

Philosophie des relations internationales

Frédéric Ramel

Avec la collaboration de

David Cumin

Clémence Mallatrait

Emmanuel Vianès



SciencesPo.
Les Presses

Philosophie des relations internationales

2e édition, revue et augmentée

Frédéric Ramel Avec la collaboration de David Cumin, Clémence Mallatrait, Emmanuel Vianès

Ouvrage publié avec le concours du Collège d'études interdisciplinaires de l'Université Paris-Sud et du Conseil scientifique de l'Université Jean-Moulin-Lyon-3

TABLE DES MATIERES

[Remerciements](#)

[Note de l'éditeur](#)

[Introduction La sagesse des relations internationales ou la quête du Graal](#)

[1. Dante \(1265-1321\)](#)

[2. Marsile de Padoue \(1275-1343\)](#)

[3. Érasme \(1469-1536\)](#)

[4. Niccolo Machiavel \(1469-1527\)](#)

[5. Francisco de Vitoria \(1493-1546\)](#)

[6. Francisco Suarez \(1548-1617\)](#)

[7. Jean Bodin \(1529-1596\)](#)

[8. Hugo Grotius \(1583-1645\)](#)

[9. Thomas Hobbes \(1588-1679\)](#)

[10. Samuel Pufendorf \(1632-1694\)](#)

[11. Baruch Spinoza \(1632-1677\)](#)

[12. Fénelon \(1651-1715\)](#)

[13. John Locke \(1632-1704\)](#)

[14. Christian Wolff \(1679-1754\)](#)

[15. Émeric de Vattel \(1714-1767\)](#)

[16. Abbé de Mably \(1709-1785\)](#)

[17. David Hume \(1711-1776\)](#)

[18. Abbé de Saint-Pierre \(1658-1743\)](#)

[19. Gottfried W. Leibniz \(1646-1716\)](#)

- [20. Montesquieu \(1689-1755\)](#)
- [21. Jean-Jacques Rousseau \(1712-1778\)](#)
- [22. Adam Smith \(1723-1790\)](#)
- [23. Emmanuel Kant \(1724-1804\)](#)
- [24. Jeremy Bentham \(1748-1832\)](#)
- [25. Friedrich Gentz \(1764-1832\)](#)
- [26. Benjamin Constant \(1767-1830\)](#)
- [27. Georg W. F. Hegel \(1770-1831\)](#)
- [28. Pierre Leroux \(1797-1871\)](#)
- [29. Pierre-Joseph Proudhon \(1809-1865\)](#)
- [30. Karl Marx et Friedrich Engels \(1818-1883\)-\(1820-1895\)](#)
- [31. Alexandre Kojève \(1902-1968\)](#)
- [32. Leo Strauss \(1899-1973\)](#)
- [33. Carl Schmitt \(1888-1985\)](#)
- [34. Jacques Maritain \(1882-1973\)](#)
- [35. Karl Jaspers \(1883-1969\)](#)
- [36. Éric Weil \(1904-1977\)](#)
- [37. Hannah Arendt \(1906-1975\)](#)
- [38. Julien Freund \(1921-1993\)](#)
- [39. John Rawls \(1921-2002\)](#)
- [40. Jürgen Habermas \(1929\)](#)
- [41. Michael Walzer \(1935\)](#)

[Bibliographie générale](#)

Remerciements

[<< Table des matières](#)

Offrir aux étudiants mais aussi à tout « honnête homme » des textes de philosophie consacrés aux relations internationales : quoi de plus stimulant pour l'universitaire mais aussi de plus difficile ? S'engager dans un tel travail de compilation nécessite patience et détermination. Une telle entreprise ne peut se réaliser que collectivement. Quant à sa réussite, elle tient aussi et surtout à l'esprit qui peut animer une équipe. Je tiens à remercier David Cumin d'avoir bien voulu collaborer à cet ouvrage. Un grand merci également à Clémence Mallatrait et à Emmanuel Vianès. C'est toujours très satisfaisant de voir de jeunes chercheurs s'impliquer dans un tel projet et apporter leur pierre à la construction d'ensemble.

La première édition n'aurait pu voir le jour sans la confiance de Bertrand Badie et le contact chaleureux de Mireille Perche (qu'ils trouvent ici à nouveau tout le témoignage de ma reconnaissance). Cette seconde édition doit beaucoup à Marie-Geneviève Vandensande. Son soutien ainsi que l'implication de Sandrine Boisard furent particulièrement précieux.

[<< Table des matières](#)

Les textes présentés sont extraits des éditions originales. Le lecteur rencontrera trois types de références dans les textes de cette anthologie :

2 NP : notes écrites par le philosophe lui-même dans la version initiale.

3 NE : notes des éditeurs des textes utilisés comprenant commentaires et/ou précisions.

4 NA : notes rédigées par les auteurs du présent ouvrage comprenant commentaires et/ou précisions.

[<< Table des matières](#)

Introduction

La sagesse des relations internationales ou la quête du Graal

[<< Table des matières](#)

Montréal et Lyon, été 2001

Paris, été 2010

Déclenchement de l'opération militaire en Irak par une coalition *ad hoc* en 2003. Déploiement de l'assistance humanitaire après le tsunami de 2006. Développement de taxes en vue de financer l'aide aux pays les plus pauvres. Ces faits renvoient aux dimensions stratégique, diplomatique ou économique des relations internationales. Leur intelligibilité repose sur des approches différentes comme l'analyse décisionnelle en politique étrangère ou la théorie des alliances, la sociologie des mobilisations transnationales, l'économie politique internationale. Toutefois, chacun de ces faits peut être appréhendé à partir d'un autre point de vue : celui du jugement d'ordre philosophique. La guerre en Irak répond-elle aux critères de la « guerre juste » ? Une catastrophe humanitaire causée par un désastre naturel entraîne-t-elle un devoir de justice ou une action de charité laissée au bon vouloir des acteurs internationaux ? Est-il souhaitable de fonder une justice distributive mondiale au profit des plus faibles sur une taxation ? Ces différentes interrogations ne relèvent pas de la théorie scientifique – décrire et expliquer les interactions internationales[1] – mais de la théorie normative des relations internationales. Celle-ci a la particularité de prescrire des conduites ou de formuler des jugements moraux[2].

Penser les relations internationales sous l'angle philosophique n'est pas seulement étonnant[3] à l'égard de ce qui se manifeste à cette échelle – ou entre les niveaux local et global si l'on remet en question le principe hobbesien de séparation entre les affaires du dedans et du dehors. Une telle entreprise consiste à identifier des dilemmes auxquels les hommes et les femmes de notre temps sont confrontés[4]. C'est d'ailleurs, aux yeux de John Dunn, ce qui constitue l'objectif même de la théorie politique, qui n'a pas vocation à « définir précisément les conclusions auxquelles nous devons aboutir dans la politique moderne » mais plutôt de nous « montrer une suite de failles profondes, qui jusqu'à maintenant n'ont été explorées qu'en surface[5] ». Ces lignes de failles mettent en relief une tension entre l'universel et le particulier qui peut à tout moment basculer dans le tragique selon Chris Brown car choisir le recours à la force armée ou l'aide en faveur des plus pauvres plutôt que l'inaction peut exposer à des effets non voulus[6].

Nombre de ces dilemmes ont pour terreau la guerre (faut-il recourir à la force en vue de protéger les droits de l'homme ?)[7], ou des catastrophes comme les famines (faut-il sauver des populations que l'on ne connaît pas au nom d'un critère moral ?)[8]. Ils ont pour point d'ancrage la question de l'action et donc de l'éthique : que *devons-nous faire* dans certaines circonstances ?[9]. Mais l'un des dilemmes les plus saillants porte sur l'étendue de la communauté politique[10]. Son expression traverse les âges bien qu'elle trouve un développement majeur à partir de la Renaissance.

L'oscillation entre l'autarcie et l'unité du monde

« Voilà ce que je ressens à l'égard de l'État dont nous avons parcouru le plan : j'aimerais à entendre raconter que ces luttes que soutient un État, il les affronte, lui aussi, contre d'autres États. Qu'il marche, comme il faut, à la bataille, que pendant la guerre il se montre digne de l'instruction et de l'éducation données aux citoyens, soit dans ses opérations, soit dans ses négociations au regard des autres États. Mais en cela, ô Critias et vous, Hermocrate, je me connais assez pour savoir que jamais je ne serai capable de faire, comme il faut, l'éloge de ces hommes-là et de leur Cité[11]. » Tels sont les mots de Socrate dans le *Timée*. Le sage exprime ici le dilemme qui l'habite. Désirant « voir » sa Cité idéale se mouvoir, c'est-à-dire la voir éventuellement se défendre contre d'autres cités, Socrate se désiste. Il laisse alors le soin à Critias de décrire cette Cité « vivante ». Celle-ci sera limitée, travaillera la terre, développera la pratique des arts tout en se gardant d'adopter à l'égard des autres cités un mouvement d'expansion territoriale. Discontinu et irrégulier, celui-ci risque d'affecter l'équilibre interne de la Cité autarcique[12]. Hormis Thucydide[13] et Plutarque[14], les philosophes antiques ne traitent guère de la guerre, voire des relations entre cités. L'idéal d'une vie autarcique qui limite les contacts entre citoyens de cités différentes constitue un leitmotiv[15], et ce, même au cœur d'une œuvre à portée historique telle que celle de Thucydide[16].

En observant l'évolution historique, certains spécialistes soulignent le caractère plutôt réduit de la pensée philosophique consacrée aux relations internationales, même avec l'émergence de la modernité politique. Dans *La Violence et la Paix*, Pierre Hassner affirme que « ce n'est pas un hasard si, dans l'histoire de la philosophie comme dans celle des idéologies, les relations internationales occupent une place fort discrète, et quelque peu embarrassée, voire sacrifiée aux victimes du sort. Chez Hobbes et Locke, comme chez Platon et Aristote, elles interviennent presque en postscriptum, mais un post-scriptum qui souvent, de l'aveu de l'auteur, risque de mettre en question toute l'entreprise[17] ». Il est vrai que les philosophies, principalement tournées vers les conditions du vouloir-vivre ensemble au sein de la Cité ou de l'État, tendent à occulter les enjeux et les problèmes que soulèvent les relations internationales. Celles-ci menacent la cohérence d'une pensée qui aspire à la pacification ou à ce que le philosophe anglais Martin Wight définit comme *the good life*[18]. À titre d'illustration, Rousseau n'achève pas son immense projet initial intitulé les *Institutions politiques* (ou la seconde partie du *Contrat social*), car l'émergence d'une confédération de petits États, seule réponse adéquate à l'appétit des grandes puissances, lui semble en fin de compte irréalisable. Il brûle ses manuscrits. Apparaît alors un contraste entre la présence obsédante du thème de la violence interétatique dans les discours politiques et la place plus que modeste ou circonscrite de celle-ci dans la production philosophique[19].

Or, malgré un faible intérêt pour l'objet international, la philosophie politique n'est pas si muette que cela. De nombreux auteurs cherchent à dégager les conditions politiques requises à la construction d'une paix perpétuelle ou, en employant la terminologie d'Hannah Arendt, à penser les relations entre des unités politiques plurielles[20]. À partir de quand exactement émergent ces philosophies[21] ?

L'apparition et le développement pluriel des regards philosophiques

Si l'on considère l'objet relations internationales dans son sens *strict* comme l'étude des relations entre États[22], l'origine de ces philosophies remonte essentiellement à la fin de l'époque médiévale[23]. En effet, deux séries de causes principales favorisent la transition de la féodalité à l'État monarchique. La première renvoie à l'interdiction de la guerre « privée ». Elle se traduit par l'émergence d'une armée au service du roi ainsi que par l'apparition du domaine de l'artillerie, laquelle rend vulnérables les grands seigneurs. En d'autres termes, les belligérants ne peuvent être que des États souverains[24]. La seconde porte sur le transfert de la potestas[25] pontificale au profit du pouvoir temporel des rois, c'est-à-dire la création d'un droit de la guerre inhérent à la souveraineté étatique qui ne se reconnaît pas de supérieur, que ce soit le pape ou bien l'empereur du Saint Empire romain germanique. Cette seconde série de facteurs est très déterminante. Durant la période médiévale, les productions philosophiques focalisées sur les relations internationales résultent d'une légitimation pontificale[26] ou bien impériale[27] de la guerre. Elles procèdent d'une lutte entre les doctrinaires impériaux (Dante, Marsile de Padoue) ou pontificaux et les auteurs monarchiques (Andreas de Isernia, Gulielmus Durantis, Christine de Pisan mais surtout Bodin) relativement à la question de l'exercice légitime de la guerre. Par là, l'émergence des philosophies des relations internationales dans leur sens strict en Occident n'est pas dissociable du processus d'étatisation monarchique, c'est-à-dire du vaste mouvement initié par la modernité en philosophie et en politique qui consiste à rendre au pouvoir temporel son autonomie par rapport aux institutions ecclésiastiques[28]. Nous sommes là au cœur de ce qui constitue l'essence des relations internationales selon Raymond Aron, à savoir la question de la légitimité et de la légalité du recours à la force armée entre les unités politiques du système international. Bref, les philosophies des relations interétatiques sont les sœurs jumelles des conceptions politiques entourant la formation de l'État.

À l'ensemble de ces causes, il convient d'ajouter un événement sans précédent dans l'histoire de l'humanité : l'essor des Grandes Découvertes tant géographiques qu'astronomiques et physiques au xvie siècle. Rendu possible grâce à la ténacité et au talent d'un Colomb, d'un Copernic et d'un Galilée, un tel essor va de pair avec le développement d'une réflexion philosophique sur la place de l'homme dans l'univers mais également avec la reconnaissance d'un monde nouveau : une planète « ronde » composée d'une pluralité d'êtres. Dès lors, la question d'une unité organique entre différentes politiques appartenant à un même monde « fini » se pose avec une acuité toute nouvelle. Elle tend à réactiver des représentations du monde issues de l'Antiquité visant un ordre du monde pacifié dont les philosophes stoïciens s'étaient fait les plus ardents défenseurs[29].

Des projets visant l'instauration définitive de la paix, comme celui d'Émeric Crucé dans le *Nouveau Cynée* publié en 1623[30] ou bien celui de Sully exposé dans ses *Économies royales*[31], surgissent à partir du xvie et surtout du xviiie siècle. Ne reposant pas forcément sur une conception de la nature humaine, ils énumèrent une série de principes juridiques ou institutionnels – avec une forte référence au modèle fédéral ou confédéral – en vue d'éradiquer la guerre.

Mais, s'ils ouvrent des pistes qu'emprunteront plus tard des penseurs comme l'abbé de Saint-Pierre et Kant, ils ne relèvent pas du champ philosophique stricto sensu. Dès la Renaissance, ce champ se diversifie grâce à l'essor de plusieurs approches : le réalisme politique initié par Machiavel ainsi

que le droit des gens et le droit naturel au xvii^e siècle, les théories du contrat social et les philosophies de l'histoire à partir du xvii^e siècle. La réflexion sur les relations internationales s'inspire de ces nouveaux procédés de la pensée. Sur ces différentes bases, une pluralité de regards philosophiques sur la réalité internationale se développe.

Le premier de ces nouveaux regards doit beaucoup à la rupture qu'introduit Machiavel au sein de la philosophie politique. En souhaitant comprendre le monde tel qu'il est et non pas en fonction des spéculations théoriques d'origine chrétienne ou platonicienne, l'auteur florentin invite à apprécier la substance première des relations entre États : les enjeux de puissance et de rivalités. Il ouvre alors une voie qu'approfondiront Hobbes et Spinoza. Cette approche sera qualifiée de réaliste[32]. De nombreux politologues se réclameront de cet héritage et lui donneront un caractère « scientifique » après la seconde guerre mondiale[33].

La seconde approche résulte du développement de l'École de Salamanque – avec Francisco de Vitoria et Francisco Suarez – et, plus généralement, de l'apparition progressive de ce que l'on appelle le droit des gens[34]. Pour les Romains, le *jus gentium* correspond à l'ensemble des normes valables pour *tous* les peuples. Ce n'est qu'à partir du xvii^e siècle qu'émerge le droit des gens en tant que droit régissant les rapports *entre* communautés politiques. Il s'agit de l'ensemble des règles juridiques qui déterminent les droits et les obligations des sujets du droit des gens, spécialement les États. Ce droit sera peu à peu systématisé et affiné sous l'impulsion de Grotius, de Pufendorf et de Wolff, qui lui donneront une assise scientifique. Ils introduiront de nouvelles relations entre droit des gens et droit naturel[35], c'est-à-dire l'ensemble des droits fondamentaux qui résultent de normes éthiques universelles. L'aspiration première de cette réflexion sur le droit des gens consiste à établir un équilibre puis un ordre entre les États sur la base de la théologie, puis sur celle de la raison et de la nature. Dans une large mesure, les traités de Westphalie, signés en 1648, traduisent cette aspiration sur le plan juridique[36]. La guerre devient un phénomène codifié au sein d'un espace international fondé sur la reconnaissance des territorialités et des souverainetés.

Enfin, la troisième approche prend racine dans une critique des constructions juridiques élaborées par les jurisconsultes de ce fameux droit des gens. Il a pour terreau la philosophie de l'histoire. Soulignant les carences mais aussi les illusions d'une régulation des rivalités interétatiques par l'équilibre et le droit, certains auteurs, dont Rousseau et surtout Kant, décrivent les processus anthropologiques sous-jacents aux comportements des États. Les solutions qu'ils proposent sont fort différentes. Rousseau prône un retour, improbable cependant, à de petites unités autarciques et austères organisées en confédération (idéal des alliances entre petites républiques homogènes), tandis que Kant assoit dans son *Projet de paix perpétuelle* ses trois fameux articles selon lesquels la constitution civile de chaque État doit être républicaine, le droit des gens doit être fondé sur une fédération d'États libres et le droit cosmopolitique doit se borner aux conditions d'une hospitalité universelle. Notons que plusieurs auteurs libéraux qui s'intéresseront à la guerre et à la paix peuvent être associés à ce regard que portent les philosophies de l'histoire sur les relations internationales ; ils tentent de voir en quoi la révolution industrielle et le développement du commerce conduisent à éradiquer la guerre (Constant). L'économie transformerait ainsi la réalité internationale en l'euphémisant de manière croissante et irréductible. Un bel avenir pacifique serait donc promis à l'humanité. Une telle représentation du monde constitue l'une des sources du courant idéaliste[37]. On sait depuis que cette conception idyllique ne supporte pas la confrontation aux faits[38].

Ainsi, avec la fin du Moyen Âge, les philosophies des « relations internationales » s'élaborent à l'ombre de ce qui constitue l'essentiel des interactions entre États : la guerre. Quelle que soit l'approche retenue, les différents « sages » tentent de trouver une solution à ce phénomène. En s'interrogeant de la sorte, ils examinent les États en soi ainsi que leurs relations mutuelles. Ces États s'apparentent-ils à des structures invariantes habitées par la peur et la volonté de garantir la sécurité des citoyens, ou bien correspondent-ils à des unités politiques sujettes au changement, capables de dépasser cette peur au profit d'une collaboration renforcée, annonciatrice d'un nouvel ordre international ? La réponse est ainsi politique. Nous nous trouvons bien là au cœur des philosophies des relations internationales, qui tentent de se frayer une voie entre le retour à une autarcie de plus en plus impossible, l'absorption des unités politiques dans un empire universel ou un État mondial qui risquerait d'être tyrannique, et le statu quo d'un monde composé d'États dont les interactions sont plus ou moins bien régulées. C'est une oscillation permanente entre la volonté de rester dans l'entre-soi et celle d'élargir progressivement la forme politique stato-nationale, c'est-à-dire de gérer les enjeux mondiaux sur la base d'une autorité qui s'imposerait de plus en plus sur les États. Cette oscillation est d'autant plus vigoureuse aujourd'hui qu'elle s'alimente des transformations issues de l'après-guerre froide. Depuis le milieu des années 1990, un regain pour les études théoriques apparaît dans la discipline. Michael C. Williams qualifie cette époque de véritable « renaissance de la pensée [\[39\]](#) » ; une renaissance chargée de guérir le « désarroi avancé » de la discipline selon Kalevi J. Holsti [\[40\]](#). Pourquoi et dans quelle mesure le présent ouvrage participe-t-il de ce regain d'intérêt ?

Dans l'après-guerre froide, les relations internationales peuvent être comparées à un véritable big bang tant du point de vue des phénomènes observés que du point de vue de la science politique observante [\[41\]](#). Deux recompositions se manifestent : l'une extra-académique correspond aux transformations stratégiques et matérielles du système international ; la seconde, d'ordre intra-académique, porte sur la remise en cause de l'orthodoxie en relations internationales, fondée sur les approches rationalistes, notamment d'obédience réaliste. Ces deux processus appellent à des nuances mais ils sédimentent une sorte de crise propice au retour à la philosophie politique [\[42\]](#).

Les causes historiques d'un regain d'intérêt pour la philosophie

La recomposition extra-académique se traduit essentiellement par trois éléments saillants. Tout d'abord, l'après-guerre froide rime avec une perte stratégique : celle de l'ennemi soviétique. Ainsi, l'identification de l'ennemi à un État ou à une idéologie dans l'après-guerre froide semble traverser une période de crise. Lucien Poirier la qualifie de crise des fondements dans le sens où elle met en jeu les principes d'identité sous-jacents à l'action politico-stratégique : à savoir l'identité nationale [\[43\]](#). L'ennemi deviendrait un perturbateur exotique ou l'autre de l'intérieur. Ainsi, les relations internationales ne se fonderaient plus sur le couple État/ennemi ou identité nationale/ennemi. Par là, la fameuse phrase de Victor Hugo, « Ami est quelquefois un mot vide de sens, ennemi jamais », tend quelque peu à perdre de son sens en raison de l'incertitude qui se rattache à la nature même de l'ennemi dans l'après-guerre froide.

Cette transformation du concept d'ennemi comporte deux corollaires. Tout d'abord, elle se combine

avec la disparition de l'URSS. 1989 : chute du mur de Berlin. 1991 : mort de l'URSS. Ces événements consacrent la fin de la bipolarité et entraînent deux types de conséquences immédiates : ils scellent la fin de la menace soviétique sur le registre diplomatico-stratégique ; ils tendent, apparemment, à renforcer la légitimité démocratique dans une perspective idéologique. Ces deux effets contribuent ainsi à développer un sentiment d'euphorie d'autant plus fort que la tension Est-Ouest ne se solde pas par un affrontement militaire direct entre les puissances dominantes du système international. C'est dans ce climat euphorique qu'un haut fonctionnaire du Département d'État américain féru de philosophie allemande – Francis Fukuyama – proposait sa thèse concernant la fin de l'Histoire[44]. Mais cette euphorie a peu à peu laissé place à des incertitudes. La disparition de l'ennemi soviétique ne rime pas seulement avec triomphe mais entraîne également un malaise, compte tenu du fait que le nouvel ordre mondial ne présente plus de ressort stable. Ce malaise fut prophétisé par Georgi Arbatov, directeur de l'Institut soviétique des affaires nord-américaines. Dans le *Time Magazine* du 23 mai 1988, son commentaire est d'une clairvoyance saisissante : « Nous sommes en train de vous faire quelque chose de terrible. Nous sommes en train de vous priver d'ennemi[45]. » Destinée en priorité aux États-Unis[46], cette assertion vaut également pour les autres pays occidentaux. Elle tend à réactiver la question posée par Kavafy dans un poème : « Qu'en sera-t-il de nous, maintenant, sans les barbares ? Car il faut reconnaître que ces hommes résolvaient un problème[47]. » Qui plus est, le malaise est d'autant plus perceptible que l'histoire semble rattraper ses fossoyeurs. La violence ne s'amenuise pas. Au contraire, certaines zones géographiques subissent des conflits sanglants, voire des génocides dont les caractères ne sont pas sans rappeler des mécanismes prémodernes de violence privée. Certains auteurs parlent alors de nouveau Moyen Âge afin de rendre intelligibles de tels phénomènes[48].

Qui plus est, cette transformation trouve dans les attentats-suicides du 11 septembre 2001 aux États-Unis une forte résonance. Ces attentats incarnent un troisième pivot dans l'histoire de l'après-guerre froide à la suite de la guerre du Golfe et de l'intervention au Kosovo[49]. Il s'agit là d'un événement dans l'histoire des États-Unis, qui bénéficiaient jusqu'à présent d'une insularité stratégique. En s'en prenant à des points névralgiques de la puissance américaine tant du point de vue financier et économique (les tours du World Trade Center) que du point de vue militaire (le Pentagone), les terroristes révèlent la vulnérabilité de cet État considéré comme le nouvel empire du Milieu[50]. Mais le 11 Septembre invite également à penser les liens entre philosophie et relations internationales tant par ce qu'il a représenté que par ce qu'il a entraîné.

Tout d'abord, cet événement est vécu simultanément par un grand nombre de spectateurs du monde entier. Sa médiatisation révèle une « clôture de l'espace international » tout en impliquant émotionnellement les témoins américains et non américains de la catastrophe. Dans cette perspective, les attentats retransmis façonnent un spectateur proche de celui décrit par Kant : quelqu'un qui juge de manière impartiale et autonome et que la situation amène à prendre position par rapport à elle[51]. Ensuite, cet épisode a eu pour conséquence le déclenchement de deux interventions militaires en Afghanistan et en Irak. Elle ne provoque pas seulement une réflexion critique sur la politique étrangère américaine[52] ou sur la puissance, à la fois inégalée dans l'histoire mais paradoxale, des États-Unis[53]. Il nous amène à interroger la nature même de la guerre. Ainsi, les attentats du 11 septembre donnent du grain à moudre à la pensée réductrice et très sujette à caution du choc des civilisations formulée depuis 1993 par Samuel Huntington. Pour ce dernier, les lignes de fracture de l'après-guerre froide s'articuleraient autour de l'opposition entre l'Occident et l'Islam[54]. La

culture et, surtout, la religion constitueraient les vecteurs premiers des affrontements. La réponse de l'administration Bush aux attentats suscite également la théorie normative. La projection des forces américaines en Afghanistan comme en Irak contribue à la réactivation de la doctrine de guerre juste et, plus largement, de la philosophie de la guerre[55]. Les choix opérés par les États-Unis favorisent aussi un engouement pour les approches des relations internationales développées en son temps par Carl Schmitt[56]. Les difficultés que les États-Unis rencontrent avec leurs alliés posent également la question du sens politique de la guerre. Dans ces configurations, la guerre ne correspond plus à un affrontement entre deux États selon la définition classique qu'en a donnée Jean-Jacques Rousseau[57]. L'issue de la guerre elle-même n'est pas identifiable puisque les victoires stratégiques ne se transforment pas en victoire politique.

À partir du 11 Septembre, le rapprochement entre philosophie politique et relations internationales prend ainsi deux chemins. Du côté des chercheurs en relations internationales, le recours à la philosophie est considéré comme une voie à suivre. Reconnu comme un fervent partisan du positivisme à partir d'une approche néoinstitutionnelle, Robert Keohane en appelle ainsi au libéralisme de la peur élaboré par Judith Shklar. Il formule un jugement moral à travers l'idée selon laquelle la fonction première d'un État libéral est de protéger ses citoyens de la peur[58]. Du côté des philosophes également, le 11 Septembre suscite à la fois intérêt et effort de la pensée, à l'instar du dialogue entre Jacques Derrida et Jürgen Habermas[59].

Le deuxième élément de recomposition extra-académique réside dans la présence de plus en plus marquée d'acteurs transnationaux ainsi que l'éclosion de nouveaux enjeux. On pense notamment au rôle des firmes multinationales et à l'impact des relations commerciales et financières sur le comportement des États, à la reconnaissance grandissante des droits de l'individu, à l'apparition et à l'essor d'organisations non gouvernementales amenées à exercer certaines missions dans des zones de conflits, ou à l'émergence de biens planétaires tels que l'environnement. L'ensemble de ces facteurs conduit à raisonner, parfois, en termes de retournement du monde. Certains spécialistes signalent que le jeu classique de la puissance étatique se trouve modifié. Les États se retrouveraient dès lors dans la nécessité de se responsabiliser eux-mêmes par rapport aux autres et de créer, par là, une véritable communauté de responsabilité[60]. Du point de vue philosophique, ces phénomènes ont une double conséquence. Premièrement, ils ouvrent de nouveaux chantiers de réflexion à l'instar de notre rapport à la nature et, notamment celui de l'empreinte écologique que nous laissons (usage des ressources naturelles et pollution)[61]. Cette empreinte peut même se traduire par la destruction pendant les conflits armés[62]. Deuxièmement, ils conduisent à revisiter des concepts classiques de la philosophie tels que celui de société civile à titre d'illustration. Longtemps synonyme de société politique jusqu'à sa disjonction à partir du xviii^e siècle, elle incarne la recherche des intérêts privés. Or, l'internationalisation des acteurs hétérogènes qui la composent, voire la formation d'une « société civile globale », interroge cette conception. Elle oblige à examiner l'impact des mobilisations transnationales en matière de droits de l'homme sur la production juridique des États[63]. Ces deux conséquences peuvent aboutir à la remise en question de modèles de signification qui se sont développés sous l'ère classique des relations internationales en Europe. Leur point de convergence réside en une critique de la représentation westphalienne de la réalité internationale[64].

Enfin, le troisième et dernier élément relève d'une réduction croissante des distances sous l'effet de la technique. Les interdépendances économiques et l'essor des communications de pointe comme

internet, résultant d'un long processus qui a commencé bien avant la chute du communisme, contribuent à multiplier les contacts informels. Il s'agit là d'une poussée favorisant la circulation des informations. Selon certains, celle-ci rime avec renforcement des liens authentiques humains. Pour d'autres, elle rend artificielles et superficielles les relations humaines. Toujours est-il que cette question des distances appelle à une réflexion sur la place des États dans une telle configuration ainsi que sur l'émergence potentielle d'un espace public qui dépasserait l'échelon national. Dans cette perspective, David Boucher signale que la théorie politique des relations internationales s'interroge sur le statut d'une communauté politique et sur la façon d'étendre celle-ci de manière à ce qu'elle soit de plus en plus inclusive. En d'autres termes, elle porte sur l'émergence d'une communauté mondiale[65]. Par là, elle rejoindrait les préoccupations de plusieurs sociologues du début du siècle tel Marcel Mauss, pour qui une loi générale d'élargissement des repères identitaires se manifeste à travers les âges[66]. Mais elle donnerait également une effectivité toute nouvelle aux représentations philosophiques du monde énoncées au cours des xv^e et xvii^e siècles, dont le ressort n'est autre que la sociabilité et l'unité du genre humain.

Cette troisième recomposition induit un renouvellement du cosmopolitisme. Le cosmopolitisme originel diffère du cosmopolitisme classique qui fleurit au siècle des Lumières. Formulé par les sceptiques comme Diogène, le premier est exclusif et inégalitaire car seuls les sages, qui accèdent à la perfection, peuvent adopter un esprit cosmopolite. Au contraire, le cosmopolitisme classique rejette tout caractère inégalitaire puisqu'ouvert à tous. Il correspond à une unité politique du monde sans pour autant, chez Kant notamment, signifier la disparition de l'État comme chaînon indispensable[67]. Aujourd'hui, nous assistons à une réactivation de cet héritage cosmopolitique mais avec une volonté de distinction. Qu'il s'agisse de dépasser Kant (Jürgen Habermas[68]) ou de sortir d'une première modernité épuisée (Ulrich Beck[69]), ces cosmopolitismes contemporains visent tous à rendre plus efficiente l'idée de « citoyenneté du monde » grâce à l'essor des moyens techniques et la production du droit[70]. Un tel programme n'est pas sans susciter des réticences[71]. Face à leurs détracteurs qui fustigent la dimension utopique de leur réflexion, les tenants du cosmopolitisme insistent sur le fait que la philosophie s'est toujours nourrie de puissantes fictions. Et de prendre l'exemple de la démocratie comme régime politique idéal pendant la période moderne européenne où les monarchies constituaient les principales formes d'organisation[72].

Finalement, les conditions de vie ainsi que les manières de dire et de représenter l'identité depuis le milieu du xxe siècle ont profondément évolué. Pour David Boucher, la réconciliation des relations internationales avec la philosophie politique se manifeste à travers ces simples mots : « Qui sommes-nous[73] ? » En ce début de millénaire, la question est majeure tant pour les individus que pour les États. Sous la pression économique (crise de 2008), écologique (débat relatif aux changements climatiques), technologique (développement des dispositifs de communication de plus en plus rapides), nos habitudes, nos repères et nos perspectives sont bousculés. Les différents processus à l'œuvre sur le plan international nécessitent d'approfondir la pensée du politique[74]. Celle-ci trouve dans le champ des relations internationales un cadre académique propice.

Une situation académique propice au développement de la philosophie

Deux particularités du contexte des relations internationales expliquent l'intégration de la philosophie : les débats théoriques concernant la production des connaissances et l'effet « boule de neige » de plusieurs œuvres philosophiques.

Le développement des études épistémologiques offre une première opportunité pour la philosophie. Avec les deux guerres mondiales, le positivisme l'emporte largement dans la discipline. La vague behavioriste qui a déferlé sur les sciences sociales dans les années 1960 n'a fait que renforcer cette tendance. Elle tend à faire disparaître tout intérêt pour les questions théoriques pures ou, plutôt, à avaler toute théorie normative au profit d'une construction théorique fondée sur une vérification empirique : c'est le cas de David Easton en 1953[75], mais aussi de Kenneth Waltz en 1979[76]. Bien qu'antibehavioriste, ce dernier est mû par la volonté farouche d'apporter à l'analyse politique internationale un socle scientifique. Il pousse alors la philosophie à l'extérieur du champ d'analyse en relations internationales. Les spécialistes distinguent dès lors théorie politique, fief de l'analyse normative et métaphysique, et théorie des relations internationales, qui n'a plus rien à voir avec l'interprétation philosophique stricte. C'est une sorte de traversée du désert qu'effectue alors la philosophie politique. Certes, elle est due à cette tendance croissante de « scientification », mais aussi à l'échec des diplomates idéalistes qui ont cherché, après la première guerre mondiale, une réponse à la régulation des comportements étatiques. Ainsi, « la discipline des relations internationales qui s'institutionnalise durant cette période est rapidement confrontée à l'actualité quotidienne et ne semble avoir que très peu de temps à consacrer à l'histoire de la pensée. Influencée, par ailleurs, par le déclin de la théorie politique provoqué par la révolution scientifique qui frappe alors la science politique américaine, la discipline des relations internationales, qui gagne en crédibilité après la seconde guerre mondiale, développe cette fois une indifférence teintée d'hostilité pour l'histoire de la pensée[77] ».

Censés expliquer la nature des enjeux contemporains, ces outils traversent une période de crise ou de confusion[78]. Les concepts utilisés tendent à devenir moins pertinents, noyés « dans un océan fascinant avec de nouvelles créatures à observer[79] ». Depuis son origine en Grande-Bretagne[80], la discipline a traversé de multiples débats théoriques[81]. Ces deux dernières décennies, les approches structuro-réalistes et néoréalistes, qui accordent la primauté à l'État ainsi qu'à l'identité nationale conçue comme universelle à la fois dans le temps et dans l'espace[82], sont la principale cible des critiques. Or, l'identité nationale semble subir un double mouvement qui altère sa substance : l'élargissement[83] et la fragmentation des repères identitaires. Comme le signale Pierre Hassner : « L'enjeu premier de la politique internationale est bien aujourd'hui celui de l'identité et de la dignité plus que celui de la puissance diplomatique et militaire. Les buts classiques de la sécurité et de la prospérité sont plus présents que jamais, mais ils sont traduits dans le langage de l'identité psychologique et sociale [...] parce que ce dont il s'agit en dernière analyse, c'est de l'intégration et de la désintégration des unités politiques et sociales elles-mêmes[84]. » Cette cécité invite à façonner de nouveaux fronts comme celui du tournant normatif (étudier l'origine, l'instauration, l'adoption, le changement des règles de droit ainsi que des standards de comportement vers lesquels convergent les attentes des acteurs) ou bien du réflexivisme (analyser les biais dans la production savante en raison de la demande sociale ou des préférences normatives du chercheur)[85].

Le second facteur réside dans l'importation de problèmes et d'instruments de la pensée proposés par des œuvres qui relèvent d'abord du champ philosophique. Première manifestation, celle de John

Rawls avec sa *Théorie de la justice*, publiée en 1971. Dans cet ouvrage, il n'élabore pas de réflexion sur la justice internationale en tant que telle mais soulève des questions applicables à l'échelle internationale tant sur le plan des conflits que sur celui de la redistribution économique. En 1993, dans ses *Amnesty Lectures*, le philosophe précise ce qu'il entend par justice internationale, de même que sa propre conception du droit des gens. Parallèlement à Rawls, Michael Walzer [86] se préoccupe de la dimension morale des relations internationales, prolongeant par là toute une tradition qui remonte à la scolastique médiévale et que l'on retrouve aussi sous la plume de Stanley Hoffmann [87]. Son livre *Just and Injust Wars* contribue à relancer le débat sur les normes en relations internationales. Cette dimension éthique traitée par Rawls et Walzer apparaît bien avant la chute du mur de Berlin et la dislocation de la bipolarité. Mais les événements récents, notamment l'irruption de la violence lors de conflits intraétatiques, intègrent leurs réflexions dans l'une des préoccupations actuelles des philosophies des relations internationales.

Preuve des effets qu'enregistrent les deux facteurs mentionnés : le dynamisme académique de la philosophie des relations internationales ces dernières années. Plusieurs indices révèlent un accroissement de la production en la matière, que ce soit le nombre de panels consacrés à cette thématique ainsi qu'à l'éthique de façon plus générale au sein de l'International Studies Association ou bien aux conférences pan-européennes du Standing Group of International Relations soutenu par le Consortium européen de science politique, ou bien la production éditoriale tant des revues académiques – francophones et anglophones – que des collections d'ouvrages [88]. Si Stanley Hoffmann pouvait déplorer en 1961 que la « philosophie politique des relations internationales [était en] fâcheux état [89] », la situation contemporaine invite à plus d'optimisme. Quelles sont les propriétés de cette production actuelle ?

La nature des études contemporaines

La renaissance de la philosophie politique à l'intérieur des relations internationales s'articule autour de quatre axes principaux [90]. Le premier réside dans une analyse plus fine des différents philosophes, de Thucydide aux auteurs contemporains. Ces monographies permettent de mieux saisir l'objet international au sein de la logique philosophique inhérente à chaque auteur. Elles peuvent présenter des affinités avec des approches cultivées dans l'étude de la pensée politique, notamment la contextualisation de Quentin Skinner (qui appréhende les œuvres en fonction des contextes de lecture auxquels sont exposés les penseurs) [91].

Le deuxième axe consiste à revisiter et à approfondir l'histoire de la discipline elle-même, et ce, au-delà d'une opposition en termes de débat épistémologique entre les principales écoles de pensée [92]. De nouvelles interprétations sont de nature à modifier le regard que l'on porte communément aux figures clefs de la discipline. Hans Morgenthau suscite ainsi une série de recherches qui font appel à la philosophie politique [93].

Le troisième axe tient à l'exploration des fondations et des assises de ce qu'il faut entendre par « problématique internationale ». Celle-ci ne se limiterait pas à la façon dont les unités interagissent entre elles ou bien à la construction d'un « ordre international ». Elle comprendrait d'autres

dimensions. Où passe la ligne entre l'intérieur et l'extérieur d'une unité politique ? Quelles sont les obligations des unités par rapport aux autres mais aussi des individus par rapport à leur semblable qui vivent à l'extérieur ? Les États ne seront pas les seuls acteurs analysés dans cette perspective, ce qui élargit les sources potentielles de la théorie philosophique des relations internationales[94].

Le quatrième axe correspond à la saisie des enjeux internationaux contemporains au prisme de la philosophie politique. Si elle n'est pas nouvelle, elle prend une densité accrue avec une série de préoccupations qui porte à titre non exhaustif sur l'empire[95], la paix juste[96], la guerre[97], la critique du capitalisme contemporain[98]. L'étude de ces enjeux suscite de nouveaux clivages sur la base de la réactivation de tout un ensemble de traditions (libéralisme, communautarisme, républicanisme, etc.)[99].

Cet ouvrage relève du premier axe et participe d'une volonté toute chronologique et philosophique. Par là, il souhaite éviter deux écueils principaux.

Tout d'abord, la science politique actuelle souffre d'une tendance qui consiste à récupérer des concepts philosophiques isolés de leur contexte et de leur cadre théorique. Chaque philosophie repose sur une certaine nature humaine ou sur une conception anthropologique. Écarter ces éléments signifie mutiler la pensée d'un auteur. C'est pourquoi il est essentiel de bien mettre en relief cette fondation que constitue la définition de l'homme au sein de chaque philosophie politique[100]. Ces travers apparaissent dans le traitement des auteurs anciens et modernes[101].

De plus, un certain nombre d'auteurs présentent les philosophes à partir d'un classement thématique. Des plumes éminentes se sont livrées à cet exercice. Le philosophe anglais Martin Wight a pu ainsi distinguer le réalisme (tiré de Hobbes) du rationalisme (Grotius et les principales écoles du droit naturel) et du révolutionnisme (Kant et les différents auteurs qui envisagent une tendance universaliste)[102].

Avant d'élaborer sa propre théorie du système international, Kenneth Waltz répertorie les différentes philosophies des relations internationales sur la base de trois images qui représentent les trois sources de la guerre : celle de l'homme et de son comportement passionné (guerre due à la nature humaine), celle du régime politique et de la structure intérieure de l'État (guerre due à la nature de l'État), et enfin celle de l'anarchie internationale (guerre due à la structure du milieu international[103]). Si cette façon de raisonner comporte d'indéniables mérites[104], elle présente toutefois certaines carences. Les auteurs peuvent difficilement faire l'objet d'une classification en raison du caractère unique de leur philosophie politique. Leurs pensées présentent une grande richesse que l'inscription dans une tradition, quelle qu'elle soit, tend à effacer. Qui plus est, elle est susceptible d'entraîner des confusions historiographiques. Certains analystes tendent à percevoir une continuité entre les productions antiques ou modernes et certaines analyses contemporaines. Il s'agit ici d'une forme de construction mythique, celle d'une tradition comme le réalisme[105]. Ainsi, oublier les étiquettes et les taxinomies constitue un préalable nécessaire pour celles et ceux qui veulent approcher le sens exact d'une philosophie politique[106].

Cet ouvrage répond à trois principaux objectifs pédagogiques en ce qui concerne chaque auteur :

- préciser le caractère de chaque philosophe. Quelques éléments biographiques ainsi que certains

traits généraux de l'œuvre permettent de mettre en relief la logique philosophique au sein de laquelle s'intègre la pensée de l'auteur sur les relations internationales ;

- offrir des bases bibliographiques pour des études plus approfondies ;
- mettre à disposition des extraits ou l'intégralité des textes fondamentaux.

Certes, le lecteur pourra souligner des absences. Tous les philosophes ne sont pas présents dans l'ouvrage[107]. Il s'agit d'une compilation d'extraits tirés d'un certain nombre d'œuvres occidentales depuis l'époque médiévale. En effet, nous n'entendons pas épuiser le vaste champ que constitue la philosophie des relations internationales et, *a fortiori*, celui de la philosophie des « relations extérieures ». Nous souhaitons uniquement contribuer à rendre plus aisée la fréquentation de certaines œuvres.

La première série de textes sélectionnés a été constituée sur la base des grands dictionnaires de philosophie ou de pensée politiques[108]. Mettant de côté les productions antiques pour les raisons historiques déjà évoquées, nous avons retenu les plumes célèbres et tenté de trouver les développements consacrés aux relations internationales dans les œuvres incontournables de la pensée politique depuis la fin du Moyen Âge. Autour de cet axe bien connu de l'enseignement classique (Machiavel, Bodin, les principaux théoriciens contractualistes, Montesquieu, Hume, Kant, Constant, Hegel), une seconde liste s'est adjointe, composée par des auteurs qui apportent des éléments fondamentaux à la compréhension des phénomènes internationaux et des diverses modalités d'édification de la paix : Dante, Marsile de Padoue, Érasme, Vitoria, Suarez, Grotius, Pufendorf, Wolff, Leibniz, l'abbé de Saint-Pierre, Vattel, Gentz.

Au fur et à mesure que la recherche avançait, trois idées se sont imposées. Afin d'éviter toute compilation gigantesque, il aura tout d'abord fallu mettre à l'écart certaines questions philosophiques posées par les relations internationales. C'est pourquoi le domaine de l'éthique en relations internationales n'est pas traité par les textes retenus[109], qui rendent compte uniquement de la représentation du monde international, de ses modalités de régulation et de la définition de la nature humaine associée à cette représentation. La seconde nécessité tient à l'intégration d'auteurs *a priori* secondaires ou bien situés à l'extérieur du champ philosophique. La présentation de leurs textes apporte des éléments d'approfondissement, et non des moindres, soit sur des concepts clefs comme celui d'équilibre (Fénelon), soit sur le système de régulation des rapports interétatiques (Mably). Enfin, la troisième nécessité concerne la rareté des textes du xx^e siècle. Les auteurs contemporains auraient pu être bien plus nombreux, mais nous avons décidé de privilégier deux types de sources : en premier lieu, les productions de philosophes et non de chercheurs en relations internationales, afin de souligner la vigueur de la philosophie actuelle face aux transformations des relations internationales ; en second lieu, trois œuvres assez originales centrées sur l'objet considéré, celle de Kojève, qui réactive l'héritage hégélien au xx^e siècle, celle de Maritain, qui s'inscrit dans le prolongement de la tradition chrétienne, et celle de Weil, qui articule une philosophie lucide de l'histoire à une représentation de l'homme reposant sur le travail (œuvre qui inspirera fortement Raymond Aron).

Quant aux textes eux-mêmes, nous avons adopté la même logique que celle de la première édition de 2002. Il convient de noter leur longueur inégale et l'absence de systématisation du type un auteur=un texte. Visant à rendre compte tant de l'esprit de l'auteur (sa réflexion sur l'homme) que du traitement des relations internationales « en général » (c'est-à-dire dans une acception globale du phénomène),

les extraits s'apparentent à une sorte d'instantané d'une pensée. Or, comme dans certains panoramas en montagne, une photo ne suffit pas à « faire entrer » dans l'appareil tout ce que l'on voit. C'est pourquoi nous avons parfois eu recours à un extrait particulièrement long, voire à plus d'un extrait pour un auteur. Cette grandeur ou cette pluralité de sources permet de donner une vue d'ensemble qui se veut la plus proche possible des idées exprimées par l'auteur en question[110].

Cette seconde édition présente deux particularités. D'une part, les bibliographies de chaque auteur ainsi que la bibliographie générale ont été enrichies sur la base des travaux publiés ces dernières années. Leur augmentation atteste l'intérêt que suscite l'étude des relations internationales au prisme de la philosophie. D'autre part, de nouveaux auteurs sont rentrés dans l'anthologie et ce, dans l'esprit de débat qui présida d'ailleurs à la première édition de 2002 : Smith, Proudhon, Marx, Schmitt, Arendt, Jaspers, Strauss, Freund. Ce recentrage au profit des xix^e et xx^e siècles s'explique par trois raisons. Tout d'abord, des penseurs contemporains tels que Beitz, Pogge ou Etzioni sont accessibles grâce à des anthologies présentes dorénavant sur le marché éditorial. Le lecteur intéressé pourra s'y reporter assez facilement[111]. En outre, les philosophes choisis ne sont pas relégués au placard de l'histoire de la pensée. Revenir à ceux qui sont considérés comme les pères fondateurs du libéralisme et du socialisme permet d'identifier nombre d'idées reçues sur leur façon d'appréhender les relations internationales contemporaines. C'est ainsi que Marx est intégré dans cette seconde édition mais en lui adjoignant d'autres plumes qui se réclament également d'une orientation socialiste : Leroux et Proudhon. Enfin, beaucoup d'entre eux ont fait l'objet d'emprunts, voire d'âpres débats ces dernières années en raison de la réaction états-unienne au 11 Septembre (Schmitt et Arendt), de la guerre en Irak (Strauss) ou d'un regain d'intérêt de la communauté savante (Freund)[112]. Actuels au sens où ils suscitent encore réflexions, pour ne pas dire passions dans certains cas, ces auteurs avaient toute leur place dans ce volume.

La modernité a fixé un cadre étatique comme réponse à la guerre, qu'elle soit de nature religieuse ou interétatique. Depuis, la recherche d'une sagesse des relations internationales constitue une vaste quête du Graal. Les philosophes se heurtent à autant de difficultés que les compagnons du roi Arthur. L'irréductibilité de certains phénomènes comme la guerre entre États les pousse à la perplexité. S'arrêter sur leurs écrits, c'est mieux comprendre leur dilemme, ainsi que les solutions qu'ils envisagent, entre le retrait des unités politiques dans la solitude et l'appel à la formation d'une communauté mondiale. Celle-ci n'est d'ailleurs pas moins utopique que celui-là en raison du fait que « les hommes se laissent unir plus facilement par les idées que par les pouvoirs[113] ». Les relations internationales ne seraient-elles alors qu'une aporie de la philosophie politique ? Un équilibre entre la nécessité de tisser des liens avec l'étranger et la volonté de faire perdurer sa propre identité est-il impossible ? Dans *Origine et sens de l'histoire*[114], Karl Jaspers situe l'essor des philosophies, qu'elles soient asiatiques ou bien occidentales, lors de cette fameuse période qu'il qualifie d'« axiale » entre 600 et 400 av. J.-C. Aujourd'hui, le legs de ce xx^e siècle « extrême », avec la frayeur que procurent la perspective d'une guerre atomique, mais également l'extraordinaire déploiement des possibilités de communications et d'échanges, inviterait peut-être à parler d'une nouvelle période « axiale », qui, sur la base des échanges théoriques entre philosophes de différentes civilisations, proposerait une nouvelle lecture des relations internationales, voire de nouvelles façons de conceptualiser la guerre et la paix[115]. La quête d'une sagesse des relations internationales n'est donc pas achevée, aujourd'hui, moins que jamais, car « tous les problèmes essentiels sont des problèmes mondiaux, et notre situation est celle de l'humanité[116] ».

[1] Pour une présentation de la théorie scientifique ou qualifiée aussi d'empirique des relations internationales, voir J.-J. Roche, *Théories des relations internationales*, Paris, Montchrestien, coll. « Clefs politique », 2010 [7e éd.] ; D. Battistella, *Théories des relations internationales*, Paris, Presses de Sciences Po, 2009 [3e éd.].

[2] M. Frost, *Towards a Normative Theory of International Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 2. Pour les développements récents de la théorie normative, voir T. Erskine, « Normative IR Theory », dans T. Dunne, M. Kurki, S. Smith (eds), *International Relations Theories. Discipline and diversity*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 36-57.

[3] J. Hersh, *L'Étonnement philosophique : une histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1993.

[4] F. Ramel, « Normative Theory of International Relations », dans B. Badie, D. Berg-Schlosser, L. Morlini, *IPSA (International Political Science Association), Encyclopedia of Political Science*, Londres, Sage, 2011.

[5] J. Dunn, *The History of Political Theory and Other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 49.

[6] C. Brown, « Tragedy, Tragic Choices and International Political Theory », *International Relations*, 21 (1), 2007, p. 9.

[7] P. Hassner, « Violence and Ethics : Beyond the Reason of State Paradigm », dans J.-M. Coicaud, D. Warner (eds), *Ethics and International Affairs. Extent and Limits*, Tokyo-Paris-New York (N. Y.), United Nations University Press, 2001, p. 84-102.

[8] P. Singer, « Famine, Affluence, and Morality », *Philosophy and Public Affairs*, 1 (3), printemps 1972, p. 229-243.

[9] Une question qui ne peut s'abstraire des circonstances internationales. Cf. M. Frost, *Global Ethics*, Londres, Routledge, 2008.

[10] W. Smith, « The Transformation of Political Community and Conceptions of Global Citizenship », dans P. Hayden, *The Asgate Research Companion to Ethics and International Relations*, Farnham, Burlington, 2009, p. 461-477.

[11] Platon, *Timée*, Paris, Les Belles Lettres, 1925, p. 19-20.

[12] Cf. J.-F. Pradeau, *Platon et la Cité*, Paris, PUF, 1997, p. 94. Critias prend comme contre-exemple de cette cité équilibrée l'Atlantide, qui n'est autre que l'Athènes à l'époque où écrit Platon : une Athènes séduite par les entreprises hégémoniques à l'extérieur.

[13] Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, Paris, Les Belles Lettres, 1967, Livre I (§ 18 et § 19) et Livre IV (§ 92). Plus tard, Polybe adoptera une conception similaire.

[14] Plutarque, *Œuvres morales*, Paris, Les Belles Lettres, 1989, tome I, p. 196 et suiv.

[15] Cf. notamment Aristote, *Les Politiques*, Paris, Gallimard, 1993, p. 248-249.

[16] En effet, Thucydide ne peut pas être considéré comme un auteur réaliste ou structure-réaliste. Comme le souligne Leo Strauss, il y a chez Thucydide une sagesse de l'action qui invite à nier la guerre en tant que phénomène transhistorique. Cf. L. Strauss, *La Renaissance du rationalisme classique*, Paris, Gallimard, 1993, p. 150. Quant à Jacqueline de Romilly, elle insiste sur la figure du sage pratique chez Thucydide, lequel fait contrepoint à Socrate en refusant la démesure sous-jacente à toute expression de la violence. Cf. *Thucydide et l'impérialisme athénien*, Paris, Les Belles Lettres, 1947, p. 305. Sur les interprétations de Thucydide comme auteur réaliste et son héritage dans la pensée politique, cf. L. M. Johnson, *Thucydide, Hobbes and the Interpretation of Realism*, Dekalb (Ill.), Northern Illinois University Press, 1993, 259 pages.

[17] P. Hassner, *La Violence et la Paix*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 28.

[18] Martin Wight établit une distinction radicale entre la théorie politique qui traite de la *bonne vie* et la théorie internationale qui n'est qu'une théorie

résiduelle de la survie. R. H. Jackson, « Martin Wight, International Theory and the Good Life », *Millennium. Journal of International Studies*, 19 (2), été 1990, p. 261-272.

[19] J.-F. Kervegan, « Politique, violence, philosophie », dans le colloque de Cerisy, *Violence et Politique*, mai 1995, 25, p. 57.

[20] Sur la pluralité comme ressort de la pensée du politique, cf. H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, 1995.

[21] Il convient de souligner que la philosophie des relations internationales ne se confond pas avec la théorie des relations internationales. Stanley Hoffmann et Raymond Aron ont souligné les différences de nature entre ces deux branches de la discipline. La théorie renvoie à un système hypothético-déductif animé par la volonté de savoir « pour prévoir et pouvoir ». La philosophie des relations internationales, quant à elle, ne vise pas à élaborer une loi ou à repérer des régularités susceptibles de donner lieu à des généralisations scientifiques. Elle consiste, sur la base d'une anthropologie et d'une définition de la nature humaine – philosophie qui repose sur une métaphysique – ou d'une compréhension directe de l'action politique – un certain nombre d'approches depuis Machiavel –, à mener une réflexion générale sans référence à un appareillage méthodologique ou le recours à des hypothèses destinées à être vérifiées. Il s'agit de représentations du monde international à caractère normatif ou contemplatif. La philosophie des relations internationales renvoie, si l'on utilise la terminologie de Jean Leca, à une Théorie Politique et non à une théorie politique. Cf. J. Leca, « La théorie politique », dans M. Grawitz, J. Leca (dir.), *Traité de science politique*, Paris, PUF, 1985, p. 47-174. Cf. S. Hoffmann, « Théorie et relations internationales », *Revue française de science politique*, 11 (2), 1961, p. 413-433 ; R. Aron, « Qu'est-ce qu'une théorie des relations internationales ? », dans *Études politiques*, Paris, Gallimard, 1972, p. 357-381 (cet article a fait l'objet d'une première parution en octobre 1967 dans la *Revue française de science politique*).

[22] Les relations internationales ne font pas l'objet d'une définition consensuelle dans la communauté savante. Se cristallise à titre d'exemple une distinction entre les relations internationales composées d'interactions entre États et les relations transnationales qui rendent compte des liens noués « à travers les frontières et qui sont déterminées par des collectifs, par des organisations non strictement rattachées à une entité politique ». R. Aron, *Leçons sur l'histoire*, texte établi, présenté et annoté par S. Mesure, Paris, Fallois, 1989, p. 258. On distinguera *in situ* le sens strict qui renvoie à la philosophie des « relations interétatiques » et le sens large qui fait référence à la philosophie des « relations extérieures ». Sur ce second point, voir l'un des facteurs du renouveau actuel de la philosophie politique dans le champ des relations internationales traité plus loin dans l'introduction.

[23] L'hypothèse est développée dans J. L. Holzgrefe, « The Origins of Modern International Relations Theory », *Review of International Studies*, 15, janvier 1989, p. 11-26. En reprenant cette hypothèse, nous ne défendons pas l'idée d'une absence de réflexion politique sur les relations entre cités ou entre empires avant cette période, et notamment pendant l'Antiquité. Théodore Ruysen démontre, dans son extraordinaire travail sur l'internationalisme, la richesse de cette réflexion qui constitue autant de sources inépuisables. Cf. T. Ruysen, *Les Sources doctrinales de l'internationalisme*, Paris, PUF, 1958, tome I, p. 21-78. Nous voulons simplement souligner le fait que les philosophies des relations internationales en Occident sont écloses à une certaine période de l'histoire, qui présente des caractéristiques bien particulières. Sur les représentations antérieures des relations entre cités ou unités politiques, cf. M. V. Kauppi, P. R. Viotti (eds), *The Global Philosophers. World Politics in Western Thought*, New York (N. Y.), Maxwell Macmillan International, 1992, p. 103 et suiv.

[24] Un lien se manifeste entre l'usage rétréci du terme de guerre (limité aux relations entre souverains) et l'essor de la philosophie des relations internationales définie dans ce sens strict. Sur cette rupture du point de vue de la conceptualisation de la guerre, voir en particulier P. Haggenmacher, « La diversité des acteurs du droit de la guerre de la fin du Moyen Âge à Grotius », dans S. Kotovtchikhine, J.-P. Pancraccio, A. Wijffels (dir.), *Les Acteurs de la guerre*, Dijon, Publications du centre Georges-Chevrier, 2010, p. 79.

[25] Puissance souveraine.

[26] H. de Gorkum (1386-1431) soutient qu'aucun empereur ne peut faire la guerre sans autorisation papale.

[27] Johannis de Lignano affirme qu'une guerre ne peut être entreprise qu'à la condition d'enregistrer l'aval impérial.

[28] Cf. M. Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985 ; et B. Badie, « La pensée politique vers la fin du xvie siècle : héritages antique et médiéval », dans P. Ory (dir.), *Nouvelle Histoire des idées politiques*, Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 1987, p. 15-25.

[29] Sur la conscience d'une unité organique entre tous les êtres humains dans l'Antiquité, cf. Marc-Aurèle, *Pensées pour moi-même*, Paris, Flammarion, 1992, p. 67.

[30] Dans cet ouvrage adressé aux monarques et aux princes souverains de l'époque, l'auteur demande l'établissement à Venise d'une cour internationale appelée à juger les différends entre tous les États du monde. Crucé ne se limite pas aux seuls États européens et inclut la Chine, l'Éthiopie, les Indes occidentales et orientales ainsi que la Perse. On trouve également sous sa plume une apologie du commerce, de la tolérance religieuse et de la fraternité humaine.

[31] Intitulé le « Grand Dessein », ce projet était principalement destiné à asseoir l'autorité d'Henri IV en Europe. L'Europe serait divisée en quinze dominations : six royaumes héréditaires (France, Espagne, Grande-Bretagne, Danemark, Suède et Lombardie), cinq puissances électives (Papauté, Empire, Pologne, Hongrie et Bohême) et quatre républiques (Venise, Suisse, république d'Italie, république des Belges). Ces États formeraient une confédération dirigée par six conseils provinciaux et un conseil général, qui réglerait les différends entre chaque souverain et ses sujets et ceux des États entre eux. Cf. B. Barbiche, S. de Dainville-Barbiche, *Sully*, Paris, Fayard, 1997, p. 387-389.

[32] L'émergence du réalisme s'explique par trois facteurs principaux : la construction des États souverains entre le xive et le xvii^e siècle, la redécouverte des Anciens pendant l'époque de la Renaissance au cours de laquelle l'État est considéré comme la forme la plus appropriée d'organisation politique, et les guerres de religion poussant les auteurs humanistes et protestants à consolider l'autorité des États sans référence aux prétentions universelles de l'Église catholique. Cf. D. S. Yost, « Political Philosophy and the Theory of International Relations », *International Affairs*, 70 (2), 1994, p. 263-290.

[33] Cf. la théorie de Hans Morgenthau dans son ouvrage *Politics among Nations* (1949). L'auteur vise à doter les relations internationales d'une véritable science objective fondée sur une analyse scrupuleuse des faits et une théorie argumentée. Sur le positivisme dans la discipline, notamment depuis la fin de la guerre froide, cf. S. Smith, K. Booth, M. Zalewski (eds) *International Theory. Positivism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

[34] Avec Jeremy Bentham, on parle indifféremment de droit international public et de droit des gens. Cf. A. Favre, *Principes du droit des gens*, Paris, LGDJ, 1974, p. 16-17 ; D. Alland, « Droit des gens », dans P. Raynaud et S. Rials (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, 1996, p. 152-156.

[35] Dans la tradition grecque, le droit naturel correspond à un concept philosophique en vertu duquel il existerait des normes supérieures et opposables, le cas échéant, aux règles fixées par la loi positive (cf. la tragédie d'Antigone). J.-M. Trigeaud, « Droit naturel », dans P. Raynaud et S. Rials (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique, op. cit.*, p. 138 et suiv.

[36] Mettant fin à la guerre de Trente Ans en 1648, les traités de Westphalie constituent pour les spécialistes des relations internationales une première tentative d'ordre fondé sur les concepts de non-ingérence, d'égalité de principe, de respect des frontières et de réciprocité entre les États (c'est-à-dire le fondement des interactions entre États souverains). La littérature est très abondante concernant les principes et la portée de ces traités. Parmi plusieurs références, cf. en particulier J.-P. Kintz et G. Livet (dir.), *350^e anniversaire des traités de Westphalie, 1648-1998 : une genèse de l'Europe, une société à reconstruire*, actes du colloque international tenu à l'Université Marc-Bloch, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 1999 ; et G. M. Lyons, M. Mastanduno, *Beyond Westphalia ? National Sovereignty and International Intervention*, Baltimore (Md.), The Johns Hopkins University Press, 1995 ; ainsi que les travaux de la 39^e convention de l'Association d'études internationales (ISA) organisée en mars 1998 à Minneapolis : « The Westphalian System in Global and Historical Perspective ».

[37] Cf. J. M. Smith, *Realist Thought from Weber to Kissinger*, Baton Rouge (La.), Louisiana State University Press, 1986, chap. 3, « The Idealist Provocateurs », p. 54-67.

[38] Raymond Aron, *La Société industrielle et la guerre*, Paris, Plon, 1969.

[39] M. C. Williams, « Reason and Realpolitik : Kant's Critique of International Politics », *Revue canadienne de science politique*, 25 (1), mars 1992, p. 99. L'expression est reprise par D. Boucher : « Political Theory, International Theory, and the Political Theory of International Relations », dans A. Vincent (ed.), *Political Theory : Tradition and Diversity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 199.

[40] Expression tirée de « The Dividing Discipline. Hegemony and Diversity », dans *International Theory*, Boston (Mass.), Unwin Hyman, 1985, p. 1.

[41] B. Badie, « Ruptures et innovations dans l'approche sociologique des relations internationales », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 68-69, 1993, p. 65-74.

[42] Sur la combinaison des facteurs externes et internes de la discipline sur le cours de l'activité théorique, cf. K. Goldmann, « International Relations : An Overview », dans R. E. Goodin, H.-D. Klingemann, *A New Handbook of Political Science*, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 409.

[43] Il dit en effet : « La politique et la stratégie procèdent donc de la polarité Même-Autre, des dialectiques de l'unicité et de la pluralité, de l'identité et de l'altérité. C'est dire que la nécessité et la possibilité de l'action politico-stratégique sont subordonnées à l'existence d'un sujet collectif autonome ; que celui-ci n'existe, à son tour, que par la conscience de son identité affirmée devant ses homologues – ce qui implique sa volonté de persévérer dans son être et l'autonomie de décision par laquelle il choisit librement ses modes de coexistence avec les Autres », cf. L. Poirier, *La Crise des fondements*, Paris, Economica, 1995, p. 177.

[44] F. Fukuyama, *La Fin de l'Histoire et le dernier homme*, trad., Paris, Flammarion, 1992, 454 p. Cf. la discussion de l'auteur avec le philosophe Bernard Bourgeois dans *Le Monde* du mardi 25 février 1992.

[45] Cité dans A. Fontaine, *L'Un sans l'autre*, Paris, Fayard, 1991, p. 7. Cf. aussi la citation de Richard Cohen : « Quand l'Union soviétique s'effondre, nous perdons plus qu'un ennemi. Nous perdons un collaborateur dans la recherche du sens », reprise par S. Cowper-Coles, « From Defence to Security : British Polity in Transition », *Survival*, 36 (1), printemps 1994, p. 142.

[46] Les États-Unis furent, en effet, malgré leur victoire touchés moralement par le séisme psycho-politique causé par l'effondrement de leur adversaire : M. Garder, « Les effets déroutants d'un séisme total », *Ésope* 92, p. 9.

[47] Cité dans J. Fontana, *L'Europe en procès*, Paris, Seuil, 1996, p. 28.

[48] P. Hassner, *La Violence et la Paix*, op. cit., p. 55.

[49] Certains analystes mais aussi des acteurs politiques parlent d'un « avant » et d'un « après » modifiant la façon de penser les relations internationales.

[50] Sur cette thèse, cf. P. Mélandri, J. Vaïsse, *L'Empire du milieu. Les États-Unis et le monde depuis la fin de la guerre froide*, Paris, Odile Jacob, 2001.

[51] Cf. H. Arendt, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Seuil, 1991, p. 96.

[52] Ce que signalent Susan Sontag et Edward W. Saïd, dans leurs articles publiés par *Le Monde* dans son numéro spécial intitulé « Le nouveau désordre mondial », 27 septembre 2001.

[53] Paul Kennedy, dans le même numéro du *Monde*, affirme que les États-Unis ont leur talon d'Achille, dont ils sont en grande partie responsables. « Leur supériorité culturelle et commerciale et le battage incessant en faveur de [la] doctrine du libre-échange ont été perçus comme une menace par beaucoup de communautés religieuses et de groupes sociaux, en particulier dans les sociétés traditionnelles. » Cf. aussi le numéro spécial dirigé par C.-P. David et D. Grondin, « La redéfinition de la puissance américaine », *Études internationales*, 36, décembre 2005.

[54] S. Huntington, « The Clash of Civilizations ? », *Foreign Affairs*, 72 (3), été 1993, p. 22-49 ; S. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York (N. Y.), Simon & Schuster, 1996 ; *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 2001.

[55] À titre non exhaustif, voir dans la production francophone : C. Nadeau, J. Saada, *Guerre juste, guerre injuste. Histoire, théories et critiques*, Paris, PUF, coll. « Philosophies », 2009 ; A. Colonomos, *Le Pari de la guerre. Guerre préventive, guerre juste ?*, Paris, Denoël, 2009 ; N. Granjé, *De la guerre civile*, Paris, Armand Colin, 2009 ; S. Courtois (éd.), *Les Enjeux philosophiques de la guerre, de la paix et du terrorisme*, Laval, Presses universitaires de Laval, 2003.

[56] Voir le numéro spécial dirigé par J.-F. Thibault : « Carl Schmitt et les relations internationales », *Études internationales*, XL, 1, mars 2009.

[57] « La guerre n'est donc point une relation d'homme à homme, mais une relation d'État à État, dans laquelle les particuliers ne sont ennemis qu'accidentellement, non point comme hommes ni même comme citoyens mais comme soldats. » Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 47.

[58] R. O. Keohane, « The Globalization of Informal Violence, Theories of World Politics, and the Liberalism of Fear », dans C. Calhoun, P. Price, A. Timmer (eds), *Understanding 11 September*, New York (N. Y.), Social Science Research Council, septembre 2002, p. 77-91. Sur le libéralisme de la peur en général, cf. C. Robin, *Fear. The History of a Political Idea*, Oxford, Oxford University Press, 2004. Sur l'argumentaire de Judith Shklar appliqué aux relations internationales contemporaines, cf. F. Ramel, « Political Philosophy and Human Security in the Light of Judith Shklar's Writing », *The Human Security Journal*, 5, novembre 2007, p. 28-35.

[59] J. Derrida, J. Habermas, *Le Concept du 11 Septembre*, Paris, Galilée, 2004. Cf. également F. Gros, *États de violence. Essai sur la fin de la guerre*, Paris, Gallimard, 2006.

[60] B. Badie, *Un monde sans souveraineté*, Paris, Fayard, 1999.

- [61] A. Dobson, *Justice and Environment*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- [62] G. Reichberg, H. Syse, « Protecting the Natural Environment in Wartime : Ethical Considerations from the Just War Tradition », *Journal of Peace Research*, 37 (4), 2000, p. 449-468.
- [63] P.-M. Dupuy, « Le concept de société civile internationale, identification et genèse », dans H. Gherari et S. Szurek (dir.), *L'Émergence de la société civile internationale. Vers la privatisation du droit international ?*, Paris, Pedone, 2003, p. 5 et suiv.
- [64] Pour un exemple, voir J. Bartelson, « Y a-t-il encore des relations internationales », *Études internationales*, 37, 2, juin 2006, p. 241-256.
- [65] D. Boucher, « Political Theory... », art. cité, p. 193.
- [66] M. Mauss, *La Nation*, dans *Œuvres*, Paris, Minuit, 1974, p. 571 et suiv.
- [67] Kant rejette la solution d'une République fédérale à l'échelle mondiale et préfère une organisation confédérale refusant ainsi d'écorner le principe de souveraineté de l'État. Sur cet argumentaire, voir M. Lequan, « Empire, République mondiale et confédération dans la philosophie de Kant », dans T. Méniessier (dir.), *L'Idée d'empire dans la pensée politique, historique, juridique et philosophique*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 173-189.
- [68] J. Habermas, *La Paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, trad. de R. Rochlitz, Paris, Cerf, 1998
- [69] U. Beck, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?*, Paris, Aubier, 2006, trad. de A. Duthoo. U. Beck, *The Reinvention of Politics : Rethinking Modernity within Global Social Order*, Cambridge, Polity Press, 1997 ; K. Palomen, « Die Jungste Erfindung des Politischen Ulrich Becks Neues Wörterbuch des Politischen als Beitrag zum Begriffsgeschichte », *Leviathan*, 23 (3), septembre 1995, p. 417-436.
- [70] D. Archibugi, *La Démocratie cosmopolitique. Sur les voies d'une démocratie mondiale*, Paris, Cerf, 2009.
- [71] Pour un exemple des débats initiés par le cosmopolitisme, voir le premier numéro de la revue *Dissensus* (Université de Liège) de 2008 consacré à « mondialisation et cosmopolitisme » (http://www.philopol.ulg.ac.be/telecharger/dissensus/dissensus_2008_1.pdf).
- [72] D. Archibugi, D. Held (eds), *Cosmopolitan Democracy. An Agenda for a New World Order*, Cambridge, Polity Press, 1995.
- [73] D. Boucher, « Political Theory... », art. cité, p. 199 et suiv.
- [74] Daniel Cohen compare cette situation à la révolution néolithique et à la révolution industrielle : « Au moment où elle est tentée de s'évader dans le cybermonde, l'humanité doit accomplir un effort cognitif [...] pour apprendre à vivre dans les limites d'une planète solitaire », D. Cohen, *La Prospérité du vice*, Paris, Albin Michel, 2009, p. 280.
- [75] *The Political System*, New York (N. Y.), A. Knopf, 1953.
- [76] *Theory of International Politics*, Reading (Mass.), Addison-Wesley, 1979.
- [77] J.-F. Thibault, « Histoire de la pensée et relations internationales », *Études internationales*, 29 (4), décembre 1998, p. 967.
- [78] R. O. Keohane, « International Relations : Old and New », dans R. E. Goodin et H.-D. Klingemann, *A New Handbook of Political Science*, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 462.
- [79] *Ibid.*
- [80] Les auteurs s'accordent pour dater la naissance de la discipline en 1919 avec la création de la première chaire de relations internationales à l'université du Pays de Galles (Aberystwyth). Cf. W. C. Olson, *The Theory and Practice of International Relations*, Englewood Cliffs (N. J.), Simon & Schuster-Prentice Hall Editions, 1994, p. 28. L'apparition de cette structure s'explique largement par un besoin technique et social : « éviter une nouvelle guerre » après la « Grande » que subirent les Européens. Ainsi, la discipline créée possède un but pratique : expliquer les causes des guerres et, par-

dessus tout, dégager les moyens juridiques et politiques nécessaires à sa disparition. S'appuyant sur l'influence des mouvements antiguerre, qui initient une lutte internationale pour la paix basée sur une considérable accumulation de littérature théorique, une assise scientifique plus forte à l'action de la Société des Nations tout juste installée est donnée.

[81] Pour une présentation des différents débats, cf. notamment B. C. Schmidt, « The Historiography of Academic International Relations », *Review of International Studies*, 20, 1994, p. 349-367 ; et O. Waever, « The Rise and Fall of the Inter-paradigme Debate », dans S. Smith, K. Booth, M. Zalewski (eds), *International Theory. Positivism and Beyond*, op. cit., p. 151 et suiv. Sur les composantes de ces théories, cf. également C.-P. David, *La Guerre et la Paix...*, op. cit., p. 35-52.

[82] Sur la remise en question de cette orthodoxie, cf. B. Badie, « De la souveraineté à la capacité de l'État », dans M.-C. Smouts (dir.), *Les Nouvelles Relations internationales. Pratiques et théories*, Paris, Presses de Sciences Po, 1998, p. 37-58.

[83] Cf. G. Breton, « Mondialisation et science politique : la fin d'un imaginaire théorique ? », *Études internationales*, 24 (3), septembre 1993, p. 533.

[84] P. Hassner, « Construction européenne et mutations à l'Est », dans J. Lenoble, N. Dewandre (dir.), *L'Europe au soir du siècle*, Paris, Éditions Esprit, 1993, p. 285. Sur la transformation des repères identitaires due à l'évolution des relations internationales, cf. également J. N. Rosenau, « Les processus de la mondialisation : retombées significatives, échanges impalpables et symbolique subtile », *Études internationales*, 24 (3), septembre 1993, p. 497-531. Selon Pierre Hassner, la question de l'identité est transversale. Elle concerne à la fois les grands États mais aussi les minorités ethniques et les individus eux-mêmes dans l'après-guerre froide : « Le trait le plus général pourrait bien être une anxiété générale portant sur l'identité. On la trouve chez les individus et dans les minorités ethniques aussi bien que chez les moyennes et les grandes puissances. À tous ces niveaux, on rencontre une incertitude sur leur rôle respectif face, à la fois, à l'interdépendance économique et technique et à la fin du monde bipolaire », P. Hassner, *La Violence et la Paix*, op. cit., p. 309.

[85] Sur ces deux fronts, voir F. Ramel, « Quand Sophia rencontre Arès. Des intérêts de la philosophie en Relations internationales », *Études internationales*, XXXVIII, 1, mars 2007, p. 6-10.

[86] Walzer ne se définit pas comme un philosophe mais plutôt comme un penseur du politique à partir de cas historiques précis. On peut identifier dans cette posture une affinité avec celle adoptée par Hannah Arendt.

[87] *Duties Beyond Borders : on the Limits and Possibilities of Ethical International Politics*, Syracuse-New York (N. Y.), Syracuse University Press, 1981.

[88] Sur cette dynamique, qui se traduit par la création de section spécialement consacrée à l'étude normative des relations internationales, voir T. Erskine, « Normative IR Theory », art. cité, p. 41.

[89] S. Hoffmann, « Théorie et relations internationales », *Revue française de science politique*, 11, 1961, p. 431.

[90] J'ajoute ici un quatrième axe à ceux identifiés par J.-F. Thibault (voir son article « Histoire de la pensée... », art. cité, p. 966-967).

[91] Pour un exemple de filiation qui comprend toutefois des points d'achoppement avec Skinner, voir B. Jahn (ed.), *Classical Theory and International Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 16 et suiv. Sur la contextualisation de Skinner, voir son ouvrage fondamental, *Les Fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2001.

[92] Jusqu'à présent, l'histoire théorique des relations internationales repose sur une succession de batailles entre différents paradigmes depuis le milieu du xxe siècle, ce qui occulte la profondeur et la richesse des approches strictement philosophiques.

[93] Cf. M. Williams (ed.), *Realism Reconsidered. Hans Morgenthau and International Relations*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

[94] C. Brown, « Philosophie politique et relations internationales ou Pourquoi existe-t-il une théorie internationale ? », *Études internationales*, XXXVII, 2, juin 2006, p. 233-238. Voir également K. Van der Pijl, *Nomads, Empires, States : Modes of Foreign Relations and Political Economy*, Londres, Pluto Press, 2008.

[95] T. Méniessier (dir.), *L'Idée d'empire dans la pensée politique, historique, juridique et philosophique*, Paris, L'Harmattan, 2006 ; D. E. Tabachnik, T. Koivukoski (eds), *Enduring Empire. Ancient Lessons for Global Politics*, Toronto, University of Toronto Press, 2009.

[96] K. G. Giesen, N. Gal-Or, « The Concept of War », numéro spécial de *Peace Review*, 19 (2), 2007.

[98] M. Hardt, T. Negri, *Empire*, Paris, Exils, 2000.

[99] Voir par exemple la critique du libéralisme et du cosmopolitisme à partir d'une application du républicanisme à l'échelle globale chez S. Slaughter, *Liberty beyond Neo-Liberalism : a Republican Critique of Liberal Governance in a Globalising Age*, New York (N. Y.), Palgrave Macmillan, 2005 ; ainsi que chez L. Quill, *Liberty after Liberalism. Civic Republicanism in a Global Age*, New York (N. Y.), Palgrave Macmillan, 2005.

[100] R. Polin, « Définition et défense de la philosophie politique », *Annales de philosophie politique*, Paris, PUF, 1965, p. 36 et suiv.

[101] Dans un ouvrage qui a l'indéniable mérite de raviver la réflexion concernant la philosophie des relations internationales, Philippe Constantineau tente de « reconstruire » la doctrine classique de la politique étrangère en établissant un lien ténu entre préoccupations théoriques contemporaines et pensée politique classique. Il considère Thucydide comme l'archétype du penseur réaliste et fait de Platon et d'Aristote les premiers théoriciens de la politique étrangère. Or, le raisonnement adopté par l'auteur occulte le terreau au sein duquel s'élabore la philosophie politique des Anciens. Il semble faire l'impasse sur la façon dont les auteurs antiques posent leurs problèmes, c'est-à-dire la façon dont ils se comprennent en tant que « penseurs du politique ». En effet, « les Anciens se trouvent dans l'incapacité de traiter la guerre comme un sujet en soi ». Y. Carlan, *La Guerre dans l'Antiquité*, Paris, Nathan, 1972, p. 4 ; F. Ramel, « Origine et finalité de la Cité idéale : la guerre dans la philosophie politique grecque », *Raisons politiques*, 5, février-mars 2002, p. 109-126. P. Constantineau, *La Doctrine classique de la politique étrangère. La Cité et les autres*, Paris, L'Harmattan, 1998. Cf. aussi le compte rendu de Rémy Gagnon dans *Revue canadienne de science politique*, 31 (4), décembre 1998, p. 823.

[102] M. Wight, *International Theory. The Three Traditions*, Leicester-Londres, Leicester University Press, 1991, p. 7 et suiv. Le réalisme renvoie à l'anarchie internationale, le rationalisme à l'essor et aux vertus de la diplomatie et du commerce comme instruments de régulation des relations internationales, et le révolutionnisme considère la multiplicité des États souverains comme une organisation tant morale que culturelle qui constitue un tout imposant des obligations légales aux États. Voir également M. Wight, *Four Seminal Thinkers in International Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2005 ; et R. Jackson, *Classical and Modern Thought on International Relations*, New York (N. Y.), Palgrave MacMillan, 2005. Hedley Bull reprendra la taxinomie élaborée par Wight en distinguant trois traditions : hobbesienne réaliste, grotienne et internationaliste, kantienne ou universaliste. Cf. H. Bull, *The Anarchical Society. A Study of Order in World Politics*, New York (N. Y.), Columbia University Press, 1977.

[103] K. Waltz, *Man, the State and War. A Theoretical Analysis*, New York (N. Y.), Columbia, 1959.

[104] D. S. Yost, « Political Philosophy... », art. cité, p. 286 et suiv.

[105] B. C. Schmidt, « The Historiography... », art. cité, p. 352. Cf. aussi J.-F. Thibault, « Hans J. Morgenthau, le débat entre idéalistes et réalistes et l'horizon politique de la théorie des relations internationales : une interprétation critique », *Études internationales*, 28 (3), septembre 1997, p. 572. Sur un exemple de tradition réaliste à travers les âges, cf. B. Willms, « Politics as Politics : Carl Schmitt's Concept of the Political and the Tradition of European Political Thought », *History of European Ideas*, 13 (4), 1991, p. 371-383.

[106] Sur l'idée selon laquelle les penseurs ne peuvent pas être confinés dans une seule tradition, cf. M. Ceadel, *Thinking about Peace and War*, Oxford et New York (N. Y.), Oxford University Press, 1987, p. 193-194.

[107] Des compilations de textes existent déjà. Nous renvoyons le lecteur à *La Paix. Textes choisis et présentés par Mai Lequan*, Paris, GF Flammarion, 1998. Certains auteurs du XIX^e siècle ne sont pas présents dans ce recueil.

[108] Essentiellement celui de Dominique Colas, celui de François Châtelet, Olivier Duhamel et Évelyne Pisier et celui de Stéphane Rials et Philippe Raynaud.

[109] Pour un exemple d'approche éthique des relations internationales, cf. M. Cochran, *Normative Theory in International Relations. A Pragmatic Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999. Cf. également une présentation des principaux courants dans P. Hassner, « Relations internationales », dans M. Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996, p. 1278-1285.

[110] En ce qui concerne les sources elles-mêmes, nous nous sommes fondés, pour une grande majorité de cas, sur les œuvres complètes des auteurs « saillants » et sur les ouvrages originaux consultés dans les fonds anciens de plusieurs bibliothèques (celui de la municipalité de Lyon et celui de l'université McGill de Montréal). Nous nous sommes également appuyés sur quelques anthologies comme celle de Marcel Merle relative à la paix et au pacifisme (cf. bibliographie générale).

[111] Voir en particulier le *Asgate Research Companion to Ethics and International Relations*, publié en 2009 et cité plus avant.

[112] Cf. le colloque international organisé à l'université de Strasbourg en 2010 intitulé « Penser le conflit avec Julien Freund ».

[113] M. Daraki, *Une religiosité sans Dieu*, cité dans P. Hassner, *La Violence et la Paix*, *op. cit.*, p. 33.

[114] Paris, Plon, 1954.

[115] Une philosophie de l'humanité fondée sur la communication et le rejet de la solitude pourrait voir le jour. Cf. H. Arendt, *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 97 et suiv.

[116] K. Jaspers, *Origine et sens de l'histoire*, *op. cit.*, p. 157.

Dante (1265-1321)

[<< Table des matières](#)

Les œuvres poétiques de Dante, et notamment *La Divine Comédie*, sont certainement les plus connues du public. Mais l'auteur est loin d'être étranger aux questions politiques. À la fois praticien et théoricien en la matière, Dante s'intéresse à la chose publique à Florence, sa ville natale, mais aussi dans le reste de l'Italie. Il s'investit dans la lutte de l'époque qui oppose les Gibelins – défenseurs de la primauté politique des empereurs contre les tentatives d'intrusion pontificale dans les affaires temporelles – aux Guelfes – partisans acquis à l'autorité temporelle du pape. Malgré la défaite des Gibelins, auxquels il s'était rallié, Dante parvient à obtenir l'un des six postes de prieur, chargé du pouvoir exécutif de Florence. En décembre 1301, il est envoyé comme émissaire auprès du pape Boniface VIII, suspecté d'intriguer en faveur de la tendance radicale des Guelfes (les Noirs). Après cette visite sans grand succès, il regagne sa ville natale. Il constate à son arrivée, non sans stupéfaction, que les Noirs ont pris le pouvoir. Ces derniers le bannissent définitivement de Florence, le 27 janvier 1302. Dante conserve dès lors une profonde rancœur à l'encontre du pape, le rendant totalement responsable de son exil[1]. Une telle situation n'est pas sans rallumer la flamme de son énergie intellectuelle. Il se définit comme l'un des défenseurs les plus ardents de l'empire contre le souverain pontife. Toute sa réflexion politique repose sur cette prise de position, qui aboutit à l'autonomie du pouvoir politique par rapport au pape, mais aussi à la nécessité d'un empire temporel, seul susceptible de répondre au climat de violence et de guerre en Italie comme dans le reste de l'Europe.

Si la polémique contre le pape et la théocratie constituent l'un de ses terrains les plus fertiles, la pensée politique de Dante se nourrit également de philosophie. Dante préconise l'instauration d'une communauté politique parfaite sur le modèle de l'empire, non seulement à cause des excès pontificaux, mais aussi au nom d'une certaine conception de la nature humaine. Selon lui, l'être humain est sociable par essence. Cette sociabilité est effective au sein des cités, mais peut faire également l'objet d'une application à l'échelle de toute l'humanité (occidentale). Dante va même jusqu'à plaider en faveur « d'une société humaine universelle, *societas humani generis*, d'une communauté de tout le genre humain sous l'autorité d'un monarque universel[2] ». Seul un monarque unique sera capable de préserver les différentes façons de vivre. Seul ce monarque pourra sauvegarder l'indépendance des unités politiques qui prospéreront en son sein. Cet empire universel résulte, en définitive, d'une nécessité à la fois rationnelle et naturelle qui permet de garantir l'existence de tous. Dante expose cette conception de l'ordre international rendu possible par l'empire à la fois dans *Le Banquet*[3] et dans *La Monarchie*. Écrit en 1311, ce second ouvrage soutient la cause impériale avec fougue. Il se compose de trois parties. Dans la première, Dante démontre que la charge de l'empereur est nécessaire au bien-être du monde, c'est-à-dire à la paix universelle. Dans la deuxième, il justifie le fait que le peuple romain se soit attribué de droit l'empire. Enfin, dans la dernière partie, il prouve que l'autorité impériale dépend directement de Dieu et n'a nul besoin d'intermédiaire, comme d'un souverain pontife, afin de légitimer son autorité. L'ensemble de l'œuvre est sous-tendu par un principe directeur selon lequel « Dieu ne veut pas ce qui répugne à l'intention de la nature[4] ». La position pro-impériale défendue par Dante résulte, par conséquent, d'arguments à la fois rationnels et théologiques qui font de l'unité politique temporelle autour de l'empereur une image du divin. En ce qui concerne *Le Banquet*, le raisonnement suit un

cours quelque peu différent puisqu'il prend pour référent la conception aristotélicienne des fins et des communautés. Dans les *Politiques* d'Aristote, chaque unité, de la cellule familiale à la Cité, satisfait ses propres besoins à la condition de s'insérer dans une structure plus large qui protège son existence. Au faîte de cette organisation, se situe la Cité autarcique qui ne dépend plus d'une autre communauté pour perdurer. Dante prolonge cette réflexion en subordonnant l'indépendance des communautés politiques à l'instauration d'une monarchie universelle qui viendrait chapeauter l'ensemble. Dans cette perspective, l'empire monarchique constitue non seulement la source même de la paix, mais également la condition de vie des unités politiques qu'il englobe.

Finalement, Dante annonce d'autres auteurs, tel Marsile de Padoue, qui, dans la même orientation que celle des Gibelins, revendiqueront l'établissement d'un empire qui soit source de paix en Europe.

Le Banquet 1304-1307 (extrait)

Livre IV. Chapitre IV

Le fondement originel de la majesté impériale, selon la vérité, est pour tous les hommes la nécessité d'une vie en société, qui est ordonnée en vue d'une seule fin, c'est-à-dire le bonheur. Nul n'est par soi-même capable d'y parvenir sans l'aide de quelqu'un, étant donné que l'homme a besoin de nombreuses choses, auxquelles un seul ne peut satisfaire. Aussi le Philosophe^[5] dit-il que l'homme est naturellement un être sociable. De même qu'un homme requiert pour sa suffisance la compagnie domestique d'une famille, de même une maison requiert pour sa suffisance une paroisse : autrement elle souffrirait de nombreux manques qui empêcheraient sa félicité. Parce qu'une paroisse ne peut se satisfaire entièrement elle-même, il convient pour sa satisfaction qu'il y ait une ville. La ville requiert à son tour, pour ses métiers et sa défense, des liens et une fraternité avec les cités voisines : ce pour quoi fut fait le royaume. Or, étant donné que l'esprit humain ne se contente pas d'une possession limitée de territoire, comme nous le voyons par l'expérience, il convient que surgissent des discordes et des guerres entre royaume et royaume : elles sont les tribulations des villes, par les villes des paroisses, par les paroisses des maisons, et par les maisons de l'homme. Pour supprimer les guerres et leurs causes, il convient donc nécessairement que toute la terre et tout ce qui lui est donné de posséder à l'espèce humaine, soit une Monarchie, c'est-à-dire une seule principauté ayant un seul prince. Et que celui-ci, possédant tout et ne pouvant davantage désirer, maintienne contents les rois dans les limites de leurs royaumes, en sorte qu'entre eux règne la paix, en quoi les cités se reposent ; qu'en ce repos les paroisses s'aiment que qu'en cet amour les paroisses satisfassent tous leurs besoins ; de sorte qu'étant satisfait, l'homme vive dans la félicité : chose pour laquelle il est né. À ces raisons peuvent être reconduites les paroles du Philosophe dans la *Politique*, où il dit que, lorsque plusieurs choses sont ordonnées en vue d'une seule fin, il convient que l'une d'entre elles soit la règle, ou la régente, des autres, et que toutes celles-ci en soient régies et réglées. Ainsi, voyons-nous sur un navire que diverses tâches et diverses fins sont ordonnées pour une seule fin, à savoir atteindre le port désiré par une voie sûre : là, de même que chaque officier ordonne son propre ouvrage en vue de sa propre fin, de même il en est un qui considère toutes ces fins et les ordonne en

vue d'une fin ultime : c'est le pilote, à la voix duquel tous doivent obéir. Nous voyons cela dans les ordres religieux et dans les armées et en toutes choses qui sont, comme on l'a dit, ordonnées en vue d'une seule fin. On peut donc manifestement voir que, pour parfaire l'accord universel de l'espèce humaine, il faut qu'il y ait une personne, tel un pilote, qui, considérant les diverses conditions du monde, ait la charge universelle et indiscutable du commandement pour ordonner les tâches diverses et nécessaires. Cette tâche est par excellence nommée Empire, sans nulle autre adjonction, parce qu'il est commandement de tous les autres commandements. Ainsi celui à qui est confiée cette tâche est-il appelé Empereur, parce qu'il commande ceux qui commandent. Ce qu'il dit est la loi de tous et il doit être obéi de tous, cependant que tout commandement doit tirer de lui sa force et son autorité. Ainsi voit-on manifestement que la majesté et l'autorité impériales sont les plus hautes dans la société humaine.

Sources : *Le Banquet*, dans *Œuvres complètes*, trad. C. Bec, Paris, Librairie générale française, 1996, p. 307-308.

La Monarchie, 1311 (extraits[6])

Livre I

Et ce qui peut être fait par un seul, il vaut mieux que cela soit fait par un seul que par plusieurs. On le démontre ainsi ; soit un principe A, par l'action duquel une chose peut être faite ; soit plusieurs par l'action desquels semblablement cette chose peut être faite : A et B. Si donc la même chose qui peut être faite par A et B ensemble peut être faite par A seulement, il est inutile d'ajouter B, car cet ajout ne produit rien, dès lors que cette même chose était réalisée auparavant par A seul. Et puisque tout ajout de cet ordre est oiseux ou superflu, et que ce qui est superflu déplaît à Dieu et à la nature et puisque tout ce qui déplaît à Dieu et à la nature est un mal – c'est une évidence –, il s'ensuit qu'il est préférable non seulement qu'une chose soit faite, s'il se peut, par un seul plutôt que par plusieurs, mais aussi que ce qui est fait par un seul est bon, tandis que ce qui est fait par plusieurs est mauvais. De plus on dit qu'une chose est d'autant meilleure qu'elle se rapproche de l'excellence ; or c'est la fin qui est la raison d'être de l'excellence ; mais une chose faite par un seul est plus proche de la fin : donc, elle est meilleure. Et que cette chose soit plus proche de sa fin peut être ainsi démontré : soit C la fin ; soit A le moyen d'y parvenir par un seul, B et C d'y parvenir par plusieurs. Il est évident que le chemin qui va de A à C en passant par B est plus long que celui qui va directement de A à C. Or le genre humain peut être gouverné par un prince suprême unique, le Monarque. À cet égard, il convient de préciser lorsqu'on dit que « le genre humain peut être gouverné par un prince suprême unique », il ne faut pas comprendre que les moindres jugements rendus dans n'importe quelle commune pourraient dériver de façon immédiate de lui ; car les lois des communes ne sont pas toujours à l'abri de défaillances et elles demandent à être redressées, comme le montre bien le Philosophe dans le cinquième livre de l'*Éthique à Nicomaque*, où il recommande le principe d'équité[7]. En effet, les nations, les royaumes et les cités possèdent des caractères particuliers qu'il convient de régler par des lois différentes : car la loi est une règle pour la vie. Il faut donc établir des règles spécifiques

pour les Scythes qui, vivant au-delà du septième climat et devant supporter une grande inégalité des jours et des nuits, sont accablés par un froid glacial presque insupportable, et des règles différentes pour les Garamantes qui, vivant au-dessous de la ligne équinoxiale et recevant toujours une lumière du jour égale aux ténèbres de la nuit, ne peuvent se couvrir de vêtements en raison de la température excessive de l'air. Cette affirmation doit être ainsi comprise : selon ses aspects communs, qui appartiennent à tous, le genre humain doit être gouverné par le Monarque, lequel doit le conduire à la paix par une règle commune. Or cette règle ou cette loi particulière, c'est du Monarque que les différents princes doivent la recevoir ; de même pour aboutir à une action particulière, l'intellect pratique reçoit la prémisse majeure de l'intellect spéculatif, en vue d'une conclusion pratique et subordonne à la majeure la prémisse particulière, qui est de son ressort.

Et non seulement cela est possible à un seul, mais il est nécessaire que cela procède d'un seul, afin d'éliminer toute confusion quant aux principes universels. Moïse lui-même écrit dans la loi qu'il a fait cela[8] : après s'être adjoint les premiers des tribus des fils d'Israël, il leur laissait les juridictions subalternes, en se réservant les plus importantes et les plus générales ; et les chefs faisaient usage de ces lois plus générales dans les différentes tribus, selon ce qui est convenable à chacune[9]. Il vaut donc mieux que le genre humain soit gouverné par un seul plutôt que par plusieurs, c'est-à-dire par le Monarque, prince unique ; et si cela vaut mieux, cela est plus agréable à Dieu, car Dieu veut toujours ce qui est mieux. Et si, de deux choses, l'une apparaît à la fois meilleure et excellente, on en déduit qu'entre l'« un » et les « plusieurs », l'un agréé davantage à Dieu et que, de plus, il lui agréé absolument. Il en résulte que le genre humain connaît son état le plus heureux quand il est gouverné par un seul ; ainsi l'existence de la Monarchie est-elle nécessaire au bien-être du monde.

[...]

Après ces prémisses, pour démontrer la proposition qui est à la base de notre raisonnement, on raisonnera ainsi : toute concorde dépend de l'unité qui se trouve dans les volontés ; considéré dans son état le plus heureux, le genre humain est une forme de concorde ; en effet, un homme se trouvant dans un état excellent et quant à l'âme et quant au corps est une forme de concorde, et pareillement à une famille, une cité, un royaume ; il en va de même pour l'ensemble du genre humain. Donc le genre humain, considéré dans son état excellent, dépend de l'unité qu'il y a dans les volontés. Mais cela ne peut se produire que s'il existe une volonté unique et souveraine, capable de rassembler dans l'unité toutes les autres, dès lors que les volontés des mortels ont besoin d'être réglées à cause des doux plaisirs de l'adolescence, comme l'enseigne le Philosophe dans le dernier livre *À Nicomaque*[10]. Et cette volonté ne peut être une sans l'existence d'un seul prince pour tous, dont la volonté puisse être souveraine et capable de diriger toutes les autres. Si toutes les déductions que nous avons faites sont vraies, ce qui est le cas, il est nécessaire, pour que le genre humain soit dans l'état le meilleur, qu'il y ait dans le monde un Monarque, et par conséquent, la Monarchie est nécessaire au bien-être du monde.

Quoique dans le précédent chapitre on ait montré en poussant jusqu'à l'absurde que l'autorité de l'Empire ne tire pas sa cause de l'autorité du souverain Pontife, on n'a pas entièrement prouvé pour autant qu'elle dépend immédiatement de Dieu, si ce n'est comme conséquence. En effet, si son autorité ne dépend pas du vicaire même de Dieu, il est logique qu'elle dépende de Dieu. Donc, pour parachever parfaitement mon propos, il convient de prouver « de manière indiscutable » que l'Empereur, ou Monarque du monde, relève directement du Prince de l'univers, à savoir de Dieu. Pour bien comprendre cela, il faut savoir que parmi tous les êtres, seul l'homme tient le milieu entre les choses corruptibles et les choses incorruptibles ; de ce fait, les philosophes comparent avec à-propos l'horizon, milieu qui délimite les deux hémisphères. En effet l'homme, si on l'envisage selon ses deux parties essentielles, à savoir l'âme et le corps, est corruptible ; si on l'envisage seulement selon l'une d'entre elles, c'est-à-dire l'âme, il est incorruptible. C'est pourquoi Aristote, dans le deuxième livre du *De l'âme*, dit à juste titre de celle-ci, pour ce qui est de sa nature incorruptible : « Et à cet élément seul, étant éternel, il est donné d'être séparé de ce qui est corruptible[11]. » Si donc l'homme est en quelque sorte le milieu entre les choses corruptibles et les choses incorruptibles, dès lors que tout milieu connaît la nature des extrêmes il faut que l'homme connaisse les deux natures. Et puisque toute nature est ordonnée à une fin ultime, il s'ensuit qu'il existe une double fin de l'homme ; aussi, de même qu'il est le seul de tous les êtres à participer de l'incorruptible et du corruptible, de même est-il le seul à être ordonné aux deux fins ultimes, l'une étant sa fin en tant qu'il est corruptible, l'autre en tant qu'il est incorruptible.

L'ineffable providence a donc proposé à l'homme de poursuivre deux fins : c'est-à-dire la béatitude de cette vie, qui considère dans l'épanouissement de ses vertus propres et qui est représentée par le paradis terrestre ; et la béatitude de la vie éternelle, qui consiste à jouir de la vision de Dieu, à laquelle ne peut atteindre notre vertu propre, si elle n'est aidée par la lumière divine ; cette béatitude, il nous est donné de nous la représenter par l'image du paradis céleste. C'est par des moyens différents qu'il faut parvenir à ces deux béatitudes, car il s'agit de termes ultimes différents. Aussi parvenons-nous à la première grâce aux enseignements philosophiques, pourvu que nous les suivions en agissant selon les vertus morales et intellectuelles ; la seconde, nous y parvenons grâce aux enseignements spirituels, qui dépassent la raison humaine, pourvu que nous les suivions en agissant selon les vertus théologiques, c'est-à-dire la foi, l'espérance et la charité. Ces termes ultimes et ces moyens nous ont été montrés, certes, les uns par la raison humaine, qui s'est fait entièrement connaître à nous par les philosophes, les autres par l'Esprit saint qui nous a révélé la vérité surnaturelle qui nous est nécessaire par les prophètes et les hagiographes, ainsi que par Jésus-Christ fils de Dieu, coéternel de Dieu, et par ses disciples. Néanmoins, la cupidité humaine tournerait le dos à ces fins ultimes et à ces moyens, si les hommes qui errent au gré de leur animalité, comme des chevaux, n'étaient retenus en chemin « par un mors et des brides[12] ». C'est pourquoi l'homme a eu besoin de deux guides en vue de ses deux fins ; à savoir le souverain Pontife, pour conduire le genre humain à la vie éternelle, en suivant les enseignements de la révélation, et l'Empereur, pour conduire le genre humain au bonheur temporel, en suivant les enseignements de la philosophie. Et puisque personne, ou presque, ne peut parvenir à ce havre du bonheur temporel – si ce n'est quelques-uns, et au prix de difficultés extrêmes –, à moins que le genre humain, une fois apaisées les vagues alléchantes de la cupidité, ne se repose, libre, dans la sérénité de la paix, c'est là le but essentiel auquel celui qui a la charge du monde, et que nous appelons le Prince romain, doit s'efforcer de parvenir : que dans ce petit parterre des mortels, on vive dans la liberté et la paix. Et puisque l'ordre de ce monde suit l'ordre inhérent à la rotation des cieux, il est nécessaire, pour que ces utiles enseignements de liberté

et de paix soient appliqués de manière conforme aux lieux et aux temps, que l'homme qui a la charge du monde voie son autorité établie par celui qui embrasse d'un seul regard l'ordre plénier des cieux. Ce ne peut être que Celui qui a établi à l'avance cet ordre, afin de relier, par lui, toutes choses à ses desseins providentiels. S'il en est ainsi, Dieu seul choisit, Dieu seul confirme, car il n'est personne qui lui soit supérieur. On peut aussi en tirer cette autre conclusion : ni ceux qui portent ce titre aujourd'hui, ni ceux qui ont pu le porter par le passé, quelle qu'en fût la raison, ne sauraient être appelés « électeurs » ; il faut plutôt les tenir pour des « hérauts de la providence divine ». Ainsi il arrive que ceux qui ont reçu en partage cette dignité d'annoncer se trouvent parfois en désaccord, car tous, ou bien quelques-uns, enténébrés par le nuage de la cupidité, ne distinguent pas le visage des desseins divins. Il est donc évident que l'autorité du Monarque temporel descend en lui, sans aucun intermédiaire, de la Source même de l'autorité universelle. Et cette source coule, depuis les remparts de sa simplicité, par le débordement de sa bonté, dans de multiples canaux.

Source : *La Monarchie*, dans *Œuvres complètes*, trad. C. Bec, Paris, Librairie générale française, 1996, p. 455-456, 458, 513-515.

Bibliographie:

Davis (C. T.), « Dante and the Empire », dans R. Jacoff, *The Cambridge Companion to Dante*, New York (N. Y.), Cambridge University Press, 2007 [2e éd.], p. 257-269.

Gibson (L.), *Dante et la philosophie*, Paris, Vrin, 1939.

Goudet (J.), *Dante et la politique*, Paris, Aubier, 1969.

Hauvette (H.), *L'Empire et la papauté dans l'œuvre de Dante*, Dormans, Impr. Champenoise, 1931.

Lansing (R.), *Dante : The Critical Complex (Vol. 5, Dante and History : From Florence and Rome to Heavenly Jerusalem)*, Londres-New York (N. Y.), Routledge, 2005.

Malanda (A.-S.), *État, empire et droit dans l'œuvre de Dante*, thèse de doctorat en philosophie, Toulouse 2, 1992.

Mancusi-Ungaro (D.), *Dante and the Empire*, New York (N. Y.), Peter Lang, 1987.

Menissier (T.), « *Monarchia* de Dante : de l'idée médiévale d'empire à la citoyenneté universelle », dans T. Menissier, *L'Idée d'empire dans la pensée politique, historique, juridique et philosophique*, Paris, L'Harmattan, coédition avec l'université Pierre-Mendès-France, coll. « La Librairie des Humanités », 2006, p. 81-96.

Menissier (T.), « Concilier communauté des hommes et souveraineté mondiale : l'empire selon Dante », *Cité*, 20 (4), 2004, p. 113-127.

[<< Table des matières / Chapitre suivant >>](#)

[1] Des passages entiers de *La Divine Comédie* ne sont pas tendres à l'encontre de la puissance papale.

[2] J. Burns, *Histoire de la pensée politique médiévale*, Paris, PUF, 1988, p. 503.

[3] Composé de 1304 à 1307 et du reste inachevé, *Le Banquet* est une œuvre qui permet aux hommes d'accéder à une culture savante. Il traite de diverses questions : de la langue vulgaire, de la philosophie dont Dante fait l'éloge, de l'anticipation de la béatitude éternelle et, enfin, de certaines questions politiques comme le problème de la monarchie universelle au Livre IV.

[4] *La Monarchie*, dans *Œuvres complètes*, trad. C. Bec, Paris, Librairie générale française, 1996, p. 489.

[5] NA : Il s'agit d'Aristote.

[6] NA : Dans la traduction que nous utilisons, le terme monarque renvoie à l'empereur. D'ailleurs le terme « monarchie temporelle » correspond, pour Dante, à l'empire.

[7] NP : *Exod.*, XVIII, 13-24.

[8] NP : *Exod.*, XVIII, 13-24.

[9] NP : *Ibid.*, 25-26.

[10] NP : Aristote, *op. cit.*, X, 9.

[11] NP : Aristote, *De l'âme*, II.

[12] NP : *Psaumes*, XXXI, 8-9.

Marsile de Padoue (1275-1343)

[<< Table des matières](#)

Au début du xive siècle l'Europe est traversée par de fortes tensions entre la papauté et l'empire. Les deux pouvoirs, spirituel et temporel, revendiquent la légitimité politique et, par là, l'instauration de la paix. En 1316, le trône impérial est vacant et soumis à élection. Une lutte oppose alors deux prétendants, Frédéric d'Autriche – appuyé par le pape Jean XXII – et Louis de Bavière. Après la bataille de Mühldorf de 1322, ce dernier l'emporte. Il peut mettre en œuvre l'un de ses projets les plus chers : restaurer son pouvoir en Italie du Nord. Jean XXII ne tarde pas à réagir et l'excommunie. Le 22 mai 1324, Louis rétorque la mesure papale en rédigeant *L'Appel de Sachsenhausen*, dans lequel il accuse le souverain pontife d'hérésie parce qu'il usurpe le pouvoir civil. Marsile de Padoue participe à cette polémique antipapale. Ses divers ouvrages, notamment le *Defensor Pacis* (*Le Défenseur de la paix*), cherchent « à agir sur les événements et les infléchir en faveur de la doctrine impériale[1] ». Or, en se rangeant du côté de Louis de Bavière, Marsile de Padoue prolonge la conception d'un empire pacifique européen, élaborée par Dante une dizaine d'années auparavant dans *La Monarchie*.

La défense de l'empire chez Marsile de Padoue résulte d'arguments à la fois théologiques et politiques. Tout d'abord, la notion d'empire s'inscrit dans la perspective d'une unité et d'une universalité inhérentes au message du Christ. Il convient d'établir ainsi un ordre autour du pouvoir temporel afin de répondre à la nécessité d'harmonie divine[2]. Victime de dissensions entre cités qui ne parviennent pas à trouver entente et accord, l'Italie est en proie à la discorde interne. Marsile de Padoue supporte mal une telle situation. L'option impériale offre une réponse politique à ce climat sanglant et instable. Par là, l'impérialisme prôné par Marsile de Padoue correspond à l'un des leitmotiv du parti gibelin pour qui « l'empereur incarne bien des nostalgies, celle de la grandeur romaine, une aspiration précise à l'unité des pays de langue italienne, la conscience du défaut d'une instance politique supérieure forte, garante des libertés communales et seigneuriales[3] ». Pour ce parti, un empereur puissant est la meilleure caution de la paix des cités italiennes. De surcroît, Marsile de Padoue refuse toute allégeance à Jean XXII qui souhaite s'approprier le Nord de l'Italie. *Le Défenseur de la paix* constitue ainsi une sorte de bréviaire destiné à l'usage de Louis afin de justifier son action face aux aspirations territoriales du souverain pontife. L'auteur affirme sans détour : « J'ai écrit dans ce qui suit les résultats fondamentaux de mes pensées ; tout particulièrement en élevant mes regards vers toi, qui, comme ministre de Dieu, donneras à cette entreprise la fin qu'elle souhaite recevoir de l'extérieur, très illustre Louis, empereur des Romains, en vertu d'un droit du sang antique et privilégié, non moins qu'en égard à ta nature singulière et héroïque, et à ton éclatante vertu, toi qui es animé d'un zèle inné et inébranlable pour détruire les hérésies, imposer et maintenir la vraie doctrine catholique et toute autre doctrine savante, détruire les vices, propager l'ardeur pour la vertu, éteindre les litiges, répandre partout la paix ou tranquillité et la fortifier[4]. » Enfin, une raison juridique s'ajoute aux précédentes : l'empereur a des *jura reservata* sur l'Italie du Nord. En droit, les cités italiennes sont assujetties à l'autorité impériale, mais, en fait, elles sont autonomes. Jeannine Quillet insiste sur cet aspect selon lequel « tous les gouvernements des cités avaient besoin de deux consécration : la populaire et l'impériale. La concession du vicariat impérial dans chaque seigneurie était la reconnaissance implicite par le seigneur de la souveraineté de l'empereur : le pouvoir était transmis par le peuple, mais il devait être exercé au nom de l'empereur.

Car la tutelle de l'empire était pour les cités l'unique rempart contre les violences ou les usurpations, fussent-elles d'origine pontificale ou étrangère au territoire de la cité comme telle. En particulier, la fonction pacificatrice de l'empire était toujours universellement reconnue[5] ».

Finalement, loin de se limiter à une autonomie du pouvoir politique par rapport à la potestas pontificale[6], *Le Défenseur de la paix* reflète un certain irénisme fondé sur la toute-puissance impériale. La paix universelle n'est assurée que grâce aux actions d'un empereur qui cumule les prérogatives temporelles et surtout spirituelles. Cet empereur se présente comme juge suprême et arbitre entre des parties adverses. Digne héritier de Dante, Marsile de Padoue fait de cet empereur le « chevauteur de l'humaine volonté », source de justice et de pacification[7].

Le Défenseur de la paix, 1324 (extraits)

Première partie. Chapitre I

§ 1. Pour tout royaume, certes, doit être désirable la tranquillité qui permet le progrès des peuples et sauvegarde en même temps l'intérêt des nations. Elle est, en effet, la mère pleine de beauté des arts et des sciences. C'est elle qui, multipliant la race des mortels par une succession renouvelée, étend les pouvoirs, cultive les mœurs. Et on voit bien qu'il ignore de si grands biens, celui dont on sait qu'il ne l'a aucunement recherchée[8]. Lorsque Cassiodore, dans la première de ses lettres, à l'endroit qu'on vient de citer, a exposé les avantages et les fruits de la tranquillité, c'est-à-dire de la paix dans les sociétés civiles, en montrant que ces fruits, en tant qu'ils sont les meilleurs, constituent le bien suprême de l'homme, c'est-à-dire ce qui est nécessaire à sa vie et que, sans paix ni tranquillité, personne ne peut obtenir, son intention fut d'exhorter les hommes à maintenir entre eux la paix et, par conséquent la tranquillité. En parlant ainsi, il s'est conformé à la phrase du bienheureux Job disant au chapitre xxii de son livre : attache-toi à la paix et, grâce à elle, tu recueilleras les meilleurs fruits. C'est elle aussi dont le Christ, fils de Dieu, décida qu'elle serait le signe et l'annonce de sa naissance lorsqu'il voulut qu'elle fût chantée, dans la même formule, de la milice céleste : Gloire à Dieu au plus haut des cieux, et paix sur terre aux hommes qu'il aime. C'est pourquoi il souhaitait très souvent la paix de ses disciples [...].

§ 2. Mais comme les contraires engendrent les contraires[9], c'est de la discorde, contraire de la tranquillité, que proviendront, pour toute société civile ou royaume, les pires conséquences et inconvénients, comme le montre assez – ce n'est guère un secret pour personne – l'exemple du royaume d'Italie. En effet, aussi longtemps que ses habitants vécurent ensemble dans la paix, ils en recueillirent agréablement les fruits déjà énumérés, progressant à partir d'eux et en eux au point de soumettre à leur domination la totalité des terres habitables. Mais, une fois que fut née entre eux la discorde, c'est-à-dire le litige, leur royaume fut affligé de toutes sortes d'épreuves et disgrâces ; il tomba sous l'empire de nations étrangères et envieuses. Et de même, une fois de plus, il a été, à cause de ses litiges, déchiré de toutes parts, pour ainsi dire décomposé, car son accès est facilement ouvert à qui veut ou peut, en quelque façon, l'envahir, rien d'étonnant à cela, comme l'atteste Salluste dans son écrit sur Jugurtha : par la concorde, les petites choses deviennent grandes ; par la discorde, les grandes deviendront petites[10]. À cause d'elle, les autochtones, détournés dans les voies de l'erreur

et entraînés dans son sillage, sont privés de la vie suffisante, subissent de façon continuelle des épreuves plus lourdes au lieu du repos qu'ils cherchaient, le dur joug du tyran, au lieu de la liberté ; et enfin, de la sorte, ils devinrent les plus malheureux des hommes vivant en société, au point que leur nom patronymique, qui offrait d'ordinaire gloire et garantie juridique à qui l'invoquait, est livré en pâture à l'opprobre des nations. [...]

§ 4. Nous l'avons dit, les fruits de la paix ou de la tranquillité sont les meilleurs, mais les dommages nés du litige, son opposé, sont irréparables ; nous devons par conséquent souhaiter la paix ; si nous ne l'avons pas, nous devons la chercher ; une fois obtenue, nous devons la conserver ; quant au litige, son opposé, nous devons le repousser de toutes nos forces. C'est pour toutes ces raisons que les individus qui sont frères, et davantage les groupes et communautés sont tenus de s'entraider, tant par le sentiment de la charité surnaturelle que par le lien ou droit de la société humaine. C'est ce dont Platon lui aussi nous avertit, au témoignage de Cicéron au premier livre du *Traité des Devoirs* en ces termes : « Ce n'est pas seulement pour nous que nous sommes nés ; une partie de notre vie, la patrie l'exige ; les amis en exigent une autre. » Et Cicéron ajoute en conséquence : « Et, comme l'affirment les Stoïciens, tout ce qui, sur terre, est engendré, est créé à l'usage des hommes ; du reste, les hommes ont été engendrés en vue des hommes. Nous devons en cela prendre la nature pour guide et mettre au centre les utilités communes[11]. » Il y aurait utilité commune, et non des moindres, davantage, nécessité, à démasquer le sophisme de la cause tout à fait unique en son genre, déjà désignée, des litiges, qui menace les royaumes et toutes les communautés de dommages non négligeables ; quiconque veut et peut discerner l'utile commun est tenu d'y consacrer un travail diligent et attentif ; si ce sophisme n'est pas démasqué, on ne peut aucunement se garder de cette peste ni extirper entièrement son pernicieux effet des royaumes et sociétés civiles.

Deuxième partie. Chapitre XXVIII

§ 15. Quant à cet autre argument, à savoir que, tout comme dans un temple unique, il n'y a qu'un évêque, ainsi pour l'ensemble des fidèles sur la terre, il faut y répondre en disant que, dans un temple unique, il ne faut, ni pour la nécessité du salut, ni en vertu d'un précepte de la Loi Divine, qu'un seul évêque ; ils peuvent, bien au contraire, être plusieurs, [...]. Mais qu'un évêque unique ait été établi plus tard dans un temple unique ou un diocèse unique, en le plaçant par antonomase à la tête du temple pour sa gestion, cela provient d'une institution immédiatement humaine, et non, certes, comme nous l'avons dit, d'une nécessité imposée par la Loi Divine. Mais si une telle nécessité était imposée par la Loi Divine, une telle comparaison ne pourrait être maintenue. Car il n'y a pas la même nécessité à ce qu'il y ait un seul administrateur dans une seule famille et dans la cité tout entière ou dans plusieurs provinces, car ceux qui ne se trouvent pas dans la même famille domestique n'ont pas besoin de l'unité numérique d'un administrateur, du fait qu'ils ne partagent pas la nourriture et les autres nécessités de la vie (maison, lit, et le reste) et qu'ils ne s'associent pas en une telle unité, comme ceux qui font partie d'une même famille domestique. Car cet argument amènerait à conclure qu'il faut également un seul administrateur en nombre pour le monde entier, ce qui n'est ni utile, ni vrai. En effet, les unités numériques des principats, selon les provinces, suffisent pour une vie humaine dans la tranquillité. Or, qu'il n'y ait qu'un seul juge coercitif pour tous ne semble pas avoir été encore démontré comme étant nécessaire au salut éternel, bien que la nécessité de ce juge parmi

les fidèles semble être bien plus grande que celle d'avoir un seul évêque pour le monde entier, du fait qu'un prince universel peut maintenir davantage les fidèles dans l'unité qu'un évêque universel[12].

Source : Jeanine Quillet, *Marsile de Padoue. Le Défenseur de la paix*, traduction, introduction et commentaire, Paris, Vrin, 1968, p. 49-51, 52-53, 510-511.

Bibliographie :

Capdevila (N.), « Empire et souveraineté populaire chez Marsile de Padoue », *Astérior*, 7, juin 2010.

Garnett (G.), *Marsilius of Padua and the « Truth History »*, New York (N. Y.), Oxford University Press, 2006.

Gerson (M.-R.), *The World of Marsilius of Padua*, Turnhout, Brepols, 2006.

Lee (H.-Y.), *Political Representation in the Later Middle Ages : Marsilius in Context*, New York (N. Y.), Peter Lang, 2008.

Patar (B.), *Dictionnaire des philosophes médiévaux*, Québec, Fides, 2006.

Quillet (J.), « L'organisation de la société humaine d'après le *Defensor Pacis* de Marsile de Padoue », *Miscellanea Mediaevalia*, 3, 1964, p. 185-203.

Quillet (J.), *La Philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris, Vrin, 1970.

On pourra également consulter le tome III de G. de Lagarde, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, Paris-Louvain, Nauwelaerts, 1936-1946 [nouv. éd., 1956-1970].

[<< Table des matières](#) / [Chapitre suivant >>](#)

[1] J. Quillet, *Marsile de Padoue. Le Défenseur de la paix*, traduction, introduction et commentaire, Paris, Vrin, 1968, p. 20. *Le Défenseur de la paix* se compose de deux parties : la première définit la Cité dans son principe, la seconde correspond à une sorte de traité d'ecclésiologie où l'auteur critique la doctrine de la prééminence papale en matière spirituelle et temporelle.

[2] *Ibid.*, p. 162-163.

[3] J. Quillet, *La Philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris, Vrin, 1970, p. 261

[4] J. Quillet, *Marsile de Padoue. Le Défenseur de la paix*, *op. cit.*, p. 54-55. On remarquera dans cette citation le statut de ministre de Dieu attribué à Louis alors que sa légitimité est directement tirée de l'élection. Marsile de Padoue ne perçoit pas de contradiction entre ce qualificatif et cette modalité de désignation.

[5] J. Quillet, *La Philosophie politique de Marsile de Padoue*, *op. cit.*, p. 262.

[6] Sur cet aspect, cf. G. Mairet, « Marsile de Padoue », dans F. Châtelet, O. Duhamel, E. Pisier, *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris, PUF, 1986, p. 768.

[7] Sur les liens entre Dante, un des plus illustres membres du parti gibelin, et Marsile de Padoue, cf. J. Quillet, *La Philosophie politique...*, *op. cit.*, p. 273.

[8] NP : Cassiodore, *Varia*, I, 1.

[9] NP : Aristote, *Politique*, VIII, 8, 1307b 29.

[10] NP : Salluste, *Jugurtha*, X, 6.

[11] NP : Cicéron, *De Officiis*, I, 7.

[12] NE : Le raisonnement marsilien se décompose comme suit : 1) Il n'est pas nécessaire que l'Église soit administrée comme une famille ou une cité puisque, à la différence de cette dernière, son unité n'est que spécifique ou générique et non organique (comme celle de la communauté politique). L'Église (au sens d'*universitas fidelium*) n'est pas une société ; la seule unité qui la caractérise, à savoir celle de la foi, est suffisamment garantie sur le plan spéculatif par le concile général. 2) Faut-il, sur le plan politique, un seul administrateur en nombre pour le monde entier ? En droit, non (c'est-à-dire sur le plan de la doctrine aristotélicienne et profane de la Cité) ; en fait, oui (c'est-à-dire au plan de la société chrétienne, en raison de l'ingérence du pouvoir pontifical dans les affaires de la Cité ou du royaume). Au Livre I, chapitre xvii, il avait répondu qu'un gouvernement unique de l'univers n'était pas nécessaire, avec, toutefois, d'importantes réserves. Comment comprendre, dans ces conditions, que sa réponse ultime au problème de l'unité politique soit le recours au *legislator humanus fidelis superiore carens*, c'est-à-dire, en fait, l'Empereur ? C'est à ce point du raisonnement marsilien, c'est-à-dire à sa réflexion au niveau d'une société chrétienne, que l'on ne peut manquer d'être frappé par certaine analogie avec le cheminement de la pensée politique de Dante au niveau du *Convivio* : comme son successeur, l'auteur de la *Comédie* établit que l'*humana civilitas* peut atteindre au bonheur politique dans le cadre des cités ou des communautés particulières (Livre III du *Convivio*). Mais, dans le quatrième livre, il établit que le fondement de la majesté impériale requiert de toute nécessité l'unité d'un chef, l'empereur *cavalcatore della umana voluntade*, qui soit, très exactement, ce *défenseur de la paix*, dont la tâche est la sauvegarde de la paix. Pourquoi ? C'est là que Dante passe du niveau de la pure nature au niveau d'une perspective chrétienne : en raison des conséquences du péché, qui ont affaibli la volonté humaine, qui, dans sa débilité actuelle, a besoin d'être redressée pour atteindre au bonheur politique dans la sauvegarde de la paix. Le raisonnement marsilien est à peu près analogue : il n'est pas nécessaire, pour la vie suffisante des cités, qu'il y ait un chef politique unique ; et pourtant, une telle nécessité est plus grande que celle qui consisterait à sauvegarder l'unité de la foi grâce au gouvernement d'un évêque unique, car un prince universel peut maintenir davantage les fidèles dans l'unité qu'un évêque universel. Et c'est *en fait* ce qu'il préconise : c'est au législateur humain fidèle qui n'a personne audessus de lui que revient la charge coercitive de faire exécuter les décisions du Concile, de châtier les hérétiques, etc. L'unité de la société publique chrétienne requiert une autorité publique unique et coercitive s'exerçant à la fois au niveau du temporel et du spirituel. Une seule société, civile et religieuse, car il s'agit dans le passage cité plus haut de maintenir dans l'unité des *fidèles* (et non les simples citoyens). Mais l'Église entendue en son sens le plus authentique (comme *universitas fidelium*) ne saurait avoir de structures autres que celles de la société politique. L'unité de la communauté parfaite (c'est-à-dire la société chrétienne) ne peut ni ne doit être garantie que par le seul prince.

Érasme (1469-1536)

[<< Table des matières](#)

Formé au collège Deventer chez les Frères de la vie commune, aux Pays-Bas, Érasme est l'archétype de l'humaniste chrétien. Il s'adonne à la vie contemplative ainsi qu'au travail de traduction des Écritures saintes. Mais Didier Érasme de Rotterdam n'est pas seulement un érudit dont les connaissances l'amènent à rédiger de multiples manuels et à exercer les fonctions de précepteur. Nommé en 1516 par Jean le Sauvage au poste de conseiller du duc de Brabant, il n'est pas étranger aux enjeux politiques de son temps. À cet égard, son œuvre se caractérise par une volonté permanente de lutter contre la guerre. Dans ce but, il consacre une grande part de son énergie à énoncer les préceptes que devraient suivre les dirigeants politiques. *Du Manuel du soldat chrétien* (1504) à *La guerre est douce pour ceux qui ne la font pas* (1515), jusqu'à la fameuse prosopopée de la paix (*Complainte de la paix, décriée et chassée de tous côtés et par toutes les nations*), l'argumentation demeure constante : la guerre doit être condamnée du point de vue de la morale chrétienne. Cet irénisme est très présent dans la *Complainte*, œuvre théorique majeure marquée par la situation européenne, c'est-à-dire la signature du traité de Cambrai entre les principaux États européens. Dans sa lettre à Botzheim du 30 janvier 1523, Érasme insiste tout particulièrement sur ce contexte politique lorsqu'il explique les raisons qui l'ont amené à rédiger un tel ouvrage : « J'ai écrit la *Querela Pacis* il y a environ sept ans quand je fus invité pour la première fois à la cour du Prince[1]. On s'occupait beaucoup de faire à Cambrai une réunion des plus grands princes de l'univers, l'empereur, le roi de France, le roi d'Angleterre, notre Charles, afin que la paix soit scellée entre eux, comme on dit, par des liens d'acier. L'entreprise était conduite surtout par l'illustre Guillaume de Chièvres et Jean le Sauvage, Grand Chancelier, né pour le service de l'État. S'opposaient à ce projet ceux qui, selon le mot de Philoxène... préfèrent de beaucoup une paix qui ne soit pas une paix, une guerre qui ne soit pas une guerre. C'est ainsi qu'à la prière de Jean le Sauvage, j'écrivis la *Complainte de la paix*[2]. » Cet ouvrage parut à Bâle en décembre 1517 et fit l'objet d'un grand nombre d'éditions dans les années qui suivirent. Deux finalités animent le projet d'Érasme : l'énumération des origines de la guerre (notamment les passions telles que la sottise, la colère, l'ambition, la folie de la gloire, etc.)[3] et une critique de la guerre comme antithèse par excellence du message chrétien fondé sur la concorde, l'amour et l'unité (message provenant directement de la nature[4]). Dans cette perspective, la guerre entre en contradiction avec les préceptes de l'Évangile. Elle relève du mal. Elle correspond au fléau des États et au tombeau de la justice. La conception des relations entre États dont procède cet ouvrage repose finalement sur une harmonie et une paix inscrites dans un caractère chrétien. Héritiers du message de Jésus, les États européens sont obligés d'agir de concert et d'éviter de s'entre-déchirer.

Ces idées pacifiques, qui se placent délibérément sur le plan de la morale[5], comportent cependant des exceptions. Certains cas extrêmes obligent parfois les princes à engager une guerre sans gaieté de cœur. Mené avec la volonté de Dieu, ce type de conflit résulte de l'échec de la négociation, d'une menace d'invasion territoriale, ou bien de risques de tuerie face à un ennemi sans pitié qui remet en question la liberté de l'esprit. Ainsi, Érasme écrit au roi Sigismond de Pologne, le 15 mai 1527 : « Il ne faut jamais entreprendre une guerre à l'exception du seul cas où on ne peut l'éviter sans commettre un crime d'impiété[6]. » C'est le cas turc qui fragilise le flanc sud-est de l'Europe depuis la victoire ottomane de Mohacs en 1527[7]. La menace réelle soulève l'effroi[8]. Cette guerre se révèle nécessaire selon Érasme, mais elle se doit d'être conduite sans passion violente et dans un esprit de

justice. Elle ne remet pas en cause la substance même des idées pacifiques défendues par l'auteur puisqu'elle est limitée et fort particulière eu égard aux circonstances.

Finalement, si Érasme apparaît comme le chantre de la paix entre puissances européennes, toutes liées par une même appartenance à la culture et à la croyance chrétiennes, il n'en est pas moins conscient des limites de l'entreprise. En effet, quelques années après la publication de la *Complainte*, Érasme fait part de sa désillusion : « Les choses en fait s'arrangèrent de telle manière qu'il aurait fallu préparer l'épithaphe de la paix, car nul espoir ne subsiste qu'elle puisse revivre[9]. »

Complainte de la paix, 1517 (extraits)

Une paix solide ne repose pas sur des liens de parenté entre des familles princières[10], ni sur des traités conclus entre des hommes[11], d'où nous voyons fréquemment l'origine de nouvelles guerres. Ce sont les sources elles-mêmes d'où découle ce mal, qu'il nous faut purifier : les passions mauvaises, qui engendrent ces désordres tumultueux. Car tandis que chaque prince se fait l'esclave de ses passions, l'État est dans l'affliction, sans pour autant parvenir à obtenir ce que le prince a prétendu poursuivre au prix de moyens détestables. Que les princes soient sages, mais qu'ils le soient non dans leur propre intérêt, mais dans celui de leur peuple, et qu'ils soient véritablement sages de manière à ce que leur majesté, leur bonheur, leurs richesses, leur magnificence se mesurent par ce qui les rend en effet grands et magnifiques. Qu'ils soient animés envers leurs États des mêmes sentiments que ceux d'un père à l'égard de sa famille. Qu'un roi ne s'estime grand que s'il commande à des hommes aussi parfaitement libres qu'il soit possible ; il ne sera riche que s'il a un peuple riche[12], son règne ne sera florissant que s'il possède des cités qui fleurissent au milieu d'une paix perpétuelle. Mais ce n'est pas tout : il faut que les nobles et les magistrats se conforment aux bonnes dispositions de leurs princes[13] ; qu'ils mesurent tout au bien de l'État : par ce moyen, ils veilleront aussi plus justement à leurs propres intérêts. Un roi animé de tels sentiments pourrait-il jamais se laisser facilement entraîner à extorquer l'argent de son peuple pour payer des soldats barbares ? Pourra-t-il réduire à la faim ses sujets pour enrichir quelques chefs militaires impies ? Exposera-t-il la vie de ses sujets à tant de dangers ? Non, je ne le pense pas. Qu'il exerce seulement son gouvernement du royaume en se souvenant qu'il est un homme qui commande à des hommes, un être libre qui commande à des êtres libres, et enfin un chrétien qui commande à des chrétiens. À son tour, le peuple peut doit lui décerner autant d'honneurs qu'il convient au seul service de l'utilité publique. Un bon prince ne prétend pas à autre chose ; quant au méchant, l'accord unanime du peuple saura rabattre de ses passions. Que de chaque côté on ne tienne aucun compte de l'intérêt privé. Que les plus grands honneurs soient accordés aux princes qui, grâce à leur talent et à leurs sages décisions, auront su écarter la guerre et rétablir la paix ; qu'ils le soient aussi à ceux qui s'efforcent de toutes les manières, non pas à mettre sur pied le plus grand nombre de soldats et de machines de guerre, mais les moyens qui permettent de s'en passer. Cette action d'une si grande noblesse, seul Dioclétien, parmi tant d'empereurs, l'a conçue en lui-même, ainsi que nous le lisons. Si le prince ne peut éviter la guerre, qu'il s'arrange pour que la somme de ces malheurs retombe sur la tête de ceux qui en ont été responsables. Or, de nos jours, les princes font la guerre en toute sécurité, les chefs d'armée en tirent des profits matériels, et la plus grande part des calamités s'abat sur les agriculteurs et le petit peuple que la guerre n'intéresse guère et qui n'ont joué aucun rôle dans son déclenchement. Où est la

sagesse du prince s'il n'est pas attentif à ces questions, quels sont ses sentiments, s'il les prend à la légère ?

Il faut trouver un moyen pour faire en sorte que les empires ne changent pas aussi souvent de mains et qu'ils se promènent en quelque sorte, car tout changement dans l'ordre politique produit des troubles, et les troubles produisent la guerre. Ce moyen serait facilement réalisable si les fils des rois restaient assignés à l'intérieur des frontières de leur royaume, ou s'il prenait à l'un ou à l'autre la fantaisie d'arrondir ses terres avec celles de peuples limitrophes, que tout espoir de succession au trône de ces pays soit éliminé[14]. En outre, il ne doit pas être permis à un prince de vendre ou d'aliéner une portion de ses États comme si des cités libres étaient des propriétés privées[15]. Libres sont en effet les cités qui sont gouvernées par un roi, esclaves celles qui sont étouffées par un tyran. Aujourd'hui, il peut se faire que, par les vicissitudes de mariages de cette sorte, un homme, né en Irlande, devienne soudain roi des Indiens, et qu'un autre, qui commandait naguère en Syrie, devienne subitement roi de Grande-Bretagne ! Il en résulte qu'aucun des deux pays n'a de monarque, car pendant qu'un tel roi abandonne le premier de ses États, le second ne veut pas le reconnaître, car ce roi lui est assurément inconnu et il est né dans un autre monde. Et, entre-temps, tandis qu'il s'efforce de faire naître ici ces rapports de connaissance, il épuise et anéantit le premier, parfois même il les perd tous les deux, en prétendant maîtriser les deux États, alors qu'il est à peine capable d'en administrer un seul.

Qu'il y ait une fois pour toutes, entre les princes, une convention qui précise pour chacun le territoire qu'il doit administrer, et une fois établies des frontières, qu'aucune alliance familiale ne puisse les déplacer en avant ni les ramener en arrière, qu'aucun traité ne puisse les détruire ! Ainsi chaque prince travaillera à rendre le territoire qui lui revient aussi florissant que possible, il appliquera tous ses efforts à cet unique royaume, il s'efforcera de le laisser à ses enfants riche et prospère, si bien que cette convention raisonnable contribuera nécessairement à la prospérité de tous les royaumes du monde. Du reste il faut que les princes s'unissent entre eux, non par des liens matrimoniaux ni par des relations factices, mais bien par une amitié sincère et pure et surtout par ce zèle identique et commun à bien mériter du genre humain. Il faut donc qu'à un prince succède, ou bien celui qui, par la naissance, est son premier fils, ou bien celui qu'ils se contentent d'être tenus au rang et à la dignité des nobles.

C'est une chose vraiment royale d'ignorer les passions personnelles et d'estimer toute chose à la mesure de l'intérêt public. Pour cela, le prince devra éviter les longs voyages, et même ne jamais vouloir franchir les bornes de son royaume, en se souvenant à cet égard du proverbe confirmé par l'accord de longs siècles : « Le front est plus près que l'occiput[16]. » Qu'il s'estime riche, non pas quand il dépouille ses sujets, mais quand il fait fructifier ses propres richesses. Lorsqu'il s'agit d'une guerre, qu'il n'admette pas dans son conseil des jeunes gens pour qui la guerre a d'autant plus de charme qu'ils n'ont aucune expérience de la quantité de malheurs qu'elle comporte ; qu'il en écarte également ceux qui ont intérêt à ce que la tranquillité publique soit troublée, et qui se nourrissent et s'engraissent des misères du peuple. Mais qu'il fasse appel à des vieillards prudents et intègres, et dont le dévouement à la patrie ait été éprouvé. Il importe enfin qu'il ne se laisse pas entraîner à une guerre témérement sans autre raison que le caprice de tel ou tel car une guerre une fois commencée ne se termine pas facilement. La guerre, qui est la chose la plus dangereuse au monde, ne doit être entreprise qu'avec le consentement de toute la nation. Il faut, sans tarder, supprimer les causes de la guerre. Il faut dans certains cas savoir fermer les yeux : la complaisance invitera à la complaisance.

Il arrive parfois qu'il faille acheter la paix. Quand tu auras fait le calcul en mettant en balance les pertes que la guerre occasionne et le nombre de citoyens qui sans elle auront été sauvés de la mort, elle paraîtra achetée à bon marché, quel que soit le prix dont on l'ait payée. Outre le sang de tes concitoyens épargné, quelles plus grandes dépenses la guerre ne t'aurait pas coûté ? Fais le calcul : quelle somme de malheurs évités, quelle quantité de biens préservés ! On n'aura pas à regretter le prix à payer.

[...]

Tu brûles d'impatience de faire la guerre ? Commence par examiner ce qu'est la nature de la paix et celle de la guerre, les avantages et les désavantages qu'entraînent à leur suite ces deux modes d'activité ; tu te demanderas alors, après mûre réflexion, s'il est avantageux de remplacer la paix par la guerre. S'il existe quelque chose de vraiment admirable, c'est de voir un royaume florissant au milieu de la prospérité, avec des villes solidement implantées, des champs bien cultivés, des lois excellentes, cultivant les sciences les plus nobles, et ayant des mœurs irréprochables. Réfléchis alors en toi-même : ce bonheur, ai-je le droit de le bouleverser en me livrant à la guerre ? Si au contraire tu as observé des villes anéanties, des villages réduits en cendres, des églises incendiées, des champs dévastés, et si ce spectacle t'a semblé aussi désolant qu'il l'est en réalité, dis-toi bien que c'est là le fruit de la guerre. Si tu estimes pénible cette nécessité d'introduire dans ton royaume ce fleuve d'immondices que sont les troupes maudites de soldats mercenaires, de les nourrir au détriment de tes compatriotes, de te mettre à leur service, de les flatter, plus encore, de te confier toi-même et ta sécurité à leur pur caprice, tâche de songer que ces malheurs sont le produit de la guerre. Si tu as en horreur les actes de banditisme, c'est la guerre qui te les enseigne. Si tu exècras le parricide, c'est dans la guerre que tu l'apprendras. En effet, quel scrupule nous retiendrait de tuer notre semblable dans notre excitation, quand il suffit de recevoir un léger salaire pour massacrer des centaines d'êtres humains ? La guerre est le fléau le plus sûr des États, l'oubli de la justice : les lois sont muettes au milieu des armes^[17]. Si tu estimes odieux le stupre, l'inceste et même des actes encore plus ignobles, eh bien, la guerre nous enseigne tous ces crimes. Si l'impiété et l'oubli de la religion sont à la source de tous les malheurs, ces deux maux sont portés jusqu'à leurs dernières conséquences par l'ouragan de la guerre.

Source : Érasme, *Œuvres et correspondances*, « Guerre et paix », Paris, Laffont, coll. « Bouquins », 1992, p. 940-948. Il s'agit de la traduction de la *Complainte de la paix* ainsi que celle de *Faut-il faire la guerre aux Turcs ?*, présentées et annotées par J.-C. Margolin.

Bibliographie :

Érasme, *Plaidoyer pour la paix*, C. Labre (éd.), Paris, Arléa, 2004.

Érasme, *Consultation des plus utiles sur la guerre à mener contre les Turcs*, préface de J.-P. Vanden Branden et trad. de A. Van Dievoet, Bruxelles, Éditions du Hazard, 2006.

Bejczy (I. D.), *Erasmus in the Middle Ages : The Historical Consciousness of a Christian Humanist*, Leiden-Boston (Mass.), Brill, 2001.

Huizinga (J.), *Érasme*, Paris, NRF, 1955.

Margolin (J.-C.), *Érasme par lui-même*, Paris, Seuil, 1965.

Margolin (J.-C.), *Guerre et paix dans la pensée d'Érasme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1973.

Margolin (J.-C.), *Érasme, précepteur de l'Europe*, Paris, Julliard, 1995.

Menager (D.), *Érasme (1469-1536)*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003.

Renaudet (A.), *Études érasmiennes*, Paris, Droz, 1939 [rééd. Genève, Slatkine, 1981].

Vanden Branden (J.-P.), *Érasme ou... L'Europe idéalisée*, Bruxelles, Presses interuniversitaires européennes, Peter Lang, 2000 [3e éd.].

Zweig (S.), *Érasme : grandeur et décadence d'une idée*, Paris, Grasset, 2003.

[<< Table des matières / Chapitre suivant >>](#)

[1] Charles de Bourgogne.

[2] Cité dans « Introduction à la *Complainte de la paix* », *Érasme*, Paris, Laffont, 1992, p. 909.

[3] Dans une lettre au seigneur Antoine de Berghes – abbé de Saint-Bertin – datée de 1514, Érasme avait d'ores et déjà mentionné ces raisons : « La plupart de nos guerres naissent de l'ambition ou de la colère, ou de la luxure, ou d'une autre maladie de l'âme. Les animaux ne vont pas à leur mort, par troupeaux compacts, comme nous... La guerre est si néfaste, si affreuse, que même avec l'excuse de la justice parfaite, elle ne peut être approuvée d'un homme de bien. » Cité dans « Introduction à *Faut-il faire la guerre aux Turcs ?* », *Érasme*, Paris, Laffont, 1992, p. 958.

[4] Cf. « La *Complainte de la paix* », *Érasme, op. cit.*, p. 912-917 et p. 923.

[5] De ce point de vue, Érasme n'est pas vraiment un philosophe pacificateur car il ne propose pas de remèdes juridiques ou politiques afin de résoudre la guerre qu'il considère comme un fléau. Il fait exclusivement appel à la conscience des chrétiens et aux Saintes Écritures.

[6] « La *Complainte de la paix* », *Érasme, op. cit.*, p. 957.

[7] Sur la question turque, cf. « *Faut-il faire la guerre aux Turcs ?* », *Érasme, op. cit.*, p. 955-973.

[8] Sur cet aspect, cf. J. Delumeau, *La Peur en Occident. xvi e-xviii e siècles*, Paris, Fayard, 1978, p. 263.

[9] Lettre à Botzheim, 30 janvier 1523, dans « Introduction à la *Complainte de la paix* », *Érasme, op. cit.*, p. 909.

[10] NE : La question des mariages dynastiques a beaucoup préoccupé Érasme (cf. *Instit. Princ. Christ.*). Depuis 1494, la plupart des guerres ont eu pour origine un contrat de mariage ou un mariage manqué.

[11] NE : Dans l'*Institution*, Érasme prétend que les traités ne sont que des trêves, ou plutôt des prétextes pour des guerres futures.

[12] NE : Idée que l'on retrouvera exposée dans la *Dîme royale* de Vauban. La richesse d'une nation est non seulement le fondement de la richesse personnelle du monarque mais bien celui de la puissance d'une monarchie. L'état de guerre perpétuelle est l'une des causes les plus constantes de la misère du peuple et du royaume.

[13] NE : L'État idéal est pour Érasme une monarchie tempérée par la démocratie et l'aristocratie.

[14] NE : Sur cette question, cf. P. Mesnard, « Érasme ou l'évangélisme politique », *L'Essor de la philosophie politique au xvie siècle*, Paris, Vrin, 1969 [3e éd.].

[15] NE : Apparition timide du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, voire à procéder, dans certains cas, au choix de leur souverain.

[16] NE : Proverbe souvent cité par Érasme, dont il a fait l'un des adages. Le sens en est que l'on voit plus clair dans ses propres affaires et qu'il ne faut pas laisser à un intendant le soin de ses affaires les plus importantes. Un prince doit s'occuper des affaires de son royaume sans songer à conquérir des territoires.

[17] NP : Cf. Cicéron, *Pro Milone*, IV, 10.

Niccolo Machiavel (1469-1527)

[<< Table des matières](#)

La vie de Niccolo Machiavel fut plongée dans les conflits politiques embrouillés qui agitaient l'Italie et Florence, elles-mêmes théâtres et enjeux de la lutte pour l'hégémonie entre la France des Valois et l'Espagne des Habsbourg[1]. Il exerça des fonctions de police, participa à des missions diplomatiques et à des commandements militaires dans la Florence républicaine de Soderini à partir de 1494. Écarté de l'action publique par la restauration des Médicis en 1512, il devint écrivain politique (*Le Prince, Discours sur la première décade de Tite-Live*) puis, après son retour en grâce, conseiller politique (*Discours sur la réforme de l'État*), conseiller militaire (*L'Art de la guerre*), historien (*Histoire de Florence*).

Déterminée par une anthropologie pessimiste et agonale, son œuvre est dominée par une réflexion sur le pouvoir et sur la guerre. Elle a pour préoccupation centrale la réforme militaire : la substitution de l'armée mercenaire par l'armée citoyenne, substitution qui implique une réforme politique, puisque confier la défense de la Cité au peuple suppose que le gouvernement s'appuie sur le peuple et qu'il ait confiance dans le peuple. Plus généralement, l'intention de Machiavel est d'enseigner l'art du gouvernement, en partant de la connaissance des passions humaines (la peur et l'orgueil). La politique, c'est-à-dire l'exercice du pouvoir, est l'art d'obtenir l'obéissance d'autrui, celle des sujets à l'intérieur de la Cité, celle des autres gouvernants ou des autres peuples à l'extérieur de la Cité. Le pouvoir dépend du consentement du peuple à obéir[2]. Comment gagner ce consentement ? Par la crainte, par la légitimité. Les sujets doivent craindre le pouvoir et croire en sa légitimité. Machiavel reconnaît l'importance de l'opinion publique, il sait qu'une foule peut renverser l'État. Aussi construit-il une théorie du maniement de cette opinion (par exemple, l'art politique peut consister à désigner un ennemi extérieur afin de faire renaître la concorde intérieure). Il esquisse ainsi une conception typiquement moderne de la politique comme technique – charismatique-plébiscitaire – de conquête et d'exercice du pouvoir, dosant coercition et séduction. L'art d'atteindre des buts conçus en termes d'intérêts se retrouve en politique étrangère.

À cet égard, le point de départ de la réflexion menée par Machiavel se situe en 1494, lorsque la péninsule italienne est envahie par la France. Jusqu'alors, la ligue de Lodi entre Milan, Venise, Florence, l'État pontifical et le royaume de Naples (1454) avait institué un système d'alliance qui était parvenu à empêcher toute intervention étrangère dans la Péninsule, centre convoité de la richesse et de la culture en Europe. Or, c'est grâce au roi de France que Soderini put renverser les Médicis et instaurer la république à Florence ; ce qui permit à Machiavel d'entrer dans l'administration florentine. Le nouveau gouvernement doit-il rester redevable des Français ? Non. Machiavel exhorte Soderini à s'affranchir de leur protectorat en dotant la Cité d'une armée propre. Il l'exhorte aussi à briser le parti des Médicis. C'est une politique résolue s'appuyant sur la force et la ruse qui rendra à Florence son indépendance et son unité. Il renouvellera ce type de conseil aux Médicis : affermir leur pouvoir, s'affranchir du protectorat pontifical, organiser une milice florentine. Cet amoralisme et cet opportunisme politiques s'expliquent par la vision machiavélique des relations internationales. Celles-ci sont des relations de puissance, dont l'objet est l'appropriation des territoires et de leurs ressources. Machiavel développe l'analyse des rapports de force entre États. Son approche se veut pratique, pas seulement théorique. Il entend servir l'intérêt de sa cité, Florence, et peu importe le

régime. Dans la société des États, la politique étrangère d'un État a pour but la puissance de l'État. Cela nécessite une « intelligence de la politique » : l'adaptation aux circonstances dans l'emploi de la force ou de la ruse, de la guerre ou de la diplomatie, moyens du politique. L'intérêt de l'État peut justifier la paix comme la belligérance, les alliances comme les ruptures d'alliance. Mais il implique aussi la modération dans l'usage de la menace ou de la force, pour ne pas susciter l'hostilité des populations ou celle des États tiers.

Le monde étant dominé par la loi du plus fort, l'armée a une importance extrême. Machiavel dénonce le mercenariat. Il prône une armée basée sur la conscription (thème de la mobilisation du peuple) et subordonnée au gouvernement (thème de l'instrumentalisation politique de la force armée). Seule une telle armée pourra défendre efficacement l'État (chap. xiii). La politique intérieure, notamment la participation populaire, est donc déterminée par la politique étrangère, c'est-à-dire par la volonté d'assurer l'existence de l'État sur une scène internationale caractérisée par la compétition. L'objectif du gouvernant doit être de réduire au minimum l'hostilité intérieure que rencontre tout pouvoir, afin de tourner le plus d'énergie politique possible vers l'extérieur. Un État fort est un État légitime, et *vice versa*, car le consentement des gouvernés aux gouvernants permet une « bonne économie de la violence » : non plus tournée au-dedans, mais au-dehors, non plus gaspillée dans la contestation ou la répression, mais utilisée dans la lutte pour la puissance internationale. Cependant, les luttes internes entre partis ou entre classes peuvent être fécondes dès lors que la compétition à l'intérieur permet le renouvellement des élites ou qu'elle stimule l'expansion à l'extérieur (exemple de la République romaine). Enfin, l'art de la guerre consiste à atteindre les buts de la politique par la victoire militaire. Il n'existe pas de guerre « juste » ou « injuste » : la guerre est un choc d'intérêts. Les armes font la puissance de l'État, elles le sauvent ou le perdent en dernier ressort. Dans cette perspective, la réflexion menée par Machiavel relève plus de l'analyse en politique étrangère que des relations internationales *stricto sensu*.

La politique machiavélienne est-elle dénuée de toute normativité ? Machiavel est, avant tout, un patriote italien (« j'aime ma patrie plus que ma vie »). Ce « réaliste » est animé par l'idéal du chef d'exception et de l'indépendance nationale. Il refuse le statut d'objet de la politique européenne qui est réservé à l'Italie divisée et envahie. Pour lui, la morale politique, c'est de préserver ou de restaurer l'indépendance de l'État. Cette morale politique ou « raison d'État » donne au souverain, dans l'intérêt public, la faculté de déroger au droit ordinaire et à la morale commune. Machiavel attendait un chef politique capable d'unifier l'Italie comme César Borgia ou Laurent de Médicis. Il voulait entraîner ses compatriotes dans un combat de libération. Il voyait dans l'unité italienne la finalité politique qui justifiait tous les moyens[3].

***Le Prince*, 1513 (extraits)**

Chapitre III

Il faut encore que celui qui est entré dans un pays différent[4], se fasse le chef et défenseur des voisins moins puissants, qu'il s'ingénie à en affaiblir les puissants, et prenne garde qu'aucune circonstance n'y introduise un étranger aussi puissant que lui. [...] Les Romains, dans les pays dont

ils s'emparèrent, observèrent bien ces divers points : ils y envoyèrent des colonies, protégèrent les moins puissants sans accroître leur puissance, abaissèrent les puissants, et ne laissèrent pas de puissants étrangers y prendre de l'importance. Et je veux que me suffise pour exemple la province de Grèce : par eux furent protégés les Achéens et les Étoliens, fut abaissé le royaume de Macédoine, fut chassé Antiochus ; et jamais les mérites des Achéens ou des Étoliens n'obtinrent qu'ils leur permissent d'accroître leur territoire, jamais les arguments de Philippe ne les induisirent à être ses amis sans l'abaisser, ni la puissance d'Antiochus ne put faire qu'ils consentissent à le voir, dans ce pays, occuper aucun territoire. C'est que les Romains, dans ses occasions, faisaient ce que tous les princes sages doivent faire : lesquels ne doivent pas seulement considérer les désordres présents, mais ceux du futur, et ces derniers, mettre tous leur industrie à les écarter ; car en les prévoyant de longue main on y peut facilement remédier, mais si l'on attend qu'ils s'approchent, la médecine arrive trop tard, car la maladie est devenue incurable. [...] C'est pourquoi les Romains, qui voyaient de loin les inconvénients, y remédièrent toujours, et jamais ne les laissèrent se poursuivre pour fuir une guerre, car ils savaient qu'on n'évite pas une guerre, mais qu'on la diffère à l'avantage d'autrui ; aussi voulurent-ils faire la guerre à Philippe et Antiochus en Grèce pour n'avoir pas à la leur faire en Italie ; ils pouvaient à ce moment-là éviter l'une et l'autre, mais ils ne le voulurent pas. Et jamais ne leur plut ce qui, tous les jours, est dans la bouche des sages de notre temps : ils se fiaient, eux, à leur valeur et à leur sagesse.

[...]

Chapitre XXI

C'est chose vraiment tout à fait naturelle et ordinaire que de désirer d'acquérir. Et toujours, quand le font les hommes qui le peuvent, ils en seront loués, et non blâmés. Mais quand ils ne peuvent pas et veulent à toute force le faire, là est l'erreur et le blâme.

On estime aussi un prince quand il est vrai ami et vrai ennemi, c'est-à-dire quand sans aucun ménagement il se découvre en faveur de quelqu'un contre un autre. Parti qui sera toujours plus utile que de rester neutre ; car si tu as deux puissants voisins qui en viennent aux mains, ou ils sont de telle qualité que, l'un d'eux triomphant, tu doives craindre le vainqueur, ou non. Et l'un et l'autre de ces deux cas, il te sera toujours plus utile de te découvrir et faire bonne guerre ; car dans le premier cas, si tu ne te découvres pas, tu seras toujours proie de qui vaint, avec plaisir et satisfaction de celui qui a été vaincu, et tu n'as ni bon droit ni chose aucune qui te protège ni qui t'offre refuge. En effet qui vaint ne veut point d'amis suspects et qui ne l'aident pas dans l'adversité ; qui perd ne te reçoit pas pour n'avoir pas, toi, voulu les armes à la main partager sa fortune.

Source : Nicolas Machiavel, *Le Prince*, Paris, Garnier-Flammarion, 1992, p. 76 (extrait du § 2), p. 77, 78 (§ 1), p. 79 (§ 1), p. 162 (§ 2).

L'Art de la guerre, 1521 (extraits)

Nos princes croyaient, avant d'avoir essuyé les coups des guerres d'outremonts[5], qu'il suffisait à

un prince de savoir méditer dans son cabinet une subtile réponse, écrire une belle lettre, faire preuve dans ses sentences et ses paroles d'habileté et de vivacité d'esprit, savoir ourdir une trame, se parer d'or et de pierreries, dormir et manger plus splendidement que les autres, s'entourer de bien des lascivités, se comporter avec ses sujets avec avarice et superbe, croupir dans l'oisiveté, accorder les grades militaires par faveur, mépriser ceux qui leur auraient indiqué quelque louable conduite, prétendre que leurs paroles fussent des réponses d'oracle, et ils ne s'apercevaient pas, les malheureux, qu'ils se disposaient à être la proie du premier assaillant. D'où s'ensuivirent en 1494 les grandes paniques, les soudaines débâcles, les pertes stupéfiantes ; et ainsi trois très puissants États italiens[6] ont été plusieurs fois dévastés et mis à sac. Mais, qui pis est, ceux qui subsistent[7] persévèrent dans la même erreur et vivent dans le même désordre, sans considérer que ceux qui dans l'Antiquité voulaient conserver leur pouvoir faisaient et faisaient faire tout ce dont j'ai disputé[8], et qu'ils mettaient tout leur soin à exercer leur corps aux épreuves et leur esprit à ne point redouter les dangers. C'est pourquoi César, Alexandre et tous les autres hommes et princes de haut mérite étaient au premier rang de leurs combattants, marchaient en armes à pied, et s'ils perdaient leur État, ils voulaient perdre la vie, tant ils vivaient et mouraient vertueusement. Et si l'on pouvait déplorer en eux, ou chez certains d'entre eux, une ambition démesurée de régner, jamais vous ne découvrirez qu'on put blâmer en eux une quelconque forme de mollesse, ou d'autres travers qui rendent les hommes délicats et pleutres. Si nos princes lisaient ces choses et les tenaient pour vraies, il serait impossible qu'ils ne changeassent point de mode de vie et que leurs « provinces » ne connussent d'autres sorts. [...]

Et je vous affirme que quiconque gouverne aujourd'hui un État en Italie, s'il s'engage dans cette voie, deviendra, avant tout autre, le maître de cette « province ». Il en sera de son État comme du royaume des Macédoniens : en passant aux mains de Philippe, qui avait appris la manière d'ordonner les armées du Thébain Epaminondas, il devint, grâce à cette organisation et à cet entraînement (alors que le reste de la Grèce vivait dans l'oisiveté et ne se souciait que de représenter des comédies), si puissant que [Philippe] parvint en quelques années à l'occuper tout entière ; et il laissa à son fils Alexandre le Grand des fondements si solides que celui-ci put se rendre maître du monde. Celui donc qui méprise ces réflexions, s'il est prince, méprise sa principauté ; s'il est citoyen, il méprise sa cité[9]. Quant à moi, j'incrimine la nature qui, ou bien ne devait pas me faire connaisseur de ce savoir, ou bien devait me donner les possibilités de le mettre en pratique.

Source : Niccolo Machiavel, extrait de *L'Art de la guerre*, dans « Italie 1494 », *Cahiers de la Renaissance italienne*, 3, Publications de la Sorbonne, 1994, p. 241-242.

Bibliographie :

Biyoghe (P.), *Rationalité, irrationalité, hasard et fortune dans la politique de Machiavel*, thèse de doctorat en philosophie, Université Paris-1-Panthéon-Sorbonne, 2004.

Du Hassis (A.), « Die internationale politike Realisme von Nicolo Machiavelli », *Politeia* (unisa), 10 (2), 1991, p. 27-45.

Fisher (M.), « Machiavelli's Theory of Foreign Politics », *Security Studies*, 5 (2), hiver 1995, p.

Gilbert (F.), *Machiavelli and Guicciardini. Politics and History in Sixteenth-Century Florence*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1965.

Landon (W. J.), *Politics, Patriotism and Language : Niccolo Machiavelli's' Secular Patria and the Creation of an Italian National Identity*, New York (N. Y.), Peter Lang, 2005.

Leidhold (W.), « Die Neuentdeckung der Alten Welt-Machiavelli und die Analyse der internationalen Beziehungen », *Der Staat*, 31 (2), 1992, p. 187-204.

Marietti (M.), *Machiavel : le penseur de la nécessité*, Paris, Payot, 2009.

Najemy (J. M.), *The Cambridge Companion to Machiavelli*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Mesnard (P.), *L'Essor de la philosophie politique au xvie siècle*, Paris, Vrin, 1969 [3e éd.], chap. 1.

Nikodimov (M.-G.), *Liberté et conflit civil : une interprétation de la politique machiavélique*, thèse de philosophie, université de Paris-Nanterre, 2001.

Nikodimov (M.-G.), *Machiavel*, Paris, Tallandier, 2005.

Nikodimov (M.-G.) et Ménissier (T.), *Machiavel*, Paris, Ellipses, 2006.

Zarka (Y.-C.) et Menissier (T.), *Machiavel, Le Prince ou le nouvel art politique*, Paris, PUF, 2001.

[<< Table des matières / Chapitre suivant >>](#)

[1] J. Burckhardt, *Civilisation de la Renaissance en Italie*, Paris, Le Livre de Poche, 1994, p. 94 et suiv., p. 138 et suiv.

[2] Le pouvoir vient donc du peuple, pas de Dieu.

[3] C'est l'objet du vingt-sixième et dernier chapitre du *Prince* intitulé « Exhortation à prendre l'Italie et à la libérer des barbares ».

[4] NA : Différent de langue, de coutumes et d'institutions.

[5] NE : Les guerres d'Italie.

[6] NE : Naples, Milan et sans doute Florence.

[7] NE : Machiavel, selon une syntaxe logique et non grammaticale, passe des princes aux États et inversement.

[8] NE : Dans *Le Prince*, les *Discours* et *L'Art de la guerre* dont il est question ici.

[9] NE : Machiavel considère ici les deux principaux régimes des États italiens de son temps : principat et république.

Francisco de Vitoria (1493-1546)

[<< Table des matières](#)

Pendant de longues années, l'œuvre de Vitoria demeure méconnue. Nous devons surtout au travail d'Ernest Nys, au début du xxe siècle, la réédition du *De Indis (Sur les Indiens)* et du *De Jure Belli (Sur le droit de la guerre)*. Nys parvient à cette conclusion sur l'École de Vitoria : « On se prend à regretter que F. de Vitoria et ses illustres disciples n'aient pas exercé sur la science du droit des gens une plus grande influence[1]. » Et, pourtant, la vie de Vitoria est entièrement consacrée à l'enseignement et à l'étude des questions internationales.

Formé au couvent dominicain de Burgos en Espagne, Francisco de Vitoria se rend à Paris en 1505. Il approfondit ses connaissances en théologie ainsi qu'en philosophie à la Sorbonne. Remarqué pour sa précocité intellectuelle, il enseigne au collège Saint-Jacques avant même d'obtenir sa licence. Il rentre en Espagne en 1522. Il professe alors au collège San Gregorio de Valladolid et, surtout, obtient la chaire primaire de Salamanque qu'il occupera pendant près de vingt ans à partir de 1526. Là, il modifie la pratique de l'enseignement cantonnée jusqu'alors à des oraisons. Il dicte ses cours (*Relectiones*)[2] aux étudiants, qui apprécient cette transformation pédagogique. Mais Vitoria n'est pas seulement un professeur avisé. Il a aussi un statut de conseiller auprès des autorités, notamment de Charles Quint qui le sollicite à diverses reprises. Vitoria est même invité au concile de Trente[3]. Ne pouvant pas s'y rendre en raison de son âge, il envoie deux de ses élèves, Dominique Solo et Melchior Cano.

Son intérêt pour les relations internationales résulte en partie d'une coïncidence géographique. Le principal centre de préparation des missions dominicaines pour le Nouveau Monde, le couvent San Esteban, se situe près de Salamanque. Ainsi, Vitoria possède une bonne connaissance des pratiques et des événements qui se déroulent sur le nouveau continent. De plus, il délaisse progressivement la théologie pour les questions coloniales après avoir obtenu des renseignements concernant les excès espagnols, notamment ceux de Pizarro en 1534 lors de la conquête du Pérou. À cet égard, Vitoria adresse une lettre au provincial dominicain d'Andalousie dans laquelle il défend d'user de la violence sur ces nouvelles terres. Il convient de noter également que l'argumentation déployée par l'auteur est nouvelle. Certes, Vitoria se réfère abondamment aux ouvrages de la scolastique classique telles les *Sentences* de Pierre Lombard ou bien la *Somme théologique* de saint Thomas. Mais, lorsqu'il s'agit d'étudier les relations entre États, les citations empruntées aux Écritures laissent place à des idées plutôt stoïciennes comme la simple nécessité naturelle de l'entraide et l'existence d'une même communauté humaine. Il est très aisé pour Vitoria de réfléchir sur les questions internationales car il ne perçoit pas de fossé entre ce qui se déroule à l'intérieur et à l'extérieur des sociétés civiles. Une même interdépendance entre les êtres humains apparaît : « Le droit des gens n'a pas seulement la force d'une convention ou d'un pacte entre les hommes, mais bien celle d'une loi. Le monde entier qui, en quelque sorte, ne forme qu'une communauté politique, a le pouvoir de porter des lois justes ordonnées au bien de tous, qui constituent le droit des gens[4]. » Certains spécialistes comme Joseph Barthélémy font ainsi de Vitoria le premier défenseur d'une Société des nations. Cependant, il convient de noter l'inflexion que fait subir Vitoria aux doctrines politiques précédentes qui légitiment un empire occidental, notamment celle de Dante. Comme le fait justement remarquer Théodore Ruysen, Vitoria n'imagine pas d'autorité supérieure compétente pour imposer un arbitrage

entre les États ou pour mettre en place une intervention d'humanité. La communauté humaine internationale ne correspond pas à l'élaboration d'un « super-État ». De ce point de vue, pour Ruysen : « S'il [Vitoria] croit à la solidarité internationale, c'est dans un sens purement moral. Le droit de faire la guerre apparaît à Vitoria, ainsi qu'à tous les juristes de son temps, comme une des attributions essentielles de la souveraineté. [...] La limitation de la guerre ne dépend, en définitive, que de la bonne volonté des princes, et, si par chance ils sont chrétiens, de leur esprit de charité[5]. »

Malgré ces interprétations diverses, les conceptions de Vitoria demeurent incontournables sur le plan des relations internationales. Il n'est pas le fondateur du droit des gens, mais il en est quelque part le prophète[6].

Leçon sur les Indiens, 1539 (extraits)

Deuxième partie. Titres illégitimes des Espagnols sur les Indiens

Premier titre. L'empereur n'est pas le maître du monde

§ 112. L'empereur n'est pas le maître du monde entier. En effet, il ne peut y avoir de pouvoir qu'en vertu du droit naturel, du droit divin ou du droit humain. Or, on va le montrer, l'empereur n'est pas maître du monde en vertu d'aucun de ces droits.

L'empereur n'est pas le maître du monde en vertu du droit naturel

§ 113. En effet, comme le dit justement saint Thomas dans la *Somme de Théologie* (I, q. 92, a. 1, ad 2 ; q. 26, a. 4), en vertu du droit naturel, les hommes sont libres, sauf dans le cas du pouvoir du père et du mari, car, en vertu du droit naturel, le père a un pouvoir sur ses enfants et le mari sur sa femme. Par conséquent, personne n'a l'empire du monde en vertu du droit naturel.

§ 114. De plus, comme le dit saint Thomas (II-II, q. 10, a. 10), le pouvoir et l'autorité ont été introduits par le droit humain. Ils ne sont donc pas de droit naturel. Par conséquent, il n'y aurait pas plus de raison pour que ce pouvoir appartienne aux Allemands plutôt qu'aux Français.

§ 115. Enfin, Aristote dit dans la *Politique* (1. I) qu'il y a une double autorité : l'autorité familiale, c'est-à-dire celle du père sur ses enfants et celle du mari sur son épouse, et l'autorité civile. La première est naturelle. Quant à la seconde, elle a bien une origine naturelle et, à ce titre, elle peut être dite de droit naturel car, saint Thomas l'affirme dans le *De Regimine Principum* (1. I, c. 1), l'homme est un animal social. Cependant, elle n'est pas déterminée par la nature mais par la loi.

L'empereur n'est pas le maître du monde en vertu du droit divin

§ 116. L'Écriture, en effet, ne dit pas qu'il y ait eu, avant la venue du Christ, notre Rédempteur, des empereurs maîtres du monde en vertu du droit divin. Sans doute, dans son commentaire sur la Constitution *Ad Reprimendum*, Bartole l'affirme de Nabuchodonosor, dont il est dit : « Tu es le roi

des rois, le Dieu du ciel t'a donné la royauté, la force, la gloire, l'empire et tous les lieux habités par les enfants des hommes. » (Dn 2, 37-38.) Cependant, il est certain que Dieu n'a pas donné l'empire à Nabuchodonosor d'une manière spéciale, mais de la même manière qu'aux autres princes, conformément à la parole de saint Paul : « Toute autorité vient de Dieu » (Rm 13, 1) et à celle des *Proverbes* : « Par moi, règnent les rois et les législateurs décrètent le droit. » (Pr 8, 15.) D'ailleurs, en droit, Nabuchodonosor n'eut même pas l'empire du monde entier, comme le pense Bartole, car, en droit, les Juifs ne lui étaient pas soumis.

§ 117. Que personne n'ait été maître du monde entier en vertu du droit divin, cela ressort clairement du fait que le peuple juif était libre de toute domination étrangère. Sa Loi lui défendait même d'avoir un prince étranger : « Tu ne pourras te donner un roi étranger. » (Dt 17, 15.) Sans doute, saint Thomas semble dire dans le *De Regimine Principum* (1. III, c. 4 et 5) que l'empire a été donné par Dieu aux Romains à cause de leur justice, de leur amour de la patrie et de l'excellence de leurs lois. Cependant, il ne faut pas entendre par là qu'ils possédaient l'empire par donation ou institution divine, comme le dit saint Augustin dans le *De Civitate Dei* (1. XVIII). Mais il faut comprendre que la divine Providence a fait en sorte qu'ils eussent l'empire du monde, non de la manière dont Saül et David ont reçu le royaume de Dieu, mais en vertu d'un autre droit, par exemple le droit de guerre ou tout autre moyen.

§ 118. On comprendra cela facilement si on examine pourquoi et comment les empires et les royaumes se sont succédé dans le monde jusqu'à nos jours.

Avant le Christ

§ 119. Pour ne rien dire de tout ce qui a précédé le déluge, il est certain, en effet, qu'après Noé, le monde a été divisé en différentes provinces et en différents royaumes. Cette division fut ordonnée par Noé lui-même, qui survécut 350 ans au déluge (Gn 9, 28) et qui fonda des colonies en diverses régions, comme le montre clairement Bérose de Babylone. Ou bien – et c'est plus vraisemblable – en vertu du consentement mutuel des peuples, diverses familles s'installèrent en diverses provinces. C'est ainsi qu'Abraham dit à Lot : « Voici toute la terre devant toi. Si tu vas à gauche, je prendrai la droite, si tu choisis la droite, j'irai à gauche. » (Gn 13, 9.) C'est pourquoi la Genèse (Gn 10) nous rapporte que les nations et les régions ont été divisées par les arrière-petits-fils de Noé ; dans certaines régions, leur pouvoir a d'abord commencé par la tyrannie, comme ce fut le cas, semble-t-il, de Nemrod, dont la Genèse (Gn 10, 8) nous dit qu'il fut le premier potentat de la terre ; ou bien certains hommes se rassemblèrent pour former une seule nation et, d'un commun accord, ils se choisirent un prince. Il est certain que c'est ainsi ou d'une manière semblable que les royaumes et les empires ont commencé dans le monde. Ensuite, c'est en vertu du droit d'hérédité ou du droit de guerre ou d'un autre titre qu'ils sont parvenus jusqu'à nous, du moins jusqu'à la venue du Christ, personne n'a eu l'empire du monde en vertu du droit divin. L'empereur ne peut donc s'appuyer sur ce titre pour s'arroger aujourd'hui la souveraineté sur le monde ni, par conséquent, sur les barbares.

Après le Christ

§ 120. Mais, après la venue du Seigneur, on pourrait prétendre que, par délégation du Christ, il n'y a qu'un seul empereur dans le monde. Le Christ, en effet, a été le maître du monde, même dans son humanité, car il dit dans l'Évangile : « Tout pouvoir m'a été donné », etc. (Mt 28, 18). Or, d'après

saint Augustin et saint Jérôme, cette parole est à entendre de son humanité. Et saint Paul dit que « Dieu a tout mis sous ses pieds » (1 Co 15, 27). Par conséquent, de même que le Christ n'a laissé sur terre qu'un seul vicaire pour les affaires spirituelles, de même il n'en a laissé qu'un seul également pour les affaires temporelles et c'est l'empereur.

§ 121. Dès sa naissance, dit saint Thomas dans le *De Regimine Principum* (1. III, c. 13), le Christ était le véritable maître et roi du monde et, sans le savoir, l'empereur Auguste gouvernait à sa place. Or il est évident qu'il ne le remplaçait pas au plan spirituel mais au plan temporel. D'autre part, si le Christ a eu un royaume temporel, ce royaume s'étendait sur toute la terre. Auguste était donc aussi le maître du monde et, pour la même raison, ses successeurs le sont également.

§ 122. Mais on ne peut en aucune manière parler ainsi.

Car, en premier lieu, la seule question à se poser est précisément de savoir si le Christ a été, dans son humanité, maître temporel du monde. Il est plus vraisemblable de répondre négativement. D'ailleurs, le Seigneur semble l'avoir fait lui-même lorsqu'il a dit : « Mon royaume n'est pas de ce monde. » (Jn 18, 36.) C'est pourquoi, dit saint Thomas au même endroit, le pouvoir du Christ est ordonné directement au salut de l'âme et aux biens spirituels ; cependant, il n'est pas étranger aux biens temporels, pour autant qu'ils sont ordonnés aux biens spirituels. Par conséquent, c'est évident, saint Thomas ne pense pas que la royauté du Christ était du même ordre que la royauté civile et temporelle. Il pense au contraire que c'était en vue de la rédemption que le Christ possédait tout pouvoir, même sur les choses temporelles. Mais, en dehors de ce but, il n'en avait aucun. En outre, en admettant que le Christ ait eu un pouvoir temporel, dire qu'il a transmis ce pouvoir à l'empereur, c'est divaguer, car l'Écriture ne le mentionne absolument nulle part.

§ 123. D'autre part, c'est surtout dans le *De Regimine Principum*, que saint Thomas dit qu'Auguste tenait la place du Christ. Car, dans la troisième partie de la *Somme de Théologie*, où il parle *ex professo* du pouvoir du Christ, il ne fait aucune mention de ce pouvoir temporel du Christ.

§ 124. En second lieu, saint Thomas veut dire qu'Auguste tenait la place du Christ pour autant que le pouvoir temporel est au service du pouvoir spirituel et lui est soumis. Bien plus, les rois sont au service des évêques, au sens où l'art du forgeron est soumis à l'art équestre et militaire ; sans doute, le soldat ou le chef n'est pas forgeron, mais c'est lui qui doit commander au forgeron pour la fabrication des armes. Dans son commentaire sur saint Jean (Jn 18, 36), saint Thomas dit expressément que le royaume du Christ n'est pas un royaume temporel ni tel que Pilate le concevait, mais un royaume spirituel. C'est ce que le Seigneur déclare lui-même en cet endroit : « Tu dis que je suis roi. Je ne suis né et je ne suis venu dans le monde que pour rendre témoignage à la vérité. » (Jn 18, 37.) Ainsi, dire que, par délégation du Christ, il n'y a qu'un seul empereur et maître du monde, c'est évidemment une pure imagination.

§ 125. Cette conclusion peut d'ailleurs se confirmer clairement. Si, en effet, l'empereur était le maître du monde en vertu du droit divin, comment se fait-il que l'Empire a été divisé d'abord en Empire d'Orient et Empire d'Occident entre les fils de Constantin le Grand, puis par le pape Étienne qui a remis l'Empire d'Occident aux Germains, comme le dit le chapitre cité *Per Venerabilem* ?

§ 126. C'est en effet par sottise et ignorance que la glose dit à cet endroit que les Grecs n'eurent pas

d'empereurs par la suite. Car jamais les empereurs germaniques n'ont prétendu dominer les Grecs sous ce prétexte. D'autre part, au concile de Florence, Jean Paléologue, empereur de Constantinople, était considéré comme empereur légitime.

§ 127. En outre, le patrimoine de l'Église, comme le disent les juristes eux-mêmes, y compris Bartole, n'est pas soumis à l'empereur. Si tout était soumis à l'empereur en vertu du droit divin, rien n'aurait pu être soustrait à son pouvoir, ni par une donation impériale, ni par un autre moyen, de même que le pape ne peut soustraire personne à son autorité.

§ 128. De plus, comme le dit aussi le chapitre *Per Venerabilem*, ni le royaume d'Espagne, ni celui de France n'est soumis à l'empereur, bien que la *glose* ajoute, de son propre chef, qu'il n'en est pas ainsi en droit, mais seulement en fait.

§ 129. Enfin, les docteurs l'accordent, des cités qui furent jadis soumises à l'Empire ont pu invoquer la coutume pour se soustraire à son autorité. Or il n'en serait pas ainsi, si cette soumission était de droit divin.

L'empereur n'est pas le maître du monde en vertu du droit humain

§ 130. Dans ce cas, en effet, il ne pourrait l'être qu'en vertu d'une loi. Or il n'existe aucune loi semblable et, s'il y en avait une, elle n'aurait aucune valeur, car la loi suppose une juridiction. Si, avant cette loi, l'empereur n'avait pas de juridiction sur le monde, cette loi n'aurait pu obliger ceux qui ne lui étaient pas soumis.

§ 131. D'autre part, c'est évident, l'empereur n'a pas reçu cette juridiction par succession légitime, ni par donation, ni par échange, ni par acquisition, ni par droit de guerre, ni par élection, ni par quelque autre moyen légal. Par conséquent, l'empereur n'a jamais été le maître du monde entier.

Deuxième titre. Le pouvoir universel du pape

26 § 137. [...] Si l'on parle proprement de la souveraineté et du pouvoir civils, le pape n'est pas le maître civil ou temporel du monde entier. C'est l'opinion de Torquemada (1. II, c. 113), de Jean André et de Hugoccio dans son commentaire sur le *Décret* de Gratien (dist. 69, c. *Cum ad verum*). Le très savant pape Innocent III dit, dans le chapitre cité *Per Venerabilem*, qu'il n'a pas de pouvoir temporel sur le royaume de France. C'est aussi, semble-t-il, la pensée expresse de saint Bernard dans le *De Consideratione* adressé à Eugène III (1. II).

§ 139. Quant à l'opinion contraire, elle semble s'opposer au commandement du Seigneur qui dit : « Vous savez que les chefs des nations leur commandent en maîtres... Il n'en sera pas ainsi parmi vous. » (Mt 20, 25-26 ; Lc 22, 25-26.) Elle s'oppose aussi à celui de l'apôtre qui écrit : « Ne faites pas les seigneurs à l'égard de ceux qui vous sont échus en partage, mais devenez les modèles du troupeau. » (1 P 5, 3.) Or le Christ n'a pas eu de pouvoir temporel : nous avons vu plus haut que c'était plus vraisemblable et c'est aussi la pensée de saint Thomas. Le pape, qui est son vicaire, en a encore beaucoup moins. Nos adversaires attribuent au souverain pontife une chose qu'il ne s'est jamais reconnue lui-même. Bien plus, le pape affirme le contraire en de nombreux textes, comme je l'ai dit dans la *Leçon sur le pouvoir de l'Église*.

§ 140. Il suffit d'en donner une démonstration analogue à celle qui a été proposée dans le cas de l'empereur. Le pouvoir, en effet, ne peut appartenir au pape qu'en vertu du droit naturel, du droit divin ou du droit humain. Or ce n'est certainement pas en vertu du droit naturel, ni du droit humain et que ce soit en vertu du droit divin on n'en donne aucune preuve. C'est donc d'une manière arbitraire et sans fondement qu'on affirme cela. D'autre part, la parole du Seigneur à Pierre : « Pais mes brebis » (Jn 21, 17) montre suffisamment qu'il s'agit d'un pouvoir spirituel et non temporel.

§ 141. En outre, il est évident que le pape n'est pas le maître du monde entier. Car le Seigneur a dit lui-même qu'à la fin du monde, il y aurait un seul troupeau et un seul pasteur (Jn 10, 16). C'est dire qu'aujourd'hui toutes les brebis ne font pas partie du même troupeau.

§ 142. De plus, en supposant que le Christ ait eu un pouvoir temporel, il est évident qu'il ne l'a pas transmis au pape. Celui-ci, en effet, n'est pas moins vicaire du Christ au plan spirituel qu'au plan temporel. Or il n'a pas de juridiction spirituelle sur les infidèles, comme le reconnaissent nos adversaires eux-mêmes et comme semble le dire expressément l'apôtre : « Qu'ai-je à faire de juger ceux du dehors ? » (1 Co 5, 12). Il n'a donc pas non plus de juridiction temporelle sur eux.

§ 143. Quant à l'argument suivant : le Christ a eu un pouvoir temporel, donc le pape aussi, il est certainement sans valeur. Le Christ, en effet, a eu, sans aucun doute, un pouvoir spirituel sur le monde entier, sur les infidèles comme sur les fidèles ; il a donc pu porter des lois obligeant le monde entier, comme il l'a fait pour le baptême et les articles de la foi. Cependant, le pape n'a pas ce pouvoir sur les infidèles et il ne pourrait ni les excommunier ni empêcher les mariages qu'ils contracteront aux degrés permis par le droit divin.

§ 144. Enfin, au dire des docteurs, le Christ n'a pas transmis son pouvoir d'excellence, même à ses apôtres. Il est donc inconséquent de dire : le Christ a eu un pouvoir temporel sur le monde, donc le pape aussi.

[...]

§ 152. [...] le pape n'a de pouvoir temporel qu'en vue du spirituel. Or il n'a pas de pouvoir spirituel sur les infidèles, comme on peut le déduire de saint Paul (1 Co 5, 12). Il n'a donc pas non plus de pouvoir temporel sur eux.

§ 153. *Corollaire.* Il s'ensuit que, même si les barbares ne veulent pas reconnaître de pouvoir au pape, on ne peut pas pour autant leur faire la guerre ni s'emparer de leurs biens. Car le pape n'a aucun pouvoir semblable sur eux.

§ 154. On peut le confirmer avec évidence.

En effet, si les barbares ne veulent pas accepter le Christ pour maître, on ne peut pas pour autant leur déclarer la guerre ni leur faire aucun mal. Ils doivent, disent nos adversaires, accepter le vicaire du Christ, sinon on pourrait les réduire par la guerre, les dépouiller de tous leurs biens et même les exécuter. Dire cela, alors qu'ils peuvent refuser le Christ sans être punis, c'est le comble de l'absurdité.

§ 155. Ensuite, au dire de nos adversaires, la raison qui empêche de réduire les barbares par la force, même s'ils ne veulent pas recevoir le Christ ou la foi, c'est qu'on ne peut leur en montrer l'évidence par des raisons naturelles. Or le pouvoir du pape est encore beaucoup plus difficile à prouver. On ne peut donc pas non plus les obliger à reconnaître ce pouvoir. Sans doute, Sylvestre accorde au pape un pouvoir très étendu ; cependant, dans sa *Somme* (au mot *Infidelis*, § 7), il soutient expressément contre Henri de Suse que les infidèles ne peuvent être contraints par la guerre à reconnaître ce pouvoir : on ne peut donc les dépouiller de leurs biens pour cette raison. C'est également l'opinion d'Innocent IV dans son commentaire sur le chapitre cité (*De Voto*, c. *Quod super his*). C'est aussi, sans aucun doute, celle de saint Thomas dans la *Somme de Théologie* (II-II, q. 66, a. 8, ad 2) et c'est expressément celle de Cajetan dans son commentaire sur ce texte. On ne peut, dit saint Thomas, dépouiller les infidèles de leurs biens, sauf ceux qui sont soumis aux princes temporels et on ne peut le faire que pour des raisons légitimes également applicables aux autres sujets.

§ 156. Bien plus, les Sarrasins vivant parmi les chrétiens n'ont jamais été dépouillés de leurs biens et n'ont jamais subi de préjudice pour ce motif. Car, si celui-ci est suffisant pour leur faire la guerre, cela revient à dire qu'on peut les spolier pour raison d'infidélité. Il est, en effet, certain qu'aucun infidèle ne reconnaît le pouvoir du pape. Or aucun docteur, pas même parmi nos adversaires, n'admet qu'on puisse spolier les infidèles pour le seul motif d'infidélité. Par conséquent, lorsque ces docteurs disent qu'on ne peut faire la guerre aux infidèles s'ils reconnaissent le pouvoir du souverain pontife, mais qu'on le peut s'ils ne le reconnaissent pas, cela n'a aucun sens, car aucun infidèle ne reconnaît ce pouvoir.

§ 157. Il en résulte avec évidence qu'on ne peut opposer ce titre aux barbares : les chrétiens n'ont pas de juste raison de leur faire la guerre, sous prétexte que le pape, en tant que maître absolu, leur a donné ces territoires ou que les barbares ne reconnaissent pas le pouvoir du pape. C'est l'opinion longuement exposée par Cajetan dans son commentaire sur la *Somme de Théologie* (II-II, q. 66, a. 8, ad 2). L'autorité des canonistes qui pensent l'inverse ne doit pas en imposer beaucoup ; car, premièrement, on l'a dit plus haut, ce point est à traiter d'après le droit divin ; deuxièmement, la plupart et les plus grands d'entre eux, dont Jean André lui-même, soutiennent le contraire ; troisièmement, ces canonistes n'ont aucun texte en leur faveur. Quant à la grave autorité d'Antonin, il ne faut pas la prendre en considération ici, car il suit Augustin d'Ancône, de même qu'ailleurs il suit habituellement les canonistes.

§ 158. Il ressort clairement de ce qui précède que les Espagnols n'apportaient avec eux aucun droit à occuper les provinces des barbares, lorsqu'ils débarquèrent pour la première fois sur leurs terres.

Troisième titre. Le droit de découverte

§ 159. En vertu du droit des gens et du droit naturel, les choses abandonnées deviennent la propriété de celui qui s'en empare. Or, les Espagnols furent les premiers à découvrir et à occuper ces territoires. Il s'ensuit donc qu'en droit, ils leur appartiennent, tout comme s'ils avaient découvert un désert jusque-là inhabité.

§ 161. Cependant, [...] les barbares avaient un pouvoir véritable tant public que privé. Sans doute, en vertu du droit des gens, ce qui n'appartient à personne devient la propriété de celui qui s'en empare. Mais ces biens n'étaient pas sans propriétaires. Il est vrai que, joint à un autre, il pourrait avoir une

certaine valeur. Cependant, en lui-même, il ne justifie nullement la possession de ces territoires, pas plus que si les barbares nous avaient découverts.

Troisième partie. Titres légitimes de la domination des Espagnols sur les Indiens

Premier titre. Le droit de société et de communication

Les Espagnols ont le droit de se rendre et de demeurer dans ces territoires, mais à condition de ne pas porter préjudice aux barbares, et ceux-ci ne peuvent les en empêcher.

§ 231. On peut le montrer, tout d'abord, à partir du droit des gens qui est ou du droit naturel ou dérivé du droit naturel : « On appelle droit des gens ce que la raison naturelle a établi entre tous les peuples » (*Institutes, De Jure Naturali et Gentium*). Dans toutes les nations, en effet, on considère comme inhumain de mal recevoir les étrangers et les voyageurs sans raison spéciale. Mais, au contraire, il est humain et juste de bien traiter les étrangers, à moins que les voyageurs venant en pays étranger ne se comportent mal.

§ 232. Au commencement du monde, alors que tout était commun, il était permis à chacun d'aller et de voyager dans tous les pays qu'il voulait. Or cela ne semble pas avoir été supprimé par la division des biens. Car les nations n'ont jamais eu l'intention d'empêcher, par cette division, les rapports des hommes entre eux ; et, au temps de Noé, cela aurait certainement été inhumain.

§ 233. Tout ce qui n'est pas interdit, ou qui, par ailleurs, n'est ni injuste ni préjudiciable à autrui est permis. Or, nous le supposons, l'expédition des Espagnols ne cause aucune injustice ni aucun préjudice aux barbares. Elle est donc permise.

§ 234. Il ne serait pas permis aux Français d'empêcher les Espagnols de venir ou même de demeurer en France (ou inversement), à condition que cela ne tourne en aucune manière au désavantage des Français et que les Espagnols ne commettent pas d'injustice. Par conséquent, cela n'est pas permis non plus aux barbares.

§ 235. L'exil est l'une des principales peines. Il n'est donc pas permis d'écarter les étrangers qui n'ont pas commis de faute.

§ 236. Écarter d'une ville ou d'un pays des hommes considérés comme ennemis ou les chasser lorsqu'ils s'y trouvent déjà, cela relève de la guerre. Or, vu que les Espagnols sont innocents, les barbares n'ont pas de juste raison de leur faire la guerre. Il ne leur est donc pas permis d'écarter les Espagnols de leur territoire.

[...]

§ 240. « En vertu du droit naturel, les eaux courantes et la mer sont communes à tous ; il en est de même pour les fleuves et les ports ; et, en vertu du droit des gens, les navires peuvent accoster partout. » (*Institutes, De Rerum Divisione.*) C'est pourquoi il s'agit là de choses publiques ; on ne peut donc en écarter personne. Il s'ensuit que les barbares commettraient une injustice envers les Espagnols, s'ils leur interdisaient leur pays.

§ 241. Les Indiens admettent eux-mêmes tous les autres barbares, d'où qu'ils viennent. Ils commettraient donc une injustice en n'admettant pas les Espagnols.

§ 242. S'il n'était pas permis aux Espagnols de se rendre chez les barbares, ce serait en vertu du droit naturel, du droit divin ou du droit humain. Or c'est certainement permis par le droit naturel et le droit divin. S'il y avait une loi humaine s'écartant sans raison du droit naturel et du droit divin, elle ne serait ni humaine ni rationnelle et, par conséquent, elle n'aurait pas force de loi.

§ 243. Ou bien les Espagnols sont les sujets des Indiens, ou bien ils ne le sont pas. S'ils ne le sont pas, les Indiens ne peuvent donc pas les écarter. S'ils le sont, ils doivent les bien traiter.

§ 244. Les Espagnols sont le prochain des barbares, comme le montre la parabole du bon Samaritain (Lc 10, 29-37). Or les barbares sont tenus d'aimer leur prochain comme eux-mêmes. Ils ne peuvent donc pas sans raison écarter les Espagnols de leur pays. En effet, saint Augustin écrit dans le *De Doctrina Christiana* : « Lorsqu'on dit : "Tu aimeras ton prochain", il est évident que le prochain, c'est tout homme. »

[...]

§ 246. Que les étrangers fassent du commerce sans porter préjudice aux citoyens, il semble que ce soit précisément conforme au droit des gens.

§ 247. On peut dire de même : cela est permis par le droit divin. Par conséquent, la loi qui l'interdirait ne serait certainement pas rationnelle.

§ 248. En vertu du droit naturel, les princes indiens sont tenus d'aimer les Espagnols. Ils ne doivent donc pas, sans raison, les détourner de leurs intérêts, s'ils peuvent les rechercher sans leur porter préjudice.

§ 249. Les Indiens agiraient, semble-t-il, contrairement à ce proverbe : Ne fais pas à un autre ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse.

§ 250. Bref, il est certain que les barbares ne peuvent pas plus interdire le commerce aux Espagnols que des chrétiens à d'autres chrétiens. Or, c'est évident, si les Espagnols empêchaient les Français de faire du commerce avec eux, non pour le bien de l'Espagne mais pour que les Français n'en retirent pas d'avantage, ce serait une loi injuste et contraire à la charité. Or, si une loi ne peut légitimement prendre de telles dispositions, on ne peut pas non plus les observer en pratique, car une loi n'est injuste qu'en raison de son application. D'après le *Digeste (De Justitia et Jure, loi Ut vim)*, « la nature a établi une certaine parenté entre tous les hommes ». Il est donc contraire au droit naturel que l'homme se détourne de l'homme sans raison. Car, selon le mot d'Ovide, l'homme n'est pas un loup pour l'homme mais un homme.

[...]

§ 253. En vertu du droit des gens, ce qui n'appartient à personne devient la propriété de celui qui s'en empare (*Institutes, De Rerum Divisione, § Ferae bestiae*). Si donc l'or d'un territoire, les perles de

la mer ou quelque autre richesse des fleuves n'ont pas de propriétaire, elles appartiendront, en vertu du droit des gens, à celui qui s'en emparera. Il en est de même aussi pour les poissons de la mer. Ainsi, beaucoup de choses semblent relever du droit des gens, qui, en raison de sa suffisante dérivation du droit naturel, possède une force évidente pour établir un droit et une obligation. En admettant qu'il ne dérive pas toujours du droit naturel, le consentement de la majorité du monde entier semble suffire, surtout lorsqu'il s'agit du bien commun de tous.

[...]

§ 267. Tel est donc le premier titre qui a pu permettre aux Espagnols de s'emparer des territoires des barbares et de prendre en main leur gouvernement, à condition d'agir loyalement et de bonne foi et de ne pas chercher de fausses raisons de guerre. Car, si les barbares permettaient aux Espagnols de faire paisiblement du commerce avec eux, les Espagnols ne pourraient invoquer, de ce côté, aucune raison juste pour s'emparer de leurs biens, pas plus que s'il s'agissait de chrétiens.

Cinquième titre. Le droit d'intervention pour raison d'humanité

§ 290. Il pourrait y avoir un autre titre^[7] : la tyrannie des chefs barbares eux-mêmes ou les lois tyranniques qui oppriment injustement des innocents, en permettant, par exemple, de sacrifier des hommes innocents ou même de mettre à mort des hommes non coupables pour les manger. J'affirme que, même sans l'autorisation du pape, les Espagnols peuvent empêcher les barbares de pratiquer toute coutume ou cérémonie injuste, car ils peuvent défendre les innocents d'une mort injuste.

§ 291. En effet, « Dieu a donné à chacun des commandements à l'égard de son prochain ». Or tous ces barbares sont notre prochain. N'importe qui peut donc les défendre contre une telle tyrannie et une telle oppression, et cela revient principalement aux princes.

§ 292. En outre, l'Écriture dit : « Délivre ceux qu'on envoie à la mort et sauve ceux qu'on traîne au supplice. » (Pr 24, 11.) On ne doit pas seulement entendre cela du cas où des innocents sont effectivement conduits à la mort, mais on peut aussi obliger les barbares à abandonner de telles coutumes. S'ils ne le veulent pas, on peut, pour cette raison, leur faire la guerre et exercer contre eux les droits de la guerre. Si on ne peut supprimer autrement ces coutumes abominables, on peut changer les chefs et établir un nouveau gouvernement. L'opinion d'Innocent V et de saint Antonin, selon laquelle on peut punir les barbares à cause de leurs péchés contre nature, est vraie dans ce cas.

§ 293. Que tous les barbares acceptent de telles lois et de tels sacrifices et qu'ils ne désirent pas que les Espagnols les en délivrent, cela n'est pas un obstacle. Car, dans ce domaine, ils ne sont pas libres au point de pouvoir se livrer à la mort, eux ou leurs enfants.

Source : Francisco de Vitoria, *Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre*, introd., trad., et notes de M. Barbier, Genève, Droz, 1966, p. 38-45, 49-53, 56-59, 82-91, 97-98.

Bibliographie:

Vitoria (F. de), *Political Writings*, Pagden (A.), Lawrance (J.) (eds), New York (N. Y.), Cambridge University Press, 2008 [10e éd.].

Vitoria (F. de), *Leçon sur l'homicide (1524)*, trad. de J.-P. Coujou, Paris, Dalloz, 2009.

Association internationale Vitoria-Suarez avec le concours de la dotation Carnegie pour la paix internationale, *Contribution des théologiens au droit international moderne*, Paris, Pedone, 1939.

Beaumont (A.), *Essai sur la contribution à l'étude de la philosophie espagnole : la conception de la nature, de la morale et de la politique chez Francisco Vitoria*, thèse de doctorat de philosophie, Université de Poitiers, 2006.

Beuve-Méry (H.) *La Théorie des pouvoirs publics d'après Francisco Vitoria et ses rapports avec le droit contemporain*, Paris, SPES, 1928.

Brown (S. J.), *The Spanish Origin of International Law. Francisco de Vitoria and his Law of Nations*, Oxford, Clarendon Press, 1934.

Cavallar (G.), *The Rights of Strangers : Theories of international Hospitality, The Global Community and Political Justice since Vitoria*, Aldershot (N. H.), Ashgate, 2002.

Courtine (J.-F.), « Vitoria, Suarez et la naissance du droit naturel », dans A. Renaut (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, tome II, *La Naissance de la modernité*, p. 126-181.

Covell (C.), *The Law of Nations in Political Thought : a Critical Survey from Vitoria to Hegel*, Basingstoke-New York (N. Y.), Palgrave Macmillan, 2009.

Hamilton (B.), *Political thought in Sixteenth Century Spain. A Study of the Political Ideas of Vitoria, de Soto, Suarez and Molina*, Oxford, Clarendon Press, 1963.

Nys (E.), *Le Droit des gens et les anciens jurisconsultes espagnols*, La Haye, Nijhoff, 1914.

Trelles (C. B.), « Francisco de Vitoria et l'école moderne de droit international », *Académie de droit international*, 17, 1928, p. 113-342.

Truyol y Serra (A.), *La Conception de la paix chez Vitoria*, Paris, Vrin, 1987.

Villa (S. M.), « L'école espagnole du nouveau droit des gens », *Revue internationale de la Croix-Rouge*, 797, septembre-octobre 1992, p. 430-449.

Pour d'autres éléments bibliographiques, consulter la bibliographie proposée par Maurice Barbier dans Francisco de Vitoria, *Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre*, introd., trad. et notes de M. Barbier, Genève, Droz, 1966, p. lxxxiii-lxxxviii.

[<< Table des matières / Chapitre suivant >>](#)

[1] T. Ruyssen, *Les Sources doctrinales de l'internationalisme*, op. cit., tome I, p. 352-353.

[2] La première édition fut imprimée à Lyon en 1557.

[3] Organisé par plusieurs papes entre 1549 et 1563, le concile vise à entreprendre une réforme de l'Église romaine face à la vague protestante.

[4] T. Ruysse, *Les Sources doctrinales de l'internationalisme*, *op. cit.*, tome I, p. 356.

[5] *Ibid.*, p. 366.

[6] S. J. Brown, *The Spanish Origin of International Law. Francisco de Vitoria and his Law of Nations*, Oxford, Clarendon Press, 1934, p. 288. Suarez prolongera la conception de Vitoria relative à l'existence d'un genre humain certes divisé en peuples, mais conservant une certaine unité quasi politique et morale. Cf. J. Touchard, *Histoire des doctrines politiques*, Paris, PUF, 1959, tome I, p. 301.

[7] NE : Vitoria est plus réservé pour ce titre et pour les suivants : il s'exprime au conditionnel.

Francisco Suarez (1548-1617)

[<< Table des matières](#)

Si la réputation de Vitoria ne s'étend guère au-delà des Pyrénées, celle de Francisco Suarez bénéficie d'un grand rayonnement dans les milieux catholiques de l'Europe ainsi qu'auprès des protestants. Jésuite et théologien né à Grenade deux ans après la mort de Vitoria, Suarez entame ses études de droit à l'école de Salamanque. Il découvre la fameuse Compagnie de Jésus créée par Ignace de Loyola dont il rejoint les membres assez rapidement après ses succès remarquables en classe de philosophie[1]. Sa formation le mène de façon inéluctable à l'enseignement. Il professera la théologie ainsi que la philosophie dans divers collèges jésuites mais aussi à Ségovie, Paris, Salamanque, Valladolid et Rome. Suarez est également sollicité par le souverain pontife à diverses reprises. Principale plume de la Contre-Réforme, il développe un argumentaire qui tend à préserver le pouvoir du pape face aux revendications des princes. Ainsi, il intervient dans la polémique opposant le roi d'Angleterre Jacques Ier au cardinal Bellarmin sur les rapports entre puissance royale et pouvoir spirituel. Critiquant le roi qui souhaite dissoudre le lien de soumission avec Rome, il développe sa doctrine du pouvoir indirect du pape au sein de la *Defensio Fidei*.

La philosophie de Suarez concernant les relations entre États apparaît dans son principal ouvrage de réflexion politique, *De Legibus*, publié en 1612. De structure aride, celui-ci est charpenté sur la base du traitement scolastique (c'est-à-dire en divisions et subdivisions). Il vise à définir l'origine et la nature de la loi. Animé par le principal souci d'inscrire l'État dans l'ordre du monde en conformité avec les enseignements de l'Église, Suarez fait de la loi le fruit d'une communauté naturelle[2]. En effet, l'existence de l'État répond au caractère social de la nature humaine, ce qui est conforme aux préceptes divins. L'approche qu'il retient en ce qui concerne le droit des gens s'inscrit dans le prolongement de cette représentation de l'État. S'il ne croit pas à une souveraineté universelle, il a le sentiment qu'une communauté réunissant tous les hommes solidaires existe. Certes, cette communauté n'a pas de réalité juridique formelle. Il lui manque une autorité supérieure et surtout un droit international organique et positif. Mais une communauté morale semble s'édifier. L'essor d'un droit coutumier entre les États en est la manifestation juridique. Ces règles visent à limiter l'exercice de la souveraineté. Une loi entre les États existe alors. D'inspiration divine, elle permet une harmonie morale entre les êtres humains qui se sont organisés en unités politiques[3]. Dans un célèbre passage du Livre II, que nous avons retenu ici, Suarez exprime cette conception des relations internationales avec beaucoup d'acuité. Il met « en lumière un sommet de la doctrine, où le sens de l'universalité, nourri pourtant de spiritualité chrétienne, s'exprime sans référence à un dogmatisme religieux[4] ».

***De Legibus*, 1612 (extrait)**

Le genre humain, réparti en divers peuples et divers royaumes, vit sous la loi d'une unité non seulement spécifique, mais encore, et d'une certaine façon, politique et morale ; si chaque État, république ou royaume, constitue en soi une communauté parfaite, il n'en est pas moins vrai que chacune de ces communautés est aussi membre d'un ensemble, qui est le genre humain ; que ces communautés, ne pouvant se suffire dans leur isolement, doivent, pour leur bien et leur

développement, entretenir entre elles certaines relations d'aide réciproque et de société ; qu'elles ont besoin par conséquent d'un droit qui les constitue suivant l'ordre et les dirige en ce genre de mutuelle communication et de société. Quoique cela se fasse en grande partie en vertu de la raison naturelle, cela ne se fait ni suffisamment ni directement dans tous les cas et c'est pourquoi certains droits spéciaux ont pu être établis par les coutumes de ces mêmes nations. Car de même que dans une Cité ou une province la coutume introduit le droit, de même les mœurs ont pu introduire le droit des gens dans l'universalité du genre humain.

Source : Francisco Suarez, *De Legibus* (Livre II, chap. xxix, n° 9), dans A. Favre, *Principes du droit des gens*, Paris, LGDJ et Éditions universitaires de Fribourg, Suisse, 1974, p. 50-51.

Bibliographie:

Association internationale Vitoria-Suarez avec le concours de la dotation Carnegie pour la paix internationale, *Contribution des théologiens au droit international moderne*, Paris, Pedone, 1939.

Brouillard (R.), « Suarez », *Dictionnaire de théologie catholique*, XIV, p. 2709 et suiv.

Courtine (J.-F.), « Vitoria, Suarez et la naissance du droit naturel », dans A. Renaut (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, tome II, *La Naissance de la modernité*, p. 126-181.

Hamilton (B.), *Political Thought in Sixteenth Century Spain. A Study of the Political Ideas of Vitoria, de Soto, Suarez and Molina*, Oxford, Clarendon Press, 1963.

Jarlot (G.), « Les idées politiques de Suarez et le pouvoir absolu », *Archives de philosophie*, 18, 1949, p. 64-107.

Nys (E.), *Le Droit des gens et les anciens jurisconsultes espagnols*, La Haye, Nijhoff, 1914.

Pereira (J.), *Suarez : Between Scholasticism and Modernity*, Milwaukee (Wis.), Marquette University Press, 2007.

Villa (S. M.), « Philosophie du droit international : Suarez, Grotius et épigones », *Revue internationale de la Croix-Rouge*, 827, 31 octobre 1997, p. 577-591.

Walther (M.), Brieskorn (N.), Waechter (K.), *Transformation des Gesetzesbegriffs im Übergang zu Moderne ? : Von Thomas von Aquin zu Francisco Suarez*, Stuttgart, Steiner, 2008.

Wilenius (R.), « The Social and Political Theory of Francisco Suarez », *Acta Philosophica Fennica*, 15, 1963.

[<< Table des matières / Chapitre suivant >>](#)

[1] Ignace de Loyola souhaite réformer les mœurs sur la base d'une formation plus vaste des élites qui associe lecture des œuvres païennes et foi chrétienne. Cette entreprise doit être menée par des personnalités hors du commun témoignant d'un esprit alerte et érudit. Suarez n'intègre ainsi la

Compagnie qu'après avoir été « remarqué ».

[2] « Le pouvoir d'édicter les lois n'est pas dans les individus considérés isolément, ni dans une multitude humaine agrégée par pur accident. Il est dans la communauté considérée dans son unité morale et son organisation en un seul corps mystique », *De Legibus*, Livre III, chap. ix, n° 7.

[3] James B. Scott insiste sur le fait que cette communauté internationale décrite par Suarez ne correspond pas à une union organique du point de vue politique. Il s'agit d'une union morale. La loi qui s'impose alors entre les États n'est pas celle d'un État fédéral puisque de nature non politique. Cf. A. Favre, *Principes du droit des gens, op. cit.*, p. 51.

[4] J. Touchard, *Histoire des doctrines politiques, op. cit.*, tome I, p. 302

Jean Bodin (1529-1596)

[<< Table des matières](#)

Formé aux universités d'Angers puis de Toulouse, Jean Bodin est à la fois juriste, historien et économiste. Lisant parfaitement l'hébreu et les langues classiques, il reçoit nombre d'éloges pour son érudition[1], notamment de la part de Montaigne : « Jean Bodin est un auteur de notre temps et accompagné de beaucoup plus de jugement que la tourbe des écrivailleurs de son siècle, et il mérite qu'on le juge et considère. » Passionné par le droit, il parvient à obtenir la chaire de droit romain à l'université de Toulouse et ce, au détriment d'un autre candidat très réputé : Cujas. Mais Bodin demeure surtout préoccupé par la situation politique et religieuse en France et en Europe. Abandonnant sa chaire en 1561, il se rend à Paris où il entre au service du roi. Il devient substitut du procureur général à Poitiers. Entre 1576 et 1577, il participe aux états généraux de Blois réunis par Henri III. Il plaide alors pour l'arrêt de la guerre des religions. Dans cette perspective, il parvient même à faire écarter une demande de subside présentée par le souverain en vue de financer la lutte contre les huguenots. Il finira sa vie en tant que conseiller du duc d'Alençon, dernier des quatre fils de Catherine de Médicis, puis procureur de la ville de Laon.

Formulée à la hâte dans un climat de guerre de religion et de révoltes paysannes, la théorie de la souveraineté constitue le nerf de l'État monarchique en construction. Écrits en 1576, *Les Six Livres de la République* incarnent, par là, une sorte de bréviaire pour l'action juste du monarque. Cet ouvrage traite en tout premier lieu du droit interne puisqu'il vise à justifier et à consolider l'autorité de la monarchie menacée à la fois par l'Union calviniste[2] et par les catholiques fanatiques menés par le duc de Guise qui proposent l'extermination des protestants. Mais les relations entre souverains ainsi que l'existence d'une forme de droit international ne sont pas totalement mises à l'écart. Bien que Bodin semble aller en deçà de son premier écrit où il s'affirme en tant que philosophe – *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* ou *Méthode*[3] –, il définit un certain nombre de règles et peut être considéré comme l'un des premiers penseurs de l'équilibre des pouvoirs. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si Bodin écrit au moment où s'édifie progressivement un système interétatique européen, fondé sur la peur d'un empire hégémonique, qu'il soit espagnol ou français.

La réflexion de Bodin sur les relations entre États souverains comporte deux aspects. Tout d'abord, il définit le droit à la guerre comme l'un des attributs essentiels de l'État. Ainsi, parmi les marques décisives de la souveraineté, Bodin mentionne ce droit au cours du chapitre x du Livre I : « Le pouvoir de décerner la guerre ou traiter la paix qui est l'un des plus grands points de la majesté[4]. » Toutefois, la réflexion se nuance lorsqu'il s'agit d'étudier le fonctionnement de la République[5]. Ici, Bodin distingue les États populaires et les monarchies. En effet, les règles et maximes des gouvernements varient en fonction de la nature du régime. Les États populaires ont intérêt à faire la guerre et à forger des ennemis s'il y en a[6], tandis que les monarchies n'ont guère besoin de tels remèdes pour vivre[7]. La république royale devient le meilleur des régimes quant au rapport qu'elle entretient avec la guerre.

Le second aspect porte sur la façon dont l'auteur envisage les relations internationales. Il s'agit du fameux équilibre des pouvoirs. Dans ses manœuvres de guerre l'opposant à Charles Quint, François Ier cherche des alliances avec le Turc musulman et les princes allemands protestants tout en

affirmant, à l'intérieur, la loi de l'État contre les tendances protestantes. Ces moyens sont-ils reconnus comme légitimes par Bodin ? Il semble que oui et c'est là toute la modernité assez originale de l'auteur, lequel reconnaît l'équilibre des pouvoirs avec son arsenal d'alliances. C'est au chapitre vi du Livre V, intitulé « De la sûreté des alliances et traités de paix entre les princes », que s'expriment ces idées. Pour Jean-Paul Joubert, « Bodin dégage deux lois qui deviendront bientôt des classiques. La première porte sur la nécessité d'avoir des États de puissance à peu près égale. L'emploi du terme puissance doit être souligné dans la mesure où il s'agit de l'un des concepts les plus efficaces, et des plus malaisés à cerner, de la théorie des relations internationales. La seconde insiste sur le fait que la sûreté des princes réside en un contrepoids égal de cette puissance. Pour que les princes ne soient pas mis dans l'alternative de céder à un prince puissant ou de lui faire la guerre, ils doivent se liguer tous ensemble pour empêcher que la puissance de l'un fasse ouverture à son ambition pour asservir les plus faibles. [...] Ajoutons que la question de l'équilibre est vue également sous l'angle d'un équilibre politico-religieux entre puissances protestantes et catholiques[8] ». Mais pour rétablir la sécurité des États, Bodin ne prend pas seulement en considération l'équilibre des pouvoirs. Cette logique est renforcée par un arbitrage entre les unités politiques dont l'exercice n'incombe pas aux papes. Si Bodin demeure silencieux quant au dépositaire de cet arbitrage, on peut émettre l'hypothèse selon laquelle le roi de France serait le mieux placé en la matière...

Les développements consacrés aux relations entre États dans *Les Six Livres de la République* complètent les remarques énoncées dans la *Méthode*. Dans celle-ci, Bodin semble faire preuve d'une certaine clairvoyance. Il souligne l'unité du genre humain placé sous l'empire de la raison et du droit mais signale son caractère limité du fait de l'absence d'autorité supérieure qui puisse l'imposer : « Mais tous les royaumes, empires, tyrannies ou républiques de la terre sont réunis par un lien qui n'est pas autre chose que l'autorité de la raison ou du droit des gens. D'où il résulte que ce monde est comme une grande cité et tous les hommes coulés pour ainsi dire dans un même droit, afin qu'ils comprennent qu'ils sont tous de même sang et sous la protection d'une même raison. Mais parce que cet empire de la raison est dépourvu de contrainte, on ne saurait réunir en une seule république toutes les nations existantes. C'est pourquoi les princes ont recours aux armes et aux traités[9]. » Ainsi, comme l'illustre l'ultime phrase de cette citation, la logique d'équilibre des puissances ainsi que l'impact des conventions humaines, auxquelles il conviendrait d'ajouter les mécanismes d'arbitrage juridiques, constituent les deux seuls moyens de régulation employés par les souverains afin d'assurer leur existence et d'harmoniser leurs relations.

Les Six Livres de la République, 1576 (extraits)

Il n'y a rien en toutes les affaires d'État qui plus travaille les princes et Seigneuries, que d'assurer les traités que les uns font avec les autres : soit entre les amis, soit entre les ennemis, soit avec ceux qui sont neutres, soit même avec les sujets. Les uns s'assurent de la foi mutuelle simplement ; les autres demandent otages ; plusieurs veulent aussi quelques places fortes. Il y en a qui ne sont pas contents s'ils ne désarment les vaincus, pour plus grande sûreté. Mais la plus forte qu'on a jugée est celle qui est ratifiée par alliance et proximité de sang. Et tout ainsi qu'il y a différence entre les amis et ennemis, les vainqueurs et les vaincus, ceux qui sont égaux en puissance et les plus faibles : les

Princes et les sujets ; aussi faut-il que les traités soient divers et les assurances diverses. Mais bien que cette maxime demeure générale et indubitable, qu'en toutes sortes de traités il n'y a point d'assurance plus grande, que les clauses et conditions insérées aux traités soient sortables aux parties, et convenables au sujet des affaires qui se présentent.

[...]

Et l'une des choses qui est la plus nécessaire pour la sûreté des traités de paix et d'alliance est de nommer quelque plus grand et puissant Prince pour juge et arbitre en cas de contravention : afin d'y avoir recours comme au garant, et qu'il moyenne l'accord entre ceux qui pour être égaux ne peuvent honnêtement refuser la guerre, ni demander la paix. Mais afin que les autres Princes n'en viennent là, ils doivent se liguier tous ensemble, pour empêcher que la puissance de l'un fasse ouverture à son ambition pour asservir les plus faibles : ou, pour mieux faire, s'ils sont alliés, envoyer Ambassades pour monnayer la paix auparavant la victoire.

[...]

Mais il n'est plus temps de faire ligue contre une puissance qui est déjà invincible. C'est pourquoi maintenant, si les grands Princes traitent la paix entre eux, tous les autres y vont à l'envi, pour y être compris : tant pour la sûreté de leur État, que pour entretenir les plus grands en contrepoids égal, afin que l'un ne s'élève pour accabler les autres.

[...]

Puisque la foi est le seul fondement et appui de justice, sur laquelle sont fondées toutes les Républiques, alliances et sociétés des hommes, aussi faut-il qu'elle demeure sacrée et inviolable : et principalement entre les Princes : car puisqu'ils sont garants de la foi, et du serment, quel recours auront les peuples sujets à leur puissance des serments qu'ils font entre eux, s'ils sont les premiers infracteurs et violateurs de la foi ?

[...]

Les sages Princes ne doivent faire serment aux autres princes, de chose qui soit illicite de droit naturel ou du droit des gens, et ne contraindre les Princes plus faibles qu'eux à jurer une convention qui soit déraisonnable.

Source : Jean Bodin, *Les Six Livres de la République*, Paris, Fayard, 1986, tome 5, p. 165, 186-187, 189.

Bibliographie:

Bouvignies (I.), *Éléments pour la reconstruction de la genèse de l'État de droit constitutionnel démocratique, des guerres d'Italie (1494-1559) aux guerres de Religion (1559-1596) : Machiavel, Bodin et la réforme française*, thèse de doctorat en philosophie, Université Paris-4-Paris-Sorbonne,

2006.

Couzinet (M.-D.), *Jean Bodin*, Rome-Paris-Memini, Bibliographie des écrivains français, 2001.

Frankelin (J.), *Jean Bodin*, Aldershot (N. H.), Ashgate, 2006.

Goyard-Fabre (S.), *Jean Bodin et le droit de la République*, Paris, PUF, 1989.

Goyard-Fabre (S.), *Jean Bodin (1529-1596) et sa philosophie politique*, Paris, Ellipses, 1999.

Jacobsen Mogens (C.), *Jean Bodin et le dilemme de la philosophie politique moderne*, Copenhagen, Copenhagen Museum Tusculanum, 2000.

Joubert (Jean-Paul), « Bodin et la théorie des relations internationales », dans *Actes du colloque sur Jean Bodin*, Maison Rhône-Alpes des sciences de l'homme, novembre 1997.

Mayaki (Y. A.), *La Problématique du fondement de l'autorité politique dans la théorie de la souveraineté de l'État à la Renaissance (Machiavel et Bodin)*, thèse de doctorat en philosophie, Université Paris-1-Panthéon-Sorbonne, 2000.

Perouse (G.-A.), Dokes-Lallement (N.), Servet (J.-M.), *L'Œuvre de Bodin : Actes du colloque tenu à Lyon à l'occasion du quatrième centenaire de sa mort, 11-13 janvier 1996*, Paris, H. Champion, 2004.

Terrel (J.), *Les Théories du pacte social : droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*, Paris, Seuil, 2001.

[<< Table des matières / Chapitre suivant >>](#)

[1] Il écrit même une *Démonologie des sorciers* en 1576.

[2] Divisée en un certain nombre de gouvernements dont chacun a son conseil et son armée, cette union a tendance à former une sorte d'« État dans l'État », comme le dira plus tard Richelieu.

[3] Dans cet ouvrage, Bodin soutient l'idée d'une unité de l'espèce humaine en tant que descendant d'un couple unique créé par Dieu et insiste sur l'effet providentiel de la diversité des climats qui incite les peuples à subvenir mutuellement à leurs besoins. Il s'agit, dans une certaine mesure, du premier ouvrage sur la philosophie de l'histoire en langue française. Cf. T. Ruysen, *Les Sources doctrinales de l'internationalisme, op. cit.*, tome I, p. 387-389.

[4] Dans la guerre, l'État est amené à définir un ennemi et ce, pour l'intérêt général. Bodin insiste tout particulièrement sur la distinction entre le brigand qui tue pour son intérêt personnel, et l'ennemi politique qui tue pour sauvegarder l'existence de sa collectivité. Cf. J. Bodin, *Les Six Livres de la République*, Paris, Fayard, 1986, Livre I, p. 28.

[5] Bodin insiste sur le fait que toute république, quel que soit son principe régisseur, naît de la guerre et ce, à deux reprises. Cf. *ibid.*, Livre I, p. 112, et *ibid.*, Livre IV, p. 7, p. 17, p. 34-35.

[6] Un État populaire a besoin de forteresses face à un conquérant potentiel. La guerre à l'extérieur permet de renforcer la concorde à l'intérieur et d'éradiquer les brigands. Plus largement, entretenir la guerre rime avec mobilisation des vagabonds et des fainéants afin d'éviter la gangrène... (*Ibid.*, Livre V, p. 135-140.) Qui plus est, l'absence d'ennemi risque de tuer la morale et le rayonnement de la civilisation.

[7] Le monarque ne donne bataille que par nécessité et non par essence du régime royal (*ibid.*, p. 149-150).

[8] J.-P. Joubert, « Bodin et la théorie des relations internationales », dans *Actes du colloque sur Jean Bodin*, Maison Rhône-Alpes des sciences de l'homme, novembre 1997, p. 6.

[9] Extrait du chapitre vi, cité dans T. Ruysen, *Les Sources doctrinales de l'internationalisme, op. cit.*, tome I, p. 390. La « république universelle » de Bodin n'est qu'une représentation de l'esprit, une idée de la raison certes grandiose mais incapable de s'incarner dans une organisation juridique effective.

Hugo Grotius (1583-1645)

[<< Table des matières](#)

Entre 1583 et 1645, l'Europe traverse une époque terrible et glorieuse tant à l'intérieur des États qu'à l'extérieur : guerres de religion, remise en cause de la légitimité politique de certaines puissances, guerres civiles, multiplication de batailles annonçant la guerre de Trente Ans. Bref, « c'était un temps d'études et de découvertes, de vices et de vertus, de crimes et de dévouements. C'était encore la Renaissance et déjà le grand siècle[1] ». Né à Delft, en Hollande, Hugo de Groot vit au cœur de cette période agitée. Il fait preuve dès son plus jeune âge d'une grande précocité intellectuelle. Certains affirment que « les autres ne sont devenus hommes que par la suite, Grotius est né parfait[2] ». Âgé d'une dizaine d'années, il visite Paris. Devant l'éclat de son génie, Henri IV n'hésite pas à le surnommer « miracle de la Hollande ». Il devient avocat au barreau mais demeure très attiré par les sciences et les lettres. En 1613, il obtient le poste de pensionnaire de Rotterdam et remplace à ce titre le frère de Barneveld, avocat général de Hollande, qui l'avait accompagné lors de son voyage à Paris. La situation politique s'envenime entre le parti des orangistes, réclamant l'indépendance des Pays-Bas face à l'Espagne, et les républicains, prônant une politique de paix fondée sur le développement d'une économie libérale. En 1619, Barneveld, qui soutient le camp républicain, est condamné et tué. Le sort de Grotius n'est guère plus réjouissant : il est incarcéré avec une peine à perpétuité dans la forteresse de Loevestein, située entre le Vahal et la Meuse. Grâce à l'ingéniosité de sa femme, Marie de Reigesberg, il s'évade en 1621 dans un coffre que celle-ci lui faisait parvenir régulièrement afin de le fournir en livres[3]. Commence alors une période d'exil en France. Louis XIII l'accueille chaleureusement et lui accorde une pension de 3 000 livres. C'est en 1623 que Grotius se consacre à la rédaction du *Droit de la guerre et de la paix*, qui sera publié en 1625. Destiné au souverain français, le traité est finalement mis à l'index par la cour de Rome le 4 février 1627. Grotius quitte la France et tente de s'installer à nouveau en Hollande mais les conditions qui lui sont offertes ne lui conviennent pas. Contraint à nouveau à l'exil, il rejoint la Suède. La reine Christine le nomme ambassadeur à Paris en 1634. Elle restera très admirative du travail de son protégé. Lorsqu'il se rend à nouveau à Stockholm et désire prendre congé de son activité de conseiller, elle ne cède que sur ses demandes réitérées. Elle lui offre une pension très importante et, lorsqu'elle apprend son décès, elle fait parvenir une lettre à sa femme dans laquelle elle témoigne de sa grande estime pour l'auteur[4].

Constituant l'œuvre majeure de Grotius dans le domaine du droit et de la politique[5], *Le Droit de la guerre et de la paix* reçoit un large écho, comparable à celui dont bénéficie le *Cid* de Corneille en littérature. L'université de Heidelberg crée une chaire spéciale pour le commenter. Un grand nombre d'éditions et de traductions se succèdent, à partir de 1625, dans toute l'Europe. C'est la raison pour laquelle « la publication de ce traité fit époque dans l'histoire philosophique, on pourrait presque dire dans l'histoire politique de l'Europe. Ceux qui cherchaient un guide pour leur propre conscience ou celle d'autrui, ceux qui dispensaient la justice, ceux qui en appelaient au sentiment public du droit dans les rapports des peuples entre eux, eurent recours à ces copieuses pages pour y trouver la règle de leur conduite ou la justification de leurs actes. Trente ou quarante ans après sa publication, l'ouvrage de Grotius était généralement reçu comme autorité par les professeurs des universités continentales. [...] Il jouit d'une haute considération comme le fondateur du droit moderne des nations, science qui se distingue de celle qui portait autrefois ce même nom, par ses rapports plus

intimes avec le droit naturel[6]». L'ouvrage se compose de trois parties. La première prouve la possibilité d'une guerre juste et étudie l'origine du droit, les différentes espèces de guerres, la nature de la souveraineté, les droits et les devoirs réciproques des rois et des peuples. La seconde a pour objet les causes justificatives de la guerre, le droit de propriété, les droits personnels, le droit d'ambassade et de sépulture, le droit de punir. Dans la troisième, Grotius étudie ce qu'il est permis de faire dans le cours de la guerre et expose les diverses espèces de conventions guerrières.

Le Droit de la guerre et de la paix se veut avant tout un traité visant la défense de la paix. Grotius souhaite qu'il soit lu par ceux qui peuvent apporter quelques solutions « à la licence prodigieuse de la guerre où encore trop de gens se croient tout permis[7] ». La paix constitue d'ailleurs une sorte de leitmotiv dans les différentes correspondances de l'auteur. À de nombreuses reprises, dans les dépêches officielles ou les lettres à la reine Christine, Grotius insiste sur la nécessité d'agir selon les préceptes de la paix. Lors de son séjour diplomatique à Paris, il remarque que le peuple français aime la paix et que l'on commence à comprendre que la guerre n'est qu'un expédient employé le plus ordinairement par un gouvernement fragile pour conjurer les périls de l'intérieur. Grotius n'est pas seulement pacifique. Il apparaît également comme un pacificateur dans le sens où il présente des moyens juridiques en vue d'empêcher la guerre. Ces remèdes sont à la fois juridiques : colloque, congrès, conférence, discussion, arbitrage (médiation et compromis), mais également moraux : charité, tempérance, clémence et prudence. Dans cette perspective, Grotius a « une place d'honneur auprès de Henri IV et de Sully, d'Émeric Lacroix, de l'abbé de Saint-Pierre, de Kant et des autres illustres amants de la paix[8] ». Le philosophe Vico fait même de Grotius le véritable jurisconsulte du genre humain[9].

Grotius est souvent perçu comme le « père du droit des gens », ce droit « qui a lieu entre plusieurs peuples ou entre les conducteurs des États, fondé sur la nature, ou établi par les lois divines, ou introduit par les coutumes, accompagné d'une convention tacite des hommes[10] », voire le rédacteur tacite des traités de Westphalie. C'est oublier que sa réflexion porte avant tout sur le droit de la guerre et, plus fondamentalement, sur le problème de la guerre juste. Au moment où toutes les anciennes règles comme les principes du droit féodal, les coutumes guerrières de la chevalerie et les règlements ecclésiastiques ne semblent plus vraiment effectifs, l'œuvre de Grotius propose seulement des mesures juridiques et morales permettant de sauvegarder la paix entre eux en articulant esprit rationaliste et croyance chrétienne[11].

Le Droit de la guerre et de la paix, 1625 (extraits)

Prolégomènes

Quant à moi, convaincu de l'existence d'un droit commun à tous les peuples, et servant soit pour la guerre, soit dans la guerre, j'ai eu de nombreuses et graves raisons pour me déterminer à écrire sur ce sujet. Je voyais dans l'univers chrétien une débauche de guerre qui eût fait honte même aux nations barbares ; pour des causes légères ou sans motifs on courait aux armes, et lorsqu'on les avait une fois prises, on n'observait plus aucun respect ni du droit divin, ni du droit humain, comme si en vertu d'une loi générale la fureur avait été déchaînée sur la voie de tous les crimes.

En présence de cette férocité, beaucoup de personnes nullement cruelles en vinrent au point d'interdire toute espèce de guerre au chrétien, dont la règle consiste principalement dans le devoir d'aimer tous les hommes. À cette opinion, paraissent quelquefois se ranger Jean Féru et notre Érasme, grands amateurs de la paix ecclésiastique et de la paix civile ; mais ils ne le font, comme je pense, qu'à dessein de pousser d'un côté, ainsi que nous avons coutume de le faire, les choses qui se sont déjetées de l'autre, pour qu'elles reviennent dans leur juste mesure. Mais cette exagération dans les efforts en sens contraire est souvent tellement peu profitable qu'elle est même nuisible, parce que l'excès qui s'y trouve se laissant facilement surprendre enlève leur autorité aux autres choses qui peuvent être dites dans les limites du vrai. Il a donc fallu remédier à l'une et l'autre de ces extrémités, afin qu'on ne crût pas ou que tout est défendu, ou que tout est permis.

J'ai voulu aussi, en même temps – la seule chose qui maintenant me restait à moi, chassé indignement d'une patrie ornée de tant de mes travaux^[12] –, me rendre utile par l'étude à laquelle je me suis appliqué dans la vie privée, à cette jurisprudence qu'auparavant j'ai pratiquée dans les emplois publics avec le plus d'intégrité que j'ai pu. Plusieurs se sont proposés jusqu'à présent de lui donner la forme d'un art ; personne n'y a réussi ; et cela ne peut avoir lieu, à moins – ce dont on ne s'est pas encore assez préoccupé – qu'on ne sépare convenablement les choses qui viennent du droit positif de celles qui découlent de la nature. Les préceptes du droit naturel, étant toujours les mêmes, peuvent facilement être réunis en règles d'art ; mais les dispositions qui proviennent du droit positif changeant souvent et variant avec les lieux sont en dehors de tout système méthodique, comme les autres notions de choses particulières.

Que si ceux qui se sont consacrés au culte de la vraie justice entreprenaient de traiter séparément des parties de cette naturelle et perpétuelle jurisprudence, après avoir écarté ce qui tire son origine de la volonté arbitraire des hommes ; si l'un, par exemple, traitait des lois, l'autre des tributs, l'autre de l'office des juges, l'autre de l'interprétation des volontés, l'autre de la preuve des faits, on pourrait faire ensuite de toutes ces parties réunies un corps complet.

Pour nous, nous avons démontré par des effets plutôt que par des paroles, dans cet ouvrage qui contient la partie de beaucoup la plus noble de la jurisprudence, quelle est la voie qui nous paraît devoir être abordée.

Dans le livre premier, en effet, après avoir parlé de l'origine du droit, nous avons examiné la question générale de savoir s'il y a quelque guerre qui soit juste ; puis, pour connaître les différences qui existent entre une guerre publique et une guerre privée, nous avons dû expliquer quelle est la nature même de la souveraineté, quels sont les peuples qui en jouissent, quels rois la possèdent dans son intégrité, quels sont ceux qui ne l'exercent qu'en partie, qui en usent avec le droit d'aliénation, ou qui la détiennent autrement. Nous avons dû parler ensuite du devoir des sujets envers leurs chefs.

Le livre second ayant eu pour objet d'exposer toutes les causes d'où la guerre peut naître, on y explique avec développement quelles choses sont communes, qu'elles sont susceptibles d'appropriation, quel droit appartient aux personnes sur les personnes, quelle obligation découle de la propriété, quelle est la règle des successions au trône, quel lien provient du pacte ou du contrat, quelle est la force des alliances, du serment tant privé que public, et comment il faut les interpréter, quelle doit être la réparation d'un dommage causé, quelle est l'inviolabilité des ambassadeurs, quel droit préside à la sépulture des morts, quelle est la nature des peines.

Le troisième livre, dont le principal sujet est de rechercher ce qui est permis dans la guerre, après avoir distingué ce qui se fait avec impunité, ou même ce qui est soutenu comme légitime chez les peuples étrangers, de ce qui ne renferme rien de vicieux en soi, descend aux diverses espèces de paix, et à toutes les conventions usitées dans les guerres.

L'importance de cette œuvre a paru d'autant plus grande que personne, ainsi que je l'ai dit, n'a traité toute cette matière, et que ceux qui en ont traité des parties, l'ont fait de manière à laisser beaucoup au travail d'autrui. Des anciens philosophes, il ne reste rien dans ce genre, ni parmi les Grecs, au nombre desquels Aristote a écrit un livre intitulé : *Les Droits de la guerre* [13] – ce qui pourtant était beaucoup à souhaiter –, parmi ceux qui se sont enrôlés dans le christianisme naissant. Les livres mêmes des anciens Romains sur le droit féodal ne nous ont rien transmis d'eux que leur titre. Ceux qui ont écrit des sommes de cas appelés par eux cas de conscience n'ont – ainsi que cela leur est arrivé pour d'autres matières – fait de la guerre, des engagements, du serment, des représailles, que des sujets de chapitres.

Livre II. Chapitre XXII

Le titre attribué par quelques-uns à l'empereur romain, et suivant lequel il aurait le droit de commander aux peuples les plus éloignés, et à ceux même qui sont inconnus jusqu'à présent, est ridicule. [...] Il se fonde sur ce que l'empereur se donne quelquefois la qualification de « *maître du monde* » [14], et sur ce que, dans les lettres sacrées, cet empire que les écrivains postérieurs appellent « *romain* » [15] est désigné par le nom de *Terre habitable*. De la même nature sont ces expressions : « le romain victorieux possédait déjà tout l'univers », et beaucoup d'autres semblables, employés par synecdoche, ou par hyperbole, ou par excellence. Aussi, dans les mêmes lettres sacrées, la seule Judée vient-elle aussi se placer sous le nom de *Terre habitable* ; c'est en ce sens qu'il faut accepter l'ancienne expression des Juifs, que la ville de Jérusalem était située au milieu de la terre, c'est-à-dire au milieu de la Judée, de la même manière que Delphes, placée au milieu de la Grèce, était appelée par la même raison « *le nombril du monde* ». Et il n'y a pas à se laisser ébranler par les arguments de Dante, au moyen desquels il s'efforce de prouver qu'un droit pareil appartient à l'empereur, parce que c'est l'avantage du genre humain. Car les avantages qu'il allègue sont compensés par les inconvénients qui les accompagnent. De même, en effet, qu'un navire peut atteindre une dimension telle qu'il ne puisse plus être gouverné, de même le nombre des hommes et la distance des lieux peuvent avoir des propositions si vastes, qu'elles ne supportent point un seul gouvernement.

Livre III. Chapitre XXV. Conclusion, avec des exhortations à la bonne foi et à la paix

Avant de prendre congé du lecteur, comme, lorsque je traitais du dessein d'entreprendre la guerre, j'ai ajouté certaines exhortations à l'éviter autant que faire se peut, de même, maintenant, j'ajouterai un petit nombre d'avis qui puissent servir dans la guerre, et après la guerre, à inspirer le soin de la bonne foi et de la paix : de la bonne foi, assurément, tant pour d'autres raisons qu'afin que l'espérance de la paix ne soit pas enlevée. Ce n'est pas seulement tout État quelconque, qui est maintenu par la bonne foi, comme le dit Cicéron (*De Officiis*, Liv. II), mais c'est encore cette plus grande société des nations. « Supprimez-la, comme dit avec vérité Aristote, tout commerce entre les hommes est anéanti [16]. »

C'est pourquoi le même Cicéron dit avec raison qu'il est criminel de violer la foi, qui est le lien de la vie. C'est suivant l'expression de Sénèque, « le bien le plus inviolable du cœur humain » ; les chefs suprêmes des hommes doivent la respecter d'autant plus, qu'ils pèchent avec plus d'impunité que les autres. Aussi, la bonne foi supprimée, ils seront semblables aux bêtes féroces^[17], dont la violence est pour tout le monde un objet d'horreur. La justice, dans le reste de ses parties, a souvent quelque chose d'obscur ; mais le lien de la bonne foi est par lui-même manifeste, et c'est même pour cela qu'on s'en sert aussi, afin de retrancher des affaires toute obscurité.

Il appartient encore plus aux rois de la cultiver religieusement, d'abord à cause de leur conscience, ensuite à cause de leur réputation, sur laquelle repose l'autorité de la royauté. Qu'ils ne doutent donc pas que ceux qui leur insinuent l'art de tromper, ne fassent la chose elle-même qu'ils enseignent. La doctrine qui rend l'homme insociable par rapport aux autres hommes – ajoutez et odieux à Dieu – ne peut être longtemps profitable.

En second lieu, dans toute la direction de la guerre, l'esprit ne peut être tenu en repos et confiant en Dieu, à moins qu'il n'ait toujours la paix en vue. Il a été dit, en effet, avec la plus grande vérité par Salluste que les « sages font la guerre en vue de la paix » (*Orat. ad Caes.*) ; avec quoi se rencontre cette maxime d'Augustin, « que l'on ne doit pas chercher la paix pour se préparer à la guerre, mais faire la guerre pour avoir la paix » (*Epist. ad Bonif.*). Aristote lui-même blâme plus d'une fois les nations, qui proposaient les exploits guerriers comme devant être leur but suprême (*Polit.*, Lib. VII, chap. ii et xii)^[18]. La violence, qui domine surtout dans la guerre, a quelque chose qui tient de la bête féroce ; il faut mettre d'autant plus de soin à la tempérer par l'humanité, de peur qu'en imitant trop les bêtes féroces, nous ne désapprenions l'homme.

Si donc une paix suffisamment sûre peut être obtenue, en faisant grâce des méfaits, des dommages et des frais, elle n'est pas désavantageuse ; surtout entre les Chrétiens, à qui le Seigneur a légué sa paix. Son meilleur interprète veut qu'autant que faire se peut, autant qu'il est en nous, nous cherchions la paix avec tous les hommes (Rom., xii, 18). Il est d'un homme de bien d'entreprendre la guerre à regret, et de ne pas en poursuivre volontiers les dernières conséquences, comme nous le disons dans Salluste.

Cela seul, il est vrai, doit être suffisant ; mais la plupart du temps aussi l'utilité humaine y porte : d'abord ceux qui sont les moins forts, parce qu'une longue lutte avec plus fort que soi est périlleuse, et qu'ainsi que cela se passe dans un navire, on doit racheter une calamité plus grande par quelque sacrifice, en mettant de côté la colère et l'espérance, trompeuses conseillères, comme le dit très bien Tite-Live. Aristote énonce ainsi cette pensée : « Il vaut mieux donner quelque chose de ses biens à ceux qui sont les plus forts, que, vaincus à la guerre, de périr avec ce que l'on a. »

Mais elle y porte aussi ceux qui sont les plus forts ; parce que, comme le même Tite-Live le dit avec non moins de vérité, la paix est avantageuse et glorieuse pour ceux qui la donnent dans la prospérité de leurs affaires, et qu'elle est meilleure et plus sûre qu'une victoire en espérance. Il faut penser, en effet, que Mars est accessible à tous. « On doit considérer, dit Aristote, combien dans la guerre il arrive ordinairement de changements nombreux et imprévus. » Dans un discours pour la paix, dans Diodore, un blâme est donné à ceux « qui exaltent la grandeur de leurs actions, comme si ce n'était pas la coutume de la fortune de la guerre d'être tour à tour libérale de ses faveurs ».

Et surtout, il faut craindre l'audace de ceux qui sont désespérés, de même que les morsures des bêtes mourantes sont les plus terribles.

Que si les deux ennemis se croient égaux, c'est alors, de l'avis de César, le meilleur temps pour traiter de la paix, pendant que l'un et l'autre ont encore confiance en eux-mêmes.

Mais la paix faite, à quelques conditions que ce soit, doit être pleinement observée, à cause de cette sainteté de la foi, dont nous avons parlé, et l'on doit éviter avec vigilance, non seulement la perfidie, mais aussi tout ce qui irrite les esprits. Car ce que Cicéron a dit des amitiés privées, vous pouvez l'appliquer non moins bien à ces amitiés publiques : on doit veiller sur toutes avec le plus grand scrupule et la plus grande fidélité, mais principalement sur celles qui ont été ramenées de l'inimitié à la réconciliation.

Source : Hugo Grotius, *Le Droit de la guerre et de la paix*, Paris, Guillaumin, 1867, tome I, p. 30-34 ; tome II, p. 536-537, tome III, p. 467-472.

Bibliographie :

Caill (A.), Witt (C. de), *Le Droit de la guerre selon Grotius*, Rennes, Caillot, 1898.

Dufour (A.), Haggemacher (P.), *Grotius et l'ordre juridique inter national*, Lausanne, Payot, 1985.

Edwards (B.), « The Law of Nature in the Thought of Hugo Grotius », *The Journal of Politics*, 32, 1970, p. 784-807.

Forde (S.), « Hugo Grotius on Ethics and War », *American Political Science Review*, 92 (3), septembre 1998, p. 639-648.

Foriers (P.), « L'organisation de la paix chez Grotius », *Recueil de la société Jean Bodin*, XV (1961), p. 275-376 (réédité en 1987 aux éditions Vrin).

Goyard-Fabre (S.), « Hugo Grotius : la juridicisation de la guerre et de la paix », dans S. Goyard-Fabre, *La Construction de la paix ou le travail de Sisyphe*, Paris, Vrin, 1994, p. 35-60.

Haakonssen (K.), « Hugo Grotius and the History of Political Thought », *Political Theory*, 13 (2), 1985, p. 239-265.

Haakonssen (K.), *Grotius, Pufendorf and Modern Natural Law*, Aldershot (N. H.), Ashgate, 1999.

Haggemacher (P.), *Grotius et la doctrine de guerre juste*, Genève-Paris, Institut des hautes études internationales, PUF, 1983.

Haggemacher (P.), « La paix dans la pensée de Grotius », dans L. bely, *L'Europe des traités de Westphalie. Esprit de la diplomatie et diplomates de l'esprit*, Paris, PUF, 2000, p. 67-82.

Hély (Abbé V.), *Étude sur le droit de la guerre de Grotius*, Paris, Jules Le Clerc et Cie, 1875.

Jeffery (R.), *Hugo Grotius in International Thought*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2006.

Keene (E.), *Beyond the Anarchical Society : Grotius, Colonialism and Order in World Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Lagrée (J.), « Érasme inspirateur de Grotius ? », *Bulletin annuel de l'Institut d'histoire de la Réformation*, 24, 2002-2003, p. 53-71.

Lee (R. W.), *Hugo Grotius*, Paris, British Academy, 1930.

Pradier-Fodéré (P.), « Essai biographique et historique sur Grotius et son temps », dans H. Grotius, *Le Droit de la guerre et de la paix*, Paris, Guillaumin, 1867, p. xiii-lxxvi.

Stumpf (C. A.), *The Grotian Theology of International Law. Hugo Grotius and the Moral Foundations of International Relations*, Berlin, Walter de Gruyter, 2006.

Tuck (R.), *The Rights of War and Peace : Political Thought and International Order from Grotius to Kant*, New York (N. Y.), Oxford University Press, 2001.

Van Ittersum (M. J.), *Profit and Principle : Hugo Grotius, Natural Rights Theories and the Rise of Dutch Power in the East Indies, 1595-1615*, Leiden, Brill, 2006.

Wilson (E. M.), *The Savage Republic : De Indis of Grotius, Republicanism, and Dutch Hegemony within the Early Modern World System (1600-1619)*, Leiden, Martinus Nijhoff Publishers, 2008.

Williams (H.), *International Relations and the Limits of Political Theory*, New York (N. Y.), St. Martin's Press, 1996, chap. vi, « Grotius as an International Political Theorist », p. 73-89.

Wolf (E.), *Grotius, Pufendorf, Thomasius*, Tübingen, JCB Mohn, 1927.

Yasuaki (O.), *A Normative Approach to War : Peace, War and Jus tice in Hugo Grotius*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

Une bibliographie très complète et multilingue est publiée par Peter Haggemacher dans *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, publication de l'Institut des hautes études internationales de Genève, PUF, 1983, p. 645-672.

[<< Table des matières](#) / [Chapitre suivant >>](#)

[1] Abbé V. Hély, *Étude sur le droit de la guerre de Grotius*, Paris, Jules Le Clerc et Cie, 1875, p. 2.

[2] P. Pradier-Fodéré, « Essai biographique et historique sur Grotius et son temps », dans H. Grotius, *Le Droit de la guerre et de la paix*, Paris, Guillaumin, 1867, p. xxi.

[3] Sur le récit épique de cette anecdote, cf. les précisions apportées dans *ibid.*, p. xxviii-xxx.

[4] *Ibid.*, p. xliii, xliv.

[5] Il a un caractère systématique et englobant, à la différence des premiers travaux de Grotius qui correspondent à des consultations données à la Compagnie des Indes orientales et publiées en 1605 (*De jure praedae*) et en 1608 (*Mare liberum*). Dans ces ouvrages, il prône la liberté de navigation sur les océans.

[6] P. Pradier-Fodéré, « Essai biographique... », dans H. Grotius, *Le Droit de la guerre et de la paix*, *op. cit.*, p. lxx-lxxvii.

[7] H. Grotius, *Le Droit de la guerre et de la paix*, *op. cit.*, 1867, discours préliminaire

[8] Abbé V. Hély, *Étude sur le droit de la guerre de Grotius*, *op. cit.*, p. 4.

[9] On peut également considérer Grotius comme un auteur stoïcien pensant avant tout à un universalisme des droits dans une dimension toute religieuse. Cf. à cet égard, C. Larrère, « Hugo Grotius », dans P. Raynaud, S. Rials (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, *op. cit.*, p. 256.

[10] *Ibid.*

[11] Sur les sources et la méthode employée, cf. H. Grotius, *Le Droit de la guerre et de la paix*, *op. cit.*, p. 38-56.

[12] NA : Grotius écrit *Le Droit de la guerre et de la paix* en France, c'est-à-dire en exil.

[13] NE : Barbeyrac, dans une note sur ce passage, conteste le fait. Il paraît que Grotius, et sir James Mackintosh après lui (*Discourse on the Study of the Law of Nature and of Nations*), ont été induits en erreur par un passage du grammairien Ammonius.

[14] NP : Comme dans le concile de Chalcédoine, art. XI et XII.

[15] NP : Comme aussi Athanase, *Epist. Ad. Solitarios*. C'était à peine la sixième partie du monde connu.

[16] NP : *La Rhétorique*, Livre I, chap. xv.

[17] NE : Dans Procnoe, *Persic.*, Livre II, les ambassadeurs de Justinien s'adressent ainsi à Chosroès : « Si nous ne parlions à vous-même en personne, nous n'aurions jamais cru, ô roi, que Chosroès, fils de Cabade, entretrait sur les terres des Romains à main armée, sans respecter le serment qu'il venait de faire, c'est-à-dire ce que l'on regarde parmi les hommes comme le gage le plus certain et le plus sacré de la parole donnée ; et en rompant d'ailleurs les traités, qui sont la seule ressource de ceux qui, à cause de leur mauvais succès dans la guerre, ne sont pas en sûreté dans l'avenir. Qu'est-ce autre, que de changer la vie humaine en vie de bêtes féroces ? Car si une fois on bannit la confiance dans les traités, il faut nécessairement que les guerres soient éternelles ; et les guerres sans fin ont cet effet de tenir pour toujours les hommes hors des sentiments de la nature. »

[18] NP : Admirable sagesse, que cette sagesse antique, dont les préceptes sont de tous les temps !

Thomas Hobbes (1588-1679)

[<< Table des matières](#)

« L'unique moyen de ramener la doctrine de la Justice et de la Politique aux règles infaillibles de la raison, c'est de commencer par établir des principes que la passion ne puisse attaquer, d'élever par degrés sur ces fondements solides et de rendre inébranlables des vérités puisées dans les lois de nature, qui jusqu'ici ont été bâties en l'air. » Dans cette citation tirée du *Traité de la nature humaine*, Thomas Hobbes énonce ses ambitions philosophiques. Il cherche à reconstruire la pensée du politique sur des bases scientifiques solides en vue de réaliser empiriquement le cadre politique de la vie humaine. Jusqu'alors, la philosophie lui semble trop idéaliste et trop influencée par les opinions au détriment de la connaissance vraie[1]. Afin de remédier à ces carences, la parole de la raison selon le modèle mathématique doit investir l'espace du politique[2]. Démontrant l'identité de la pensée et du calcul et fondant son raisonnement sur les théories du mouvement formulées par Galilée, Hobbes se veut avant tout le philosophe de l'exactitude[3] qu'il définit par « l'applicabilité en toutes circonstances » (est exacte une proposition qui se révèle valide pour l'ensemble des situations et des corps étudiés)[4]. Cette exactitude repose sur une matière – l'homme – et un axiome – l'égoïsme et la crainte naturelle de cet homme. Toute la philosophie politique de Hobbes est une déduction de cette affirmation première. Celle-ci résulte en grande partie de certains éléments biographiques révélateurs. Depuis sa naissance, Hobbes est avant tout un être qui éprouve la peur dans sa chair. Sa mère accouche avant terme face à l'approche de l'invincible Armada. Il assiste à différents événements qui renforcent une inquiétude malade à l'égard d'autrui : la conspiration des Poudres en 1605, l'assassinat d'Henri IV en 1610, la défaite navale de Naseby en 1645. Qui plus est, « tantôt il est en France pour se protéger contre celui qui est au pouvoir en Angleterre, tantôt, à l'inverse, il est en Angleterre pour se protéger de celui qui est au pouvoir en France[5] ». Dans une certaine mesure, la philosophie de Hobbes peut être considérée comme une réponse à ce climat sanglant, à cette situation de guerre civile[6].

Tout au long du raisonnement déployé dans le *Léviathan*, Hobbes accorde des développements substantiels à la guerre. À l'état de nature, les individus peuvent laisser libre cours à leurs actions qui s'orientent toutes en vue d'une fin : la préservation de soi. Ils sont tous égaux et leur action n'est pas entravée en raison d'une absence d'institutions politiques susceptibles de les contraindre. Cette situation égalitaire et cette égale disposition entre les hommes constituent le substrat d'un rapport conflictuel entre les hommes ou plutôt d'un « choc » entre eux tout comme la rencontre de deux forces contraires en physique[7]. Hobbes expose dans sa conception de l'état de nature ce qu'il entend par les fondements anthropologiques de l'inimitié entre les individus. Agissant selon une passion essentielle (le désir de pouvoir), ces derniers éprouvent soit de la vanité (passion publique), soit de la peur (passion privée), qui les obligent à prendre les armes afin de se protéger et de se conserver. Chaque individu est un ennemi en puissance car doté des mêmes propriétés et placé dans une situation égalitaire. La vie humaine est alors « solitaire, besogneuse, pénible, quasi animale et brève[8] ».

L'établissement d'un contrat social sous la dictée de la peur permet la fin d'une guerre, celle qui sévit entre individus. Mais le *Léviathan* qui émane de ce mécanisme transpose la violence sur la scène interétatique. L'inimitié entre les États est irréductible selon Hobbes, en raison, certes, du caractère déficient de la situation internationale (sans pouvoir au-dessus des États), mais aussi et

surtout à cause des fonctions sociales et politiques qu'exercent les ennemis extérieurs (les autres États). Du point de vue individuel, lutter pour la préservation du *Léviathan* constitue un devoir. En tant que citoyen qui s'enrôle comme soldat, l'individu est en effet obligé de s'engager jusqu'à la mort : « Quand la défense de la République réclame l'aide simultanée de tous ceux qui sont aptes à porter les armes, chacun est obligé, car autrement c'est en vain qu'a été instituée cette République qu'ils n'ont pas l'intention ou le courage de protéger[9]. » Mais, d'un point de vue collectif, la guerre contre un ennemi extérieur a des implications positives sur la vie du groupe. En désignant un ennemi, l'État garantit son unité artificielle. Il peut renforcer la cohésion entre ses différents membres. L'absence d'ennemi représente même un danger pour Hobbes car elle risque de favoriser la sédition interne, voire la guerre civile : « Lorsqu'il n'y a pas d'ennemi commun, ils [les hommes] se font la guerre l'un à l'autre à propos de leurs intérêts particuliers[10]. » Une victoire de l'ennemi rime avec la mort du *Léviathan*. L'enjeu porte finalement sur l'existence de l'État. Il convient, dès lors, d'être particulièrement attentif à la défense du groupe afin d'éviter la dissolution du corps politique[11].

Les États se substituent aux individus dans le raisonnement[12]. Toutefois, certaines différences apparaissent entre les individus et les États. Ceux-ci bénéficient d'une position privilégiée par rapport à ceux-là dans le sens où une activité industrielle se révèle tout à fait possible en leur sein : projet totalement utopique à l'état de nature originel. Qui plus est, l'inimitié est, dans l'espace extérieur de l'État, la preuve de son existence. En effet, « la pluralité des personnes souveraines est une condition nécessaire à la mise en place de ces identités collectives que sont les États[13]. » Cette manière de raisonner aboutit au primat de la politique extérieure. La philosophie hobbesienne des relations internationales place ainsi l'État et la guerre au cœur de tous les phénomènes[14]. Le caractère irréductible de cet état de guerre entre États écarte définitivement tout projet de paix perpétuelle. Hobbes ne décrit aucun mécanisme susceptible de régler les différends entre États. Il n'élabore pas un nouveau *Léviathan* aux dimensions mondiales qui transcenderait les États, quand bien même la logique qu'il utilise pourrait très bien conduire à l'idée d'un État mondial[15]. Pour Hobbes, il convient de faire preuve de lucidité et de ne pas tomber dans l'aveuglement des idées car « aucune sagesse humaine et donc surtout pas la sagesse des rois-philosophes ne saurait garder les petites républiques de la ruine plus longtemps que ne dure la jalousie de leurs puissants voisins[16]. »

***Léviathan*, 1651 (extraits)**

Chapitre XIII. De la condition naturelle des hommes en ce qui concerne leur félicité et leur misère

Il apparaît clairement [...] qu'aussi longtemps que les hommes vivent sans un pouvoir commun qui les tienne tous en respect, ils sont dans cette condition qui se nomme guerre, et cette guerre est de chacun contre chacun. Car la guerre ne consiste pas seulement dans la bataille et dans des combats effectifs ; mais dans un espace de temps où la volonté de s'affronter en des batailles est suffisamment avérée : on doit par conséquent tenir compte, relativement à la nature de la guerre, de la notion de durée, comme on en tient compte, relativement à la nature du temps qu'il fait. De même en effet que la nature du mauvais temps ne réside pas dans une ou deux averses, mais dans une tendance qui va dans

ce sens, pendant un grand nombre de jours consécutifs, de même la nature de la guerre ne consiste pas dans un combat effectif, mais dans une disposition avérée, allant dans ce sens, aussi longtemps qu'il n'y a pas d'assurance du contraire. Tout autre temps se nomme paix.

C'est pourquoi toutes les conséquences d'un temps de guerre, où chacun est l'ennemi de chacun, se retrouvent aussi en un temps où les hommes vivent sans autre sécurité que celle dont les munissent leur propre force ou leur propre ingéniosité. Dans un tel état, il n'y a pas de place pour une activité industrielle, parce que le fruit n'en est pas assuré : et conséquemment il ne s'y trouve ni agriculture, ni navigation, ni usage des richesses qui peuvent être importées par mer ; pas de constructions commodes ; pas d'appareils capables de mouvoir et d'enlever les choses qui pour ce faire exigent beaucoup de force ; pas de connaissance de la face de la terre ; pas de computation du temps ; pas d'arts ; pas de lettres ; pas de société ; et ce qui est le pire de tout, la crainte et le risque continuel d'une mort violente ; la vie de l'homme est alors solitaire, besogneuse, pénible, quasi animale et brève.

Il peut sembler étrange, à celui qui n'a pas bien pesé ces choses, que la nature puisse ainsi dissocier les hommes et les rendre enclins à s'attaquer et à se détruire les uns les autres : c'est pourquoi peut-être, incrédule à l'égard de cette inférence tirée des passions, cet homme désirera la voir confirmée par l'expérience. Aussi, faisant un retour sur lui-même, alors que partant en voyage, il s'arme et cherche à être bien accompagné, qu'allant se coucher, il verrouille ses portes ; que, dans sa maison même, il ferme ses coffres à clef ; et tout cela sachant qu'il existe des lois, et des fonctionnaires publics armés, pour venger tous les torts qui peuvent lui être faits : qu'il se demande quelle opinion il a de ses compatriotes, quand il voyage armé ; de ses concitoyens, quand il verrouille ses portes ; de ses enfants et de ses domestiques, quand il verrouille ses coffres à clef. N'incriminerait-il pas l'humanité par ses actes autant que je le fais par mes paroles ? Mais ni lui ni moi n'incriminons la nature humaine en cela. Les désirs et les autres passions de l'homme ne sont pas en eux-mêmes des péchés. Pas davantage ne le sont les actions qui procèdent de ces passions, tant que les hommes ne connaissent pas de loi qui les interdise ; et ils ne peuvent pas connaître de lois tant qu'il n'en a pas été fait ; or, aucune loi ne peut être faite tant que les hommes ne se sont pas entendus sur la personne qui doit la faire.

On pensera peut-être qu'un tel temps n'a jamais existé, ni un état de guerre tel que celui-ci. Je crois en effet qu'il n'en a jamais été ainsi, d'une manière générale, dans le monde entier. Mais il y a beaucoup d'endroits où les hommes vivent ainsi actuellement. En effet, en maint endroit de l'*Amérique*, les sauvages, mis à part le gouvernement de petites familles dont la concorde dépend de la concupiscence naturelle, n'ont pas de gouvernement du tout, et ils vivent à ce jour de la manière quasi animale que j'ai dite plus haut. De toute façon, on peut discerner le genre de vie qui prévaudrait s'il n'y avait pas de pouvoir commun à craindre par le genre de vie où tombent ordinairement, lors d'une guerre civile, les hommes qui avaient jusqu'alors vécu sous un gouvernement pacifique.

Mais même s'il n'y avait jamais eu aucun temps où les particuliers fussent en état de guerre les uns contre les autres, cependant à tous moments les rois et les personnes qui détiennent l'autorité souveraine sont, à cause de leur indépendance, dans une continuelle suspicion, et dans la situation et la posture des gladiateurs, leurs armes pointées, les yeux de chacun fixés sur l'autre : je veux ici parler des forts, des garnisons, des canons qu'ils ont aux frontières de leurs royaumes, et des espions

qu'ils entretiennent continuellement chez leurs voisins, toutes choses qui constituent une attitude de guerre. Mais parce qu'ils protègent par là l'activité industrielle de leurs sujets, il ne s'ensuit pas de là cette misère qui accompagne la liberté des particuliers.

Cette guerre de chacun contre chacun a une autre conséquence : à savoir que rien ne peut être injuste. Les notions de légitime et d'illégitime, de justice et d'injustice, n'ont pas ici leur place. Là où il n'est pas de pouvoir commun, il n'est pas de loi ; là où il n'est pas de loi, il n'est pas d'injustice. La violence et la ruse sont en temps de guerre les deux vertus cardinales. Justice et injustice ne sont en rien des facultés du corps ou de l'esprit. Si elles l'étaient, elles pourraient appartenir à un homme qui serait seul au monde, aussi bien que ses sensations et ses passions. Ce sont des qualités relatives à l'homme en société, et non à l'homme solitaire. Enfin cet état a une dernière conséquence : qu'il n'existe pas de propriété, pas d'empire sur quoi que ce soit [no dominion], pas de distinction du *mien* et du *tien* ; cela seul dont il peut se saisir appartient à chaque homme, et seulement pour aussi longtemps qu'il peut le garder. Cela suffit comme description de la triste condition où l'homme est effectivement placé par la pure nature, avec cependant la possibilité d'en sortir, possibilité qui réside partiellement dans les passions et partiellement dans sa raison.

Les passions qui inclinent les hommes à la paix sont la crainte de la mort, le désir des choses nécessaires à une vie agréable, l'espoir de les obtenir par leur industrie. Et la raison suggère des clauses appropriées d'abord pacifiques, sur lesquelles on peut amener les hommes à s'entendre. Ces clauses sont ce qu'on appelle en d'autres termes les lois naturelles.

Chapitre XXX. De la fonction du représentant souverain

En ce qui concerne les devoirs que la fonction de souverain lui confère à l'égard des autres souverains, et qui sont contenus dans cette loi qu'on appelle habituellement *droit des gens*, je n'ai pas à en parler ici : en effet, le droit des gens et la loi naturelle sont une seule et même chose. Et chaque souverain jouit des mêmes droits, quand il s'agit de veiller à la sûreté de son propre corps. La même loi qui prescrit aux hommes dépourvus de gouvernement civil ce qu'ils doivent faire ou éviter dans leurs rapports mutuels, le prescrit aussi aux Républiques, c'est-à-dire à la conscience des principes souverains et des assemblées souveraines. Et cette justice naturelle n'a pas de tribunal, sinon dans les consciences, qui sont le royaume, non de l'homme, mais de Dieu, et dont les lois (celles du moins qui obligent tout le genre humain) sont naturelles dans leur relation à Dieu en tant qu'auteur de la nature, et lois dans leur relation à Dieu en tant que roi des rois.

Source : Thomas Hobbes, *Léviathan*, traduction F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, chap. xii, p. 124-127 ; chap. xxx, p. 376-377.

***De Cive*, 1651 (extraits)**

Chapitre XIII

Deux choses sont nécessaires à la défense du peuple ; d'être averti, et de se prémunir. Car l'état des Républiques entre elles est celui de nature, c'est-à-dire un état de guerre et d'hostilités ; et si elles cessent quelquefois de combattre, ce n'est que pour reprendre haleine, et cet intervalle n'est pas une

véritable paix : car cependant les ennemis se regardent l'un l'autre avec fierté, observent leurs visages et leurs actions, et ne mettent pas tant leur assurance sur les traités que sur la faiblesse et sur les desseins de leur patrie. Ce qui se pratique fort justement par le droit de nature d'autant que les pactes sont invalides en l'état de nature. [...] Il est donc nécessaire à la défense de la république, en premier lieu, qu'il y ait des personnes qui tâchent de découvrir tous les conseils et toutes les entreprises qui peuvent nuire à l'État : car les espions ne sont pas moins importants aux souverains que les rayons de lumière à l'âme humaine pour le discernement des objets visibles. [...] Il est requis ensuite à la défense du peuple qu'il se prémunisse. Or c'est se prémunir que de faire provision de soldats, d'armes, de vaisseaux, de forteresses et d'argent, avant que le temps presse, et que le péril soit imminent. Car il est trop tard, si même il n'est impossible, de lever des soldats, et d'apprêter des armes, après que l'on a reçu quelque défaite.

Source : Thomas Hobbes, *De Cive ou les fondements de la politique*, trad. de S. Sorbière, Paris, Sirey, 1981, p. 238-239.

Bibliographie :

Ahrensdorf (P. J.), « The Fear of Death and the Longing for Immortality : Hobbes and Thucydides on Human Nature and the Problem of Anarchy », *American Political Science Review*, 94 (3), septembre 2000, p. 579-594.

Bernhardt (J.), *Hobbes*, Paris, PUF, 1989.

Boucher (D.), « Inter-Community and International Relations in the Political Philosophy of Hobbes », *Polity*, 23 (2), hiver 1990, p. 207-232.

Boucher (D.), « Comment lire Hobbes », *Le Débat*, 96, septembre-octobre 1997, p. 89-120.

Covell (C.), *Hobbes, Realism and the Tradition of International Law*, Basingstoke, Palgrave-Macmillan, 2004.

Lyon (G.), « Le Léviathan et la paix perpétuelle », *Revue de métaphysique et de morale*, 1902.

Rogow (A.-A.), *Thomas Hobbes. Un radical au service de la réaction*, Paris, PUF, 1990.

Strauss (L.), *La Philosophie politique de Hobbes*, Paris, Belin, 1991.

Williams (M. C.), « Hobbes and International Relations : a Reconsideration », *International Organization*, 50 (2), printemps 1996, p. 213-236.

Zarka (Y.-C.), *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, PUF, 1995.

[<< Table des matières / Chapitre suivant >>](#)

[1] L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 1986, p. 178.

[2] Cf., à cet égard, le chapitre v du *Léviathan*.

[3] En cela, il renoue avec l'approche platonicienne tout en la dépassant. Pour Hobbes, qui critique sévèrement Aristote refusant l'exactitude dans l'appréciation des choses humaines, Platon est le « meilleur des philosophes de l'Antiquité », mais il n'a pas su offrir une conception probable et certaine du politique. Cf. L. Strauss, *La Philosophie politique de Hobbes*, Paris, Belin, 1991, p. 208 et suiv.

[4] Hobbes se dissocie ici de Platon définissant l'exactitude non pas selon l'applicabilité mais en fonction de certains critères précis. Mais retenir l'applicabilité comme appréciation de l'exactitude n'est pas sans poser des difficultés. À cet égard, Leo Strauss souligne que l'applicabilité chez Galilée porte sur des corps naturels, alors que celle envisagée par Hobbes connaît des corps artificiels.

[5] M. Prélôt, G. Lescuyer, *Histoire des idées politiques*, Paris, Dalloz, 1997, p. 280.

[6] Sur les connexions entre problèmes de la théorie et problèmes du monde ainsi que sur l'influence d'un contexte conflictuel sur la formulation d'une philosophie politique, cf. S. Wolin, « Political Theory as a Vocation », *American Political Science Review*, décembre 1969, p. 1079-1080.

[7] Il faut noter que Hobbes n'établit pas de distinction fondamentale entre un homme fort et un homme faible. Selon lui, chacun a les mêmes dispositions d'esprit et les mêmes facultés physiques : « L'homme le plus faible a assez de force corporelle pour tuer l'homme le plus fort », écrit Hobbes au cours du chapitre xiii. Cette conceptualisation s'inscrit dans le prolongement des travaux de Galilée mais également de Willis ayant étudié les actions du corps et notamment le réflexe.

[8] T. Hobbes, *Léviathan*, trad. de F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 224.

[9] *Ibid.*, p. 231.

[10] *Ibid.*, p. 175.

[11] *Ibid.*, p. 355.

[12] Le droit des gens et la loi naturelle ne sont, pour Hobbes, qu'une seule et même chose. L'état de nature et les relations entre États relèvent du même mécanisme de conflictualité. Certains auteurs relativisent cependant l'analogie entre individus et États. Cf. D. Boucher, « Inter-Community and International Relations in the Political Philosophy of Hobbes », *Polity*, 23 (2), hiver 1990, p. 207-232.

[13] P. Pasquino, « Thomas Hobbes : la condition naturelle de l'humanité », *Revue française de science politique*, 2, avril 1994, p. 299. Pour Pasquale Pasquino, la situation des États présente de telles singularités que le seul point commun entre cet état et celui de la guerre de chacun contre chacun correspond à l'absence de pouvoir commun. Nous ne partageons pas entièrement ce point de vue puisque les États éprouvent aussi la même liberté que les individus à l'état de nature : liberté qui ne s'exprime bien souvent que par l'action de se protéger face à autrui.

[14] Il convient de souligner le fait que Hobbes a été profondément marqué par la lecture de Thucydide. Ayant lui-même procédé à une traduction anglaise de la *Guerre du Péloponnèse*, il considère l'historien antique comme le véritable penseur du politique. Cf. P.-F. Moreau, *Hobbes. Philosophie, science, religion*, Paris, PUF, coll. « Philosophies », 1989, p. 112-113.

[15] Leo Strauss a très bien démontré cette logique dans *Droit naturel et histoire*, Paris, Plon, 1954, p. 211.

[16] Cf. T. Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, p. 280. Cf. aussi L. Strauss, *La Philosophie politique de Hobbes*, *op. cit.*, p. 230 et suiv.

Samuel Pufendorf (1632-1694)

[<< Table des matières](#)

Né à Flöhe en Saxe et fils de pasteur luthérien, Samuel Pufendorf fait ses études de philosophie et de théologie à Leipzig. Assez vite désabusé par l'enseignement théorique de la religion, il se rend à Iéna où il complète sa formation en droit et en sciences. Il découvre notamment le mathématicien Weigel dont la méthode lui inspirera le fondement de sa philosophie juridique[1]. Après la guerre de Trente Ans, l'avenir n'est pas des plus heureux pour un scientifique tel que Pufendorf. S'installant à l'étranger, il obtient un poste de précepteur dans la famille de Coyet, ministre de Suède auprès de la cour du Danemark. En 1658, éclate une guerre entre le Danemark et la Suède. Fait prisonnier avec toute la famille en dépit des immunités diplomatiques, il est emprisonné pendant huit mois. Contraint à l'isolement et à la captivité, il met à profit cette période pour rédiger une grande synthèse de droit positif, qu'il publie en 1660 après sa libération, sous le titre *Elementorium jurisprudentie universalis*. L'année suivante, cet ouvrage lui vaut l'octroi par l'électeur palatin, Charles Louis, d'une chaire d'enseignement de droit naturel et de droit des nations à l'université prestigieuse de Heidelberg. C'est une date institutionnelle majeure. Elle marque l'entrée du droit international comme discipline indépendante dans les programmes universitaires. Pufendorf quitte cependant cet emploi en 1667, après la parution d'une critique du pouvoir politique palatin (*De statu imperii germanici*) et ce, malgré l'emploi d'un pseudonyme et une édition genevoise[2]. Contraint à l'exil malgré sa réputation, il se rend en Suède où le roi Charles XI lui propose une chaire à l'université de Lund. C'est là qu'il écrit ses œuvres majeures : *Jus naturae et gentium octo libri* (1672), qui fait rapidement l'objet de diverses traductions[3], et *De officio hominis et civis* (1673).

Si Leibniz considère Pufendorf comme un auteur de second ordre, notamment par rapport à Grotius[4], d'autres philosophes le définissent comme annonciateur d'une véritable révolution en ce qui concerne la conceptualisation du droit naturel ainsi que du droit des gens et, par là, des relations internationales. Dès 1660, *Elementorium* signale la nécessité de dépasser la simple accumulation des faits juridiques et jurisprudentiels afin d'élaborer une science des mœurs. *Du droit de la nature et des gens* s'inscrit dans cette perspective. La première partie de l'ouvrage consiste à expliciter une méthode tirée des mathématiques, source d'une approche objective et certaine des comportements humains[5]. Cette partie fixe un principe sur la base duquel se greffe un raisonnement entièrement déductif : la nature humaine est par essence sociable[6]. Rousseau sera particulièrement sensible à cette tentative qui lui semble tout à fait justifiée bien que fragile dans sa concrétisation. En 1750, il recommande la lecture de l'ouvrage à Diderot. Du point de vue formel également, l'avancée n'est pas des moindres puisqu'à la différence de Grotius, qui se réfère à de nombreux passages de la Bible ou des Écritures, Pufendorf use plutôt des citations latines ou grecques et surtout des historiens et des philosophes de son époque[7]. C'est en effet un véritable affranchissement de la philosophie du droit par rapport à la théologie scolastique que propose l'œuvre de l'auteur.

Du point de vue de la science juridique appliquée aux relations internationales, la réflexion de Pufendorf s'éloigne de celle de Hobbes. Citant ce dernier de manière systématique lorsqu'il souhaite affiner sa propre conception philosophique, Pufendorf livre une définition diamétralement opposée de l'état de nature[8] et ce, en parfait accord avec le principe qui sous-tend sa démonstration. Cette définition, qui fait de l'état de nature un état de paix, entraîne *ipso facto* une certaine approche des

relations internationales. Les États sont dans un état de nature qui leur impose d'agir selon les termes d'une loi naturelle fondée sur la paix et la sociabilité. Ainsi, les relations internationales ne correspondent pas à une succession de guerres sans fin^[9] mais à une série de conflits qui, répondant au critère de justice, n'ont pour but que la paix. Pufendorf ne conclut pas à l'éradication définitive de la guerre. Il souligne le caractère nécessaire de la protection militaire et des vertus d'une guerre défensive dont la finalité – sauvegarder l'existence d'une population sur un territoire – ne constitue pas une entorse à la raison^[10]. Chose étonnante qu'il convient de noter chez un juriste, Pufendorf ne croit pas en la toute-puissance des traités entre États comme moyens d'établir la paix. S'ils peuvent contribuer à une certaine accalmie des relations interétatiques, ils doivent toujours être considérés avec grande prudence. Pour Pufendorf, seul le droit naturel, bien que fragile, constitue une garantie à tout débordement. Qui plus est, Pufendorf ne croit pas en l'établissement d'un contrat entre États préfigurant une nouvelle organisation politique. Un tel contrat n'apportera aucune garantie supplémentaire au droit naturel^[11].

En Allemagne, la pensée de Pufendorf constitue la principale référence en matière de droit des gens et de philosophie du droit. Elle exerce une profonde influence sur l'évolution juridique et normative des relations internationales. Les vers de Schiller témoignent avec éloquence de l'impact qu'a exercé Pufendorf sur le cours des idées politiques : « Aussi fuyez la condition des loups sauvages et nouez les liens durables de l'État. Voilà ce qu'enseigne du haut de [sa] chaire Monsieur Pufendorf. » Toutefois, par rapport à Grotius, le droit des gens qui découle du principe de sociabilité naturelle semble beaucoup moins fertile et original. Exposé au cours du Livre VIII, il ne comporte pas de droit de la paix^[12] et, en ce qui concerne la guerre, les justifications en termes de justice se révèlent très étiquées. L'auteur ne conçoit une guerre comme légitime qu'à la condition qu'elle ait pour objet le redressement d'un tort réel^[13].

Du droit de la nature et des gens ou système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique, 1661 (extraits)

Tome I. De l'état de nature

[...] Il se présente une question [...] importante, c'est de savoir si l'état de nature, considéré par rapport à autrui, est un état de guerre, ou un état de paix ? Ou, pour dire la même chose en d'autres termes, si ceux qui vivent dans la Liberté Naturelle, sans être sujets l'un de l'autre, ni dépendants d'un Maître commun, doivent se regarder réciproquement ou comme ennemis, ou comme amis. [...] Comme c'est le fondement de presque toutes les mesures que les souverains doivent prendre et prennent d'ordinaire par rapport aux États voisins, il ne fera pas mal à propos d'examiner en détail les raisons qu'on peut alléguer de part et d'autre^[14].

[...]

Mais il y a une raison bien décisive en faveur du sentiment opposé, c'est l'origine du Genre Humain, telle que nous la croyons sur l'autorité infallible de l'Écriture Sainte : car il paraît par là, manifestement, que l'état de nature est un état de paix plutôt qu'un état de guerre ; et que naturellement

les Hommes sont amis les uns des autres, plutôt qu'ennemis. En effet, le premier Homme n'eut pas plutôt été créé de la poudre, par un effet de la Toute-puissance Divine, que Dieu lui donna une compagne formée de son propre corps, afin que, par là, il fût d'abord engagé à l'aimer tendrement, [...] et il l'attacha de plus à lui par le lien étroit et inviolable du Mariage. Tout le Genre Humain étant donc descendu de ces deux personnes, on doit le concevoir comme uni non seulement par les liens de cette amitié générale qui peut résulter de la conformité d'une même nature, mais encore par les liens d'une autre sorte d'amitié particulière, que forme la participation d'un même sang, et qui se trouve ordinairement accompagnée de sentiments d'affection, quoique ces sentiments s'éteignent presque parmi ceux qui sont un peu éloignés de la tige commune. De sorte que si l'on vient à prendre des sentiments opposés, et à traiter en ennemis tous les autres Hommes, on doit être censé renoncer à la Nature, et dégénérer de l'état primitif du Genre Humain.

En vain répliquerait-on que cela même sert à faire voir que l'état de nature est un état de guerre, puisque, si les sociétés ont été établies dès le commencement du Genre Humain afin que la paix régnât parmi les hommes, il s'ensuit que, sans quelque Société, les Hommes n'auraient pas vécu en paix, et qu'il a fallu que les Sociétés naquissent, si j'ose ainsi dire, avec les Hommes, pour empêcher qu'ils ne fussent dans des discordes perpétuelles. Je réponds à cela, que nous ne considérons point ici l'état de nature par abstraction, et en idée, mais tel qu'il a existé véritablement. Or les premiers Hommes ayant été actuellement dans un état qui ne respirait que pure amitié, et tous leurs Descendants ayant hérité, pour ainsi dire, de cet état, il est clair que, si l'on veut faire réflexion à la première origine du Genre Humain on doit se regarder les uns les autres comme amis plutôt qu'ennemis. D'ailleurs, la raison pourquoi des sociétés ont été établies dès le commencement du Genre Humain, ce n'est pas afin d'empêcher que l'état de nature n'existât actuellement, mais parce qu'il n'y avait pas d'autre voie pour conserver et perpétuer le Genre Humain. Ce qui a produit ensuite l'état de nature, c'est la multiplication des Hommes, qui ne leur permettait plus de former qu'une seule société, et qui les obligea de se partager en plusieurs Corps différents. Ainsi, à moins de supposer, contre la vérité de l'Histoire, qu'il y a eu au commencement une multitude de gens qui n'étaient point descendus les uns des autres, on ne saurait raisonnablement penser que sans quelque Société les premiers Hommes auraient vécu les uns par rapport aux autres dans un état d'hostilité déclarée.

Mais il ne manque pas d'ailleurs de quoi répondre directement aux raisons de Hobbes.

1. Ceux qu'une grande distance de lieux sépare, ne peuvent sans contredit se faire du mal immédiatement les uns aux autres, ni en leurs personnes, ni en leurs biens ; car quand on fait du mal à quelqu'un en son absence, on le fait par le moyen d'un autre qui est présent. Ainsi, je ne vois pas pourquoi, tant qu'on est ainsi éloigné, on ne se regarderait pas comme amis plutôt que comme ennemis. Et il ne servirait à rien de dire, qu'en ce cas-là, on demeure neutre ; car le simple défaut du désir de nuire, joint à l'impossibilité de le faire actuellement, peut tenir lieu d'amitié.

2. De plus cette égalité même de forces, dont parle Hobbes, est naturellement plus propre à détourner de la pensée de nuire, qu'à en faire prendre envie. Il n'y a point d'homme de bon sens qui voulût en venir aux mains avec un Adversaire aussi fort que lui, à moins que d'y être forcé par une nécessité pressante, ou encouragé par quelque occasion favorable qui lui

fit espérer d'avoir le dessus. Il n'appartient qu'à des Sots et à des Fanfarons étourdis, de livrer de gaieté de cœur un combat où l'on peut être repoussé avec une résistance aussi vigoureuse que l'attaque, et où l'équilibre des forces des Combattants met l'issue du combat uniquement entre les mains du hasard. En effet, lorsqu'on s'engage, à forces égales, dans un combat où de part et d'autre on court le risque de la vie ; ni l'un ni l'autre des Combattants ne saurait retirer de la victoire un avantage comparable à la perte que sera celui qui restera sur la place ; et le plaisir de tuer un Ennemi ne balance pas le péril auquel on expose sa propre vie. Car le danger de notre vie nous ôte plus de bien qu'il ne nous en saurait revenir de ce que la vie de notre Adversaire est en pareil danger ; comme d'autre côté la sûreté de notre Ennemi ne devient pas plus grande parce que la nôtre court quelque risque : mais nous perdons l'un et l'autre quelque chose dont aucun de nous deux ne retire de l'avantage.

3. Toutes les raisons, par lesquelles Hobbes prétend que les Hommes sont portés à tâcher de se nuire les uns aux autres, ne sont que des raisons particulières, incapables par conséquent de mettre le Genre Humain dans la nécessité de se disposer à une guerre générale de chacun contre tous : elles ne peuvent qu'en armer quelques-uns contre un certain nombre d'autres. En effet, il n'arrive pas toujours que les Esprits malicieux et insolents vivent parmi des gens pacifiques et modestes, ou qu'il prenne envie aux premiers de harceler les derniers. L'émulation et les disputes d'Esprit ne se trouvent guère qu'entre des personnes distinguées du commun : une grande partie du Genre Humain n'est que peu ou point susceptible de cette maladie. Enfin, la bonté du créateur n'a pas fourni aux hommes avec tant d'économie de quoi satisfaire à leurs besoins, qu'il doive toujours y avoir inévitablement quelque concurrence pour la possession d'une même chose. Après tout, la corruption générale des Hommes peut bien être une raison de ne pas se fier légèrement à tout le monde, et de ne pas se livrer sans précaution au premier venu, surtout avant que de connaître à fond ceux avec qui l'on a à faire. Mais on ne saurait raisonnablement penser que ces soupçons et cette défiance suffisent pour donner droit de prévenir et de surprendre les autres, avant qu'ils aient témoigné d'une façon particulière quelque dessein de nous nuire. Et c'est avec raison que Cicéron met, au rang des injustices, le mal que l'on fait à quelqu'un de gaieté de cœur, par la seule crainte d'en recevoir de lui, si l'on ne prend les devants.

Au reste, l'opinion de Hobbes est d'autant plus insoutenable, que, selon lui, on ne sort de cet état de nature, dont il fait un portrait si affreux, qu'en se soumettant à l'empire d'autrui, et en se joignant plusieurs ensemble pour former une même Société Civile ; car il est certain, du moins selon le consentement de toutes les Nations, que les Sociétés Civiles, entre lesquelles il y a quelque liaison particulière d'amitié et d'alliance, ne sont point en état de guerre les unes par rapport aux autres. D'ailleurs, on ne laisse pas d'être en paix avec quelqu'un, quoiqu'on ne soit pas absolument hors de toute crainte d'une rupture de même qu'il ne s'ensuit pas qu'on n'ait point de crédit auprès de quelqu'un, parce que les Passions et la Volonté de l'Homme sont sujettes au changement.

Une autre chose à quoi il faut bien faire attention, c'est qu'il ne s'agit point ici de l'état d'un Animal qui ne se conduise que par un mouvement aveugle et par les impressions des Sens ; mais d'un Animal dont la partie principale est celle qui dirige toutes les autres facultés, c'est la Raison, laquelle même

dans l'état de nature a une règle générale, sûre, fixe et uniforme, savoir la nature des choses, qui fournit aisément et d'une manière évidente à tout esprit attentif, du moins les préceptes généraux de la Vie Humaine, et les maximes fondamentales du Droit naturel. De sorte que, pour donner une juste idée de l'état de nature, il ne faut nullement en exclure l'usage de la droite Raison, mais plutôt le joindre inséparablement à l'opération des autres Facultés de l'Homme. Les Hommes ayant donc le pouvoir de ne pas écouter la seule voix de leurs Passions, mais de suivre encore, s'ils veulent, les conseils de leur Raison, qui certainement ne leur conseillera jamais de prendre leur intérêt particulier pour unique règle de leur conduite : si quelque Passion dérégulée les sollicite à une guerre comme celle qu'on suppose de chacun contre tous, la Raison peut les en détourner, en leur représentant, entre autres choses, qu'une guerre entreprise sans avoir été attaquée, est en même temps déshonnête et pernicieuse. En effet, chacun peut aisément se convaincre qu'il n'existe point par lui-même, mais qu'il tient la vie et l'existence d'un Être supérieur, qui par conséquent a autorité sur lui. Cela posé, comme l'on sent en soi-même deux principes de ses Actions ; dont l'un ne s'attache qu'au présent, et l'autre porte sur les vues sur ce qui est absent, et sur l'Avenir le plus reculé ; l'un pousse à des choses périlleuses, incertaines, et déshonnêtes ; l'autre à des choses sûres et honnêtes : on peut conclure, évidemment, que le Créateur veut qu'on suive les mouvements de ce dernier principe, et non pas ceux du premier. De plus, la Paix à laquelle la Raison nous rappelle, ayant une utilité manifeste, on ne peut qu'y être porté naturellement ; surtout lorsque après avoir méprisé les conseils de la Raison, pour obéir à quelque Passion dérégulée, on reconnaît par une triple expérience qu'on a pris le mauvais parti ; ce qui fait ordinairement souhaiter de n'avoir jamais pensé à commettre de pareilles choses contre les lumières de la Raison.

De tout cela, je conclus que l'état de nature, par rapport à ceux mêmes qui vivent hors de toute Société Civile, n'est point la guerre, mais la paix, dont les principales Lois se réduisent à ceci : de ne faire aucun mal à ceux qui ne nous en font point ; de laisser chacun dans une paisible jouissance de ses biens ; de tenir ponctuellement ce à quoi l'on s'est engagé ; enfin, d'être porté à rendre service à notre prochain, autant que les obligations plus étroites et plus indispensables nous le permettent. En effet, l'usage de la Raison étant inséparable de l'état de nature, on ne peut ni on ne doit non plus en détacher les obligations que la raison vient de temps en temps nous mettre devant les yeux. Et chacun pouvant se convaincre par sa propre expérience, qu'il lui est avantageux de se conduire de telle manière qu'il s'attire la bienveillance des autres plutôt que leur inimitié ; la conformité d'une même nature peut aisément lui faire présumer que les autres sont dans de pareils sentiments. Ainsi, c'est supposer faux que de prétendre que dans l'état de nature les Hommes, du moins la plupart, foulent aux pieds sans scrupule les maximes de la Raison, cette noble faculté que la nature a établie pour la souveraine directrice des Actions Humaines. Par conséquent, on a grand tort d'appeler état de nature ce que produit le mépris ou l'abus du plus naturel de tous les principes.

[...]

Au reste, par cela même que nous faisons consister le véritable caractère de l'état de nature dans la paix qu'on doit entretenir autant qu'il est possible, avec tous les hommes considérés comme tels, nous donnons à entendre que cette paix est établie et ordonnée par la Nature même, indépendamment de tout acte humain, et par conséquent qu'elle est uniquement fondée sur l'Obligation de la Loi Naturelle, à laquelle tous les hommes sont soumis en tant que Créatures raisonnables. Comme donc cette paix universelle ne doit son origine à aucune Convention, il paraît fort inutile d'avoir recours,

pour la mieux affermir ; à quelque Traité ou quelque Alliance ; puisque cela n'ajouterait rien à l'Obligation de la Loi Naturelle, et que non seulement on ne s'engagerait à rien à quoi tous les Hommes ne soient tenus par la loi naturelle, mais encore que l'obligation n'en deviendrait pas plus forte ; quoique d'ailleurs il y ait plus de méchanceté et plus d'infamie à ne pas tenir ce à quoi l'on s'était expressément engagé. Car nous supposons que, de part et d'autre, on demeure dans l'égalité naturelle, en sorte que l'on soit obligé d'observer les Conventions purement et simplement par le respect qu'on doit à Dieu, et par la crainte du mal que l'on pourrait s'attirer en manquant à sa parole. Ainsi, lorsqu'on a violé la Loi Naturelle à l'égard de quelqu'un, il a également droit d'agir contre nous, soit qu'on ait auparavant traité avec lui, ou non. D'où vient que pour l'ordinaire, du moins parmi les gens un peu civilisés, on ne fait point de Convention, dont les articles et les conditions ne renferment autre chose si ce n'est que l'on ne manquera pas directement et immédiatement à quelqu'un des Devoirs que la Nature prescrit par une Loi expresse. Il semble même qu'il y aurait en cela un manque de respect envers la Divinité, puisque ce serait supposer tacitement, ou que sans un acquiescement volontaire de notre part, l'autorité de ce Souverain Législateur ne suffisait pas pour nous imposer la nécessité d'agir ; ou que la force de cette obligation dépend uniquement de notre propre Volonté. Toute Convention doit donc regarder certaines choses, que celui avec qui l'on traite ne pouvait pas exiger de nous par le seul Droit naturel, et à quoi l'on n'était point tenu en vertu d'une Obligation parfaite, mais qui commence à être pleinement due aussitôt que l'une des Parties a fait connaître son consentement, et que l'autre l'a accepté. [...]

Il faut avouer pourtant que la paix de l'état de nature est assez faible et assez mal assurée, en sorte que, si quelque autre chose ne vient à son secours, elle sert de bien peu pour la conservation des Hommes, à cause de leur malice, de leur ambition démesurée, et de l'avidité avec laquelle ils désirent le bien d'autrui ; passions si fortes que la doctrine même de Jésus-Christ, toute sainte qu'elle est, et ne respirant partout que Paix, qu'Humanité, que Douceur, qu'Amitié, que disposition à pardonner les Injures, qu'Humilité, que mépris des Richesses et des grandeurs humaines ; que cette doctrine, dis-je, avec toutes ces belles leçons, n'a pu encore bannir du milieu des Chrétiens, les trahisons les plus indignes, les artifices, les embûches, les guerres, les extorsions, les persécutions, les oppressions. De sorte qu'on pourrait appliquer à plusieurs Princes Chrétiens, ce qu'on a dit autrefois de quelques Princes et de quelques États Païens : il n'y a ni mers, ni montagnes, ni déserts, qui puissent mettre des bornes à leur ambition. Les barrières qui séparent l'Europe de l'Asie ne sont pas capables de les arrêter... La Guerre et la Paix sont deux termes dont ils font usage, comme de leur monnaie, non selon les Lois de la Justice, mais selon leur intérêt... Il y a toujours entre eux une guerre ouverte, ou préparatifs à la guerre, ou paix mal assurée. Comme donc un honnête homme doit se contenter de son bien, et ne point envahir celui d'autrui : un homme prudent et qui a à cœur sa propre conservation, doit bien regarder tous les Hommes comme des amis, mais en se souvenant toujours qu'ils peuvent devenir ses ennemis ; et par conséquent entretenir la paix avec nous, comme si cette paix devait bientôt se changer en guerre. Il est bon de penser souvent que, tant que les méchants auront le pouvoir de faire du mal, la volonté ne leur manquera pas ; et qu'ainsi rien n'est plus utile aux hommes qu'une sage méfiance. En un mot, il ne faut être ni comme une Brebis, quoiqu'on doive avoir de la douceur et de la modération, ni comme une Bête féroce qui n'aime qu'à faire du mal. C'est un bel éloge que celui dont Tacite honore les Cauciens de l'ancienne Germanie. Illustres parmi ces peuples pour leur justice et leur équité, par laquelle ils aiment mieux se maintenir que par la force : Exempts d'ambition et d'envie, et vivants en paix, sans faire ni souffrir de violence. C'est une des plus belles marques de leur grandeur, de n'avoir pas besoin pour se conserver de faire la guerre,

et tous nus et désarmés d'être redoutables à leurs ennemis. Ils sont pourtant toujours en état de se défendre, et comme ils ont beaucoup d'honnêtes hommes et de chevaux, ils peuvent mettre sur pied de grandes armées. Voici ce que dit au contraire le même auteur au sujet des Chérusques : une longue paix leur a été plus agréable qu'avantageuse : car parmi les esprits remuants l'amour du repos passe pour lâcheté ; et pour conserver sa réputation, il faut être le plus fort. La modestie et la probité sont des noms dont on n'honore que le vainqueur. Les Chérusques donc, de qui on louait auparavant la sagesse et l'équité, passent à présent pour lâches et pour timides. C'est-à-dire que, selon la maxime d'un ancien orateur, le meilleur moyen de vivre en paix, c'est d'être bien prêt à faire la guerre en cas de nécessité.

Tome II. Livre VII. Chapitre I. Des motifs qui ont porté les Hommes à former les sociétés civiles

[...] La droite raison ne permettra jamais que, sans avoir aucune assurance particulière qu'un homme ait de mauvaises intentions contre nous, et qu'il trame quelque chose pour nous perdre, on exerce contre lui des actes d'hostilité à dessein de le prévenir, y ayant d'autres voies plus commodes pour dissiper tous les soupçons que l'on pourrait avoir qu'il ne rompît la paix avec nous. Car la malice générale des Hommes étant diversifiée par une infinité de degrés, cette raison seule ne suffit pas pour nous donner lieu de regarder quelqu'un en particulier comme notre ennemi déclaré. Je conviens donc que, dans l'état de nature, l'obligation, où chacun est de pratiquer envers les autres les devoirs de la loi naturelle, n'est pas un aussi bon garant de notre sûreté que la protection et la défense qu'on trouve dans les sociétés civiles. Mais il faut avouer aussi que les sujets de défiance ne sont pas si grands ni si ordinaires parmi ceux qui vivent dans la liberté naturelle, que chacun doit traiter les autres en ennemis ; car, quand on se voit en main des forces égales, ou même supérieures à celles d'un autre, lorsqu'il nous témoigne par ses discours et par des conventions mêmes, la volonté qu'il a de vivre en paix avec nous, et qu'il nous en a d'ailleurs donné des preuves réelles ; en vertu de quoi regarderait-on un tel Homme comme ennemi ? Ou comment est-ce que de simples soupçons d'une amitié feinte, ou d'un changement de disposition à notre égard, pourraient nous fournir un sujet raisonnable de le prévenir ? Cela est encore beaucoup plus évident quand il s'agit des États ou des Peuples entiers, qui vivent les uns par rapport aux autres dans la liberté naturelle ; car tout le monde regarde comme une injustice criante l'entreprise d'un souverain, qui tâche de s'emparer ou par force, ou par surprise, d'un autre État qui ne lui a fait ni bien ni mal, et à plus forte raison s'il en a reçu des marques d'amitié par quelque traité et par des effets réels ; qui tâche, dis-je, de l'envahir par cette seule raison, qu'ils n'ont point de Maître commun qui puisse punir et réprimer l'offenseur. D'où il paraît que, dans l'état de nature, les lois naturelles ne sont nullement muettes et sans effets, comme le prétend Hobbes ; quoiqu'il y ait beaucoup plus de sûreté à les pratiquer dans une société civile, où l'on peut, avec l'aide du Magistrat, forcer les autres à se conduire d'une manière qui réponde à ce que l'on fait de son côté pour entretenir la paix. Tout ce que nous avons dit n'empêche pas néanmoins qu'il ne soit de la prudence, non seulement de se précautionner de bonne heure contre les pernicious desseins des méchants connus comme tels ; mais encore de penser toujours que ceux qui paraissent gens de bien peuvent cesser de nous donner d'eux une opinion si avantageuse, et que leur probité est sujette au changement. Or on ne saurait trouver rien qui soit généralement plus propre à nous mettre en sûreté, que l'établissement des sociétés civiles.

De plus, quoique selon les maximes du droit naturel, ceux qui ont ensemble quelque différend doivent ou s'accommoder entre eux à l'amiable, ou en remettre la décision à des arbitres ; cela ne suffit pas pour le maintien de la paix : car ceux qui se portent à violer les autres lois de la nature ne font pas plus de scrupule de courir d'abord aux armes, sans se mettre en peine de tenter auparavant la voie des arbitres. D'ailleurs, comme c'est par une simple convention que l'on s'en rapporte au jugement d'un arbitre, si l'une des parties n'est pas satisfaite de la sentence, il ne lui sera pas difficile de s'en moquer lorsqu'elle se sentira assez de force pour pouvoir le faire impunément ; d'autant plus qu'un arbitre n'a pas l'autorité nécessaire pour obliger les parties à en passer, bon gré mal gré qu'elles en aient, par ce qu'il a prononcé. Lors donc que l'on vit dans l'indépendance de l'état de nature, la prudence veut certainement que l'on ne se fie pas trop à la bonne foi d'autrui toute seule, mais que l'on fasse son compte, que les traités qui s'observent le plus religieusement, ce sont ceux où les deux parties trouvent leur avantage, et dont la violation par conséquent serait préjudiciable à l'une ou à l'autre ; ou bien ceux qui se font entre des contractants, dont l'un est assez fort pour contraindre aisément l'autre à tenir ce qu'il a promis. En effet, lorsque l'infidélité peut apporter quelque profit à celui qui la commettrait, sans lui attirer d'ailleurs aucun mal, on passerait pour sot de se croire, par rapport à lui, assez en sûreté à l'abri du simple terme de convention. Cela se voit tous les jours par la manière dont les souverains agissent les uns envers les autres. Lorsqu'un prince a rompu ses engagements avec un allié, il cherche à s'unir avec un autre. Par où il ne condamne pas toujours tacitement sa perfidie, comme s'il cherchait, dans cette nouvelle alliance, un asile contre la juste punition, qu'il appréhende de la violation de l'ancienne : mais, comme d'ordinaire les États mesurent principalement à leur utilité particulière les engagements où ils entrent par des traités, il renonce à une alliance inutile ou préjudiciable, pour en embrasser une autre plus avantageuse.

Source : Samuel Pufendorf, *Du droit de la nature et des gens ou système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique*, trad. de J. Barbeyrac, Amsterdam, Schelte, 1706, tome I, p. 192-193, 198-205 ; tome II, p. 97-99.

Bibliographie :

Dufour (A.), « Jusnaturalisme et conscience historique. La pensée politique de Pufendorf », *Cahiers de philosophie politique et juridique*, 11, 1987, p. 102-125.

Goyard-Fabre (S.), *Pufendorf et le droit naturel*, Paris, PUF, 1994.

Laurent (P.), *Pufendorf et la loi naturelle*, Paris, Vrin, 1982.

Treitschke (H. von), « Samuel Pufendorf », *Historische und Politische Aufsätze*, tome V, Leipzig, 1897, p. 203-303.

[<< Table des matières / Chapitre suivant >>](#)

[1] S'inscrivant dans le prolongement d'Euclide et d'Aristote, Ehrard Weigel souhaite fonder une véritable métaphysique sur les mathématiques. Une grande partie de ses écrits fit l'objet de vives critiques de la part des milieux académiques et des théologiens. Leibniz fut également très influencé par sa réflexion.

[2] Dans cet ouvrage, Pufendorf procède à une critique des traités de Westphalie qui, selon lui, affaiblissent l'empire et le contraignent à l'anarchie interne. On dit que ce livre marque l'histoire politique allemande. Bismarck s'en inspire lorsqu'il constitue le Reich allemand. Cf. T. Ruysen, *Les Sources doctrinales de l'internationalisme, op. cit.*, tome II, p. 196-197.

[3] Traduction en anglais, en italien et en français. À titre d'exemple, la traduction française de J. Barbeyrac de 1759 est la septième depuis 1706.

[4] La conception du droit naturel, socle sur lequel repose tout le droit des gens, se révèle beaucoup plus étreinée chez Pufendorf. L'instinct de sociabilité n'est plus qu'un simple besoin d'assistance alors que, chez Grotius, il correspond à un sentiment de bienveillance de l'homme envers son semblable.

[5] Cf. notamment le chapitre ii du Livre I, « De la certitude des sciences morales », S. Pufendorf, *Du droit de la nature et des gens ou système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique*, trad. de J. Barbeyrac, Amsterdam, Schelte, 1706, p. 24 et suiv. Pufendorf s'écarte à nouveau de Grotius puisqu'il rejette toute dimension théologique au droit des gens. Il n'intègre plus Dieu dans sa réflexion, comme le fait son prédécesseur.

[6] Cf., sur cet aspect, C. Larrère, « Pufendorf », dans P. Raynaud, S. Rials (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique, op. cit.*, p. 524.

[7] C'est la raison pour laquelle un juriste allemand (Kestner) affirme qu'on « lui doit cette gloire éternelle d'avoir, en un style très fleuri, exposé des questions difficiles et très utiles à l'avenir des intérêts humains ; foulant aux pieds les inepties des scolastiques, il a conféré un grand éclat à la vraie philosophie », cité dans T. Ruysen, *Les Sources doctrinales de l'internationalisme, op. cit.*, tome II, p. 198.

[8] Concept majeur dans la pensée des relations internationales renvoyant à la condition des hommes avant l'apparition de la société civile (ou État ou République), l'état de nature est d'abord et avant tout l'élément de base sur lequel s'édifie toute théorie du contrat social (acte de volonté permettant de sortir de cette condition naturelle). Cf. D. Colas, *Dictionnaire de pensée politique. Auteurs, ouvrages, notions*, Paris, Larousse, 1997, p. 94.

[9] Pufendorf conçoit la guerre comme « l'état où se trouvent ceux qui tour à tour se font du mal et se repoussent de vive force, ou qui tâchent d'arracher par des voies de fait ce qui leur est dû », S. Pufendorf, *op. cit.*, tome I, p. 10.

[10] Pufendorf distingue la guerre universelle de la guerre particulière. La première résulte d'une condition de bêtes. La seconde est celle issue des alliances et de « certains devoirs particuliers que l'on s'est engagé à se rendre réciproquement » (*ibid.*).

[11] Ce lien nécessaire entre les États s'inscrit également dans une représentation des devoirs de l'homme vis-à-vis d'autrui : liberté de passer, entraide, mesures favorisant le commerce, hospitalité. Cf. S. Pufendorf, *op. cit.*, tome II, Livre III, chap. iii, « Des offices communs de l'humanité », p. 35-68.

[12] Pufendorf se range derrière Grotius dans le chapitre viii. Cf. S. Pufendorf, *op. cit.*, p. 415-419.

[13] Pour une lecture du droit des gens chez Pufendorf, cf. notamment T. Ruysen, *Les Sources doctrinales de l'internationalisme, op. cit.*, tome II, p. 204-205.

[14] NA : Suit une présentation de l'argumentation hobbesienne non retranscrite ici.

Baruch Spinoza (1632-1677)

[<< Table des matières](#)

Selon Julien Freund, les anecdotes sont éclairantes et significatives en philosophie politique en ce qu'elles permettent, parfois, de mieux saisir l'esprit d'un auteur[1]. En ce qui concerne la vie de Spinoza, une anecdote reflète assez bien la lucidité et les préoccupations du philosophe. Après avoir échappé de justesse à un assassinat fomenté par un fanatique[2], il garde son manteau troué par le coup de couteau afin de se rappeler que la pensée n'est pas aimée des hommes. Témoignage de l'intolérance à l'égard des options théologiques défendues par Spinoza, ce manteau illustre également la violence sous-jacente à l'humain.

Spinoza écrit lors d'une période très particulière de l'histoire hollandaise[3]. À la fin du xvii^e siècle, un clivage politique oppose les calvinistes, partisans de l'indépendance et d'une politique d'expansion territoriale soutenue par la famille des Orange-Nassau, aux républicains ayant adopté une politique de conciliation en matière politique. Ce second courant, qualifié de parti de la liberté, souhaite conserver le statut d'organisation provinciale des Pays-Bas. L'un de ses représentants, Jean de Witt[4], devient le protecteur de Spinoza. Il est malheureusement assassiné en 1672. Demeuré inachevé, le *Traité politique* paru en 1677 s'inspire de ce contexte, bien qu'il ne s'apparente pas à un simple livre d'opinion. En effet, l'ouvrage correspond à une véritable investigation théorique sur les fondements du politique.

La question des relations entre États n'en constitue pas l'épine dorsale. Spinoza est d'ailleurs beaucoup plus préoccupé par les tensions internes qui fragilisent la démocratie et la stabilité des Pays-Bas que par les enjeux internationaux entre grandes puissances. Ainsi, le droit international n'est-il pas inscrit au sommaire du *Traité politique*. Toutefois, Spinoza livre sa propre conception des relations entre États au chapitre iii. L'interprétation classique de ce passage fait de Spinoza un auteur réaliste qui partage les prédicats de la philosophie politique élaborée par Hobbes : égalité des États vivant dans un état de nature, absence de pouvoir supérieur capable de contraindre ces États, reconnaissance de l'intérêt comme motif premier et nécessaire de l'action étatique dans un tel environnement[5]. Quand bien même la pensée de Spinoza présente-t-elle de larges similitudes avec celle de Hobbes, elle comporte un certain nombre de spécificités. Tout d'abord, le raisonnement adopté ne repose pas sur une conception de l'individu en tant qu'atome en proie à des passions égoïstes ou à la peur. Spinoza ne part pas de l'individu mais des choses naturelles en soi. Dans cette perspective, il aboutit à l'idée selon laquelle toute chose qui existe est dotée d'une puissance afin de persévérer dans son être. Il qualifie ce processus de *conatus*. Les individus, comme les États, agissent en fonction de ce *conatus* qui impose à la chose naturelle de ne vouloir que ce qu'elle peut. Ainsi, tout ce qu'un individu ou un État fait correspond à ce qu'il devrait faire[6]. Ce n'est donc pas seulement l'égalité entre les États qui explique l'état de guerre mais le souffle du *conatus*.

Qui plus est, Spinoza accorde une importance certaine aux dissensions internes. Les sources d'instabilité et de violence sont beaucoup plus fortes à l'intérieur qu'à l'extérieur des États[7]. De surcroît, Spinoza n'ignore pas le droit de la paix. S'il demeure hermétique à toute institution confédérale ou fédérale susceptible de mettre fin à la guerre entre États, il signale que la paix peut se construire. Cette paix est cependant fragile car elle risque de voler en éclats sous l'effet d'une

modification du contexte[8]. Indépendants et libres, les États sont seuls maîtres du jeu, et leurs promesses de ne pas déclarer de guerre n'offrent aucune garantie suffisante pour la paix.

Ainsi, la pensée de Spinoza en matière de relations internationales aboutit à un réalisme qui, à la différence de celui de Hobbes, se fonde sur une conception des choses naturelles. Spinoza ne fait donc pas œuvre d'historien lorsqu'il réfléchit sur la guerre ou les relations entre États. Il rapporte ces phénomènes aux lois qui régissent la nature même des choses. Ce qui est considéré comme sanglant ou irrationnel n'est que la traduction d'une loi de nature qui échappe parfois à l'entendement humain[9]. Cependant, ce réalisme est complété par une réflexion concernant l'impact du régime politique sur la guerre. Pour Spinoza, certains régimes politiques, comme la monarchie, ont une tendance belliqueuse. Dans cette perspective, Spinoza s'inscrit dans une tradition de réputation pacifique des démocraties qui trouvera, avec Kant, l'un de ses plus éminents défenseurs.

Traité politique, 1672 (extraits)

Chapitre III

§ 2. Le droit de celui qui a le pouvoir public, c'est-à-dire du souverain, n'est autre chose que le droit de nature, lequel se définit par la puissance non de chacun des citoyens pris à part, mais de la masse conduite en quelque sorte par une même pensée. Cela revient à dire que le corps et l'âme de l'État tout entier ont un droit qui a pour mesure sa puissance, comme on a vu que c'était le cas pour l'individu dans l'état de nature : chaque citoyen ou sujet a donc d'autant moins de droit que la cité l'emporte sur lui en puissance.

§ 11. [...] Puisque, par le paragraphe 2 de ce chapitre, le droit du souverain n'est rien d'autre que le droit même de la nature, deux États sont l'un à l'égard de l'autre comme deux hommes à l'état de nature, à cela près que la cité peut se garder elle-même contre l'oppression d'une autre cité, chose dont l'homme à l'état de nature est incapable, accablé comme il l'est quotidiennement par le sommeil, souvent par une maladie du corps ou de l'âme, et enfin, par la vieillesse, exposé en outre à d'autres maux contre lesquels la cité peut s'assurer.

§ 12. La cité donc est maîtresse d'elle-même dans la mesure où elle peut veiller sur elle-même et se garder de l'oppression, et elle dépend d'autrui dans la mesure où elle redoute la puissance d'une autre cité ou est empêchée par cette autre cité de faire ce qu'elle veut, ou enfin a besoin du secours de cette autre cité pour se conserver et s'accroître : il n'est pas douteux en effet que si deux cités veulent se prêter l'une à l'autre un secours mutuel, elles n'aient à elles deux plus de pouvoir et par suite plus de droit que l'une ou l'autre n'en a seule.

§ 13. Cela peut se connaître plus clairement en considérant que deux cités sont naturellement ennemies : les hommes, en effet, à l'état de nature sont ennemis. Ceux donc qui, en dehors de la cité, conservent le droit de nature, demeurent ennemis. Si, par suite, une cité veut faire la guerre à une autre, et recourir aux moyens extrêmes pour la mettre sous sa dépendance, elle a le droit de le tenter, puis que pour faire la guerre il lui suffit d'en avoir la volonté. Au contraire, il n'est pas possible de

décider de la paix sinon avec le concours et la volonté de l'autre cité. De là cette conséquence : que le droit de la guerre appartient à chaque cité, et qu'au contraire, pour fixer le droit de la paix, il faut au moins deux cités qui seront dites liées par un traité ou confédérées.

§ 14. Ce traité subsiste aussi longtemps que la cause qui en a déterminé l'établissement, c'est-à-dire la crainte d'un mal, ou l'espoir d'un profit, subsiste elle-même ; si cette cause cesse d'agir sur l'une ou l'autre des deux cités, elle garde le droit qui lui appartient, et le lien qui attachait les cités l'une à l'autre est rompu de lui-même. Chaque cité a donc le droit absolu de rompre le traité quand elle le veut, et l'on ne peut dire qu'elle agisse par ruse et avec perfidie parce qu'elle rompt son engagement sitôt qu'elle n'a plus de raison de craindre ou d'espérer : la condition est en effet la même pour chacun des contractants : la première qui sera délivrée de la crainte deviendra indépendante et en conséquence suivra l'avis qui lui conviendra le mieux. De plus, nul ne contracte en vue de l'avenir qu'en ayant égard aux circonstances présentes, et si ces circonstances viennent à changer, la situation elle-même est toute changée. Pour cette raison chacune des cités liées par un traité conserve le droit de pourvoir à ses intérêts, chacune en conséquence s'efforce, autant qu'elle le peut, de se délivrer de la crainte et de reprendre son indépendance, et aussi d'empêcher que l'autre ne devienne plus puissante. Si donc une cité se plaint d'avoir été trompée, ce n'est pas la loi de la cité confédérée, mais bien sa propre sottise qu'elle peut condamner : elle s'est remise de son salut à une autre cité indépendante et pour qui le salut de l'État est la loi suprême.

§ 15. Les cités qui sont convenues de la paix l'une avec l'autre ont le droit de régler les litiges qui peuvent s'élever au sujet des conditions de la paix, c'est-à-dire des stipulations par lesquelles elles se sont engagées l'une envers l'autre. En effet, les règles posées en vue de la paix ne concernent pas l'une seulement mais sont communes à toutes les cités contractantes. Si elles ne peuvent pas s'accorder, par cela même elles reviennent à l'état de guerre.

§ 16. Plus il y a de cités qui conviennent de la paix, moins chacune d'elles est redoutable aux autres, c'est-à-dire moins elle est indépendante et plus elle est obligée de se plier à la volonté commune des cités liées par le traité.

§ 17. La foi que la saine raison et la religion prescrivent d'observer n'est d'ailleurs nullement en question ici, car ni la raison ni l'Écriture n'ordonnent que l'on observe tout engagement pris. Si j'ai promis à quelqu'un par exemple de garder l'argent qu'il m'a confié secrètement, je ne suis pas tenu de demeurer fidèle à mon engagement si je sais, ou crois savoir, que le dépôt qu'il m'a confié était le produit d'un vol. J'agirai plus droitement en faisant en sorte que ce dépôt revienne au propriétaire légitime. De même si un souverain a promis de faire pour un autre quoi que ce soit, et qu'ensuite les circonstances ou la raison semblent montrer que cela est nuisible au salut commun des sujets, il est obligé de rompre l'engagement qu'il a pris. Puisque l'Écriture ne prescrit qu'en général d'observer la foi promise et laisse au jugement de chacun les cas particuliers à excepter, elle ne prescrit donc rien qui soit contraire aux prescriptions énoncées ci-dessus.

§ 18. Pour ne pas être obligé de rompre à chaque instant le fil du discours et pour écarter des objections semblables qu'on pourrait me faire par la suite, j'avertis que j'ai établi tout cela en me fondant sur la nécessité de la nature humaine de quelque façon qu'on la considère. Je pars en effet de l'effort universel que font tous les hommes pour se conserver, effort qu'ils font également qu'ils soient sages ou insensés. De quelque façon que l'on considère les hommes, qu'ils soient conduits par

une affection ou par la raison, la conclusion sera donc la même puisque la démonstration, nous venons de le dire, est universelle.

Chapitre VIII

§ 5. [...] La masse de la population ne transférera jamais librement à un roi que ce qui lui est absolument impossible de garder en son pouvoir, c'est-à-dire le droit de mettre fin aux discussions et de prendre une décision rapide. S'il arrive souvent, en effet, qu'on élise un roi à cause de la guerre, parce que les rois font la guerre avec beaucoup plus de bonheur, c'est là en réalité une sottise puisque, pour faire la guerre plus heureusement, on consent à la servitude dans la paix à supposer qu'on doive admettre que la paix règne dans un État où le souverain pouvoir a été confié à un seul à cause seulement de la guerre et parce que le chef montre principalement dans la guerre sa valeur, et ce qu'il y a en lui qui profite à tous, tandis qu'au contraire un État démocratique a cela surtout de remarquable que sa valeur est beaucoup plus grande en temps de paix qu'en temps de guerre.

Source : Baruch Spinoza, *Traité politique*, trad. de C. Appuhn, Paris, GF, 1966, p. 25-32 et 56.

Bibliographie :

Balibar (É.), *Spinoza et le politique*, Paris, PUF, coll. « Philosophies », 1985.

Billecoq (A.), *Les Combats de Spinoza*, Paris, Ellipses, 1997.

Billecoq (A.), *Spinoza : questions politiques. Quatre études sur l'actualité du Traité politique*, Paris, L'Harmattan, 2009.

Deleuze (G.), *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981.

Del Lucchese (F.), *Tumultes et indignation. Conflit, droit et multitude chez Machiavel et Spinoza*, Paris, Amsterdam, 2010.

Lauterpacht (H.), « Spinoza and International Law », *British Yearbook of International Law*, 1927, p. 89-100.

Matheron (A.), *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969.

Meinsma (K. O.), *Spinoza et son cercle*, Paris, Vrin, 1983.

Millet (L.), *Spinoza*, Paris, Bordas, 1986.

Moreau (P.-F.), *Spinoza et le spinozisme*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2007 [2e éd.].

Mugnier-Pollet (L.), *La Philosophie politique de Spinoza*, Paris, Vrin, 1976.

[1] J. Freund, *L'Essence du politique*, Paris, Sirey, 1986, p. vii.

[2] Lorsque Spinoza était à Rijnsburg, ville où il poursuit ses études après son départ d'Amsterdam.

[3] Sur la situation politique de l'époque, cf. P. Jeannin, *L'Europe du Nord-Ouest et du Nord aux xvii^e et xviii^e siècles*, Paris, PUF, 1969 ; et également I. Wallerstein, *Le Mercantilisme et la consolidation de l'économie-monde européenne, 1600-1750*, Paris, Flammarion, 1984 (chap. ii, « La période d'hégémonie hollandaise »). Pour des précisions biographiques, cf. K. O. Meinsma, *Spinoza et son cercle. Étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, trad. de S. Roosenburg, Paris, Vrin, 1983.

[4] Cf. H. H. Rowen, *John de Witt. Grand Pensionary of Holland. 1625-1672*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1978.

[5] Sur l'interprétation réaliste, cf. M. Wight, *International Theory. The Three Traditions*, Leicester-Londres, Leicester University Press, 1991, p. 17 ; M. Donelan, *Elements of International Political Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 25 ; K. Waltz, *Man, the State and War*, New York (N. Y.), Columbia University Press, 1959, p. 162.

[6] De là, découle une critique de Hobbes qui oppose état de nature et état de culture. Pour Spinoza, cette distinction est inefficace. Il n'y a alors plus de différence entre le droit naturel et le droit civil. « Le droit naturel de chacun (si nous pesons bien les choses) ne cesse pas d'exister dans l'état civil. L'homme en effet, aussi bien dans l'état naturel que dans l'état civil, agit selon les lois de sa nature et veille à ses intérêts, car dans chacun de ces deux états, c'est l'espérance ou la crainte qui le conduisent à faire ou ne pas faire ceci ou cela, et la principale différence entre les deux états est que, dans l'état civil, tous ont les mêmes craintes, et que la sécurité a pour tous les mêmes causes, de même que la règle de vie est commune, ce qui ne supprime pas, tant s'en faut, la faculté de juger propre à l'homme », B. Spinoza, *Traité politique*, Paris, GF, 1966, p. 25.

[7] Dans le chapitre vi (§ 6) du *Traité politique*, Spinoza affirme : « Il est certain que les périls menaçant la cité ont pour cause toujours les citoyens plus que les ennemis du dehors, car les bons citoyens sont rares. D'où suit que celui à qui le droit de commander est commis en entier craindra toujours plus les citoyens que les ennemis du dehors, et conséquemment s'appliquera à se garder lui-même et, au lieu de veiller sur les sujets, à leur tendre des pièges, surtout à ceux que leur sagesse aura mis en lumière ou que leurs richesses auront rendus puissants », B. Spinoza, *Traité politique, op. cit.*, p. 43.

[8] De ce point de vue, Spinoza est nettement partisan de la clause *rebus sic stantibus* (un engagement international n'est valable que pour autant que persistent les circonstances qui ont présidé à sa conclusion). Cf. T. Ruyssen, *Les Sources doctrinales de l'internationalisme, op. cit.*, tome II, p. 189-190.

[9] À cet égard, on peut lire dans le § 8 du chapitre ii : « Le droit et la règle de nature sous lesquels ils vivent, la plupart du temps, n'interdisent rien sinon ce que nul n'a le désir ou le pouvoir de faire : ils ne sont contraires ni aux luttes, ni aux haines, ni à la colère, ni à la tromperie, ni à rien absolument de ce que l'appétit conseille. Rien de surprenant à cela car la nature n'est point soumise aux lois de la raison humaine qui tendent uniquement à l'utilité véritable et à la conservation des hommes. Elle en comprend une infinité d'autres qui concernent l'ordre éternel, la nature entière, dont l'homme est une petite partie », *Traité politique, op. cit.*, p. 18-19.

Fénelon (1651-1715)

[<< Table des matières](#)

« En voilà assez, Sire, pour reconnaître que vous avez passé votre vie entière hors du chemin de la vérité et de la justice, et par conséquent hors de celui de l'Évangile. Tant de troubles affreux qui ont désolé toute l'Europe depuis plus de vingt ans, tant de sang répandu, tant de scandales commis, tant de provinces saccagées, tant de villes et de villages mis en cendres sont les funestes suites de cette guerre de 1672, entreprise pour votre gloire et pour la confusion des faiseurs de gazettes et de médailles de Hollande. Examinez, sans vous flatter, avec des gens de bien si vous pouvez garder tout ce que vous possédez en conséquence des traités auxquels vous avez réduit vos ennemis par une guerre si mal fondée. Elle est encore la vraie source de tous les maux que la France souffre[1]. » Cette sévère diatribe à l'encontre de Louis XIV illustre parfaitement l'esprit et la verve de Fénelon. Critiquant les aspirations hégémoniques du monarque en Europe, l'auteur s'érige en défenseur de la morale chrétienne, source et finalité de toute action politique.

Né dans une famille du Périgord, François de Salignac de la Mothe-Fénelon entre en 1665 au collège du Plessis à Paris. Admis au séminaire de Saint-Sulpice, il commence une ardente activité religieuse. Il rencontre Bossuet, de vingt-quatre ans son aîné. Il est également présenté à Mme de Maintenon, qui favorise sa désignation comme précepteur, en août 1689, du duc de Bourgogne, petit-fils de Louis XIV. Fénelon tente d'enseigner à celui-ci la justice ainsi que la vertu chrétienne. Il cherche à lui inculquer une profonde horreur de la guerre notamment dans *Les Aventures de Télémaque*, ouvrage de pédagogie politique bien vite interdit par le roi Soleil : « Tout le genre humain n'est qu'une famille dispersée sur la face de toute la terre. Tous les peuples sont frères et doivent s'aimer comme tels. Malheur à ces impies qui cherchent une gloire cruelle dans le sang de leurs frères, qui est leur propre sang[2]. » Au-delà du phénomène en soi, c'est l'instigateur de la guerre qui fait l'objet d'une stigmatisation : un Louis XIV oubliant les devoirs du monarque à l'égard de son peuple, aveuglé par l'absolutisme hégémonique. « Ainsi, un seul homme donné au monde par la colère des dieux en sacrifie brutalement tant d'autres à sa vanité. Il faut que tout périsse, que tout nage dans le sang, que tout soit dévoré par les flammes, afin qu'un seul homme, qui se joue de la nature entière, trouve dans cette destruction son plaisir et sa gloire. Quelle gloire monstrueuse ! [...] Bien loin d'être des demi-dieux ce ne sont même pas des hommes ; ils doivent être en exécration à tous les siècles dont ils ont cru être admirés[3]. » Fénelon ne se limite pas à cette critique. Il propose également un dépassement de la situation en faisant l'apologie de l'arbitrage pour régler un différend entre États[4].

Mais c'est surtout dans l'*Examen de conscience sur les devoirs de la royauté* que Fénelon expose sa propre conception des relations internationales. La plume est plus précise, les impératifs encore plus explicites. Écrivant de Cambrai où il est en exil depuis la « querelle du quietisme » qui l'oppose à Bossuet mais aussi à Mme de Maintenon[5], Fénelon ne s'adresse plus à un enfant en utilisant des mythologies ou des personnages célèbres. S'apparentant à un catéchisme au ton hardi et plus direct, l'ouvrage prend la forme théologique des « examens » : c'est-à-dire des écrits ayant pour but soit d'inculquer un précis de morale chrétienne, soit d'aider les fidèles à préparer leur confession en leur faisant saisir leurs péchés. La seconde partie est consacrée aux alliances ainsi qu'au système d'équilibre en Europe. Les idées politiques énoncées s'inspirent du droit des gens défini par Grotius et Pufendorf tout en s'inscrivant dans le prolongement de la théologie politique. Pour Fénelon, loi

naturelle et loi divine ne font qu'une[6]. Tout monarque se doit par conséquent de respecter les principes d'ordre à l'échelon international et, notamment, le premier d'entre eux : l'équilibre des pouvoirs qui empêche l'apparition d'une monarchie universelle à tendance hégémonique. Cette conception politique résulte de l'éducation[7] mais aussi et surtout du dessein philosophique et politique de l'auteur. Toute sa vie durant, Fénelon souhaite voir la France réaliser une véritable politique chrétienne. Pour lui, la politique est donc subordonnée aux impératifs de la morale[8]. En matière internationale, cet objectif se traduit par l'absence de guerre, la reconnaissance des autres États dans leurs frontières et une conscience du genre humain. Tout État se doit de respecter celui-ci en formant avec les autres États une sorte de communauté culturelle, de « république générale chrétienne » fondée sur la solidarité et l'amour de Dieu. On trouve ainsi chez Fénelon les principaux attributs de l'école du droit naturel moderne en ce qui concerne le droit des gens avec, notamment, le sentiment d'appartenir à une même famille, une même « société[9] ».

L'œuvre de Fénelon suscite des interprétations très contradictoires. Elle est tantôt définie comme annonciatrice de la révolution, tantôt considérée comme réactionnaire puisqu'il rêve d'un retour à la féodalité et aux réalités terriennes. En ce qui concerne la politique étrangère, toute l'originalité de l'archevêque de Cambrai réside dans l'articulation de deux courants ; celui de la théologie classique et celui du droit naturel hérité de Grotius et Pufendorf. Il apparaît ainsi comme un Ancien qui modèle l'activité politique sur la base d'une morale religieuse mais également comme un Moderne qui insère dans sa réflexion les principes du droit des gens et de l'équilibre des pouvoirs.

Examen de conscience sur les devoirs de la royauté, 1712 (extraits)

Sur la nécessité de former des alliances, tant offensives que défensives contre une puissance étrangère qui aspire manifestement à la monarchie universelle

Les États voisins les uns des autres ne sont pas seulement obligés à se traiter mutuellement selon les règles de la justice et de bonne foi ; ils doivent encore, pour leur sûreté particulière autant que pour l'intérêt commun, faire une espèce de société et de république générale.

Il faut compter qu'à la longue la plus grande puissance prévaut toujours et renverse les autres, si les autres ne se réunissent pour faire le contrepoids. Il n'est pas permis d'espérer parmi les hommes qu'une puissance supérieure demeure dans les bornes d'une exacte modération, et qu'elle ne veuille dans sa force que ce qu'elle pourrait obtenir dans la plus grande faiblesse. Quand même un prince serait assez parfait pour faire un usage si merveilleux de sa prospérité, cette merveille finirait avec son règne. L'ambition naturelle des souverains, les flatteries de leurs conseillers et la prévention des nations entières ne permettent pas de croire qu'une nation qui peut subjuguier les autres s'en abstienne pendant des siècles entiers. Un règne où éclaterait une justice si extraordinaire serait l'ornement de l'histoire et un prodige qu'on ne peut plus revoir.

Il faut donc compter sur ce qui est réel et journalier, qui est que chaque nation cherche à prévaloir sur toutes les autres qui l'environnent. Chaque nation est donc obligée à veiller sans cesse, pour prévenir l'excessif agrandissement de chaque voisin, pour sa sûreté propre. Empêcher le voisin d'être trop

puissant, ce n'est point faire un mal ; c'est se garantir de la servitude et en garantir ses autres voisins ; en un mot, c'est travailler à la liberté, à la tranquillité, au salut public : car l'agrandissement d'une nation au-delà d'une certaine borne change le système général de toutes les nations qui ont rapport à celle-là. Par exemple, toutes les successions qui sont entrées dans la Maison de Bourgogne, puis celles qui ont élevé la Maison d'Autriche ont changé la face de toute l'Europe : toute l'Europe a dû craindre la monarchie universelle sous Charles Quint, surtout après que François Ier eut été défait et pris à Pavie. Il est certain qu'une nation qui n'avait rien à démêler directement avec l'Espagne ne laissait pas alors d'être en droit, pour la liberté publique, de prévenir cette puissance rapide qui semblait prête à tout engloutir.

Les particuliers ne sont pas en droit de s'opposer à l'accroissement des richesses de leurs voisins, parce qu'on doit supposer que cet accroissement d'autrui ne peut être leur ruine. Il y a des lois écrites et des magistrats pour réprimer les injustices et les violences entre les familles inégales en biens ; mais, pour les États, ils ne sont pas de même. Le trop grand accroissement d'un seul peut être la ruine et la servitude de tous les autres qui sont ses voisins : il n'y a ni lois écrites, ni juges établis pour servir de barrière contre les invasions du plus puissant. On est toujours en droit de supposer que le plus puissant, à la longue, se prévaut de sa force, quand il n'y aura plus d'autre force à peu près égale qui puisse l'arrêter. Ainsi, chaque prince est en droit et en obligation de prévenir dans son voisin cet accroissement de puissance, qui jetterait son peuple et tous les autres peuples voisins dans un danger prochain de servitude sans ressource.

Par exemple, Philippe II, roi d'Espagne, après avoir conquis le Portugal, veut se rendre le maître de l'Angleterre. Je sais bien que son droit était mal fondé, car il n'en avait que par la reine Marie, sa femme, morte sans enfants. Elizabeth, illégitime, ne devait point régner. La couronne appartenait à Marie Stuart et à son fils. Mais enfin, supposé que le droit de Philippe II eût été incontestable, l'Europe entière aurait eu raison néanmoins de s'opposer à son établissement en Angleterre ; car ce royaume si puissant, ajouté à ses États d'Espagne, d'Italie, de Flandre, des Indes orientales et occidentales, le mettait en état de faire la loi, surtout par ses forces maritimes, à toutes les autres puissances de la chrétienté. Alors *summus jus, summa injuria*^[10]. Un droit particulier de succession ou de donation devait céder à la loi naturelle de la sûreté de tant de nations. En un mot, tout ce qui renverse l'équilibre, et qui donne le coup décisif pour la monarchie universelle, ne peut être juste, quand même il serait fondé sur des lois écrites dans un pays particulier. La raison en est que ces lois écrites chez un peuple ne peuvent prévaloir sur la loi naturelle de la liberté et de la sûreté commune, gravée dans les cœurs de tous les autres peuples du monde. Quand une puissance monte à un point que toutes les autres puissances voisines ensemble ne peuvent plus lui résister, toutes ces autres sont en droit de se liguier pour prévenir cet accroissement, après lequel il ne serait plus temps de défendre la liberté commune. Mais, pour faire légitimement ces sortes de ligues qui tendent à prévenir un trop grand accroissement d'un État, il faut que le cas soit véritable et pressant : il faut se contenter d'une ligue défensive, ou du moins ne la faire offensive qu'autant que la juste et nécessaire défense se trouvera renfermée dans les desseins d'une agression ; ou encore même faut-il toujours dans les traités de ligues offensives, poser des bornes précises, pour ne détruire jamais une puissance sous prétexte de la modérer.

Cette attention à maintenir une espèce d'égalité et d'équilibre entre les nations voisines est ce qui en assure le repos commun. À cet égard, toutes les nations voisines et liées par le commerce font un

grand corps et une espèce de communauté. Par exemple, la chrétienté fait une espèce de république générale, qui a ses intérêts, ses craintes, ses précautions à observer. Tous les membres qui composent ce grand corps se doivent les uns aux autres pour le bien commun, et se doivent encore à eux-mêmes pour la sûreté de la patrie, de prévenir tout progrès de quelqu'un des membres qui renverserait l'équilibre et qui se tournerait à la ruine inévitable de tous les autres membres du corps. Tout ce qui change ou altère ce système général de l'Europe est trop dangereux et traîne après soi des maux infinis.

Toutes les nations voisines sont tellement liées par leurs intérêts les unes aux autres et au gros de l'Europe, que les moindres progrès particuliers peuvent altérer ce système général qui fait l'équilibre, et qui peut, seul, faire la sûreté publique. Ôtez une pierre d'une voûte, tout l'édifice tombe, parce que toutes les pierres se soutiennent en se contrepoussant.

L'humanité met donc un devoir mutuel de défense du salut commun entre les nations voisines contre un État voisin qui devient trop puissant, comme il y a des devoirs mutuels entre les concitoyens pour la liberté de la patrie. Si le citoyen doit beaucoup à sa patrie, dont il est membre, chaque nation doit, à plus forte raison, bien davantage au repos et au salut de la république universelle, dont elle est membre et dans laquelle sont renfermées toutes les patries des particuliers.

Les ligues défensives sont justes et nécessaires, quand il s'agit véritablement de prévenir une trop grande puissance qui serait en état de tout envahir. Cette puissance supérieure n'est donc pas en droit de rompre la paix avec les autres États inférieurs, précisément à cause de leur ligue défensive, car ils sont en droit et en obligation de la faire.

Pour une ligue offensive, elle dépend des circonstances ; il faut qu'elle soit fondée sur des infractions de paix, ou sur la détention de quelque pays des alliés, ou sur la certitude de quelque autre fondement semblable. Encore même faut-il toujours, comme je l'ai déjà dit, borner de tels traités à des conditions qui empêchent ce qu'on voit souvent : c'est qu'une nation se sert de la nécessité d'en rabattre une autre qui aspire à la tyrannie universelle, pour y aspirer elle-même à son tour. L'habileté, aussi bien que la justice et la bonne foi, en faisant des traités d'alliance, est de les faire très précis, très éloignés de toutes équivoques, et exactement bornés à un certain bien que vous en voulez tirer prochainement. Si vous n'en prenez garde, les engagements que vous prenez se tourneront contre vous, en abattant trop vos ennemis et en élevant trop votre allié : il vous faudra, ou souffrir ce qui vous détruit, ou manquer à votre parole, choses presque également funestes.

Continuons à raisonner sur ces principes, en prenant l'exemple particulier de la chrétienté, qui est le plus sensible pour nous.

Il n'y a que quatre sortes de systèmes. Le premier est d'être absolument supérieur à toutes les autres puissances, même réunies : c'est l'État des Romains et celui de Charlemagne. Le second est d'être dans la chrétienté la puissance supérieure aux autres, qui font néanmoins à peu près le contrepoids en se réunissant. Le troisième est d'être une puissance inférieure à une autre, mais qui se soutient, par son union avec tous ses voisins, contre cette puissance prédominante. Enfin, le quatrième est d'être une puissance à peu près égale à une autre, qui tient tout en paix par cette espèce d'équilibre qu'elle garde sans ambition et de bonne foi.

L'État des Romains et de Charlemagne n'est point un État qu'il vous soit permis de désirer : 1) parce que, pour y arriver, il faut commettre toutes sortes d'injustices et de violences ; il faut prendre ce qui n'est point à vous, et le faire par des guerres abominables dans la durée et dans leur étendue. 2) Ce dessein est très dangereux : souvent les États périssent par ces folles ambitions. 3) Ces empires immenses, qui ont fait tant de maux en se formant, en font, bientôt après, d'autres encore plus effroyables en tombant par terre. La première minorité ou le premier règne faible ébranle les trop grandes masses, et sépare des peuples qui ne sont encore accoutumés ni au joug ni à l'union mutuelle : alors quelles divisions, quelles confusions, quelles anarchies irrémédiables ! On n'a qu'à se souvenir des maux qu'ont faits en Occident la chute si prompte de l'empire de Charlemagne, et en Orient le renversement de celui d'Alexandre, dont les capitaines firent encore plus de maux pour partager ses dépouilles, qu'il n'en avait fait lui-même en ravageant l'Asie. Voilà donc le système le plus éblouissant, le plus flatteur et le plus funeste pour ceux mêmes qui viennent à bout de l'exécuter.

Le second système est d'une puissance supérieure à toutes les autres, qui font contre elle à peu près l'équilibre. Cette puissance supérieure a l'avantage, contre toutes les autres, d'être toute réunie, toute simple, toute absolue dans ses ordres, toute certaine dans ses mesures. Mais, à la longue, si elle ne cesse de réunir contre elle les autres en excitant la jalousie, il faut qu'elle succombe. Elle s'épuise ; elle est exposée à beaucoup d'accidents internes et imprévus, ou les attaques du dehors peuvent la renverser soudainement. De plus, elle s'use pour rien, et fait des efforts ruineux pour une supériorité qui ne lui donne rien d'effectif et qui l'expose à toutes sortes de déshonneurs et de dangers. De tous les États, c'est certainement le plus mauvais ; d'autant plus qu'il ne peut jamais aboutir, dans sa plus étonnante prospérité, qu'à passer dans le premier système, que nous avons déjà reconnu injuste et pernicieux.

Le troisième système est d'une puissance inférieure à une autre, mais en sorte que l'inférieure, unie au reste de l'Europe, fait l'équilibre contre la supérieure, et la sûreté de tous les autres moindres États. Ce système a ses inconvénients et ses inconvénients ; mais il risque moins que le précédent, parce qu'on est sur la défensive, qu'on s'épuise moins, qu'on a des alliés, et qu'on n'est point d'ordinaire, en cet état d'infériorité, dans l'aveuglement et dans la présomption insensée qui menace de ruine ceux qui prévalent. On voit presque toujours qu'avec un peu de temps, ceux qui avaient prévalu s'usent et commencent à déchoir. Pourvu que cet État inférieur soit sage, modéré, ferme dans ses alliances, précautionné pour ne leur donner aucun ombrage et pour ne rien faire que par leur avis pour l'intérêt commun, il occupe cette puissance supérieure jusqu'à ce qu'elle baisse.

Le quatrième système est d'une puissance à peu près égale à une autre, avec laquelle elle fait l'équilibre pour la sûreté publique. Être dans cet état et n'en vouloir point sortir par ambition, c'est l'état le plus sage et le plus heureux. Vous êtes l'arbitre commun : tous nos voisins sont vos amis ; ou du moins ceux qui ne le sont pas se rendent par là suspects à tous les autres. Vous ne faites rien qui ne paraisse fait pour vos voisins aussi bien que pour vos peuples. Vous vous fortifiez tous les jours ; et si vous parvenez, comme cela est presque infaillible à la longue, par un sage gouvernement, à avoir plus de forces inférieures et plus d'alliances au-dehors que la puissance jalouse de la vôtre, alors il faut s'affermir de plus en plus dans cette sage modération qui vous borne à entretenir l'équilibre et la sûreté commune. Il faut toujours se souvenir des maux que coûtent au-dedans et au-dehors de son État les grandes conquêtes, qu'elles sont sans fruit, et du risque qu'il y a à les entreprendre ; enfin, de la vanité, de l'inutilité, du peu de durée des grands empires, et des ravages qu'ils causent en tombant.

Mais, comme il n'est pas permis d'espérer qu'une puissance supérieure à toutes les autres demeure longtemps sans abuser de cette supériorité, un prince bien sage et bien juste ne doit jamais souhaiter de laisser à ses successeurs, qui seront, selon toutes les apparences, moins modérés que lui, cette continuelle et violente tentation d'une supériorité trop déclarée. Pour le bien même de ses successeurs et de ses peuples, il doit se borner à une espèce d'égalité. Il est vrai qu'il y a deux sortes de supériorités : l'une extérieure, qui consiste en étendue de terres, en places fortifiées, en passages pour entrer dans les terres de ses voisins, etc. Celle-là ne fait que causer des tentations aussi funestes à soi-même qu'à ses voisins, qu'exciter la haine, la jalousie et les ligues. L'autre est inférieure et solide : elle consiste dans un peuple plus nombreux, mieux discipliné, plus appliqué à la culture des terres et aux arts nécessaires. Cette supériorité, d'ordinaire, est facile à acquérir, sûre, à l'abri de l'envie et des ligues, plus propre même que les conquêtes et que les places à rendre un peuple invincible. On ne saurait donc trop chercher cette seconde supériorité, ni trop éviter la première, qui n'a qu'un faux éclat.

Source : Fénelon, « Examen de conscience sur les devoirs de la royauté », dans *Écrits et lettres politiques*, Paris, Slatkine, 1981 [2e éd.], p. 79-90.

Bibliographie :

Dédéyan (C.), *Télémaque ou la liberté de l'esprit*, Paris, Nizet, 1991.

Gallouedec-Genuys (F.), *Le Prince selon Fénelon*, Paris, PUF, 1963.

Raymond (M.), *Fénelon*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967.

Se reporter également aux références bibliographiques dans C. Urbain, « Introduction », *Écrits et lettres politiques*, Paris, Slatkine, 1981 [2e éd.], p. 27-28.

À l'occasion du tricentenaire de la naissance de Fénelon, la Société d'études du xvii^e siècle a publié un numéro spécial de la revue *xvii^e siècle*, 12, 13, 14, 1951-1952, contenant entre autres R. Mousnier, « Les idées politiques de Fénelon » et P. Lorson, « Guerre et paix chez Fénelon ».

[<< Table des matières / Chapitre suivant >>](#)

[1] Fénelon, « À Louis XIV, remontrances à ce prince sur divers points de son administration », *Lettres et écrits politiques*, Paris, Slatkine, 1981, p. 147 [2e éd.].

[2] Fénelon, *Les Aventures de Télémaque*, Paris, Gore, 1994, Livre IX, p. 318. « Les Dialogues des morts également condamnent sans appel la guerre : la guerre est un mal, qui déshonore le genre humain. Si l'on pouvait ensevelir toutes les histoires dans un éternel oubli, il faudrait cacher à la postérité que les hommes ont été capables de tuer d'autres hommes. Toutes les guerres sont civiles ; car c'est toujours l'homme qui répand son propre sang, qui déchire ses entrailles. Plus la guerre est étendue, plus la guerre est funeste. » Cité dans T. Ruysen, *Les Sources doctrinales de l'internationalisme*, op. cit., tome II, p. 121.

[3] Fénelon, *Les Aventures de Télémaque*, op. cit., Livre XIII.

[4] T. Ruysen, *Les Sources doctrinales de l'internationalisme, op. cit.*, tome II, p. 123.

[5] Doctrine élaborée par le théologien espagnol Miguel de Molinos affirmant, contre les préceptes rationalistes, l'abandon total des croyants dans Dieu. Bossuet taxe ce courant de mysticisme. Sur cette affaire, cf. R. Schmittlein, *L'Aspect politique du différend Bossuet/Fénelon*, Bade, Éditions Art et Science, 1954. De façon plus générale, pour une connaissance plus approfondie de la vie de Fénelon, cf. les travaux de Jean Orcibal sur les correspondances de l'auteur, notamment *Correspondance de Fénelon*, tome XV, Genève, Droz, 1992, 388 p.

[6] Le droit des gens se réduit aux principes les plus évidents du droit naturel pour tout le genre humain.

[7] Issu d'une famille d'ancienne noblesse, Fénelon supporte assez mal l'instauration d'une monarchie absolue qui altère les prérogatives aristocratiques et leurs honneurs.

[8] « La morale chrétienne doit régler la politique tout comme les actes des simples particuliers : le succès n'absout donc pas la violence ni la perfidie ; l'intérêt ou l'utilité d'une nation ne l'autorise jamais à violer la justice ou l'humanité », C. Urbain, « Introduction », *Écrits et lettres politiques*, Paris, Slatkine, 1981 [2e éd.], p. 19.

[9] Sur cet aspect de la doctrine moderne d'équilibre des pouvoirs, cf. M. Sheehan, *The Balance of Power. History and Theory*, Londres, Routledge, 1996, p. 202 et suiv.

[10] NP : Cicéron, *De Officiis*, Livre I, chap. x.

John Locke (1632-1704)

[<< Table des matières](#)

Dans l'histoire de la philosophie politique, John Locke occupe une place privilégiée puisqu'il est considéré comme le père du libéralisme et de la doctrine des droits de l'homme. Ses idées majeures telles que le consentement du peuple comme assise du pouvoir et la nécessaire protection de la propriété comme finalité de la société politique[1] inspireront non seulement la pensée du xviii^e siècle mais également les différentes déclarations ou constitutions politiques modernes. Il symbolise la lutte contre toute forme d'absolutisme[2]. C'est la raison pour laquelle, à sa mort, le philosophe est « regretté de tous les gens de bien, et de tous les sincères amateurs de la vérité, auxquels son caractère était connu. On peut dire qu'il était né pour le bien des hommes. C'est à quoi ont tendu la plupart de ses actions : et je ne sais si durant sa vie il s'est trouvé en Europe d'hommes, qui se sont appliqués plus sincèrement à ce noble dessein, et qui l'ait exécuté si heureusement[3] ».

Fils d'un avocat campagnard, John Locke étudie la philosophie à Oxford. Prêt à embrasser l'état ecclésiastique, il décide de laisser la théologie et la cléricature au profit des sciences. Il devient médecin. Commence alors, non pas une carrière de docteur mais une vie faite de plusieurs postes de secrétaire auprès de grands seigneurs et de ministres. Avant de publier ses ouvrages dans la dernière partie de sa vie, Locke peut observer de très près les événements politiques. Lié avec lord Ashley, futur comte de Shaftesbury, qui fait de Locke son médecin, il ne se mêle pas personnellement aux polémiques entre libéraux et conservateurs. Toutefois, il lutte indirectement contre les royalistes. En effet, il se veut avant tout le défenseur des droits du Parlement face aux prétentions des Stuarts. Par là, il se sent proche des libéraux auxquels lord Ashley, d'ailleurs, souscrit. Avec celui-ci, accusé de conspiration, il émigre en Hollande où il entre en relation avec Guillaume d'Orange. En 1688, il suit ce dernier et rejoint à nouveau sa terre natale avec, dans ses bagages, les manuscrits de *l'Essai sur l'entendement humain* ainsi que des *Traité du gouvernement civil*. Publiés en 1690, les *Traité* reçoivent un large écho. Ils procèdent à une critique sévère des théories politiques avancées par Filmer justifiant une monarchie théocratique anglicane[4] avant d'argumenter en faveur d'une société politique fondée sur un contrat social.

Dans ces *Traité*, les relations entre États ne constituent pas un aspect central. Locke ne consacre pas un chapitre particulier à ce phénomène. Celui-ci n'apparaît qu'au détour de certaines questions tels l'état de guerre (chap. iii) ou bien les conquêtes (chap. xvi). À la différence de Hobbes, Locke n'associe pas l'état de nature à un état de guerre. Bien au contraire, à l'état de nature, subsiste un minimum d'instinct social éprouvé par l'individu, l'empêchant de poursuivre sans limites une activité de destruction envers son prochain. Cette caractéristique propre aux relations entre individus est appliquée à l'échelle interétatique mais sans faire l'objet d'un approfondissement substantiel. De ce point de vue, Locke partage les préoccupations de son temps. Son esprit est principalement tourné vers les affaires intérieures ainsi que vers les différents moyens d'enrayer les processus de guerres civiles.

Sur le plan des relations extérieures, Locke conclut à l'irréductibilité de l'État. Celui-ci ne peut pas fusionner avec d'autres unités politiques sur la base d'un contrat international. Dans cette perspective, les États se doivent mutuellement confiance. L'absence de juges au-dessus d'eux les

place devant leur propre conscience ainsi que Dieu lui-même afin de régler leur différend ou bien d'entreprendre leur action diplomatique. Ici, surgit une certaine parenté avec la philosophie politique classique puisque Locke prône la prudence comme vertu en ce qui concerne la mise en place d'une politique étrangère[5]. Ainsi, la conception du pouvoir fédératif – qui est chargé des relations avec les autres États – se fonde sur un principe éthique[6]. En effet, « le pouvoir fédératif est moins, dans la politique de Locke, l'ébauche d'un droit international tel que l'entrevoit Grotius, que la traduction du devoir qu'a l'homme d'obéir en toutes circonstances aux directives de la droite raison[7] ».

Malgré l'absence de citations explicites du *Léviathan*, Locke s'adresse bel et bien à Hobbes en écrivant le second *Traité du gouvernement civil*[8] et, en matière de relations entre États, il ne partage pas les idées énoncées par son prédécesseur. Bien qu'agissant dans un espace déficient (absence de puissance qui leur soit supérieure et contraignante), les États ne sont pas obligés de faire la guerre. Ils doivent au contraire agir selon les lois de la nature imposant leur conservation dans le respect et le travail. Qui plus est, s'ils décident de l'entreprendre non par envie ou ambition mais bien par nécessité, cette guerre devra revêtir les caractères d'une lutte juste[9]. Mais, dans cette entreprise, Locke semble tout à fait conscient des difficultés que peuvent rencontrer les États. S'il se réfère tant de fois à la théologie lorsqu'il s'agit de préciser l'interaction des unités politiques, c'est qu'il perçoit une sorte de limite à l'intelligibilité du phénomène. Il avoue par là qu'il est très difficile de trancher[10].

Pour certains spécialistes, Locke ne serait pas si insensible que cela aux questions internationales. Il aurait même trouvé une solution provisoire à la réglementation des relations interétatiques mais dans une perspective à nouveau morale et théologique. L'année de sa mort, en 1704, paraît à Londres un ouvrage qui lui a été attribué : *An Introductory Discourse Containing the Whole History of Navigation from the Original to this Time*. Ce livre traite des découvertes géographiques et de leurs effets sur la conscience des hommes. Il insiste sur la reconnaissance du genre humain et sur la nécessité de cultiver des liens plus conséquents entre individus appartenant à des structures politiques différentes : « Dieu n'a pas voulu que nous ignorions plus longtemps qu'il y a une autre belle et grande partie du genre humain qui, toute barbare que nous puissions la trouver, est enfant d'Adam comme nous et dont nous devons regarder les habitants comme nos frères et sœurs[11]. » Cet ouvrage considère Locke comme le précurseur d'une représentation du monde fondée sur l'unité du genre humain.

En définitive, la pensée politique de Locke présente un certain nombre de développements en ce qui concerne les relations internationales. Mais ces développements ne sont pas dissociables de ceux consacrés aux relations interindividuelles et, qui plus est, ils n'aboutissent pas à une réflexion poussée en matière de droit des gens comme chez Grotius ou bien Pufendorf. Bien que Locke ne considère pas les États comme des unités politiques vouées naturellement à vivre dans un état de guerre, il ne conclut pas à une harmonie politique imposée par une puissance politique supérieure. La seule garantie réside dans l'âme et conscience des dirigeants qui doivent œuvrer avec sagesse.

Traité du gouvernement civil, 1690 (extraits)

De l'état de guerre

L'état de guerre est un état d'inimitié et de destruction. Celui qui déclare à un autre, soit par paroles, soit par actions, qu'il en veut à sa vie, doit faire cette déclaration, non avec passion et précipitamment, mais avec un esprit tranquille : et alors cette déclaration met celui qui l'a faite, dans l'état de guerre avec celui à qui il l'a faite. En cet état, la vie du premier est exposée, et peut être ravie par le pouvoir de l'autre, ou de quiconque voudra se joindre à lui pour le défendre et épouser sa querelle : étant juste et raisonnable que j'aie droit de détruire ce qui me menace de destruction ; car, par les lois fondamentales de la nature, l'homme étant obligé de se conserver lui-même, autant qu'il est possible ; lorsque tous ne peuvent pas être conservés, la sûreté de l'innocent doit être préférée, et un homme peut en détruire un autre qui lui fait la guerre, ou qui lui donne à connaître son inimitié et la résolution qu'il a prise de le perdre ; tout de même que je puis tuer un lion ou un loup, parce qu'ils ne sont pas soumis aux lois de la raison, et n'ont d'autres règles que celles de la force et de la violence. On peut donc traiter comme des bêtes féroces ces gens dangereux, qui ne manqueraient point de nous détruire et de nous perdre, si nous tombions en leur pouvoir.

[...]

Ici paraît la différence qu'il y a entre l'état de nature et l'état de guerre, lesquels quelques-uns sont confondus, quoique ces deux sortes d'états soient aussi différents et aussi éloignés l'un de l'autre, que sont un état de paix, de bienveillance, d'assistance et de conservation mutuelle, et un état d'inimitié, de malice, de violence et de mutuelle destruction. Lorsque les hommes vivent ensemble conformément à la raison, sans aucun supérieur sur la terre, qui ait l'autorité de juger leurs différends, ils sont précisément dans l'état de nature ; ainsi la violence, ou un dessein ouvert de violence d'une personne à l'égard d'une autre, dans une circonstance où il n'y a sur la terre nul supérieur commun, à qui l'on puisse appeler, produit l'état de guerre ; et faute d'un juge, devant lequel on puisse faire comparaître un agresseur, un homme a, sans doute, le droit de faire la guerre à cet agresseur, quand même l'un et l'autre seraient membres d'une même société et sujets d'un même État. Ainsi, je puis tuer sur-le-champ un voleur qui se jette sur moi, se saisit des rênes de mon cheval, arrête mon carrosse ; parce que la loi qui a été faite pour ma conservation – si elle ne peut être interposée pour assurer, contre la violence et un attentat présent et subit, ma vie, dont la perte ne saurait jamais être réparée, me permet de me défendre – me met dans le droit que nous donne l'état de guerre, de tuer mon agresseur, lequel ne me donne point le temps de l'appeler devant notre commun Juge, et de faire décider, par les lois, un cas, dont le malheur peut être irréparable. La privation d'un commun Juge revêtu d'autorité met tous les hommes dans l'état de nature : et la violence injuste et soudaine, dans le cas qui vient d'être marqué, produit l'état de guerre, soit qu'il y ait, ou qu'il n'y ait point de commun Juge.

Mais quand la violence cesse, l'état de guerre cesse aussi entre ceux qui sont membres d'une même société ; et ils sont tous également obligés de se soumettre à la pure détermination des lois : car alors ils ont le remède de l'appel pour les injures passées, et pour prévenir le dommage qu'ils pourraient recevoir à l'avenir. Que s'il n'y a point de tribunal devant lequel on puisse porter les causes, comme dans l'état de nature ; s'il n'y a point de lois positives et de Juges revêtus d'autorité ; l'état de guerre ayant une fois commencé, la partie innocente y peut continuer avec justice, pour détruire son ennemi, toutes les fois qu'il en aura le moyen, jusqu'à ce que l'agresseur offre la paix et désire se réconcilier,

sous des conditions qui soient capables de réparer le mal qu'il a fait, et de mettre l'innocent en sûreté pour l'avenir. Je dis bien plus, si on peut appeler aux lois, et s'il y a des Juges établis pour régler les différends, mais que ce remède soit inutile, soit refusé par une manifeste corruption de la justice, et du sens des lois, afin de protéger et indemniser la violence et les injures de quelques-uns et de quelque parti ; il est mal aisé d'envisager ce désordre autrement que comme un état de guerre, car lors même que ceux qui ont été établis pour administrer la justice, ont usé de violence, et fait des injustices ; c'est toujours injustice, c'est toujours violence, quelque nom qu'on donne à leur conduite, et quelque prétexte, quelques formalités de justice qu'on allègue, puisque, après tout, le but des lois est de protéger et soutenir l'innocent, et de prononcer des jugements équitables à l'égard de ceux qui sont soumis à ces lois. Si donc on n'agit pas de bonne foi en cette occasion, on fait la guerre à ceux qui en souffrent, lesquels ne pouvant plus attendre de justice sur la terre, n'ont plus, pour remède, que le droit d'appeler au Ciel.

Pour éviter cet état de guerre, où l'on ne peut avoir recours qu'au Ciel, et dans lequel les moindres différends peuvent être si soudainement terminés, lorsqu'il n'y a point d'autorité établie, qui décide entre les contendans (les parties adverses) ; les hommes ont formé des sociétés, et ont quitté l'état de nature : car s'il y a une autorité, un pouvoir sur la terre, auquel on peut appeler, l'état de guerre ne continue plus, il est exclu, et les différends doivent être décidés (tranchés) par ceux qui ont été revêtus de ce pouvoir. S'il y avait eu une Cour de justice de cette nature, quelque Juridiction souveraine sur la terre pour terminer les différends qui étaient entre Jephthé et les Ammonites, ils ne se seraient jamais mis dans l'état de guerre : mais nous voyons que Jephthé fut contraint d'appeler au Ciel. Que l'Éternel, dit-il, qui est le Juge, juge aujourd'hui entre les enfants d'Israël et les enfants d'Ammon. Ensuite, se reposant entièrement sur son appel, il conduit son armée pour combattre. Ainsi, dans ces sortes de disputes et de contestations, si l'on demande : Qui sera le Juge ? l'on ne peut entendre, qui décidera sur la terre et terminera les différends ? Chacun sait assez, et sent assez en son cœur, ce que Jephthé nous marque par ces paroles : l'Éternel, qui est le Juge, jugera. Lorsqu'il n'y a point de Juge sur la terre, l'on doit appeler Dieu dans le Ciel. Si donc l'on demande « qui jugera ? » on n'entend point, qui jugera si un autre est en état de guerre avec moi, et si je dois faire comme Jephthé, appeler au Ciel ? Moi seul alors puis juger de la chose en ma conscience, et conformément au compte que je suis obligé de rendre, en la grande journée, au Juge souverain de tous les hommes.

Du pouvoir législatif, exécutif et fédératif

Il y a un autre pouvoir dans chaque société, qu'on peut appeler naturel, à cause qu'il répond au pouvoir que chaque homme a naturellement avant qu'il entre en société. Car, quoique dans un État les membres soient des personnes distinctes qui ont toujours une certaine relation de l'une à l'autre, et qui, comme telles, sont gouvernées par les lois de leur société, dans cette relation pourtant qu'elles ont avec le reste du genre humain, elles composent un corps, qui est toujours, ainsi que chaque membre l'était auparavant, dans l'état de nature, tellement que les différends qui arrivent entre un homme d'une société, et ceux qui n'en sont point, doivent intéresser cette société-là, et une injure faite à un membre d'un corps politique engage tout le corps à en demander réparation. Ainsi, toute communauté est un corps qui est dans l'état de nature, par rapport aux autres États, ou aux personnes qui sont membres d'autres communautés.

C'est sur ce principe qu'est fondé le droit de la guerre et de la paix, des ligues, des alliances, de tous

les traités qui peuvent être faits avec toutes sortes de communautés et d'États. Ce droit peut être appelé, si l'on veut, droit ou pouvoir fédératif : pourvu qu'on entende la chose, il est assez indifférent de quel mot on se serve pour l'exprimer.

Ces deux pouvoirs, le pouvoir exécutif et le pouvoir fédératif, encore qu'ils soient réellement distincts en eux-mêmes, l'un comprenant l'exécution des lois positives de l'État, de laquelle on prend soin au-dedans de la société ; l'autre, les soins qu'on prend, et certaine adresse dont on use pour ménager les intérêts de l'État, au regard des gens de dehors et des autres sociétés ; cependant, ils ne laissent pas d'être presque toujours joints. Pour ce qui regarde en particulier le pouvoir fédératif, ce pouvoir, soit qu'il soit bien ou mal exercé, est d'une grande conséquence à un État ; mais il est pourtant moins capable de se conformer à des lois antécédentes, stables et positives, que n'est le pouvoir exécutif ; et, par cette raison, il doit être laissé à la prudence et à la sagesse de ceux qui en ont été revêtus, afin qu'ils le ménagent pour le bien public. En effet, les lois qui concernent les sujets entre eux, étant destinées à régler leurs actions-là : mais qu'y a-t-il à faire de semblable à l'égard des étrangers, sur les actions desquels on ne saurait compter ni prétendre avoir aucune juridiction ? Leurs sentiments, leurs desseins, leurs vues, leurs intérêts peuvent varier ; et on est obligé de laisser la plus grande partie de ce qu'il y a à faire auprès d'eux, à la prudence de ceux à qui l'on a remis le pouvoir fédératif, afin qu'ils emploient ce pouvoir, et ménagent les choses avec le plus de soin pour l'avantage de l'État.

Des conquêtes

Je ne veux point examiner à présent la question, si les Princes sont exempts d'observer les lois de leur pays ; mais je suis sûr qu'ils sont obligés, et même bien étroitement, d'observer les lois de Dieu et de la nature. Nul pouvoir ne saurait jamais exempter de l'observation de ces lois éternelles. L'obligation qu'elles imposent est si grande et si forte, que le Tout-Puissant lui-même ne peut en dispenser. Les accords, les traités, les alliances, les promesses, les serments sont des liens indissolubles pour le Très-Haut. Ne seront-ils donc pas aussi (malgré tout ce que disent les flatteurs aux Princes du monde) des liens indissolubles, et des choses d'une obligation indispensable pour des potentats qui, joints tous ensemble avec tous leurs peuples, ne sont, en comparaison du grand Dieu, que comme une goutte qui tombe d'un seau, ou comme la poursuite d'une balance ?

Donc, pour revenir aux conquêtes, un conquérant, si sa cause est juste, a un droit despotique sur la personne de chacun de ceux qui sont entrés en guerre contre lui, ou ont concouru à la guerre qu'on lui a faite ; et peut, par le travail et les biens des vaincus, réparer le dommage qu'il a reçu, et les frais qu'il a faits, en sorte pourtant qu'il ne nuise point aux droits de personne.

Source : John Locke, *Traité du gouvernement civil*, trad. D. Mazel, Paris, GF, 1984, p. 185-190, 290-291, 314-325, 328-330.

Bibliographie:

Cox (R.), *Locke on War and Peace*, Oxford, Clarendon Press, 1960.

Freund (J.), « La conception de la guerre et de la paix de John Locke », *Cahiers de philosophie politique et juridique*, 5, 1984, p. 101-119.

Goyard-Fabre (S.), « Réflexions sur le pouvoir fédératif dans le constitutionnalisme de Locke », *Cahiers de philosophie politique et juridique*, 5, 1984, p. 125-145.

Williams (H.), *International Relations and the Limits of Political Theory*, New York (N. Y.), St Martin's Press, 1996, chap. vii « John Locke and International Politics », p. 90-109.

[<< Table des matières / Chapitre suivant >>](#)

[1] Sur les principaux prédicats de la philosophie lockienne, cf. notamment P. Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Hachette, 1988, p. 96-107. L'auteur souligne les spécificités anthropologiques (un homme qui a faim et qui travaille) comme soubassement à la définition des caractères de la société politique

[2] En Angleterre, il favorise d'ailleurs le discrédit de l'absolutisme des Stuarts.

[3] « Éloge de M. Locke. Février 1705. Contenu dans une lettre de Pierre Coste », dans J. Locke, *Traité du gouvernement civil*, Paris, GF, 1984, p. 387.

[4] Argumentation développée par l'auteur dans *Le Patriarche*, où la théocratie est justifiée sur la base d'une conception patriarcale du pouvoir.

[5] Il s'agit de la vertu inhérente au pouvoir fédératif.

[6] S. Goyard-Fabre, « Réflexions sur le pouvoir fédératif dans le constitutionnalisme de Locke », *Cahiers de philosophie politique et juridique*, 5, 1984, p. 141

[7] S. Goyard-Fabre, « Les traités politiques de Locke », dans J. Locke, *Traité du gouvernement civil, op. cit.*, p. 120.

[8] Sur cette interprétation, cf. R. Cox, *Locke on War and Peace*, Oxford, Clarendon Press, 1960, 220 p.

[9] Locke renoue ici avec toute la tradition de la guerre juste à laquelle s'oppose Hobbes, qui considère que les questions concernant la justice d'une action politique ne sont pas pertinentes.

[10] Cf., à cet égard, l'interprétation de Julien Freund, qui met en relation le traitement de la guerre et des relations entre États dans les *Traités* avec l'*Essai sur l'entendement humain*. Cf. J. Freund, « La conception de la guerre et de la paix de John Locke », *Cahiers de philosophie politique et juridique*, 5, 1984, p. 117-118.

[11] Cité dans T. Ruysen, *Les Sources doctrinales de l'internationalisme, op. cit.*, tome II, p. 180.

Christian Wolff (1679-1754)

[<< Table des matières](#)

Salué par Voltaire comme le « maître à penser de l'Allemagne », Christian Wolff exerce une immense influence sur plusieurs générations de philosophes et de juristes aux xviii^e et xix^e siècles. Herder, Goethe, Lessing, Kant et surtout Hegel, qui qualifia Wolff de véritable « instituteur de l'Allemagne », le lisent et le méditent. Mais, durant sa vie, Wolff n'a pas toujours bénéficié d'une telle aura. À l'université de Halle, Leibniz lui fait obtenir une chaire. Si son enseignement est très apprécié par les étudiants, il suscite nombre de démêlés avec ses collègues férus de scolastique. N'acceptant pas la liberté d'esprit de Wolff, qui cherche avant tout à élaborer un raisonnement cohérent sans référence aux textes anciens notamment bibliques dans le prolongement de Descartes et de Leibniz, ses confrères réussissent à le faire expulser par le roi de Prusse Frédéric-Guillaume. Wolff devient alors le martyr de la liberté de conscience dans toute l'Allemagne mais aussi dans le reste de l'Europe. Dès son avènement, Frédéric II le rappelle dans ses fonctions. À partir de 1740 jusqu'à sa mort, il exercera ses talents de pédagogue au sein de cette université de Halle où, des années auparavant, il avait essuyé tant de critiques.

Comme toute philosophie des relations internationales cherchant à fonder le droit des gens sur le droit naturel, celle de Wolff est indissociable de sa conception de la nature humaine. L'homme, selon Wolff, est porté à réaliser une certaine perfection qui consiste dans l'harmonie de ses diverses fonctions. La conscience que prend l'homme de sa tendance naturelle vers la perfection se traduit par l'action bonne ou l'obligation (devoirs envers son corps, son âme et les autres individus)[1]. Les individus sont ainsi dans une situation de quasi-obligation morale envers leurs semblables pour vouloir le bien et détester le mal. À l'état de nature, l'homme ne peut pas réaliser sa perfection. Il ne le peut que grâce à l'aide des autres, c'est-à-dire l'organisation d'une société civile qui fixe les droits et les devoirs en vue de cette perfection. Wolff considère les relations entre États selon le même canevas que les relations entre individus, à savoir des êtres possédant des droits et des obligations. Mais toute l'originalité de Wolff consiste à décrire un dépassement de l'État national. À travers le développement des obligations morales entre États, se sédimente une nouvelle forme d'unité politique. Il la qualifie de *Civitas gentium maxima*. Les traducteurs utiliseront une autre terminologie afin de la qualifier : la grande cité, la société civile universelle, voire l'empire universel. Avec cette *Civitas gentium maxima*, Wolff entend démontrer que le droit des gens s'apparente à un droit de déterminer les actions de chaque nation et de contraindre chacune à remplir son obligation. Il parle même de quasi-contrat entre États[2]. En procédant de la sorte, le philosophe a recours non pas à la réalité des faits mais plutôt à la fiction, dont il souligne le caractère souvent utile dans la réflexion. Il s'agit d'une construction de son imagination mais absolument cohérente par rapport aux fondations anthropologiques de l'auteur énoncées dans le premier tome de l'ouvrage. C'est là l'un des apports fondamentaux de Wolff à la philosophie des relations internationales[3]. Il dresse une théorie du droit des gens avec le premier système de droit international supra-étatique qui annonce, dans une certaine mesure, des constructions comme la Société des nations. Bien qu'il faille relativiser la portée du propos livré par Wolff à cet égard, notamment en raison du fait qu'il tente de ménager les États, force est de constater que Wolff a la hardiesse d'énoncer une telle théorie à son époque. Poussé par un esprit rationaliste, il ne se limite pas aux États européens et s'élève d'emblée à l'idée d'une société universelle des États. C'est ainsi la première fois qu'on imagine une

communauté politique mondiale dotée d'une unité juridique pleine et entière.

Principe du droit de la nature et des gens, 1758 (extrait)

Livre IX. Du droit des gens Chapitre I. Du droit des gens en général

On considère les nations différentes comme autant de personnes libres, qui vivent dans l'état de nature, et qui sont obligées à remplir, tant envers elles-mêmes, que les unes à l'égard des autres, les mêmes devoirs que la loi de nature impose aux particuliers. C'est donc le droit naturel qui doit servir de règle à leur conduite et, lorsque ce droit est appliqué aux nations, on l'appelle droit nécessaire, ou naturel des gens. Grotius et quelques autres après lui l'ont nommé droit interne des gens. Il est parfaitement immuable, et aucune nation ne peut se libérer des obligations qui en découlent.

En vertu de ce droit nécessaire des gens, il y a entre les nations une parfaite égalité d'obligations et de droits, parce qu'il y a une parfaite égalité de nature. Aucune d'elles n'a droit de prétendre à des prérogatives, à des préséances, ou à d'autres avantages propres. Aucune d'elles n'a droit sur les actions de quelque autre ; la liberté leur appartient à toutes, et l'exercice de cette liberté ne saurait être troublé. Les lésions, violations du droit parfait, et injures quelconques sont illicites, et les nations qui s'y trouvent exposées, ont le droit de les repousser en se défendant, et en punissant même celles qui les ont attaquées.

Les nations ont le droit d'acquérir des droits et d'exiger ensuite de celles sur qui elles ont ces droits acquis, l'accomplissement des obligations qui y répondent.

De là naît le droit de la guerre, en vertu duquel une nation défend sa liberté naturelle, ou maintient et poursuit ses droits légitimement acquis.

Les nations, de même que les particuliers, sont obligées d'agir de concert, et de réunir leurs forces, pour travailler à leur perfection commune. C'est un lien de société que la nature même a établi entre elles et dont résulte un corps qu'on peut appeler la *grande cité*. Les membres, ou citoyens de ce corps, sont les différentes nations.

En continuant la même fiction, on découvre l'origine d'un *empire universel*, ou de toutes les nations prises ensemble, qui est fondé sur le droit universel qu'elles ont de régler la détermination des actions de chacune d'elles en particulier, de manière qu'elle concoure au salut commun, et de contraindre même à s'acquitter de cette obligation celles qui voudraient s'y soustraire.

Il est de l'essence de toute société d'avoir des lois, par conséquent la *grande cité* ne saurait en être destituée. Ses lois ne sont autres que les lois naturelles, lesquelles deviennent lois civiles, lorsqu'on les envisage relativement à cette cité^[4]. C'est ce que Grotius a appelé le droit des gens volontaire, et ceux qui le combattent pour mettre à la place un droit externe placé dans une espèce d'opposition avec le droit interne ou naturel des gens, disputent plus du nom que de la chose.

Source : Christian Wolff, *Principe du droit de la nature et des gens*, extrait du grand ouvrage latin

Bibliographie:

Thomann (M.), *Christian Wolff. Aspects de sa pensée morale et juridique*, thèse de droit, 2 vol., Strasbourg, 1963.

Thomann (M.), « Christian Wolff », dans P. Raynaud, S. Rials (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, 2003, p. 743-745. Marcel Thomann livre une bibliographie assez exhaustive avec de nombreuses références allemandes.

[<< Table des matières](#) / [Chapitre suivant >>](#)

[1] S. Formey, *Principe du droit de la nature et des gens, Extrait du grand ouvrage latin de Pr. de Wolff*, Amsterdam, Marc Michel Rey, 1758, tome I, p. 2 et suiv. À cet égard, Wolff énonce la première relation directe entre devoir et droit. Celui-ci tirant son existence de celui-là, la nature m'oblige de veiller à la conservation de mon corps. Ce corps ne saurait être conservé sans le secours des aliments. J'ai donc droit de faire tous les actes qui peuvent me procurer l'acquisition des aliments.

[2] C. Lange, *Histoire de l'internationalisme*, Kristiania, Éd. H. Aschebourg, 1919, tome I, p. 322-323.

[3] Les autres apports de Wolff à la philosophie politique sont essentiellement l'utilisation d'une méthode déductive appliquée au droit et empruntée à Descartes ainsi que la volonté d'apporter une fondation scrupuleuse aux droits de l'homme. Cf. A. Renaut, « Christian Wolff », dans F. Châtelet, O. Duhamel, E. Pisier, *Dictionnaire des œuvres politiques, op. cit.*, p. 879 et suiv.

[4] NA : Ici, Wolff établit une continuité entre le fonctionnement même des États et l'empire universel. Les lois civiles qui constituent le droit des gens volontaire est de même nature que celles qui ont cours au sein des États.

Émeric de Vattel (1714-1767)

[<< Table des matières](#)

Né en 1714 à Neuchâtel, dans une vieille famille protestante, Vattel se destine à une carrière diplomatique. Essuyant un échec auprès du roi de Prusse, Frédéric II, il tente sa chance à la cour de Dresde où, en 1746, il réussit à obtenir un poste de conseiller d'ambassade. Il gagne peu à peu l'estime du roi-électeur de Saxe, qui lui offre les fonctions de ministre accrédité à Berne, fonction qu'exercera Vattel pendant neuf ans. Devenu conseiller diplomatique du roi et assumant cette activité pendant la guerre de Sept Ans[1], Vattel est ainsi au cœur des principaux enjeux internationaux du xviii^e siècle. C'est à Berne qu'il écrit son ouvrage majeur : *Le Droit des gens*. Sa réflexion s'inscrit dans le prolongement de la grande tradition depuis Vitoria tout en introduisant certaines spécificités. Sur le plan formel et théorique, la portée de l'œuvre est beaucoup moins grande. Partant du principe que le droit des gens constitue une discipline autonome en raison d'une différence d'identité entre les individus et les États, Vattel ne s'attarde pas à engager une réflexion sur le droit naturel ou sur la dimension normative des relations internationales. De ce point de vue, il reste en deçà de Christian Wolff qui fut son maître. En effet, « Wolff n'avait travaillé que pour la science. Jamais il n'avait quitté ces hauteurs où son esprit philosophique le complaisait dans l'étude abstraite de la théorie du droit. Vattel, au contraire, n'a eu qu'un but : celui de dégager de ces abstractions ce qui peut servir à la pratique, de mettre le droit des gens à la portée de tout le monde, et d'appliquer les principes de la loi naturelle à la conduite des gouvernements[2] ».

Sur le plan du contenu, Vattel écarte la possibilité d'un quasi-contrat entre États comme moyen de résoudre définitivement la guerre. Il ne va pas jusqu'à se faire le chantre d'une *Civitas gentium maxima*, comme le fit Christian Wolff. Bien qu'il souligne la nécessité d'un amour mutuel des nations[3], Vattel est très attaché au principe d'indépendance des États. Il prononce une critique sévère du droit à l'intervention au sein des États et insiste sur l'impossibilité d'une quelconque dissolution de ces derniers dans une organisation politique qui les transcenderait. Ainsi, Vattel se veut un classique des relations internationales, dans le sens où l'État lui semble la structure politique la plus aboutie. Elle est indépassable. Comment résoudre alors les conflits émergeant entre ces États ? Conscient de la faiblesse des maximes qu'il édicte afin de contraindre les États[4], Vattel est profondément optimiste. Il sait que, dans le passé, les Anciens n'ont pas su agir selon ces lois inhérentes aux relations entre États. Mais la modernité est annonciatrice de pacification. En effet, selon lui, « la voix de la nature se fait entendre aux peuples civilisés, ils reconurent que tous les hommes sont frères : quand viendra l'heureux temps où ils agiront comme tels[5] ».

Le Droit des gens, 1758 (extraits)

Préliminaires

§ 11. De la société établie entre les nations. La société universelle du genre humain étant une institution de la nature elle-même, c'est-à-dire une conséquence nécessaire de la nature de l'homme,

tous les hommes, en quelque état qu'ils soient, sont obligés de la cultiver et d'en remplir les devoirs. Ils ne peuvent s'en dispenser par aucune convention, par aucune association particulière. Lors donc qu'ils s'unissent en société civile, pour former un État, une nation à part, ils peuvent bien prendre des engagements particuliers envers ceux avec qui ils s'associent ; mais ils demeurent toujours chargés de leurs devoirs envers le reste du genre humain. Toute la différence consiste en ce qu'étant convenus d'agir en commun, et ayant remis leurs droits et soumis leur volonté au corps de la société, en tout ce qui intéresse le bien commun, c'est désormais à ce corps, à l'État et à ses conducteurs de remplir les devoirs de l'humanité envers les étrangers, dans tout ce qui ne dépend plus de la liberté des particuliers, et c'est à l'État particulièrement de les observer avec les autres États. Nous avons déjà vu (§ 5) que des hommes unis en société demeurent sujets aux obligations que la nature humaine leur impose. Cette société, considérée comme une personne morale, puisqu'elle a un entendement, une volonté et une force qui lui sont propres, est donc obligée de vivre avec les autres sociétés ou États comme un homme était obligé avant cet établissement de vivre avec les autres hommes, c'est-à-dire suivant les lois de la société naturelle établie dans le genre humain, en observant les exceptions qui peuvent naître de la différence des sujets.

§ 12. Quel est le but de cette société des nations ? Le but de la société naturelle établie entre tous les hommes étant qu'ils se prêtent une mutuelle assistance pour leur propre perfection et pour celle de leur État ; et les nations, considérées comme autant de personnes libres qui vivent ensemble dans l'état de nature, étant obligées de cultiver entre elles cette société humaine, le but de la grande société établie par la nature entre toutes les nations est aussi une assistance mutuelle, pour se perfectionner elles et leur état.

§ 13. Obligation générale qu'elle impose. La première loi générale, que le but même de la société des nations nous découvre, est que chaque nation doit contribuer au bonheur et à la perfection des autres, dans tout ce qui est en son pouvoir.

§ 14. Explication de cette obligation. Mais les devoirs envers soi-même l'emportant incontestablement sur les devoirs envers autrui, une nation se doit premièrement et préférablement à elle-même tout ce qu'elle peut faire pour son bonheur et pour sa perfection. (Je dis ce qu'elle peut, non pas seulement physiquement, mais aussi moralement, c'est-à-dire ce qu'elle peut faire légitimement avec justice et honnêteté.) Lors donc qu'elle ne pourrait contribuer au bien d'une autre, sans se nuire essentiellement à soi-même, son obligation cesse dans cette occasion particulière, et la nation est censée dans l'impossibilité de rendre cet office.

§ 15. Liberté et indépendance des nations : deuxième loi générale. Les nations étant libres et indépendantes les unes des autres, puisque les hommes sont naturellement libres et indépendants, la seconde loi générale de leur société est que chaque nation doit être laissée dans la paisible jouissance de cette liberté qu'est la nature. La société naturelle des nations ne peut subsister, si les droits que chacune a reçus de la nature n'y sont pas respectés. Aucune ne veut renoncer à sa liberté, et elle rompra plutôt tout commerce avec celles qui entreprendront d'y donner atteinte.

§ 16. Effet de cette liberté. De cette liberté et indépendance, il suit que c'est à chaque nation de juger de ce que sa conscience exige d'elle, de ce qu'elle peut ou ne peut pas, de ce qu'il lui convient ou ne lui convient pas de faire, et par conséquent d'examiner et de décider si elle peut rendre quelque office à une autre, sans manquer à ce qu'elle se doit à soi-même. Dans tous les cas donc où il

appartient à une nation de juger de ce que son devoir exige d'elle, une autre ne peut la contraindre à agir de telle ou telle manière. Car si elle l'entreprenait, elle donnerait atteinte à la liberté des nations. Le droit de contrainte, contre une personne libre, ne nous appartient que dans les cas où cette personne est obligée envers nous à quelque chose de particulier, par une raison particulière qui ne dépend point de son jugement ; dans les cas, en un mot, où nous avons un droit parfait contre elle.

[...]

§ 18. Égalité des nations. Puisque les hommes sont naturellement égaux, et que leurs droits et leurs obligations sont les mêmes, comme venant également de la nature, les nations composées d'hommes et considérées comme autant de personnes libres qui vivent ensemble dans l'état de nature, sont naturellement égales, et tiennent de la nature les mêmes obligations et les mêmes droits. La puissance ou la faiblesse ne produit à cet égard aucune différence. Un nain est aussi bien un homme qu'un géant : une petite république n'est pas moins un État souverain que le plus puissant royaume.

§ 19. Effet de cette égalité. Par une suite nécessaire de cette égalité, ce qui est permis à une nation l'est aussi à toute autre, et ce qui n'est pas permis à l'une ne l'est pas non plus à l'autre.

§ 20. Chacune est maîtresse de ses actions, quand elles n'intéressent pas le droit parfait des autres. Une nation est donc maîtresse de ses actions, tant qu'elle n'intéresse pas les droits propres et parfaits d'une autre, tant qu'elle n'est liée que d'une obligation interne, sans aucune obligation externe parfaite. Si elle abuse de sa liberté, elle pèche ; mais les autres doivent le souffrir, n'ayant aucun droit de lui commander.

§ 21. Fondement du droit des gens volontaire. Les nations étant libres, indépendantes égales, et chacune devant juger en sa conscience de ce qu'elle a à faire pour remplir ses devoirs, l'effet de tout cela est d'opérer, au moins extérieurement et parmi les hommes, une parfaite égalité de droits entre les nations, dans l'administration de leurs affaires et dans la poursuite de leurs prétentions, sans égard à la justice intrinsèque de leur conduite, dont il n'appartient pas aux autres de juger définitivement ; en sorte que ce qui est permis à l'une est aussi permis à l'autre, et qu'elles doivent être considérées, dans la société humaine, comme ayant un droit égal.

Chacune prétend en effet avoir la justice de son côté, dans les différends qui peuvent survenir ; et il n'appartient ni à l'un ni à l'autre des intéressés, ni aux autres nations, de juger la question. Celle qui a tort pèche contre sa conscience ; mais comme il se pourrait faire qu'elle eût droit, on ne peut l'accuser de violer les lois de la société.

Il est donc nécessaire, en beaucoup d'occasions, que les nations souffrent certaines choses, bien qu'injustes et condamnables en elles-mêmes, parce qu'elles ne pourraient s'y opposer par la force, sans violer la liberté de quelqu'une, et sans détruire les fondements de leur société naturelle. Et puisqu'elles sont obligées de cultiver cette société, on présume de droit que toutes les nations ont consenti au principe que nous venons d'établir. Les règles qui en découlent forment ce que M. Wolff appelle le droit des gens volontaire ; et rien n'empêche que nous n'usions du même terme, quoique nous ayons cru devoir nous écarter de cet habile homme, dans la manière d'établir le fondement de ce droit.

Livre II. Chapitre IV. Du droit de sûreté et des effets de la souveraineté et de l'indépendance des nations

§ 49. Du droit de sûreté. C'est en vain que la nature prescrit aux nations, comme aux particuliers, le soin de se conserver, celui d'avancer leur propre perfection et celle de leur État, si elle ne leur donne pas le droit de se garantir de tout ce qui peut rendre ce même soin utile. Le droit n'est autre chose qu'une faculté morale d'agir, c'est-à-dire de faire ce qui est moralement possible, ce qui est bien et conforme à nos devoirs. Nous avons donc en général le droit de faire tout ce qui est nécessaire à l'accomplissement de nos devoirs. Toute nation, comme tout homme, a donc le droit de ne point souffrir qu'une autre donne atteinte à sa conservation, à sa perfection et à celle de son État, c'est-à-dire de se garantir de toute lésion : et ce droit est parfait, puisqu'il est donné pour satisfaire à une obligation naturelle et indispensable. Lorsqu'on ne peut user de contrainte pour faire respecter son droit, l'effet en est très incertain. C'est ce droit de se garantir de toute lésion, que l'on appelle droit de sûreté.

§ 50. Il produit le droit de résister. Le plus sûr est de prévenir le mal, quand on le peut. Une nation est en droit de résister au mal qu'on veut lui faire, d'opposer la force, et tout moyen honnête, à celle qui agit actuellement contre elle, et même d'aller au-devant des machinations, en observant toutefois de ne point attaquer sur des soupçons vagues et incertains, pour ne pas s'exposer à devenir elle-même un injuste agresseur.

§ 51. Et celui de poursuivre la réparation. Quand le mal est fait, le même droit de sûreté autorise l'offensé à poursuivre une réparation complète et à y employer la force s'il est nécessaire.

§ 52. Et le droit de punir. Enfin, l'offensé est en droit de pourvoir à sa sûreté pour l'avenir, de punir l'offenseur, en lui infligeant une peine capable de le détourner dans la fuite de pareils attentats, et d'intimider ceux qui seraient tentés de l'imiter. Il peut même, suivant le besoin, mettre l'agresseur hors d'état de nuire. Il use de son droit dans toutes ces mesures, qu'il en résulte du mal pour celui qui l'a mis dans la nécessité d'agir ainsi ; celui-ci ne peut en accuser que sa propre injustice.

§ 53. Droit de tous les peuples contre une nation malfaisante. Si donc il était quelque part une nation inquiète et malfaisante, toujours prête à nuire aux autres, à les traverser, à leur susciter des troubles domestiques, il n'est pas douteux que toutes ne fussent en droit de se joindre pour la réprimer, pour la châtier, et même pour la mettre à jamais hors d'état de nuire. Tels seraient les justes fruits de la politique que Machiavel loue dans César Borgia. Celle que suivait Philippe II roi d'Espagne était toute propre à réunir l'Europe entière contre lui ; et c'était avec raison qu'Henri le Grand avait formé le dessein d'abattre une puissance formidable par les forces et pernicieuse par les maximes.

[...]

§ 54. Aucune nation n'est en droit de se mêler du gouvernement d'une autre. C'est une conséquence manifeste de la liberté et de l'indépendance des nations, que toutes sont en droit de se gouverner comme elles le jugent à propos, et qu'aucune n'a le moindre droit de se mêler du gouvernement d'une autre. De tous les droits qui peuvent appartenir à une nation, la souveraineté est sans doute le plus précieux, et celui que les autres doivent respecter le plus scrupuleusement, si elles ne veulent pas lui faire injure.

§ 55. Un souverain ne peut s'ériger en juge de la conduite d'un autre. Le souverain est celui à qui la nation a confié l'empire et le soin du gouvernement : elle l'a revêtu de ses droits : elle seule est intéressée directement dans la manière dont le conducteur qu'elle s'est donné use de son pouvoir. Il n'appartient donc à aucune puissance étrangère de prendre connaissance de l'administration de ce souverain, de s'ériger en juge de sa conduite et de l'obliger à y rien changer. S'il accable les sujets d'impôts, s'il les traite durement, c'est l'affaire de la nation ; nul autre n'est appelé à le redresser, à l'obliger de suivre des maximes plus équitables et plus sages. C'est à la prudence de marquer les occasions où l'on peut lui faire des représentations officieuses et amicales. Les Espagnols violèrent toutes les règles, quand ils s'érigèrent en juges de l'Ynca Athualpa. Si ce prince eût violé le droit des gens à leur égard, ils auraient été en droit de le punir. Mais ils l'accusèrent d'avoir fait mourir quelques-uns de ses sujets, d'avoir eu plusieurs femmes, etc., choses dont il n'avait aucun compte à leur rendre ; et ce qui met le comble à leur extravagante injustice, ils le condamnèrent par les lois de l'Espagne.

Sources : Émeric de Vattel, *Le Droit des gens ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, tome I, *Préliminaires*, Paris, Guillaumin & Cie, 1863, p. 92-101. Émeric de Vattel, *Le Droit des gens ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, Londres, 1757, Livre II, tome II, chapitre iv, p. 17-23.

Bibliographie:

Hurrell (A.), « Vattel : Pluralism and Its Limits », dans I. B. Neumann, I. Clark, *Classical Theories in International Relations*, Londres, St Martin's Press, 1999, p. 233-255.

Onuf (N. G.), *The Republican Legacy in International Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Pradier-Fodéré (P.), « Avant-propos », dans É. de Vattel, *Le Droit des gens ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, Paris, Guillaumin & Cie, 1863, tome I, p. v-xix.

[<< Table des matières](#) / [Chapitre suivant >>](#)

[1] Mettant aux prises, entre 1756 et 1763, la Prusse et la Grande-Bretagne d'un côté, l'Autriche, la Russie et la France de l'autre, la guerre de Sept Ans se traduit par un recul de l'influence française en Amérique du Nord ainsi qu'aux Indes orientales et par la reconnaissance grandissante de la Prusse et de la Russie comme grandes puissances.

[2] P. Pradier-Fodéré, « Avant-propos », dans É. de Vattel, *Le Droit des gens ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, Paris, Guillaumin & Cie, 1863, tome I, p. viii.

[3] Dans le sens où « il est impossible que les nations s'acquittent de leur devoir si elles ne s'aiment point », É. de Vattel, *Le Droit des gens...*, *op. cit.*, p.

[4] Ces maximes énoncent des devoirs d'aide réciproque entre les États.

[5] É. de Vattel, *Le Droit des gens...*, *op. cit.*, p. 603.

Abbé de Mably (1709-1785)

[<< Table des matières](#)

Frère du philosophe Bonnot de Condillac, Mably suit le séminaire de Saint-Sulpice avant de travailler pour le compte du cardinal de Tencin, secrétaire d'État aux Affaires étrangères. Auprès de lui, l'abbé ne saurait rêver meilleure position afin d'observer le comportement des différentes puissances européennes sur la scène internationale. Il participe à plusieurs négociations. Ces années passées dans les coulisses des cabinets politiques laissent une marque profonde sur la pensée de l'auteur. Après sa rupture avec le cardinal de Tencin, en 1746, il se consacre pleinement à la rédaction d'une œuvre fondée sur une lecture historique et juridique des rapports entre États. Mably admire la production de ses pères et, au tout premier chef, les fameux traités de Westphalie qu'il n'hésite pas à qualifier de pièces maîtresses dans le droit public des nations européennes. Ils acquièrent une sorte d'autorité identique à celle des lois civiles au sein d'un même État.

La pensée de Mably quant aux relations internationales est exposée dans deux principaux ouvrages : les *Principes des négociations* (1767) et *Le Droit public de l'Europe fondé sur les traités* (1776) ; le premier servant d'introduction générale au second. *Le Droit public de l'Europe* correspond à une compilation des principaux traités signés entre les puissances européennes depuis la paix de Westphalie. Il s'agit d'un ouvrage de droit positif précisant les termes des négociations ainsi que les intérêts étatiques en présence. Quant aux *Principes des négociations*, ils possèdent un caractère plus théorique. Mably souligne les facteurs internes expliquant les guerres intempestives entre États. Il insiste notamment sur les passions humaines, favorisant la suspicion, voire la haine farouche entre les dirigeants politiques. Le ton se veut très proche de Rousseau[1].

Toutefois, à la différence de ce dernier, Mably accorde beaucoup plus de crédit aux contraintes juridiques et au pouvoir des négociations. Mably ne croit pas aux utopies institutionnelles susceptibles de régler de manière définitive les différends entre États. En revanche, il considère les procédures de discussion ainsi que les traités ratifiés comme les moyens les plus sûrs de sauvegarder l'existence collective des peuples. Du moins, c'est là l'objectif affiché dans les préfaces des deux ouvrages en question.

En effet, au détour de certains paragraphes, un scepticisme surgit. Mably, qui n'a rien d'un enthousiaste quant à la pacification des relations internationales, dépeint une Europe sujette aux spasmes de la guerre. Il s'agit d'une guerre toujours en éveil entre les États de par la force indomptable des passions. Ainsi, il soutient dans l'introduction au *Droit public de l'Europe* : « Quand on voit l'Europe presque continuellement déchirée par des guerres cruelles ; quand on y voit presque toujours dominer les passions les plus funestes, il est impossible d'être homme, et d'approuver les fautes qui font le malheur de l'humanité ; il est impossible d'écrire sur le droit, et de favoriser l'injustice ; il est impossible en un mot, d'être historien et panégyriste. Il faut dire des peuples en corps ce qu'Horace dit des hommes en particulier ; le plus parfait est celui qui a le moins de défauts[2]. » Dans cette perspective, la véritable issue possible n'est pas la négociation mais une forme de repli sur soi évitant les liens avec l'extérieur. Mably rejoint alors à nouveau Rousseau mais également les prédicats d'une philosophie politique classique prônant l'autarcie des cités. Mably sait que la solitude des États constitue une chimère dans la modernité. Il préconise cependant la primauté

des affaires intérieures sur celles de l'extérieur : « Il est temps que les Puissances s'occupent plus d'elles-mêmes, que de leurs voisins[3]. »

Principes des négociations, 1767 (extraits)

À peine les Sociétés furent-elles formées, à peine jouirent-elles de quelque calme au-dedans, que cessant de s'occuper d'elles-mêmes, elles jetèrent les yeux sur leurs voisins, eurent de la jalousie si elles les trouvèrent dans un état florissant, les méprisèrent s'ils leur parurent faibles, et voulurent les piller ou les asservir : de là les premières guerres. Comme les hommes, en se réunissant en société, n'avaient, à proprement parler, formé qu'une ligue défensive contre la violence, il était naturel que les peuplades les moins fortes se réunissent encore pour s'opposer à celles qui voulaient abuser de la supériorité que leur donnaient leurs forces : telle est l'origine des premières négociations.

Mais pourquoi remontai-je au premier âge du monde ? Ce qui s'est passé dans notre Europe moderne indique assez ce qui a dû arriver chez les premiers hommes ; d'ailleurs ce tableau est plus en droit de nous intéresser, et il suffit pour nous instruire.

Depuis la décadence de la Maison de Charlemagne jusqu'au temps que Charles VIII, roi de France, passa en Italie pour faire valoir les droits que la Maison d'Anjou lui avait donnés sur le Royaume de Naples, les différentes nations de l'Europe n'eurent presque aucune relation entre elles. Plongées dans la plus extrême barbarie, et sans cesse occupées de leurs désordres domestiques, les affaires de leurs voisins leur étaient étrangères ; et si l'Angleterre eut des intérêts presque continuels à démêler avec la Couronne de France, c'est que ces Rois possédaient en deçà de la mer des fiefs plus considérables que le Royaume même. L'Europe n'était peuplée que de soldats ; Seigneurs, Nobles, Bourgeois, Serfs, tous étaient obligés de porter les armes ; le courage était la seule qualité estimée, et cependant aucune nation n'était propre à être conquérante. La souveraineté dont chaque Seigneur jouissait dans ses terres en vertu des lois féodales, les guerres privées de la Noblesse, et les privilèges des Communes qui faisaient en quelque sorte de chaque ville une République indépendante, ne permettaient pas de réunir en une masse les forces divisées d'un État, ni d'avoir par conséquent des idées systématiques et suivies au-dehors. L'indépendance des soldats empêchait de les assujettir à cette discipline austère, qui fait le salut et la gloire des armées. La brièveté du service auquel les vassaux et les sujets étaient tenus, interdisait toute entreprise longue et importante ; après avoir gagné une bataille, il était impossible d'en profiter en poursuivant ses avantages.

Les révolutions que chaque nation éprouva chez elles-mêmes changèrent la face de l'Europe. Les Allemands, instruits par les maux que leur causait l'anarchie, commencèrent à ne plus haïr le nom de loi ; la Bulle d'Or fut publiée, et ils s'assujettirent à certaines règles, qui, en se perfectionnant, devaient allier à la fois la puissance des Empereurs et la liberté des Princes de l'Empire. L'Espagne, de son côté, voyant enfin détruire cette grande puissance qu'y avaient eue les Maures, ne fut plus partagée en autant de Royaumes ennemis les uns des autres, qu'elle compte de Provinces, et la

Castille et l'Aragon, unis par le mariage de Ferdinand et d'Isabelle, formèrent au-delà des Pyrénées une puissance redoutable, tandis que Charles VIII succédait en France à des Rois, qui, ayant mis à profit l'inconsidération, la légèreté et les jalousies de tous les ordres de leur nation, s'étaient emparés peu à peu de toute la puissance publique.

Les Princes, plus grands parce que leurs sujets étaient plus petits, eurent une trop grande fortune pour en jouir avec modération. Sentir ses forces, c'est être tenté d'en abuser ; et l'ambition devait être d'autant plus entreprenante que les mœurs sauvages du temps ne permettaient pas de penser qu'il y eut d'autre gloire à acquérir que celle des armes, et qu'aucun État ne se doutait ni des vices de son gouvernement, ni de la faiblesse qui en est la suite nécessaire. D'ailleurs, il importait à l'autorité encore mal affermie des Princes d'occuper par des guerres étrangères des sujets oisifs, courageux, qui n'avaient presque aucun de ces besoins frivoles dont nous nous occupons gravement, et qui, se souvenant de l'indépendance de leurs pères, n'étaient pas disposés à obéir.

[...]

C'est l'ambition, c'est l'avarice, c'est la crainte qui ont obligé toutes les nations à se rechercher mutuellement, et à se demander, se refuser, ou s'accorder des secours ; et ce sont encore les mêmes passions qui dirigent leur commerce, et qui les portent à entretenir les unes chez les autres des ambassadeurs ou des envoyés ordinaires, chargés d'examiner tout ce qui se passe, de découvrir les secrets qu'on veut leur cacher, et de travailler sans cesse à faire entrer dans les vues de leur maître la puissance auprès de laquelle ils résident.

Depuis plus de deux siècles, nous voyons en Europe deux puissances dominantes et rivales, qui se croient destinées à subjuguier les autres, et qui donnent le mouvement à toutes les affaires. Au lieu de jouir en repos de leur fortune, elles se fatiguent malhabilement à l'accroître à la fois par la ruse et par la force. Ces malheurs ne sont pas prêts à finir. Souffrons sans nous plaindre, tel est le sort auquel la nature a condamné le malheureux genre humain ; mais osons encore espérer d'être heureux, si nos calamités ne sont que le fruit de nos erreurs. Occupées à se nuire mutuellement, dans l'espérance de triompher enfin l'une de l'autre, et de subjuguier ensuite sans peine les autres États ; ces puissances recherchent l'amitié de quelques alliés dont elles se défient, qu'elles n'aiment point, et qu'elles veulent tromper. Ceux qui sont assez puissants pour oser prendre part à leurs querelles, et se flatter de s'agrandir à leurs dépens, mettent leurs secours à l'enchère, et les vendent au plus offrant, tandis que des Princes qui forment une troisième classe, et trop faibles pour avoir des projets suivis de fortune et d'agrandissement, ne cherchent qu'à se tenir éloignés de l'orage, ou s'y exposent témérairement.

Quand l'Europe paraît dans le calme le plus grand, le cabinet des politiques est encore agité sourdement par l'ambition, les haines et les autres passions nationales, qui craignent quelquefois de se montrer, mais qui ne cessent jamais d'agir. On tâte les dispositions de ses alliés, on veut leur communiquer ses espérances et ses craintes. On travaille à diviser ses ennemis, on fait naître des soupçons. Si quelques puissances négligent leurs intérêts par ignorance, ou si une paresse léthargique engourdit leurs forces, la fermentation des esprits augmente, et on ne forme que des projets pour les accabler. Dans cette position malheureuse, quel est l'État qui médite une grande fortune, ou seulement occupé de sa conservation, qui n'est pas besoin d'observer les mouvements des passions, et de négocier, c'est-à-dire de se ménager des alliés et leurs secours, de prévoir les desseins de ses

ennemis, de prévenir leurs démarches, ou de s'opposer à leurs manœuvres ? Cette sorte de confiance, par laquelle on ne compterait que sur ses propres forces, serait nécessairement accompagnée d'une stupidité, d'un orgueil ou d'une dureté, symptômes sûrs d'une ruine prochaine. C'est aux négociations à préparer le succès qu'on attend de ses forces, en les multipliant par des alliances, à concilier des amis, à procurer un appui à la faiblesse, et à manier de telle sorte les esprits, qu'ils ne soient ni jaloux de notre prospérité, ni tentés de nous abandonner dans l'adversité.

[...]

Il faut remonter jusqu'à la source des différends qui ont allumé la guerre, si on veut terminer les affaires, de façon qu'on ne leur laisse aucune queue, et que l'ordre soit tellement rétabli entre les puissances belligérantes, qu'on ne puisse même le violer en usant de subtilité et de chicane. C'est par là que la paix de Westphalie est la négociation la plus belle, la plus savante et la plus profonde qui ait encore été faite parmi les hommes. Les traités de Munster et d'Ofnabruch sont devenus la Loi fondamentale de l'empire, et la base sur laquelle la liberté est établie. C'est le fondement de tout droit public de l'Europe. Deux religions ennemies, et qui s'étaient fait de trop grandes injures, pour qu'on osât espérer qu'elles parvinssent à se supporter, ne s'offensent plus, et les Plénipotentiaires de Munster et d'Ofnabruch leur ont appris à connaître et à suivre l'esprit de l'Évangile. Enfin l'Europe aurait joui d'une paix durable, s'il ne s'était formé entre les Princes de nouvelles causes de dissensions et qui n'avaient, en effet, aucun rapport avec les questions décidées par la paix de Westphalie.

Nos pères, pour assurer l'exécution des traités, avaient imaginé d'en faire jurer l'observation sur les reliques des Saints, mais comme les parjures ne furent pas punis promptement, et d'une manière sensible, on négligea peu à peu de prendre pour juge une Providence qui ne se manifesterait pas au gré de nos désirs par des miracles, et, au lieu de Dieu, on prit des hommes pour Conservateurs de la paix. On ne s'en trouva pas mieux. Les vassaux d'un Prince ou les villes soumises à son obéissance, qui s'engagèrent à lui faire la guerre, s'il violait la paix, dont ils étaient les gardiens, ne remplirent pas leurs engagements, ou, en y obéissant, allumèrent une guerre civile. Cette mode pernicieuse disparut à mesure que les Princes agrandirent leur autorité, et la dernière ressource fut de prier les Princes étrangers d'être les conservateurs des traités de trêve ou de paix. [...] Me permettra-t-on de jeter un regard sur l'avenir ? En voyant la plupart des États épuisés et, pour ainsi dire, accablés sous le poids des dettes que la guerre leur a fait contracter, ne doit-on pas craindre que leur faiblesse ne les force encore à recourir à la méthode dangereuse de ne terminer leurs différends que par des trêves ? Le mal est plus voisin qu'on ne le pense, et il est temps que les puissances s'occupent plus d'elles-mêmes que de leurs voisins.

Source : Abbé de Mably, *Principes des négociations, pour servir d'introduction au droit public de l'Europe fondé sur les traités*, La Haye, éditeur inconnu, 1767, p. 1-6, 13-17, 235-239.

Bibliographie :

Aurenche (L.), *J.-J. Rousseau chez Monsieur de Mably*, Paris, Société française d'éditeurs littéraires et techniques, 1934.

[1] Les liens entre les deux auteurs sont des plus tendus (Rousseau accusant Mably de le copier sans vergogne et de piller son œuvre).

[2] *Le Droit public de l'Europe fondé sur les traités*, Paris, Bailly, 1776, p. viii-ix

[3] *Principes des négociations, pour servir d'introduction au droit public de l'Europe fondé sur les traités*, La Haye, éditeur inconnu, 1767, p. 239. (Manuscrit consulté au fonds ancien de la bibliothèque municipale de la Ville de Lyon.)

David Hume (1711-1776)

[<< Table des matières](#)

Né le 26 avril 1711 à Édimbourg dans une famille de petite noblesse, Hume se destine initialement à la profession d'avocat. Mais la « passion pour la littérature » qui le dévore depuis son plus jeune âge le pousse vers d'autres horizons. En 1734, il décide de donner libre cours à son dessein : devenir écrivain. Il s'installe en France et rédige, entre 1735 et 1737, le *Traité sur la nature humaine*. De retour en Angleterre afin de superviser la publication de l'ouvrage[1], il s'installe dans la maison familiale de Ninewells où il écrit ses *Essais politiques et moraux*. Il se présente à la chaire de morale et de philosophie de l'université d'Édimbourg mais échoue. D'un naturel assez optimiste[2], Hume fait face à cette déconvenue. Il exerce alors diverses activités dont certaines le conduisent à fréquenter des hommes politiques ou des fonctionnaires de haut rang et à entreprendre divers voyages en Europe : secrétaire particulier du général Saint-Clair, de 1746 à 1749, secrétaire de l'ambassadeur en France, lord Hertford, de 1763 à 1766, sous-secrétaire d'État pour les affaires nordiques et les affaires intérieures auprès du général Conway de 1767 à 1768.

La conception des relations internationales livrée par Hume résulte, dans une large mesure, de cette expérience mais également d'un principe et d'une méthode. Le principe correspond à l'équilibre du pouvoir. Celui-ci représente l'épine dorsale des *Essais politiques et moraux*, puisque l'argument central développé en leur sein réside dans la nécessité d'une limitation des pouvoirs et dans l'instauration d'un juste équilibre entre les intérêts et les droits, entre les travailleurs et les capitalistes. L'équilibre entre les États n'est donc qu'une traduction parmi d'autres du principe central. Du point de vue de la méthode, Hume entend démontrer la nécessité d'un équilibre en matière internationale sur la base de l'expérience et de l'histoire. Le raisonnement s'inscrit dans la méthode expérimentale adoptée par l'auteur : « Contre les fausses évidences théoriques, il s'agit de retourner dans la concrétude, pour y recueillir par l'observation une complexité à résoudre ; et cet impératif expérimental conduit Hume à s'établir d'abord dans ce que l'on nomme le sens commun avec le souci d'éclaircir, c'est-à-dire de mettre à jour une origine et un mécanisme expliquant nos croyances et nos pratiques[3]. »

Dans l'essai VII des *Discours politiques*, Hume traite de l'équilibre du pouvoir entre les États en s'interrogeant sur la présence d'un tel concept et d'un tel mécanisme dans l'Antiquité, puis dans l'époque moderne. Sa réflexion procède de l'historique afin d'aboutir au normatif. Il inscrit alors l'équilibre des pouvoirs en Europe au titre de principe conditionnant la paix.

Discours politiques, 1752 (intégrale)

De la balance des pouvoirs

La question se pose de savoir si l'idée de la balance des pouvoirs est due entièrement à la politique moderne, ou si seule l'expression en a été inventée au cours des derniers temps. Il est certain que Xénophon, dans son *Institution de Cyrus*, situe l'origine de la coalition des puissances asiatiques

dans la jalousie que leur inspirait la force croissante des Mèdes et des Perses ; et bien qu'au bout du compte, il faille tenir cet élégant essai pour un pur roman, le sentiment que l'auteur prête aux princes orientaux prouve au moins que la notion avait cours dans l'Antiquité.

Dans toutes les politiques de la Grèce, l'anxiété à l'égard de la balance du pouvoir est manifeste, et elle nous est expressément signalée par les historiens eux-mêmes. Thucydide impute entièrement à ce principe la ligue qui fut formée contre Athènes et qui engendra la guerre du Péloponnèse. Et nous savons qu'après le déclin d'Athènes, quand les Thébains et les Lacédémoniens se disputaient l'hégémonie, les Athéniens (aussi bien que les nombreuses autres Républiques) jetaient inmanquablement tout leur poids dans le plateau le plus léger pour tenter de maintenir la balance égale. Ils soutinrent Thèbes contre Sparte, jusqu'à la grande victoire remportée par Épaminondas à Leuctres ; mais dès le lendemain ils passèrent du côté des vaincus, par générosité, à ce qu'ils prétendaient, mais en réalité par jalousie à l'égard des vainqueurs.

Quiconque lira la harangue de Démosthène en faveur des Mégalopolitains pourra y trouver déjà les raffinements les plus extrêmes auxquels un esprit spéculatif vénitien ou anglais ait jamais poussé ce principe. Dès la première manifestation de la puissance macédonienne, cet orateur aperçut immédiatement le danger, sonna l'alarme à travers toute la Grèce et finalement rassembla sous la bannière d'Athènes la confédération qui livra la grande et décisive bataille de Chéronée.

Les guerres grecques, il est vrai, sont considérées par les historiens comme des guerres d'émulation plutôt que comme des guerres politiques ; et chaque État semble avoir eu plus en vue l'honneur de conduire les autres que l'espoir légitime d'exercer son autorité et sa domination. Et de fait, si nous tenons compte du petit nombre des habitants dans l'une quelconque de ces Républiques, en comparaison de l'ensemble de la Grèce, si nous y ajoutons la difficulté considérable qu'il y avait à assiéger l'ennemi en ces temps-là, sans oublier la bravoure et la discipline extraordinaire dont faisait preuve chaque homme libre au sein de ce noble peuple, nous concluons que la balance du pouvoir était, d'elle-même, suffisamment garantie en Grèce et qu'elle n'exigeait pas d'être préservée avec autant de précaution quel qu'il pût être nécessaire de le faire à d'autres époques. Mais que nous attribuions le renversement des alliances dans toutes les républiques grecques à l'émulation jalouse ou à la prudence politique, l'effet restait le même : tout pouvoir prédominant était assuré de se heurter à une confédération, laquelle se trouvait souvent composée de ses anciens amis et alliés.

Le même principe – qu'on appelle envie ou prudence – qui engendra l'*Ostracisme* à Athènes et le *Pétalisme* à Syracuse, et qui consistait à exiler tout citoyen dont le renom ou le pouvoir s'élevait au-dessus des autres, le même principe, dis-je, se manifesta naturellement en politique étrangère, suscitant bientôt des ennemis à l'État dominant, aussi modéré fût-il dans l'exercice de son autorité.

Le monarque perse était, en réalité, considéré sous l'angle de la force, un petit prince en comparaison des Républiques grecques ; et par conséquent il était de son intérêt, plus par souci de sécurité que par émulation, de s'ingérer dans leurs querelles et, à chaque conflit, de soutenir le parti le plus faible. Ce fut là le conseil donné par Alcibiade à Tissapherne, et il prolongea de près d'un siècle la durée de l'Empire perse, jusqu'à ce que son inobservation momentanée (après la première manifestation du génie ambitieux de Philippe) précipitât la chute de cet édifice grandiose et fragile, avec une rapidité dont l'histoire de l'humanité fournit peu d'exemples.

Les successeurs d'Alexandre montrèrent une grande jalousie de la balance du pouvoir ; une jalousie fondée sur une véritable politique et une véritable prudence et qui, durant plusieurs siècles, conserva intact le partage de l'Empire effectué après la mort de ce conquérant célèbre. La fortune et l'ambition d'Antigonos firent à nouveau peser sur eux la menace d'une monarchie universelle : mais leur coalition et leur victoire à Ipsos les sauvèrent. Et nous savons que, par la suite, les princes orientaux, considérant les Grecs et les Macédoniens comme la seule force militaire réelle avec laquelle ils étaient en relation, gardèrent toujours un œil vigilant sur cette partie du monde. Les Ptolémées en particulier soutinrent d'abord Aratos et les Achéens puis Cléomène, roi de Sparte, dans le seul but de faire contrepoids aux monarques macédoniens. C'est là, en effet, ce que nous apprend le compte rendu que Polybe nous donne de la politique égyptienne.

La raison pour laquelle on se figure que les Anciens ignoraient entièrement la *balance du pouvoir* semble être tirée plus de l'histoire romaine que de l'histoire grecque ; et comme les alliances et les renversements d'alliance de la première nous sont généralement plus familiers, c'est à partir d'eux que nous avons formé toutes nos conclusions. Il faut avouer que les Romains ne se sont jamais heurtés à une coalition ou confédération aussi générale qu'on aurait pu naturellement s'y attendre en raison de leurs conquêtes rapides et de leur ambition déclarée ; il leur fut au contraire permis de soumettre paisiblement leurs voisins, l'un après l'autre, jusqu'à étendre leur domination à la totalité du monde connu. Pour ne rien dire de l'histoire fabuleuse de leurs guerres italiennes, il se produisit, à la suite de l'invasion du territoire romain par Hannibal, une crise remarquable, qui aurait dû attirer l'attention de toutes les nations civilisées. Il apparut plus tard (et il n'était pas difficile de l'apercevoir à l'époque) qu'il s'agissait d'une lutte pour l'empire universel : pourtant aucun prince ni aucun État ne semble avoir éprouvé la moindre inquiétude quant au déroulement ou à l'issue du conflit. Philippe de Macédoine demeura neutre, jusqu'à ce qu'il apprît les victoires d'Hannibal, à la suite desquelles il conclut, de la façon la plus imprudente, une alliance avec le conquérant, en des termes encore plus imprudents. Il s'engageait expressément à prêter main-forte aux Carthaginois, dans leur conquête de l'Italie, en contrepartie de quoi Carthage s'engageait à envoyer des forces en Grèce pour l'aider à soumettre les cités grecques.

Les Républiques rhodienne et achéenne sont fort louées par les historiens anciens pour leur sagesse et leur saine politique ; pourtant toutes deux prêtèrent assistance aux Romains dans leurs guerres contre Philippe et Antiochus. Et ce qui permet de prouver encore plus solidement que le principe dont nous parlons n'était généralement pas connu en ce temps-là est le fait qu'aucun auteur ancien n'a relevé l'imprudence de ces mesures, ni même blâmé le traité absurde, mentionné plus haut, conclu par Philippe avec les Carthaginois. Les princes et les hommes d'État, à toutes les époques, peuvent – parce qu'ils anticipent – être aveuglés dans leurs raisonnements concernant les événements, mais il est assez extraordinaire que des historiens – qui, eux, écrivent après coup – se montrent incapables de porter sur ces mêmes événements un jugement plus sensé.

Massinissa, Attalus, Prusias, en satisfaisant leurs passions personnelles, furent tous les instruments de la grandeur romaine ; ils semblent n'avoir jamais soupçonné qu'en favorisant les conquêtes de leur allié, ils étaient en train de forger leurs propres chaînes. Un simple traité, un simple accord entre Massinissa et les Carthaginois, si nécessaire à leur intérêt mutuel, barrait toutes les routes de l'Afrique aux Romains et préservait la liberté du genre humain.

Le seul prince que nous rencontrons dans l'histoire romaine qui paraisse avoir compris la balance du pouvoir est Hiéron, roi de Syracuse. Bien qu'allié à Rome, il vint en aide aux Carthaginois, durant la guerre des auxiliaires, « estimant, dit Polybe, qu'il était nécessaire, à la fois pour conserver ses possessions en Sicile et pour sauvegarder l'amitié romaine, que Carthage fût épargnée, de crainte que, si elle tombait, le pouvoir restant ne fût capable, sans rencontrer l'ombre d'une opposition, de mener à bien tous ses projets et toutes ses entreprises. En quoi il agit avec une grande sagesse et une grande prudence. Car ce point ne doit jamais, sous aucun prétexte, être négligé ; autrement dit, il ne faut jamais que se trouve concentrée dans les mains d'un seul une force telle qu'elle rendrait les États voisins incapables de défendre leurs droits contre lui ». Ici, c'est le but de la politique moderne qui nous est indiqué en termes exprès.

Bref, la maxime de maintenir la balance du pouvoir est si bien fondée sur le sens commun et l'évidence du raisonnement qu'il est impossible qu'elle ait pu entièrement échapper à l'Antiquité, qui nous offre sur d'autres sujets tant de marques de la profondeur de sa pénétration et de son discernement. Si cette maxime n'était pas alors aussi généralement connue et reconnue qu'à présent, du moins eût-elle une influence sur les princes et les hommes politiques les plus sages et les plus expérimentés. Et, à dire vrai, même à présent, bien que généralement connue et reconnue par les penseurs spéculatifs, elle n'a pas, en pratique, une autorité bien plus grande sur ceux qui gouvernent le monde.

Après la chute de l'Empire romain, la forme de gouvernement établie par les conquérants venus du Nord les rendit incapables, dans une large mesure, de mener plus loin leurs conquêtes, et maintint longtemps chaque État à l'intérieur de ses propres frontières. Mais quand le vasselage et les milices féodales furent abolis, l'humanité fut à nouveau alarmée par le danger d'une monarchie universelle, en raison de la réunion de tant de royaumes et de principautés dans la personne de l'empereur Charles. Mais la puissance de la Maison d'Autriche, fondée sur des possessions étendues mais divisées, et ses richesses, tirées principalement des mines d'or et d'argent, avaient plus de chances de décliner par elles-mêmes, en raison de défauts internes, que de renverser tous les remparts dressés contre elles. En moins d'un siècle, la force de cette race violente et hautaine fut anéantie, son opulence dissipée, sa splendeur éclipsée. Une nouvelle puissance lui succéda, plus redoutable pour les libertés de l'Europe, possédant tous les avantages de la première et ne souffrant d'aucun de ses défauts, si l'on excepte une part de cet esprit de bigoterie et de persécution dont la Maison d'Autriche fut si longtemps – et est encore – tellement entichée.

Dans les guerres générales menées contre cette puissance ambitieuse, la Grande-Bretagne s'est toujours tenue au premier rang et maintient aujourd'hui encore cette position. Outre les avantages que lui donnent sa richesse et sa situation, son peuple est animé d'un tel esprit national, il est si pleinement conscient des bienfaits de son régime que nous pouvons espérer que sa vigueur au service d'une cause si nécessaire et si juste ne languisse jamais. Au contraire, si nous pouvions en juger par le passé, son ardeur passionnée paraît plutôt demander à être quelque peu modérée ; car il est plus souvent péché par un excès louable que par une insuffisance blâmable.

En premier lieu, il semble que nous ayons été plus possédés par l'antique esprit grec d'émulation jalouse qu'animés par les vues prudentes de la politique moderne. Nous avons entamé nos guerres avec la France dans un souci de justice, peut-être même par nécessité, mais nous les avons toujours

poussées trop loin, par obstination et passion. La même paix qui fut conclue en fin de compte à Ryswick en 1697 était offerte dès l'année 1692 ; celle qui fut conclue à Utrecht en 1712 aurait pu l'être dans d'aussi bonnes conditions à Gertruydenberg en 1708 ; et nous aurions pu offrir à Francfort, en 1743, les mêmes conditions que nous fûmes contents d'accepter à Aix-la-Chapelle en 1748. Nous voyons donc ici que plus de la moitié de nos guerres avec la France, et toutes nos dettes publiques, sont plus le fait de notre imprudente véhémence que de l'ambition de nos voisins.

En second lieu, notre opposition au pouvoir français est si déclarée, et nous sommes si prompts à défendre nos alliés, que ceux-ci tablent toujours sur notre force comme si c'était la leur ; et comptant bien mener la guerre à nos frais, ils refusent toute condition raisonnable de règlement. *Habent subjectos, tanquam suos : viles, ut alienos.* Tout le monde sait que le vote factieux de la Chambre des Communes, au début de la dernière législature, joint à l'humeur affichée de la nation, rendit la reine de Hongrie inflexible sur ses conditions et empêcha l'accord avec la Prusse qui eût immédiatement restauré la tranquillité générale de l'Europe.

En troisième lieu, nous sommes si profondément combatifs qu'une fois engagés nous perdons tout souci de nous-mêmes et de notre postérité, et nous ne regardons plus qu'à la meilleure manière de contrecarrer l'ennemi. Hypothéquer nos revenus à un taux si élevé, dans des guerres où nous n'étions qu'une force d'appoint, fut sans doute l'erreur la plus fatale dont une nation qui avait quelque prétention à la politique et à la prudence se soit jamais rendue coupable. Le remède qui consiste à fournir des fonds à nos alliés – pour autant qu'il s'agisse d'un remède et non pas plutôt d'un poison – devrait, selon toute raison, n'être employé qu'à la dernière extrémité ; et aucun mal, sinon le plus grand et le plus pressant, ne devrait nous inciter à employer un expédient aussi dangereux.

Les excès auxquels nous avons ainsi été portés sont néfastes et, avec le temps, peuvent devenir encore plus néfastes, mais d'une autre manière, en engendrant, comme il est fréquent, leur extrême opposé, c'est-à-dire en nous rendant totalement insouciant et nous face au destin de l'Europe. Les Athéniens, qui étaient le peuple de Grèce le plus entreprenant, le plus intrigant et le plus belliqueux, une fois qu'ils eurent découvert qu'ils avaient tort de s'ingérer dans toutes les querelles, ne prêtèrent plus attention aux affaires étrangères et ne prirent plus jamais parti dans aucun conflit, sinon par leurs flatteries et leur complaisance envers le vainqueur.

Les monarchies énormes sont probablement destructrices pour la nature humaine, soit par le progrès qu'elles font, soit par leur continuité, soit même par leur effondrement, qui n'est jamais très éloigné du moment de leur fondation. L'esprit martial, qui avait permis à la monarchie de s'étendre, abandonne bientôt la cour, c'est-à-dire l'essentiel et le centre d'un tel régime, tandis que l'on mène des guerres lointaines qui n'intéressent qu'une toute petite partie de l'État. La vieille noblesse, que ses sentiments attachent à son souverain, vit tout entière à la cour et n'acceptera jamais d'emplois militaires qui l'enverraient sur des frontières éloignées et barbares, où elle se trouverait séparée de ses plaisirs et de sa fortune. Les armes de l'État, par conséquent, doivent être confiées à des mercenaires étrangers, hommes sans zèle, sans attachement, sans honneur, prêts, à la moindre occasion, à se tourner contre le prince et à rejoindre le premier mécontent désespéré qui leur offrira salaire et butin. C'est là le cours nécessaire des affaires humaines. Ainsi, la nature humaine se freine-t-elle elle-même dans son ascension éthérée ; ainsi, l'ambition travaille-t-elle aveuglément à la destruction du conquérant, de sa famille et de tout ce qui lui est proche ou cher. Les Bourbons,

confiants dans le soutien d'une noblesse brave, fidèle et affectionnée, pousseraient volontiers leur avantage sans retenue ni limite. Mais si la noblesse, excitée par la gloire et l'émulation, peut supporter les fatigues et les dangers de la guerre, elle ne se résignera jamais à languir dans les garnisons de Hongrie ou de Lituanie, oubliée de la cour et sacrifiée aux intrigues de n'importe quel mignon ou maîtresse qui approche le prince. Les troupes sont remplies de Croates et de Tartares, de Hussards et de Cosaques, mélangés, peut-être, de quelques soldats de fortune issus des meilleures provinces. Et le triste destin des empereurs romains, par la même cause, se répète encore, jusqu'à la dissolution finale de la monarchie.

Source : David Hume, « De la balance des pouvoirs », *Discours politiques*, trad. F. Grandjean, Paris, Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1993, p. 78-86.

Traité de la nature humaine, 1739 (extrait)

Section XI. Des lois des nations (*intégrale*)

Une fois qu'on a établi le gouvernement civil dans la majeure partie de l'humanité et qu'on a formé différentes sociétés, voisines entre elles, il apparaît, chez ces États voisins, un ensemble nouveau de devoirs, adapté à la nature des relations qu'ils entretiennent les uns avec les autres. Les écrivains politiques nous disent qu'en tout genre de relation, un corps politique est à considérer comme une seule personne^[4] ; c'est, en vérité, une affirmation juste, en cela que des nations différentes ont besoin de s'assister mutuellement, comme les personnes privées, et aussi que leur égoïsme et leur ambition sont des sources perpétuelles de guerre et de discorde. Mais, bien que les nations ressemblent sur ce point aux individus, elles en sont pourtant très différentes sous d'autres aspects : il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'elles se règlent selon des maximes différentes et fassent naître un nouvel ensemble de règles que nous nommons les lois des nations. Sous ce titre, nous pouvons comprendre le caractère sacré de la personne des ambassadeurs, la déclaration de guerre, l'interdiction des armes empoisonnées, et d'autres devoirs de ce genre, qui sont manifestement calculés pour ces relations particulières qu'entretiennent les différentes sociétés.

Mais, bien que ces règles se surajoutent aux lois de nature, elles ne les abolissent pas entièrement, et l'on peut affirmer sans risque que les trois règles fondamentales de justice, la stabilité de la possession, son transfert par consentement et l'accomplissement des promesses sont des devoirs des princes comme ils le sont des sujets. Le même intérêt produit, dans les deux cas, le même effet. Où la possession n'a pas de stabilité, il y a nécessairement la guerre perpétuelle. Où la propriété n'est pas transférée par consentement, il ne peut y avoir d'échanges. Où les promesses ne sont pas respectées, il ne peut y avoir de ligues ou d'alliances. Par conséquent, les avantages de la paix, du commerce et de l'aide mutuelle nous font étendre aux divers royaumes les mêmes notions de justice qui interviennent entre individus.

Il y a dans le monde une maxime très courante, que peu d'hommes politiques avouent volontiers, mais qui a été sanctionnée par la pratique de tous les temps ; elle dit qu'il y a un système de morale fait exprès pour les princes, beaucoup plus libre que celui qui doit gouverner les personnes privées. Il est

évident qu'il ne faut pas en comprendre que les obligations et les devoirs publics seraient de moindre étendue ; personne ne sera assez extravagant pour affirmer que les traités les plus solennels ne doivent pas contraindre les princes. En effet, puisque ce sont les princes qui, concrètement, concluent entre eux des traités, il faut qu'ils proposent quelque avantage qui en suive l'expédition, et il faut que la perspective de cet avantage à venir leur commande d'accomplir leur part et qu'elle établisse cette loi de nature. Par conséquent, la signification de cette maxime politique est que la moralité des princes, bien qu'elle ait la même étendue que celle des personnes privées, n'a pourtant pas la même force, et peut être légitimement transgressée pour un motif moins important. Aussi choquante qu'une telle proposition puisse paraître à certains philosophes, il sera facile de la défendre à partir des principes qui nous ont permis d'expliquer l'origine de la justice et de l'équité.

Une fois que les hommes ont découvert par expérience qu'il est impossible de subsister dans la société et de maintenir la société tant qu'ils donnent libre cours à leurs appétits, un intérêt aussi pressant contraint rapidement leurs actions et impose l'obligation d'observer les règles que nous appelons les lois de justice. Cette obligation de l'intérêt n'en reste pas là, mais, suivant le cours nécessaire des passions et des sentiments, elle engendre l'obligation morale du devoir, dès lors que nous approuvons des actions de nature à tendre à la paix dans la société, et désapprouvons celles qui tendent à la troubler. La même obligation naturelle de l'intérêt s'exerce parmi les royaumes indépendants et engendre la même moralité ; de telle sorte que personne, même pas celui dont la morale est corrompue au plus haut point, n'approuvera un prince qui rompt sa promesse et viole un traité volontairement et de son plein gré. Mais nous pouvons, ici, faire la remarque que si les relations entre différents États sont profitables et même, parfois, nécessaires, elles ne sont pourtant pas aussi nécessaires ou profitables que les relations entre individus, sans lesquelles il est absolument impossible que la nature humaine subsiste[5]. Par conséquent, puisque l'obligation naturelle à la justice entre les différents États n'est pas aussi puissante qu'entre les individus, il faut que l'obligation morale qui en résulte partage sa faiblesse, et nous devons nécessairement accorder une plus grande indulgence à un prince, à un ministre, qui en trompe un autre, qu'à un gentilhomme qui rompt sa promesse faite sur l'honneur.

Si l'on demandait dans quelle proportion ces deux espèces de moralité sont en rapport l'une avec l'autre, je répondrais que c'est une question à laquelle nous ne pouvons jamais donner de réponse précise, et qu'il n'est pas possible de ramener à des nombres le rapport que nous devons fixer entre elles. On peut, sans risque, affirmer que ce rapport se découvre de lui-même, sans qu'il y ait besoin de l'art ou de l'étude des hommes, comme nous pouvons l'observer en bien d'autres occasions. Pour nous enseigner les degrés de notre devoir, la pratique du monde va plus loin que la philosophie la plus subtile jamais inventée. Et cela peut servir de preuve convaincante que tous les hommes ont une notion implicite du fondement de ces règles morales relatives à la justice naturelle et civile, et qu'ils ont conscience qu'elles naissent uniquement des conventions humaines, et de l'intérêt que nous avons à préserver la paix et l'ordre. Car s'il en était autrement, la diminution de l'intérêt ne produirait jamais un relâchement de la moralité, et elle ne nous ferait pas accepter une transgression de la justice chez les princes et dans les républiques plus facilement que dans les relations privées entre un sujet et un autre.

[1] Cette publication ne suscita pas l'engouement escompté par l'auteur.

[2] Cf. les quelques pages intitulées « Ma vie » qui constituent le prélude aux *Discours politiques* dans l'édition de Trans-Europ-Repress.

[3] P. Saltel, « Présentation », dans D. Hume, *Traité de la nature humaine*, Paris, GF, 1993, p. 7.

[4] NE : Hume fait allusion à Hobbes.

[5] NE : Ici, Hume pense aux relations entre les deux sexes.

Abbé de Saint-Pierre (1658-1743)

[<< Table des matières](#)

Né à Saint-Pierre-l'Église (Basse-Normandie) en 1658, Castel de Saint-Pierre poursuit ses études à Paris. Il se lie d'amitié avec l'écrivain Fontenelle et fréquente les salons. En 1695, il est élu à l'Académie française. La même année, il devient l'aumônier de la duchesse d'Orléans, la Palatine, qui le protégera et lui fera donner la riche abbaye de Tiron. Adversaire du régime absolu établi par Louis XIV, qu'il refuse d'ailleurs d'appeler « le Grand », l'abbé se montre partisan des conseils institués par le régent en 1715. En septembre 1718, devant l'incompétence et l'inefficacité de ces conseils, Philippe d'Orléans met fin à cette polysynodie[1].

Seul, par son *Discours sur la polysynodie*, l'abbé ose prendre la défense des conseils. La réprobation qu'il soulève est telle que ses collègues le chassent de l'Académie[2]. Il meurt en 1743 à Paris, laissant notamment des *Œuvres politiques et morales*, publiées en 1720, des *Œuvres diverses* (1729), des *Annales politiques de Louis XIV* (1757) et surtout son fameux *Projet de paix perpétuelle*, qui fera l'objet d'un résumé par Rousseau[3]. Très doué dans les disciplines scientifiques telles que les mathématiques ou bien la physique, l'abbé a toujours eu une prédilection pour les connaissances morales. Ses préoccupations ainsi que la substance de ces ouvrages attestent cette préférence qu'il lie à la question politique : à savoir la réalisation de bonnes lois en vue d'améliorer les mœurs[4]. Mme Dupin admirait fort l'esprit de l'abbé et se faisait une joie de le recevoir au château de Chenonceaux. De son côté, l'abbé évoqua leurs promenades philosophiques sur les bords du Cher, notamment au tome XIV de ses *Œuvres politiques et morales*.

La paix perpétuelle est une idée qui hante de façon constante l'esprit de l'abbé, dès son plus jeune âge. Il rédige nombre d'ouvrages relatifs aux conditions d'instauration de cette paix entre les États[5]. Qui plus est, il assiste à certaines négociations déterminantes, dont le congrès d'Utrecht de 1712. Ainsi, il connaît parfaitement les événements politiques internationaux de ce début de xviii^e siècle. Le projet de paix perpétuelle que se propose de mettre en œuvre l'abbé n'est que le prolongement du Grand Dessein élaboré par Sully pour Henri IV au début du xvii^e siècle[6]. Le sous-titre du projet révèle cette filiation revendiquée par l'auteur lui-même : *Projet de paix perpétuelle inventé par le roi Henri le Grand, approuvé autrefois par la reine Elisabeth, par le roi Jacques, son successeur, par les Républiques et par la plupart des autres potentats de l'Europe ; accommodé à l'état présent des intérêts des souverains ; démontré infiniment avantageux pour tous les hommes en général, et pour les Maisons souveraines en particulier*. Qui plus est, l'abbé n'hésite pas à définir Henri IV comme « le Solon européen à qui Dieu a inspiré le premier les moyens de faire désirer aux souverains d'Europe d'établir entre eux une police équitable[7] ».

Publié pour la première fois en 1713, le *Projet* fait l'objet d'un *Abrégé* en 1729. Entre ces deux dates, la structure et la substance de la pensée menée par l'abbé ne se modifient pas. Comprenant sept discours[8] adressés directement aux monarques européens, le projet n'a qu'un but : l'intérêt de l'humanité. Il n'a qu'un moyen pour achever celui-ci : la paix perpétuelle en Europe grâce à la création d'une Diète européenne. Cette dernière régirait les relations entre États et imposerait à l'ensemble des unités politiques ses clauses juridiques. Le projet se compose de cinq articles, qui forment une alliance générale entre les souverains de l'Europe sur le modèle du Corps

germanique[9] :

1. Il y aura désormais, entre les souverains d'Europe, une alliance perpétuelle pour se procurer sûreté contre les guerres étrangères, contre les guerres civiles, pour se procurer sûreté entière de la conservation de leurs États, de leur personne et de leur famille, dans la possession de leur souveraineté.
2. Chaque allié contribuera, à proportion des revenus actuels et des charges de son État, à la sûreté et aux dépenses communes de la grande alliance.
3. Les grands alliés, pour terminer entre eux leurs différends présents et à venir, ont renoncé et renoncent pour jamais, pour eux et pour leurs successeurs, à la voie des armes, et sont convenus de prendre toujours, dorénavant, la voie de la conciliation, par la médiation du reste des grands alliés.
4. Si quelqu'un des alliés refusait d'exécuter les jugements et les règlements de la grande alliance, la grande alliance armera et agira contre lui offensivement.
5. Les alliés sont convenus que les plénipotentiaires régleront, dans leur assemblée perpétuelle, tous les articles nécessaires pour procurer à la grande alliance plus de solidité, de sûreté et tous les autres avantages possibles.

Selon l'auteur, tout droit, et *a fortiori* celui qui porte sur les relations internationales, se doit de devenir effectif. Animé par cette nécessité, l'abbé veut imposer aux États les règles de droit et il en souligne tous les avantages. De façon récurrente, il insiste sur ces derniers. La conviction avec laquelle l'abbé réitère les atouts et les bienfaits de son *Projet* s'inscrivent dans une logique rationnelle. Il cherche à persuader ses lecteurs, à savoir les souverains, du bienfondé et de l'utilité publique de ses propositions. Rejeter ce *Projet* serait alors fou et irrationnel[10]. Qui plus est, le projet ne réside pas dans la construction d'un super-État qui traduirait une volonté hégémonique de l'une des puissances européennes. Œuvre majeure en relations internationales, le *Projet de paix perpétuelle* inspirera finalement Rousseau, Leibniz mais aussi Kant.

Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe, 1713 (extraits)

Préface. 1713

Mon dessein est de proposer des moyens de rendre la paix perpétuelle entre tous les États chrétiens. [...] Il y a environ quatre ans, qu'après avoir achevé la première ébauche d'un Règlement utile au Commerce intérieur du Royaume, instruit par mes yeux de l'extrême misère où les peuples sont réduits par les grandes impositions, informé par les diverses relations particulières des contributions excessives, des fourragements, des incendies, des violences, des cruautés et des meurtres que souffrent tous les jours les malheureux habitants des Frontières des États chrétiens ; enfin touché sensiblement de tous les maux que la guerre cause aux souverains d'Europe et à leurs sujets, je pris la résolution de pénétrer jusqu'aux sources du mal et de chercher par mes propres réflexions si ce mal était réellement attaché à la nature des souverainetés et des souverains, qu'il fût absolument sans remède, je me mis à creuser la manière pour découvrir s'il était impossible de trouver des moyens praticables pour terminer sans guerre tous leurs différends futurs et pour rendre ainsi entre eux la paix

perpétuelle. [...] Il me parut nécessaire de commencer par faire quelques réflexions sur la nécessité où sont les souverains de l'Europe, comme les autres hommes, de vivre en paix, unis par quelque société permanente, pour vivre plus heureux, sur la nécessité où ils se trouvent d'avoir des guerres entre eux, pour la possession ou pour le partage de quelques biens et enfin sur les moyens dont ils se sont servis jusqu'à présent, soit pour se dispenser d'entreprendre ces guerres, soit pour n'y pas succomber quand elles ont été entreprises.

Je trouvai que tous ces moyens se réduisaient à se faire des promesses mutuelles écrites ou dans des traités de Commerce, de Trêve, de Paix, où l'on règle les limites du territoire, et les autres prétentions réciproques, ou dans des traités de garantie ou de Ligue offensive et défensive pour établir, pour maintenir, ou pour rétablir l'équilibre de puissance des Maisons dominantes : système qui jusqu'ici semble être le plus haut degré de prudence, auquel les souverains d'Europe et les ministres aient porté leur politique.

Je ne fus pas longtemps sans voir que, tant que l'on se contenterait de pareils moyens, on n'aurait jamais de sûreté suffisante de l'exécution des traités, ni de moyens suffisants pour terminer équitablement et surtout sans guerre les différends futurs, et que si l'on ne pouvait rien trouver de meilleur, les princes chrétiens ne devaient s'attendre qu'à une guerre presque continuelle, qui ne saurait être interrompue que par quelques traités de paix ou plutôt par de véritables trêves qu'opèrent nécessairement la presque égalité des forces, la lassitude et l'épuisement des combattants et qui ne peut jamais être terminée que par la ruine totale du vaincu. Ce sont ces réflexions qui sont le sujet du premier discours. Je les ai toutes rapportées à deux propositions.

1. La constitution présente de l'Europe ne saurait jamais produire que des guerres presque continuelles parce qu'elle ne saurait jamais procurer de sûreté suffisante de l'exécution des traités.
2. L'équilibre de puissance entre la Maison de France et la Maison d'Autriche ne saurait procurer de sûreté suffisante ni contre les guerres étrangères, ni contre les guerres civiles, et ne saurait par conséquent procurer de sûreté suffisante soit pour la conservation des États, soit pour la conservation du commerce.

Le premier pas nécessaire pour procurer la guérison d'un mal grand, invétéré et pour lequel seul on n'a jusque-là employé que des remèdes très inefficaces, c'est de tâcher de pénétrer d'un côté toutes les différentes causes du mal et de l'autre la disproportion de ces remèdes avec le mal même.

Je cherchai ensuite si les souverains ne pourraient pas trouver quelque sûreté suffisante de l'exécution des promesses mutuelles en établissant entre eux un arbitrage perpétuel, je trouvai que si les dix-huit principales souverainetés d'Europe pour se conserver dans le gouvernement présent, pour éviter la guerre entre elles, et pour se procurer tous les avantages d'un commerce perpétuel de nation à nation, voulaient faire un traité d'Union et un congrès perpétuel à peu près sur le même modèle, ou des sept souverainetés de Hollande, ou des treize souverainetés d'Allemagne, et former l'Union européenne sur ce qu'il y a de bon dans ces unions, et surtout dans l'Union germanique composée de plus de deux cents souverainetés, je trouvai, dis-je, que les plus faibles auraient sûreté suffisante, que la grande puissance des plus forts ne pourrait leur nuire, que chacun garderait exactement les promesses réciproques, que le commerce ne serait jamais interrompu et que tous les différends futurs

se termineraient sans guerre par la voie des arbitres, sûreté que l'on ne peut jamais trouver sans cela.

[...]

En examinant le gouvernement des souverains d'Allemagne, je ne trouvai pas plus de difficultés à former de nos jours le Corps européen, qu'on n'en trouva autrefois à former le Corps germanique, à exécuter en plus grand ce qui était déjà exécuté en moins grand ; au contraire je trouvai qu'il y aurait moins d'obstacles et plus de facilités pour former le Corps européen, et ce qui m'aida beaucoup à me persuader que ce Projet n'était point une chimère, ce fut l'avis que me donna bientôt après un de mes amis, lorsque je lui montrai la première ébauche de cet ouvrage dans ma Province : il me dit qu'Henri IV avait formé un projet tout semblable sur le fond. Je le trouvai effectivement dans les *Mémoires* du duc de Sully, son Premier ministre, et dans l'histoire de son règne par M. de Perefixe. Je trouvai même que ce projet avait déjà été agréé et approuvé par un grand nombre de souverains au commencement du siècle passé. Cela me donna occasion d'en tirer quelques conséquences pour montrer que la chose n'était rien moins qu'impraticable. Voilà en gros le sujet du second discours :

1. Les mêmes motifs et les mêmes moyens, qui ont suffi pour former autrefois une société permanente de toutes les souverainetés d'Allemagne, sont à la portée et au pouvoir des souverains d'aujourd'hui, et peuvent suffire pour former une société permanente de toutes les souverainetés chrétiennes de l'Europe.

2. L'approbation que la plupart des souverains d'Europe donnèrent au projet de Société européenne, que leur proposa Henri le Grand, prouve que l'on peut espérer qu'un pareil projet pourra être approuvé par leurs successeurs.

Ces modèles de sociétés permanentes, l'approbation que l'on donna, il y a cent ans, au projet d'Henri le Grand, suffisaient bien pour faire deux grands préjugés en faveur de la possibilité de celui-ci : je savais de quel poids sont les préjugés et que souvent ils font plus d'impression sur le commun des esprits, quelles véritables raisons prises du fond même du sujet, et tirées par des conséquences nécessaires des premiers principes ; mais je vis bien qu'ils ne suffiraient jamais pour déterminer entièrement les esprits du premier ordre, que l'on trouverait toujours des différences, des disparités entre la Société européenne que je propose et les sociétés que je donne comme des espèces de modèles ; qu'après tout Henri IV avait pu se tromper en croyant possible ce qui était en effet impossible. Ainsi, je compris qu'il fallait tout démontrer à la rigueur, et je résolus de travailler à retrouver avec le secours de la méditation ces mêmes motifs, qui avaient déterminé les anciens souverains d'Allemagne, et ceux du siècle passé à désirer une paix inaltérable, et à trouver des moyens encore meilleurs que les leurs pour former un établissement encore plus important.

À l'égard des motifs suffisants, je compris que si l'on pouvait proposer un traité qui pût rendre l'Union solide et inaltérable, et qui donnât ainsi à tout le monde une sûreté suffisante de la perpétuité de la paix, les souverains y trouveraient moins d'inconvénients et beaucoup moins grands, un plus grand nombre d'avantages et beaucoup plus grands, que dans le système présent de la guerre, que plusieurs souverains, surtout les moins puissants commenceraient par le signer et ensuite le présenteraient à signer à d'autres, et que les plus puissants mêmes, s'ils examinaient à fond de tous côtés, trouveraient facilement qu'ils ne peuvent jamais se déterminer à un parti, ni signer un traité qui leur soit à beaucoup près si avantageux que celui-là.

À l'égard des moyens praticables et suffisants, qui consistent aux articles d'un traité d'Union, dans lequel on trouvât pour tout le monde une sûreté suffisante de la perpétuité de la paix, je ne négligeai rien pour les inventer, et je crois les avoir trouvés.

Or, comme d'un côté ceux qui ont lu les premières ébauches du quatrième discours conviennent qu'un traité qui serait composé de pareils articles formerait cette sûreté suffisante si recherchée par les politiques : et comme d'un autre la signature de ces articles dépend uniquement de la volonté des souverains, et que tous ces princes seront d'autant plus portés à vouloir les signer, et à en procurer l'exécution, qu'ils auront vu avec plus d'évidence la grandeur des avantages qui leur en doivent revenir ; on peut conclure qu'il ne se trouvera de leur part dans l'exécution du projet aucune impossibilité et que plus ils sentiront cette sûreté et ces avantages, plus il se trouvera de facilité pour l'exécuter. Tout le projet se réduit donc à un simple argument que voici : Si la Société européenne que l'on propose, peut procurer à tous les princes chrétiens sûreté suffisante de la perpétuité de la paix au-dedans et au-dehors de leurs États, il n'y a aucun d'entre eux pour qui il n'y ait beaucoup d'avantages à signer le traité pour l'établissement de cette société, qu'à ne pas le signer.

Or, la Société européenne que l'on propose pourra procurer à tous les Princes chrétiens sûreté suffisante de la perpétuité de la paix au-dedans et au-dehors de leurs États.

Donc, il n'y aura aucun d'eux pour qui il n'y ait beaucoup plus d'avantages à signer le traité pour l'établissement de cette Société qu'à ne pas le signer.

[...]

Il est aisé de comprendre que plus ce projet renfermera de moyens de rendre la paix inaltérable en Europe, plus il peut contribuer à faciliter la conclusion de celle que l'on traite présentement à Utrecht^[11] : car les alliés de la Maison d'Autriche désirent la paix autant que nous, mais ils ne la veulent qu'à condition qu'on leur donnera des sûretés suffisantes dans la durée. En effet, à examiner l'intérêt de ces alliés dans la guerre présente, on trouvera que tout roule sur deux chefs principaux. Le premier, c'est une sûreté suffisante de la conservation de leurs États contre la grande puissance de la Maison de France, qui peut dans la suite trouver des prétextes spécieux et des conjonctures favorables pour faire des conquêtes sur eux, et introduire dans leur pays une religion et un gouvernement pour lesquels ils ont un extrême éloignement. L'autre chef, c'est une sûreté suffisante pour la liberté du commerce, soit celui de l'Amérique, soit celui de la Méditerranée.

[...]

Mais quelles sûretés suffisantes peut-on imaginer pour le plus faible contre le plus fort ? Il n'y a pour cela que deux systèmes : le premier est d'affaiblir, s'il se peut, suffisamment le plus fort, ce qui est ou impossible ou ruineux : c'est néanmoins celui que suivent les alliés dans la guerre présente pour arriver à leur chimère d'équilibre ; le second est de fortifier suffisamment le plus faible, et de lui donner une force suffisamment supérieure, sans rien ôter de la force du plus fort. C'est celui que je propose par un traité de Société qui donnerait au plus faible une nouvelle augmentation d'alliés très forts, et d'autant plus forts qu'ils seraient beaucoup plus étroitement unis, non pour arracher au plus fort rien de ce qu'il possède, mais pour lui ôter tout pouvoir de troubler jamais les autres, soit dans leurs possessions au-dedans, soit dans leur commerce au-dehors.

Bibliographie :

Baczko (B.), « L'histoire comme prétexte à l'utopie : l'abbé de Saint-Pierre », *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 1978, p. 174-192.

Goyard-Fabre (S.), « Présentation du Projet de paix perpétuelle », dans Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, présenté par S. Goyard-Fabre, Paris, Garnier, 1981, p. 39-128 (voir les références bibliographiques proposées par l'auteur, p. 123-124).

Guineret (H.), *Jugement sur le projet de paix perpétuelle de l'abbé de Saint-Pierre*, Jean-Jacques Rousseau, Paris, Ellipses, 2004.

Molinari (G. de), *L'Abbé de Saint-Pierre. Sa vie et ses œuvres*, Paris, Guillaumin & Cie Librairies, 1857.

Suriano (D.), *Abbé de Saint-Pierre, 1658-1743, ou les infortunes de la raison*, Paris, L'Harmattan, 2005.

[<< Table des matières / Chapitre suivant >>](#)

[1] Du nom synode signifiant réunion.

[2] Cf. J.-J. Rousseau, « Notes sur l'exclusion de l'Abbé de Saint-Pierre de l'Académie française », *Œuvres complètes*, vol. III, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1964, p. 667-668. Fontenelle est l'un des seuls académiciens à soutenir l'abbé lors des débats

[3] G. de Molinari critiquera ce résumé car ce dernier serait loin d'être fidèle à l'esprit de l'abbé : « À chaque instant, on reconnaît la pensée de Rousseau à côté de celle du bon abbé, comme l'eau du Rhône dans le lac Léman », G. de Molinari, *L'Abbé de Saint-Pierre, sa vie et ses œuvres*, Paris, Guillaumin et Cie, 1857, p. 99.

[4] Sur la biographie de l'abbé de Saint-Pierre et sa prédilection pour les connaissances morales, cf. J.-J. Rousseau, « Mémoires pour la vie de M. l'abbé de Saint-Pierre », *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 663-667. Cf. également S. Goyard-Fabre, *La Construction de la paix*, Paris, Vrin, 1994, p. 132.

[5] Un *Mémoire sur la répartition des chemins*, daté du 10 janvier 1708, mentionne l'idée d'un projet de paix. Il y parle de l'établissement d'un arbitrage permanent entre les souverains pour terminer sans guerre leurs différends futurs et pour entretenir aussi un commerce perpétuel entre toutes les nations. Le 28 juin 1711, la duchesse d'Orléans écrivait à la princesse Sophie de Navarre, sa tante : « L'abbé de Saint-Pierre, mon premier aumônier, fait tout un projet pour la réalisation d'une paix éternelle. » Elle ajoutait d'ailleurs qu'il était « beaucoup raillé » pour cela. En 1712, il publiait à Cologne un *Mémoire pour rendre la paix perpétuelle en Europe*. Saint-Pierre en fait parvenir à une trentaine de personnalités la première version afin de recueillir des remarques ou des objections susceptibles de compléter et d'approfondir ses propres idées sur la paix. Leibniz est de ceux-là. Cf. A. Robinet, *Correspondance Leibniz, Castel de Saint-Pierre*, Université Paris-2, Centre de philosophie du droit, Thesaurus de philosophie du droit, 1995, p. 13 et suiv.

[6] Le projet de Grand Dessein fait l'objet d'une présentation dans l'ouvrage rédigé par Sully, *Économies royales*. Henri IV envisageait de le mettre en œuvre à la suite de la guerre victorieuse qu'il s'appropriait à mener contre la Maison d'Autriche. L'Europe serait divisée en quinze dominations : six royaumes héréditaires (France, Espagne, Grande-Bretagne, Danemark, Suède et Lombardie), cinq puissances électives (Papauté, Empire, Pologne, Hongrie et Bohême), et quatre républiques (Venise, Suisse, république d'Italie, république des Belges). Ces États formeraient une confédération dirigée par six conseils provinciaux et un conseil général, qui régleraient les différends entre chaque souverain et ses sujets, et ceux des États entre eux. Cf. B.

Barbiche, S. de Dainville-Barbiche, *Sully*, Paris, Fayard, 1997, p. 387-389.

[7] Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, *op. cit.*, p. 80-81.

[8] Les cinq premiers (premier volume) traitent du projet en lui-même tandis que les deux derniers (deuxième volume) mettent en relief les objections dont il peut faire l'objet. Dans ces deux derniers discours, l'abbé lève ces critiques possibles et conclut à l'aspect concret et tout à fait envisageable de ses propositions. En 1717, l'abbé de Saint-Pierre ajoute un troisième volume qui examine à nouveau des objections exprimées ou latentes à l'encontre du *Projet*. Il souligne encore les avantages conséquents auxquels aboutit ce dernier. Pour une présentation détaillée, cf. S. Goyard-Fabre, « Présentation », dans Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, *op. cit.*, p. 71-88.

[9] Sur le Corps germanique, cf. C. Hinrichs, « L'Empire, l'Empereur et les États de l'Empire au siècle de l'absolutisme », dans P. Rassow, *Histoire de l'Allemagne des origines à nos jours*, Horwath, 1969, p. 383 et suiv (trad. de l'all.). Cf. également Jean-Jacques Rousseau, « Extrait du Projet de paix perpétuelle », *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 572.

[10] Abbé de Saint-Pierre, *Projet...*, *op. cit.*, p. 84.

[11] NA : Ce paragraphe illustre bien l'esprit de l'abbé. Il se définit comme apothicaire : « Le cardinal Fleury parle un jour, non sans ironie, de "l'élixir du projet de Paix perpétuelle" et l'abbé, prenant la chose au sérieux, lui répondit : "Je ne suis que l'apothicaire de l'Europe ; vous en êtes le médecin." », cité dans S. Goyard-Fabre, *La Construction de la paix*, Paris, Vrin, 1994, p. 121.

Gottfried W. Leibniz (1646-1716)

[<< Table des matières](#)

« Rien n'est étranger à Leibniz, philosophe du dicible[1]. » Cette assertion résume assez bien l'esprit du philosophe allemand, tout aussi à l'aise dans les discussions mathématiques que dans celles portant sur la métaphysique ou le droit. Les questions politiques s'intègrent également dans la pensée leibnizienne, mais avec une particularité : Leibniz raisonne à la fois en tant que philosophe et en tant qu'homme d'action. C'est à Nuremberg, dans les années 1660, qu'il rencontre le baron de Boinebourg, ancien conseiller de l'électeur de Mayence. Cette personnalité très appréciée des milieux politiques de l'époque obtient pour lui les fonctions de conseiller à la cour de l'électorat de Mayence. À partir de cette époque, Leibniz réalise différentes missions à l'étranger, notamment en France, afin de tempérer les ambitions de Louis XIV. Il peut ainsi observer au plus haut niveau la gestion des affaires publiques internationales. Il en tire une série de dissertations politiques et juridiques : le fameux *Mémoire sur la consolidation de l'Empire : réflexions sur les moyens d'établir sur une base sûre, dans les circonstances présentes, la sécurité publique, intérieure et extérieure, et la situation actuelle de l'Empire*, rédigé en 1670 et d'une étonnante avance sur son temps. Leibniz expose sa conception de l'ordre européen autour de l'Allemagne, laquelle doit cesser d'être une pomme de discorde pour les autres puissances. Il souhaite instaurer une sorte de division du travail entre les grands États chrétiens : « Que la Suède et la Pologne, au lieu de se déchirer mutuellement, tournent leurs efforts du côté de la Sibérie et de la Tauride ; que le Danemark et l'Angleterre conquièrent et civilisent l'Amérique du Nord qui leur fait face de l'autre côté de l'Atlantique ; que l'Amérique du Sud soit réservée à l'Espagne, l'Inde orientale à la Hollande. Quant à la France, [...] elle n'a plus aucun intérêt à rechercher en Europe un accroissement territorial, mais plutôt à y exercer une sorte d'arbitrage souverain[2]. »

Un autre ouvrage possède un grand intérêt dans la production leibnizienne. Il s'agit du *Codex juris gentium diplomaticus*, publié en 1693 : un vaste recueil contenant les textes des traités de paix les plus importants depuis cinq siècles et une foule de documents (contrats de mariage entre souverains, testaments, conventions territoriales ou commerciales)[3]. Première compilation du genre, ce *Codex* a une double finalité : permettre aux chefs d'État de connaître les règles et les procédures du droit international et offrir au lecteur des informations sur la nature des transactions opérées au plan diplomatique. Quand bien même Leibniz ne peut que constater « la fragilité de ces liens de papier », il n'en demeure pas moins conscient de la nécessité d'organiser le mieux possible les relations entre États[4].

Mais c'est surtout la correspondance avec l'abbé de Saint-Pierre qui permet au philosophe de préciser sa propre conception des relations internationales. Avant de procéder à la publication de son projet, l'abbé de Saint-Pierre fait parvenir à une trentaine de personnalités, dont Leibniz, un premier tirage sur épreuve afin de recueillir objections ou réactions[5]. Leibniz répond de manière assez courtoise mais n'hésite pas à souligner les failles d'un tel dessein. Leibniz partage avec l'abbé l'idée selon laquelle le Saint-Empire romain germanique constitue un modèle politique qui protège l'existence de ses membres dans une perspective pacifique et qui devrait inspirer l'organisation européenne. Toutefois, il s'interroge sur l'effectivité d'un projet fondé sur cet idéal. Il manque la volonté et, surtout, le consentement des princes : « Il n'y a que la volonté qui manque aux hommes

pour se délivrer d'une infinité de maux. Si cinq ou six personnes voulaient, elles pourraient faire cesser le grand schisme d'Occident et mettre l'Église dans un bon ordre. [...] Mais, pour faire cesser les guerres, il faudrait qu'un autre Henri IV, avec quelques grands princes de son temps, goûtât votre projet. Le mal est qu'il est difficile de le faire entendre aux grands princes. Un particulier n'ose s'y émanciper ; et j'ai même peur que de petits souverains n'osassent le proposer aux grands[6]. » Leibniz ne s'en prend pas seulement au contenu du projet. Il soulève également un certain scepticisme quant à la méthode employée par l'abbé, méthode qu'il associe à l'esprit français. En effet, l'ouvrage de l'abbé lui semble trop chétif en matière d'exemples historiques. Il suggère à l'auteur d'élargir ses référents afin de donner plus de poids à l'argumentation retenue[7].

Leibniz a offert à la philosophie politique moderne l'un de ses plus importants prédicats : la nécessité d'un fondement rationnel, voire mathématique, à l'unité politique. L'application du calcul infinitésimal aux questions relevant de la morale et de la politique constitue un enseignement que Rousseau saura assimiler lorsqu'il rédigera *Le Contrat social*[8]. Mais il est un second grand héritage leibnizien que Jean-Jacques méditera et, finalement, partagera : la faiblesse de toute paix perpétuelle entre les États en raison du manque de volonté politique et de l'esprit versatile des princes. Un contrat social entre États donnant peu à peu corps à des institutions chargées d'exprimer la volonté générale à l'échelon international constitue un projet louable mais utopique.

En définitive, Leibniz est un chrétien optimiste[9], ce qui ne l'empêche pas d'éprouver une grande lucidité quant aux perspectives incertaines de la paix entre Européens. Cette lucidité résulte largement de son statut de conseiller du prince aux cours de Hanovre, de Vienne et de Saint-Pétersbourg. Leibniz est en effet aux prises quotidiennes avec la *Realpolitik*[10]. Qui plus est, il peut d'autant moins partager l'idée de paix perpétuelle énoncée par l'abbé que, selon lui, la guerre ne constitue pas forcément une calamité. Elle relève du monde ici-bas, imparfait par essence[11]. Ainsi, « ce n'est donc pas la paix que préconise Leibniz ; il ne sera jamais pacifiste ; il veut seulement, au prix même de la guerre, révéler aux puissances chrétiennes leur intérêt présent en même temps que leur mission, qui peuvent se résumer en une formule : paix intérieure de l'Europe et expansion dans toutes les directions de la culture chrétienne[12] ».

Observations sur le projet d'une paix perpétuelle de M. l'abbé de Saint-Pierre, 1715 (intégrale[13])

Le projet de paix perpétuelle pour l'Europe, que M. l'abbé de Saint-Pierre m'a fait l'honneur de m'envoyer, ne m'a été rendu que bien tard, à cause d'une longue absence ; et puis la multitude des occupations m'a empêché de le lire plus tôt. Enfin, je l'ai lu avec attention, et je suis persuadé qu'un tel projet en gros est faisable, et que son exécution serait une des plus utiles choses du monde. Quoique mon suffrage ne soit d'aucun poids, j'ai pourtant cru que la reconnaissance m'obligeait de ne le point dissimuler et d'y joindre quelques remarques pour le contentement d'un auteur de ce mérite, qui doit avoir beaucoup de réputation et de fermeté, pour avoir osé et pu s'opposer avec succès à la foule des prévenus et au déchaînement des railleurs.

Étant fort jeune, j'ai eu connaissance d'un livre intitulé *Nouveau Cynéas*, dont l'auteur inconnu

conseillait aux souverains de gouverner leurs États en paix, et de faire juger leurs différends par un tribunal établi ; mais je ne saurai plus trouver ce livre, et je ne me souviens plus d'aucunes particularités. L'on sait que Cyneas était un confident du roi Pyrrhus, qui lui conseilla de se reposer d'abord, puisque aussi bien c'était son but, comme il le confessait, quand il aurait vaincu la Sicile, la Calabre, Rome et Carthage.

Feu M. le landgrave Ernest de Hesse-Rheinfels, qui avait commandé des armées avec réputation dans la grande guerre d'Allemagne, s'appliqua aux controverses de la religion et aux belles connaissances, après la paix de Westphalie. Il quitta ensuite les protestants, fit tenir un colloque entre le père Valérian Magni, capucin, et le docteur Habecorn, célèbre théologien de la Confession d'Augsbourg, et s'avisa, dans son loisir, qu'il distinguait par des voyages faits incognito, de faire plusieurs ouvrages en allemand, en français et en italien, qu'il faisait imprimer et donnait à ses amis. Le plus considérable était en langue allemande, intitulé *Le Catholique discret*, où il raisonnait librement, et souvent très judicieusement, sur les controverses théologiques. Mais, comme ce livre contenait des endroits délicats, il le communiquait à très peu de personnes, et il en fit un abrégé qui parut dans les boutiques de librairies. Il y avait dans cet ouvrage un projet approchant de celui de M. l'abbé de Saint-Pierre : mais il n'est pas dans l'abrégé.

Le tribunal de la société des souverains devait être établi à Lucerne. Quoique j'ai eu l'honneur d'être connu de ce prince que peu de temps avant sa mort, il me fit part de ses vieilles pensées, et il me confia un exemplaire de cet ouvrage, qui est assez rare.

Mais j'avoue que l'autorité d'Henri IV vaut mieux que toutes les autres. Et, quoiqu'on puisse soupçonner d'avoir eu plus en vue de renverser la maison d'Autriche que d'établir la société des souverains, on voit toujours qu'il a cru ce projet recevable ; et il est constant que si les puissants souverains le proposaient, les autres le recevraient volontiers. Mais je ne sais si les moindres oseraient les proposer aux grands princes.

Il y a eu des temps où les papes avaient formé à demi quelque chose d'approchant, par l'autorité de la religion et de l'Église universelle. Le pape Grégoire IV, avec les évêques de l'Italie, de la France occidentale et de la France orientale, s'érigea en juge des différends entre Louis le Débonnaire et ses enfants. Nicolas Ier prétendit sous main au droit de juger avec un synode et de faire dépouiller Lothaire, roi d'Austrasie ; et Charles le Chauve, oncle de ce prince, appuya les prétentions du pape, pour ses intérêts particuliers. Grégoire VII prétendit hautement un droit semblable, et même plus grand, sur l'empereur Henri IV ; et Urbain II, son successeur, après Victor III, exerça celui de directeur même du temporel de l'Église universelle, quoique indirectement, en établissant les expériences d'outre-mer contre les infidèles. On voit que les papes passaient pour chefs spirituels, et les empereurs ou rois des Romains, pour les chefs temporels, comme parle notre Bulle d'Or, de l'Église universelle ou de la société chrétienne, et les empereurs devaient être comme les généraux nés. C'était comme un droit des gens entre les Chrétiens latins durant quelques siècles, et les jurisconsultes raisonnaient sur ce pied-là ; on en voit des échantillons dans mon *Codex Juris Gentium Diplomaticus*, et quelques réflexions là-dessus dans ma préface.

Les rois de France étaient traités plus doucement que les autres, parce que les papes en avaient plus besoin. Dans le concile de Constance, on s'avisa de donner un peu plus de forme à cette société, en traitant les affaires par les nations. Et comme s'il n'y avait point de pape alors, l'empereur Sigismond

y fut le directeur de la société chrétienne. On y prit même des mesures pour tenir souvent de tels conciles. Mais les papes, qui en devaient être bien aises pour exercer et étendre leur autorité, n'ayant pas les qualités d'un Nicolas Ier ou d'un Grégoire VII, s'y opposèrent, craignant d'être soumis eux-mêmes à la censure. Et ce fut le commencement de leur décadence. Aussi vit-on un peu après de très mauvais papes, et qui avaient de la peine à maintenir l'autorité de leurs ancêtres. L'élévation des deux maisons rivales survint alors avec le rétablissement des lettres. Enfin, la Grande Réforme dans l'Occident changea extrêmement l'état des choses, et il se fit une scission, par laquelle la plus grande partie des peuples dont la langue est originairement teutonique fut détachée des peuples dont la langue est originairement latine.

Cependant, je crois que s'il y avait eu des papes en grande réputation de sagesse et de vertu, qui eussent voulu suivre les mesures prises à Constance, ils auraient remédié aux abus, prévenu la rupture, et soutenu ou même avancé davantage la société chrétienne.

Cependant, on peut dire encore présentement que l'Empereur a quelque droit et direction dans la société chrétienne, et c'est ce que sa dignité lui donne, outre la préséance. Ainsi, je ne crois pas qu'il serait juste et à propos de détruire tout d'un coup le droit de l'Empire romain, qui a subsisté depuis tant de siècles. Charles VI est aussi bien en droit que Charles V d'aller prendre la couronne impériale à Rome, et de se faire reconnaître sur les lieux roi de Lombardie et Empereur des Romains ; il n'a perdu aucun des droits que Charles V avait encore ; il n'est pas même hors de possession. Les jurisconsultes savent qu'on ne perd pas ses droits, ni même leur possession, quand l'occasion ne se présente pas de les exercer ; et qu'on n'est de même obligé de les faire valoir, que lorsque ceux qui doivent ces droits déclarent qu'ils s'en veulent soustraire. Ainsi, comme M. l'abbé de Saint-Pierre nous a donné deux plans de la société chrétienne, l'un où l'Empereur avec l'Empire en fait un membre, et ne compose qu'une voix ; l'autre où l'Empire est anéanti, et où l'Empereur n'aurait de voix que comme souverain héréditaire, et où les électeurs auraient chacun une voix ; je dois être plutôt pour le premier. Et la justice préférera aussi ce plan, suivant le principe même de M. l'abbé de Saint-Pierre, que la société chrétienne doit laisser les choses dans le présent état. Et comme le duché de Savoie et la principauté de Piémont relèvent de l'Empire, tout autant qu'aucune principauté d'Allemagne, je ne vois pas comment on les en pourrait détacher avec justice, et en faire un membre séparé dans la société chrétienne, qui eût une voix séparée de celle de l'Empire. Il n'est point nécessaire de discuter présentement d'autres points semblables : par exemple, il est sûr que le duché de Courlande et la république de Dantzic dépendent de la Pologne, et n'en sauraient être démembrés suivant les règles de la justice, à moins que la Pologne n'y consente.

Je trouve que M. l'abbé de Saint-Pierre a raison de considérer l'Empire comme un modèle de la société chrétienne ; mais il y a cette différence que, dans celle qui serait conforme à son projet, les plaintes des sujets contre le souverain ne seraient point reçues ; au lieu que, dans l'Empire, les sujets peuvent plaider contre leurs princes, ou contre leurs magistrats. Il y a encore d'autres différences très importantes : par exemple, dans le tribunal de la chambre impériale, les assesseurs ou juges ne dépendent point des instructions des princes, ou des États qui les ont fait présenter ; ils n'ont qu'à suivre les mouvements de leur conscience ; au lieu que, selon le projet, les députés au sénat chrétien suivraient les instructions de leurs principaux ; aussi seraient-ils amovibles suivant leur bon plaisir ; mais les assesseurs de la Chambre impériale n'obéissent plus aux électeurs, princes ou cercles, qui les ont nommés. Il en est tout autrement aux diètes tant impériales que circulaires, où les députés

dépendent entièrement des ordres de leurs principaux ; au lieu que dans la Chambre des Communes du Parlement d'Angleterre, les membres ne dépendent plus des *shires* ou bourgs qui les ont nommés, ne peuvent point être révoqués, et ne doivent suivre que les mouvements de leur conscience, comme les assesseurs de la Chambre impériale. Le défaut de l'union de l'Empire n'est pas, comme M. l'abbé de Saint-Pierre le paraît prendre, que l'Empereur y ait trop de pouvoir, mais que l'Empereur, comme Empereur, n'en a pas assez. Car l'Empire n'a presque point de revenus qui ne soient aliénés ou négligés, et les résolutions des diètes, aussi bien que les décisions des tribunaux, lorsqu'elles vont contre les puissants, ont bien de la peine à être exécutées.

Il semble qu'il conçoive l'union germanique comme commencée par la signature de quelque traité ; mais cela ne saurait être concilié avec l'histoire. Sous les rois carolingiens de Germanie, il y avait déjà un grand nombre de comtes et de seigneurs héréditaires médiocres ; mais il n'y avait presque point encore de ducs héréditaires qui gouvernassent des provinces entières. Ces gouverneurs d'alors commandaient en même temps les armées et étaient choisis selon le mérite, mais entre les plus grands seigneurs. Cependant, les rois n'étaient nullement absolus ; toutes les choses importantes se réglaient, dans les diètes, à peu près comme aujourd'hui en Pologne. Mais peu à peu un nombre de comtés et de seigneuries fut acquis par un même seigneur, par des héritages et par les grâces des rois, surtout quand il était allié de la famille royale. Or, celle de Charlemagne était éteinte en Allemagne, ceux qui parvinrent à la royauté furent obligés de favoriser les derniers ducs, leurs pareils ; ainsi peu à peu, les duchés et les grands marchionats devinrent comme héréditaires, et une grande partie des petits seigneurs fut soumise au vasselage des grands, autant qu'elle était obligée de mener ses bannières sous les leurs. Les empereurs ne laissèrent pas de retenir assez la suprême autorité durant quelques siècles. Les vassaux des grands princes n'étaient pas seulement les sous-vassaux de l'Empereur ; mais quand il venait dans les provinces, il y avait toute l'autorité qui exerçait dans les diètes, où les petits seigneurs avaient la liberté de parler comme les grands. Et encore des seigneurs d'autres provinces qui étaient venus avec l'Empereur, ou pour lui faire leur cour, y intervenaient tout comme ceux de la province. Les évêques surtout et les abbés royaux avaient beaucoup de crédit, comme dépositaires de la religion et, en quelque façon, des lois. Car les autres seigneurs, étant hommes militaires, avaient rarement une connaissance passable des lettres. Les choses allèrent ainsi jusqu'au grand interrègne, c'est-à-dire jusqu'à ce que l'Empire sortît de la famille des empereurs souabes. Ce fut alors que la nécessité obligea quelques seigneurs et villes de faire des alliances pour maintenir la paix publique. J'en ai publié une dans mon Code diplomatique, mais il n'y en a jamais eu de générale. Ce fut aussi le temps où les villes commencèrent à prendre part au gouvernement. Cependant chacun se faisait comme absolu dans le pays qu'il tenait de l'Empereur, et le partageait entre ses enfants, ce qui n'avait point été permis auparavant. Rodolphe de Habsbourg ne laissa pas de rétablir, en quelque façon, l'autorité du chef, mais l'Empire alors ne demeura guère dans sa famille. Il y eut des chefs faibles, des changements fréquents de famille, des désordres, des négligences, qui mirent l'Empire en danger d'une dissolution totale, jusqu'à ce qu'il revînt à la Maison d'Autriche, et que le gouvernement prît sous Frédéric III, sous Maximilien Ier et sous Charles V, par le moyen des diètes et des pacifications, la forme qui lui est restée, à laquelle ceux qui ont fait la paix de Westphalie ont mis la dernière main. Si, en France, la famille capétienne se fut bientôt éteinte, et si la couronne eût souvent passé de famille en famille, et si d'autres grandes familles se fussent conservées, la France serait apparemment aujourd'hui un corps semblable au corps germanique, quoiqu'il n'y aurait jamais eu aucun traité d'union qui l'eût formée, de même qu'il n'y en eût jamais eu en Allemagne.

Bibliographie :

Antognazza (M. R.), *Leibniz, an Intellectual Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

Binoche (B.), *Les Équivoques de la civilisation*, Seyssel, Champ Vallon, 2005.

Fauvergue (C.), *Diderot, lecteur et interprète de Leibniz*, Paris, Honoré Champion, 2006.

Frémont (C.), « Leibniz : le modèle européen contre la monarchie à la française », dans H. Méchoulan et J. Cornette (dir.), *L'État classique. Regards sur la pensée politique de la France dans le second xvii^e siècle*, textes réunis par H. Méchoulan et J. Cornette, Paris, Vrin, 1996.

Naert (E.), *La Philosophie politique de Leibniz*, Paris, PUF, 1964.

Robinet (A.), *Leibniz*, Paris, Seghers, 1968 [2^e éd.].

Robinet (A.), *Leibniz. Le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*, Paris, PUF, 1994.

Schrecker (P.), *Leibniz, ses idées sur l'organisation des relations internationales*, Londres, 1937.

Schrecker (P.), *Leibniz's Principles of International Justice*, tiré à part du *Journal of the History of Ideas*, New York (N. Y.), octobre 1946.

[<< Table des matières](#) / [Chapitre suivant >>](#)

[1] C. Clément, « Leibniz », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1984, tome X, p. 1085.

[2] T. Ruyssen, *Les Sources doctrinales de l'internationalisme*, *op. cit.*, tome II, p. 244.

[3] L'objet de l'ouvrage n'empêche pas Leibniz de souligner l'avidité territoriale de la France et de la juger sévèrement puisque source de déstabilisation en Europe.

[4] T. Ruyssen, *Les Sources doctrinales de l'internationalisme*, *op. cit.*, tome II, p. 258 et suiv.

[5] Sur la correspondance entre les deux philosophes, cf. A. Robinet, *Correspondance, Leibniz, Castel de Saint-Pierre*, *op. cit.*, p. 19 et suiv.

[6] G. W. Leibniz, *Lettre à l'abbé de Saint-Pierre*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Firmin Didot, 1862, tome IV, p. 326.

[7] *Ibid.*, p. 327.

[8] A. Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Paris, Vrin, 1984, tome I, p. 267 et suiv.

[9] « Les conceptions qui ont inspiré son activité sont, tout au moins à l'origine, complètement indépendantes de ses vues générales sur le mécanisme, le calcul différentiel, l'infini, la nature de la substance ; mais elle ne l'est pas de la conception capitale qui, dès sa jeunesse, a animé sa pensée, l'optimisme, c'est-à-dire la croyance en un Dieu dont la souveraine bonté n'exclut pas, il implique même la présence du mal dans le monde créé, qui ne saurait être parfait comme son créateur », T. Ruysen, *Les Sources doctrinales de l'internationalisme*, *op. cit.*, tome II, p. 235.

[10] A. Robinet, *Correspondance, Leibniz, Castel de Saint-Pierre*, *op. cit.*, p. 20.

[11] T. Ruysen, *Les Sources doctrinales de l'internationalisme*, *op. cit.*, tome II, p. 262-263.

[12] *Ibid.*, p. 246.

[13] NA : *Lettre à l'abbé de Saint-Pierre*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Firmin Didot, 1862, tome IV, p. 325-327.

Montesquieu (1689-1755)

[<< Table des matières](#)

On dit que Diderot fut le seul écrivain à suivre le corps de Montesquieu lors de ses funérailles. Si cette anecdote relève peut-être de la légende[1], elle reflète pourtant assez bien le caractère du philosophe et la nature de son œuvre. Entre son héritage aristocratique et la reconnaissance des idées républicaines, Montesquieu ne peut guère être classé dans un courant politique en particulier. C'est là la preuve d'une liberté et d'un esprit critique toujours en alerte. Né en 1689 au sein d'une très noble famille de la région bordelaise, Charles-Louis de Secondat fait son droit, et ces études déclenchent en lui un sentiment ambivalent : « Au sortir du collège, on me mit entre les mains des livres de droit, j'en cherchais l'esprit, je ne faisais rien qui vaille. » Toutes ses œuvres et, au premier chef, *De l'esprit des lois* ne sont peut-être qu'une tentative de réponse à cette incertitude première.

Ce livre phare que constitue *De l'esprit des lois* a un but essentiel : mettre en relief les principes sous-jacents aux lois, c'est-à-dire un dessein épistémologique très général, qui peut s'inscrire dans l'héritage de la révolution newtonienne. La méthode employée par l'auteur repose sur une observation détaillée issue de différents voyages en Europe. Certains la qualifient de première démarche spécifiquement sociologique, voire politologique[2].

Mais le style rejoint également des interrogations beaucoup plus classiques concernant le meilleur gouvernement. Dans cette perspective, Montesquieu ne peut éluder la réflexion sur les relations internationales. Il connaît Grotius et Pufendorf ainsi que les travaux de Leibniz et de l'abbé de Saint-Pierre. Il n'accorde pas de développements à part aux questions de la guerre et de la paix. Elles apparaissent à la suite d'une interrogation classique sur le droit des gens, aux livres IX et X. Ces derniers se révèlent très brefs mais sont sous-tendus par des idées fortes : nécessité de régler la guerre défensive et de réglementer la guerre en tant que conflit offensif ; l'état de guerre ne correspond pas à un état de nature inhérent à l'homme, mais relève de la nature des régimes politiques (les monarchies sont plus guerrières que les républiques) ; croyance en un modèle politique pacifique fondé sur une république fédérative de petits États[3]. Contrairement aux théoriciens du droit naturel, Montesquieu fait preuve d'une grande lucidité. Il sait que la guerre ne disparaîtra pas après l'adoption de préceptes juridiques. Bien qu'il soutienne, dans un style tout stoïcien, la nécessité d'insérer ce règlement de la paix dans un devoir de justice naturelle, il reconnaît que cette perspective se révèle beaucoup trop ambitieuse. C'est la raison pour laquelle il se rabat sur l'idée fédérative, une idée qui permet de replacer à un niveau plus réaliste l'ambition initiale.

Ainsi, la pensée de Montesquieu est fort plurielle en ce qui concerne la question des relations internationales. Plus riche que systématique, elle annonce les thèses sur l'impact du facteur institutionnel sur le processus de pacification internationale, souligne le poids du commerce dans les relations entre nations et expose un certain choix normatif en faveur des idées fédératives, idées qui paraissent inévitables en Europe.

De l'esprit des lois, 1748 (extraits)

Livre I. Chapitre III

Dans (l'état de nature) chacun se sent inférieur ; à peine chacun se sent-il égal. On ne chercherait point à s'attaquer et la paix serait la première loi naturelle. [...] Sitôt que les hommes sont en société, ils perdent le sentiment de leur faiblesse ; l'égalité, qui était entre eux, cesse, et l'état de guerre commence.

Chaque société particulière vient à sentir sa force ; ce qui produit un état de guerre de nation à nation. Les particuliers, dans chaque société, commencent à sentir leur force ; ils cherchent à tourner en leur faveur les principaux avantages de cette société ; ce qui fait entre eux un état de guerre.

Ces deux sortes d'état de guerre font établir les lois parmi les hommes. Considérés comme habitants d'une si grande planète, qu'il est nécessaire qu'il y ait différents peuples, ils ont des lois dans les rapports que ces peuples ont entre eux ; et c'est le droit des gens. Considérés comme vivant dans une société qui doit être maintenue, ils ont des lois dans le rapport qu'ont ceux qui gouvernent avec ceux qui sont gouvernés ; et c'est le droit politique. Ils en ont encore dans le rapport que tous les citoyens ont entre eux ; et c'est le droit civil.

Le droit des gens est naturellement fondé sur ce principe : que les diverses nations doivent se faire, dans la paix, le plus de bien, et, dans la guerre, le moins de mal qu'il est possible, sans nuire à leurs véritables intérêts.

L'objet de la guerre, c'est la victoire ; celui de la victoire, la conquête ; celui de la conquête, la conservation. De ce principe et du précédent doivent dériver toutes les lois qui forment le droit des gens.

Toutes les nations ont un droit des gens ; et les Iroquois même, qui mangent leurs prisonniers, en ont un. Ils envoient et reçoivent des ambassades ; ils connaissent des droits de la guerre et de la paix : le mal est que ce droit des gens n'est pas fondé sur les vrais principes.

Livre IX. Chapitre I (*intégral*)

Si une république est petite, elle est détruite par une force étrangère ; si elle est grande, elle se détruit par un vice intérieur.

Ce double inconvénient infecte également les démocraties et les aristocraties, soit qu'elles soient bonnes, soit qu'elles soient mauvaises. Le mal est dans la chose même ; il n'y a aucune forme qui puisse y remédier.

Ainsi il y a grande apparence que les hommes auraient été à la fin obligés de vivre toujours sous le gouvernement républicain, et la force extérieure du monarchique. Je parle de la république fédérative.

Cette forme de gouvernement est une convention par laquelle plusieurs Corps politiques consentent à devenir citoyens d'un État plus grand qu'ils veulent former. C'est une société de sociétés, qui en font une nouvelle, qui peut s'agrandir par de nouveaux associés qui se sont unis.

Ce furent ces associations qui firent fleurir si longtemps le corps de la Grèce. Par elles les Romains attaquèrent l'univers, et par elles seules l'univers se défendit contre eux ; et quand Rome fut parvenue au comble de sa grandeur, ce fut par des associations derrière le Danube et le Rhin, associations que la frayeur avait fait faire, que les Barbares purent lui résister.

C'est par là que la Hollande, l'Allemagne et les Ligues suisses sont regardées en Europe comme des républiques éternelles.

Les associations des villes étaient autrefois plus nécessaires qu'elles ne le sont aujourd'hui. Une cité sans puissance courant de plus grands périls. La conquête lui faisait perdre, non seulement la puissance exécutive et la législative, comme aujourd'hui, mais encore tout ce qu'il y a de propriété parmi les hommes (liberté civile, biens, femmes, enfants, temples et sépultures même).

Cette sorte de république, capable de résister à la force extérieure, peut se maintenir dans sa grandeur sans que l'intérieur se corrompe : la forme de cette société prévient tous les inconvénients.

Celui qui voudrait usurper ne pourrait guère être également accrédité dans tous les États confédérés. S'il se rendait trop puissant dans l'un, il alarmerait tous les autres ; s'il subjuguait une partie, celle qui serait libre encore pourrait lui résister avec des forces indépendantes de celles qu'il aurait usurpées, et l'accabler avant qu'il eût achevé de s'établir.

S'il arrive quelque sédition chez un des membres confédérés, les autres peuvent l'apaiser. Si quelques abus s'introduisent quelque part, ils sont corrigés par les parties saines. Cet État peut périr d'un côté sans périr de l'autre ; la confédération peut être dissoute, et les confédérés rester souverains.

Composé de petites républiques, il jouit de la bonté du gouvernement intérieur de chacune ; et, à l'égard du dehors, il a, par la force de l'association, tous les avantages des grandes monarchies.

Livre IX. Chapitre II (*intégral*)

Les Cananéens furent détruits, parce que c'étaient de petites monarchies qui ne s'étaient point confédérées, et qui ne se défendirent pas en commun. C'est que la nature des petites monarchies n'est pas la confédération.

La république fédérative d'Allemagne est composée de villes libres et de petits États soumis à des princes. L'expérience fait voir qu'elle est plus imparfaite que celle de Hollande et de Suisse.

L'esprit de la monarchie est la guerre et l'agrandissement ; l'esprit de la république est la paix et la modération. Ces deux sortes de gouvernement ne peuvent que d'une manière forcée subsister dans une république fédérative.

Aussi voyons-nous dans l'histoire romaine que lorsque les Véliens eurent choisi un roi, toutes les petites républiques de Toscane les abandonnèrent. Tout fut perdu en Grèce, lorsque les rois de Macédoine obtinrent une place parmi les Amphictyons.

La république fédérative d'Allemagne, composée de princes et de villes libres, subsiste parce qu'elle a un chef, qui est en quelque façon le magistrat de l'union, et en quelque façon le monarque.

Livre IX. Chapitre III

Dans la république de Hollande, une province ne peut faire une alliance sans le consentement des autres. Cette loi est très bonne, et même nécessaire dans la république fédérative. Elle manque dans la Constitution germanique, où elle préviendrait les malheurs qui y peuvent arriver à tous les membres, par l'imprudence, l'ambition, ou l'avarice d'un seul. Une république qui s'est unie par une confédération politique s'est donnée entière, et n'a plus rien à donner.

Livre X. Chapitre II (*intégral*)

La vie des États est comme celle des hommes. Ceux-ci ont droit de tuer dans le cas de la défense naturelle ; ceux-là ont droit de faire la guerre pour leur propre conservation.

Dans le cas de la défense naturelle, j'ai le droit de tuer, parce que ma vie est à moi, comme la vie de celui qui m'attaque est à lui : de même un État fait la guerre, parce que sa conservation est juste comme toute autre conservation.

Entre les citoyens, le droit de la défense naturelle n'emporte point avec lui la nécessité de l'attaque. Au lieu d'attaquer, ils n'ont qu'à recourir aux tribunaux. Ils ne peuvent donc exercer le droit de cette défense que dans les cas momentanés où l'on serait perdu si l'on attendait le secours des lois. Mais, entre les sociétés, le droit de la défense naturelle entraîne quelquefois la nécessité d'attaquer, lorsqu'un peuple voit qu'une plus longue paix en mettrait un autre en état de le détruire, et que l'attaque est dans ce moment le seul moyen d'empêcher cette destruction.

Il suit de là que les petites sociétés ont plus souvent le droit de faire la guerre que les grandes, parce qu'elles sont le plus souvent dans le cas de craindre d'être détruites.

Le droit de la guerre dérive donc de la nécessité et du juste rigide. Si ceux qui dirigent la conscience ou les conseils des princes ne se tiennent pas là, tout est perdu ; et lorsqu'on se fondera sur des principes arbitraires de gloire, de bienséance, d'utilité, des flots de sang inonderont la terre.

Que l'on ne parle pas surtout de la gloire du prince. Sa gloire serait son orgueil ; c'est une passion et non pas un droit légitime.

Il est vrai que la réputation de sa puissance pourrait augmenter les forces de son État ; mais la réputation de sa justice les augmenterait tout de même.

Livre X. Chapitre III

Du droit de la guerre dérive celui de conquête, qui en est la conséquence ; il en doit donc suivre l'esprit.

Lorsqu'un peuple est conquis, le droit que le conquérant a sur lui suit quatre sortes de lois : la loi de nature, qui fait que tout tend à la conservation des espèces ; la loi de la lumière naturelle, qui veut que nous fassions à autrui ce que nous voudrions qu'on nous fit ; la loi qui forme les sociétés politiques, qui sont telles que la nature n'en a point borné la durée ; enfin la loi tirée de la chose même. La conquête est une acquisition ; l'esprit d'acquisition porte avec lui l'esprit de conservation et d'usage, et non pas celui de destruction.

Un État qui en a conquis un autre le traite d'une des quatre manières suivantes : il continue à le gouverner selon ses lois, et ne prend pour lui que l'exercice du gouvernement politique et civil, ou il lui donne un nouveau gouvernement politique et civil ; ou il détruit la société et la disperse dans d'autres ; ou enfin il extermine tous les citoyens.

La première manière est conforme au droit des gens que nous suivons aujourd'hui ; la quatrième est plus conforme au droit des gens des Romains : sur quoi je laisse à juger à quel point nous sommes devenus meilleurs. Il faut rendre ici hommage à nos temps modernes, à la raison présente, à la religion d'aujourd'hui, à notre philosophie, à nos mœurs.

Les auteurs de notre droit public, fondés sur les histoires anciennes, étant sortis des cas rigides, sont tombés dans de grandes erreurs. Ils ont donné dans l'arbitraire ; ils ont supposé dans les conquérants un droit, je ne sais quel, de tuer : ce qui leur a fait tirer des conséquences terribles comme le principe, et établir des maximes que les conquérants eux-mêmes, lorsqu'ils ont eu le moindre sens, n'ont jamais prises. Il est clair que, lorsque la conquête est faite, le conquérant n'a plus le droit de tuer, puisqu'il n'est plus dans le cas de la défense naturelle, et de sa propre conservation.

Ce qui les a fait penser ainsi, c'est qu'ils ont cru que le conquérant avait droit de détruire la société : d'où ils ont conclu qu'il avait celui de détruire les hommes qui la composent ; ce qui est une conséquence fausement tirée d'un faux principe. Car, de ce que la société serait anéantie, il ne s'ensuivrait pas que les hommes qui la forment dussent aussi être anéantis. La société est l'union des hommes, et non pas les hommes ; le citoyen peut périr, et l'homme rester.

Livre X. Chapitre VI

Il est contre la nature de la chose que, dans une constitution fédérative, un État confédéré conquière sur l'autre comme nous avons vu de nos jours chez les Suisses. Dans les républiques fédératives mixtes, où l'association est entre de petites républiques et de petites monarchies, cela choque moins.

Il est encore contre la nature de la chose qu'une république démocratique conquière des villes qui ne sauraient entrer dans la sphère de la démocratie. Il faut que le peuple conquis puisse jouir des privilèges de la souveraineté, comme les Romains l'établirent au commencement. On doit borner la conquête au nombre des citoyens que l'on fixera pour la démocratie.

Si une démocratie conquiert un peuple pour le gouverner comme sujet, elle exposera sa propre liberté, parce qu'elle confiera une trop grande puissance aux magistrats qu'elle enverra dans l'État

conquis.

Livre XX. Chapitre II

L'effet naturel du commerce est de porter à la paix. Deux nations qui négocient ensemble se rendent mutuellement dépendantes : si l'une a intérêt d'acheter, l'autre a intérêt de vendre ; et toutes les unions sont fondées sur des besoins mutuels.

Mais si l'esprit de commerce unit les nations, il n'unit pas de même les particuliers. Nous voyons que dans les pays où l'on n'est affecté que de l'esprit de commerce, on trafique de toutes les actions humaines, et de toutes les vertus morales : les plus petites choses, celles que l'humanité demande, s'y font ou s'y donnent pour de l'argent.

Source : Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Paris, Garnier frères, 1961, p. 137-138, 139, 146-147, 150.

Bibliographie:

Althusser (L.), *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Paris, PUF, 1959.

Barrera (G.), *Les Lois du monde : enquête sur le dessein politique de Montesquieu*, Paris, Gallimard, 2009.

Benoit (F.-P.), *Aux origines du libéralisme et du capitalisme : en France et en Angleterre. Montesquieu, Gournay, Quesnay, Adam Smith, Ricardo, Sismondi, Hume, Turgot, Cantillon, Malthus, J.-B. Say, Villermé*, Paris, Dalloz, 2006.

Binoche (B.), *Introduction à « De l'esprit des lois » de Montesquieu*, Paris, PUF, 1998.

Böhlke (E.), François (E.), *Montesquieu : Franzose, Europäer, Weltbürger*, Berlin, Akademie-Verlag, 2005.

Cambier (A.), *Montesquieu et la liberté : essai sur « De l'esprit des lois »*, Paris, Hermann, coll. « Hermann philosophie », 2010.

Carrithers (D. W.), *Montesquieu and the Spirit of Modernity*, Oxford, Voltaire Foundation, 2002.

Cheney (P. B.), *Revolutionary Commerce : Globalization and the French Monarchy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2010.

Dubouchet (P.), *De Montesquieu le moderne à Rousseau l'ancien : la démocratie et la république en question*, Paris, L'Harmattan, 2001.

Goyard-Fabre (S.), *Montesquieu, la nature, les lois, la liberté*, Paris, PUF, 1993.

Larrère (C.), *Actualité de Montesquieu*, Paris, Presses de Sciences Po, 1999.

Lenoir (N.), *La Démocratie et son histoire*, Paris, PUF, 2006.

Markovits (F.), *Montesquieu : le droit et l'histoire*, Paris, Vrin, 2008.

Morilhat (C.), *Montesquieu, politique et richesses*, Paris, PUF, 1996.

Rahe (P. A.), *Montesquieu and the Logic of Liberty : War, Religion, Commerce, Climate, Terrain, Technology, Uneasiness of Mind, the Spirit of Political Vigilance, and the Foundations of the Modern Republic*, Londres, Yale University Press, 2009.

Senarclens (V.), *Montesquieu, historien de Rome : un tournant pour la réflexion sur le statut de l'histoire au xviii e siècle*, Genève, Droz, 2003.

Spector (C.), *Lectures de l'« Esprit des lois »*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 2004a.

Spector (C.), *Montesquieu : pouvoirs, richesses et sociétés*, Paris, PUF, 2004b.

Spector (C.), *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, Paris, Honoré Champion, 2006 (thèse de doctorat).

Pour une bibliographie générale, voir J. Starobinsky, *Montesquieu*, Paris, Seuil, 1989, p. 173-189.

[<< Table des matières / Chapitre suivant >>](#)

[1] Elle résulte d'une lettre de Jean-Jacques Rousseau adressée à M. Perdriau, le 20 janvier 1755 : « J'étais à la campagne quand il mourut et j'appris que de tous les gens de lettres dont Paris fourmille, le seul M. Diderot avait accompagné son convoi. Heureusement, c'était celui qui faisait le moins apercevoir l'absence des autres », cité dans J.-F. Chiappe, *Montesquieu. L'homme et l'héritage*, Monaco, Éditions du Rocher, 1998, p. 325.

[2] Cf. É. Durkheim, *Montesquieu et Rousseau. Précurseurs de la sociologie*, Paris, Rivière et Cie, 1966, 198 pages.

[3] Cette idée sera largement méditée par Rousseau, notamment dans les *Considérations sur le gouvernement sur la Pologne* et *Le Projet de Constitution pour la Corse*.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)

[<< Table des matières](#)

C'est à partir de 1756 que Rousseau commence à mettre en forme sa pensée relative à la guerre, à la paix et aux relations internationales. Il s'installe à Montmorency où, parallèlement à l'écriture de *La Nouvelle Héloïse* et de *l'Émile*, il élabore divers écrits politiques dont les *Institutions politiques*. Cet ouvrage devait comporter à l'origine deux parties, l'une sur les principes du droit politique, la seconde sur les relations entre les peuples. La première aboutit au *Contrat social*, la seconde finit au feu : Rousseau brûle une grande partie des manuscrits se rapportant à cette question. *La Nouvelle Héloïse* lui aurait nécessité plus de temps que prévu et expliquerait le découragement de Rousseau lors de la rédaction de ses *Institutions politiques*. Est-ce le manque de temps ou bien le caractère fastidieux et difficile de l'entreprise qui arrête Rousseau dans son dessein initial ? Rousseau soutient que l'œuvre envisagée l'aurait contraint à un travail de plusieurs années. Ainsi, le fameux *Contrat social* correspond à un ouvrage inachevé, dont certains des amis de Rousseau s'attristent[1]. Il appelle des compléments. C'est donc une étude du droit des gens et de la politique étrangère qui devait former la conclusion du *Contrat social*. Cette seconde partie des *Institutions politiques*, qui ne verra donc jamais le jour, contrairement aux prétentions d'un certain comte d'Antraigues qui affirme détenir un manuscrit de trente-deux pages sur la confédération des petits États, écrit par Rousseau, se compose de différents fragments recueillis dans les bibliothèques de Genève et de Neuchâtel[2] : les *Fragments sur la guerre, Comment l'état de guerre naît de l'état social*, le *Résumé du « Projet de paix perpétuelle » de l'abbé de Saint-Pierre*, que Rousseau fait publier de son vivant et le *Jugement sur le « Projet de paix perpétuelle » de l'abbé de Saint-Pierre*[3].

Sans la rencontre avec l'abbé de Saint-Pierre et ses écrits, la réflexion de Rousseau en matière de relations internationales n'aurait certainement pas pu prendre corps. Dépositaire des archives de l'abbé sous l'impulsion de Mme Dupin et de la famille de l'auteur, Rousseau lit les dix-sept volumes des *Œuvres politiques et morales* ainsi que six cartons et portefeuilles contenant des manuscrits inédits afin d'élaborer une synthèse[4]. Dans un souci de restitution et de précision, Rousseau dresse très scrupuleusement la liste de l'ensemble de ces documents[5]. C'est la raison pour laquelle les noms de Rousseau et de l'abbé de Saint-Pierre sont étroitement associés. Lorsque le *Résumé* est publié, Voltaire juge cette lecture très réductrice. Il tourne l'ouvrage en ridicule : « Ils ont dit la paix, la paix et il n'y avait point de paix, et ce fou de Diogène Rousseau propose la paix perpétuelle[6]. » Cette interprétation a eu largement court jusqu'à la parution posthume du *Jugement sur l'abbé de Saint-Pierre*, édité par le dépositaire universel des manuscrits de Rousseau, du Peyrou, et l'un des amis du philosophe, Moulou, en 1782[7]. En effet, le jugement révèle les divergences entre les deux auteurs, divergences qui résultent dans une large mesure de l'influence suisse sur la substance de sa pensée politique[8]. Se définissant comme citoyen et non pas comme conseiller du prince, Rousseau souligne les imperfections et surtout les faiblesses d'un projet incapable d'empêcher la guerre entre les États. Celui-ci possède un caractère irréductible et rend, dans cette perspective, plus qu'aléatoire toute tentative de contrat social international entre les unités politiques.

Jugement sur le « Projet de paix perpétuelle » de l'abbé de Saint-Pierre, 1756

(intégral)

Le *Projet* de paix perpétuelle étant par son objet le plus digne d'occuper un homme de bien fut aussi de tous ceux de l'abbé de Saint-Pierre celui qu'il médita le plus longtemps et qu'il suivit avec le plus d'opiniâtreté : car on a peine à nommer autrement ce zèle de missionnaire qui ne l'abandonna jamais sur ce point malgré l'évidente impossibilité du succès, le ridicule qu'il se donnait de jour en jour, et les dégoûts qu'il eut sans cesse à essayer. Il semble que cette âme uniquement attentive au bien public mesurait les soins qu'elle donnait aux choses, uniquement sur le degré de leur utilité sans jamais se laisser rebuter par les obstacles ni songer à l'intérêt personnel.

Si jamais vérité morale fut démontrée, il me semble que c'est l'utilité générale et particulière de ce projet. Les avantages qui résulteraient de son exécution et pour chaque Prince et pour chaque peuple et pour toute l'Europe sont immenses, clairs, incontestables, on ne peut rien de plus solide et de plus exact que les raisonnements par lesquels l'auteur les établit. Réalisez sa République durant un seul jour c'en est assez pour la faire durer éternellement tant chacun trouverait par l'expérience son profit particulier dans le bien commun. Cependant, ces mêmes Princes qui la défendraient de toutes leurs forces si elle existait s'opposeraient maintenant de même à son exécution et l'empêcheront infailliblement de s'établir comme ils l'empêcheront de s'éteindre. Ainsi l'ouvrage de l'abbé de Saint-Pierre sur la paix perpétuelle paraît d'abord inutile pour la produire et superflu pour la conserver ; c'est donc une vaine spéculation dira quelque lecteur impatient ; non, c'est un livre solide et pensé, et il est très important qu'il existe.

Commençons par examiner les difficultés de ceux qui ne jugent pas des raisons par la raison mais seulement par l'événement, et qui n'ont rien à objecter contre ce projet sinon qu'il n'a pas été exécuté. En effet, diront-ils sans doute, si ces avantages sont si réels pourquoi donc les souverains de l'Europe ne l'ont-ils pas adopté ? Pourquoi négligent-ils leur propre intérêt, si cet intérêt leur est si bien démontré ? Voit-on qu'ils rejettent d'ailleurs les moyens d'augmenter leurs revenus et leur puissance ? Si celui-ci était aussi bon pour cela qu'on le prétend, est-il croyable qu'ils en fussent moins empressés que de tous ceux qui les égarent depuis si longtemps, et qu'ils préférassent mille ressources trompeuses à un profit évident ?

Sans doute, cela est croyable ; à moins qu'on ne suppose que leur sagesse est égale à leur ambition et qu'ils voient d'autant mieux leurs avantages qu'ils les désirent plus fortement ; au lieu que c'est la grande punition des excès de l'amour-propre de recourir toujours à des moyens qui l'abusent et que l'ardeur même des passions est presque toujours ce qui les détourne de leur but. Distinguons donc en politique ainsi qu'en morale l'intérêt réel de l'intérêt apparent ; le premier se trouverait dans la paix perpétuelle, cela a été démontré dans le *Projet*, le second se trouve dans l'état d'indépendance absolue qui soustrait les souverains à l'empire de la loi pour les soumettre à celui de la fortune, semblable à un pilote insensé qui, pour faire montre d'un vain savoir et commander à ses matelots, aimerait mieux flotter entre des rochers durant la tempête que d'assujettir son vaisseau par des ancrés.

Toute l'occupation des Rois ou de ceux qu'ils chargent de leurs fonctions se rapporte à deux seuls objets, étendre leur domination au-dehors et la rendre plus absolue au-dedans. Toute autre vue, ou se rapporte à l'une des deux, ou ne leur sert que de prétexte. Telles sont celles du bien public, du

bonheur des sujets, de la gloire de la nation, mots à jamais proscrits des cabinets et si lourdement employés dans les édits publics qu'ils n'annoncent jamais que des ordres funestes et que le peuple gémit d'avance quand ses maîtres lui parlent de leurs soins paternels.

Qu'on juge sur ces deux maximes fondamentales, comment les Princes peuvent recevoir une proposition qui choque directement l'une et qui n'est guère plus favorable à l'autre, car on sent bien que par la Diète européenne le gouvernement de chaque État n'est pas moins fixé que ses limites, qu'on ne peut garantir les Princes de la révolte des sujets sans garantir en même temps les sujets de la Tyrannie des Princes et qu'autrement l'institution ne saurait subsister. Or je demande s'il y a dans le monde un seul souverain qui, borné ainsi pour jamais dans ses projets les plus chéris, supportât sans indignation la seule idée de se voir forcé d'être juste, non seulement avec les étrangers mais même avec ses propres sujets.

Il est facile encore de comprendre que d'un côté la guerre et les conquêtes et de l'autre le progrès du Despotisme s'entraident mutuellement ; qu'on prend à discrétion dans un peuple d'esclaves, de l'argent et des hommes pour en subjuguier d'autres, que réciproquement la guerre fournit un prétexte aux exactions pécuniaires et un autre non moins spécieux d'avoir toujours de grandes armées pour tenir le peuple en respect. Enfin, chacun voit assez que les Princes conquérants font pour le moins autant la guerre à leurs sujets qu'à leurs ennemis et que la condition des vainqueurs n'est pas meilleure que celle des vaincus. *J'ai battu les Romains* écrivait Annibal aux Carthaginois ; *envoyez-moi des troupes ; j'ai mis l'Italie à contribution, envoyez-moi de l'argent*. Voilà ce que signifient les *Te Deum*, les feux de joie, et l'allégresse du Peuple aux Triomphes de ses maîtres.

Quant aux différends entre Prince et Prince, peut-on espérer de soumettre à un Tribunal supérieur des hommes qui s'osent vanter de ne tenir leur pouvoir que de leur épée, et qui ne font mention de Dieu même que parce qu'il est au ciel ? Les Souverains se soumettront-ils dans leurs querelles à des voies juridiques que toute la rigueur des Lois n'a jamais pu forcer les particuliers d'admettre dans les leurs ? Un simple gentilhomme offensé dédaigne de porter ses plaintes au Tribunal des maréchaux de France, et vous voulez qu'un roi porte les siennes à la Diète européenne ? Encore y a-t-il cette différence que l'un pèche contre les lois et expose doublement sa vie, au lieu que l'autre n'expose guère que ses sujets, qu'il use, en prenant les armes, d'un droit avoué de tout le genre humain et dont il prétend n'être comptable qu'à Dieu seul.

Un Prince qui met sa cause au hasard de la guerre, n'ignore pas qu'il court des risques, mais il en est moins frappé que des avantages qu'il se promet parce qu'il craint bien moins la fortune qu'il n'espère de sa propre sagesse ; s'il est puissant il compte sur ses forces, s'il est faible, il compte sur ses alliances ; quelquefois il lui est utile au-dedans de purger de mauvaises humeurs, d'affaiblir des sujets indociles, d'essuyer même des revers et le politique habile sait tirer avantage de ses propres défaites. J'espère qu'on se souviendra que ce n'est pas moi qui raisonne ainsi, mais le sophiste de Cour qui préfère un grand territoire et peu de sujets pauvres et soumis à l'Empire inébranlable que donnent au Prince la justice et les lois, sur un peuple heureux et florissant.

C'est encore par le même principe qu'il réfute en lui-même l'argument tiré de la suspension du commerce, de la dépopulation, du dérangement des finances, et des pertes réelles que cause une vraie conquête. C'est un calcul très fautif que d'évaluer toujours en argent les gains ou les pertes des souverains ; le degré de puissance qu'ils ont en vue ne se compte point par les millions qu'on

possède. Le Prince fait toujours circuler ses projets, il veut commander pour s'enrichir et s'enrichir pour commander ; il sacrifiera tour à tour l'un et l'autre pour acquérir celui des deux qui lui manque, mais ce n'est qu'afin de parvenir à les posséder enfin tous les deux ensemble qu'il les poursuit séparément ; car pour être le maître des hommes et des choses il faut qu'il ait à la fois l'empire et l'argent.

Ajoutons, enfin, sur les grands avantages qui doivent résulter pour le commerce, d'une paix générale et perpétuelle, qu'ils sont bien en eux-mêmes certains et incontestables, mais qu'étant communs à tous ils ne seront réels pour personne, attendu que de tels avantages ne se sentent que par leurs différences, et que pour augmenter sa puissance relative on ne doit chercher que des biens exclusifs.

Sans cesse abusés par l'apparence des choses, les Princes rejetteraient donc cette paix, quand ils préféreraient leurs intérêts eux-mêmes, que sera-ce quand ils feront peser par leurs Ministres dont les intérêts sont toujours opposés à ceux du peuple et presque toujours à ceux du Prince ? Les Ministres ont besoin de la guerre pour se rendre nécessaires, pour jeter le Prince dans des embarras dont il ne se puisse tirer sans eux et pour perdre l'État, s'il le faut, plutôt que leur place ; ils en ont besoin pour vexer le peuple sous prétexte des nécessités publiques ; ils en ont besoin pour placer leurs créatures, gagner sur les marchés et faire en secret mille odieux monopoles ; ils en ont besoin pour satisfaire leurs passions, et s'expulser mutuellement ; ils en ont besoin pour s'emparer du Prince en le tirant de la Cour quand il s'y forme contre eux des intrigues dangereuses ; ils perdraient toutes ces ressources par la paix perpétuelle, et le public ne laisse pas de demander pourquoi, si ce projet est possible, ils ne l'ont pas adopté ? Il ne voit pas qu'il n'y a rien d'impossible dans ce projet sinon qu'il soit adopté par eux. Que feront-ils donc pour s'y opposer ? Ce qu'ils ont toujours fait : ils le tourneront en ridicule.

Il ne faut pas non plus croire avec l'abbé de Saint-Pierre que même avec la bonne volonté que les Princes ni leurs Ministres n'auront jamais, il fut aisé de trouver un moment favorable à l'exécution de ce système. Car il faudrait pour cela que la somme des intérêts particuliers ne l'emportât pas sur l'intérêt commun et que chacun crût voir dans le bien de tous le plus grand bien qu'il peut espérer pour lui-même. Or on demande un concours de sagesse dans tant de têtes et un concours de rapports dans tant d'intérêts qu'on ne doit guère espérer du hasard l'accord fortuit de toutes les circonstances nécessaires ; cependant si un accord n'a pas lieu il n'y a que la force qui puisse y suppléer, et alors il n'est plus question de persuader mais de contraindre et il ne faut pas écrire des livres mais lever des troupes.

Ainsi, quoique le projet fût très sage les moyens de l'exécuter se sentaient de la simplicité de l'auteur, il s'imaginait bonnement qu'il ne fallait qu'assembler un Congrès, y proposer des articles, qu'on les allait signer et que tout serait fait. Convenons que dans tous les projets de cet honnête homme il voyait assez bien l'effet des choses quand elles seraient établies mais qu'il jugeait comme un enfant des moyens de les établir.

Je ne voudrais, pour prouver que le projet de la République chrétienne n'est pas chimérique, que nommer son premier auteur : car assurément Henri IV n'était pas fou, ni Sully visionnaire. L'abbé de Saint-Pierre s'autorisait de ces grands noms pour renouveler leur système. Mais quelle différence dans le temps, dans les circonstances, dans la proposition, dans la manière de la faire, et dans son auteur. Pour en juger, jetons un coup d'œil sur la situation générale des choses au moment choisi par

Henri IV pour l'exécution de son projet.

La grandeur de Charles Quint qui régnait sur une partie du monde et faisait trembler l'autre l'avait fait aspirer à la monarchie universelle avec de grands moyens de succès et de grands talents pour les employer. Son fils plus riche et moins puissant suivant sans relâche un projet qu'il n'était pas capable d'exécuter, ne laissa pas de donner à l'Europe des inquiétudes continuelles, et la maison d'Autriche avait pris un tel ascendant sur les autres puissances que nul prince ne régnait en sûreté s'il n'était bien avec elle. Philippe III ; moins habile encore que son père, hérita de toutes ses prétentions. L'effroi de la puissance espagnole tenait encore l'Europe en respect et l'Espagne continuait à dominer plutôt par l'habitude de commander que par le pouvoir de se faire obéir. En effet, la révolte des Pays-Bas, les armements contre l'Angleterre, les guerres civiles de France, avaient épuisé les forces de l'Espagne et les trésors des Indes ; la Maison d'Autriche partagée en deux branches n'agissait plus avec le même concert, et quoique l'Empereur s'efforçât de maintenir ou recouvrer en Allemagne l'autorité de Charles Quint, il ne faisait qu'aliéner les Princes et fomenter les ligues qui ne tardèrent pas d'éclorre et faillirent le détrôner. Ainsi, se préparaient de loin la décadence de la maison d'Autriche et le rétablissement de la liberté commune. Cependant, nul n'osait le premier hasarder de secouer le joug et s'exposer seul à la guerre. L'exemple d'Henri IV même, qui s'en était tiré si mal, ôtait le courage à tous les autres. D'ailleurs, si on excepte le duc de Savoie, trop faible et trop subjugué pour rien entreprendre, il n'y avait pas parmi tant de souverains un seul homme de tête en état de former et soutenir une entreprise ; chacun entendait du temps et des circonstances, le moment de briser ses fers. Voilà quel était en gros l'état des choses quand Henri forma le plan de la République chrétienne et se prépara à l'exécuter. Projet bien grand, bien admirable en lui-même et dont je ne veux pas ternir l'honneur, mais qui ayant pour raison secrète l'espoir d'abaisser un ennemi redoutable, recevait de ce pressant motif une activité qu'il eût difficilement tirée de la seule utilité commune.

Voyons maintenant quels moyens ce grand homme avait employés à préparer une si haute entreprise. Je compterais volontiers pour le premier d'en avoir bien vu toutes les difficultés ; de telle sorte qu'ayant formé ce projet dès son enfance, il le médita toute sa vie, et réserva l'exécution pour sa vieillesse ; conduite qui prouve premièrement ce désir ardent et soutenu qui seul dans les choses difficiles peut vaincre les grands obstacles, et de plus, cette sagesse patiente et réfléchie qui s'aplanit les routes de longue main à force de prévoyance et de préparation : car il y a bien de la différence entre les entreprises nécessaires dans lesquelles la prudence même veut qu'on donne quelque chose au hasard, et celles que le succès seul peut justifier parce que ayant pu se passer de les faire, on n'a dû les tenter qu'à coup sûr. Le profond secret qu'il garda toute sa vie jusqu'au moment de l'exécution était encore aussi essentiel que difficile dans une si grande affaire où le concours de tant de gens était nécessaire, et que tant de gens avaient intérêt à traverses. Il paraît que, quoiqu'il eût mis la plus grande partie de l'Europe dans son parti et qu'il se fût ligué avec les plus puissants potentats, il n'eut jamais qu'un seul confident qui connut toute l'étendue de son plan, et, par un bonheur que le ciel n'accorda qu'au meilleur des Rois, ce confident fut un ministre intègre. Mais sans que rien transpirât de ces grands desseins, tout marchait en silence vers leur exécution. Deux fois Sully était allé à Londres ; la partie était liée avec le roi Jacques, et le roi de Suède était engagé de son côté : la ligue était conclue avec les protestants d'Allemagne, on était même sûr des princes d'Italie, et tous concouraient au grand but sans pouvoir dire qui il était, comme les ouvriers qui travaillent séparément aux pièces d'une nouvelle machine dont ils ignorent la forme et l'usage. Qu'est-ce donc

qui favoriserait ce mouvement général ? Était-ce la paix perpétuelle que nul ne prévoyait et dont peu se seraient souciés ? Était-ce l'intérêt public, qui n'est jamais celui de personne ? L'abbé de Saint-Pierre eût pu l'espérer ! Mais réellement chacun ne travaillait que dans la vue de son intérêt particulier qu'Henri avait eu le secret de leur montrer tous sous une face attrayante. Le Roi d'Angleterre avait à se délivrer des continuelles conspirations des catholiques de son royaume, toutes fomentées par l'Espagne. Il trouvait de plus un grand avantage à l'affranchissement des Provinces-Unies qui lui coûtaient beaucoup à soutenir, et le mettaient chaque jour à la veille d'une guerre qu'il redoutait ou à laquelle il aimait mieux contribuer une fois avec tous les autres afin de s'en délivrer pour toujours. Le roi de Suède voulait s'assurer la Poméranie et mettre un pied dans l'Allemagne. L'électeur palatin, alors protestant et chef de la confession d'Augsbourg, avait des vues sur la Bohême et entraînait dans toutes celles du roi d'Angleterre. Les princes d'Allemagne avaient à réprimer les usurpations de la Maison d'Autriche. Le duc de Savoie obtenait Milan et la Couronne de Lombardie, qu'il désirait avec ardeur. Le pape même, fatigué de la tyrannie espagnole, était de la partie au moyen du Royaume de Naples qu'on lui avait promis. Les Hollandais, mieux payés que tous les autres, gagnaient l'assurance de leur liberté. Enfin, outre l'intérêt commun d'abaisser une puissance orgueilleuse qui voulait dominer partout, chacun en avait un particulier, très vif, très sensible, et qui n'était point balancé par la crainte de substituer un Tyran à l'autre, puisqu'il était convenu que les conquêtes seraient partagées entre tous les Alliés, excepté la France et l'Angleterre, qui ne pouvaient rien garder pour elles. C'en était assez pour calmer les plus inquiets sur l'ambition d'Henri IV : mais ce sage Prince n'ignorait pas qu'en ne réservant rien par ce traité, il y gagnait pourtant plus qu'aucun autre ; car sans rien ajouter à son patrimoine il lui suffisait de diviser celui du seul plus puissant que lui, pour devenir plus puissant lui-même ; et l'on voit très clairement qu'en prenant toutes les précautions qui pouvaient assurer le succès de l'entreprise, il ne négligeait pas celles qui devaient lui donner la primauté dans le corps qu'il voulait instituer.

De plus : ses apprêts ne se bornaient point à former au-dehors des ligues redoutables, ni à contracter alliance avec ses voisins et ceux de son ennemi. En intéressant tant de peuples à l'abaissement du premier potentat de l'Europe, il n'oubliait pas de se mettre en état par lui-même de le devenir à son tour. Il employa quinze ans de paix à faire des préparatifs dignes de l'entreprise qu'il méditait. Il remplit d'argent ses coffres, ses arsenaux d'artillerie, d'armes, de munitions ; il ménagea de loin des ressources pour les besoins imprévus ; mais il fit plus que tout cela sans doute, en gouvernant sagement ses peuples, en déracinant insensiblement toutes les semences de divisions, et en mettant un si bon ordre à ses finances qu'elles pussent fournir à tout sans fouler ses sujets ; de sorte que tranquille au-dedans et redoutable au-dehors, il se vit en état d'armer et d'entretenir soixante mille hommes et vingt vaisseaux de guerre, de quitter son Royaume sans y laisser la moindre source de désordre, et de faire la guerre durant six ans sans toucher à ses revenus ordinaires ni mettre un sou de nouvelles impositions.

À tant de préparatifs, ajoutez pour la conduite de l'entreprise le même zèle et la même prudence qui l'avaient formée tant de la part de son Ministre que de la sienne. Enfin, à la tête des expéditions militaires, un Capitaine tel que lui tandis que son adversaire n'en avait plus à lui opposer, et vous jugerez si rien de ce qui peut annoncer un heureux succès manquait à l'espoir du sien. Sans avoir pénétré ses vues, l'Europe attentive à ses immenses préparatifs en attendait l'effet avec une sorte de frayeur. Un léger prétexte allait commencer cette grande révolution. Une guerre qui devait être la dernière préparait une paix immortelle, quand un événement dont l'horrible misère doit augmenter

l'effroi, vint bannir à jamais le dernier espoir du monde. Le même coup qui trancha les jours de ce bon Roi replongea l'Europe dans d'éternelles guerres qu'elle ne doit plus espérer de voir finir. Quoi qu'il en soit, voilà les moyens qu'Henri IV avait rassemblés pour former le même établissement que l'abbé de Saint-Pierre prétendait avec un livre.

Qu'on ne dise donc point que si son système n'a pas été adopté, c'est qu'il n'était pas bon ; qu'on dise au contraire qu'il était bon pour être adopté ; car le mal et les abus dont tant de gens profitent s'introduisent d'eux-mêmes ; mais ce qui est utile au public, ne s'introduit guère que par la force, attendu que les intérêts particuliers y sont presque toujours opposés. Sans doute la paix perpétuelle est à présent un projet bien absurde ; mais qu'on nous rende un Henri IV et un Sully, la paix perpétuelle redeviendra un projet raisonnable, ou plutôt admirons un si beau plan, mais consolons-nous de ne pas le voir exécuter ; car cela ne peut se faire que par des moyens violents et redoutables à l'humanité. On ne voit point de Ligues fédératives s'établir autrement que par des révolutions, et sur ce principe qui de nous oserait dire si cette Ligue européenne est à désirer ou à craindre ? Elle ferait peut-être plus de mal tout d'un coup qu'elle n'en préviendrait pour des siècles.

Source : Jean-Jacques Rousseau, *Jugement sur le Projet de paix perpétuelle de l'abbé de Saint-Pierre*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1964, p. 591-600.

Que l'état de guerre naît de l'état social, 1756 (extrait)

Considérons attentivement la constitution des corps politiques et quoiqu'à la rigueur chacun suffise à sa propre conservation, nous trouverons que leurs mutuelles relations ne laissent pas d'être beaucoup plus intimes que celles des individus. Car l'homme, au fond, n'a nul rapport nécessaire avec ses semblables, il peut subsister sans leur concours dans toute la vigueur possible ; il n'a pas tant besoin des soins de l'homme que des fruits de la terre ; et la terre produit plus qu'il ne faut pour nourrir tous ses habitants. Ajoutez que l'homme a un terme de force et de grandeur fixé par la nature et qu'il ne saurait se passer. De quelque sens qu'il s'envisage, il trouve toutes ses facultés limitées. Sa vie est courte, ses ans sont comptés. Son estomac ne s'agrandit pas avec ses richesses, ses passions ont beau s'accroître, ses plaisirs ont leur mesure, son cœur est borné comme tout le reste, sa capacité de jouir est toujours la même. Il a beau s'élever en idée, il demeure toujours petit.

L'État au contraire étant un corps artificiel n'a nulle mesure déterminée, la grandeur qui lui est propre est indéfinie, il peut toujours l'augmenter, il se sent faible tant qu'il en est de plus forts que lui. Sa sûreté, sa conservation demandent qu'il se rende plus puissant que tous ses voisins. Il ne peut augmenter, nourrir, exercer ses forces qu'à leurs dépens, et s'il n'a pas besoin de chercher sa substance hors de lui-même, il y cherche sans cesse de nouveaux membres qui lui donnent une consistance plus inébranlable. Car l'inégalité des hommes a des bornes posées par les mains de la nature, mais celle des sociétés peut croître incessamment jusqu'à ce qu'une seule absorbe toutes les autres.

Ainsi la grandeur du Corps politique étant purement relative, il est forcé de se comparer sans cesse

pour se connaître ; il dépend de tout ce qui l'environne, et doit prendre intérêt à tout ce qui s'y passe car il aurait beau vouloir se tenir au-dedans de lui sans rien gagner ni perdre ; il devient petit ou grand, faible ou fort, selon que son voisin s'étend ou se resserre et se renforce ou s'affaiblit. Enfin, sa solidité même, en rendant ses rapports plus constants donne un effet plus sûr à toutes ses actions et rend toutes ses querelles plus dangereuses.

Il semble qu'on ait pris à tâche de renverser toutes les vraies idées des choses. Tout porte l'homme naturel au repos ; manger et dormir sont les seuls besoins qu'il connaisse ; et la faim seule l'arrache à la paresse. On en a fait un furieux toujours prompt à tourmenter ses semblables par des passions qu'il ne connaît point ; au contraire, ces passions exaltées au sein de la société par tout ce qui peut les enflammer passent pour n'y pas exister. Mille écrivains ont osé dire que le Corps politique est sans passions et qu'il n'y a point d'autre raison d'État que la raison même. Comme si l'on ne voyait pas au contraire que l'essence de la société consiste dans l'activité de ses membres et qu'un État sans mouvement ne serait qu'un corps mort. Comme si toutes les histoires du monde ne nous montraient pas les sociétés les mieux constituées être aussi les plus actives, et soit au-dedans soit au-dehors l'action et réaction continuelle de tous leurs membres porter témoignage de la vigueur du corps entier.

La différence de l'art humain à l'ouvrage de la nature se fait sentir dans ses effets, les citoyens ont beau s'appeler membre de l'État, ils ne sauraient s'unir à lui comme de vrais membres le sont au corps ; il est impossible de faire que chacun d'eux n'ait pas une existence individuelle et séparée, par laquelle il peut seul suffire à sa propre conservation ; les nerfs sont moins sensibles, les muscles ont moins de vigueur, tous les liens sont plus lâches, le moindre accident peut tout désunir.

Que l'on considère combien dans l'agrégation du corps politique, la force publique est inférieure à la somme des forces particulières, combien il y a, pour ainsi dire, de frottement dans le jeu de toute la machine et l'on trouvera que toute proportion gardée, l'homme le plus débile a plus de force pour sa propre conservation que l'État le plus robuste n'en a pour la sienne.

Il faut donc, pour que cet État subsiste, que la vivacité de ses passions supplée à celle de ses mouvements, et que sa volonté s'anime autant que son pouvoir se relâche. C'est la loi conservatrice que la nature elle-même établit entre les espèces et qui les maintient toutes malgré leur inégalité. C'est aussi, pour le dire en passant, la raison pour quoi les petits États ont à proportion plus de vigueur que les grands, car la sensibilité publique n'augmente pas avec le territoire, plus il s'étend, plus la volonté s'attiédit, plus les mouvements s'affaiblissent et ce grand corps, surchargé de son propre poids, s'affaisse, tombe en langueur et dépérit.

Ces exemples suffisent pour donner une idée des divers moyens dont on peut affaiblir un État et de ceux dont la guerre semble autoriser l'usage pour nuire à son ennemi. [...] Joignez à tout cela les témoignages sensibles de mauvaise volonté, qui annoncent l'intention de nuire comme de refuser à une puissance les titres qui lui sont dus, de méconnaître ses droits, rejeter ses prétentions, d'ôter à ses sujets la liberté du commerce, de lui susciter des ennemis, enfin, d'enfreindre à son égard le droit des gens, sous quelque prétexte que ce puisse être.

Ces diverses manières d'offenser un corps politique ne sont toutes ni également praticables, ni également utiles à celui qui les emploie, et celles dont résulte à la fois notre propre avantage et le

préjudice de l'ennemi sont naturellement préférées. La terre, l'argent, les hommes, toutes les dépouilles qu'on peut s'approprier deviennent ainsi les principaux objets des hostilités réciproques. Cette basse avidité changeant insensiblement les idées des choses, la guerre enfin dégénère en brigandage, et d'ennemis et guerriers on devient peu à peu Tyrans et voleurs.

De peur d'adopter sans y songer ces changements d'idées, fixons d'abord les nôtres par une définition, et tâchons de la rendre si simple qu'il soit impossible d'en abuser.

J'appelle donc guerre de puissance à puissance, l'effet d'une disposition mutuelle, constante et manifestée de détruire l'État ennemi, ou de l'affaiblir au moins par tous les moyens qu'on le peut. Cette disposition réduite en acte est la guerre proprement dite ; tant qu'elle reste sans effet, elle n'est que l'état de guerre.

Source : Jean-Jacques Rousseau, *Que l'état de guerre naît de l'état social*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1964, p. 604-607.

Bibliographie:

Bachofen (B.), Spector (C.) (dir.), Bernardi (B.), Silverstrini (G.) (éd.), *Jean-Jacques Rousseau. Principes du droit de la guerre. Écrits sur la paix perpétuelle, textes et commentaires*, Paris, Vrin, 2008.

Carter (C. J.), *Rousseau and the Problem of War*, Londres, Garland Publishing Inc., 1987.

Cresson (A.), *Jean-Jacques Rousseau, sa vie, son œuvre*, Paris, PUF, 1962.

Fetscher (I.), *Rousseaus Politische Philosophie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1975 [1re éd. 1960], chap. iv, p. 172-257.

Goldschmidt (V.), *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1974.

Goyard-Fabre (S.), « La guerre et le droit international dans la philosophie de Rousseau », *Études Jean-Jacques Rousseau*, 7, « Politique de Rousseau », 1995, p. 45-78.

Goyard-Fabre (S.), *Jean-Jacques Rousseau. L'état de guerre*, Arles, Actes Sud, 2000.

Hoffmann (S.), « Rousseau, la guerre et la paix », *Annales de philosophie politique*, 5, 1965, p. 195-240.

Jost (F.), *Jean-Jacques Rousseau suisse. Étude sur sa personnalité et sa pensée*, Fribourg, Éditions universitaires, 1961, 2 volumes.

Knutsen (T.), « Re-reading Rousseau in the Post-Cold War World », *Journal of Peace Research*, 31

(3), 1994, p. 247-262.

Krafft (O.), *La Politique de Jean-Jacques Rousseau. Aspects méconnus*, Paris, LGDJ, 1989.

Lassudrie-Duchène (G.), *Jean-Jacques Rousseau et le droit des gens*, Paris, Jouve, 1906.

Ramel (F.), Joubert (J.-P.), *Rousseau et les relations internationales*, Paris, L'Harmattan, coll. « Raoul Dandurand », 2000.

Roosevelt (G. O.), « A Reconstruction of Rousseau's Fragments on the State of War », *History of Political Thought*, 8, été 1987, p. 225-244.

Stelling-Michaud (S.), « Ce que Rousseau doit à l'abbé de Saint-Pierre », dans *Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau*, Actes des journées d'études organisées à Dijon pour la commémoration du 200e anniversaire du *Contrat social*, Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 35-46.

Williams (M. C.), « Rousseau, Realism and Realpolitik », *Millenium : Journal of International Studies*, 18 (2), 1989, p. 185-203.

Windenberger (J.-L.), *Essai sur le système de politique étrangère de J.-J. Rousseau. La République confédérative des petits États*, Paris, Picard et fils, 1899.

[<< Table des matières / Chapitre suivant >>](#)

[1] Cf. notamment les propos de Mme Dupin en janvier 1763 : « J'ai bien regretté que vous n'avez pas suivi votre grand ouvrage de politique : c'était un sujet digne de vous, et qui peut-être ne vous aurait pas plus donné de peine que vos paperasses de l'abbé de Saint-Pierre », *Jean-Jacques Rousseau, ses amis et ses ennemis*, correspondance publiée par M.-G. Streckeisen-Moultou, Paris, Calmann-Lévy, 1904, p. 237.

[2] Une étude récente de ces manuscrits défend l'idée d'un ouvrage abouti sous la plume de Rousseau : *Les Principes du droit de la guerre*. Nous renvoyons le lecteur à B. Bachofen, C. Spector (dir.), B. Bernardi, G. Silverstrini (éd.), *Jean-Jacques Rousseau. Principes du droit de la guerre. Écrits sur la paix perpétuelle, textes et commentaires*, Paris, Vrin, 2008. Cette nouvelle interprétation n'affecte pas le choix des textes de la présente anthologie.

[3] En juillet 1789, le comte d'Antraigues ressentit le besoin de faire publier cet ouvrage qu'il considérait utile pour sa patrie. Mais, faisant part de son projet à l'un de ses amis, le comte se rétracte finalement du fait des dangers qu'encourait cette publication, notamment la remise en cause de l'autorité : « [Mon ami] me prédit que les idées salutaires que Rousseau offrait seraient méprisées, mais ce que ce nouvel écrit pouvait contenir d'impraticable, de dangereux pour une monarchie, serait précisément ce que l'on voudrait réaliser, et que de coupables ambitions s'étaieraient de cette grande autorité pour saper et peut-être détruire l'autorité royale. » (G. Lassudrie-Duchène, *Jean-Jacques Rousseau et le droit des gens*, Paris, Jouve, 1906, p. 176.) Sur le comte, cf. L. Pingaud, *Un agent secret sous la Révolution et l'Empire*, cité dans J.-L. Windenberger, *Essai sur le système de politique étrangère de J.-J. Rousseau. La République confédérative des petits États*, Paris, Picard et fils, 1899, p. 57. Toutefois, cette version des faits est très aléatoire. Tout d'abord, Moultou, dépositaire des archives de Rousseau en vue de publication, n'a pas fait mention de cet écrit. D'ailleurs, dans une lettre du 3 février 1762, Moultou demande instamment à Rousseau de ne pas détruire ses écrits relatifs aux *Institutions politiques*, bien qu'imparfaits : « Que j'aurai de joie de voir vos *Institutions politiques*. Vous méritiez de suivre les traces de Platon, et sûrement vous le devancerez, mais vous ne nous en donnez que l'abrégé, que ferez-vous du corps de l'ouvrage ? Quand même il ne serait pas fini, ne le détruisez pas. » (*Jean-Jacques Rousseau, ses amis et ses ennemis, op. cit.*, p. 25.) Il semble vraisemblable que Rousseau n'ait pas écouté Moultou et ait brûlé définitivement cette production. Il est certain que Rousseau aurait fait part de cet ouvrage au seul véritable ami auquel il accordait une confiance. Ami dont Rousseau parle en ces termes dans les *Confessions* : « Jeune homme de la plus grande espérance par ses talents, par son esprit plein de feu, que j'ai toujours aimé, quoi que sa conduite à mon égard ait été souvent équivoque, et qu'il ait des liaisons avec mes plus cruels ennemis, mais qu'avec tout cela je ne puis m'empêcher de regarder encore comme appelé à être un jour le défenseur de ma mémoire, et le vengeur de son ami. » (*Jean-Jacques Rousseau, Les Confessions*, dans *Œuvres complètes*, vol. III, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1959, p. 394.) De plus, les *Confessions* ne font aucunement allusion au comte d'Antraigues.

[4] Il semble que Rousseau se soit attelé à sa tâche au début de l'année à Paris, comme le signale d'Argenson dans son *Journal*, à la date du 28 janvier 1756.

[5] On trouve cette liste révélatrice de l'esprit dans lequel Rousseau s'engage à travers ce travail de longue haleine, dans *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 672 et suiv.

[6] Lettre de Voltaire à Jean-Robert Tronchin, 19 mars 1761, *Voltaire's Correspondence*, Genève, Éd. Theodore Besterman, Institut et Musée Voltaire, 1953-1965, XLV, p. 223. La plume de Voltaire est tout aussi acerbe à l'égard de l'abbé qu'il nomme « Saint-Pierre d'Utopie ». Cf. Voltaire, *Lettre à Thériot du 20 décembre 1768*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Éd. Moland, tome 35, p. 74.

[7] Sur cette première édition, cf. C. E. Vaughan, *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, vol. 1, Oxford, Basil Blackwell, 1962, p. 362. C'est à Neuchâtel, en janvier 1765, que Rousseau livre à du Peyrou l'« Extrait », le « Jugement sur l'abbé de Saint-Pierre » ainsi que la « Polysynodie » et divers fragments sur l'abbé.

[8] C'est là l'hypothèse défendue et démontrée dans F. Ramel, Jean-Pierre Joubert, *Rousseau et les relations internationales*, Paris, L'Harmattan, coll. « Raoul Dandurand », 2000. Pour une discussion, cf. F. Guénard, « Puissance et amour de soi. La théorie de la guerre dans la pensée de Rousseau », dans B. Bachofen, C. Spector, (dir.), B. Bernardi, G. Silverstrini (éd.), *Jean-Jacques Rousseau. Principes du droit de la guerre. Écrits sur la paix perpétuelle, textes et commentaires*, Paris, Vrin, 2008 ; et C. Spector, « Le Projet de paix perpétuelle : de Saint-Pierre à Rousseau », dans *ibid.*

Adam Smith (1723-1790)

[<< Table des matières](#)

Tout le secret de Smith réside en une articulation entre philosophie morale et économie politique[1]. Pas de contradictions entre la *Théorie des sentiments moraux* (1759) et les *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776) mais continuité dans le sens où le cheminement qu'emprunte l'auteur est sous-tendu par une réflexion transversale : celle des rapports entre moralité et égoïsme, entre passions et intérêts. En tant que représentant de l'Écosse des Lumières, son projet rime avec la constitution d'une science morale fondée sur l'observation[2]. Par là, Smith élabore une conception philosophique dans laquelle fleurissent ses jugements à l'égard du mercantilisme et ses options en faveur de l'industrialisation, qui deviendront le bréviaire du libéralisme classique de la pensée économique. Cette articulation entre morale et économie intègre bien l'analyse des relations internationales. Toutefois, elle suscite des détractations en raison de son caractère utopique : Smith, parce que libéral, défendrait la thèse du « doux commerce » chère à Montesquieu[3]. Le développement du laissez-faire au-dedans comme au-dehors des sociétés nationales serait ainsi le vecteur d'une pacification internationale. De Carr[4] à Gilpin[5] en passant par Martin Wight[6], Smith se rangerait ainsi parmi les philosophes optimistes de l'histoire qui identifient un progrès économique traduit en termes politiques. Or, la lecture de Smith invite à nuancer cette interprétation.

La sympathie exerce une fonction de pivot dans la réflexion de l'auteur. Par imagination ou par approbation, les individus peuvent se mettre à la place d'autrui et éprouver ce sentiment moral. Ils peuvent, à partir de ce dernier, réaliser une harmonie de leurs intérêts. Lorsque Smith change d'échelle et s'interroge sur l'émergence d'une telle harmonie non plus entre individus dans une société mais entre les États, il constate son inexistence pour diverses raisons. Le dilemme de sécurité perdure. Les conflits d'intérêts sont irréconciliables. Le climat de suspicion demeure. Par là, la défense tend à l'emporter sur l'opulence dans les relations entre États. Ne subsiste qu'un jeu fragile : celui de l'équilibre des puissances. Smith rencontre ici un obstacle que beaucoup avant lui n'ont pas su surmonter ; le transfert d'un concept ou d'une posture philosophique appliquée aux individus vers la scène internationale qui comprend des acteurs institutionnels sous le spectre de la guerre.

Face à une telle configuration, Smith formule un double scepticisme. Le premier porte sur les effets du droit des gens. Les leçons de jurisprudence soulignent l'incertitude et l'absence de régularité qui l'entoure. Le second concerne la corrélation entre paix et développement du commerce. Prenant le contre-pied du doux commerce, Smith repère dans l'histoire une constante tension entre les intérêts privés des entrepreneurs (y compris dans le domaine de la défense) et l'intérêt public que les hommes d'État se doivent de protéger. Ce jugement oblige ces derniers à une nécessaire vertu, celle de la prudence. Smith ne rompt pas, *in fine*, avec certains préceptes de la doctrine mercantiliste : nécessaire intervention de l'État dans les affaires économiques afin de renforcer la puissance militaire.

Le père du libéralisme économique n'annonce pas la disparition de l'État mais en appelle à son maintien en raison des fonctions sécuritaires qu'il exerce au profit des individus. Il ne fait en aucun cas l'apologie d'une société civile autorégulatrice qui pourrait se défendre par elle-même. Cette orientation normative est aux antipodes de certaines tendances qui animent le courant libertarien

contemporain[7]. Ce courant est fondé sur les droits naturels et non sur une conception utilitariste ; plusieurs de ses représentants actuels prônent le recours à des acteurs privés afin de garantir autant la sécurité des individus à l'intérieur que la mise en place d'interventions militaires à l'extérieur[8].

Richesse des nations 1776 (extrait)

Livre IV. Chapitre II

Il paraîtrait cependant qu'il y a deux cas dans lesquels il serait, en général, avantageux d'établir quelque charge sur l'industrie étrangère pour encourager l'industrie nationale.

Le premier, c'est quand une espèce particulière d'industrie est nécessaire à la défense du pays. Par exemple, la défense de la Grande-Bretagne dépend beaucoup du nombre de ses vaisseaux et de ses matelots. C'est donc avec raison que l'*Acte de navigation* cherche à donner aux vaisseaux et aux matelots de la Grande-Bretagne le monopole de la navigation de leur pays, par des prohibitions absolues en certains cas, et par de fortes charges, dans d'autres, sur la navigation étrangère.

[...]

L'Acte de navigation n'est pas favorable au commerce étranger ou à l'accroissement de cette opulence dont ce commerce est la source. L'intérêt d'une nation, dans ses relations commerciales avec les nations étrangères, est le même que celui d'un marchand, relativement aux diverses personnes avec lesquelles il fait des affaires, c'est-à-dire d'acheter au meilleur marché et de vendre le plus cher possible. Mais elle sera bien plus dans le cas d'acheter à bon marché quand, par la liberté de commerce la plus absolue, elle encouragera toutes les nations à lui apporter les marchandises qu'elle peut désirer acheter, et par la même raison elle sera bien plus dans le cas de vendre cher quand ces marchés seront par là remplis du plus grand nombre d'acheteurs. L'Acte de navigation ne met, à la vérité, aucune charge sur les bâtiments étrangers qui viennent exporter les produits de l'industrie de la Grande-Bretagne. Même l'ancien droit d'*Alien*, qui avait coutume de se payer sur toutes les marchandises exportées comme sur celles importées, a été, par plusieurs actes subséquents, supprimé sur la plupart des articles d'exportation. Mais si des prohibitions ou de gros droits empêchent les étrangers de venir vendre, ceux-ci ne sauraient consentir à se présenter toujours pour acheter, parce que, obligés de venir sans cargaison, ils perdraient le fret depuis leur pays jusqu'aux ports de la Grande-Bretagne. Ainsi en diminuant le nombre de vendeurs nous diminuons nécessairement celui des acheteurs, et par là nous sommes d'autant plus exposés, non seulement à acheter plus cher les marchandises étrangères, mais encore à vendre les nôtres au meilleur marché que s'il y avait une parfaite liberté de commerce. Néanmoins, comme la sûreté de l'État est d'une plus grande importance que sa richesse, l'Acte de navigation est peut-être le plus sage de tous les règlements de commerce de l'Angleterre.

[...]

Livre IV. Chapitre III. Section 2

On a accoutumé les peuples à croire que leur intérêt consistait à ruiner tous leurs voisins ; chaque

nation en est venue à jeter un œil d'envie sur la prospérité de toutes les nations avec lesquelles elle commerce, et à regarder tout ce qu'elle gagne comme une perte pour elle. Le commerce, qui naturellement devait être, pour les nations comme pour les individus, un lien de concorde et d'amitié, est devenu la source la plus féconde des haines et des querelles. Pendant ce siècle et le précédent, l'ambition capricieuse des rois et des ministres n'a pas été plus fatale au repos de l'Europe, que la sottise jalouse des marchands et des manufacturiers. L'humeur injuste et violente de ceux qui gouvernent les hommes est un mal d'ancienne date, pour lequel j'ai bien peur que la nature des choses humaines ne comporte pas de remède [...].

Mais ces circonstances mêmes, qui auraient rendu si avantageux un commerce libre et ouvert entre ces deux peuples, sont précisément celles qui ont donné naissance aux principales entraves qui l'anéantissent. Parce qu'ils sont voisins, ils sont nécessairement ennemis, et sous ce rapport la richesse et la puissance de l'un est d'autant plus redoutable aux yeux de l'autre ; ce qui devrait servir à multiplier les avantages d'une bonne intelligence entre les deux nations ne sert qu'à enflammer la violence de leur animosité mutuelle. Chacune d'elles est riche et industrielle : les marchands et les manufacturiers de l'une craignent la concurrence de l'activité et de l'habileté de ceux de l'autre. La jalousie mercantile est excitée par l'animosité nationale, et ces deux passions s'enflamment réciproquement l'une par l'autre. Des deux côtés, les marchands de ces deux royaumes, avec cette assurance que des hommes passionnés et mus par l'intérêt mettent à soutenir leurs fausses assertions, ont annoncé la ruine infaillible de leur pays, comme conséquence nécessaire de cette balance défavorable que la liberté des transactions avec le pays voisin ne manquerait pas, suivant eux, de leur donner.

[...]

Source : Adam Smith, *Richesse des nations*, Paris, GF, 1991, t. 2, p. 50, 51-52, 86, 90.

Théorie des sentiments moraux, 1759 (extrait)

Chapitre II. De l'ordre suivant lequel la nature recommande les sociétés à notre bienfaisance[\[9\]](#)

Les mêmes principes qui gouvernent l'ordre suivant lequel les individus sont recommandés à notre bienfaisance, gouvernent également celui suivant lequel les sociétés sont recommandées. Celles pour qui notre bienfaisance est ou pourrait être de la plus grande importance lui sont d'abord et principalement recommandées.

L'État ou souveraineté dans lequel nous sommes nés, avons été éduqués et sous la protection duquel nous continuons à vivre, est ordinairement la plus grande société sur le bonheur ou le malheur de laquelle notre bonne ou mauvaise conduite peut avoir beaucoup d'influence. C'est pourquoi elle est celle qui nous est le plus fortement recommandée par la nature. Non seulement nous-mêmes, mais aussi tous les objets de nos affections les plus tendres, nos enfants, nos parents, notre famille, nos amis, nos bienfaiteurs, tous ceux que nous aimons et vénérons naturellement le plus, sont communément compris dans cette société[\[10\]](#). Leur prospérité comme leur sûreté dépendent dans une

certaine mesure de sa prospérité et de sa sûreté. La nature nous recommande donc cette société, non seulement par toutes nos affections égoïstes, mais aussi par toutes nos affections bienveillantes privées. À cause de notre lien avec elle, sa prospérité et sa gloire semblent faire rejaillir une sorte d'honneur sur nous. Lorsque nous la comparons avec d'autres sociétés du même genre, nous sommes fiers de sa supériorité, et mortifiés à un certain degré si elle semble leur être inférieure sous un quelconque aspect. Nous sommes disposés à considérer tous les personnages illustres qu'elle a produits autrefois (car l'envie peut parfois nous prévenir un peu contre ceux de notre époque), ses guerriers, ses hommes d'État, ses poètes, ses philosophes et ses hommes de lettres de tous genres, avec l'admiration la plus partielle et à les placer (quelquefois fort injustement) au-dessus de ceux de toutes les autres nations[11]. Le patriote qui sacrifie sa vie à la sûreté, ou même à la vaine gloire de cette société, paraît agir avec la plus exacte convenance. Il semble se regarder du point de vue d'où le spectateur impartial le regarde naturellement et nécessairement, comme un parmi la multitude ; il n'est, aux yeux de ce juge équitable, pas plus important qu'un autre membre de cette multitude, et il est tenu à tout instant de se sacrifier et de se dévouer à la sûreté, au service et même à la gloire du plus grand nombre. Mais quoique ce sacrifice semble être parfaitement juste et convenable, nous savons combien il est difficile de le faire et combien peu d'hommes en sont capables. Sa conduite n'excite donc pas seulement de notre entière approbation, mais aussi notre étonnement et notre admiration les plus élevés, et elle semble mériter l'applaudissement dû à la vertu la plus héroïque. Au contraire, le traître qui s'imagine dans certain cas qu'il peut promouvoir son petit intérêt en trahissant celui de son pays natal au profit de l'ennemi, celui qui, sans égard pour le jugement de l'homme au-dedans du cœur, se préfère alors si honteusement et si basement lui-même à tous ceux auxquels il est lié, se révèle être le plus détestable de tous les scélérats.

L'amour de notre propre nation nous dispose souvent à regarder avec la jalousie et l'envie les plus malignes la prospérité et l'accroissement de toute autre nation voisine[12]. Les nations indépendantes et voisines, puisqu'elles n'ont aucun supérieur commun pour arbitrer leurs disputes, vivent toutes dans une crainte et un soupçon constants les unes envers les autres. Chaque souverain, n'attendant guère de justice de ses voisins, est disposé à les traiter avec aussi peu de justice qu'il en attend de leur part. Le respect des lois des nations, ou de ces règles que les États indépendants professent ou auxquelles ils prétendent être obligés d'obéir dans leurs rapports les uns avec les autres, n'est souvent guère plus qu'un pur semblant et qu'une vaine profession. Pour le plus petit intérêt, à la suite de la plus fine provocation, nous voyons tous les jours ces règles éludées ou même directement violées sans honte ni remords. Chaque nation entrevoit, ou imagine entrevoir, son propre asservissement dans l'agrandissement des nations voisines et dans l'accroissement de leur pouvoir ; et l'indigne principe du préjugé national est souvent fondé sur le noble principe de l'amour de notre pays. La phrase par laquelle, dit-on, Caton l'Ancien concluait chacun de ses discours au Sénat, quel qu'en fut le sujet – « C'est aussi mon opinion que Carthage doit être détruite » – était l'expression naturelle du patriotisme sauvage d'un esprit solide mais grossier, enragé presque à la folie à l'encontre d'une nation qui avait tant fait souffrir la sienne. La phrase la plus humaine avec laquelle on dit que Scipion Nasica concluait tout ses discours – « C'est aussi mon opinion que Carthage ne doit pas être détruite » – était l'expression libérale d'un esprit plus ouvert et plus éclairé, qui n'éprouvait aucune aversion pour la prospérité même d'une vieille ennemie, réduite à une situation qui ne pouvait plus représenter un danger pour Rome[13]. La France et l'Angleterre[14] peuvent avoir chacune des raisons de redouter le développement de la force navale et militaire de l'autre. Mais pour chacune d'entre elles, envier le bonheur et la prospérité intérieurs de l'autre, la culture de

ses terres, l'avancement de ses manufactures, le développement de son commerce, la sécurité et le nombre de ses ports, sa compétence dans tous les arts libéraux et dans toutes les sciences, est sûrement en deçà de la dignité des deux nations si grandes. Car ce sont là des améliorations réelles du monde dans lequel nous vivons, dont bénéficie le genre humain et par lesquelles la nature humaine se trouve ennoblie. En de telles améliorations chaque nation devrait s'efforcer, non pas seulement d'exceller elle-même, mais, par amour du genre humain, de promouvoir au lieu d'y faire obstacle l'excellence de ses voisines. Ce sont là les objets convenables de l'émulation nationale[15], non du préjugé ou de l'envie nationaux.

L'amour de notre pays semble ne pas être dérivé de l'amour du genre humain. Le premier sentiment est entièrement indépendant du second et semble même parfois nous disposer à des actes qui lui sont contraires. La France compte peut-être près de trois fois le nombre d'habitants de la Grande-Bretagne[16]. Dans la grande société du genre humain, la prospérité de la France devrait donc sembler un objet de bien plus grande importance que celle de la Grande-Bretagne. Pourtant, le sujet britannique qui pour cette raison préférerait dans toutes les occasions la prospérité du premier pays à celle du second ne serait pas considéré comme un bon citoyen. Nous n'aimons pas notre pays seulement comme une partie de la grande société du genre humain ; nous l'aimons pour lui-même, indépendamment de toute considération de cette sorte. La sagesse qui arrangea le système des affections humaines, aussi bien que celui de toutes les autres parties de la nature, semble avoir jugé que l'intérêt de la grande société du genre humain serait mieux servi en dirigeant l'attention principale de chaque individu sur la portion particulière de cette société qui appartient le plus à la sphère de ses compétences et de sa compréhension.

Les haines et les préjugés nationaux s'étendent rarement au-delà des nations voisines. C'est par faiblesse et par folie, peut-être, que nous appelons les Français nos ennemis naturels ; et ils nous considèrent de la même manière, peut-être, avec la même faiblesse et la même folie. Ni eux ni nous ne montrons la moindre espèce d'envie pour la prospérité de la Chine ou du Japon[17]. Il arrive toutefois rarement que notre bonne volonté puisse être exercée avec beaucoup d'effet sur des pays si éloignés.

La bienveillance publique la plus étendue qui puisse communément être exercée avec quelque effet considérable est celle des hommes d'État qui projettent et forment des alliances entre des nations voisines ou peu éloignées, afin de préserver soit ce qu'on appelle la balance des pouvoirs, soit la paix et la tranquillité générales des États qui participent au cercle de leurs négociations. Les hommes d'État qui préparent et exécutent de tels traités n'ont pourtant souvent rien d'autre en vue que l'intérêt de leurs pays respectifs. Quelquefois, il est vrai, leurs vues sont plus étendues. Lors du traité de Münster, le Comte d'Avaux, plénipotentiaire de France, aurait souhaité sacrifier sa vue pour restaurer la tranquillité générale en Europe avec ce traité (selon le Cardinal de Retz, un homme qui ne se montre guère crédule quant à la vertu des hommes)[18]. Le Roi Guillaume semble avoir eu un réel zèle pour la liberté et l'indépendance de la plus grande partie des États souverains d'Europe ; il fut peut-être stimulé par son aversion particulière pour la France qui, à l'époque, était l'État le plus menaçant pour cette liberté et cette indépendance[19]. Une part de ce même esprit semble avoir été échue au premier ministre de la Reine Anne[20].

Leçons sur la jurisprudence, 1763-1764 (extrait)

Du droit des gens

Il convient de remarquer que les règles que les nations observent ou devraient observer dans leurs relations mutuelles ne peuvent être étudiées de manière aussi exacte que le droit privé ou public. Nous trouvons dans toutes les nations les règles de la propriété très strictement établies. L'étendue du pouvoir du souverain, comme les devoirs des sujets, pour autant que la justice est concernée, sont presque partout les mêmes. Mais nous pouvons difficilement mentionner, au sujet du droit des gens, une seule règle établie qui fasse l'objet d'un accord de toutes les nations[21]. Il est inévitable qu'il en aille ainsi, puisqu'il n'existe pas de pouvoir législatif, ni de juge commun pour décider de tels différends, nous devons toujours nous attendre, au sujet de ces questions, à une incertitude et à une absence de régularité[22]. Le droit des gens a cours en temps de paix comme en temps de guerre[23]. Les règles qui ont cours en temps de paix ont été précédemment exposées quand nous avons montré que les étrangers sont en droit d'attendre une sécurité pour leur personne comme pour leurs biens, mais qu'ils n'ont aucun pouvoir de tester et que tout ce qu'ils possèdent revient, à leur mort, au souverain[24].

Source : Adam Smith, *Leçons sur la jurisprudence*, Paris, Dalloz, 2009, p. 619-620.

Bibliographie:

Bessone (M.), Biziou (M.) (éd.), *Adam Smith philosophe : de la morale à l'économie ou philosophie du libéralisme*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009.

Coulomb (F.), « Adam Smith, A Defence Economist », *Defence and Peace Economics*, 9 (3), 1998, p. 299-316.

Earle (E. M.), « Adam Smith, Alexander Hamilton, Friedrich List : les fondements économiques de la puissance militaire », dans E. M. Earle, *Maîtres de la stratégie*, Paris, Berger-Levrault, 1980, trad. d'Annick Pélissier, p. 141-178.

Haar (E. Van de), *Classical Liberalism and International Relations Theory : Hume, Smith, Mises and Hayek*, New York (N. Y.), Palgrave Macmillan, 2009.

Viner (J.), « Adam Smith and Laissez-faire », *Journal of Political Economy*, 35, avril 1927, p. 198-232.

Wyatt (W. A.), « Adam Smith and the Liberal Tradition in International Relations », dans I. B.

- [1] J. Mathiot, *Adam Smith. Philosophie et économie. De la sympathie à l'échange*, Paris, PUF, coll. « Philosophies », 1990.
- [2] Sur la cohérence de sa pensée, qui comprend une dimension morale et économique, voir M. Bessone, M. Biziou (dir.), *Adam Smith philosophe. De la morale à l'économie ou philosophie du libéralisme*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009.
- [3] Une théorie du doux commerce dont l'ambiguïté est mise en avant par des études récentes. L'ouverture plus grande d'un pays au commerce mondial peut réduire les dépendances économiques locales et donc, par là, le coût économique et commercial d'un conflit interétatique local ou d'une guerre civile. Cf. P. Martin, T. Mayer, M. Thoenig, *La Mondialisation est-elle un facteur de paix ?*, Paris, Éd. de la rue d'Ulm, ENS/Cepremap, 2006.
- [4] *The Twentieth Years Crisis. 1919-1939*, Londres, Macmillan, 1946, p. 43-45.
- [5] *The Political Economy of International Relations*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1987, p. 27.
- [6] *International Theory. The Three Traditions*, *op. cit.*, p. 115 et p. 263.
- [7] Pour une présentation des différences d'argumentaire entre les libéraux classiques et les ultralibéraux ainsi que les libertariens, voir les travaux de F. Vergara : *Introduction aux fondements du libéralisme*, Paris, La Découverte, 1992 ; *Les Fondements philosophiques du libéralisme : libéralisme et éthique*, Paris, La Découverte, 2002.
- [8] Sur l'exposé des arguments, J.-J. Roche (dir.), *Insécurité publiques, sécurité privées ? Essai sur les nouveaux mercenaires*, Paris, Economica, 2005.
- [9] NE : Le stade suivant dans le développement de l'*oikziósis* est le civisme, très valorisé par Cicéron, qui affirme que « nul lien social ne nous est plus cher que celui que nous avons chacun avec la république » (*Traité des devoirs*, I, xvii, 57). Smith s'accorde avec cette valorisation du civisme. Au début du chapitre suivant, il affirme que « nos bons offices effectifs ne peuvent que très rarement être étendus à une société plus large que celle de notre pays ». Tous les auteurs de la tradition des sentiments moraux évoquent l'amour de la patrie, mais ce sont surtout Smith et Hutcheson (*Beauté et vertu*, II, ii, 11, et *Short Introduction*, III, x, 5) qui insistent sur ce point.
- [10] NE : Smith reprend ici directement l'argument de Cicéron selon lequel l'amour de la patrie se constitue par l'englobement successif des affections individuelles (*Traité des devoirs*, I, xvii, 57).
- [11] NE : Dans *Edinburgh Review*, Smith dénonce la partialité des Français en faveur des thèses de leur compatriote Descartes contre la physique de Newton ; et il avoue que sa « vanité de Britannique a été flattée » par l'adoption du newtonisme par les encyclopédistes français (p. 110-111).
- [12] NE : Voir les analyses de III, 3, p. 219-220 sur la partialité des patriotes, la duplicité des ambassadeurs et l'injustice des relations internationales. L'un des buts principaux de l'*Enquête sur la richesse des nations* est de lutter contre la jalousie des nations, laquelle est attisée selon Smith par le mercantilisme. Voir *Wealth*, IV, iii, c, p. 493, trad. p. 558 : « Chaque nation a été façonnée à regarder avec envie la prospérité de toutes les nations avec lesquelles elle commerce, et à considérer le gain qu'elles font comme une perte pour elle. » Sur ce thème, voir Hume, *Essays*, II, vi, « De la jalousie du commerce ».
- [13] NE : Smith suit le témoignage de Plutarque, *Vies parallèles*, « Caton l'Ancien », 27.
- [14] NE : Sur la possibilité d'une coopération franco-anglaise, voir *Wealth*, IV, iii, a ; p. 474-476, trad. p. 534-535 ; *Jurisprudence*, A, p. 392 et B, p. 512.
- [15] NE : L'« émulation » est définie par Smith en III, 2, p. 114-115 comme « ce désir soucieux que nous avons d'exceller » qui est fondé « sur notre admiration pour l'excellence des autres ». C'est pour promouvoir cette émulation, au niveau des arts et des sciences, entre l'Écosse et le reste de l'Europe, que Smith rédigea sa *Lettre à l'Edinburgh Review* : s'ouvrir à l'Europe permettra « d'encourager tous les efforts qui pourront être faits dans ce pays pour

lui permettre d'acquiescer une place reconnue dans le monde savant » (p. 108). On notera que Smith fait ici du commerce et de la coopération entre les nations une question de morale (liée à la « dignité », à l'« excellence », à l'« émulation »), et non une question de profit, comme le font les analyses économiques de l'*Enquête sur la richesse des nations*.

[16] NE : Smith avance le nombre de vingt-quatre millions d'habitants en France, et dit aussi qu'il s'agit là du triple de la Grande-Bretagne, dans *Wealth*, V, ii, k, p. 905, trad. p. 1029.

[17] NE : Cette remarque reprend l'analyse du principe de comparaison chez Hume, *Traité*, II, ii, 8, p. 484 : « Telle est la raison qui rend communément les voyageurs si prodigieux de leurs éloges pour les Chinois et les Persans et, au même moment, leur faisait déprécier les nations voisines qui peuvent rivaliser avec leur pays natal. »

[18] NE : Claude de Mesmes, comte d'Avaux (1595-1650), diplomate et conseiller d'État, représenta la France à Münster au congrès de paix de Westphalie (les traités furent signés en 1648). Smith reprend ici les *Mémoires* du Cardinal de Retz, qui dit de son compagnon frondeur qu'il eut pour la paix « donné sa vie du meilleur de son cœur » (*Mémoires*, seconde partie, p. 516 de l'édition de M.-T. Hipp et M. Pernot, Paris, Gallimard, 1984).

[19] NE : Guillaume III d'Orange (1674-1702), stathouder de Hollande et roi d'Angleterre à partir de 1689, forma une coalition contre la France gouvernée par Louis XIV, lors de la ligue d'Augsbourg (1688-1697).

[20] NE : Le duc de Marlborough (1650-1722), qui dirigeait le commandement en chef de la coalition lors de la guerre de succession d'Espagne, contre Louis XIV (1701-1714).

[21] NE : Même opposition chez Grotius, *DGP*, II.14, p. 43. Les questions du droit de la guerre et des droits des traités et des ambassades sont traitées respectivement par Hutcheson dans *PM*, III.IX-X consacrés à l'ensemble des droits relatifs à l'homme en société.

[22] NE : Montesquieu voit, également, dans le droit des gens, un ensemble de règles de prudence plutôt que de droit. « Le droit des gens est naturellement fondé sur ce principe que les diverses nations doivent se faire dans la paix le plus de bien possible et dans la guerre le moins de mal qu'il est possible, sans nuire à leur véritable intérêt. [...] l'objet de la guerre c'est la victoire ; celui de la victoire, la conquête ; celui de la conquête, la conservation. De ce principe et du précédent doivent dériver toutes les lois qui forment le droit des gens. » Smith ne l'affirme explicitement que du second point du droit de la guerre, il reste elliptique sur le premier qu'il réduit au statut des étrangers. Les quelques pages qu'il y consacre ne permettent pas de décider s'il s'interroge sur la possibilité d'un Droit des gens positif ou sur celle d'un droit des gens naturel. Sur cette question on renverra à la note 3 de Barbeyrac de *DNG*, II.III.XXIII qui réfère cette distinction à l'Ulpian et Gaius (« Tous les peuples qui sont régis par des lois ou par des coutumes font usage d'un droit qui en partie leur est propre et qui en partie est commun à tous les hommes ; car le droit que chaque peuple s'est donné à lui-même lui est propre et s'appelle droit civil, c'est-à-dire droit propre de la cité ; mais à la vérité celui que la raison naturelle a établi entre tous les hommes, celui-là est également gardé chez tous les peuples et s'appelle droit des gens – *ius gentium* – c'est-à-dire droit dont usent toutes les nations », *Institutes*, I.1). Pufendorf refusait, en se référant à Hobbes, toute idée qu'un droit des gens positif distinct du droit naturel puisse avoir force de loi, voir notamment *DNG*, II.III.XXIII : « Je ne reconnais aucune autre sorte de Droit des gens volontaire ou positif qui ait force de loi proprement dite et qui oblige les peuples comme émanant d'un supérieur. », p. 243.

[23] NE : Grotius, *DGP*, II.XVIII.V. dit la même chose à propos des ambassadeurs.

[24] NE : Pour les droits et le statut des étrangers, voir dans les *Leçons* les pages 449-456.

Emmanuel Kant (1724-1804)

[<< Table des matières](#)

Lorsque Kant rédige et fait paraître son *Projet de paix perpétuelle* en 1795, la situation européenne se caractérise par une tendance à la pacification. La France et la Prusse signent, le 5 avril, la paix de Bâle, accueillie avec une grande joie par le philosophe. Kant pense que les temps sont mûrs pour la réalisation de cette idée de paix entre les États. La Révolution française, événement fondateur qui suscite l'admiration de l'auteur tant d'un point de vue esthétique qu'historique, n'est pas pour rien dans cette évolution. Le *Projet de paix perpétuelle* reçoit d'ailleurs un large écho en France^[1]. En le rédigeant, Kant adopte une structure assez originale. Dans la première section, il énonce les « articles préliminaires en vue d'une paix perpétuelle entre les États ». Ces articles se formulent ainsi : 1. Aucun traité de paix ne doit valoir comme tel, si on l'a conclu en se réservant tacitement matière à guerre future. 2. Nul État indépendant (petit ou grand, peu importe ici) ne pourra être acquis par un autre État, par héritage, échange, achat ou donation. 3. Les armées permanentes (*miles perpetuus*) doivent être entièrement supprimées avec le temps. 4. On ne doit point contracter de dettes publiques en vue des conflits extérieurs de l'État. 5. Aucun État ne doit s'immiscer de force dans la constitution et le gouvernement d'un autre État. 6. Aucun État, en guerre avec un autre, ne doit se permettre des hostilités de nature à rendre impossible la confiance réciproque lors de la paix future, par exemple : l'emploi d'assassins, d'empoisonneurs, la violation d'une capitulation, la machination de trahison dans l'État avec lequel on est en guerre. La seconde section s'articule autour des trois articles définitifs. D'un caractère théorique, ils constituent l'épine dorsale du projet : dans tout État, la constitution civile doit être républicaine ; le droit des gens doit être fondé sur un fédéralisme d'États libres ; le droit cosmopolite doit se restreindre aux conditions de l'hospitalité universelle. Enfin, deux suppléments et deux appendices concluent l'ouvrage ; les premiers concernent la garantie de la paix, et la clause secrète stipulant que les États armés pour la guerre doivent consulter les maximes des philosophes quant aux conditions de possibilité de la paix publique^[2] ; les seconds portent sur les rapports entre morale et politique dans la perspective de la paix perpétuelle. Cette structure peut être considérée comme une caricature de la diplomatie mais surtout comme la traduction d'une prise de conscience : « Kant entendait montrer par la forme même de son exposé qu'il n'ignorait nullement l'abîme qui sépare l'Idéal de la réalité et que loin d'être un Schwärmer, un "enthousiaste", il était un homme capable de reconnaître la réalité, capable de ne point reculer devant la plus désespérante vision, mais ayant cependant toujours assez de forces pour désirer exprimer un idéal^[3]. » La solution qu'il préconise n'est donc ni radicale ni révolutionnaire. Elle ne se confond pas avec l'établissement d'un gouvernement mondial, qui, pour différentes raisons, allant du juridique au moral, se révèle inapproprié^[4].

Nombre d'auteurs jugent sévèrement le *Projet*. Ils considèrent sa facture et son contenu comme inférieurs aux autres ouvrages de Kant. Il serait le fruit d'un esprit sénile sur le déclin^[5]. De tels jugements sont critiquables dans le sens où cette œuvre s'inscrit dans une réflexion que l'on peut qualifier de centrale. En effet, Kant ne livre pas ses premières pensées sur la guerre, la paix et les relations entre États en 1795. Dans sa dissertation de 1784 concernant l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Kant avait déjà consacré un chapitre entier à une double nécessité : résoudre les guerres et garantir une effectivité à la constitution civile des États. Kant cite à cet égard l'abbé de Saint-Pierre, sans oublier Rousseau. Dans la *Critique de la faculté de juger*

(1790), le philosophe intègre également la question des relations internationales, soulignant les effets de la guerre sur le comportement humain en général et sur les États en particulier. Il parvient à l'idée, certes paradoxale, mais inscrite dans une philosophie du progrès, que « plus la guerre devient effroyable, plus il y a de chances que les hommes deviennent raisonnables et œuvrent à des accords internationaux[6] ». Enfin, la conclusion de la *Doctrine du droit*, publiée en 1797, porte exclusivement sur le droit des gens, l'union des États et le pacifisme institutionnel. Elle fixe aussi la loi morale qui impose à l'homme de se comporter sur la base d'un refus de la guerre. Dans cette perspective, la question des rapports entre unités politiques est une constante dans l'œuvre kantienne. Elle s'insère dans une philosophie de l'histoire mais également, à l'issue du cheminement philosophique, dans une conception éthico-politique du devoir être : agir comme si l'idée de paix pouvait être effective, c'est déjà œuvrer pour sa concrétisation[7]. Ainsi, le *Projet de paix perpétuelle* n'est que l'aspect juridique et politique d'une pensée plus large qui a pour point d'horizon une transformation mentale[8].

Kant apparaît comme un lecteur attentif à la fois de l'abbé de Saint-Pierre et de Rousseau, partageant les aspirations du premier et la lucidité du second. La clairvoyance qu'il tire du *Jugement sur l'abbé de Saint-Pierre*, rédigé par Jean-Jacques, n'aboutit pas à un réalisme obligé. Bien au contraire, elle permet de formuler un nouvel impératif catégorique appliqué aux rapports entre États. L'optimisme qui surgit des lignes kantienne est finalement le fruit de cette clairvoyance en matière de réalité internationale. En effet, « c'est uniquement parce que le problème est posé en termes désespérés qu'il est susceptible d'une solution. C'est seulement à la condition d'être réaliste et lucide qu'on peut rêver et prendre au sérieux l'idée utopique de la paix[9] ». En Occident, cette conception de la paix perpétuelle constitue, depuis, une référence archétypale. En prolongeant la réflexion, les philosophes se définirent largement par rapport à Kant, notamment les théoriciens de la paix démocratique, tel M. W. Doyle. En souhaitant la réalisation du projet, certains hommes politiques se voudront les héritiers de cette grande idée[10].

L'Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, 1784 (extrait)

Septième proposition (intégrale)

Le problème de l'édification d'une constitution civile parfaite est lié au problème de l'établissement d'une relation extérieure légale entre les États, et ne peut être résolu sans ce dernier. À quoi bon travailler à une constitution civile légale entre individus particuliers, c'est-à-dire à l'organisation d'une communauté ? La même insociabilité, qui contraignait les hommes à travailler à cette constitution, est à son tour la cause du fait que toute communauté dans les relations extérieures, c'est-à-dire en tant qu'État en rapport avec d'autres États, jouit d'une liberté sans frein et que, par suite, un État doit s'attendre à subir de la part d'un autre exactement les mêmes maux qui pesaient sur les individus particuliers et les contraignaient à entrer dans un état civil conforme à la loi. La nature s'est donc à nouveau servie du caractère peu accommodant des hommes, et même du caractère peu accommodant des grandes sociétés et des corps politiques que forme cette espèce de créature, afin de forger, au sein de leur antagonisme inévitable, un état de calme et de sécurité. C'est dire que, par le truchement des guerres, de leur préparation excessive et incessante, par la détresse qui s'ensuit

finalement à l'intérieur de chaque État même en temps de paix, la nature pousse les États à faire des tentatives au début imparfaites, puis, finalement, après bien des désastres, bien des naufrages, après même un épuisement intérieur exhaustif de leurs forces, à faire ce que la raison aurait aussi bien pu leur dire sans qu'il leur coûtât d'aussi tristes expériences, c'est-à-dire sortir de l'absence de loi propre aux sauvages pour entrer dans une Société des nations dans laquelle chaque État, même le plus petit, pourrait attendre sa sécurité et ses droits, non de sa propre force ou de sa propre appréciation du droit, mais uniquement de cette grande Société des nations (*Foedus Amphietyonum*), c'est-à-dire d'une force unie et de la décision légale de la volonté unifiée. Si folle que puisse paraître cette idée, et bien qu'on l'ait tournée en dérision en tant que telle chez un abbé de Saint-Pierre ou un Rousseau (peut-être parce qu'ils en croyaient la réalisation toute proche), telle est pourtant bien l'issue inévitable de la détresse en laquelle les hommes se plongent eux-mêmes, et qui doit contraindre les États (si difficile que ce soit pour eux de s'en convaincre) à prendre précisément la même décision que celle que l'homme sauvage avait été contraint de prendre tout aussi à contrecœur, à savoir : renoncer à sa liberté brutale pour chercher le calme et la sécurité dans une constitution conforme à la loi. Ainsi, toutes les guerres sont autant de tentatives (non pas bien entendu dans l'intention des hommes, mais bien dans celle de la nature) pour mettre en place de nouvelles relations entre les États pour former par la destruction des Anciens, ou tout au moins par leur morcellement, de nouveaux corps qui cependant ne peuvent à leur tour se maintenir, soit en eux-mêmes, soit les uns à côté des autres – et doivent par conséquent subir de nouvelles révolutions semblables aux précédentes ; jusqu'à ce que, finalement, en partie grâce à une législation et une concertation communes à l'extérieur, un état de choses s'instaure qui, semblable à une communauté civile, pourra se maintenir de lui-même comme un automate.

Faut-il maintenant attendre d'un concours épicurien de causes efficientes que les États, semblables aux atomes de matière, essaient en s'entrechoquant au hasard toutes sortes de configurations qui sont à leur tour détruites par de nouveaux chocs jusqu'à ce que, par hasard, une de ces configurations qui peut se maintenir dans sa forme réussisse finalement (heureux hasard dont l'éventualité semble bien difficile !) ? Ou bien doit-on plutôt admettre que la nature suit ici un cours régulier pour conduire peu à peu notre espèce du plus bas degré d'animalité jusqu'au degré suprême d'humanité, et cela à vrai dire par un art qui lui est propre, bien qu'il soit imposé à l'homme, et qu'elle développe ces dispositions originelles de façon tout à fait régulière sous l'apparent désordre de cet arrangement ? Ou bien préféra-t-on penser que, de ces actions et réactions des hommes, il ne résulte dans l'ensemble jamais rien, du moins rien de sage, que tout restera comme il a toujours été et que, par suite, on ne peut prévoir si la discorde, qui est si naturelle à notre espèce, ne nous préparera pas finalement un enfer de maux, si avancé que soit alors l'état des mœurs, en anéantissant peut-être à nouveau par une destruction barbare cet état d'avancement lui-même, ainsi que tous les progrès antérieurs de la culture (un destin dont nous ne pouvons répondre sous le règne du hasard aveugle, auquel s'identifie en fait la liberté sans loi, tant qu'on ne place pas derrière elle un fil conducteur de la nature lié secrètement à quelque sagesse) ? Toutes ces hypothèses tournent au fond autour de la question suivante : est-il raisonnable d'admettre la finalité de l'organisation de la nature dans le détail et cependant l'absence de finalité dans l'ensemble ? Par conséquent, l'effet produit par l'état des sauvages, dépourvu de finalité, à savoir qu'il entravait dans notre espèce toutes les dispositions naturelles, mais que, finalement, par les maux dans lesquels il la plongeait, il la contraignait à sortir de cet état pour entrer dans une constitution civile au sein de laquelle peuvent être développés tous ces germes, la liberté barbare des États déjà édifiés le produit également. Car le fait d'employer

toutes les forces des communautés à les armer les uns contre les autres, les désastres provoqués par la guerre et, plus encore, la nécessité de s'y tenir constamment prêt, entravent sans doute le processus de développement complet des dispositions naturelles, mais, en revanche, les maux qui en résultent forcent notre espèce à trouver une loi d'équilibre face à la résistance, en elle-même salutaire, que s'oppose du fait de leur liberté une multiplicité d'États vivant côte à côte, et à introduire une force unifiée qui donne du poids à cette loi et, par suite, une situation cosmopolitique de la sécurité publique des États, d'où tout danger ne soit pas exclu afin que les forces de l'humanité ne s'assoupissent pas complètement, mais qui n'aille pas non plus sans un principe d'égalité de leurs actions et réactions mutuelles, afin qu'elles ne se détruisent pas les unes les autres. Tant que ce dernier pas (à savoir l'association des États) n'est pas franchi, donc lorsqu'on ne se situe approximativement qu'à mi-chemin du développement de la nature humaine, celle-ci endure les maux les plus pénibles sous l'apparence trompeuse d'un bien-être extérieur ; et Rousseau n'avait pas tellement tort de préférer l'état des sauvages, dès lors qu'on excepte cette dernière étape que notre espèce doit encore gravir. Nous sommes hautement cultivés par l'art et la science. Nous sommes civilisés jusqu'à en être accablés, pour ce qui est de l'urbanité et des bienséances sociales de tous ordres. Mais il s'en faut encore de beaucoup que nous puissions déjà nous tenir pour moralisés. Car l'idée de la moralité appartient encore à la culture ; en revanche, l'usage de cette idée, qui aboutit seulement à une apparence de moralité dans l'honneur et la bienséance extérieure, constitue simplement la civilisation. Mais tant que des États consacreront toutes leurs forces à leurs visées expansionnistes vaines et violentes, tant qu'ils entraveront ainsi constamment le lent effort de formation interne du mode de pensée de leurs citoyens, leur retirant même tout soutien à cet égard, on ne peut s'attendre à aucun résultat de ce genre ; car il faut pour cela un long travail intérieur de chaque communauté en vue de former ses citoyens. Mais tout bien qui n'est pas greffé sur une intention morale bonne n'est que pure apparence et faux clinquant. Le genre humain demeurera sans doute en cet état jusqu'à ce qu'il soit, de la façon que j'ai indiquée, dégagé laborieusement de la situation chaotique qui caractérise les relations entre États.

Source : Emmanuel Kant, *L'Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, trad. J.-L. Delamarre, J.-R. Ladmiral, M.-B. de Launay, J.-M. Vaysse, L. Ferry, H. Wismann, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1985, p. 472-495.

Vers la paix perpétuelle, 1795 (extraits)

IIe section contenant les articles définitifs en vue de la paix perpétuelle entre États

L'état de paix parmi les hommes vivant les uns à côté des autres n'est pas un état de nature (*status naturalis*) : celui-ci est bien plutôt un état de guerre : même si les hostilités n'éclatent pas, elles constituent pourtant un danger permanent. L'état de paix doit donc être *institué* ; car s'abstenir d'hostilités ce n'est pas encore s'assurer la paix et, sauf si celle-ci est garantie entre voisins (ce qui ne peut se produire que dans un État légal), chacun peut traiter en ennemi celui qu'il a exhorté à cette fin[11].

Ier article définitif en vue de la paix perpétuelle

La constitution civile de chaque État doit être républicaine.

La constitution instituée premièrement d'après les principes de *liberté* des membres d'une société (comme hommes), deuxièmement d'après les principes de *dépendance* de tous envers une unique législation commune (comme sujets) et troisièmement d'après la loi de leur *égalité* (comme citoyens) – seule constitution qui provient de l'idée de contrat originaire sur laquelle doit être fondée toute législation de droit d'un peuple – est la constitution *républicaine*^[12]. Par conséquent, en ce qui concerne le droit, elle est en elle-même celle qui est au fondement originaire de toutes les sortes de constitution civile et il ne reste plus maintenant que la question de savoir si elle est aussi la seule qui puisse conduire à la paix perpétuelle.

Mais la constitution républicaine, outre la limpidité de son origine puisée à la pure source du concept de droit, offre la perspective de la conséquence souhaitée, à savoir la paix perpétuelle, dont le fondement est le suivant. Quand (et ce ne peut être autrement dans cette constitution) on exige l'assentiment des citoyens pour décider si une guerre doit avoir lieu ou non, il n'y a rien de plus naturel que, étant donné qu'il leur faudrait décider de supporter toutes les horreurs de la guerre (comme combattre soi-même, prendre sur son propre bien pour couvrir les frais de la guerre ; réparer péniblement les dévastations qu'elle laisse derrière elle ; enfin, comble de malheur, prendre en charge un endettement qui rend la paix elle-même amère et qui, parce qu'il y aura toujours de nouvelles guerres, ne s'éteindra jamais), ils réfléchissent beaucoup avant de commencer un jeu aussi néfaste ; par contre, dans une constitution où le sujet n'est pas un citoyen, qui, par conséquent n'est pas républicaine, c'est la chose la plus aisée du monde, parce que le chef n'est pas un associé dans l'État, mais le propriétaire de l'État que la guerre n'inflige pas la moindre perte à ses banquets, chasses, châteaux de plaisance, fêtes de cour, etc., qu'il peut donc décider de la guerre pour des raisons insignifiantes comme une sorte de partie de plaisir et par bienséance abandonner avec indifférence sa justification au corps diplomatique qui y est toujours prêt.

Pour qu'on ne confonde pas (comme cela arrive communément) la constitution républicaine avec la constitution démocratique, il faut faire la remarque suivante. On peut diviser les formes d'un État (*civitas*) soit selon la différence des personnes qui détiennent le pouvoir suprême de l'État, soit selon la manière, quelle qu'elle soit, dont le chef *gouverne* le peuple ; la première s'appelle proprement la forme de domination (*forma imperii*) et il n'y en a que trois qui soient possibles : ou bien en effet *un seul*, ou bien *quelques-uns* liés entre eux ou bien *tous* ceux qui ensemble constituent la société civile, détiennent le pouvoir souverain (*autocratie*, *aristocratie* et *démocratie* ; pouvoir du prince, pouvoir de la noblesse et pouvoir du peuple) ; la deuxième est la forme de gouvernement (*forma regiminis*) et concerne la manière fondée sur la constitution (l'acte de la volonté *universelle* par laquelle la foule devient un peuple) dont l'État fait usage de sa pleine puissance. Sous ce rapport elle est soit *républicaine* soit *despotique*. Le *républicanisme* est le principe politique de la séparation du pouvoir exécutif (le gouvernement) et du pouvoir législatif ; le despotisme est le principe selon lequel l'État met à exécution de son propre chef les lois qu'il a lui-même faites, par suite c'est la volonté publique maniée par le chef d'État comme si c'était sa volonté privée. Des trois formes d'État, celle de la *démocratie* est, au sens propre du mot, nécessairement un *despotisme* parce qu'elle fonde un pouvoir exécutif où tous décident au sujet d'un seul, et, si besoin est, également contre lui (qui par conséquent n'est pas d'accord), par suite une forme d'État où tous, qui ne sont pourtant pas tous, décident – ce qui met la volonté universelle en contradiction avec elle-même et

avec la liberté.

En effet, toute forme de gouvernement qui n'est pas *représentative* est proprement une *non-forme*, parce que le législateur ne peut être, en une seule et même personne, en même temps l'exécuteur de sa volonté (pas plus que l'universel de la majeure dans le syllogisme ne peut en même temps subsumer sous elle le particulier dans la mineure) ; même si les deux autres constitutions de l'État sont toujours vicieuses dans la mesure où elles laissent le champ libre à cette manière de gouverner, il est cependant au moins possible avec elle d'admettre une manière de gouverner conforme à l'*esprit* d'un système représentatif, comme par exemple Frédéric II qui au moins disait qu'il était simplement le serviteur suprême de l'État[13], alors que la forme démocratique rend la chose impossible puisque tous veulent y être le maître. On peut dire par conséquent que plus le personnel du pouvoir de l'État (le nombre de dominants) est petit et plus est grande par contre sa représentation, plus la constitution de l'État s'accorde avec la possibilité du républicanisme et elle peut espérer s'y élever finalement par des réformes progressives. Pour cette raison il est déjà plus difficile dans une aristocratie que dans une monarchie de parvenir à cette constitution, la seule qui soit parfaitement de droit, mais c'est impossible d'y parvenir dans une démocratie autrement que par une révolution violente. Mais, sans comparaison aucune, la manière de gouverner importe plus au peuple que la forme de l'État (bien que ce soit de cette dernière que dépende surtout sa plus ou moins grande conformité à cette fin). Mais c'est de la manière de gouverner, si elle doit être conforme au concept de droit, que relève le système représentatif qui rend seul possible une manière de gouverner républicaine ; sans cela (et quelle que soit la constitution), celle-ci est despotique et violente. Aucune des prétendues anciennes républiques n'a connu cela et elles durent par suite également se résoudre tout simplement en un despotisme qui, s'il est le pouvoir suprême d'un seul, est encore le plus supportable de tous.

2e article définitif en vue de la paix perpétuelle

Le droit des gens doit être fondé sur un fédéralisme d'États libres.

On peut juger les peuples en tant qu'États comme des particuliers qui, dans leur état de nature (c'est-à-dire dans l'indépendance vis-à-vis de lois extérieures) se lèsent déjà par leur seule coexistence et chacun peut et doit exiger de l'autre pour sa sécurité qu'il entre avec lui dans une constitution semblable à la constitution civique qui assure à chacun son droit. Cela serait une *alliance des peuples*, mais ce ne devrait pas être pour autant un État des peuples. Car il y aurait contradiction : comme chaque État contient le rapport d'un *supérieur* (qui légifère) à un *inférieur* (qui obéit, en l'occurrence, le peuple), plusieurs peuples en un État ne formeraient qu'un seul peuple, ce qui (puisque ici nous avons à examiner le droit réciproque des peuples dans la mesure où ils forment autant d'États différents et ne doivent pas se fondre en un État) contredit l'hypothèse[14].

Or, de même que nous regardons avec un profond mépris l'attachement des sauvages à leur liberté sans loi qui leur fait préférer des chamailleries incessantes à la soumission à une contrainte légale instituée par eux-mêmes, par suite qui les fait préférer la folle liberté à la liberté rationnelle, et de même que nous considérons cet attachement comme de la grossièreté, de la brutalité et de la bestialité indigne de l'humanité, de même on pourrait penser que des peuples civilisés (chacun formant un État unifié) devraient se hâter de sortir le plus tôt possible d'un état aussi abject. Pourtant, au lieu de cela, chaque *État* place précisément sa majesté (car « majesté du peuple » est une expression inepte) dans

le fait de n'être soumis à aucune contrainte extérieure légale et la gloire de son chef suprême consiste à voir plusieurs milliers d'hommes sous ses ordres, sans que lui-même s'expose au danger, prêts à se sacrifier pour une cause qui ne les concerne en rien ; et la différence entre les sauvages d'Europe et ceux d'Amérique consiste principalement en ceci : alors que maintes tribus américaines ont été entièrement dévorées par leur ennemi, les Européens savent faire un meilleur usage des vaincus que de les consommer et ils savent grâce à eux accroître le nombre de leurs sujets et, par suite également, la quantité d'instruments en vue de guerres de plus en plus étendues.

Malgré la malignité de la nature humaine qui se laisse voir ouvertement dans les libres rapports des peuples (alors qu'elle est très voilée à l'état civique-légal par la contrainte du gouvernement), il faut s'étonner que le mot *droit* n'ait pas été tout à fait écarté pour cause de pédanterie de la politique guerrière et qu'aucun État ne se soit enhardi à se déclarer publiquement en faveur de cette dernière ; car on cite encore, toujours ingénument, Hugo Grotius, Pufendorf, Vattel et d'autres encore (rien que de funestes consolateurs) pour *justifier* une offensive de guerre, bien que leur code, qu'il soit rédigé philosophiquement ou diplomatiquement, n'ait pas eu ou même ne puisse avoir la moindre force *légale* (parce que les États comme tels ne sont pas soumis à une contrainte commune extérieure) et sans qu'on puisse donner un seul exemple qu'un État ait jamais été amené, sous l'effet d'arguments étayés sur les témoignages d'hommes d'une telle importance, à retirer son projet. Cet hommage que chaque État rend au concept de droit (au moins en paroles) prouve qu'on doit pouvoir rencontrer chez l'homme une disposition morale encore plus haute, bien qu'elle soit présentement en sommeil, à devenir maître un jour du mauvais principe en lui (principe dont il ne peut nier l'existence) et à l'espérer également des autres ; le mot *droit* ne viendrait sinon jamais à la bouche des États qui veulent se combattre, à moins de le tourner en ridicule comme l'expliqua ce prince gaulois : « C'est le privilège que la nature a accordé au plus fort de se faire obéir du plus faible[15]. »

La manière dont les États font valoir leur droit ne peut être que la guerre et jamais le procès comme dans une Cour de justice internationale, mais ni la guerre ni son issue favorable, la *victoire*, ne décident du droit ; un *traité de paix* peut bien, il est vrai, mettre fin à la guerre présente, mais non pas à l'état de guerre qui est à la recherche incessante d'un nouveau prétexte (et on ne peut pas déclarer tout uniment l'état de guerre comme n'étant pas de droit, parce que, dans cet état, chacun est juge en sa propre cause) ; néanmoins « l'obligation de sortir de cet état », qui vaut pour tous les hommes dans l'état sans loi d'après le droit naturel, ne peut valoir également pour les États d'après le droit des gens (parce que, en tant qu'États, ils possèdent déjà une constitution intérieure légale et par suite ils sont soustraits à la contrainte d'autres États qui voudraient les soumettre, d'après leurs concepts de droit, à une constitution légale élargie) ; comme pourtant la raison, du haut du trône du pouvoir moral législatif suprême, condamne absolument la guerre comme voie de droit, et fait, à l'inverse, de l'état de paix, le devoir immédiat, et comme cet état ne peut être institué ni assuré sans un contrat mutuel des peuples, – il faut qu'il y ait une alliance d'espèce particulière qu'on peut nommer l'*alliance de paix* (*foedus pacificum*) et que l'on distinguerait d'un *contrat de paix* (*pactum pacis*) en ce que ce dernier chercherait à terminer simplement *une* guerre tandis que la première chercherait à terminer pour toujours *toutes* les guerres. Cette alliance ne vise pas à acquérir une quelconque puissance politique, mais seulement à conserver et à assurer la *liberté* d'un État pour lui-même et en même temps celle des autres États alliés, sans que pour autant ces États puissent se soumettre (comme des hommes à l'état de nature) à des lois publiques et à leur contrainte. – On peut présenter la possibilité de réaliser (la réalité objective) cette idée de *fédération* qui doit progressivement s'étendre à tous

les États et conduire ainsi à la paix perpétuelle. Car si, par chance, il arrive qu'un peuple puissant et éclairé parvienne à se constituer en république (qui, par nature, doit incliner à la paix perpétuelle), alors celle-ci servira de centre pour la confédération d'autres États qui s'y rattacheront et elle assurera ainsi, conformément à l'idée du droit des gens, un état de liberté entre les États et insensiblement, grâce à plusieurs liaisons de cette espèce, elle s'étendra de plus en plus.

Qu'un peuple dise : « Il ne doit y avoir entre nous aucune guerre, car nous voulons ne former qu'un État, c'est-à-dire nous voulons instituer un pouvoir suprême législatif, exécutif et judiciaire qui réglera pacifiquement nos conflits », cela se comprend. Mais si cet État dit : « Il ne doit y avoir aucune guerre entre moi et d'autres États, bien que je ne reconnaisse aucun pouvoir législatif suprême qui m'assure mon droit et moi le sien », on ne comprend plus du tout sur quoi je peux fonder la confiance en mon droit, sauf s'il y a un équivalent de l'alliance sociale civique, à savoir le libre fédéralisme que la raison doit lier d'une manière nécessaire au concept du droit des gens, si l'on veut d'une manière générale continuer à penser quelque chose sous ce terme.

Le concept de droit des gens comme droit à *la* guerre ne veut proprement rien dire (parce qu'il devrait être alors un droit de déterminer le droit non pas d'après des lois extérieures valables universellement et restreignant la liberté de chaque particulier, mais par la violence, d'après des maximes unilatérales). Par un tel droit il faudrait en effet comprendre que c'est justice si des hommes ainsi disposés s'anéantissent les uns les autres et trouvent ainsi la paix perpétuelle dans la vaste tombe qui recouvre toutes les horreurs de la violence ainsi que leurs auteurs. Aux États, dans leurs rapports mutuels, la raison ne peut pas donner d'autre manière de sortir de cet état sans loi ne contenant que la guerre, que celle de s'accommoder, comme des particuliers qui renoncent à leur liberté sauvage (sans loi), de lois publiques de contrainte et de constituer ainsi un *État des peuples* (s'accroissant à vrai dire sans cesse) et qui rassemblera finalement tous les peuples de la terre. Mais comme ces peuples suivant leur idée du droit n'en veulent pas et, par suite, rejettent *in hypothesi* ce qui est juste *in thesi*, seul l'équivalent *négatif* d'une *alliance* permanente, protégeant de la guerre et s'étendant toujours plus loin, peut, à la place de l'idée positive d'une *république mondiale* (si on ne veut pas tout perdre), retenir l'inclination guerrière qui craint le droit, mais qui présente le constant danger d'exploser (*Furor impius intus – fremit horridus ore cruento*^[16], Virgile).

3e article définitif en vue de la paix perpétuelle

Le droit cosmopolitique doit se restreindre aux conditions de l'*hospitalité* universelle.

Comme dans les articles précédents, il s'agit ici non de philanthropie, mais de *droit* ; aussi bien l'*hospitalité* (*hospitalitas*) signifie le droit pour l'étranger, à son arrivée sur le territoire d'un autre, de ne pas être traité par lui en ennemi. On peut le renvoyer, si cela n'implique pas sa perte, mais aussi longtemps qu'il se tient paisiblement à sa place, on ne peut pas l'aborder en ennemi. L'étranger ne peut pas prétendre à un *droit de résidence* (cela exigerait un traité particulier de bienfaisance qui ferait de lui, pour un certain temps, un habitant du foyer) mais à un *droit de visite* : ce droit, dû à tous les hommes, est celui de se proposer à la société, en vertu du droit de la commune possession de la surface de la terre, sur laquelle, puisqu'elle est sphérique, ils ne peuvent se disperser à l'infini, mais doivent finalement se supporter les uns à côté des autres et dont personne à l'origine n'a plus qu'un autre le droit d'occuper tel endroit. Des parties inhabitées de cette surface, la mer et les déserts de

sable, séparent cette communauté, d'une manière telle cependant que le *vaisseau* ou le *chameau* (le *vaisseau* du désert) permettent de se rapprocher les uns des autres par-delà les contrées sans maître et d'utiliser, en vue d'un commerce possible le droit de jouir de la *surface* qui appartient en commun au genre humain. L'inhospitalité des côtes maritimes (par exemple celle des barbares) qui permet de pirater les vaisseaux dans les mers voisines ou de réduire en esclavage les marins échoués, ou bien celle des déserts de sable (des bédouins arabes) qui considèrent comme un droit de piller ceux qui s'approchent des tribus nomades, sont contraires par conséquent au droit naturel ; mais ce droit d'hospitalité, c'est-à-dire l'autorisation accordée aux arrivants étrangers, s'arrête à la *recherche* des conditions de possibilité d'un commerce avec les anciens habitants. De cette manière, des parties du monde éloignées peuvent entrer pacifiquement en relations mutuelles, relations qui peuvent finalement devenir publiques et légales et ainsi enfin rapprocher toujours davantage le genre humain d'une constitution cosmopolitique.

Si on compare à cela la conduite *inhospitalière* des États civilisés et particulièrement des États commerçants de notre partie du monde, l'injustice, dont ils font preuve, quand ils visitent des pays et des peuples étrangers (visite qui pour eux signifie la même chose que la *conquête*) va jusqu'à l'horreur. L'Amérique, les pays Nègres, les îles aux épices, le Cap, etc., étaient à leurs yeux, quand ils les découvrirent, des pays qui n'appartenaient à personne ; ils ne tenaient aucun compte des habitants. En Inde orientale (en Hindoustan), ils introduisirent, sous le prétexte d'un simple projet de comptoirs commerciaux, des troupes étrangères, ce qui provoqua l'oppression des indigènes, le soulèvement des divers États de ce pays et jusqu'aux guerres largement étendues, la famine, la rébellion, la trahison et toute litanie des maux qui oppriment le genre humain qu'on peut continuer à égrener.

La Chine et le Japon (Nippon) qui avaient fait l'expérience de tels hôtes, leur ont, en conséquence, sagement permis, en ce qui concerne la Chine, l'accès certes, mais non l'entrée et, en ce qui concerne le Japon, il en a permis l'accès, mais à un seul peuple européen : les Hollandais qu'ils excluent cependant, comme des prisonniers, de toute communauté avec les indigènes. Le pire à ce propos (ce qui, du point de vue du juge moral peut être considéré comme le mieux) est que cette violence ne les satisfaisait même pas, que toutes ces sociétés commerciales sont près de s'effondrer dans un avenir proche, que les îles à sucre, ce siège de l'esclavage le plus cruel et le plus calculé, ne leur rapportent pas de véritable bénéfice, mais ne servent qu'indirectement à un dessein à vrai dire pas très louable, celui de former des marins pour les flottes de guerre, et de mener ainsi à nouveau des guerres en Europe ; tout cela sert aux puissances qui font grand cas de la piété et qui, alors qu'elles s'abreuvent de l'injustice, veulent se savoir prises pour des élus en matière d'orthodoxie.

La communauté (plus ou moins soudée) s'étant de manière générale répandue parmi les peuples de la terre, est arrivée à un point tel que l'atteinte au droit en *un* seul lieu de la terre est ressentie en *tous*. Aussi bien l'idée d'un droit cosmopolite n'est pas un mode de représentation fantaisiste et extravagant du droit, mais c'est un complément nécessaire du code non écrit, aussi bien du droit civique que du droit des gens en vue du droit public des hommes en général et ainsi de la paix perpétuelle dont on ne peut se flatter de se rapprocher continuellement qu'à cette seule condition.

Source : Emmanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les*

Critique de la faculté de juger 1790 (§ 83, extrait)

C'est seulement en elle [la société civile] que peut se réaliser le plus grand développement des dispositions naturelles. Mais si les hommes étaient assez avisés pour la trouver, et assez sages pour se soumettre à sa contrainte, un tout cosmopolite, c'est-à-dire un système de tous les États qui risquent de se porter préjudice entre eux, serait encore nécessaire. En l'absence d'un tel système et vu l'obstacle que la passion des honneurs, du pouvoir et des richesses, oppose, principalement chez ceux qui détiennent le pouvoir, à la possibilité d'un tel projet, la guerre (en laquelle en partie les États se scindent et se divisent en plus petits et où en partie un État s'unit avec un autre plus petit et essaie de former un tout plus grand) est inévitable ; la guerre, de même qu'elle est une tentative intentionnelle de la sagesse suprême, sinon pour établir, du moins pour préparer, une légalité conciliée avec la liberté des États et par là l'unité d'un système des États moralement fondé ; et malgré les effroyables tourments qu'elle inflige à l'espèce humaine, et ceux peut-être encore plus grands qu'exige sa constante préparation en temps de paix, la guerre est néanmoins un mobile supplémentaire (puisque l'espoir d'un état de paisible repos et de bonheur du peuple s'éloigne toujours plus) pour développer au maximum tous les talents qui servent à la culture.

Source : Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. de J.-L. Delamarre, J.-R. Ladmiral, M.-B. de Launay, J.-M. Vaysse, L. Ferry, H. Wismann, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1985, p. 408.

Doctrine du droit (conclusion), 1797 (extrait)

La raison moralement pratique exprime en nous son veto irrésistible : il ne doit pas y avoir de guerre, ni celle qui peut intervenir entre toi et moi dans l'état de nature, ni celle qui peut surgir entre nous en tant qu'États, lesquels, bien qu'à l'intérieur ils se trouvent dans un état légal, sont pourtant, à l'extérieur (dans les relations qu'ils entretiennent les uns avec les autres), dans un État dépourvu de lois ; car telle n'est pas la manière dont chacun doit rechercher son droit. En ce sens, la question n'est plus de savoir si la paix perpétuelle est une réalité ou une chimère, ni si nous ne nous abusons pas dans notre jugement théorique quand nous admettons la première hypothèse, mais il nous faut, comme si la chose, qui peut-être n'est pas, avait une réalité, agir en vue de sa fondation et œuvrer en vue de la constitution qui nous semble à cette fin la plus appropriée (peut-être le républicanisme pour tous les États pris ensemble et en particulier), pour apporter la paix perpétuelle et mettre un terme à la pratique désastreuse de la guerre, cette fin suprême à laquelle jusqu'ici tous les États sans exception ont orienté leurs dispositions intérieures. Et même si ce dernier point, en ce qui concerne l'accomplissement de cet objectif, restait pour toujours un vœu pieux, ce ne serait pourtant

certainement pas nous abuser que de faire nôtre la maxime d'y œuvrer inlassablement – car cette maxime est un devoir ; en revanche, admettre que la loi morale, en nous, est trompeuse, ce serait faire surgir le souhait, qui suscite la répulsion, d'être plutôt privé de toute raison et de se voir rejeté, selon ses propres principes, avec les autres classes d'animaux, dans un même mécanisme de la nature.

On peut dire que cette pacification universelle et perpétuelle constitue, non pas simplement une partie, mais le but final tout entier de la doctrine du droit dans les limites de la simple raison ; car l'état de paix est seul l'état où le tien et le mien se trouvent garantis par des lois au sein d'une masse d'hommes voisins les uns des autres, réunis par conséquent dans une constitution dont la règle ne doit toutefois pas être tirée de l'expérience de ceux qui s'en sont jusqu'alors trouvés le mieux possible, comme si elle pouvait devenir une norme parmi d'autres : en fait, elle doit être dérivée *a priori* par la raison de l'idéal d'une association juridique des hommes sous des lois publiques en général, cela parce que tous les exemples (dans la mesure où ils peuvent seulement élucider, mais jamais rien prouver) sont trompeurs et, en ce sens, requièrent assurément une métaphysique dont ceux-là mêmes qui s'en moquent reconnaissent cependant inconsidérément la nécessité quand ils disent par exemple, comme ils le font souvent : « La meilleure constitution est celle où ce ne sont pas les hommes, mais les lois qui deviennent le pouvoir. » Car que peut-il y avoir, métaphysiquement, de plus sublime que précisément cette Idée qui pourtant, en raison même de ce qu'ils affirment, la réalité objective la plus attestée, qui se laisse en outre aisément présenter dans les cas qui surgissent, et seule, si on ne la recherche pas et ne la met en œuvre de façon révolutionnaire, par un saut, c'est-à-dire par le renversement violent d'une constitution défectueuse appliquée jusqu'alors (car dans ce cas se produirait dans l'intervalle un moment d'anéantissement de tout état juridique), mais au contraire par une réforme progressive menée selon de fermes principes, peut conduire, en une approximation infinie, au souverain bien politique, à la paix perpétuelle ?

Source : Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs*, tome II, traduction, présentation, bibliographie et chronologie de A. Renaut, Paris, GF, 1994, p. 182-184.

Bibliographie:

Arendt (H.), *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Seuil, 1982.

Chauvier (S.), *Du droit d'être étranger. Essai sur le droit cosmopolitique kantien*, Paris, L'Harmattan, 1996.

Collectif, *La Philosophie politique de Kant*, Paris, PUF, 1962 (contributions de E. Weil, M. Villey, P. Hassner, N. Bobbio, C. Friedrich, R. Polin).

Doyle (M. W.), « Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs : Part I », *Philosophy and Public Affairs*, 12 (3), juin 1983, p. 205-235.

Doyle (M. W.), « Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs : Part II », *Philosophy and Public Affairs*, 12 (4), juin 1983, p. 205-235.

- Doyle** (M. W.), *Philosophy and Public Affairs*, 12 (3), octobre 1983, p. 323-353.
- Doyle** (M. W.), « Liberalism and World Politics », *American Political Science Review*, 80 (4), décembre 1986, p. 1151-1169.
- Easley** (E. S.), *The War Over « Perpetual peace » : An Exploration into the History of a Foundational International Relations Text*, New York (N. Y.), Palgrave Macmillan, 2004.
- Edkins** (J.), Vaughan-Williams (N.), *Critical Theorists and International Relations*, Londres-New York (N. Y.), Routledge, 2009.
- Ellis** (E.), *Kant's Politics : Provisional Theory for an Uncertain World*, Londres, Yale University Press, 2005.
- Ellis** (E.), *Provisional Politics : Kantian Arguments in Policy Context*, Londres, Yale University Press, 2008.
- Enongoue** (F.), *La Dialectique de l'universel et du particulier dans la société internationale : du contenu spéculatif de la citoyenneté cosmopolitique*, thèse de doctorat soutenue en 2004.
- Habermas** (J.), *La Paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, Paris, Cerf, 1996.
- Hassner** (P.), « Les concepts de guerre et de paix chez Kant », *Revue française de science politique*, 11 (3), 1961, p. 642-670.
- Huntley** (W. L.), « Kant's Third Image : Systematic Sources of the Liberal Peace », *International Studies Quarterly*, 40 (1), 1996, p. 45-76.
- Hurrell** (A.), « Kant and the Kantian Paradigm in International Relations », *Review of International Studies*, 16 (3), juillet 1990, p. 183-190.
- Jaspers** (K.), *Kant*, Paris, Plon, 1967.
- Lovell** (C.), *Kant and the Law of Peace : A Study in the Philosophy of International Law and International Relations*, New York (N. Y.), St. Martin's Press, 1998.
- Philonenko** (A.), « Kant et le problème de la paix », *Essais sur la philosophie de la guerre*, Paris, Vrin, 1976, p. 26-42.
- Py** (G.), *L'Idée d'Europe au siècle des Lumières*, Paris, Vuilbert, 2004.
- Renaut** (A.), *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1997.
- Ripstein** (A.), *Force and Freedom : Kant's Legal and Political Philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2009.

Ruyssen (T.), « Les origines kantienne de la société des nations », *Revue de métaphysique et de morale*, 1924 (numéro spécial intitulé « Études sur Kant »), p. 355-371.

Tosel (A.), *Kant révolutionnaire. Droit et politique*, Paris, PUF, coll. « Philosophies », 1988.

Vlachos (G.), *La Philosophie politique de Kant*, Paris, PUF, 1962.

Walker (R.), *Kant, la loi morale*, Paris, Seuil, 2000.

Wight (M.), *Four Seminal Thinkers in International Theory : Machiavelli, Grotius, Kant and Mazzini*, New York (N. Y.), Oxford University Press, 2005.

[<< Table des matières / Chapitre suivant >>](#)

[1] Il s'agit du premier ouvrage de Kant traduit en français. Le *Moniteur* du 3 janvier 1796 ne tarit pas d'éloges à l'égard de l'auteur. Ainsi, Kant est introduit en France non pas sur la base de sa production relative à la théorie de la connaissance mais grâce à sa pensée politique. Sur cet aspect, cf. A. Philonenko, « Kant et le problème de la paix », dans *Essais sur la philosophie de la guerre*, Paris, Vrin, 1976, p. 27-28.

[2] Dans ce supplément, Kant prend des distances avec la conception platonicienne tout en signalant qu'il faut éviter que la classe des philosophes ne soit privée de parole ou disparaisse.

[3] A. Philonenko, « Kant et le problème de la paix », *Essais...*, *op. cit.*, p. 29.

[4] Sur les raisons juridique, sociologique, psychologique et morale d'un rejet de gouvernement mondial, cf. *ibid.*, p. 37-38.

[5] Pour un recensement de ces interprétations, cf. T. Ruyssen, « Les origines kantienne de la Société des nations », *Revue de métaphysique et de morale*, 1924, p. 369.

[6] H. Arendt, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Seuil, 1982, p. 86.

[7] Cette dimension est particulièrement présente dans la *Doctrine du droit*. Cf. A. Tosel, *Kant révolutionnaire. Droit et politique*, Paris, PUF, coll. « Philosophies », 1988, p. 94-100.

[8] Cf. P. Hassner, *La Violence et la Paix*, *op. cit.*, p. 44-45.

[9] A. Philonenko, « Kant et le problème de la paix », *Essais...*, *op. cit.*, p. 34.

[10] On dit que Wilson avait sur son chevet un exemplaire de l'ouvrage. Cf. T. Ruyssen, « Les origines kantienne de la Société des nations », art. cité, p. 355.

[11] NP : On admet communément que chacun n'a le droit de traiter l'autre en ennemi que dans le cas où il m'a déjà lésé de fait et cela est tout à fait exact, si tous les deux sont dans un état *civique-légal*. Car, par le fait même qu'on y est entré, celui-ci doit assurer à chacun (au moyen de l'autorité qui a le pouvoir sur les deux) la sécurité exigée. – Mais l'homme (ou le peuple), dans le simple état de nature, m'ôte cette sécurité et me lèse par ce seul état, dès lors qu'il est à côté de moi ; bien qu'il ne me lèse pas de fait (*facto*), il me lèse par l'absence de lois de son état (*statu injusto*) qui me menace constamment et je peux le contraindre soit à entrer avec moi dans un état communautaire et légal, soit à s'écarter de mon voisinage. – Le postulat, par conséquent qui est au fondement de tous les articles suivants, est : tous les hommes qui peuvent agir les uns sur les autres de manière réciproque doivent appartenir à une constitution civique quelconque. Mais toute constitution de droit est, en ce qui concerne les personnes qui en relèvent, celle qui est conforme :

- au droit *civique* des hommes dans un peuple (*jus civitatis*) ; – au droit *des gens* des États (*jus*

- gentium*) dans leurs rapports mutuels ;
- au droit *cosmopolitique*, dans la mesure où hommes et États, qui sont dans des rapports d'influence extérieure réciproque, doivent être considérés comme des citoyens d'un État universel des hommes (*jus cosmopoliticum*). Cette division n'est pas arbitraire, mais elle est nécessaire par rapport à l'idée de paix perpétuelle, car si un seul d'entre eux se trouvait dans un rapport d'influence physique avec l'autre et cependant à l'état de nature, l'état de guerre y serait lié et le dessein est justement ici de s'en délivrer.

[12] NP : La *liberté de droit* (par suite extérieure) ne peut pas être définie, comme on a coutume de le faire, par l'autorisation de faire tout ce qu'on veut pourvu qu'on ne fasse pas de tort à autrui. Car que signifie *autorisation* ? La possibilité d'agir dans la mesure où l'on ne fait de tort à personne. Ainsi l'explication serait celle-ci : la liberté est la possibilité de l'action qui ne fait pas de tort à autrui. On ne fait de tort à personne (quoi qu'on fasse d'ailleurs) à condition de ne faire de tort à personne. Par suite, c'est une tautologie vide. Il faut au contraire définir ma *liberté* extérieure de droit ainsi : elle est l'autorisation de n'obéir à aucune autre loi extérieure que celles auxquelles j'ai pu donner mon assentiment. De même l'*égalité* extérieure de droit dans un État est le rapport des citoyens selon lequel personne ne peut obliger l'autre, de droit, sans que, en même temps, il ne se soumette à la loi qui peut l'obliger réciproquement et de la meilleure manière. (Le principe de la dépendance de droit qui se trouve déjà dans le concept d'une constitution d'État en général n'a pas besoin d'explications.) – La validité de ces droits innés, nécessairement inhérents à l'humanité et inaliénables, est confirmée et accrue par le principe des rapports de droit de l'homme avec des êtres supérieurs (à supposer qu'il puisse penser de tels êtres) et en tant qu'il se représente, d'après ces mêmes principes, également comme citoyen d'un monde suprasensible. – Car en ce qui concerne ma liberté, je n'ai, même eu égard aux lois divines connues de moi par la seule raison, d'obligation que dans la mesure où j'ai pu y donner moi-même mon assentiment (car c'est par le biais de la loi de la liberté de ma propre raison que je me représente d'abord un concept de volonté divine). En ce qui concerne le principe d'égalité eu égard à l'être le plus sublime en dehors de Dieu que je pourrais me représenter d'une quelconque façon (un grand Eon) il n'y a aucune raison que, faisant mon devoir à ce poste, comme cet Eon le fait au sien, à moi seul revienne le devoir d'obéir, mais à lui le droit de commander. – La raison du fait que le principe d'*égalité* ne convient pas (tout comme celui de la liberté) au rapport avec Dieu, est celle-ci : cet être est le seul pour qui le concept de devoir cesse de valoir. [...]

[13] NP : On a fréquemment blâmé les hautes dénominations souvent données au souverain (celles de oint du Seigneur, de vicaire et de représentant de la volonté divine sur terre) en leur reprochant d'être des flatteries grossières qui tournent la tête ; mais sans raison me semble-t-il. Bien loin de devoir rendre orgueilleux le maître du pays, elles doivent au contraire l'humilier en son âme s'il comprend (ce qu'on doit bien supposer) et s'il considère qu'il a accepté une charge qui est trop grande pour un homme, à savoir administrer ce que Dieu a de plus sacré sur terre, le *droit des hommes* et qu'il doit, à chaque instant, craindre de porter atteinte, en quelque façon, à cette prunelle des yeux de Dieu.

[14] NA : Dans la *Doctrine du droit*, Kant expose également la nature de cette alliance en signalant qu'il s'agit d'un congrès sans création de nouvelle constitution entre les parties. Ainsi, « par congrès, n'est toutefois entendue qu'une réunion arbitraire des différents États susceptible d'être dissoute à tout moment, et non pas une union (comme celle des États américains) qui est fondée sur une constitution politique et, par conséquent, est indissoluble ; c'est uniquement par un congrès de ce genre que peut être réalisée l'idée de mettre en place un droit public des peuples permettant de trancher leurs différends de manière civile, pour ainsi dire par un procès, non pas de manière barbare (à la façon des sauvages), c'est-à-dire par la guerre », Kant, *Métaphysique des mœurs*, tome II, traduction, présentation, bibliographie et chronologie par A. Renaut, Paris, GF, 1994, p. 177-178.

[15] NE : Kant pense sans doute ici à Brennus, chef gaulois, auteur de la célèbre formule : *Vae victis*, que Kant cite plus bas.

[16] NP : « Dedans la fureur impie, frémira hérissée, la bouche sanglante », Virgile, *Énéide*, I, vers 294-296.

Jeremy Bentham (1748-1832)

[<< Table des matières](#)

Après avoir suivi une formation juridique, Jeremy Bentham décide de mettre fin à sa carrière d'avocat. La contradiction entre la réalité des faits et la production juridique des normes lui devient trop insupportable. La découverte des écrits du philosophe Helvétius[1] permet alors à Bentham de trouver sa vocation : il sera le théoricien de la législation. Il se veut avant tout un philosophe de la réforme sociale et ses premiers écrits reflètent bien ce caractère puisqu'ils correspondent à des projets de rénovation en matière d'organisations judiciaire ou pénitentiaire. Dans cette vaste entreprise, il ne délaisse pas les questions internationales. C'est d'ailleurs à lui que l'on doit l'introduction du concept de Droit international en tant que « synonyme » de droit des gens. Bentham appréhende les relations internationales à partir de son regard théorique utilitariste, c'est-à-dire la problématique de l'intérêt. En effet, pour Bentham, « la morale n'est pas absente, elle est purement et simplement assimilée à l'utilité ». Son *Plan pour une paix universelle et perpétuelle*, formulé dans ses *Principes de droit international*[2], résulte de cette conception. Rédigé parallèlement à son *Introduction aux principes de la morale et de la législation*, qu'il publie en 1789, le *Plan* énonce des mesures concrètes et précises : liquidation des possessions coloniales, désarmement, refus des traités d'alliance ou de commerce créant des situations discriminantes, etc. Toutes ces mesures s'adressent en premier lieu aux deux principales puissances européennes que sont la Grande-Bretagne et la France. Il légitime ce plan en soulignant les intérêts bien compris de ces deux puissances quant à la réalisation d'un tel programme. De ce point de vue, Bentham formule pour la première fois un argument qui inspirera toute l'École libérale au XIX^e siècle : « Le développement d'un pays étant étroitement déterminé par le montant de son capital, il importe de ne pas disperser des ressources aussi limitées que précieuses, dans des entreprises lointaines ou dans des dépenses militaires improductives. L'antimilitarisme et l'anticolonialisme de droit ne feront, tout au long du XIX^e siècle, qu'exploiter cette thèse[3]. »

Pour Bentham comme pour les libéraux qui se réclameront de lui, la scène internationale ne présente pas de spécificités par rapport au fonctionnement interne des sociétés. Les États sont eux aussi mus par l'utilité. Ils ne peuvent se soustraire à cette logique et, par là, ils se voient contraints à l'harmonie. Selon Bentham, il ne peut y avoir de conflit entre l'intérêt de l'individu et celui du groupe, car si l'un et l'autre fondent leur conduite sur l'utilité, leurs intérêts seront identiques. Cela vaut pour tous les domaines, de l'économie aux relations internationales. Quelques décennies plus tard, une autre grande figure du libéralisme s'inscrira dans le prolongement de Jeremy Bentham : John Stuart Mill. Tout en soulignant le caractère critiquable, voire dangereux, d'une intervention armée au sein d'un État, ce dernier se fera l'un des plus ardents défenseurs d'un concert européen fondé sur la reconnaissance des souverainetés et des intérêts bien compris entre États[4].

Plan pour une paix universelle et perpétuelle, 1789 (extrait)

L'objet du présent essai est de soumettre au monde un plan pour une paix universelle et perpétuelle. Le globe est le champ d'action auquel l'auteur aspire ; la plume l'instrument, et le seul instrument

qu'il emploie ; le cabinet du genre humain, le théâtre de son intrigue.

Les plus heureux parmi les hommes souffrent de la guerre ; et les plus sages, non, les moins sages eux-mêmes, sont assez sages pour attribuer à cette cause l'essentiel de leurs souffrances.

Le plan suivant est fondé sur deux propositions fondamentales :

- la réduction et la fixation des forces armées des différentes nations qui forment le système européen ;
- l'émancipation des dépendances lointaines de chaque État.

Chacune de ces propositions a ses mérites propres, mais aucune d'elles, on le verra, ne permettrait d'atteindre l'objectif si elle était séparée de l'autre.

En ce qui concerne l'utilité d'une telle paix universelle et durable, à supposer qu'il existe un plan capable de la réaliser et susceptible d'être adopté, il ne peut y avoir qu'un accord unanime. L'objection, et la seule objection, est l'impossibilité apparente de l'application de ce projet – non seulement parce qu'il est sans espoir mais encore parce que toute proposition d'une telle nature sur ce sujet est considérée comme chimérique et ridicule. C'est cette objection que j'essaierai tout d'abord d'écarter, car l'élimination du préjugé doit forcément assurer une audience à ce plan.

Qui pourrait mieux convenir pour préparer les esprits des hommes à accueillir une telle proposition que cette proposition elle-même ?

Qu'on n'objecte pas que le temps n'est pas mûr pour une telle proposition. Plus le besoin d'une transformation se fait sentir, plus tôt nous devrions commencer à faire ce qui peut être fait pour la favoriser ; plus nous devrions agir pour assurer cette transformation. Une proposition de cette sorte est une de ces choses qui ne peut jamais venir trop tôt ou trop tard.

Celui qui porte le nom de Chrétien peut-il refuser l'assistance de ses prières ? Quelle chaire peut s'abstenir de me seconder par son éloquence ? Catholiques et Protestants, gens de l'Église d'Angleterre et Dissidents, peuvent tous s'entendre là-dessus, à défaut d'autre chose. Je fais appel à eux pour qu'ils m'accordent leur approbation et leur soutien.

Les pages qui suivent sont dédiées au bien-être général de toutes les nations civilisées, mais plus particulièrement à la Grande-Bretagne et à la France.

Je me propose de recommander trois grands objectifs – la simplicité dans le gouvernement, la frugalité dans la nation et la paix.

La réflexion m'a persuadé de la vérité des propositions suivantes :

1. Qu'il n'est pas de l'intérêt de la Grande-Bretagne de conserver, en aucune façon, des dépendances étrangères.
2. Qu'il n'est pas dans l'intérêt de la Grande-Bretagne de conclure, en aucune façon, des traités d'alliance, offensive ou défensive, avec n'importe quelle puissance.
3. Qu'il n'est pas dans l'intérêt de la Grande-Bretagne de conclure aucun traité avec aucune

puissance en vue d'obtenir un avantage quelconque en matière commerciale, dont serait exclue quelque autre puissance.

4. Qu'il n'est pas dans l'intérêt de la Grande-Bretagne d'entretenir une flotte de guerre supérieure à celle qui serait nécessaire pour protéger son commerce contre les pirates.
5. Qu'il n'est pas dans l'intérêt de la Grande-Bretagne de maintenir en vigueur des règlements dont l'objectif lointain est d'augmenter ou d'entretenir sa flotte de guerre telle que l'Acte de navigation, l'aide apportée au commerce du Groenland et d'autres commerces qui servent d'entraînement aux marins.

6, 7, 8, 9, 10 :

Que toutes ces diverses propositions sont également vraies pour la France.

En ce qui concerne la Grande-Bretagne, je fonde la démonstration de ces différentes propositions, principalement sur deux principes très simples :

1. Que l'augmentation de la progression des richesses, dans chaque pays, pour une période déterminée, est nécessairement limitée par le montant du capital que le pays détient au cours de cette période.
2. Que la Grande-Bretagne, avec ou sans l'Irlande, et sans aucune autre dépendance, ne peut avoir aucun motif raisonnable de redouter les offenses d'aucune autre nation de la terre.

En ce qui concerne la France, je substitue à la dernière des propositions ci-dessus la proposition suivante :

1. Que la France, considérée isolément, n'a actuellement rien à craindre d'aucune autre nation, si ce n'est de la Grande-Bretagne ; et que, si elle abandonne ses dépendances extérieures, elle n'aurait rien à craindre non plus de la Grande-Bretagne.

[...]

XI. Qu'à supposer que la Grande-Bretagne et la France soient entièrement d'accord, les principales difficultés pour l'établissement d'un plan de pacification générale et permanente pour toute l'Europe disparaîtraient.

XII. Qu'en vue de maintien d'une telle pacification, des traités généraux et permanents pourraient être conclus pour limiter le nombre des troupes permanentes.

XIII. Que le maintien d'une telle pacification pourrait être considérablement facilité par l'établissement d'une Cour de justice universelle en vue de trancher les différends qui opposent plusieurs nations, bien qu'une telle juridiction ne puisse disposer de pouvoirs de coercition.

XIV. Qu'il soit mis fin au secret des négociations entreprises par le ministère des Affaires étrangères britannique, ce procédé étant à la fois inutile et contraire aux intérêts de la liberté aussi bien qu'à ceux de la paix.

Bibliographie:

Champs (E.), Clero (J.-P.), *Bentham et la France : fortune et infortunes de l'utilitarisme*, Oxford, Voltaire Foundation, 2009.

El Shakankiri (M.), *La Philosophie juridique de Jeremy Bentham*, Paris, LGDJ, 1970.

Laval (C.), Clero (J.-P.), *Jeremy Bentham, la logique de pouvoir*, Paris, Hermann, 2007.

Laval (C.), *Jeremy Bentham, les artifices du capitalisme*, Paris, PUF, 2003.

Schultz (B.), Varouxakis (G.), *Utilitarianism and Empire*, New York (N. Y.), Lexington Books, 2005.

[<< Table des matières](#) / [Chapitre suivant >>](#)

[1] Helvétius souligne que le Newton du monde moral n'existe pas encore. Il incite à se mettre à la tâche, c'est-à-dire à traiter la morale comme toutes les autres sciences et à faire une morale comme une physique expérimentale. Il définit également la force motrice qui anime l'univers moral : l'intérêt. Sur la base de cette lecture, Bentham tente de devenir le législateur de la moralité.

[2] L'ouvrage est rédigé en 1789 mais n'est publié qu'en 1831.

[3] M. Merle, *Pacifisme et Institutionnalisme*, Paris, Armand Colin, 1966, p. 125.

[4] John Stuart Mill n'a pas pu prendre place dans ce volume. Nous renvoyons le lecteur à différents travaux novateurs quant à cet auteur libéral : K. E. Miller, « John Stuart Mill's Theory of International Relations », *Journal of the History of Ideas*, 22 (4), 1961, p. 493-514 ; E. P. Sullivan, « J. S. Mill's Defence of the British Empire », *Journal of the History of Ideas*, 44 (4), 1983, p. 599-617 ; S. Grader, « John Stuart Mill's Theory of Nationality : a Liberal Dilemma in the Field of International Relations », *Millennium : Journal of International Studies*, 14 (2), 1985, p. 207-216 ; G. Varouxakis, « John Stuart Mill on Intervention and Non-Intervention », *Millennium : Journal of International Studies*, 26 (1), 1997, p. 57-76.

Friedrich Gentz (1764-1832)

[<< Table des matières](#)

La pensée de Friedrich Gentz en matière de relations internationales est indissociable de deux figures allemandes : celles de Kant et de Metternich. C'est en 1783, alors étudiant en droit à l'université de Königsberg, que Friedrich Gentz rencontre le premier. Devenu son disciple, il sera amené à corriger les épreuves de la fameuse *Critique de la faculté de juger*. Gentz adopte le rationalisme kantien mais s'écarte progressivement du reste de l'œuvre, notamment en raison des jugements émis par le philosophe sur la Révolution française. Gentz ne partage pas l'idée selon laquelle le phénomène en soi peut s'abstraire des détails sanglants. La découverte de Burke produit alors sur lui une véritable révélation. Il décide de traduire les *Réflexions sur la Révolution française*, ce qui lui permet de gagner la faveur du roi de Prusse en 1797 : il devient son conseiller de guerre. Cette nouvelle fonction le propulse au cœur des enjeux politiques internationaux. Délaissant de manière progressive ses thèses belliqueuses et sa lutte contre l'Empire napoléonien, il s'aligne sur la politique d'accommodement voulue par Metternich. Celui-ci fait alors de Gentz son plus proche collaborateur. Gentz sera ainsi acteur et témoin des principaux événements politiques européens entre la chute de Napoléon et la révolution de 1830. Il est considéré comme « l'homme le plus important du congrès de Vienne en 1815 ». Secrétaire du conseil de direction du congrès, il rédige puis corrige les épreuves des textes de Metternich tout en favorisant dans l'ombre les contacts et les discussions informelles. Sensible au déséquilibre occasionné par la défaite française, il souligne les maladresses des grandes puissances, refuse le bannissement de la France, favorise l'intégration de Talleyrand. Selon lui, le congrès doit établir une nouvelle organisation diplomatique fondée sur le rejet des intérêts privés et la reconnaissance des États.

Ancien disciple de Kant et bras droit de Metternich, Gentz élabore une philosophie qui se caractérise à la fois par un important rationalisme et un réalisme aigu. Il reconnaît les idées de progrès et de cosmopolitisme mais souligne leurs limites intrinsèques en raison de l'essence humaine imparfaite[1]. Dans cette perspective, Gentz place au centre de sa réflexion le principe d'équilibre si cher à l'Autriche. Le seul moyen d'éviter les excès entre États susceptibles de dégénérer en guerre consiste à agir selon ce principe. Gentz déplore que ce principe soit méprisé. Il s'agit d'une grave erreur qui traduit un aveuglement quant à la conception même de la politique car « au sens étroit du terme, la politique est, en réalité, la science et, lorsqu'elle devient pratique, l'art de soutenir le système de l'équilibre et de le perfectionner[2] ». La réflexion de Gentz consacrée à la paix s'inscrit totalement dans cet idéal d'équilibre politique. *De la paix perpétuelle* paraît dans l'*Historisches Journal* en décembre 1800. Avec l'*Aufklärung*, l'idéal de paix constitue un leitmotiv sous la plume des rationalistes. Toute l'originalité de Gentz dans son ouvrage consiste, finalement, à prendre le contre-pied de cette thématique et à démontrer le caractère sinon utopique du moins insuffisamment réaliste de ces aspirations à une paix durable. Dans une première partie, Gentz critique les différentes théories tendant à établir une paix entre les États, notamment celle de Kant. Puis il s'interroge sur la guerre en soi dans une perspective générale et philosophique avant de dégager les effets de la Révolution française sur la pacification internationale. Il souligne les excès et les mouvements hégémoniques sous-jacents à cet événement sans pareil[3]. Pour Gentz, l'homme ne peut pas éradiquer la guerre car, comme être naturel, il est en proie aux passions ainsi qu'à certaines régressions auxquelles il n'a pas la possibilité de se soustraire. Qui plus est, la moralité des

gouvernements n'est pas encore effective. La seule issue possible consiste à éviter le pire. Ainsi, la guerre n'est pas un mal absolu. Elle s'apparente à « un mal raisonnable inscrit en l'état de nature et que l'on ne peut pas effacer totalement[4] ».

De la paix perpétuelle, 1800 (extraits)

Afin d'empêcher, une fois pour toutes, que les nations qui occupent une portion déterminée de la terre ne se fassent la guerre entre elles, il existe trois moyens dans lesquels sont comprises, et doivent nécessairement l'être, toutes les propositions avancées en vue de promouvoir la paix perpétuelle.

Le premier est l'unification totale de ces nations dans un seul et même État, unification par laquelle disparaissent tous les heurts que provoque la séparation de leurs gouvernements[5].

Le second est la séparation totale de ces mêmes nations ou une Constitution des États telle que tout intérêt de l'un cesserait de porter atteinte aux droits de l'autre[6].

La troisième est, en fin de compte, une organisation de l'ensemble social formé par ces nations, en vertu de laquelle leurs conflits devraient être résolus par la voie pacifique et ne pourraient jamais l'être autrement. Toutefois, cette organisation, à son tour, peut être pensée de deux manières. Ou bien elle consiste en une convention libre des États aux termes de laquelle ceux-ci s'engagent mutuellement à confier toutes les questions de droit ou les contentieux qui s'élèvent entre eux à un juge nommé à cet effet ou devant être nommé dans chaque cas particulier, et, par conséquent, à renoncer définitivement à tout recours à la violence[7] ; ou bien elle consiste en une Constitution formelle du droit des gens par laquelle serait érigée une Cour suprême à laquelle tous les États se soumettraient, étant entendu que cette Cour serait dotée de la compétence nécessaire à l'exécution des sentences qu'elle énoncerait[8].

[...]

Le quatrième et dernier chemin sur lequel nous conduit une réflexion relative à la possibilité d'une paix perpétuelle, est celui d'une Constitution formelle du droit des gens en quoi les pouvoirs législatif, judiciaire et exécutif se réuniraient en un organe suprême de la volonté collective.

C'est seulement en une telle Constitution que sont réunies toutes les conditions de cette grande mission. C'est seulement en une telle Constitution que chaque État entre avec tout autre dans un rapport parfaitement ordonné – rapport tel qu'il soumet à la législation civile l'ensemble des membres d'un grand État unifié. Une Cour suprême qui tranche tous les procès ayant trait au droit des gens selon des lois immuables et qui, revêtue des pleins pouvoirs, fait exécuter ses sentences, comme le juge du Civil la sienne, offre seule la garantie universelle sans laquelle aucune société, et partant, également aucune société d'États, ne parvient à une existence juridique au sens plein du terme.

Malheureusement, cette Constitution – la seule qui soit satisfaisante – est une chimère ; elle sera et restera une chimère, car :

1. Pour réaliser l'idéal de paix perpétuelle, elle devrait pouvoir embrasser tout le globe terrestre. Un système fédératif parfaitement développé qui ne comprendrait qu'une partie des contrées de la terre ne représenterait en aucune manière une garantie totale pour la paix. L'état de nature entre les peuples ne cesse d'exister que lorsque ceux-ci sont capables de s'associer tous en un seul État ; chose qui, tout bonnement, est impossible.

2. Même pour un nombre considérable de peuples, et surtout de grands peuples, un système fédératif parfait ne se laisse instaurer en aucun cas. Une société de petits États unis par un intérêt commun peut, assurément, sous une telle Constitution, vivre et prospérer^[9]. Mais si le système fédératif devait s'appliquer aux grands États, si l'Europe (en suivant non pas par exemple le plan insuffisant de Saint-Pierre, mais au sens que nous avons ici adopté et qui est seul défendable) devait se métamorphoser en une vraie République fédérative, alors, le Sénat suprême de cette République colossale devrait être investi d'un pouvoir tel qu'il ne pourrait être confronté au pouvoir de chaque État particulier – chose qui, derechef, est tout bonnement impossible.

3. Si, enfin, dans un État fédératif aussi colossal – même tel que, seule encore, l'Europe le construirait – l'on pouvait imaginer un pouvoir suffisamment grand pour substituer sa sentence judiciaire aux satisfactions particulières des divers États, même alors (et cette considération concerne aussi la valeur simplement idéale du projet) il n'y aurait aucune paix perpétuelle entre les peuples. Car il est impossible de supposer que chaque État particulier se soumette volontairement aux sentences de la Cour suprême. De même que, à l'intérieur des États, on use très souvent de la force pour exécuter le droit, de même, dans les procès entre les États membres, s'imposerait, encore plus fréquemment que dans les rapports privés, la nécessité d'accorder à la sentence judiciaire la garantie de son exécution grâce à des mesures coercitives. Or, les mesures coercitives contre un État ne sont rien d'autre que la guerre ; par conséquent, la guerre serait, même dans cette Constitution, inévitable.

Ainsi est-il pleinement établi qu'il n'y a absolument pas de plan pour la paix perpétuelle qui tienne debout, ne serait-ce qu'en idée et sans penser encore aux difficultés d'exécution. Ce résultat accablant semble inculper non pas simplement l'humanité mais, dans une certaine mesure, tout gouvernement de l'univers.

[...]

Dans la nature physique, le principe de conservation est lié indissociablement à un principe de destruction. Toute forme nouvelle naît de la décomposition d'une forme ancienne ; la matière de chaque organisation naît des éléments des organisations détruites, et la vie naît de la mort. La nature est un champ de bataille permanent sur lequel une force lutte contre une autre, une tendance contre une autre, une existence contre une autre. Tout le processus de leur inépuisable développement trouve son fondement dans la possibilité d'une incessante dissolution.

[...]

L'homme n'est jamais un pur être raisonnable ; il ne le sera et ne pourra jamais l'être en aucune

époque de son existence terrestre. Un lien mystérieux l'attache constamment à la nature, au-dessus de laquelle son esprit l'élève sans cesse. L'instinct belliqueux, le principe apparemment hostile qui met en branle tous les êtres de la nature, vit, agit et respire aussi en lui. Ce qui fut instinct chez les animaux, devient en lui, inclination et passion. Toute son existence rationnelle et le destin de toutes les générations ne sont rien d'autre qu'une aspiration permanente à subordonner ce principe aux idées d'ordre et de légalité, dont il devrait, sur terre, être seul la source et le modèle. Mais cette aspiration ne peut jamais être couronnée d'un total succès. Même si le genre humain tout entier pouvait ériger parmi ses membres la Constitution juridique la plus parfaite, le motif d'hostilité, qui se trouve à l'état latent dans l'instinct incoercible des sens, perturberait l'ordre à chaque instant et maintiendrait une dissonance permanente entre la loi de la raison qui exige toujours la paix, et la loi de la nature brute qui veut toujours la guerre.

[...]

À la question de savoir quand viendra le moment où prendront fin les guerres entre les peuples, il n'existe qu'une seule réponse. Lorsque le droit et la moralité régneront à l'intérieur de chaque État, alors, le droit des gens, qui n'est aujourd'hui qu'un ouvrage décousu, sera un tout complet. La paix perpétuelle est certes une chimère, mais dans la mesure seulement où une Constitution juridique parfaite entre les peuples reste, elle aussi, une chimère. Avec sérieux, avec courage et avec un inlassable dynamisme, nous devons tendre vers la première et vers la seconde ; mais puisque nous restons toujours des êtres humains, toutes les deux nous demeureront inaccessibles.

Reconnaissons entre-temps qu'il est une règle éternelle et une condition bénéfique d'après lesquelles notre existence sociale fragile peut s'arracher aux malheurs contre lesquels nous luttons et tendre peu à peu vers le bien commun. C'est pourquoi, tant que nous ne pouvons pas éradiquer la guerre du genre humain, il nous est néanmoins permis de parler des avantages de la guerre^[10]. Envahi par l'horreur la plus légitime, cerné et accablé par la détresse, la mort et la dévastation, un esprit philanthrope ne se résout à une telle réflexion qu'à contrecœur. Mais si rien ne protège contre le désespoir dans lequel nous enfonçons le spectacle permanent des misères que l'humanité s'inflige à elle-même, rien, non plus, ne suscite autant le courage. Celui-ci ne doit pas nous abandonner car, en définitive, nous toucherons au port après avoir traversé la mer houleuse des tribulations et des passions de l'homme. La pensée est donc réconfortante selon laquelle les maux, même les plus terrifiants, dont notre espèce pâtit par sa faute ne sont pas tellement inutiles pour son éducation et son progrès vers le bien^[11]. [...] Si l'espèce humaine avait vécu dans un état de paix profonde et durable, et si, pour chacun de ses pas, elle n'avait pas eu à surmonter d'énormes résistances, alors l'existence hautement perfectionnée vers laquelle elle cherchait à se hisser serait demeurée bien en deçà de ce que produisent aujourd'hui notre force et notre mérite. Quelques-unes des plus belles vertus humaines – telles que l'esprit de décision, la persévérance, le calme devant le danger, la force de caractère dans le malheur... qui ont une si grande valeur pour la paix dans le monde et même pour le bonheur des individus – n'auraient pu ni se former ni s'épanouir dans la foulée des guerres. L'amour de la patrie lui-même – l'élément stimulant le plus élevé et le plus pur du bien-être social – a été nourri, amplifié et renforcé par la guerre. Et la meilleure part de ce qui donne aux nations leur indépendance et leur dignité en temps de paix, elles l'ont acquise au cours des guerres.

La question n'est pas de savoir si les inconvénients de la guerre l'ont emporté sur ses avantages. Tout

ce calcul est inutile si la raison commande qu'aucune guerre ne doit avoir lieu entre les hommes. La question est seulement de savoir si, en raison de l'évidente imperfection de notre condition, l'idée d'un sage gouvernement de l'univers se laisse concilier avec la fatalité de la guerre. Et, pour l'homme disposé à la réflexion et, tout spécialement, à la moralité, le fait que la réponse à cette question doive être affirmative représente une consolation non négligeable.

La conception de l'équilibre politique[\[12\]](#)

Au sens étroit du terme, la politique est, en réalité, la science et, lorsqu'elle devient pratique, l'art de soutenir ce système de l'équilibre et de le perfectionner. Le fait qu'on substitue trop souvent à cet art des techniques chargées d'astucieuses finesses, de ruses indignes et d'intrigues souvent abjectes, ne constitue pas un grief contre la politique, pas plus que l'on ne porte atteinte à la religion lorsqu'on la confond avec les arguties d'une théologie radoteuse, ou à la philosophie lorsqu'on la confond avec la sophistique creuse d'une scolastique pédante. La vraie politique doit s'adonner à cette grande tâche qui consiste à diriger et à organiser constamment le rapport réciproque des États de telle manière qu'il s'approche le plus possible de l'état d'une Constitution juridique cosmopolitique. Aussi longtemps que subsiste un moyen d'entente pacifique, la politique doit écarter les causes de guerre ; et, si la guerre devenait inévitable, la politique doit tirer de la guerre même un meilleur ordre des choses voire, dans la mesure où il est possible de l'atteindre, un état de paix plus stable et plus sûr. En cette tâche s'expriment tous ceux qui auront à cœur de s'y atteler. Une connaissance étendue et profonde de la Constitution, des forces et des droits des États aussi bien que des rapports qu'ils entretiennent entre eux ; une étude approfondie de l'âme humaine dans ses tendances les plus intimes ; la perception rapide et aiguë qui, dans l'enchaînement souvent apparemment inextricable des plans et des desseins animant les démarches officielles et les machinations secrètes des États, saisit les motifs de leurs jugements et de leurs décisions ; le don de traiter à la fois avec une grande fermeté et une grande habileté les affaires les plus compliquées en lesquelles un seul faux pas risque d'entraîner la ruine de toute une nation – telles sont, selon la signification la plus stricte des mots, les qualités d'un homme d'État. Celui qui dédaigne un tel art, et le considère comme le mécanisme d'un jeu inutile, n'en a certainement ni jamais connu les éléments, ni saisi l'objectif.

S'il existait une science qui enseigne par quels moyens on accède à la paix perpétuelle, cette science serait la plus élevée parmi toutes les sciences humaines. Mais puisqu'une telle science n'existe pas, il faut considérer avec révérence et respect celle-là seule dont l'accomplissement est susceptible de fonder la paix la plus durable possible.

Source : Freidrich Gentz, *De la paix perpétuelle*, traduction, présentation et annotations de M. B. Aoun, Thesaurus de philosophie du droit, Paris, CNRS, 1992, p. 47-48, 69-70, 73, 75, 81-83.

Bibliographie:

Aoun (M. B.), « Introduction », dans F. Gentz, *De la paix perpétuelle*, traduction, présentation et annotations de M. B. Aoun, Thesaurus de philosophie du droit, Paris, CNRS, 1992, p. 3-42. (Voir

également les références bibliographiques recensées par l'auteur, p. 95-101.)

Lamm (H.), « Friedrich Gentz et la paix (*De la paix perpétuelle*, 1800) », *Revue d'histoire diplomatique*, 85, 1971, p. 127-141.

Lamm (H.), « Identités et spécificités allemandes », *Revue française d'histoire des idées politiques*, 14, Paris, Picard éditeur, 2001.

Little (R.), « Friedrich Gentz, Rationalism and the Balance of Power », dans I. B. Neumann, I. Clark, *Classical Theories in International Relations*, New York (N. Y.), St. Martin's Press, 1999, p. 210-232.

Viereck (P.), *Conservatism Thinkers : From John Adams to Winston Churchill*, Londres-New Brunswick (N. J.), Transaction Publishers, 2006.

[<< Table des matières / Chapitre suivant >>](#)

[1] Pour une présentation de cette philosophie, cf. M. B. Aoun, « Introduction », dans F. Gentz, *De la paix perpétuelle*, traduction, présentation et annotations de M. B. Aoun, Thesaurus de philosophie du droit, Paris, CNRS, 1992, p. 12 et suiv.

[2] *Ibid.*, p. 69.

[3] Pour Gentz, la Révolution française « a renforcé et multiplié de diverses manières le motif, les moyens auxiliaires et même les prémices de la guerre », cf. *ibid.*, p. 86-87.

[4] F. Gentz, *De la paix perpétuelle, op. cit.*, p. 41.

[5] NA : Cette première option correspondant à l'État mondial est impossible selon Gentz dans le sens où la domination de nouveaux peuples est toujours à l'ordre du jour : « Puisque l'espèce humaine, si inquiète fût-elle, ne redoute, dès que ses convoitises ou ses passions l'emportent, ni les distances, ni les obstacles, ni les contrariétés, ni les périls de la mer, ni les régions inconnues du ciel, il est indiscutable que la guerre pour la domination serait la première et la dernière occupation des hommes, même si seulement deux ou trois États universels dominaient la planète. » (*Ibid.*, p. 49.) Gentz prend l'exemple également de Rome : « Tant qu'il y eut encore des peuples à soumettre, il n'y eut pas pour Rome de paix sur terre ; dès le moment où le grand édifice de sa puissance sembla avoir atteint son achèvement, Rome se dirigea vers son déclin. » (*Ibid.*, p. 51.)

[6] NA : Cette seconde conception renvoie aux propos de Fichte sur l'État commercial fermé. Gentz la critique en raison de son caractère utopique (impraticabilité de l'isolement) mais également du fait de son mépris à l'encontre des interdépendances, des liens de réciprocité inhérents à l'humanité. Cf. *ibid.*, p. 58-63.

[7] NP : Cette troisième thèse correspond aux préceptes kantien. Gentz utilise alors son réalisme afin de contrecarrer la perspective kantienne qui ne lui semble pas tenir assez compte de la violence sous-jacente à la nature humaine. Cf. *ibid.*, p. 63-70.

[8] NP : Cette quatrième option semble à Gentz la plus idéale mais il souligne les difficultés quant à sa mise en place. Cf. la suite du texte.

[9] NP : Les exemples réussis d'une organisation de ce type furent ceux-là seulement où même la totalité des États fédérés constituait un État moyen ou petit. À deux reprises, la tentative eut lieu sur une plus grande scène, en Allemagne et dans l'Amérique du Nord. Le sort de l'une de ces deux tentatives est connu ; il appartient à l'avenir de prononcer son jugement sur l'autre. À moins de circonstances tout à fait extraordinaires, l'unité de l'État nord-américain aura du mal à résister, ne serait-ce que cinquante ans.

[10] NP : Plus avant dans le texte, Gentz avait déjà souligné le caractère relatif du mal causé par la guerre : « Avouons que ce n'est pas un bienfait négligeable que, par l'instauration des États, la guerre [...] soit extirpée du sein de la société humaine et qu'elle soit transportée aux frontières qui,

désormais, séparent légalement les territoires des différents États. On doit ainsi considérer les guerres entre les États comme des exutoires : grâce à elles, les penchants haineux des hommes, au lieu, lorsqu'ils se manifestent, de donner lieu à des rapports de force dévastateurs qui signifient la négation même des relations juridiques, se concentrent en des lieux précis et leur énergie est comme canalisée par les voies de la guerre. En dépit de toutes les horreurs qu'elle enfante, la guerre apparaît ainsi comme le garant de l'unique Constitution juridique possible entre les hommes. Aussi paradoxale qu'elle puisse paraître, une vérité indéniable s'impose : sans la guerre, il n'y aurait pas de paix sur terre. » (*Ibid.*, p. 77-78.)

[11] NA : Gentz énumère ensuite ces avantages : la formation de l'esprit humain, la source de nouvelles connaissances et découvertes, le développement de l'industrie, la multiplication des liens entre les peuples, la formation du caractère.

[12] NA : Au cours de la troisième partie de l'ouvrage, F. Gentz traite du système d'équilibre entre États né en Europe. Ce système, fondé sur des alliances appropriées, des négociations habiles, voire le recours aux armes, a pour finalité première « d'empêcher la naissance d'une hégémonie » ou, si cela ne peut se faire, d'en « neutraliser la nuisible influence » (F. Gentz, *De la paix perpétuelle*, *op. cit.*, p. 66). Gentz souligne le profond discrédit dans lequel est tombé l'équilibre entre États : « Il est devenu, plus d'une fois, un instrument de destruction et, plus d'une fois, il a favorisé la guerre qu'il prétendait faire échouer. » (*Ibid.*, p. 67.) Dans le passage retenu ici, Gentz énonce sa propre conception du politique fondée sur le principe d'équilibre tant critiqué. Gage de modération, de limitation réciproque, de maîtrise de soi et de retenue, l'équilibre constitue l'essence même de la sagesse politique, laquelle suppose la primauté de la raison éclairée sur la force brutale.

Benjamin Constant (1767-1830)

[<< Table des matières](#)

Écrivain et journaliste, Benjamin Constant de Rebecque est d'origine suisse. Sa formation commence à Bruxelles et se poursuit aux universités d'Erlangen et surtout d'Édimbourg où il se familiarise avec la pensée libérale anglaise. Pendant la période napoléonienne, Constant publie peu mais élabore la majeure partie de son œuvre politique avec, notamment, ses fameux *Principes de politique*. En 1814, le célèbre pamphlet *De l'esprit de conquête et de l'usurpation* est publié pour la première fois à Hanovre. Constant critique sévèrement la politique impériale et hégémonique de Napoléon. Cette politique lui semble totalement contraire aux tendances de la société européenne aspirant au commerce et, par là, à la paix. Cette œuvre énonce les principales idées de l'auteur en matière de relations internationales. Constant reprend dans une large mesure le Livre XIII des *Principes du politique associant l'essor de la tyrannie à des politiques guerrières d'expansion territoriale*^[1].

En écrivant ce pamphlet, Constant s'adresse aux Européens. Il s'agit de défendre une civilisation commune aux États en lutte contre l'Empereur^[2]. Ainsi, émerge la conception d'une humanité, certes réduite à l'Europe, mais consciente de partager les mêmes valeurs, au premier rang desquelles la liberté^[3]. Qui plus est, Constant se veut un pacifiste lucide. Il n'est pas un incondicional de la paix. Une action armée est parfois nécessaire, notamment lorsque la liberté est en jeu et que l'intégrité d'une nation, c'est-à-dire la jouissance de sa propre liberté, se trouve en danger. De plus, Constant croit davantage à un rapprochement des nations qu'à une harmonie des actions entreprises par les dirigeants. Il se méfie des intrigues tissées par les puissants. Ce qui l'amène également à partager une idée formulée auparavant par Rousseau : les petits États sont moins à même d'adopter une politique d'expansion territoriale risquant de déstabiliser l'Europe. Constant éprouve beaucoup de suspicion à l'égard des grands États, dans le sens où il « voit dans la politique des puissances une conspiration contre les peuples soutenue par l'internationale des privilégiés^[4] ».

En définitive, tout en insérant sa réflexion au cœur des préoccupations libérales, Constant énonce un certain nombre de relations entre la nature du régime politique, la puissance d'un État et le cours de son action à l'échelle internationale. Par là, il élargit considérablement la pensée politique libérale. Si cette pensée ne s'accompagne pas d'un certain nombre de préceptes juridiques ou institutionnels, elle repose en large partie sur la reconnaissance d'une mutation culturelle à l'œuvre en Europe.

De l'esprit de conquête, 1814 (extraits)

Chapitre II. Du caractère des nations modernes relativement à la guerre

Les peuples guerriers de l'Antiquité devaient pour la plupart à leur situation leur esprit belliqueux. Divisés en petites peuplades, ils se disputaient à main armée un territoire resserré. Poussés par la nécessité les uns contre les autres, ils se combattaient ou se menaçaient sans cesse. Ceux qui ne voulaient pas être conquérants ne pouvaient néanmoins déposer le glaive sous peine d'être conquis. Tous achetaient leur sûreté, leur indépendance, leur existence entière au prix de la guerre.

Le monde de nos jours est précisément, sous ce rapport, l'opposé du monde ancien.

Tandis que chaque peuple, autrefois, formait une famille isolée, ennemie née des autres familles, une masse d'hommes existe maintenant, sous différents noms et sous divers modes d'organisation sociale, mais homogène par sa nature. Elle est assez forte pour n'avoir rien à craindre des hordes encore barbares. Elle est assez civilisée pour que la guerre lui soit à charge. Sa tendance uniforme est vers la paix. La tradition belliqueuse, héritage de temps reculés, et surtout les erreurs des gouvernements, retardent les effets de cette tendance ; mais elle fait chaque jour un progrès de plus. Les chefs des peuples lui rendent hommage ; car ils évitent d'avouer ouvertement l'amour des conquêtes, ou l'espoir d'une gloire acquise uniquement par les armes. Le fils de Philippe n'oserait plus proposer à ses sujets l'envahissement de l'univers ; et le discours de Pyrrhus à Cynéas semblerait aujourd'hui le comble de l'insolence ou de la folie.

Un gouvernement qui parlerait de la gloire militaire, comme but, méconnaîtrait ou mépriserait l'esprit des nations et celui de l'époque. Il se tromperait d'un millier d'années ; et lors même qu'il réussirait d'abord, il serait curieux de voir qui gagnerait cette étrange gageure, de notre siècle ou de ce gouvernement.

Nous sommes arrivés à l'époque du commerce, époque qui doit nécessairement remplacer celle de la guerre, comme celle de la guerre a dû nécessairement la précéder.

La guerre et le commerce ne sont que deux moyens différents d'arriver au même but, celui de posséder ce que l'on désire. Le commerce n'est autre chose qu'un hommage rendu à la force du possesseur par l'aspirant à la possession. C'est une tentative pour obtenir de gré à gré ce qu'on n'espère plus conquérir par la violence. Un homme qui serait toujours le plus fort n'aurait jamais l'idée du commerce. C'est l'expérience qui, en lui prouvant que la guerre, c'est-à-dire l'emploi de sa force contre la force d'autrui, est exposée à diverses résistances et à divers échecs, le porte à recourir au commerce, c'est-à-dire à un moyen plus doux et plus sûr d'engager l'intérêt des autres à consentir à ce qui convient à son intérêt.

La guerre est donc antérieure au commerce. L'une est l'impulsion sauvage, l'autre le calcul civilisé. Il est clair que plus la tendance commerciale domine, plus la tendance guerrière doit s'affaiblir.

Le but unique des nations modernes, c'est le repos, avec le repos l'aisance, et comme source de l'aisance, l'industrie. La guerre est chaque jour un moyen plus inefficace d'atteindre ce but. Ses chances n'offrent plus ni aux individus ni aux nations des bénéfices qui égalent les résultats du travail paisible, et des échanges réguliers. Chez les Anciens, une guerre heureuse ajoutait, en esclaves, en tributs, en terres partagées, à la richesse publique et particulière. Chez les Modernes, une guerre heureuse coûte infailliblement plus qu'elle ne rapporte.

La République romaine, sans commerce, sans lettres, sans arts, n'ayant pour occupation intérieure que l'agriculture, restreinte à un sol trop peu étendu pour ses habitants, entourée de peuples barbares, et toujours menacée ou menaçante, suivit sa destinée en se livrant à des entreprises militaires non interrompues. Un gouvernement qui, de nos jours, voudrait imiter la République romaine, aurait ceci de différent, que, agissant en opposition avec son peuple, il rendrait ses instruments tout aussi malheureux que ses victimes ; un peuple ainsi gouverné serait la République romaine, moins la

liberté, moins le mouvement national, qui avait facilité tous les sacrifices, moins l'espoir qu'avait chaque individu du partage des terres, moins en un mot, toutes les circonstances qui embellissaient aux yeux des Romains ce genre de vie hasardeux et agité.

Le commerce a modifié jusqu'à la nature de la guerre. Les nations mercantiles étaient autrefois toujours subjuguées par les peuples guerriers. Elles leur résistent aujourd'hui avec avantage. Elles ont des auxiliaires au sein de ces peuples mêmes. Les ramifications infinies et compliquées du commerce ont placé l'intérêt des sociétés hors des limites de leur territoire : et l'esprit du siècle l'emporte sur l'esprit étroit et hostile qu'on voudrait parer du nom de patriotisme.

Carthage, luttant avec Rome dans l'Antiquité, devait succomber : elle avait contre elle la force des choses. Mais si la lutte s'établissait maintenant entre Rome et Carthage, Carthage aurait pour elle les vœux de l'univers. Elle aurait pour alliés les mœurs actuelles et le génie du monde.

La situation des peuples modernes les empêche donc d'être belliqueux par caractère : et des raisons de détail, mais toujours tirées des progrès de l'espèce humaine, et par conséquent de la différence des époques, viennent se joindre aux causes générales.

La nouvelle manière de combattre, le changement des armes, l'artillerie, ont dépouillé la vie militaire de ce qu'elle avait de plus attrayant. Il n'y a plus de lutte contre le péril ; il n'y a que de la fatalité. Le courage doit s'empêcher de résignation ou se composer d'insouciance. On ne goûte plus cette jouissance de volonté, d'action, de développement des forces physiques et des facultés morales, qui faisait aimer aux héros anciens, aux chevaliers du Moyen Âge, les combats corps à corps.

La guerre a donc perdu son charme comme utilité. L'homme n'est plus entraîné à s'y livrer, ni par intérêt, ni par passion.

Source : Benjamin Constant, *De l'esprit de conquête*, présenté par R.-J. Dupuy, Paris, Imprimerie nationale, 1992, p. 57-60.

Bibliographie :

Raynaud (P.), « Un romantique libéral : Benjamin Constant », *Esprit*, mars 1983, p. 49-66.

Tilkin (F.), « L'image des nations européennes dans les écrits personnels de B. Constant », *Annales Benjamin Constant*, 15-16, 1994, p. 67-81.

Pour un large choix de références bibliographiques générales ou thématiques, voir É. Harpaz dans B. Constant, *De l'esprit de conquête*, Paris, GF, 1986, p. 301-319.

[<< Table des matières / Chapitre suivant >>](#)

[1] Cf. B. Constant, *Les Principes de politique*, texte établi d'après les manuscrits de Lausanne et de Paris avec une introduction et des notes d'Étienne Hoffmann, Genève, Droz, 1980, p. 333-353.

[2] P. Bastid, *Benjamin Constant et sa doctrine*, Paris, Armand Colin, 1966, tome II, p. 1083.

[3] R.-J. Dupuy perçoit dans cette conception les idées nouvelles d'intégration économique qui ne se réaliseront que bien plus tard au xxe siècle. Cf. *De l'esprit de conquête*, présenté par R.-J. Dupuy, Paris, Imprimerie nationale, 1992, p. 19 : « L'apport original de Constant réside dans l'annonce qu'il fait d'une humanité élitiste en fait réduite à l'Europe, que la civilisation a fait émerger de l'ensemble, et destinée non seulement à la paix mais à l'essor de l'industrie et à la coopération par les échanges réguliers. Sans aller jusqu'à prévoir un marché commun, le libéralisme économique de Constant pressent, pour l'Europe, un libre-échange fécond. Il devine les réseaux commerciaux dont la trame va s'étendre sur un espace transnational. »

[4] P. Bastid, *Benjamin Constant et sa doctrine*, *op. cit.*, p. 1090.

Georg W. F. Hegel (1770-1831)

[<< Table des matières](#)

Étudiant en théologie et en philosophie à l'université de Tubingen, Hegel s'intéresse tôt aux réalités concrètes que lui offre l'observation des faits passés et présents, notamment la Révolution française. La question politique devient peu à peu centrale et, lorsque vient l'heure de produire les œuvres fondamentales telles que la *Phénoménologie de l'esprit* (1807), la *Logique* (1812-1816) et surtout les *Principes de philosophie du droit* (1821), le dessein du philosophe est clairement affiché : il s'agit d'établir une véritable théorie de l'État. À la différence de Montesquieu, Hegel ne s'intéresse pas aux différentes organisations politiques particulières. Il cherche plutôt à saisir leur essence première. Cette volonté de s'abstraire des contingences afin de définir de façon abstraite la réalité de l'institution étatique constitue le véritable ressort de l'entreprise hégélienne. La vie internationale a une part importante dans cette réflexion. En la matière, Hegel « constate et comprend[1] ». Il ne se veut en aucun cas juge ou bien défenseur de cette vie internationale en large partie fondée sur la suspicion et la violence entre États. Il observe la situation générale dans laquelle ces derniers évoluent et dégage des lignes de conduite.

Afin d'acquérir une certaine conscience de ce qu'ils sont, les États cultivent entre eux des interactions le plus souvent conflictuelles. Il s'agit là d'un processus de reconnaissance inhérent à la nature de l'État[2]. Cependant, cet aspect n'entraîne pas la mise à l'écart définitive d'une morale. Selon Hegel, c'est justement dans cet espace d'interaction qu'émerge un comportement d'entente répondant à certains devoirs. Ainsi, « les États se reconnaissent mutuellement comme indépendants, ce qui implique pour eux certains devoirs moraux. Les traités doivent être observés, les ambassadeurs doivent être respectés, etc. Mais, selon Hegel, il ne s'agit que d'un Sollen. En d'autres termes, les États se trouvent dans la même situation que les individus avant la constitution de l'État : la volonté libre est bien capable de connaître son devoir moral, mais aucune règle ou autorité supérieure ne l'obligeant concrètement à se conformer à cet impératif moral, il peut s'y conformer ou le transgresser. Le devoir reste le devoir et l'action reste l'action[3] ».

Finalement, quand bien même Hegel souligne les implications morales de la guerre – notamment à travers la conscience pour l'individu d'appartenir à une unité politique étatique qui le transcende, ce qui lui permet de ressentir à la fois bravoure et dévouement total –, il ne se fait pas l'apôtre d'un état de nature. Il ne se veut que le témoin d'une réalité internationale qui, pour lui, est consubstantielle à la guerre. Dans cette perspective, sa pensée a de forts accents réalistes.

Principes de la philosophie du droit, 1821 (extraits)

La souveraineté vers l'extérieur

§ 321. La souveraineté vers l'intérieur est cette idéalité en ce sens que les moments de l'Esprit et de sa réalité qui est l'État, sont développés dans leur nécessité et ne se maintiennent que comme ses membres. Mais l'Esprit, comme relation négative infinie à soi-même dans la liberté, est aussi

essentiellement être pour soi qui rassemble en lui la différenciation existante et est par conséquent exclusif. Dans cette détermination, l'État a l'individualité qui existe essentiellement comme individu et comme individu réel immédiat dans le souverain.

§ 322. L'individualité comme être pour soi exclusif apparaît dans la relation à d'autres États dont chacun est autonome par rapport aux autres. Puisque dans cette autonomie l'être pour soi de l'Esprit réel a son existence, elle est la première liberté et l'honneur le plus haut d'un peuple.

Remarque : Ceux qui parlent d'une collectivité, formant un État plus ou moins indépendant et ayant son centre propre qui désirerait abandonner ce foyer et cette indépendance pour constituer un tout avec un autre, connaissent peu la nature d'une collectivité et le sentiment de l'honneur d'un peuple indépendant. Le premier pouvoir par lequel les États apparaissent historiquement est avant tout cette indépendance, même si elle est abstraite et n'a pas de développement extérieur ; il appartient donc à ce phénomène primitif qu'un individu soit à sa tête : patriarche, chef de clan, etc.

§ 323. Dans l'existence empirique, cette relation négative de l'État à soi apparaît comme une relation d'autrui à autrui et comme si le négatif était quelque chose d'extérieur. L'existence de cette relation négative a donc la forme de l'événement et de l'enchevêtrement avec des données extérieures. Mais c'est son plus haut moment propre, son infinité réelle, où tout ce qu'il contient de fini fait voir son idéalité. C'est l'aspect par lequel la substance, en tant que puissance absolue, en face du particulier et de l'individuel de la vie, de la propriété, de leurs droits et des autres sphères, fait apparaître leur néant dans l'être et dans la conscience.

§ 324. Cette détermination, qui fait évanouir l'intérêt et le droit de l'individu comme éléments, est en même temps l'élément positif de son individualité en tant qu'existant en soi et pour soi et non contingente et mobile. Cette situation et la reconnaissance de cette situation sont donc le devoir substantiel de l'individualité substantielle : l'indépendance et la souveraineté de l'État, en acceptant le danger, le sacrifice de la propriété et de la vie et même de l'opinion et de tout ce qui appartient naturellement au cours de la vie.

Remarque : C'est un calcul très faux, lorsqu'on exige ce sacrifice de considérer l'État seulement comme société civile et de lui donner comme but final la garantie de la vie et de la propriété des individus, car cette sécurité n'est pas atteinte par le sacrifice de ce qui doit être assuré, au contraire.

Dans ce que nous venons de proposer, se trouve l'élément moral de la guerre, qui ne doit pas être considéré comme un mal absolu, ni comme une simple contingence extérieure qui aurait sa cause contingente dans n'importe quoi : les passions des puissants ou des peuples, l'injustice, etc., et en général, dans quelque chose qui ne doit pas être. D'abord, en ce qui concerne la nature du contingent, il rencontre toujours un autre contingent, et ce destin est justement la nécessité. D'ailleurs, en général, le concept et la philosophie font disparaître le point de vue de la pure contingence et aperçoivent en lui la nécessité, comme l'essence dans l'apparence. Il est nécessaire que le fini, propriété et vie, soit posé comme contingent parce que cela fait partie du concept du fini. D'un côté, cette nécessité a la forme d'une force naturelle, et tout ce qui est fini est mortel et passager. Mais, dans le domaine moral objectif, dans l'État, cette puissance est enlevée à la Nature et la nécessité devient l'œuvre de la liberté, quelque chose de moral. Ce caractère passager devient quelque chose de voulu et la négativité qui est à la base devient l'individualité substantielle propre de l'être moral. La guerre

comme état dans lequel on prend au sérieux la vanité des biens et des choses temporelles qui, d'habitude, n'est qu'un thème de rhétorique artificielle, est donc le moment où l'idéalité de l'être particulier reçoit ce qui lui est dû et devient une réalité. La guerre a cette signification supérieure que par elle, comme je l'ai dit ailleurs : « La santé morale des peuples est maintenue dans son indifférence en face de la fixation des spécifications finies de même que les vents protègent la mer contre la paresse où la plongerait une tranquillité durable comme une paix durable ou éternelle y plongerait les peuples[4]. » On verra plus loin que cette idée, simplement philosophique ou qu'on lui donne un autre nom, est une justification de la Providence et que les guerres réelles ont besoin encore d'une autre justification.

L'idéalité qui apparaît dans la guerre comme orientée vers l'extérieur dans un phénomène contingent et l'idéalité qui fait que les pouvoirs intérieurs de l'État sont des moments organiques d'un tout, sont donc une seule et même idéalité et, dans l'apparence historique, cela se voit dans ce phénomène que les guerres heureuses empêchent les troubles intérieurs et consolident la puissance intérieure de l'État. Les peuples qui ne veulent pas supporter ou qui redoutent la souveraineté intérieure sont conquis par d'autres, et ils s'efforcent avec d'autant moins de succès et d'honneur de conquérir l'indépendance qu'ils sont moins capables d'arriver à une première organisation du pouvoir de l'État à l'intérieur (leur liberté est morte de la peur de mourir). Les États qui ont la garantie de leur indépendance, non pas dans leur force armée, mais dans d'autres considérations, par exemple des États extrêmement petits par rapport à leurs voisins, peuvent exister malgré une constitution qui par elle-même ne garantit la tranquillité ni à l'intérieur, ni à l'extérieur. Tous ces phénomènes s'expliquent par cette idéalité.

[...]

Le Droit international

§ 330. Le Droit international résulte des rapports d'États indépendants. Son contenu en soi et pour soi à la forme du devoir-être, parce que sa réalisation dépend de volontés souveraines différentes.

§ 331. Le peuple en tant qu'État, est l'Esprit dans sa rationalité substantielle et sa réalité immédiate. C'est donc la puissance absolue sur terre. Par conséquent, par rapport aux autres, l'État est souverainement autonome. Exister comme tel pour un autre État, c'est-à-dire reconnu par lui, est sa légitimation première et absolue. Mais cette légitimation est en même temps formelle et réclamer la reconnaissance d'un État seulement parce qu'il est État, est quelque chose d'abstrait. Qu'il soit vraiment un État existant en soi et pour soi dépend de son contenu, de sa constitution, de sa situation, et la reconnaissance qui implique l'identité des deux États repose aussi sur l'opinion et la volonté de l'autre.

Pas plus que l'individu n'est une personne réelle sans relation à d'autres personnes (§ 71), l'État n'est un individu réel sans relation à d'autres États (§ 322). Sans doute la légitimité d'un État, et plus précisément dans la mesure où il est tourné vers l'extérieur, celle de son prince, est une affaire purement intérieure (un État ne doit pas se mêler de la politique intérieure de l'autre), mais d'autre part pourtant, cette légitimité est consacrée par la reconnaissance des autres États. Mais cette reconnaissance exige comme garantie qu'il reconnaisse les autres États qui le reconnaissent, c'est-à-

dire qu'il respecte leur indépendance, et par là, ce qui se passe dans sa vie intérieure ne peut leur être indifférent.

[...]

§ 333. Le fondement du droit des peuples en tant que droit universel qui doit valoir en soi et pour soi entre les États, en tant que différent du contenu particulier des contrats, est que les traités doivent être respectés car c'est sur eux que reposent les obligations des États les uns par rapport aux autres. Mais comme leur relation a pour principe leur souveraineté, il en résulte qu'ils sont par rapport aux autres dans un état de nature, et qu'ils n'ont pas leurs droits dans une volonté universelle constituée en pouvoir au-dessus d'eux, mais que leur rapport réciproque a sa réalité dans leur volonté particulière. Aussi cette condition générale reste à l'état de devoir-être, et ce qui se passe réellement, c'est une succession de situations conformes aux traités et d'abolitions de ces traités.

Remarque : Il n'y a pas de prêteur, il y a tout au plus des arbitres ou des médiateurs entre les États et de plus les arbitrages et les médiations sont contingents, dépendent de leur volonté particulière.

La conception kantienne d'une paix éternelle par une ligue des États qui réglerait tout conflit et qui écarterait toute difficulté comme pouvoir reconnu par chaque État, et qui rendrait impossible la solution par la guerre, suppose l'adhésion des États, laquelle reposerait sur des motifs moraux subjectifs ou religieux, mais toujours sur leur volonté souveraine particulière, et resterait donc entachée de contingence.

§ 334. Les conflits entre États, lorsque les volontés particulières ne trouvent pas de terrain d'entente, ne peuvent être réglés que par la guerre. Mais étant donné que dans leur vaste étendue et avec les multiples relations entre leurs ressortissants, des dommages nombreux peuvent facilement se produire, il est impossible de déterminer en soi quels sont ceux qu'il faut considérer comme une rupture manifeste des traités et qui sont une offense à l'honneur et à la souveraineté. En effet, un État peut placer sa valeur infinie et son honneur dans chacune de ses unités individuelles et il est d'autant plus porté à cette susceptibilité qu'une individualité puissante est poussée par un long repos à se chercher et à se créer à l'extérieur une matière d'activité.

§ 335. De plus l'État, comme être spirituel, ne peut pas s'en tenir à ne considérer que la réalité matérielle de l'offense, mais il en vient à se représenter comme telle un danger menaçant de la part d'un autre État. Et c'est, avec toute la gamme montante et descendante des vraisemblances, et des imputations d'intention, une nouvelle cause de querelles.

§ 336. Comme les États dans leur situation réciproque d'indépendance sont comme des volontés particulières, comme la validité des traités repose sur ces volontés, et que la volonté particulière d'un ensemble est dans son contenu le bien de cet ensemble, ce bien est la loi suprême dans sa conduite envers autrui, d'autant plus que l'idée d'État est caractérisée par la suppression du contraste entre le droit comme liberté abstraite et le bien comme contenu particulier réalisé, et que la reconnaissance initiale des États s'applique à eux comme totalités concrètes (§ 331).

§ 337. Le bien substantiel de l'État est son bien comme État particulier, avec ses intérêts et sa situation définie et, également avec les autres circonstances particulières qui accompagnent les

relations contractuelles. Par conséquent, la conduite du gouvernement est une conduite particulière et non la Providence générale. Aussi, la fin de la conduite envers les autres États et le principe de la justice des guerres et des traités n'est pas une pensée universelle (philanthropique), mais la réalité du bien-être amoindri ou menacé dans sa particularité définie.

Remarque : On a, pendant un temps, beaucoup parlé de l'opposition de la morale et de la politique et de l'exigence que la première commande à la seconde. Il y a lieu seulement de remarquer en général que le bien d'un État a une bien autre légitimité que le bien des individus et que la substance morale, l'État a immédiatement son existence, c'est-à-dire son droit dans quelque chose de concret et non pas d'abstrait. Seule, cette existence concrète et non pas une des nombreuses idées générales tenues pour des commandements moraux subjectifs peut être prise par l'État comme principe de sa conduite. La croyance à la soi-disant injustice propre à la politique, dans cette soi-disant opposition, repose sur les fausses conceptions de la moralité subjective, de la nature de l'État et de sa situation par rapport au point de vue moral subjectif.

§ 338. Même dans la guerre comme situation non juridique, de violence et de contingence, subsiste un lien dans le fait que les États se reconnaissent mutuellement comme tels. Dans ce lien, ils valent l'un pour l'autre comme existant en soi et pour soi, si bien que dans la guerre elle-même, la guerre est déterminée comme devant être passagère. Elle implique donc ce caractère conforme au droit des gens que même en elle la possibilité de la paix est conservée ; par suite, par exemple, les parlementaires sont respectés et, en général, rien n'est entrepris contre les institutions intérieures, contre la vie privée et la vie de famille du temps de paix, ni contre les personnes privées.

[...]

§ 340. Dans leurs relations entre eux, les États se comportent en tant que particuliers. Par suite, c'est le jeu le plus mobile de la particularité intérieure, des passions, des intérêts, des buts, des talents, des vertus, de la violence, de l'injustice et du vice, de la contingence extérieure à la plus haute puissance que puisse prendre ce phénomène. C'est un jeu où l'organisme moral, lui-même, l'indépendance de l'État, est exposée au hasard. Les principes de l'esprit de chaque peuple sont essentiellement limités à cause de la particularité dans laquelle ils ont leur réalité objective et leur conscience de soi en tant qu'individus existants. Aussi leurs destinées, leurs actions dans leurs relations réciproques sont la manifestation phénoménale de la dialectique de ces esprits en tant que finis ; dans cette dialectique se produit l'esprit universel, l'esprit du monde, en tant qu'illimité, et en même temps c'est lui qui exerce sur eux son droit (et c'est le droit suprême), dans l'histoire du monde comme tribunal du monde.

Source : Georg W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, 1940, p. 352-356, p. 358-364.

Bibliographie:

Bourgeois (B.), *La Pensée politique de Hegel*, Paris, PUF, 1969.

Brown (C.), « Hegel and International Ethics », *Ethics and International Affairs*, 5, 1991, p. 73-86.

Hicks (Steven), *International Law and the Possibility of a Just World Order : an Essay on Hegel's Universalism*, Amsterdam-Atlanta (Ga.), Rodopi, 1999.

Hyppolite (J.), *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Rivière, 1948.

Jarczyk (G.), Labarrière (P.-J.), *De Kojève à Hegel : cent cinquante ans de pensée hégélienne en France*, Paris, Albin Michel, 1996.

Kervegan (J.-F.), *Hegel, Carl Schmitt*, Paris, PUF, 1992.

Kojève (A.), *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947.

Smith (S. B.), « Hegel's View of War, the State and International Relations », *American Political Science Review*, 77 (3), septembre 1983, p. 624-632.

Soual (P.), *Le Sens de l'État : commentaire des Principes de philosophie du droit de Hegel*, Louvain, Peeters, 2006.

Strauss (L.), *De la tyrannie*, suivi de A. Kojève, *Tyrannie et sagesse*, Paris, Gallimard, 1954.

Triki (F.), *Les Philosophies et la Guerre*, Tunis, Publications de l'université de Tunis, 1985.

Verene (D. P.), « Hegel's Account of War », dans Z. A. Pelczynski (ed.), *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.

Walzer (M.), « The Obligation to Die for the State », dans *Obligations : Essays on Disobedience, War and Citizenship*, New York (N. Y.), Simon & Schuster, 1970.

Weil (É.), *Hegel et l'État*, Paris, Vrin, 1950.

[<< Table des matières](#) / [Chapitre suivant >>](#)

[1] É. Weil, *Hegel et l'État*, Paris, Vrin, 1950, p. 77.

[2] L'ennemi pour Hegel, en tant qu'État, constitue l'une des matrices de l'identité collective : « Autour de l'image que lui reflètent les yeux ennemis, un peuple organise l'unité pratique de sa vie et ne maintient sa constitution qu'en répétant cette découverte de soi », A. Glucksmann, *Le Discours de la guerre*, Paris, Librairie générale française, 1985, p. 112.

[3] J. Touchard, *Histoire des doctrines politiques*, Paris, PUF, 1959, tome II, p. 504-505.

[4] NE : Sur l'étude scientifique du droit naturel, *Œuvres complètes*, I, 373.

Pierre Leroux (1797-1871)

[<< Table des matières](#)

Dans un xix^e siècle traversé par la question sociale – c'est-à-dire l'intégration des ouvriers au sein de la communauté politique –, Pierre Leroux tient une place à part. D'une part, sa trajectoire biographique n'en fait pas un intellectuel « rêveur ». Il doit quitter Polytechnique pour des raisons matérielles et exercer les métiers de maçon puis de typographe avant d'embrasser la carrière de journaliste en tant que collaborateur du *Globe*. Il fonde par la suite différents journaux comme la *Revue indépendante* ou la *Revue sociale*, cette dernière étant réalisée à partir d'une imprimerie qu'il acquiert dans la Creuse. D'autre part, Leroux est le premier à systématiser l'usage du terme « socialisme » à partir d'un article publié dans la *Revue encyclopédique* en 1833 : « De l'individualisme et du socialisme ». Mais cette brèche n'entraîne pas pour autant le rejet des valeurs issues de la Révolution française. Il ne veut rien sacrifier de son idéal de Liberté sur l'autel de cette idéologie dont il récuse les excès. Par là, sa conception du socialisme est celle d'un démocrate qui entend concilier liberté, fraternité, égalité et unité. Ces idées ne sont pas seulement formulées, elles sont également portées dans l'arène publique à partir de 1848. Nommé maire de Boussac cette même année, il siège à l'Assemblée constituante puis à l'Assemblée législative où il rejoint les partisans de l'extrême gauche. Le coup d'État de Napoléon le contraint à l'exil.

La réflexion de Leroux a pour préoccupation première la solidarité humaine. Or, le chemin qu'emprunte l'auteur refuse la double allergie que cultive la tradition socialiste à l'égard tant des croyances (qui façonnent et contrôlent les consciences) que du politique (qui domine et exploite les classes ouvrières). En effet, Leroux veut penser l'association ou l'être-ensemble des hommes sans désenchanter le monde, sans oublier le progrès des révolutions libérales. Cette association repose à la fois sur une dimension matérielle et spirituelle, comme le révèle le titre de son ouvrage majeur : *De l'humanité, de son principe et de son avenir, où se trouve exposée la vraie définition de la religion* (1840). Qui plus est, Leroux cultive une philosophie politique qui prône une « synthèse » entre l'idée de nécessaire communauté des Anciens et la liberté des Modernes. Son amie George Sand ne s'y est d'ailleurs pas trompée. Elle voit en Leroux le Rousseau du xix^e siècle, qui aurait élaboré une doctrine à laquelle en appelait son prédécesseur. Du côté du questionnement, Leroux reprend à son compte l'interrogation du Genevois : comment résoudre l'antinomie de la Cité et du genre humain ? En d'autres termes, « comment une philosophie de l'humanité peut-elle prétendre être une philosophie politique[1] » ? Du côté de la réponse, Leroux tente bel et bien une troisième voie qui réconcilierait les Anciens avec les Modernes : posture défendue par Rousseau dans le *Contrat social* mais qui échoue lorsque ce dernier vise son application pour l'ensemble des hommes. En quoi Leroux propose une seconde partie très personnelle des *Institutions politiques* que Rousseau avait délaissées en raison du caractère impossible de l'entreprise[2] ? Selon Miguel Abensour, l'humanité telle que définie par Leroux incarne à la fois un être immatériel (ensemble des liens invisibles entre les hommes) et un être infini (ce qui le rapproche d'un autre infini, c'est-à-dire Dieu). Mais cette seconde acception ne signifie pas la disparition du politique : « Une philosophie de l'humanité, plutôt que de s'avérer une philosophie d'essence religieuse, peut être conçue comme la condition de possibilité d'une philosophie politique moderne : elle engagerait en effet à penser le politique, dimension incontournable du vivre-ensemble des hommes [...] dans la perspective d'un élément qui le transcende, dans la lumière de l'humanité. Le bien-vivre des classiques en recevrait une nouvelle

acception : le supplément qu'il désigne par rapport au vivre et en quoi tient l'irréductibilité du politique exigerait désormais d'orienter les formes du vivre-ensemble vers l'humanité[3]. »

Le lecteur l'aura perçu. La philosophie des relations internationales développée par Leroux est plus une philosophie de l'humanité qu'une philosophie des relations entre États. Elle condamne l'équilibre des puissances comme mode de régulation. Elle refuse autant l'autarcie (passivité aveugle à l'égard des autres) que le chauvinisme (prétention excessive à l'égard des autres). Cette philosophie de l'humanité insiste donc sur le lien humain qui fonde une unité non pas de fait mais dans les consciences (une unité qui ne bascule pas dans l'uniformité mais dans la reconnaissance de l'autre comme un sujet à part entière avec lequel je suis en lien).

Aux politiques, 1832 (extrait)

Une nation comme la France doit cesser de vivre, si elle ne continue pas à exercer son rôle de civilisatrice en Europe. Car une nation ne vit pas seulement par elle-même, en elle-même, et pour elle-même : les autres nations sont nécessaires à sa vie. Et ainsi qu'un homme devient stupide et fou dans la solitude absolue et l'isolement complet, de même une nation s'avilit et se dégrade quand elle n'a pas le rôle qui lui convient dans la société des nations. Pourquoi quelques vaisseaux anglais font-ils aujourd'hui trembler les Chinois ? Pourquoi les Chinois nous paraissent-ils de vieux enfants arrivés à la décrépitude sans être sortis de l'enfance ? C'est que la Chine s'est séparée, et s'est, comme on dit, entourée d'une muraille. [...]

Il n'y a qu'un être qui vit isolé dans l'univers. Tous vivent par leur mutuelle relation ; tous vivent par l'Être universel qui, les comprenant tous et les réunissant dans son sein, les fait ainsi vivre les uns par les autres. L'isolement, c'est le néant, c'est la mort. Et l'on voudrait qu'une nation vécût par elle-même, pour elle-même, en elle-même ! Non, non ; cela est absurde. Plutôt la théorie du xv^e siècle, plutôt la guerre entre les nations ! La guerre est au moins une communication des peuples ; la guerre, c'est, dans le passé, le besoin de la communion des nations. Et voilà pourquoi, en effet, la guerre a été nécessaire pendant tant de siècles, et pourquoi la gloire des conquérants subsistera, même après que la guerre sera en horreur à tout le genre humain. [...]

La France avait écrit sur ses drapeaux cette formule de la Trinité : *Liberté, Égalité, Fraternité*. Cette formule de la Trinité est en effet la manifestation de Dieu dans le genre humain. Quand la France comprendra religieusement sa formule, elle dira aux rois de l'Europe ce que saint Paul dit à l'Aréopage : « J'ai trouvé jusque sur votre autel l'inscription de Dieu que j'adore. Celui que vous honorez sans le connaître, c'est celui que je vous annonce. » Et tous les esprits des hommes en Europe s'associeront à l'esprit de la France ; et l'esprit de la France sera alors l'*esprit vivifiant* dont parle ce même saint Paul.

Source : *Anthologie de Pierre Leroux*, présentation de B. Viard, Paris, Le Bord de l'eau, 2007, p. 268.

IV. Système de l'équilibre ou balance politique (*intégral*)

De l'impulsion des rois et des nobles, sortit donc la politique des derniers siècles. Il ne faut que parcourir quelques-uns des nombreux ouvrages publiés sur l'art des négociations, pour apercevoir qu'ils roulent presque uniquement sur ce problème : « Une nation étant donnée, chercher quels sont ses alliés naturels et ses ennemis naturels. » Or il suffisait souvent que deux puissances eussent une lieue de frontières communes, ou possédassent toutes deux quelques ports et quelques vaisseaux, pour qu'on les déclarât *ennemis naturels*. Une fois cette recherche faite, toute la science du politique se réduisait à faire du bien à ses alliés et tout le mal possible à ses ennemis. À cette époque, il y avait toujours en Europe ce qu'on appelait *la puissance dominante* et *la puissance rivale* : elles se surveillaient sans cesse, se traversaient dans toutes leurs démarches ; et cette rivalité même était regardée comme la sauvegarde de la liberté des autres États. Jamais la plus forte ne négligeait une occasion d'humilier la plus faible : et celle-ci, à son tour, entretenait partout une utile jalousie contre la nation prépondérante. Telle fut cette théorie fameuse de l'*équilibre*, qui, réduisant toute la science politique à ne savoir qu'un mot, flattait également l'ignorance et la paresse des ministres, des ambassadeurs et des commis. Encore avait-il fallu beaucoup de temps pour arriver là ; car depuis les guerres d'Italie sous Charles VIII, époque où les puissances de l'Europe commencèrent à avoir entre elles des relations suivies, jusqu'au moment où Élisabeth et les Hollandais imaginèrent la théorie régulière de contrepoids et de lutte perpétuelle, la politique n'avait guère été qu'un mélange informe de passions et de vues également grossières. Enfin, quand on eut trouvé cet admirable système, l'Europe, pendant deux siècles, retentit des mots d'équilibre, de liberté, de tyrannie ; le sang continua de couler pour rétablir la balance qui penchait tantôt d'un côté et tantôt de l'autre ; la maison d'Autriche, la France et l'Angleterre, tour à tour puissances dominantes et rivales, combattirent sans relâche, entraînant dans leur sphère et leurs alliés naturels, et ces cours machiavéliques par essence qui n'étaient véritablement les alliées de personne, mais qui se trouvaient toujours, à la fin de la guerre, les alliées de celui qui l'avait faite avec le plus de bonheur. Ainsi on peut dire que dans toute cette longue période la guerre fut l'état naturel des sociétés : elles y étaient poussées invinciblement par la nature même des principes monarchique et nobiliaire qui dominaient dans leur sein.

Aujourd'hui ces principes ont reçu partout un notable affaiblissement, et d'autres, évidemment destinés à vaincre, ont surgi à leur place. Donc un ordre nouveau s'établira tôt ou tard dans les rapports des sociétés entre elles. Que la guerre change alors complètement d'objet, ou même devienne sans objet, cela ne serait pas plus étonnant que ce qui est déjà arrivé en Europe à un autre âge de la société. Les véritables conquêtes, c'est-à-dire la prise de possession réelle d'un pays et la superposition d'un peuple sur un autre, n'ont-elles pas déjà duré plusieurs siècles ? Ces conquêtes étaient corrélatives à un état de société où tous les hommes étaient soldats et où les armées étaient des nations ; n'ont-elles pas cessé quand la société eut pris une autre face ? Depuis ce temps, il y a eu bien des batailles livrées, bien des provinces soumises : a-t-on vu les populations se déplacer, les villes et les campagnes se peupler d'étrangers, les vaincus chassés et dépossédés ? Non. Eh bien ! de même qu'au combat des nations a succédé le duel des rois, le temps ne peut-il venir où les conquêtes territoriales disparaîtront à leur tour, quand l'organisation sociale qui les enfantera aura achevé de mourir ? Mais rien ne se fait que graduellement et à force de siècles ; il faut être sorti de ces âges de transition où la société ressemble à l'insecte qui se métamorphose : il ne rampe déjà sur la terre,

mais il n'a pas encore d'ailes pour s'élever.

Source : P. Leroux, *Aux philosophes, aux artistes, aux politiques*, Paris, Payot, 1995, p. 12-14.

Bibliographie:

Abensour (M.), « Postface. Comment une philosophie de l'humanité peut-elle être une philosophie politique moderne ? », dans P. Leroux, *Aux philosophes, aux artistes, aux politiques*, Paris, Sens & Tonka, 1994.

Abensour (M.), *Le Procès des maîtres-rêveurs*, suivi de *Pierre Leroux et l'utopie*, Arles, Sulliver, 2000.

Viard (B.), *Pierre Leroux, penseur de l'humanité*, Cabris, Sulliver, 2009.

[<< Table des matières](#) / [Chapitre suivant >>](#)

[1] M. Abensour, « Postface », dans P. Leroux, *Aux philosophes, aux artistes, aux politiques*, Paris, Sens & Tonka, 2000, p. 302.

[2] Voir l'introduction de l'œuvre de Rousseau dans la présente anthologie.

[3] M. Abensour, « Postface », art. cité, p. 310.

Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865)

[<< Table des matières](#)

Pierre-Joseph Proudhon est le père fondateur de la doctrine philosophique française de l'anarchisme, mais il est également à l'origine d'un tournant majeur dans la pensée fédéraliste. En effet, le fédéralisme et/ou le confédéralisme « bouillonne » dans ses veines depuis ses premiers écrits. Ce n'est que par le mûrissement de sa pensée qu'il écrit une œuvre pivot dans l'évolution de l'idée fédérative : *Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution* (1863). Le parcours personnel de ce socialiste français ainsi que l'environnement dans lequel il évolue influencent fortement son cheminement intellectuel[1]. Ses racines franc-comtoises lui donnent son penchant libertaire et spontanéiste. De plus, il vit une période traversée par des événements européens comme la constitution de la Confédération helvétique en 1848, l'éveil des nationalités et du nationalisme à la lumière de la question polonaise ou de la marche vers l'unité italienne ainsi que les changements dans la guerre de Crimée.

Proudhon recherche un nouvel ordre économique, sociétal et politique reposant sur la décentralisation et le « non-gouvernement » qui s'oppose au triptyque absolutiste : la religion (Dieu), l'État et la propriété (comprenant le capital). Il faut éliminer tout recours à la contrainte et à l'autorité. Pour ce faire, il faut établir un contrat synallagmatique qui corresponde à l'organisation des forces économiques et des échanges sociaux. L'ère des contrats (seul lien que peuvent accepter les hommes libres et égaux) doit se substituer au régime des lois. Elle repose sur la réciprocité[2].

En 1863, en raison de l'insurrection des minorités nationales assujetties aux monarchies et aux démocraties centralisées[3], Proudhon tempère l'anarchisme par le principe fédéraliste. Il se fonde sur le mutuellisme[4]. Il présente un système politique dont la finalité est d'offrir des solutions aux problèmes de politique étrangère (Italie et Pologne) comme de politique intérieure. Il part du constat étymologique qui offre indéniablement des racines à son idée. *Feodus* en latin signifie le contrat. C'est à partir de cette première observation que Proudhon fait la jonction entre l'anarchisme et le fédéralisme en insistant sur l'autonomisme et sur la notion de contrat. Le fédéralisme est le dénouement de l'anarchie : c'est le juste équilibre entre l'autorité et la liberté (tendance dominante). Avec le contrat fédératif, les contractants (chefs de famille, ateliers, communes, cantons, provinces et États), tout en s'obligeant librement, synallagmatiquement et commutativement les uns envers les autres, doivent toujours se réserver plus de libertés, de droits et d'autorité qu'ils n'en abandonnent[5]. Il croit d'abord à la microfédération avant d'envisager des confédérations nationales. À la base, il repose sur l'autonomie des ateliers aussi bien que sur celle des communes. Ce n'est que par le contrat synallagmatique et commutatif entre ces unités élémentaires pour des questions d'intégrité mutuelle de leur territoire, pour la protection de leurs libertés ou encore pour la construction et l'entretien des voies de communication, etc., qu'émergent des unités fédérées d'un second niveau prenant la forme de canton ou de province.

Au niveau des relations internationales, Proudhon fait référence à la confédération mondiale ou à la fédération des républiques qui serait le prolongement de son microfédéralisme. Il faut remplacer l'équilibre européen issu des traités de Westphalie par le dessein confédéraliste d'Henri IV. Le fédéralisme universel est le seul garant du droit international, de la justice sociale et de toutes les

libertés. Proudhon constate qu'au xix^e siècle le mouvement fédéral se propage un peu partout en Europe (Belgique, Suisse, etc.), ce qui devrait rendre la guerre à peu près impossible. Plus le xix^e siècle avance, plus l'Europe se trouve face à un dilemme : l'union fédérative ou la guerre totale. Les fédérations économiques, communales, régionales, nationales et continentales sont vouées à se muer en un réseau de fédérations mondiales. À son humble échelle, l'Europe pourrait n'être qu'une confédération de confédérations afin de respecter la pluralité, ce qui signifie que Proudhon ne croit guère à la constitution des États-Unis d'Europe à cause du risque de dégénérescence vers le centralisme d'un gouvernement fédéral suprême. Dès lors, on ne pourrait assister à l'essor d'une confédération mondiale de confédérations qui sont déjà plurielles. Cela signifie que le principe fédéraliste récuse par essence toute légitimité d'un gouvernement mondial^[6]. Par ailleurs, il critique farouchement l'appui des grandes puissances aux principes des nationalités et des frontières naturelles qui ne servent qu'à rassembler les peuples dans des États-nations centralisés : la Pologne, l'Italie, la Hongrie et l'Irlande risquent de n'être que des créations unitaires de grands ensembles territoriaux, copiées sur le modèle des grandes puissances européennes, et ce processus va mettre sous tutelle ces nouvelles nations que les grandes puissances prétendent émanciper. Cependant, Proudhon n'est pas pour autant un utopiste ou un pacifiste. Il part du même constat que Hobbes (*bellum omnium contra omnes*), à savoir que l'homme est un animal guerrier, mais considère que le contrat fédératif est le mieux à même de respecter les antagonismes des forces sans que cela ne se transforme en guerre car pour lui la fédération est le véritable fondement du droit des gens. Ainsi, pour éviter toute conception erronée de Proudhon, il faut se référer à l'ouvrage *La Guerre et la Paix* (1861), qui inspire d'ailleurs Tolstoï lui-même. Il commence par faire une apologie de la guerre avant de la réfuter en bloc. Il définit dans un troisième temps le droit de la force qui montre que la guerre est un Janus (le balancement antinomique) : d'un côté, elle est justicière, source du droit international et mère de la civilisation ; de l'autre, elle n'est que barbarie. Cela s'explique par le fait que la guerre se compose d'un élément moral dans la conscience humaine, articulé autour de la notion de justice, et d'un élément bestial (la revendication du soi et du sien chez Grotius). Donc, il répugne l'irénisme et reconnaît toutes les vertus de la guerre (nier la guerre ne mène à rien) ; mais *a contrario* la guerre est la manifestation d'un échec puisqu'elle consiste à nier dans l'autre ce que l'on revendique pour soi-même, à supprimer l'adversaire pour éviter de lui rendre justice. Parallèlement, la paix définie comme l'absence de guerre n'est pas plus concevable que le néant. La seule solution est de reconnaître l'antagonisme profond et de diviser la souveraineté des grands ensembles. Comme l'ont pressenti les inventeurs du droit des gens, un système de garantie mutuelle entre cellules souveraines égales devrait voir le jour. Par conséquent, c'est seulement par la confédération que l'unité pourrait être réalisée dans le respect et l'accord des autonomies. Le confédéralisme, équilibre suprême et garantie solidaire supérieure, peut seul mener à l'harmonie. S'il doit y avoir un futur congrès européen pour établir la paix, celui-ci serait chargé non pas de créer une fédération, mais d'établir les liens entre de multiples confédérations.

Finalement, Proudhon, moraliste, faiseur d'ordre et anarchiste, développe un fédéralisme qui n'est pas seulement un système de dépassement des souverainetés, mais un principe général d'organisation sociétale : « Avec mon système, le Centre est partout, la circonférence nulle part. C'est l'Unité^[7]. »

Du principe fédératif, 1863 (extrait)

Fédération, du latin *fœdus*, génitif *fœderis*, c'est-à-dire pacte, contrat, traité, convention, alliance, etc., est une convention par laquelle un ou plusieurs chefs de famille, une ou plusieurs communes, un ou plusieurs groupes de communes ou d'États, s'obligent réciproquement et également les uns envers les autres pour un ou plusieurs objets particuliers, dont la charge incombe spécialement alors et exclusivement aux délégués de la fédération[8].

Revenons à cette définition.

Ce qui fait l'essence et le caractère du contrat fédéral, et sur quoi j'appelle l'attention du lecteur, c'est que dans ce système les contractants, chefs de famille, communes, cantons, provinces ou États, non seulement s'obligent synallagmatiquement et commutativement les uns envers les autres, ils se réservent individuellement, en formant le pacte, plus de droits, de liberté, d'autorité, de propriété, qu'ils n'en abandonnent.

Il n'en est pas ainsi, par exemple, dans la société universelle de biens et de gains, autorisée par le Code civil, autrement dite communauté, image en miniature de tous les États absolus. Celui qui s'engage dans une association de cette espèce, surtout si elle est perpétuelle, est entouré de plus d'entraves, soumis à plus de charges qu'il ne conserve d'initiative. Mais c'est aussi ce qui fait la rareté de ce contrat, et ce qui dans tous les temps a rendu la vie cénobitique insupportable. Tout engagement, même synallagmatique et commutatif, qui, exigeant des associés la totalité de leurs efforts, ne laisse rien à leur indépendance et les dévoue tout entiers à l'association, est un engagement excessif, qui répugne également au citoyen et à l'homme.

D'après ces principes, le contrat de fédération ayant pour objet, en termes généraux, de garantir aux États confédérés leur souveraineté, leur territoire, la liberté de leurs citoyens ; de régler leurs différends ; de pouvoir, par des mesures générales, à tout ce qui intéresse la sécurité et la prospérité commune ; ce contrat, dis-je, malgré la grandeur des intérêts engagés, est essentiellement restreint. L'Autorité chargée de son exécution ne peut jamais l'emporter sur ses constituantes ; je veux dire que les attributions fédérales ne peuvent jamais excéder en nombre et en réalité celles des autorités communales ou provinciales, de même que celles-ci ne peuvent excéder les droits et prérogatives de l'homme et du citoyen. S'il en était autrement, la commune serait une communauté ; la fédération redeviendrait une centralisation monarchique ; l'autorité fédérale, de simple mandataire et fonction subordonnée qu'elle doit être, serait regardée comme prépondérante ; au lieu d'être limitée à un service spécial, elle tendrait à embrasser toute activité et toute initiative ; les États confédérés seraient convertis en préfetures, intendances, succursales ou régies. Le corps politique, ainsi transformé, pourrait s'appeler république, démocratie ou tout ce qu'il vous plaira : ce ne serait plus un État constitué dans la plénitude de ses autonomies, ce ne serait plus une confédération. La même chose aurait lieu, à plus forte raison, si, par une fausse raison d'économie, par déférence ou par toute autre cause, les communes, cantons ou États confédérés chargeaient l'un d'eux de l'administration et du gouvernement des autres. La république, de fédérative, deviendrait unitaire ; elle serait sur la route du despotisme[9].

[...]

Toute la science constitutionnelle est là : je la résume en trois propositions :

1. Former des groupes médiocres, respectivement souverains, et les unir par un pacte de fédération ;
2. Organiser en chaque État fédéré le gouvernement d'après la loi de séparation des organes ; - je veux dire : séparer dans le pouvoir tout ce qui peut être séparé, définir tout ce qui peut être défini, distribuer entre organes ou fonctionnaires différents tout ce qui aura été séparé et défini : ne rien laisser dans l'indivision ; entourer l'administration publique de toutes les conditions de publicité et de contrôle ;
3. Au lieu d'absorber les États fédérés ou autorités provinciales et municipales dans une autorité centrale, réduire les attributions de celles-ci à un simple rôle d'initiative générale, de garantie mutuelle et de surveillance, dont les décrets ne reçoivent leur exécution que sur le visa des gouvernements confédérés et par des agents à leurs ordres, comme, dans la monarchie constitutionnelle, tout ordre émanant du roi doit, pour recevoir son exécution, être revêtu du contreseing d'un ministre.

Assurément, la séparation des pouvoirs, telle qu'elle se pratiquait sous la Charte de 1830, est une belle institution et de haute portée, mais qu'il est puéril de restreindre aux membres d'un cabinet. Ce n'est pas seulement entre sept ou huit élus, sortis d'une majorité parlementaire, et critiqués par une minorité opposante, que doit être partagé le gouvernement d'un pays, c'est entre les provinces et les communes : faute de quoi la vie politique abandonne les extrémités pour le centre, et le marasme gagne la nation devenue hydrocéphale.

Le système fédératif est applicable à toutes les nations et à toutes les époques, puisque l'humanité est progressive dans toutes ses générations et dans toutes ses races, et que la politique de fédération, qui est par excellence la politique de progrès, consiste à traiter chaque population, à tel moment que l'on indiquera, suivant un régime d'autorité et de centralisation décroissante, correspondant à l'état des esprits et des mœurs.

Chapitre IX. Retard des fédérations : causes de leur ajournement

L'idée de Fédération paraît aussi ancienne dans l'histoire que celles de Monarchie et de Démocratie, aussi ancienne que l'Autorité et la Liberté elles-mêmes. Comment en serait-il autrement ? Tout ce que fait émerger successivement dans la société la loi du Progrès a ses racines dans la nature même. La civilisation marche enveloppée de ses principes, précédée et suivie de son cortège d'idées, qui font incessamment la ronde autour d'elle. Fondée sur le contrat, expression solennelle de la Liberté, la Fédération ne saurait manquer à l'appel. Plus de douze siècles avant Jésus-Christ, elle se montre dans les tribus hébraïques, séparées les unes des autres dans leurs vallées, mais unies, comme les tribus ismaélites, par une sorte de pacte fondé sur la consanguinité. Presque aussitôt elle se manifeste dans l'Amphictyonie [\[10\]](#) grecque, impuissante, il est vrai, à étouffer les discordes et à prévenir la conquête, ou, ce qui revient au même, l'absorption unitaire, mais témoignage vivant du futur droit des gens et de la Liberté universelle. On n'a pas oublié les ligues glorieuses des peuples slaves et germaniques, continuées jusqu'à nos jours dans les constitutions fédérales de la Suisse, de l'Allemagne, et jusque dans cet empire d'Autriche formé de tant de nations hétérogènes, mais, quoi qu'on fasse, inséparables. C'est ce contrat fédéral qui, se constituant peu à peu en gouvernement régulier, doit mettre fin partout aux contradictions de l'empirisme, éliminer l'arbitraire, et fonder sur un équilibre indestructible la Justice et la Paix.

Pendant de longs siècles, l'idée de Fédération semble voilée et tenue en réserve : la cause de cet ajournement est dans l'incapacité originelle des nations, et dans la nécessité de les former par une forte discipline. Or, tel est le rôle qui, par une sorte de conseil souverain, semble avoir été dévolu au système unitaire.

Il fallait dompter, fixer les multitudes errantes, indisciplinées et grossières ; former en groupes les cités isolées et hostiles ; fonder peu à peu, d'autorité, un droit commun, et poser, sous forme de décrets impériaux, les lois générales de l'humanité. On ne saurait imaginer d'autre signification à ces grandes créations politiques de l'antiquité, auxquelles succédèrent ensuite, à tour de rôle, les empires des Grecs, des Romains et des Francs, l'Église chrétienne, la révolte de Luther, et finalement la Révolution française.

La Fédération ne pouvait remplir cette mission éducatrice, d'abord, parce qu'elle est la Liberté, parce qu'elle exclut l'idée de contrainte, qu'elle repose sur la notion de contrat synallagmatique, commutatif et limité, et que son objet est de garantir la souveraineté de l'autonomie aux peuples qu'elle unit, à ceux-là par conséquent qu'il s'agissait dans les commencements de tenir sous le joug, en attendant qu'ils fussent capables de se gouverner eux-mêmes par la raison. La civilisation, en un mot, étant progressive, il impliquait contradiction que le gouvernement fédératif pût s'établir dans les commencements.

Un autre motif d'exclusion provisoire pour le principe fédératif est dans la faiblesse d'expansion des États groupés sous des constitutions fédérales.

Limites naturelles des États fédératifs. – Nous avons dit, Chap. ii, que la monarchie, par elle-même et en vertu de son principe, ne connaît pas de limites à son développement, et qu'il en est de même de la démocratie. Cette faculté d'expansion a passé des gouvernements simplistes ou *a priori*, aux gouvernements mixtes ou de fait, démocraties et aristocraties, empires démocratiques et monarchies constitutionnelles, qui tous sous ce rapport ont fidèlement obéi à leur idéal. De là sont sortis les rêves messianiques et tous les essais de monarchie ou république universelle.

Dans ces systèmes l'englobement n'a pas de fin ; c'est là qu'on peut dire que l'idée de *frontière naturelle* est une fiction, ou pour mieux dire une supercherie politique ; c'est là que les fleuves, les montagnes et les mers sont considérés, non plus comme des limites territoriales, mais comme des obstacles dont il appartient à la liberté du souverain et de la nation de triompher. Et la raison du principe le veut ainsi : la faculté de posséder, d'accumuler, de commander et d'exploiter est indéfinie, elle n'a de bornes que l'univers. Le plus fameux exemple de cet accaparement de territoires et de populations, en dépit des montagnes, des fleuves, des forêts, des mers et des déserts, a été celui de l'Empire romain, ayant son centre et sa capitale dans une péninsule, au sein d'une vaste mer, et ses provinces à l'entour, aussi loin que pouvaient atteindre les armées et les fiscaux.

Tout État est de sa nature annexionniste. Rien n'arrête sa marche envahissante, si ce n'est la rencontre d'un autre État, envahisseur comme lui et capable de se défendre. Les prêcheurs de nationalité les plus ardents ne se font faute, à l'occasion, de se contredire, dès qu'il y va de l'intérêt, à plus forte raison, de la sûreté de leur pays ; qui, dans la démocratie française aurait osé réclamer contre la réunion de la Savoie et de Nice ? Il n'est même pas rare de voir les annexions favorisées par les annexés eux-mêmes, trafiquant de leur indépendance et de leur autonomie.

Il en est autrement dans le système fédératif. Très capable de se défendre si elle est attaquée, les Suisses l'ont plus d'une fois fait voir, une confédération demeure sans force pour la conquête. Hors le cas, fort rare, où un État voisin demanderait à être reçu dans le pacte, on peut dire que, par le fait même de son existence, elle s'interdit tout agrandissement. En vertu du principe qui, limitant le pacte de fédération à la défense mutuelle et à quelques objets d'utilité commune, GARANTIT à chaque État son territoire, sa souveraineté, sa constitution, la liberté de ses citoyens, et pour le surplus lui réserve plus d'autorité, d'initiative et de puissance qu'il n'en abandonne, la confédération se restreint d'elle-même d'autant plus sûrement que les localités admises dans l'alliance s'éloignent davantage les unes des autres ; en sorte qu'on arrive bientôt à un point où le pacte se trouve sans objet. Supposons que l'un des États confédérés forme des projets de conquête particulière, qu'il désire s'annexer une ville voisine, une province contiguë à son territoire ; qu'il veuille s'immiscer dans les affaires d'un autre État. Non seulement il ne pourra pas compter sur l'appui de la confédération, qui répondra que le pacte a été formé exclusivement dans un but de défense mutuelle, non d'agrandissement particulier ; il se verra même empêché dans son entreprise par la solidarité fédérale, qui ne veut pas que tous s'exposent à la guerre pour l'ambition d'un seul. En sorte qu'une confédération est tout à la fois une garantie pour ses propres membres et pour ses voisins non confédérés.

Ainsi, au rebours de ce qui se passe dans les autres gouvernements, l'idée d'une confédération universelle est contradictoire. En cela se manifeste une fois de plus la supériorité morale du système fédératif sur le système unitaire, soumis à tous les inconvénients et à tous les vices de l'indéfini, de l'illimité, de l'absolu, de l'idéal. L'Europe serait encore trop grande pour une confédération unique : elle ne pourrait former qu'une confédération de confédérations. C'est d'après cette idée que j'indiquais, dans ma dernière publication[11], comme le premier pas à faire dans la réforme du droit public européen, le rétablissement des confédérations italienne, grecque, batave, scandinave et danubienne, prélude de la décentralisation des grands États, et par suite, du désarmement général. Alors toute nationalité reviendrait à la liberté ; alors se réaliserait l'idée d'un équilibre européen, prévu par tous les publicistes et hommes d'État, mais impossible à obtenir avec de grandes puissances à constitutions unitaires[12].

Ainsi condamnée à une existence pacifique et modeste, jouant sur la scène politique le rôle le plus effacé, il n'est pas étonnant que l'idée de Fédération soit demeurée jusqu'à nos jours comme perdue dans la splendeur des grands États. Jusqu'à nos jours les préjugés et les abus de toute sorte pullulant et sévissant dans les États fédératifs avec la même intensité que dans les monarchies féodales ou unitaires, préjugé de noblesse, privilège de bourgeoisie, autorité d'Église, en résultat oppression du peuple et servitude de l'esprit, la Liberté restait comme emmaillotée dans une camisole de force, et la civilisation enfoncée dans un invincible *statu quo*. L'idée fédéraliste se soutenait, inaperçue, incompréhensible, impénétrable, tantôt par une tradition sacramentelle, comme en Allemagne, où la Confédération, synonyme d'Empire, était une coalition de princes absolus, les uns laïques, les autres ecclésiastiques, sous la sanction de l'Église de Rome ; tantôt par la force des choses, comme en Suisse, où la confédération se composait de quelques vallées, séparées les unes des autres et protégées contre l'étranger par des chaînes infranchissables, dont la conquête n'eût certes pas valu qu'on recommençât pour elles l'entreprise d'Annibal. Végétation politique arrêtée dans sa croissance, où la pensée du philosophe n'avait rien à prendre, l'homme d'État pas un principe à recueillir, dont les masses n'avaient rien à espérer, et qui, loin d'offrir le moindre secours à la Révolution, en attendait elle-même le mouvement et la vie.

Bibliographique:

Haubtmann (P.), *Pierre-Joseph Proudhon. Sa vie et sa pensée 1849-1865*, tome II, *Les grandes années : 1855-1858 (Fin). Les dernières années 1858-1865*, Paris, Desclée de Brouwer, 1988.

Proudhon (P.-J.), *Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution*, Paris, Dentu, 1863.

Proudhon (P.-J.), *La Guerre et la Paix* (1861), introduction de H. Trinquier, notes de H. Moysset et H. Trinquier, tome I, Antony, Éditions Tops/H. Trinquier, 1998.

Proudhon (P.-J.), *De la création de l'ordre dans l'humanité* (1843), introduction de H. Trinquier, notes de C. Bouglé, A. Cuvillier, E. Jung, tome I, Antony, Éditions Tops/H. Trinquier, 2000.

Voyenne (B.), *Histoire de l'idée fédéraliste*, tome I, *Les Sources*, Paris, Presses d'Europe, 1976.

Voyenne (B.), *Histoire de l'idée fédéraliste*, tome II, *Le Fédéralisme de P.-J. Proudhon*, Paris, Presses d'Europe, 1973.

Voyenne (B.), *Histoire de l'idée fédéraliste*, tome III, *Les Lignées proudhoniennes*, Paris, Presses d'Europe, 1981.

[<< Table des matières / Chapitre suivant >>](#)

[1] Fils d'un garçon brasseur, Pierre-Joseph fait des études brillantes au collège royal de Besançon, puis devient typographe et imprimeur. Pendant un temps, il exerce la fonction de chef du contentieux et du service financier dans une entreprise de transport fluvial, suivant les recommandations de ses amis imprimeurs de Lyon. Par la suite, installé à Paris, élu député pour un temps bref, il vit principalement de ses écrits et participe activement à la publication de journaux qui sont fréquemment marqués du sceau de la censure. D'ailleurs, il est condamné à trois ans d'incarcération et emprisonné en 1849 à Sainte-Pélagie. En 1858, il doit s'exiler pour deux ans en Belgique, à Bruxelles.

[2] P. Haubtmann, *Pierre-Joseph Proudhon. Sa vie et sa pensée 1849-1865*, tome I, *Les grandes années : 1849-1855*, Paris, Desclée de Brouwer, 1988, p. 173 et suiv.

[3] Parmi les causes qui font mûrir la réflexion de Proudhon, on peut aussi citer la guerre du Sonderbund (1847) en Helvétie entre cantons catholiques, défenseurs de la liberté des unités fédérées, et les autres cantons, influencés par des tendances centralisatrices. Lors de la marche vers l'unité italienne, c'est la pensée fédérale antiunitaire de Joseph Ferrari qui nourrit les prémisses du fédéralisme proudhonien.

[4] Il s'agit de trouver une forme d'organisation politique qui s'accommode d'une philosophie de l'individu et du groupe, ce qui signifie résoudre l'antinomie entre l'« unité » et le « multiple ». La justice, unité contractuelle par excellence, ne peut être que la résultante de l'équation des libertés. Dès lors, le fédéralisme n'est pas, comme le considèrent les Jacobins, un agent de désagrégation, mais au contraire, la seule agrégation qui ne comporte aucune marque hégémonique : il n'y a ni minorité ni majorité, mais seulement des communautés égales qui adhèrent à un ensemble, mais n'obéissent à personne. N'est-ce pas ainsi que s'est constituée en France la Convention (assemblée de fédérés) de 1789-1790 ?

[5] P. Haubtmann, *Pierre-Joseph Proudhon. Sa vie et sa pensée 1849-1865*, tome II, *Les grandes années : 1855-1858 (Fin). Les dernières années 1858-1865*, op.

cit., p. 283 et suiv. et p. 330 et suiv.

[6] *Ibid.*, p. 185-186.

[7] B. Vuyenne, *Histoire de l'idée fédéraliste*, tome II, *Le Fédéralisme de P.-J. Proudhon*, Paris, Presses d'Europe, 1973, p. 143 et p. 153 et suiv.

[8] NP : Dans la théorie de J.-J. Rousseau, qui est celle de Robespierre et des Jacobins, le Contrat social est une fiction de légiste, imaginée pour rendre raison, autrement que par le droit divin, l'autorité paternelle ou la nécessité sociale, de la formation de l'État et des rapports entre le gouvernement et les individus. Cette théorie, empruntée aux calvinistes, était en 1764 un progrès, puisqu'elle avait pour but de ramener à une loi de raison ce qui jusque-là avait été considéré comme une apparence de la loi de nature et de la religion. Dans le système fédératif, le contrat social est plus qu'une fiction ; c'est un pacte positif, effectif, qui a été réellement proposé, discuté, voté, adopté, et qui se modifie régulièrement à la volonté des contractants. Entre le contrat fédératif et celui de Rousseau de 93, il y a toute la distance de la réalité à l'hypothèse.

[9] NP : La Confédération helvétique se compose de vingt-cinq États souverains (dix-neuf cantons et six demi-cantons) pour une population de deux millions quatre cent mille habitants. Elle est donc régie par vingt-cinq constitutions, analogues à nos chartes ou constitutions de 1791, 1793, 1795, 1799, 1814, 1830, 1848, 1852, plus une constitution fédérale, dont naturellement nous ne possédons pas, en France, l'équivalent. L'esprit de cette constitution, conforme aux principes posés ci-dessus, résulte des articles suivants :

« Art. 2 – La confédération a pour but d'assurer l'indépendance de la patrie contre l'étranger, de maintenir la tranquillité et l'ordre à l'intérieur, de protéger la liberté et les droits des confédérés, et d'accroître leur prospérité commune.

« Art. 3 – Les cantons sont souverains en tant que leur souveraineté n'est pas limitée à la souveraineté fédérale, et, comme tels, ils exercent tous les droits qui ne sont pas délégués au pouvoir fédéral.

« Art. 5 – La confédération garantit aux cantons leur territoire, leur souveraineté dans les limites fixées par l'art. 3. »

[10] NP : Nous dirions plutôt les « Amphictyonies ».

[11] NP : *La Fédération et l'Unité en Italie*, p. 84-85.

[12] NP : Il a été parlé maintes fois, parmi les démocrates de France, d'une confédération européenne, en autres termes, des *États-Unis de l'Europe**. Sous cette désignation, on ne paraît pas avoir jamais compris autre chose qu'une alliance de tous les États, grands et petits, existant actuellement en Europe, sous la présidence permanente d'un Congrès. Il est sous-entendu que chaque État conserverait la forme de gouvernement qui lui conviendrait le mieux. Or, chaque État disposant dans le Congrès d'un nombre de voix proportionnel à sa population et à son territoire, les petits États se trouveraient bientôt, dans cette prétendue confédération, inféodés aux grands ; bien plus, s'il était possible que cette nouvelle Sainte-Alliance pût être animée d'un principe d'évolution collective, on la verrait promptement dégénérer, après une configuration intérieure, en une puissance unique, ou grande monarchie européenne. Une semblable fédération ne serait donc qu'un piège ou n'aurait aucun sens.

* On attribue la paternité du mot à Victor Hugo : il est de Cattaneo.

Karl Marx et Friedrich Engels (1818-1883)/(1820-1895)

[<< Table des matières](#)

Les auteurs se réclamant du socialisme au XIX^e siècle : Fourier, Cabet, Owen, Leroux, Blanqui, Proudhon, Louis Blanc, Bakounine, sont confrontés aux conséquences sociales de la révolution industrielle. Malgré leur division, ils partagent la même révolte et la même vision : la société est clivée en deux classes, la minorité qui possède sans travailler, la majorité qui travaille sans posséder ; en résulte une tension révolutionnaire latente, qu'il faut exprimer politiquement pour renverser le capitalisme et réaliser le socialisme. Karl Marx et Friedrich Engels pensent^[1] ce clivage et cette tension de manière systématique. Mais « il ne suffit pas d'interpréter le monde, il faut le changer ». C'est pourquoi Marx est à la fois théoricien et révolutionnaire, fondateur du socialisme scientifique et organisateur du mouvement ouvrier : il est un militant^[2] qui a collaboré à des journaux, participé à la formation de partis, cofondé la Ire Internationale en 1864. Son œuvre se présente comme une explication globale de l'histoire humaine. Elle analyse le présent : la société bourgeoise, sur la base de la critique du capitalisme. Elle analyse le passé et le futur : l'histoire des sociétés – esclavagiste puis féodale hier, capitaliste aujourd'hui, socialiste puis communiste demain – sur la base du matérialisme dialectique – l'histoire comme développement des forces productives et des contradictions sociales. Cette double orientation, économique et philosophico-historique, converge dans la théorie de la lutte des classes, matrice du progrès historique et du passage au socialisme. Du point de vue de la philosophie des relations internationales, l'essentiel chez Marx porte sur la combinaison de l'universalisme et de la révolution. Ainsi, l'universalisme est à la fois transnational et polémique, comme l'indique le concept même de lutte des classes.

Marx tire les conclusions des deux « révolutions mondiales » contemporaines : l'industrielle, impulsée par l'Angleterre ; la démocratique, impulsée par la France. Il affirme que la révolution s'inscrit dans l'ordre économique et social : elle intervient lorsque le développement des forces productives entre en contradiction avec l'état des rapports sociaux. Les « lois du capitalisme » : la tendance à la concentration du capital, à la prolétarianisation sociale, à la paupérisation des travailleurs, aboutira à une polarisation entre le petit nombre des riches et le grand nombre des pauvres. La révolution sera inéluctable. Elle combinera le déterminisme économique, le jeu des contradictions sociales, et la rupture politique. Animée par un mouvement syndical et un parti ouvrier, transformant la lutte économique des classes en lutte politique, elle pourra être légale – par la conquête électorale et parlementaire du pouvoir d'État – ou violente – par la prise insurrectionnelle du pouvoir d'État.

Le renversement de la bourgeoisie par le prolétariat a un sens universel, pour la simple raison que le prolétariat tend à inclure la quasi-totalité des hommes (« l'universel concret »). Les révolutions peuvent n'être que partielles, tant qu'elles se limitent à substituer la domination d'une classe à celle d'une autre : ainsi des révolutions bourgeoises qui substituent la domination de la bourgeoisie à celle de l'aristocratie, en masquant cette domination derrière une idéologie à prétention universelle, celle des « droits de l'homme ». La révolution prolétarienne, elle, sera totale, car elle abolira la propriété privée des moyens de production, la hiérarchie des classes sociales, la domination politique et l'aliénation religieuse. Il y aura d'abord une phase de transition : le socialisme, marquée par l'étatisation des moyens de production et la dictature du prolétariat, *i.e.* du parti à l'avant-garde du prolétariat. Après cette phase, le dépérissement de l'État permettra de passer au communisme. Celui-

ci marquera le stade final de l'histoire, qui verra la réconciliation de l'humanité dans une nature maîtrisée. La révolution prolétarienne réalisera ce que la révolution bourgeoise avait promis mais pas tenu : liberté, égalité, fraternité. Elle conduira la modernité à son terme : la société universelle sans classes ni États ni religions. Une société nouvelle sera donc créée, mais dans la continuité des aspirations de la modernité. C'est ainsi que le socialisme hérite du capitalisme tout en s'opposant à lui et en le dépassant (*aufhebung*).

L'unité de référence marxienne n'est pas l'État ni l'individu, mais la classe sociale. Au sens politique, la lutte des classes possède une dimension nationale et transnationale : elle se déroule au sein de chaque État, car le pouvoir dont le prolétariat doit s'emparer est un pouvoir d'État ; mais elle substitue l'appartenance de classe et les oppositions de classe à l'appartenance nationale et aux oppositions nationales (« les travailleurs n'ont pas de patrie »). Lorsqu'il a pris la tête de la Ligue des justes, rebaptisée Ligue des communistes en 1848, Marx a remplacé la devise pacifique et œcuménique : « Tous les hommes sont frères », par la devise polémique et internationaliste : « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous ». Cette devise en appelle à la formation d'une « conscience de classe ». Elle implique des relations d'amitié ou d'hostilité traversant les frontières. Elle substitue la politique transnationale à la politique interétatique. Conséquemment, Marx voit dans la guerre l'instrument de la révolution, et dans la philosophie de l'histoire, le critère du caractère juste ou injuste de la guerre. Est juste la guerre « progressiste », celle qui va dans le sens de l'histoire ou qui l'accélère ; est injuste la guerre « réactionnaire », qui va à contresens de l'histoire ou qui la retarde. La guerre franco-allemande de 1870-1871 a particulièrement retenu l'attention de Marx[3]. On pensait, au XIXe siècle, que la France était la patrie de la révolution : continuant à se référer à 1792, les socialistes européens espéraient qu'un conflit entre une France devenue républicaine d'une part, les puissances monarchiques (Autriche, Prusse, Russie) d'autre part, déclencherait un processus révolutionnaire à l'échelle du continent. Un tel processus paraît s'amorcer en 1870-1871. De la levée en masse organisée par Gambetta, après Sedan, l'abdication de Napoléon III et la proclamation de la République, jusqu'à la Commune de Paris, Marx salue la première tentative pour transformer une guerre interétatique en révolution internationale. C'est également du point de vue de la philosophie de l'histoire que Marx évalue l'impérialisme ouest-européen : s'il critique la rhétorique de l'impérialisme (la conquête au nom de la civilisation), il ne doute pas de la supériorité de la civilisation occidentale ni du caractère « historiquement nécessaire » de l'impérialisme. En détruisant les structures traditionnelles des sociétés afro-asiatiques et en permettant l'accès de ces sociétés « stagnantes » au monde moderne, l'impérialisme favorise la mondialisation du capitalisme, donc celle de la lutte des classes et du passage au socialisme. L'impérialisme s'avère le corollaire du processus d'unification du monde sous une forme bourgeoise et européenne[4].

Manifeste du Parti communiste[5], 1848 (extrait)

Un spectre hante l'Europe, le spectre du communisme[6]. Toutes les puissances de la vieille Europe se sont unies en une Sainte-Alliance pour traquer ce spectre : le Pape[7] et le Czar[8], Metternich[9] et Guizot, les radicaux de France et les policiers d'Allemagne.

Quelle est l'opposition qui n'a pas été accusée de communisme par ses adversaires au pouvoir ?
Quelle est l'opposition qui, à son tour, n'a pas relancé à ses adversaires de droite et de gauche l'épithète flétrissante de communiste ?

Deux choses ressortent de ces faits :

Déjà le communisme est reconnu par toutes les puissances d'Europe comme une puissance. Il est grand temps que les communistes exposent à la face du monde entier leur manière de voir, leur but et leurs tendances ; qu'ils opposent au conte du spectre du communisme un manifeste du parti lui-même. Dans ce but, des communistes de diverses nationalités se sont réunis à Londres et ont rédigé le manifeste suivant, qui sera publié en anglais, français, allemand, italien, flamand et danois[10].

Bourgeois et prolétaires !

L'histoire des sociétés[11] n'a été que l'histoire des luttes de classes.

Hommes libres et esclaves, patriciens et plébéiens, barons et serfs, maîtres de jurandes[12] et compagnons en un mot, oppresseurs et opprimés, en opposition constante, ont mené une guerre ininterrompue, tantôt ouverte, tantôt dissimulée ; une guerre qui toujours finissait par une transformation révolutionnaire de la société tout entière ou par la destruction des deux classes en lutte.

Dans les premières époques historiques, nous rencontrons presque partout une division hiérarchique de la société, une échelle graduée de positions sociales. Dans la Rome antique nous trouvons des patriciens, des chevaliers, des plébéiens et des esclaves ; au Moyen Âge, des seigneurs, des vassaux, des maîtres, des compagnons et des serfs, et, dans chacune de ces classes, des gradations spéciales.

La société bourgeoise moderne, élevée sur les ruines de la société féodale, n'a pas aboli les antagonismes de classes. Elle n'a fait que substituer aux anciennes de nouvelles classes, de nouvelles conditions d'oppression, de nouvelles formes de lutte.

Cependant, le caractère distinctif de notre époque, de l'ère de la bourgeoisie, est d'avoir simplifié les antagonismes de classes. Elle n'a fait que substituer aux anciennes, de nouvelles classes, de nouvelles conditions d'oppression, de nouvelles formes de lutte. La société se divise de plus en plus en deux grands camps opposés, en deux classes ennemies : la bourgeoisie et le prolétariat.

Des serfs du Moyen Âge naquirent les éléments des premières communes ; de cette population municipale sortirent les éléments constitutifs de la bourgeoisie.

La découverte de l'Amérique, la circumnavigation de l'Afrique, offrirent à la bourgeoisie naissante de nouveaux champs d'action. Les marchés de l'Inde et de la Chine, la colonisation de l'Amérique, le commerce colonial, l'accroissement des moyens d'échange et des marchandises imprimèrent une impulsion extraordinaire au commerce, à la navigation, à l'industrie, et, par conséquent, un développement rapide à l'élément révolutionnaire de la société féodale en dissolution.

L'ancien mode de production ne pouvait plus satisfaire aux besoins qui croissaient avec l'ouverture

de nouveaux marchés. Le métier entouré de privilèges féodaux fut remplacé par la manufacture. La petite bourgeoisie industrielle supplanta les maîtres de jurandes ; la division du travail entre les différentes corporations disparut devant la division du travail dans l'atelier même.

Mais les marchés s'agrandissaient sans cesse et avec eux la demande. La manufacture à son tour devint insuffisante : alors la machine et la vapeur[13] révolutionnèrent la production industrielle. La grande industrie moderne supplanta la manufacture ; la petite bourgeoisie manufacturière céda la place aux industriels millionnaires, chefs d'armées de travailleurs, aux bourgeois modernes.

La grande industrie a créé le marché mondial, préparé déjà par la découverte de l'Amérique. Le marché universel accéléra prodigieusement le développement du commerce, de la navigation, de tous les moyens de communication. Ce développement réagit à son tour sur la marche de l'industrie, et à mesure que l'industrie, le commerce, la navigation, les chemins de fer se développaient, la bourgeoisie grandissait, décuplant ses capitaux et refoulant à l'arrière-plan les classes transmises par le Moyen Âge.

Nous voyons donc que la bourgeoisie est elle-même le produit d'une longue évolution, d'une série de révolutions dans les modes de production et de communication.

Chaque étape du développement parcouru par la bourgeoisie était accompagnée d'un progrès politique correspondant.

Étant opprimé par le despotisme féodal, association armée se gouvernant elle-même dans la commune[14] ; ici république municipale, là tiers état taxable de la monarchie ; puis, durant la période manufacturière, contrepoids de la noblesse dans les monarchies limitées ou absolues ; base principale des grandes monarchies, la bourgeoisie, depuis l'établissement de la grande industrie et du marché mondial, s'est enfin emparée du pouvoir politique, à l'exclusion des autres classes, dans l'État représentatif moderne[15]. Le gouvernement moderne n'est qu'un comité administratif des affaires de la classe bourgeoise.

La bourgeoisie a joué dans l'histoire un rôle éminemment révolutionnaire[16].

Partout où elle a conquis le pouvoir, elle a foulé aux pieds les relations féodales, patriarcales et idylliques. Tous les liens multicolores qui unissaient l'homme féodal à ses supérieurs naturels, elle les a brisés sans pitié, pour ne laisser subsister entre l'homme et l'homme d'autre lien que le froid intérêt, que les dures exigences du *paiement au comptant*[17]. Elle a noyé l'extase religieuse, l'enthousiasme chevaleresque, la sentimentalité du petit-bourgeois, dans les eaux glacées du calcul égoïste. Elle a fait de la dignité personnelle une simple valeur d'échange ; elle a substitué aux nombreuses libertés si chèrement conquises, l'unique et impitoyable liberté du commerce. En un mot, à la place de l'exploitation voilée par des illusions religieuses et politiques, elle a mis une exploitation ouverte, directe, brutale et éhontée.

La bourgeoisie a dépouillé de leur auréole toutes les professions jusqu'alors réputées vénérables et vénérées avec crainte. Elle a fait du médecin, du juriste, du prêtre, du poète, du savant, des ouvriers salariés.

La bourgeoisie a arraché le voile de poésie touchante, qui recouvrait les relations de famille, et les a ramenées à n'être que de simples rapports d'argent.

La bourgeoisie a démontré que la brutale manifestation de la force du Moyen Âge, si admirée de la réaction, se complétait naturellement par la plus crasse paresse. C'est elle qui, la première, a prouvé ce que peut accomplir l'activité humaine : elle a créé bien d'autres merveilles que les pyramides d'Égypte, les aqueducs romains et les cathédrales gothiques ; elle a conduit bien d'autres expéditions que les antiques migrations de peuples et les croisades.

La bourgeoisie n'existe qu'à la condition de révolutionner sans cesse les instruments de travail, par conséquent le mode de production, par conséquent tous les rapports sociaux. La conservation de l'ancien mode de production était, au contraire, la première condition d'existence de toutes les classes industrielles précédentes. Ce bouleversement continu des modes de production, ce constant ébranlement de tout le système social, cette agitation, cette insécurité éternelles, distinguent l'époque bourgeoise de toutes les précédentes. Tous les rapports sociaux traditionnels et profondément enracinés, avec leur cortège de croyances et d'idées admises depuis des siècles se dissolvent ; les idées et les rapports nouveaux deviennent surannés avant de se cristalliser. Tout ce qui était stable est ébranlé, tout ce qui était sacré est profané, et les hommes sont forcés enfin d'envisager leurs conditions d'existence et leurs relations mutuelles avec des yeux désillusionnés.

Poussée par le besoin d'un débouché toujours plus étendu, la bourgeoisie envahit le globe entier. Il faut que partout elle s'implante, que partout elle s'établisse et crée des moyens de communication.

Par l'exploitation du marché mondial, la bourgeoisie donne un caractère cosmopolite à la production et à la consommation de tous les pays. Au désespoir des réactionnaires, elle a enlevé à l'industrie sa base nationale. Les vieilles industries nationales sont détruites ou sur le point de l'être. Elles sont supplantées par de nouvelles industries dont l'introduction devient une question vitale pour toutes les nations civilisées ; industries qui n'emploient plus de matières premières indigènes, mais des matières premières venues des régions éloignées, et dont les produits se consomment non seulement dans le pays même, mais dans tous les coins du globe. À la place des anciens besoins satisfaits par les produits nationaux naissent de nouveaux besoins exigeant, pour leur satisfaction, les produits des contrées les plus lointaines et des climats les plus divers. À la place de l'ancien isolement local et national se développe un trafic universel, une dépendance mutuelle des nations. Ce qui se passe dans la production matérielle se reproduit dans la production intellectuelle. Les productions intellectuelles d'une nation deviennent la propriété commune de toutes. L'exclusivisme et les préjugés nationaux deviennent de plus en plus impossibles ; et des diverses littératures nationales et locales se forme une littérature universelle.

Par le rapide perfectionnement de tous les instruments de production et des moyens de communication, la bourgeoisie entraîne dans le courant de la civilisation jusqu'aux nations les plus barbares. Le bon marché de ses produits est sa grosse artillerie pour battre en brèche les murailles de Chine et faire capituler les barbares les plus hostiles aux étrangers. Elle force toutes les nations, sous peine de mort, à adopter le mode de production bourgeois ; elle les force à introduire chez elles la soi-disant civilisation, c'est-à-dire à devenir bourgeoises. En un mot, elle modèle le monde à son image.

La bourgeoisie a soumis la campagne à la ville[18]. Elle a bâti d'énormes cités ; elle a prodigieusement augmenté la population des villes aux dépens de celle des campagnes ; et, par là, elle a préservé une grande partie de la population de l'idiotisme de la vie des champs. De même qu'elle a subordonné la campagne à la ville, les nations barbares et demi-civilisées aux nations civilisées, de même elle a subordonné les pays agricoles aux pays industriels, l'Orient à l'Occident.

La bourgeoisie supprime de plus en plus l'éparpillement des moyens de production, de la propriété et de la population. Elle agglomère les populations, centralise les mains de quelques individus, la conséquence fatale de ces changements étant la centralisation politique. Des provinces reliées entre elles seulement par des liens fédéraux, ayant des intérêts, des lois, des gouvernements des tarifs douaniers différents, furent réunies en une seule nation, sous un seul gouvernement, une seule loi, un seul tarif douanier, un seul intérêt national de classe.

La bourgeoisie, depuis son avènement à peine séculaire, a créé des forces productives plus variées et plus colossales que toutes les générations passées prises ensemble. La subjugation des forces de la nature, les machines, l'application de la chimie à l'industrie et à l'agriculture, la navigation à vapeur, les chemins de fer, les télégraphes électriques, le défrichement de continents entiers, la canalisation des rivières, des populations entières surgissant comme par enchantement – quel siècle précédent aurait jamais rêvé que de pareilles forces productrices dormaient dans le travail social !

Voici donc le résumé de ce que nous avons vu : les moyens de production et d'échange, servant de base à l'évolution bourgeoise, sont créés dans le sein de la société féodale ; à un certain degré de développement de ces moyens de production et d'échange, les conditions dans lesquelles la société féodale produit et échange ses produits, l'organisation féodale de l'industrie et de la manufacture, en un mot les rapports de la propriété féodale, cessent de correspondre aux nouvelles forces productrices. Ils entravent la production au lieu de la développer. Ils se changent en autant de chaînes. Il faut les briser ; et on les brisera[19].

Source : Karl Marx, Friedrich Engels : *Manifeste du Parti communiste*, Paris, Nathan, 2006 (1848), coll. « Les intégrales de philo » ; notes et commentaires de J.-J. Barrère, C. Roche, « Manifeste du Parti communiste », p. 44-77, I « Bourgeois et prolétaires », p. 45-56, 44-49.

Bibliographie:

Calvez (J.-Y.), *La Pensée de Karl Marx*, Paris, Seuil, 2006.

Cropsey (J.), « Karl Marx », dans L. Strauss, J. Cropsey, *Histoire de la philosophie politique*, Paris, PUF, 1994 [1re éd. 1963], p. 891-919.

Molnar (M.), *Marx, Engels et la politique internationale*, Paris, Gallimard, 1975.

[1] À partir de, et contre, le libéralisme anglais (l'économie classique smithienne) et l'idéalisme allemand (la philosophie de l'histoire hégélienne).

[2] Il a été expulsé d'Allemagne, de France, de Belgique, pour finalement trouver refuge en Angleterre.

[3] *La Guerre civile en France* (1871).

[4] Alors que Marx voit dans le colonialisme un « progrès », ceux qui, par la suite, tel Lénine, se réclameront du marxisme, interpréteront d'une façon radicalement différente les relations entre États capitalistes et sociétés précapitalistes, condamnant l'impérialisme et appelant à l'alliance entre prolétariat européen et mouvements de libération nationale afro-asiatiques.

[5] NE : Le *Manifeste* paraît sans nom d'auteur dans la dernière semaine de février 1848 pour le compte de l'Association (allemande) d'éducation ouvrière, à Londres. Il est imprimé sur les presses de J. E. Burghard, 46 Liverpool Street, Bishopgate, à quelques centaines d'exemplaires, pour être diffusé clandestinement sur le continent par les cercles de langue allemande de la Ligue des communistes. Au contraire, compte tenu du caractère légal en Angleterre de cette Association, le *Manifeste du Parti communiste* fait en même temps, à partir du 3 mars, l'objet, sur treize numéros, d'une publication intégrale dans le *Deutsche Londoner Zeitung*, hebdomadaire londonien en langue allemande, en rapport étroit avec l'émigration républicaine et démocratique. Mais en février 1848 avait lieu la révolution à Paris, et en mars 1848 la révolution à Berlin. Les différents tirages de la première édition ne suffisent plus – d'autant qu'en Allemagne la propagande devient légale : une seconde édition du *Manifeste* paraît en avril ou mai 1848. Ce sont alors des milliers d'exemplaires diffusés.

[6] NE : On trouve déjà cette expression dans l'article sur le communisme de W. Schulz paru dans le « Supplément à la première édition du dictionnaire et de l'encyclopédie des sciences de l'État » : « On parle depuis peu d'années du communisme en Allemagne, et il est déjà devenu un *spectre* menaçant, devant lequel les uns prennent peur, et avec lequel les autres cherchent à épouvanter. » On voit plus tard, dans une lettre de Marx de 1879, le terme de *spectre* réapparaître : « Pour que dorénavant la bourgeoisie n'ait même pas une ombre de crainte, il faut lui assurer d'une façon claire et probante que le *spectre* rouge n'est en fait pas autre chose qu'un fantôme, qui n'existe pas dans la réalité. Mais en quoi consiste donc le mystère du *spectre* rouge sinon dans la frousse de la bourgeoisie devant la lutte inévitable et impitoyable entre elle et le prolétariat ? La frousse devant l'issue inéluctable de la lutte de classe contemporaine ? »

[7] NE : Pie IX (1792-1878) dénonça le communisme parmi les « erreurs modernes ».

[8] NE : Nicolas Ier (1825-1855). En prêtant ses troupes à l'empereur d'Autriche, il prend part en 1849 à l'écrasement de l'insurrection hongroise.

[9] NE : Clément-Lothar, prince de Metternich (1773-1859). Homme d'État autrichien. Partisan de la Sainte-Alliance, il fut un adversaire des principes révolutionnaires de liberté et du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes.

[10] NE : En fait il faudra attendre 1850 pour une première édition en langue anglaise, 1869 pour une première édition en russe, et 1872 pour une première édition en français.

[12] NE : « Ou plus exactement l'histoire écrite. En 1847, l'histoire de l'organisation sociale qui a précédé toute l'histoire écrite, la préhistoire, était à peu près inconnue. Depuis, Haxthausen a découvert en Russie la propriété commune de la terre. Maurer a démontré qu'elle est la base sociale d'où sortent historiquement toutes les tribus allemandes et on a découvert, petit à petit, que la commune rurale, avec possession collective de la terre, a été la forme primitive de la société depuis les Indes jusqu'à l'Irlande. Enfin, la structure de cette société communiste primitive a été mise à nu dans ce qu'elle a de typique par la découverte de Morgan qui a fait connaître la nature véritable de la *gens* et sa place dans la *tribu*. Avec la dissolution de ces communautés primitives commence la division de la société en classes distinctes, et finalement opposées. J'ai essayé d'analyser ce procès de dissolution dans l'ouvrage *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, 2e édition, Stuttgart, 1886. » (Note d'Engels pour l'édition anglaise de 1888.)

[13] NE : Maître de jurande, c'est-à-dire membre de plein droit d'une corporation.

[14] NE : « Ce fut la création des machines-outils qui rendit nécessaire la machine à vapeur révolutionnée. Dès que l'homme au lieu d'agir avec l'outil ou l'objet de travail, n'agit plus que comme moteur d'une machine-outil, l'eau, le vent, la vapeur peuvent le remplacer », K. Marx, *Le Capital*, Livre 1.

[15] NE : « On désignait sous le nom de communes les villes qui surgissaient en France avant même qu'elles eussent conquis sur leurs seigneurs et maîtres féodaux, l'autonomie locale et les droits politiques du "tiers-état". D'une façon générale, l'Angleterre apparaît ici en tant que pays type du développement économique de la bourgeoisie ; la France en tant que pays type de son développement politique. » (Note d'Engels pour l'édition anglaise de 1888.) « C'est ainsi que les habitants des villes, en Italie et en France, appelaient leur communauté urbaine, une fois achetés ou arrachés à leurs seigneurs féodaux leurs premiers droits à une administration autonome. » (Note d'Engels pour l'édition allemande de 1890.)

[16] NE : « L'État représentatif moderne est l'instrument de l'exploitation du travail salarié par le capital », F. Engels, *Origine de la famille*, 1884.

[17] NE : « L'industrie moderne ne considère et ne traite jamais comme définitif le mode actuel d'un procédé. Sa base est donc révolutionnaire, tandis que celle de tous les modes de production antérieurs était essentiellement conservatrice », Marx, *Le Capital*, Livre 1, chap. 15.

[18] NE : « Le paiement au comptant devient de plus en plus, selon l'expression de Carlyle, le seul lien de la société », Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*.

[19] NE : « La plus grande division du travail matériel et intellectuel est la séparation de la ville et de la campagne. L'opposition entre la ville et la campagne fait son apparition avec le passage de la barbarie à la civilisation, de l'organisation tribale à l'État, du provincialisme à la nation », Marx, *L'Idéologie allemande*, 1846.

[20] NE : « Le monopole du capital devient une entrave pour le mode de production qui a grandi et prospéré avec lui et sous ses auspices. La socialisation du travail et la centralisation de ses ressorts matériels arrivent à un point où elles ne peuvent plus tenir dans leur enveloppe capitaliste. Cette enveloppe se brise en éclats. L'heure de la propriété capitaliste a sonné. Les expropriateurs sont à leur tour expropriés. » On retrouve ici, mais cette fois appliquée à la société bourgeoise, la même dialectique forces productives/rapports de production », Marx, *Le Capital*, Livre 1, chap. 32.

Alexandre Kojève (1902-1968)

[<< Table des matières](#)

Né à Moscou, dans une famille proche du peintre Kandinsky, Alexandre Vladimirovitch Kojevnikov quitte l'Union soviétique en 1921 pour l'Allemagne, où il suit des cours de mathématiques et de philosophie aux universités de Heidelberg puis de Berlin. En 1925, il enlève la belle-sœur du philosophe Alexandre Koyré, également d'origine russe. Il l'épouse à Paris un an plus tard. Au cours de l'année 1933, il soutient une thèse sur le théologien Soloviev à l'École pratique des hautes études où Koyré le fait nommer directeur d'études suppléant. Il organise alors le fameux séminaire sur Hegel auquel de nombreux intellectuels vont s'inscrire pour suivre avec délectation ses commentaires : Queneau, Aron, Caillois, Merleau-Ponty, Lacan, Gurvitch, Breton, Bataille, Desanti, Hyppolite, Polin, Marjolin[1]. Toute la pensée de Kojève résulte du cheminement hégélien. Mais les deux auteurs vont largement de pair, dans le sens où « Hegel doit autant à Kojève que Socrate à Platon » (l'enseignement oral de Kojève a ressuscité l'œuvre du philosophe)[2]. C'est en 1943, l'année où Sartre publie *L'Être et le Néant*, que Kojève finit la rédaction de la colossale *Esquisse d'une phénoménologie du droit*. Cette œuvre condense la nature et la substance du propos tenu par le philosophe, articulant réflexion politique, droit et métaphysique. La question des relations internationales est examinée sous plusieurs aspects, mais l'un des plus fondamentaux correspond à l'émergence du droit international public. La condition de l'effectivité de ce droit relève d'un processus tendant à l'organisation d'une société universelle à vocation fédérale. Pour que le droit international public se concrétise et ne soit pas seulement une série de normes potentielles, il faut nécessairement qu'il soit interne et non plus externe aux États. Devenus autonomes et non plus souverains, ces derniers peuvent être à l'origine d'une nouvelle structure qui les subsume. Tout comme Hegel, son maître, Kojève croit à la fois dans la puissance des idées et dans une fin de l'histoire rimant avec apparition d'une culture planétaire et émergence d'une société universelle. Cette fin de l'histoire est aussi la mort du politique, considéré comme une relation d'ennemi à ennemi ou comme une interaction interétatique fondée le plus souvent sur la violence. Finalement, la pensée de Kojève en matière de relations internationales est empreinte d'un fort réalisme. Mais celui-ci s'articule à une représentation du monde qui aboutit à une fin de l'histoire[3]. La réflexion que développe Kojève à l'égard du droit international public permet de saisir avec acuité cette représentation du monde[4]. D'une part, ce droit reconnaît les États en tant qu'unités politiques en proie à la lutte mais, d'autre part, il contient, en germe, la possibilité d'un dépassement de cette lutte puisqu'il cherche à s'imposer comme le droit interne aux États. Pour Kojève, le droit international public ne peut que s'actualiser à un moment ou à un autre de l'histoire, dans l'édification d'une société qui transcende les États[5].

Il convient de noter également toute l'originalité de Kojève. Il n'a pas seulement exercé des fonctions académiques. À partir de 1945, poussé par l'un de ses anciens étudiants, Robert Marjolin, il entre à la direction des Relations économiques extérieures du ministère des Finances. Débute alors une carrière de technocrate, au cours de laquelle il rédige des notes à l'intention des hauts fonctionnaires lors de la conférence de La Havane en 1946 (indirectement à l'origine du GATT), et participe à l'élaboration du plan Marshall à l'OECE et l'OCDE ainsi qu'à la mise en place de l'Union européenne des paiements. Bref, au sein de cette direction, il est au cœur des principales négociations économiques internationales, conscient du fossé entre les pays riches et les pays

pauvres, conseillant les principales personnalités du moment, dont Olivier Wormser (directeur des Affaires économiques du Quai d'Orsay) et Bernard Clappier (successeur de Robert Marjolin à la tête de la DREE). Par là, le philosophe est vraiment aux prises avec le réel. Kojève apparaît alors comme un véritable médiateur des idées philosophiques afin que ces dernières aient une portée historique. Ces idées renvoient à la « réalisation de l'État universel et homogène[6] » que critique Leo Strauss en raison de l'éradication de la philosophie qu'il sous-tend[7].

Esquisse d'une phénoménologie du droit, 1943 (extraits)

Admettons qu'il n'y ait pas encore de Droit sur terre, mais qu'il y ait néanmoins des États souverains et des interactions spécifiquement politiques (c'est-à-dire, par définition, essentiellement humaines) entre eux. Peut-on déduire de ces interactions un Droit international public ? Autrement dit, ces interactions peuvent-elles recevoir une signification juridique en plus de leur signification purement politique ?

L'État est constitué par un groupe d'amis politiques ayant un ennemi politique commun. Il en résulte que, par définition, tout État étranger est l'ennemi politique d'un État donné. Les interactions entre États pris en tant qu'États, c'est-à-dire les interactions politiques, s'actualisent donc sous forme de guerre. Une société s'organise en État parce qu'elle est en guerre et pour être en guerre. L'existence *politique* de l'État pendant la paix n'est qu'une préparation à la guerre. On peut dire aussi que lorsque l'État se comporte en tant qu'État, c'est-à-dire politiquement, il se comporte comme le fait un Maître. Il s'agit pour lui de vaincre ou de périr. Et vaincre signifie asservir l'État ennemi, c'est-à-dire se l'assimiler politiquement, se faire reconnaître par lui sans le reconnaître en retour[8].

Or la guerre n'est pas à proprement parler une interaction, puisqu'elle est une relation d'*exclusion* mutuelle et se termine en principe par la suppression de l'un des deux agents. Dans une guerre et par rapport à la guerre il n'y a donc pas de Tiers possible. La guerre finie, le Tiers serait le deuxième, et en tant que tel l'ennemi, c'est-à-dire partie et non plus tiers. Étant donné que toute entité tend à se maintenir dans l'identité avec soi-même, le Tiers a tendance à rester un Tiers, c'est-à-dire à sauvegarder la dualité des agents auxquels il se rapporte. Mais la guerre tend à supprimer l'un de ces agents. Le Tiers devra donc nier la guerre en tant que telle et la guerre ne pourra ni engendrer, ni tolérer, un Tiers. Autrement dit aucun Droit ne peut reconnaître la guerre comme une situation *juridique*, et aucune guerre ne peut engendrer un Droit en se transformant en situation juridique. La guerre est donc essentiellement un phénomène a-juridique, puisqu'il n'y a pas de Droit sans Tiers[9].

Cependant les interactions spécifiquement politiques peuvent aboutir à l'existence d'un Tiers politique, qui a certaines analogies avec le Tiers juridique. Et cette situation peut engendrer un pseudo-droit.

Tout comme les individus (les Maîtres), les États peuvent avoir un État-ennemi commun et être de ce fait des États-amis, ou des *alliés*. Supposons pour simplifier que deux États s'allient contre un troisième. L'ennemi est alors un tiers par rapport aux interactions entre les deux amis ou alliés. Les alliés ne veulent pas s'entredétruire : ils maintiennent donc le Tiers en tant que tiers. Et ce dernier ne

veut pas que l'un des alliés supprime l'autre : il se maintient donc en tant que tiers. Et ce Tiers est certainement « impartial » : les alliés – ses ennemis – sont pour lui interchangeable dans leurs relations mutuelles ; il n'a aucune préférence pour l'un d'eux, vu qu'ils sont tous les deux ennemis, et ceci au même titre. Mais est-il aussi « désintéressé », comme est désintéressé le Tiers juridique ? En un certain sens oui, car les affaires internes de ses ennemis ne sont pas « ses affaires » : « Il n'en profite pas personnellement, vu qu'il est exclu de la vie interne des alliés, étant leur ennemi. Mais en un autre sens il ne l'est pas, car il est intéressé à la discorde des alliés, à la suppression de leur alliance, et – par conséquent – de sa propre situation de tiers. » Et c'est ce qui distingue le « Tiers politique du Tiers juridique ». Car ce dernier n'a pas à souffrir de l'accord entre ses justiciables, comme il n'a pas à souffrir de leur désaccord[10].

Mais vouloir le désaccord des alliés, c'est avant tout vouloir éviter leur union complète. C'est-à-dire aussi l'absorption de l'un par l'autre. Le Tiers veut donc maintenir le *statu quo*, il veut maintenir chacun des deux alliés dans son identité avec soi-même et dans le même rapport avec l'autre. On peut donc dire que le Tiers est intéressé à l'égalité des deux alliés, à une situation telle qu'aucun des deux ne puisse absorber l'autre. Bref, le Tiers politique a intérêt à faire régner chez ses ennemis alliés une Justice et un Droit égalitaires ou aristocratiques. Or, étant donné que les États se comportent politiquement en Maîtres, cette attitude du Tiers est conforme à leur idéal de Justice. Et on a ainsi l'illusion d'un Droit politique, d'un Droit international public, réglant les rapports des États entre eux, tout au moins des États *alliés*, qui sont par définition *en paix* entre eux.

Mais ce n'est là qu'une illusion, due à la simple coïncidence de deux attitudes essentiellement différentes : de l'attitude politique et de l'attitude juridique. Sans doute, si le plus fort des deux « alliés » attaque le plus faible, le Tiers « ennemi » peut intervenir pour soutenir activement le faible contre le fort. Et il se peut que la seule possibilité d'une telle intervention du Tiers puisse arrêter la guerre entre les « alliés » : le conflit peut être soumis à l'arbitrage du tiers. Il peut donc sembler qu'il y a une situation juridique, une application du Droit international public. Mais en réalité le Tiers intervient pour des raisons purement politiques (d'ailleurs égoïstes), conformément au principe *divide et impera*, et nullement en fonction d'une règle de Droit quelconque, ni d'un idéal de Justice. C'est pour ainsi dire par hasard que l'intervention politique coïncide ici avec une intervention juridique, basée sur le principe de l'égalité et du maintien du statut. C'est un cas d'application de la loi *politique*, et non pas de la loi *juridique*. Or dans le domaine des interactions politiques entre États les interventions d'un Tiers ou les arbitrages sont généralement du type indiqué : en arbitrant, le Tiers poursuit son propre intérêt politique, il agit et arbitre en *ennemi* (actuel ou éventuel) de ses justiciables. Car c'est seulement l'agissement politique de l'ennemi qui coïncide avec le comportement juridique d'un Tiers (tout en étant essentiellement autre chose). Le comportement politique de l'ami ou allié ne donne pas lieu à des agissements quasi juridiques. En effet s'il y a trois alliés par exemple, et si l'un d'eux en attaque un autre pour l'absorber, le troisième n'aura aucune raison *politique* d'intervenir. Car il a intérêt à ce que ses alliés soient les plus forts possibles. Or deux États séparés sont moins forts à eux d'eux que ces mêmes États réunis en un seul. Mais admettre que l'un des agents en interaction peut supprimer l'autre, c'est précisément renoncer à toute intervention, c'est-à-dire ne pas reconnaître la situation comme juridique.

Certes, il y a des traités d'alliance entre alliés qui règlent leurs interactions mutuelles. Mais une alliance politique est toujours conclue contre un ennemi (effectif ou éventuel), et les rapports entre les

alliés sont une fonction de leurs rapports avec l'ennemi. Même un traité de paix conclu avec l'ennemi à la fin d'une guerre (ou sans guerre) est en fin de compte une alliance contre un nouvel ennemi commun. Les rapports politiques entre les États sont donc toujours projetés sur un tiers, qui est l'ennemi commun des États en question. Et c'est cette relation avec le Tiers, cette intervention du tiers qui donne aux interactions politiques « pacifiques » entre États l'apparence de relations juridiques (conformes à l'idéal aristocratique de la Justice égalitaire). Mais ce n'est là qu'une apparence, parce que le Tiers est par définition un *ennemi* (tout au moins éventuel), qui est *intéressé* aux interactions en question. C'est précisément parce que l'alliance (et les interactions qu'elle implique) est dirigée contre lui qu'il a un intérêt politique à ce qu'elle ne devienne pas une union véritable mais se maintienne en tant que contrat entre États indépendants. Le Tiers est donc en réalité partie. Il n'y a pas de tiers véritable dans les interactions *politiques* entre les États. Et c'est pourquoi ces interactions n'ont rien de juridique.

Un troisième allié n'a aucune raison politique de jouer le rôle d'un Tiers juridique envers ses alliés. Quant au Tiers ennemi, il est politiquement porté à jouer ce rôle. Mais c'est précisément pourquoi il n'est pas un Tiers véritable au sens juridique du mot. L'allié n'intervient pas, et l'intervention de l'ennemi n'a rien de juridique. Pour que les interactions politiques aient un caractère juridique il faut donc qu'elles soient rapportées à un tiers politiquement *neutre*. Mais « politiquement neutre » signifie autant qu'apolitique. On voit donc que le Droit international public ne peut pas naître d'interactions *politiques* entre les États. Même si le Droit peut s'appliquer à la politique, ce n'est pas la politique qui peut l'engendrer : il doit pénétrer du dehors dans le domaine politique[11].

Voyons ce que c'est qu'un État *neutre*. Il ne faut pas confondre la neutralité avec la « non-belligérance ». Le non-belligérant, n'étant pas ami ou allié, est par définition un ennemi. Mais c'est un ennemi éventuel, un ennemi en puissance, par opposition aux ennemis effectifs, en acte. Cela suffit cependant pour qu'il ne puisse pas être un Tiers vraiment « désintéressé », c'est-à-dire juridique. Quant à l'État neutre, qui peut jouer ce rôle, il est censé ne jamais pouvoir s'actualiser en tant qu'ennemi. Or, strictement parlant, ceci n'est vrai que pour les États sans interaction possible. C'est ainsi que l'Amérique était « neutre » par rapport à l'ancien monde avant sa « découverte » par Colomb. Et, pratiquement, c'est ainsi qu'a été « neutre » la Chine par rapport à l'Europe du Moyen Âge. Mais alors le Neutre ne peut pas jouer le rôle du Tiers. Pour pouvoir le faire, il doit être en interaction avec les « justiciables ». Seulement, cette interaction ne doit pas être politique au sens propre du mot. C'est-à-dire qu'elle ne doit pas pouvoir s'actualiser sous forme d'une guerre. Or ceci n'est possible que si le tiers neutre n'est pas un État proprement dit.

Le « Tiers » neutre doit donc appartenir avec ses « justiciables » à une même Société non politique : religieuse, culturelle, économique ou autre. Les membres de cette Société sont répartis entre différents États : ils sont en même temps membres de la Société et citoyens d'un État donné. Mais l'« État » neutre n'est pas un État véritable. Autrement dit, ses « citoyens » ne sont rien de plus que des membres de la Société en question. Si nous symbolisons la société non politique par une feuille et la Société politique par une autre feuille superposée, l'« État » neutre sera symbolisé par un trou dans cette deuxième feuille. Cet « État » n'a l'aspect d'un État que parce qu'il a des *frontières* politiques, parce que la masse restante de la Société non politique est étatisée. Mais en réalité le neutre n'est pas un État : c'est un fragment de la Société non politique resté à son état pur. C'est ainsi qu'est neutre (en principe tout au moins) l'Église catholique par rapport aux États catholiques. Ou bien encore

c'est en ce sens qu'on peut parler de la « neutralité » des foires (et des marchands en général) dans l'Europe médiévale. Et c'est encore dans le même sens qu'il faut interpréter la « neutralité » des grandes fêtes religieuses reconnues par les États grecs.

Rapporter une interaction politique à un Neutre, c'est donc la situer dans une Société non politique quelconque, dont font partie tant le Neutre que les agents en interaction. Les États en interaction sont alors assimilés à des membres (collectifs) de la Société en question, à des sous-groupes de cette société. Et il est tout naturel de faire jouer au Neutre le rôle du Tiers, vu qu'il représente la Société non politique à son état pur, tandis que les États en interaction sont non seulement membres de cette Société, mais autre chose encore, à savoir des États, c'est-à-dire des entités politiques. Par rapport au Tiers neutre, c'est-à-dire du point de vue juridique, les États en interaction politique sont considérés comme des membres de la Société non politique. Ils sont donc soumis au Droit qui règne au sein de cette société et leurs actions politiques ne sont juridiquement valables que dans la mesure où elles sont conformes à ce Droit, qui est incarné dans la personne du Tiers neutre, intervenant au nom de la Société en question. C'est ainsi qu'au Moyen Âge le droit des gens s'incarnait dans l'Église et l'arbitrage politique était souvent confié au pape.

Il n'y a donc pas de genèse autonome du Droit international public. Ce Droit (dans la mesure où c'est un Droit, et non pas seulement un aspect des interactions *politiques*) est l'application à des États en interaction d'un Droit propre à une Société non politique quelconque, dont ces États font partie. Et il est appliqué par un représentant qualifié de cette Société en tant que telle. Il s'agit donc d'un Droit interne d'une Société : c'est le Droit, tel que nous l'avons étudié jusqu'ici. On peut donc en dire tout ce que nous avons dit du Droit en général.

Or, s'il en est ainsi, le Tiers qui applique et incarne le Droit international et sans qui ce Droit n'existerait pas en tant que Droit, n'a nul intérêt à maintenir les États en tant qu'entités politiques autonomes, c'est-à-dire en tant qu'États proprement dits. Il a intérêt à étatiser le Droit de la Société non politique, c'est-à-dire d'organiser cette société en État, ce qui signifie la suppression des États qui sont ses membres, leur transformation en groupes cis-étatiques. Car si la Société a pour membres des États autonomes et n'est pas elle-même un État, elle ne peut pas empêcher ses membres de la quitter. Son Droit n'existe donc qu'en puissance. Or, tout Droit a tendance à s'actualiser. Et dans notre cas l'actualisation du Droit international signifie la suppression des États auxquels il s'applique, c'est-à-dire sa suppression en tant que Droit *international*, sa transformation en Droit *interne*. Le Droit *international* ne peut donc être un Droit que dans la mesure où il n'existe qu'en puissance. C'est le Droit virtuel interne d'une Société non politique appliqué à ses membres organisés en États autonomes.

Or, si le Droit international public est le Droit d'une Société non politique, il n'est pas nécessairement aristocratique. Il ne le serait que s'il naissait des interactions spécifiquement politiques, qui ont toujours un caractère aristocratique. Le Droit international peut donc en principe revêtir un caractère bourgeois, étant fondé non pas sur la Justice égalitaire, mais sur la Justice de l'équivalence. Seulement, il entrerait alors immédiatement en conflit avec les États auxquels il est censé s'appliquer, qui adoptent nécessairement en tant qu'États le point de vue aristocratique. Ce Droit ne peut donc exister réellement que comme Droit du citoyen, qui synthétise les deux Justices antithétiques. Et ceci confirme l'idée que ce Droit n'a rien de spécifique, puisque nous avons vu que

tout Droit réel est toujours – plus ou moins parfaitement – un Droit du citoyen.

[...]

Tant que les États seront des États souverains, c'est-à-dire des États au sens propre et fort du terme, l'intervention du Tiers ne pourra pas être irrésistible, car l'État pourra toujours se soustraire à son jugement en quittant la Société en question. L'intervention du Tiers ne peut être irrésistible que s'il se rapporte aux justiciables comme un gouvernant aux gouvernés. Tant que les États restent « autonomes », c'est-à-dire précisément tant qu'ils sont gouvernants sans être, à leur tour, gouvernés, l'intervention du Tiers ne sera pas irrésistible et le Droit n'existera donc qu'en puissance par rapport aux justiciables-États, c'est-à-dire en tant que « Droit international public ». Or tout droit tend à s'actualiser pleinement et complètement. Le Droit de la société voudra donc être irrésistible même là où il s'applique aux interactions entre les États que la société considère comme ses membres. Il voudra s'actualiser aussi en tant que « Droit international public ». La Société dans son aspect juridique voudra donc supprimer la souveraineté de ses membres quels qu'ils soient et essaiera de donner à ses relations juridiques (c'est-à-dire de justicier) avec eux la forme d'un rapport entre gouvernants et gouvernés.

Cela ne veut pas dire nécessairement que la Société en question veuille se constituer elle-même en État proprement dit. L'État est défini par deux qualités : d'une part, c'est un groupe d'amis ayant un ennemi commun ; d'autre part, c'est un groupe de gouvernés par des gouvernants. Or la Société supposée non politique n'a pas d'ennemis par définition : elle n'est donc pas un groupe d'amis, elle n'est pas un État au sens plein du mot. Mais si elle ne l'est pas elle-même, elle ne peut pas non plus admettre que ses membres soient des États au sens propre du terme, c'est-à-dire qu'ils aient des ennemis politiques. Car nous avons vu que les rapports entre ennemis excluent l'intervention d'un Tiers. Or la Société tient à jouer le rôle du Tiers juridique dans les rapports entre ses membres. Aucun de ses membres ne doit donc être l'ennemi d'un autre[12]. Il ne devra donc pas y avoir de rapports politiques à l'intérieur de la Société, de sorte qu'en son sein les membres ne pourront pas entrer en interaction en qualité d'États souverains. À première vue, l'État membre de la Société pourrait avoir des ennemis en dehors de la Société en question et être donc un État proprement dit. Mais si la Société n'est pas *universelle*, c'est-à-dire si elle n'englobe pas tous ceux qui sont susceptibles d'être ses membres, elle aura tendance à s'étendre au-delà de ses frontières : ainsi la Société religieuse qu'est l'Église catholique veut englober l'humanité tout entière. C'est donc elle qui fixera ses rapports avec l'extérieur, et par suite les rapports avec cet extérieur de tous ses membres. Ces derniers ne pourront donc pas être à leur gré ennemis ou amis de ceux qui ne font pas partie de la Société, tout comme ils ne peuvent pas être des ennemis des membres de la société. Et c'est dire qu'ils ne peuvent pas être des États souverains[13].

Pratiquement la Société ne pourra d'ailleurs être apolitique que si elle est universelle. Et alors tous les rapports de ses membres seront internes. C'est-à-dire aucun d'eux ne pourra être un rapport entre ennemis, ou un rapport proprement politique. Elle n'implique donc pas d'États proprement dits. Si la Société n'est pas universelle, elle devra se défendre contre l'extérieur éventuellement ennemi, c'est-à-dire s'organiser en État. Et dans ce cas encore elle ne pourra pas tolérer en son sein des États autonomes. Ses membres ne pourront donc être des États qu'en ce sens qu'il y aura à l'intérieur d'eux des rapports de gouvernants à gouvernés. On peut les appeler « États », mais ce ne sont pas des États

proprement dits ou souverains. Ils seront si l'on veut des États par rapport à leurs citoyens, mais ils ne le seront pas par rapport à l'extérieur. Encore devront-ils appliquer en tant que gouvernants à leurs citoyens-gouvernés le Droit commun de la Société à laquelle ils appartiennent. Il y aura donc *Fédération juridique*. Et si la société est elle-même organisée en État, il y aura *Fédération* au sens propre du mot, c'est-à-dire Fédération politique, État fédéré[14].

On peut donc dire que si le Droit international public tend à s'actualiser, il ne peut le faire qu'en devenant un Droit fédéral, c'est-à-dire le Droit interne public, c'est-à-dire constitutionnel et administratif d'un État fédéré. En tant que Droit il est imposé par la Fédération à ses membres, tout comme un Droit interne est imposé par les gouvernants aux gouvernés. Et ce Droit n'est fédéral qu'en ce sens que certains justiciables, à savoir les États fédérés, ne se contentent pas de le subir, mais l'appliquent eux-mêmes en qualité de gouvernants à leurs propres gouvernés. Si la Société est un État proprement dit, elle sera un *État* fédéral, et ses membres seront des États : non souverains certes mais autonomes si l'on veut (tout en ne l'étant pas par rapport au Droit qu'ils appliquent, car ce Droit leur sera imposé comme à des gouvernés). Mais si la Société (étant universelle, en acte ou en puissance) n'est pas une Société politique ou un État, ses membres ne le seront pas non plus : il y aura une simple « Confédération », « Ligue » ou « Union », etc., de groupements apolitiques, qui actualisent dans leur ensemble un Droit donné, qui n'aura rien à voir avec ce qu'on appelle aujourd'hui le « Droit international public[15] ».

Source : Alexandre Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Paris, Gallimard, 1981, p. 377-383, 387-389.

Bibliographie:

Auffret (D.), *Alexandre Kojève : la philosophie, l'État, la fin de l'histoire*, Paris, Grasset, 1990.

Howse (R.), « Europe and the New World Order. Lessons from Alexandre Kojève's Engagement with Schmitt's *Nomos der Erde* », *Leiden Journal of International Law*, 19 (1), 2006, p. 93-103.

Strauss (L.), *De la tyrannie*, Paris, Gallimard, 1997, suivi de *Correspondance avec Alexandre Kojève (1932-1965)*.

[<< Table des matières](#) / [Chapitre suivant >>](#)

[1] Si Kojève n'éprouve pas forcément d'animosité à l'égard du bolchevisme et s'il se refuse à critiquer alors Staline, il n'hésite pas à fustiger le totalitarisme stalinien. Ce qui caractérise d'ailleurs l'ensemble des étudiants qui suivent le séminaire.

[2] A.-G. Slama, « Kojève, gourou et technocrate », *Ésope* 89, p. 89.

[3] Bien évidemment, cette fin de l'histoire entraîne aussi la mort de l'homme en tant qu'être historique et libre dans la fabrique de son destin. Cf. A. Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Paris, Gallimard, p. 370.

[4] Cf. les textes retenus ci-après.

[5] Ainsi, le droit international disparaît, laissant place à un droit interne commun à tous. Sur ce point, cf. A. Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit, op. cit.*, p. 392.

[6] Sur cet aspect, cf. D. Auffret, *Alexandre Kojève : la philosophie, l'État, la fin de l'histoire*, Paris, Grasset, 1990, p. 335 et suiv.

[7] Leo Strauss souligne les tendances à la tyrannie dans une telle structure politique puisque le chef d'État universel délivre lui-même les clefs de la sagesse pour tous. Cf. L. Strauss, *De la tyrannie*, Paris, Gallimard, 1997, p. 242-248. Voir également la correspondance entre les deux auteurs dans le même ouvrage.

[8] NP : Les États primitifs ou archaïques, c'est-à-dire vraiment aristocratiques ou guerriers, ne connaissent pas la paix comme institution politique permanente. Les Grecs, encore, ne connaissaient pas de traités de paix mais seulement des armistices ou des trêves. Les Romains, par contre, aimaient signer des traités de paix éternelle. Mais ce sont eux qui ont développé le droit civil *bourgeois*. Il y a une dialectique politique analogue à celle de la maîtrise. Elle aboutit à l'Empire, c'est-à-dire à la Fédération où le vainqueur reconnaît le vaincu qui le reconnaît : les deux fusionnent dans une unité supérieure, de sorte qu'il n'y a ni vainqueur ni vaincu au sens propre des mots.

[9] NP : C'est pourquoi on ne peut pas dire que la guerre est un crime au sens juridique du mot. Elle est simplement *en dehors* du droit.

[10] NP : Quand, dans le droit interne, l'État joue le rôle du Tiers vis-à-vis de ses citoyens, il est intéressé à leur accord, et non à leur désaccord. C'est pourquoi il consent à être un Tiers *juridique* : en tant que Juge, il applique le droit qui met ses citoyens en accord ; or il y est intéressé en tant qu'État ; il a donc un intérêt politique à agir aussi juridiquement en tant qu'État, c'est-à-dire à étatiser le droit. Mais dans son aspect juridique, c'est-à-dire en tant que Tiers-Juge, l'État n'est intéressé ni à l'accord, ni au désaccord des justiciables : ce n'est pas parce qu'il veut les mettre d'accord qu'il leur applique le droit qu'il les met d'accord. Quant au Tiers politique, il ne veut pas appliquer un droit quel qu'il soit. Car tout droit met par définition d'accord, tandis que le Tiers politique tient au désaccord des deux autres.

[11] NP : Nous avons déduit la Justice et le Droit de la dialectique de la maîtrise (cf. deuxième section). Or la dialectique politique des interactions entre États est analogue à celle de la maîtrise. Il semblerait donc qu'on peut en déduire un droit politique *sui generis*. Mais il n'en est rien, parce qu'il y a une différence entre les deux dialectiques. Le Maître *se crée* en tant qu'être humain dans et par la lutte pour la reconnaissance. Quant à l'État, il est déjà humain dans la mesure où il existe (son humanité résultant de celle de ses citoyens). Ses interactions (ses luttes ou guerres pour la reconnaissance) avec les autres États n'ont donc pas de valeur anthropogène, et c'est pourquoi on ne peut pas en déduire un idéal de Justice, ni par suite une notion du Droit.

[12] NP : En principe la société peut admettre qu'un membre soit l'ennemi d'un autre membre, à condition qu'ils soient ennemis dans leur aspect autre que celui de membre, qu'ils restent « amis » en tant que membres de la société, tout en étant ennemis en tant que citoyens de leurs États respectifs. Mais c'est pratiquement impossible. Et c'est pourquoi, en fait, le Droit d'une Société non politique tend à supprimer le caractère politique de ses membres. En particulier ce Droit sera essentiellement « pacifiste ».

[13] NP : Un État, membre d'une Société donnée, pourrait cependant librement fixer ses rapports avec des groupes qui ne sont pas susceptibles de devenir des membres de ladite Société. Mais puisque, en fait, toute Société tend à englober l'humanité entière, la liberté en question ne peut être que provisoire. D'ailleurs, une Société non universaliste s'organise nécessairement elle-même en État, ce qui rend impossible que ses membres soient des États autonomes. Car si une Société exclut en *principe* une partie de l'humanité, c'est qu'elle la traite en *ennemi*, c'est-à-dire se rapporte à elle *politiquement* ou en tant qu'État.

[14] NP : Une Fédération diffère d'une Alliance en ce qu'elle est censée être permanente : les États fédérés ne peuvent avoir qu'un ennemi commun avec lequel ils ne peuvent se réconcilier qu'en commun.

[15] NP : On pourrait dire que le Droit en acte ne peut être « public » qu'en n'étant pas « international » et « international » qu'en n'étant pas « public ». Le Droit public « international » n'existe en acte que comme un droit public *interne*, à l'intérieur d'un État *fédéré*.

Leo Strauss (1899-1973)

[<< Table des matières](#)

Leo Strauss fut un historien de la philosophie politique, non pas un philosophe des relations internationales. Son œuvre, élaborée sur le problème théologico-politique^[1] et diagnostiquant la crise de l'Occident moderne, intéresse pourtant la philosophie des relations internationales, pour au moins deux raisons. *Primo*, Strauss a été conduit à rechercher l'identité de la modernité occidentale et l'étiologie de sa crise. Il a alors mis en avant, d'une part, la laïcisation, considérant que la rupture avec la religion (chrétienne) interdisait de parler d'une simple sécularisation, d'autre part, le relativisme. *Secundo*, l'universalisme laïc de la modernité occidentale a conduit Strauss à prendre position dans la grande querelle de l'*universum* et du *pluriversum*. Il l'a fait face à Kojève, comme Schmitt, mais suivant une démarche différente de ce dernier. Un troisième point pourrait s'ajouter, central dans l'œuvre de Strauss : la réflexion sur la question juive, depuis la condition des israélites dans la société libérale occidentale jusqu'au sionisme politique, culturel et religieux, en passant par la critique de Spinoza et l'éloge de Maïmonide. On ne l'abordera cependant pas plus, car, s'il amène à s'interroger sur la citoyenneté, la confession, l'antisémitisme et Israël, il ne concerne pas, *stricto sensu*, la philosophie des relations internationales.

Leo Strauss, nous dit Joseph Cropsey, considérait la modernité occidentale comme constituée par un projet spécifique : la construction d'une société universelle de nations libres et égales composées d'hommes et de femmes libres et égaux, jouissant d'une abondance universelle, et par conséquent du bonheur, grâce à la science comprise comme maîtrise de la nature au service de la puissance humaine. La crise de la modernité se confond avec la perte de croyance en un tel projet. L'Occident, sous l'influence de ses plus hautes autorités intellectuelles, ne croit plus en lui-même, ni à son dessein, ni à sa supériorité. À l'origine de la modernité, il y eut le doute sur la foi chrétienne. À la fin de la modernité, il y a le doute sur le rationalisme occidental. Depuis le tournant des xix^e et xx^e siècles, une part de la philosophie, qu'on appelle « relativiste » ou « historiciste », nie la possibilité d'une connaissance rationnelle de la validité universelle de n'importe quel principe ou valeur. Les principes et les valeurs ne sont que des préférences contingentes, *id est* des choix historiques. Il en va ainsi de la démocratie libérale, qui perd son statut de meilleur régime. La modernité s'est donc retournée contre elle-même. La philosophie politique ancienne, distinguant être et devenir, recherchait le meilleur régime, car elle croyait que le Bien et le Vrai, révélés dans les mythes ou les Écritures, étaient objectivement connaissables, par des initiés. La première philosophie politique moderne, fondée sur le jusnaturalisme, croyait encore à une vérité objective, tirée de la seule raison humaine, universelle. La seconde philosophie politique moderne, basée sur l'histoire, ne croit plus qu'à une vérité subjective et agonale.

De manière générale, la modernité repose sur un postulat, non pas une démonstration, soulignait Strauss : que Dieu n'existe pas, ni l'âme, ni l'au-delà. Par opposition aux « Lumières médiévales », qui plaçaient la raison au service de la foi, les « Lumières modernes » ont résolu ou cru résoudre le problème religieux par sa suppression, confirmant la substitution, inaugurée par Machiavel, Descartes et Hobbes, de la raison pratique à la raison contemplative. Strauss situait donc la rupture entre, d'une part, le monde antique et médiéval et, d'autre part, le monde moderne, sur un plan théologico-anthropologique. Il illustre la dispute sur le statut de la personne humaine, entre raison et

révélation, par le conflit entre Athènes et Jérusalem, qu'il considérait comme le noyau de l'histoire intellectuelle de l'Occident. La querelle de la tradition et de la modernité, et la victoire de celle-ci sur celle-là, ont déterminé le destin de l'Occident. Si l'on déplace la querelle sur le terrain des relations internationales, Strauss apparaît comme le philosophe qui nous permet de prendre conscience d'un grand clivage planétaire : non pas celui, matériel, des pays développés et des pays en développement[2], mais celui, spirituel, des pays où « Dieu est mort » et des pays où « Dieu est vivant ». Ce clivage n'est plus simplement celui de l'Occident et de l'Orient, puisque l'Orient, ou les Orient, du Proche à l'Extrême-, se sont eux aussi modernisés, sinon occidentalisés ; il traverse les sociétés, entre ceux qui continuent de se référer, cognitivement et normativement, à un modèle supra-humain trans-historique, et ceux qui entendent tirer le savoir et la normativité de la seule critique humaine historique.

À l'époque du conflit Est-Ouest, Leo Strauss accorda son attention à la confrontation du libéralisme occidental et du marxisme soviétique, sans les renvoyer dos-à-dos, bien que tous deux plongent leurs racines intellectuelles dans la philosophie politique moderne, purement mondaine. Il pensait que la version la plus rigoureuse et la plus vigoureuse du marxisme se trouvait chez Alexandre Kojève. C'est avec et contre lui qu'il mena le débat sur et contre l'État universel. Chez les libéraux comme chez les marxistes, modernité rime avec mondialité et modernisation avec mondialisation. Politiquement, Strauss préférait la Cité moderne à la Cité classique. Mais c'était un philosophe classique, critique de la philosophie moderne. Il entendait défendre la démocratie libérale contre ses ennemis, mais ce qu'il appréciait surtout dans ce régime politique, c'était d'y retrouver l'idéal grec du corps de citoyens fiers, libres et égaux, qui se gouvernent eux-mêmes, sinon directement, du moins à travers leurs représentants élus. L'éloge de la nation civique ne pouvait qu'amener Strauss à opter pour le *pluriversum*. Il avait un autre motif, tiré de la vocation même du philosophe. À cet égard, la comparaison avec Schmitt est significative. Grâce à Heinrich Meier, on sait combien la discussion sur le concept du politique entre le juriste allemand et le philosophe juif a été importante, et pour l'un et pour l'autre. Schmitt se place sur le terrain de la théologie politique pour récuser le *One World* (idée d'unité du monde exprimée en anglais, c'est-à-dire dans la langue qui l'a diffusée et développée au xxe siècle). Strauss, lui, se place sur le terrain de la philosophie politique. Il critique l'idée selon laquelle l'histoire humaine est « un mouvement vers l'État universel et homogène », parce que l'avènement d'un tel État « marquerait la fin de la philosophie sur terre », à la fois la fin de la liberté et la fin de la recherche sur ce qui est juste. Dans l'État mondial, il n'y a qu'une seule vérité, et il n'y a plus de terre d'asile où se réfugier pour échapper à l'emprise du despote universel. Mais, concluait Strauss, « il y aura toujours des hommes qui se révolteront » et qui empêcheront ainsi l'histoire de se terminer.

De la tyrannie, 1948 (extraits)

Il est inutile d'examiner le tableau donné par Kojève sur l'histoire du monde occidental. Ce tableau semblerait présupposer la vérité de la thèse qu'il est destiné à prouver. La valeur de la conclusion qu'il tire de son tableau dépend entièrement de la vérité de l'hypothèse que l'État universel et homogène est sans conteste le meilleur ordre social. Celui-ci, tel qu'il le conçoit, est l'État dans lequel chaque être humain trouve sa pleine satisfaction. Et un être humain trouve sa pleine satisfaction

lorsque sa dignité humaine est universellement reconnue et qu'il jouit d'une « égalité d'opportunités », c'est-à-dire de l'opportunité correspondant à ses capacités de bien mériter de l'État ou de l'ensemble. Or, s'il était vrai que, dans l'État universel et homogène, nul n'aurait aucune bonne raison pour être mécontent de cet État ou pour le rejeter, il ne s'ensuivrait pas encore que chacun en serait, en fait, satisfait et ne penserait jamais à le renier véritablement, car les hommes n'agissent pas toujours raisonnablement. Kojève ne sous-estime-t-il pas la puissance des passions ? N'a-t-il pas une croyance non fondée dans l'effet finalement rationnel des mouvements créés par les passions ? De plus, les hommes auront de très bonnes raisons d'être insatisfaits de l'État universel et homogène. Pour prouver ceci, je dois avoir recours à l'étude plus approfondie présentée par Kojève dans *l'Introduction à la lecture de Hegel* (Paris, 1947). Il y a divers degrés de satisfaction. La satisfaction de l'humble citoyen, dont la dignité humaine est universellement reconnue et qui jouit de toutes les opportunités qui correspondent à ses humbles capacités et à ses réalisations, n'est pas comparable à la satisfaction du chef de l'État. Seul celui-ci est « *réellement* satisfait » ; lui seul est « vraiment libre » (p. 146). Hegel n'a-t-il pas affirmé quelque part que l'État dans lequel un seul homme est libre est l'État despotique oriental ? L'État universel et homogène n'est-il donc simplement qu'un despotisme oriental planétaire ? Quoi qu'il en soit, rien ne garantit que le chef de l'État en titre mérite davantage sa situation que les autres. Ces autres ont alors de très bonnes raisons d'être mécontents : un État qui traite inégalement des hommes égaux n'est pas juste. Un changement de la monarchie universelle et homogène en une aristocratie universelle et homogène semblerait raisonnable. Mais nous ne pouvons pas en rester là. L'État universel et homogène, étant la synthèse du Maître et de l'Esclave, est l'État du soldat qui travaille ou du travailleur qui fait la guerre. En fait, tous ses membres sont des travailleurs qui font la guerre (p. 114, 146). Mais si l'État est universel et homogène, « les guerres et les révolutions sont désormais impossibles » (p. 145, 561). D'ailleurs, le travail au sens strict, c'est-à-dire la conquête ou l'asservissement de la nature, est accompli, car autrement l'État universel et homogène ne pourrait pas être la base de la sagesse (p. 301). Naturellement, un travail d'une certaine sorte se poursuivrait encore, mais les citoyens de l'État final travailleront le moins possible, comme le note Kojève, en faisant explicitement référence à Marx (p. 435). Pour emprunter une expression qui fut récemment employée à la Chambre des Lords dans une occasion semblable, les citoyens de l'État final ne sont que des soi-disant travailleurs, des travailleurs honoraires. « Il n'y a plus de Lutte ni de Travail ; l'Histoire est terminée. Il n'y a plus rien à *faire* » (p. 385, 114). Cette fin de l'Histoire serait des plus réjouissantes, n'était le fait que, selon Kojève, c'est la participation aux luttes politiques sanglantes et au travail effectif ou, en termes plus généraux, à la négativité qui élève l'homme au-dessus des brutes (p. 490-492, 560, 387n). L'État par lequel l'homme doit devenir raisonnablement satisfait est donc l'État dans lequel la base de l'humanité de l'homme s'effondre ou dans lequel l'homme perd son humanité. C'est l'État du « dernier homme » de Nietzsche. Kojève, en fait, confirme l'opinion classique selon laquelle le progrès technologique illimité et tout ce qui l'accompagne – conditions indispensables de l'État universel et homogène – détruisent l'humanité de l'homme. Il est peut-être possible de dire que l'État universel et homogène est destiné à advenir, mais il est certainement impossible de dire que l'homme peut raisonnablement en être satisfait. Si l'État universel et homogène est le but de l'Histoire, l'Histoire est absolument « tragique ». Son accomplissement révélera que le problème humain, et par conséquent le problème particulier de la relation entre la philosophie et la politique, est insoluble. Durant des siècles et des siècles, les hommes, inconsciemment, n'ont rien fait d'autre que se frayer un chemin à travers un labeur, des luttes, des peines sans fin – et pourtant sans jamais perdre espoir – vers l'État universel et homogène, mais une fois parvenus au terme de leur voyage, ils comprennent

qu'en y arrivant ils ont détruit leur humanité et sont ainsi revenus, comme après un parcours cyclique, aux débuts pré-humains de l'Histoire. *Vanitas vanitatum. Recognitio recognitiorum*. Pourtant, il n'y a pas de raison de désespérer, tant que la nature humaine n'a pas été entièrement conquise, c'est-à-dire tant que le soleil et l'homme créent encore l'homme. Il y aura toujours des hommes (άνδρες) qui se révolteront contre un État qui détruit l'humanité ou dans lequel il n'y a plus de possibilités de nobles actions ou de grands exploits. Ils peuvent être contraints par force à une simple négation de l'État universel et homogène, à une négation qui ne serait éclairée par aucun but positif, à une négation nihiliste. Peut-être vouée à l'échec, il se peut que cette révolution nihiliste soit la seule action à l'actif de l'humanité de l'homme, le seul acte vraiment grand et noble qui sera possible lorsque l'État universel et homogène sera devenu inévitable. Mais nul ne peut savoir si elle réussira ou si elle échouera. Nous savons encore trop peu de choses sur le fonctionnement de l'État universel et homogène pour savoir quand et comment il commencera à se corrompre. Ce que nous savons seulement, c'est qu'il périra tôt ou tard (voir Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach*, éd. H. Hajek, p. 6). On pourrait objecter que la révolte victorieuse contre l'État universel et homogène n'aura d'autre effet que de faire recommencer à l'identique le processus historique qui a conduit de la horde primitive à l'État universel final. Mais une telle répétition – nouveau délai accordé à l'humanité de l'homme – ne serait-elle pas préférable au prolongement indéfini de sa fin inhumaine ? N'éprouvons-nous pas de la joie, chaque printemps, bien que nous connaissions parfaitement le cycle des saisons et que nous sachions que l'hiver reviendra ? Kojève semble laisser une chance à l'action dans l'État universel et homogène. Dans cet État, le risque de mort violente est encore possible dans la lutte pour le pouvoir politique (p. 146). Mais cette occasion pour agir ne peut exister que pour une petite minorité. Et d'ailleurs, cette perspective n'est-elle pas effroyable ? Un État dans lequel le dernier refuge de l'humanité de l'homme serait l'assassinat politique sous sa forme la plus sordide, celle de la révolution de palais. Guerriers et travailleurs de tous les pays, unissez-vous pendant qu'il en est encore temps pour empêcher la venue « du royaume de la liberté ». Défendez par tous les moyens, s'il le faut, « le royaume de la nécessité ».

Mais peut-être n'est-ce ni la guerre ni le travail, mais la pensée qui constitue l'humanité de l'homme. Peut-être n'est-ce pas la reconnaissance (qui, pour beaucoup d'hommes, peut perdre en pouvoir de satisfaction ce qu'elle gagne en universalité), mais la sagesse qui est la fin de l'homme. Peut-être l'État universel et homogène est-il légitimé par le fait que son apparition est la condition suffisante et nécessaire pour l'avènement de la sagesse : dans l'État final, tous les êtres humains seront raisonnablement satisfaits ; ils seront réellement heureux, parce que tous auront acquis la sagesse ou seront près de l'acquérir ; « Il n'y a plus de Lutte ni de Travail ; l'Histoire est terminée. Il n'y a plus rien à *faire* » : l'homme est enfin libéré des corvées et il est à même de s'adonner à l'activité la plus haute et la plus divine, à la contemplation de la vérité immuable (Kojève, *op. cit.*, p. 385). Mais si l'État final implique la satisfaction du plus profond désir de l'âme humaine, chaque être humain doit être capable d'acquérir la sagesse. La différence la plus significative parmi les êtres humains doit avoir pratiquement disparu. Nous comprenons maintenant pourquoi Kojève est si désireux de réfuter l'opinion classique selon laquelle seule une minorité d'hommes est capable de rechercher la sagesse. Si les classiques ont raison, seuls quelques hommes seront vraiment heureux dans l'État universel et homogène et, par conséquent, seuls quelques-uns trouveront leur satisfaction en lui et par lui. Kojève lui-même observe que les citoyens ordinaires de l'État final sont seulement « satisfaits en puissance » (p. 146). La satisfaction réelle de tous les êtres humains qui, prétend-on, est le but de l'Histoire est impossible. C'est pour cette raison, je suppose, que l'ordre social final, tel que Kojève le conçoit, est

un État et non une société sans État : l'État ou la contrainte gouvernementale ne peut disparaître, parce qu'il est impossible que tous les êtres humains soient jamais réellement satisfaits.

Les classiques crurent que, étant donné la faiblesse ou la dépendance de la nature humaine, le bonheur universel était impossible, et par conséquent l'idée d'un achèvement de l'Histoire, et donc d'un sens de l'Histoire, ne les effleura même pas. Ils concevaient une société au sein de laquelle ce bonheur dont est capable la nature humaine serait possible au plus haut degré. Cette société est le régime le meilleur. Mais, parce qu'ils voyaient combien le pouvoir humain est limité, ils affirmèrent que la réalisation du meilleur régime dépend du hasard. L'homme moderne, mécontent des utopies et les méprisant, a essayé de trouver une garantie pour la réalisation du meilleur ordre social. Pour parvenir à ses fins ou plutôt pour être capable de croire qu'il pourrait réussir, il dut abaisser l'idéal de l'homme. Une manière de procéder consista à remplacer la vertu morale par la reconnaissance universelle ou à remplacer le bonheur par la satisfaction qui dérive de la reconnaissance universelle. La solution classique est utopique au sens où sa réalisation est improbable. La solution moderne est utopique au sens où sa réalisation est impossible. La solution classique donne une règle stable par laquelle on peut juger de tout ordre réel. La solution moderne anéantit finalement l'idée même d'une règle indépendante des situations réelles.

Il semble raisonnable d'admettre que seuls quelques citoyens – au mieux – de l'État universel et homogène seront sages. Mais ni les hommes sages ni les philosophes ne désireront régner. Cette seule raison suffit déjà à expliquer pourquoi le chef de l'État universel et homogène ou le tyran universel et ultime ne sera pas un sage, ce dont Kojève semble convenir. Pour conserver son pouvoir, il sera forcé de supprimer toute activité intellectuelle qui pourrait conduire le peuple à douter de la solidité de l'État universel et homogène : il doit supprimer la philosophie qui passe pour une tentative de corrompre la jeunesse. En particulier, il doit, dans l'intérêt de l'homogénéité de son État universel, interdire tout enseignement, toute suggestion même qui tendraient à dire qu'il y a parmi les hommes des différences politiquement significatives qui ne peuvent être abolies ou neutralisées par les progrès de la technologie scientifique. Il doit ordonner à ses biologistes de prouver que chaque être humain a acquis ou acquerra la capacité de devenir philosophe ou tyran. Les philosophes, à leur tour, seront forcés de se défendre eux-mêmes ou de défendre la cause de la philosophie. Ils seront forcés, par conséquent, d'essayer d'agir sur le tyran. Tout semble être la répétition d'un drame vieux comme le monde. Mais cette fois, la cause de la philosophie est perdue d'avance, car le dernier tyran se présente lui-même comme un philosophe, comme l'autorité philosophique la plus haute, comme l'exégète suprême de la seule vraie philosophie, comme l'exécuteur et le bourreau autorisés par la seule vraie philosophie. Il proclame, par conséquent, qu'il ne persécute pas la philosophie, mais les fausses philosophies. L'expérience n'est pas tout à fait neuve pour les philosophes. Si les philosophes étaient confrontés à des prétentions de ce genre dans le passé, la philosophie se transformait alors en activité clandestine. Elle se pliait dans son enseignement explicite ou exotérique aux consignes arbitraires des souverains qui croyaient savoir des choses qu'ils ne savaient pas. Cependant, cet enseignement exotérique lui-même minait les ordres ou les dogmes des souverains, de manière à guider les philosophes potentiels vers les problèmes éternels et insolubles. Et puisqu'il n'existait pas d'État universel, les philosophes pouvaient s'enfuir vers d'autres pays si la vie devenait intolérable dans les territoires soumis au tyran. Mais il est impossible de fuir le tyran universel. Grâce à la conquête de la nature et à la substitution délibérée du soupçon et de la terreur à la loi, le tyran ultime et universel a à sa disposition des moyens pratiquement illimités pour découvrir

et pour annihiler les plus modestes tentatives de pensée. Kojève paraîtrait avoir raison cependant, bien que pour une mauvaise raison : la venue de l'État universel et homogène marquerait la fin de la philosophie sur la terre.

Source : Leo Strauss, *De la tyrannie*, Paris, Gallimard, 1997 [1948], « Mise au point », p. 242-248.

Bibliographie:

Cropsey (J.), « Épilogue : Leo Strauss et l'histoire de la philosophie politique », dans L. Strauss, J. Cropsey, *Histoire de la philosophie politique*, Paris, PUF, 1994 [1re éd. 1963], p. 1007-1043.

Meier (H.), *Carl Schmitt, Leo Strauss et la notion de politique. Un dialogue entre absents*, Paris, Julliard, coll. « Commentaire », 1990, préf. de P. Manent.

Tanguay (D.), *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2003.

[<< Table des matières](#) / [Chapitre suivant >>](#)

[1] Cf. J.-C. Monod, *La Querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002 ; M. Foessel, J.-F. Kervégan, M. Revault d'Allones (dir.), *Modernité et sécularisation. Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*, Paris, CNRS, 2007.

[2] Eux-mêmes divisés en « pays émergents » et « pays moins avancés ».

Carl Schmitt (1888-1985)

[<< Table des matières](#)

En relations internationales, Carl Schmitt a fait œuvre de juriste et de philosophe, tout en y appliquant sa fameuse conception du politique fondée sur la relation d'hostilité. On y retrouve également sa critique du libéralisme *lato sensu*, concentrée ici, selon le mode du « réalisme géopolitique », sur l'universalisme, le pacifisme ou les organisations internationales. Schmitt rejette l'idéal du *One World* (cf. Leo Strauss) par le marché et la technologie^[1]. Il affirme l'irréductible pluralité politique du monde. Il oppose aux conceptions supranationales et universalistes sa doctrine des « grands espaces ». L'humanité est une biologiquement et moralement, mais plurielle culturellement et politiquement. C'est ainsi qu'il y a plusieurs unités politiques dans le monde, et non pas une unité politique du monde. Il ne saurait y avoir d'État ou de fédération universelle, car l'État ou la fédération impliquent d'autres États ou d'autres fédérations. La SDN ou l'ONU ne suppriment ni les États ni les guerres. Elles ne sont que des organisations interétatiques, qui ne font que distinguer les guerres licites ou illicites, en suivant les décisions des grandes puissances (des membres permanents du Conseil).

En droit des relations internationales et en philosophie des relations internationales, les couronnements de la pensée schmittienne furent respectivement *Le Nomos de la Terre* (1950) et *L'Unité du monde* (1952). *Le Nomos de la Terre* fait suite aux études des années 1938-1942 consacrées au droit de la guerre, au *Grossraum* et à l'opposition terre/mer. Il contient deux thèmes principaux : l'« ordre spatial » et la « guerre juste ». Deux thèmes conçus comme les deux grandes parties de toute réflexion sur le droit international public. Il commence par une méditation sur le droit comme *nomos*, c'est-à-dire « unité d'ordre et de localisation ». Il retrace ensuite l'histoire du droit des gens de la *Respublica christiana* à la « République européenne », puis de la « République européenne » à la dissolution du *jus publicum europaeum* (xvie-xxe siècles). Cette dissolution est la conséquence d'un double tournant, de 1890 à 1946 : du droit européocentré à l'universalisme, de la reconnaissance de l'ennemi à sa criminalisation, sous l'influence des États-Unis d'Amérique. À l'arrière-plan de l'ouvrage, on trouve enfin la récusation du tribunal de Nuremberg. La réécriture du *jus publicum europaeum*, sous la forme d'un *elogium*, n'a pas qu'un intérêt historique. Elle a un intérêt politique : en retournant aux principes fondamentaux du droit des gens classique, Schmitt propose de resubstituer la souveraineté de l'État aux constructions universalistes et supranationales, de resubstituer les concepts non discriminatoires de guerre, de neutralité et d'« ennemi juste » à la criminalisation de la belligérance, à la « police internationale » et au procès pénal. Il s'agit aussi pour Schmitt de disculper l'Allemagne et d'accuser les Alliés d'avoir déchaîné, au nom de la « guerre juste », une « guerre totale » qui a détruit le droit des gens européen. L'ancien *nomos* européocentré a été remplacé, à l'époque où écrit Schmitt, par la division Est/Ouest. États-Unis et URSS se sont partagé le monde et ont transformé l'Allemagne et l'Europe en objets de leur politique internationale. L'issue de la guerre froide verra-t-elle l'avènement de l'« empire universel » (le monde unipolaire américanocentré ou soviétocentré) ou bien celui des « grands espaces équilibrés » (le monde multipolaire et multicivilisationnel) ?

On retrouve la question dans *Die Einheit der Welt*. Schmitt récuse la philosophie de « l'unité du monde » et la « philosophie de l'histoire » propres au libéralisme comme au marxisme. L'idée du

One World obéit, semble-t-il, à un ressort technologique : le progrès technique serait la matrice de l'unification de l'humanité, le monde se rapprochant de son unité au fur et à mesure que croissent les moyens de transport et de communication d'une part, les moyens de production et de destruction d'autre part. Au contraire, Schmitt veut montrer que le projet du *One World* n'est pas une fatalité technique, qu'il relève d'une conception téléologique de l'histoire, que cette conception a une force politique parce qu'elle est portée par les élites américaines et soviétiques. Le monde après 1946 est donc traversé par une dialectique : celle de l'unité et de la dualité. Les protagonistes du conflit Est-Ouest – dualité – ont une base idéologique commune – unité – qui est la « philosophie de l'histoire », *i.e.* la croyance que l'histoire a un sens et que le sens de l'histoire est le progrès industriel comme matrice de l'unification du genre humain, celle-ci marquant la « fin de l'histoire », soit dans la démocratie libérale, soit dans le communisme. Schmitt donne donc une vision ambivalente, sinon contradictoire, de « l'unité du monde ». Celle-ci n'est pas qu'une utopie technicienne. Elle est un programme politique – elle est soutenue par des puissances qui s'affrontent – dont la réalisation impliquerait à la fois une centralisation politique – la victoire de Washington ou de Moscou –, une résolution politique – l'amitié entre tous les groupements humains – et l'abolition du politique – la suppression de toute relation d'hostilité. En vérité, Schmitt considère l'unification du monde moins comme une chimère que comme un sacrilège : tout au long de son œuvre, le théologien politique qu'il fut dénonce le « cauchemar » de la « Tour de Babel ». De même qu'il existe d'autres interprétations de l'histoire, païenne ou chrétienne, que l'interprétation moderne libérale ou marxiste, il existe, poursuit-il, une autre dialectique que celle de l'unité et de la dualité : la dialectique de la dualité et de la pluralité. Selon la première dialectique, le conflit Est-Ouest se terminera par une victoire de l'une des superpuissances et la défaite de l'autre, d'où s'ensuivront l'unipolarité du monde et la mondialisation soit du capitalisme soit du socialisme. Selon la seconde dialectique, en laquelle Schmitt croit et espère, des tierces forces et des troisièmes voies, déjà à l'œuvre dans le Tiers Monde, empêchent et empêcheront aussi bien la bipolarité que l'unipolarité. Ainsi, le développement industriel ne mènera pas au *One World* mais aux *Grossräume*, c'est-à-dire à des regroupements civilisationnels régionaux.

Le Nomos de la Terre, 1950 (extraits)

Le droit comme unité d'ordre et de localisation[2]

La *terre* est appelée dans la langue mythique la mère du droit. Ceci implique un triple enracinement du droit et de la justice.

En premier lieu, la terre féconde porte en elle-même, au sein de sa fécondité, une mesure intérieure. Car la fatigue et le labeur, les semailles et le labour que l'homme consacre à la terre féconde sont rétribués équitablement par la terre sous forme d'une pousse et d'une récolte. Tout paysan connaît la mesure intérieure de cette justice.

En deuxième lieu, le sol défriché et travaillé par l'homme montre des lignes fixes qui rendent manifestes certaines divisions. Elles sont tracées et creusées[3] par les délimitations des champs, des prés et des bois. Elles sont même plantées et semées[4] du fait de la diversité des champs et des

fonds, de l'assolement et des jachères. Ces lignes concrétisent les mesures et les règles des cultures qui régissent le travail de l'homme sur la terre.

En troisième lieu enfin, la terre porte sur son sol ferme des haies et des clôtures, des bornes, des murs, des maisons et d'autres bâtiments. C'est là que les ordres et les localisations de la vie en société se voient au grand jour. Famille, clan, tribu et état[5], les modalités de la propriété et du voisinage, mais aussi les formes du pouvoir et de la domination deviennent ici publiquement apparentes.

La terre est donc triplement liée au droit. Elle le porte en elle, comme rétribution du travail ; elle le manifeste à sa surface, comme limite établie ; et elle le porte sur elle, comme signe public de l'ordre. Le droit est terrien et se rapporte à la terre. C'est là ce qu'entend le poète lorsqu'il parle de la terre foncièrement juste et l'appelle *justissima tellus*.

La mer ne connaît pas de telle unité évidente entre espace et droit, entre ordre et localisation. Certes, les richesses de la mer – poissons, perles et autres produits – sont elles aussi acquises par les hommes au prix d'un dur labeur, mais pas selon une mesure intérieure entre semailles et récolte, comme pour les fruits de la terre. On ne peut pas non plus planter des champs et tracer des lignes fixes dans la mer. Les navires qui sillonnent la mer ne laissent aucune trace derrière eux. « Sur les vagues tout est vague. » La mer n'a pas de caractère au sens originel de ce mot qui vient du grec *charassein*, graver un sillon, une rayure, une empreinte. La mer est libre. Cela signifie d'après le droit des gens moderne[6] que la mer n'est pas un territoire étatique et qu'elle doit rester également ouverte à trois domaines d'activités humaines très différents : la pêche, la navigation pacifique et la guerre. C'est du moins ce qui se lit en toutes lettres dans les manuels de droit des gens. Il est facile d'imaginer ce que devient dans la pratique ce droit égal à un libre usage de la mer lorsqu'il se produit une collision dans l'espace – par exemple quand le droit à l'exercice libre de la pêche ou le droit d'un État neutre à la navigation pacifique se heurtent au droit d'une forte puissance maritime de mener la guerre à sa guise. Alors une seule et même surface de la mer également libre pour ces trois activités doit être en même temps le théâtre et le champ d'action autant du travail pacifique que des opérations militaires d'une guerre navale moderne. Alors il est permis au paisible pêcheur de pêcher pacifiquement à l'endroit même où il est permis à la puissance navale belligérante de poser ses mines, et il est permis aux neutres de naviguer librement là même où il est permis aux belligérants de s'anéantir mutuellement au moyen de mines, de sous-marins et d'avions.

Mais ceci a déjà trait à des problèmes propres à un état de complexité moderne. À l'origine, avant la fondation de grands empires maritimes, le principe de la liberté des mers signifie quelque chose de très simple. Il n'énonce en effet rien d'autre que ceci : la mer est un libre champ de pillage libre. Le brigand des mers, le pirate, pouvait y exercer son sinistre métier en bonne conscience. S'il avait de la chance, un riche butin venait le récompenser d'avoir eu l'audace périlleuse de s'aventurer sur la mer libre. Le mot *pirate* vient du grec *peiran*, c'est-à-dire tenter, essayer, risquer. Aucun des héros de Homère n'aurait eu honte d'être le fils d'un de ces audacieux pirates qui tentait sa chance. Car en haute mer, il n'y avait ni barrières, ni frontières, ni de lieux consacrés, ni de localisation sacrée, ni droit, ni propriété. Beaucoup de peuples se tenaient dans les montagnes, bien à l'écart de la côte, et ne perdirent jamais l'antique et pieuse horreur de la mer. Virgile prédit dans la 4^e Églogue que dans l'âge heureux à venir on ne voyagera plus sur mer. Plus même, dans un livre sacré de notre foi

chrétienne, l'Apocalypse de saint Jean, nous lisons à propos de la nouvelle terre purifiée des péchés qu'il n'y aura plus de mer sur elle : ἡ θάλασσα οὐχ ἔστιν ἐτι. Bien des juristes de peuples terriens connaissent eux aussi cette horreur de la mer. On le discerne encore chez plus d'un auteur espagnol et même portugais du xvie siècle. Un juriste et humaniste italien renommé de cette époque, Alciat, affirme que la piraterie est un crime avec circonstances atténuantes. *Pirata minus delinquit, quia in mari delinquit*. Sur mer il n'y a pas de loi.

[...]

Sur le sens du mot nomos

Le mot grec pour la première mensuration qui fonde toutes les mesures ultérieures, pour la première prise de terres en tant que première partition et division de l'espace, pour la partition et la répartition originelles, c'est : *nomos*.

Ce mot, pris dans son sens premier, spatial, se prête le mieux à faire sentir le processus fondateur qui réunit en lui localisation et ordre. Je voudrais rendre à ce mot sa force et sa grandeur initiales, bien qu'au fil du temps (et déjà dans l'Antiquité) il ait perdu son sens primitif pour se réduire enfin à une désignation générale, anémiée, de toute régulation et injonction normativiste posée ou édictée d'une quelconque manière. Il fut alors utilisé pour des prescriptions, des réglementations, des mesures et des décrets de toute sorte, si bien qu'en fin de compte, dans notre xxe siècle, la lutte contre l'abus désormais évident des règlements et des régulations émanant d'une légalité exclusivement étatique a pu être qualifiée de *nomomachie*[\[7\]](#).

a - Nomos et loi

Le lien entre *nomos* et prise de terres n'est plus vraiment perçu depuis l'époque des sophistes ; chez Platon, le *nomos* a déjà le sens d'un *schedon*, d'une simple règle (*Politique*, 294 b). Les *Nomoi* de Platon ont déjà quelque chose du caractère de planification utopique des lois modernes. Aristote distingue l'ordre concret dans son ensemble, la *politeia* (traduit en général à tort en allemand par *Staat* ou *Verfassung*), et les nombreux *nomoi* individuels. Il reproche au livre de Platon qui s'intitule *Nomoi* de parler avant tout des *nomoi* contingents et bien peu de la *politeia* (*Politique*, II, 3, 1265 a 2). Théophraste, disciple d'Aristote, dont les vingt-quatre livres de *Nomoi* survivent par des fragments, semble n'avoir entendu par là que les nombreuses réglementations des diverses polities. Déjà Xénophon dans ses *Mémoires* (I, 2, 42-43) avait défini comme *nomos* toute prescription écrite du détenteur compétent du pouvoir, en mettant expressément les décisions du peuple (*psèphismata*) sur le même pied que le *nomos*.

Pourtant l'on reconnaît toujours, en tout cas chez Aristote lui-même, quelque chose de la relation originelle entre localisation et ordre, grâce à quoi le *nomos* continue à être expression et partie intégrante d'une *mensuration* concrète et conçue essentiellement dans l'espace. Solon par exemple est pour Aristote d'une façon spécifique et personnelle le nomothète, lui qui, tout comme Lycurgue, a créé en même temps une *politeia* et des *nomoi* en partageant les terres et en abolissant les dettes.

b - Le nomos comme fait fondamental de division spatiale

Certes, aussi longtemps que dans ces tournures tant citées d'Héraclite et de Pindare le mot grec *nomos* n'est plus compris comme un acte spatialement concret et constitutif d'ordre et de localisation, comme un *ordo ordinans*, mais comme une simple position de dispositions ramenées à un devoir-être, et que, dans la logique d'un système de légalité positiviste, on le rend en allemand par *Gesetz* toute discussion sur son interprétation reste vaine et toute subtilité philologique inutile. Il s'y ajoute encore une difficulté particulière du fait que la plupart des interprètes philologues ne soupçonnent même pas à quel point les juristes de la fin du xix^e siècle ont réduit le mot *Gesetz* à n'être qu'une fonction du système de légalité positiviste de l'appareil étatique moderne, jusqu'à ce que la légalité ne soit plus qu'une arme aux mains du parti législateur du moment contre le parti exclu de la législation. Les paroles d'Héraclite et de Pindare signifient en fait seulement que toutes les réglementations ultérieures, écrites et non écrites, tirent leur force de la mesure interne d'un acte constituant originel qui ordonne l'espace. Cet acte originel est le *nomos*. Tout ce qui suit se ramène ou bien à des conséquences et des compléments, ou alors à de nouvelles répartitions (*anadasmoi*) ; il s'agit donc soit d'une continuation sur la base antérieure, soit de déviations qui sapent l'acte fondateur de l'ordre spatial, à savoir la prise de terres, la fondation d'une ville ou la colonisation.

Il va de soi que de tels événements constituants ne se produisent pas tous les jours ; mais il ne s'agit pas non plus seulement d'affaires relevant d'époques révolues qui n'intéresseraient plus maintenant que l'archéologue ou l'antiquaire. Tant que l'Histoire universelle n'est pas conclue et reste encore ouverte et en mouvement, tant que les choses ne sont pas fixées et pétrifiées à jamais, autrement dit, tant que les hommes et les peuples ont encore un avenir et pas seulement un passé, un nouveau *nomos* naîtra dans les formes toujours nouvelles que prendra le cours de l'Histoire. Il s'agit donc pour nous du fait fondamental de partition de l'espace, essentiel à chaque époque historique, de la conjonction structurante de l'ordre et de la localisation dans la coexistence des peuples sur une planète mesurée désormais scientifiquement. C'est en ce sens que nous parlerons ici du *nomos* de la terre. Car chaque nouvelle époque et chaque ère nouvelle de la coexistence des peuples, des empires et des pays, des hommes au pouvoir et des puissances de toute sorte se fondent sur de nouvelles divisions spatiales, de nouvelles délimitations et de nouveaux ordres spatiaux de la terre.

Source : Carl Schmitt, *Le Nomos de la Terre dans le droit des gens du jus publicum europaeum*, Paris, PUF, 2001 [1^{re} éd. 1950], coll. « Léviathan », trad. de L. Deroche-Gurcel, révisé, présenté et annoté par P. Haggemacher, p. 47-49, 70-71, 82-83.

« L'unité du monde », 1952 (extraits)

L'unité du monde dont je parle ici n'est pas l'unité biologique de l'espèce humaine dans son ensemble. Ce n'est pas non plus ce que l'on appelle l'« œcumène », réalité d'évidence qui a toujours existé, sous une forme ou sous une autre, en dépit des différences et des antagonismes entre les

hommes. Il ne s'agit pas davantage de l'unité que créent le commerce, les communications, les échanges mondiaux, celle de l'Union postale universelle, par exemple, ou de toute autre institution similaire. Je veux parler d'une chose plus complexe, d'une réalité plus dure : l'unité dans *l'organisation de la puissance humaine*, celle qui entend planifier, contrôler, dominer le monde entier, l'humanité entière. Tout le problème, en clair, est de savoir si le monde actuel est mûr pour obéir à un centre unique de la puissance politique.

Les notions d'Un et d'Unité posent des problèmes complexes, y compris en mathématiques. Mais, en théologie, en philosophie, en morale et en politique, le problème de l'unité prend des proportions inattendues. Il peut être intéressant d'en rappeler ici toutes les facettes, surtout si on les confronte à la superficialité des slogans aujourd'hui à la mode. Tout problème, même s'il relève de la physique pure, devient aujourd'hui très vite un problème de principe. Or, lorsqu'il est question des organisations humaines, l'unité nous est fréquemment imposée comme une valeur absolue : elle évoque l'unisson, la concorde, la paix, le bon ordre des choses. C'est la parabole du Bon Berger, *l'Una Sancta*. Est-ce à dire, *in abstracto*, que l'unité soit préférable à la pluralité ?

Nullement. Dans l'abstrait, l'unité peut être une exaspération du Mal comme du Bien. Tous les bergers ne sont pas « le bon berger » et toute unité n'est pas « unique et sainte ». Toute organisation fonctionnelle, centralisée, n'est pas forcément, par le simple fait qu'elle est « unitaire », un modèle d'organisation des rapports humains. Le royaume de Satan lui aussi est une unité et le Christ évoquait le royaume « unitaire » du Mal à propos du Diable et de Belzébuth. La Tour de Babel fut une tentative d'unité ; on est en droit d'affirmer que la cacophonie « babylonienne » est peut-être préférable à une unité du même nom...

Vouloir faire l'unité du monde est le propre de la conception technico-industrielle aujourd'hui dominante. Le développement de la technique entraîne irrésistiblement de nouvelles centralisations, de nouveaux agencements. Et s'il est vrai que la *technique*, et non la politique, est le destin de l'humanité, on peut dès lors considérer comme réglé le problème de l'unité...

Depuis plus d'un siècle, tous les esprits clairvoyants ont noté que la technique moderne poussait très logiquement à l'unité mondiale. C'était déjà une certitude en 1848, lors de la première guerre civile européenne. La doctrine marxiste vit de ce constat. Mais celui-ci n'est pas spécifique du marxisme ; Donoso Cortés fit une expérience semblable. Son discours du 4 janvier 1849 décrit l'extraordinaire, l'irrésistible machine de puissance qui, indifférente au Bien comme au Mal, renforce encore le pouvoir du potentat. Donoso esquisse un Léviathan inassouvi, auquel la technique moderne, multiplicatrice de puissance, donne mille nouvelles mains, de nouveaux yeux pour voir, de nouvelles oreilles pour entendre et auquel il est dérisoire et absurde d'imposer un contrôle ou d'opposer un contre-feu.

Les penseurs et les observateurs de 1848 étaient impressionnés par le chemin de fer, le navire à vapeur et le télégraphe. Ils avaient sous les yeux une technique encore tributaire du rail et du câble, une technique encore « primitive » qui fait sourire les enfants d'aujourd'hui. Que représentait la technique de 1848 en comparaison des possibilités de l'aéronautique, de l'onde électrique et de l'énergie nucléaire ? Pour le technicien, le monde actuel, comparé à celui de 1848, s'est rapproché de son unité dans l'exacte proportion où les moyens de transport et de communication sont plus rapides, où la puissance des moyens de destruction s'est multipliée et où, par conséquent, la Terre

s'est rétrécie. Notre planète, effectivement, se rétracte, et pour le technocrate, la réalisation de l'unité universelle n'est plus qu'une formalité à laquelle ne rechignent plus que les réactionnaires et les rétrogrades.

Pour des millions d'individus, c'est désormais une évidence absolue. Mais ce n'est pas seulement une évidence ; c'est aussi le noyau d'une vue-du-monde précise et donc d'une certaine conception de l'unité mondiale, une foi, un mythe au sens plein du terme. C'est une attitude pseudo-religieuse qu'on aurait tort de n'apercevoir que parmi les masses des pays industrialisés : les classes dirigeantes qui font la politique mondiale commencent *elles aussi* dans cette vision d'un monde uni par la technique et le développement industriel.

Souvenons-nous, par exemple, de l'important corps de doctrine développé en 1932 par Henry L. Stimson, ancien ministre des Affaires étrangères des États-Unis d'Amérique, et exposé dans un discours du 11 juin 1941. L'argumentaire de Stimson est une véritable profession de foi : pour lui, le globe n'est pas devenu plus vaste qu'il ne l'était en 1861, lorsqu'éclata la guerre de Sécession. Les États-Unis d'Amérique étaient alors trop petits pour un affrontement entre les États du Nord et du Sud. La Terre, assurait Stimson en 1941, est aujourd'hui trop petite pour faire place à deux systèmes opposés.

Arrêtons-nous un instant à cette déclaration du célèbre auteur de la doctrine Stimson : elle présente un intérêt pratique puisqu'elle exprime la conviction d'un politicien de haut rang de la première puissance mondiale, mais elle est également surprenante d'un point de vue philosophique et métaphysique. Bien entendu, elle ne prétend pas à une telle dimension ; il est même probable qu'elle n'ait qu'une prétention purement positive et pragmatique. Mais c'est justement pour cela qu'elle n'en est que plus « philosophique » : voilà un politicien américain de renom qui opte, inconscient peut-être de la densité métaphysique de son propos, pour l'unité politique du monde, alors qu'il y a peu, c'est un pluralisme philosophique qui paraissait fonder la vue-du-monde en Amérique du Nord. Jusque-là, le pragmatisme philosophique de penseurs typiquement américains comme William James était pluraliste et se voulait tel : il refusait la thèse de l'unité du monde comme « archaïque » et professait que la diversité des vues-du-monde possibles, voir le pluralisme des vérités et des allégeances, était la véritable philosophie des temps modernes. En l'espace de trente années, soit en une seule génération, le pays le plus riche du monde, le pays doté du premier potentiel militaire de la planète, passait du pluralisme à l'universalisme.

Du coup, l'unité universelle devenait vérité d'évidence.

2. Loin d'offrir le spectacle de l'unité, la réalité politique offre celui d'un dualisme inquiétant. Deux partenaires géants se font face : c'est l'antithèse Est-Ouest, celle du capitalisme et du communisme, avec leurs systèmes économiques différents, leurs confrontations idéologiques et leurs types, totalement irréductibles les uns aux autres, de classes et de groupes dominants. Leur antagonisme s'exprime en un mélange de guerre froide et de guerre chaude, de guerre des nerfs et de guerre tout court, de notes diplomatiques, de conférences et de guerre psychologique. La polarité évidente des deux fronts reste un bel exemple de distinction ami/ennemi.

Si l'unité est bonne en soi, alors la dualité est intrinsèquement néfaste et dangereuse : *Binarius numerus infamis*, disait Thomas d'Aquin. De fait, la dualité du monde actuel est néfaste et

dangereuse : chacun ressent la tension comme une situation insupportable – une sorte d'étape transitoire à dépasser coûte que coûte. Par sa logique interne, le caractère intenable de cette tension dualiste appelle la décision. Peut-être cependant la tension durerait-elle plus longtemps que le supposent la plupart des hommes : la marche des événements historiques n'est pas réglée sur les nerfs des individus et la politique mondiale n'est guère attentive au besoin de bonheur individuel. Et pourtant, la question ne laisse pas d'être oppressante : comment se résoudra la tension dualiste ?

Pour les tenants de l'unité technico-industrielle du monde, le dualisme actuel n'est qu'une transition vers l'unité, le dernier « *round* » du grand combat pour l'unité du monde, en quelque sorte. Le vainqueur réalisera cette unité de son point de vue à *lui*, évidemment, et selon *ses* conceptions. Ses élites représenteront le type achevé de l'homme nouveau. Elles programmeront, organiseront selon *leurs* idées ou objectifs politiques, économiques, éthiques. Quiconque croit à l'unité technico-industrielle du monde comme à une vérité d'évidence doit ne pas perdre de vue ces conséquences et envisager avec réalisme la perspective d'un monde à gouvernement unique.

En fait, cette unité global définitive, résultat d'une victoire totale de l'un des acteurs sur l'autre, n'est nullement la seule possibilité envisageable pour résoudre la tension dualiste : le monde actuel ne se dissout pas dans l'alternative Est-Ouest. La logique du tiers-exclu, caractéristique de l'actuelle division du monde, est beaucoup trop exigüe pour contenir toute l'humanité. Les deux camps ennemis de l'Est et de l'Ouest réunis ne sont pas, tant s'en faut, l'humanité. Nous citons à l'instant les propos de Stimson, secrétaire d'État américain, selon lequel la planète n'est pas plus vaste aujourd'hui que les États-Unis en 1861, au moment de la guerre de Sécession. On a pu rétorquer à Stimson, voici quelques années, que la terre entière sera *toujours* plus vaste que les États-Unis d'Amérique. J'ajouterai qu'elle sera *a fortiori* plus vaste que l'actuel communisme oriental, voire que les deux systèmes confondus. La terre a beau s'être rétrécie, elle sera toujours plus que la somme des conceptions et des horizons qui composent l'alternative actuelle du duopole mondial. En clair : il y aura toujours un *troisième* facteur. Et plus vraisemblablement : *plusieurs* troisièmes facteurs.

Nous n'aborderons pas ici la gamme des possibilités envisageables dans la pratique ; ce serait ouvrir un débat sur des questions touchant, par exemple, à la situation et à l'importance de la Chine, de l'Inde ou de l'Europe, du Commonwealth, du monde hispano-lusitanien, du bloc arabe, voire, peut-être, à d'autres aspects insoupçonnés d'où résulterait une pluralité de grands espaces. Le surgissement d'une troisième force ouvre très vite la voie d'une *pluralité* de troisièmes forces – et le processus se met en branle : c'est la dialectique de toute puissance humaine : elle n'est jamais illimitée mais suscite malgré elle les forces qui lui imposeront un jour des limites. Chacun des deux protagonistes du duopole mondial a intérêt à renforcer son camp, à attirer à lui les faibles, à les encourager contre l'adversaire – et donc peut-être contre lui-même. Par nature, ces porteurs pluriels d'une troisième force utilisent à leur profit les contradictions des deux grands : ils n'ont pas besoin, pour se maintenir, d'une puissance écrasante.

Il n'est pas question ici de neutralité ou de neutralisme. Il est fallacieux de confondre le problème de la troisième force avec celui de la neutralité ou du neutralisme même si les deux questions se touchent et parfois se recoupent. La possibilité d'une troisième force n'implique pas l'existence d'un trinôme au sens étroitement numérique, mais une pluralité, l'éclosion d'un véritable pluralisme. Elle permet un équilibre des forces, un équilibre de *plusieurs* grands espaces instituant entre eux un nouveau droit

international de dimensions nouvelles. Nous retrouvons ici des analogies avec le droit des gens européen des xviii^e et xix^e siècles qui, lui aussi, reposait sur un équilibre structurant : sous le *Jus Publicum Europaeum* aussi il existait une « unité du monde », européocentrique certes, mais qui n'avait rien à voir avec un pouvoir centralisé entre les mains d'un détenteur unique de la puissance. Sa structure, pluraliste, permettait la coexistence de plusieurs entités politiques qui pouvaient se considérer mutuellement comme porteuses d'ordres autonomes – et non comme criminelles.

Le duopole mondial peut, par conséquent, déboucher aussi bien sur une « trialité » (et donc sur une pluralité) que sur une unité définitive. En l'occurrence, l'avantage est du côté des nombres impairs, plus aptes que les chiffres pairs à créer l'équilibre. Parce qu'ils rendent la paix plus directement possible. Et l'on peut très bien penser que l'actuel binôme de la puissance est plus proche d'une telle pluralité que d'une unité irrévocable, et que la plupart des constructions intellectuelles qui s'échafaudent sur le thème du « *one world* » sont bel et bien prématurées.

Source : Carl Schmitt, « L'unité du monde », dans C. Schmitt, *Du politique*, Puisseaux, Pardes, 1990, p. 225-230, numéros 1 et 2.

Bibliographie :

Cumin (D.), *Carl Schmitt. Biographie politique et intellectuelle*, Paris, Cerf, 2005.

Kervegan (J.-F.), « Carl Schmitt et “l'unité du monde” », *Les Études philosophiques*, 1, janvier 2004, p. 3-23.

Mouffe (C.), « Schmitt's Vision of a Multipolar World Order », *South Atlantic Quarterly*, 104 (2), 2005, p. 245-251.

Müller (J.-W.), *Carl Schmitt. Un esprit dangereux*, Paris, Armand Colin, 2007 (2003).

Odysseos (L.), **Petito** (F.), *The International Political Thought of Carl Schmitt. Terror, Liberal War and the Crisis of Global Order*, Londres, Routledge, 2007.

Thibault (J.-F.) (dir.), numéro spécial : « Carl Schmitt et les relations internationales », *Études internationales*, 11 (1), mars 2009 p. 5-124 (voir en particulier la bibliographie de l'introduction).

[<< Table des matières / Chapitre suivant >>](#)

[1] Cf. A. Mattelart, *Histoire de l'utopie planétaire. De la cité prophétique à la société globale*, Paris, La Découverte, 1999.

[2] NE : *Einheit von Ordnung und Ortung*.

[3] NE : *Eingefurcht und eingegraben*.

[4] NE : *Eingepflanzt und eingesät*.

[5] NE : *Stamm und Stand*.

[6] NE : *Nach dem neueren Völkerrecht*.

[7] NE : L'expression « nomomachie » vient de James Goldschmidt, *Juristische Wochenschrift*, 1924, p. 245 ; cf. C. Schmitt, *Verfassungslehre*, Munich-Leipzig, 1928, p. 142.

Jacques Maritain (1882-1973)

[<< Table des matières](#)

En étroite relation avec l'essor du personalisme de Mounier^[1], l'œuvre de Jacques Maritain est surtout célèbre pour sa dimension spirituelle et notamment sa redécouverte de saint Thomas. C'est la raison pour laquelle *L'Humanisme intégral* (1936), traitant de la civilisation chrétienne, reste l'ouvrage le plus connu du public. Cependant, la réflexion menée par Jacques Maritain s'inscrit véritablement dans la grande tradition de la philosophie politique. Reposant sur une certaine représentation de l'homme, elle porte sur l'origine des sociétés, sur la nature du politique, sur les rapports entre morale et politique ; bref, les questions universelles appréhendées par les grands philosophes. Mais toute l'originalité de l'auteur réside dans sa façon de poser le problème des relations internationales. Maritain l'expose dans l'ultime chapitre de *L'Homme et l'État* – une série de six conférences données à Chicago en 1949 et publiées en 1953, ayant pour objet une critique radicale des totalitarismes. Il insérera à nouveau ce chapitre dans son ouvrage plus tardif *L'Europe et l'idée fédérale*, sans en retoucher une seule ligne^[2]. Intitulé « De l'unification politique du monde », ce chapitre a pour fondement une critique percutante de la conception hégélienne de l'État, d'une part, et de la souveraineté, d'autre part. Pour Maritain, les États ne constituent en aucune façon une société parfaite, notamment en raison du fait que les interdépendances économiques croissantes entre ces États occasionnent plus de conflits que de coopération. Il convient alors de dépasser cette organisation en étendant la démocratie entre les peuples. Ce projet ne consiste pas à élaborer une nouvelle structure étatique à l'échelle mondiale, ce que Maritain abhorre, mais plutôt de renouer avec la base même du politique dans la modernité : le libre consentement du peuple. Il s'agit d'un idéal concret qui s'inscrit dans une conception de la patrie se confondant avec l'humanité. Rien de bien étonnant pour un chrétien tel que Maritain, refusant le nationalisme intégral de Maurras et aspirant à un amour de « l'humain qui est nôtre ». Maritain ne croit pas vraiment à l'établissement d'une paix assurée par une organisation telle que l'ONU. Celle-ci tire son existence d'une théorie trop gouvernementale, toujours tributaire de la volonté des États. Maritain cherche alors à lui substituer une théorie pleinement politique de l'unification du monde : « Ce n'est donc pas par la force, et ce n'est pas non plus par une simple délégation des divers gouvernements (comme c'est aujourd'hui le cas pour l'ONU) que cette société mondiale serait fondée. Elle doit sortir du libre consentement des peuples et ce sont les peuples eux-mêmes avec leur diversité, qui constitueront un nouveau corps politique aussi vaste que l'humanité^[3]. » Toutefois, Maritain est conscient des limites inhérentes à ce projet, notamment les insuffisantes moralité et sociabilité de l'homme. Le changement ne pourra s'opérer que de manière graduelle et sous l'effet d'un magistère moral. Celui-ci prendra la forme d'un conseil consultatif supranational dépourvu de tout pouvoir en tant que tel mais disposant d'une grande autorité et d'une grande sagesse politique. Dans cette perspective, « ce serait le début de l'avènement d'une opinion internationale organisée. Les gens et les peuples pourraient se fier à un tel sénat de sages pour leur dire ce qui est juste et ce qui ne l'est pas. Et enfin, ils seraient confirmés dans leur foi en la communauté politique mondiale. Il y aurait ainsi un peu plus de raison dans le monde^[4] ».

La réflexion de Jacques Maritain en matière de relations internationales articule héritage lockien de la légitimité politique et sources métaphysiques chrétiennes. Elle aboutit à la formulation d'une théorie pleinement politique et évolutive avec une suggestion institutionnelle originale.

L'Homme et l'État, 1953 (extraits)

Chapitre VII[5]

De quelle manière une saine philosophie politique doit-elle concevoir l'Autorité mondiale ? Une première manière possible de concevoir l'Autorité mondiale réduirait toute la question à la seule et exclusive considération de l'État et du gouvernement. Appelons-la la théorie purement gouvernementale de l'organisation du monde. La seconde manière possible de concevoir l'Autorité mondiale envisage le problème sous la considération universelle ou intégrale du corps politique ou de la société politique. Appelons-la la théorie pleinement politique de l'organisation du monde.

Je pense que la théorie pleinement politique est la bonne et qu'une théorie purement gouvernementale serait fautive et désastreuse. Je ne sais pas si quelqu'un a jamais pris position en sa faveur. Mais les péchés d'omission doivent être évités comme les autres. Mon idée est qu'il est nécessaire de clarifier le débat, afin d'écartier toute possibilité de confondre une théorie avec l'autre, et afin de se débarrasser de malentendus très préjudiciables à l'idée d'une organisation politique mondiale.

Insistons une fois de plus sur le fait que la réalité politique fondamentale n'est pas l'État, mais le corps politique avec ses institutions variées, les multiples communautés qu'il englobe, et la communauté morale à laquelle il donne de prendre consistance et de se développer. Le corps politique est le peuple organisé sous de justes lois. L'État est un organe particulier spécialisé dans les choses qui intéressent le bien commun du corps politique, il est donc l'organe politique le plus élevé, mais l'État est une partie, non un tout, et ses fonctions sont simplement instrumentales : c'est pour le corps politique et pour le peuple qu'il veille à l'ordre public, fait appliquer les lois et possède le pouvoir ; et étant une partie au service du peuple, il doit être contrôlé par le peuple.

Pour ce qu'on appelle en France le gouvernement, et aux États-Unis l'Administration, à savoir les hommes qui ont la charge du pouvoir exécutif en vue du bien commun, ils font partie à la fois du corps politique et de l'État, mais parce qu'ils sont à la tête du peuple et représentent le peuple – par rapport auquel ils exercent une fonction vicariante, et par lequel, en régime démocratique, ils sont choisis – leur fonction gouvernementale a sa racine dans le corps politique, non dans l'État ; ce n'est pas parce que leur fonction prendrait racine dans l'État qu'ils font partie du corps politique ; c'est parce que leur fonction prend racine dans le corps politique qu'ils font partie de l'État.

Les choses étant ainsi, il serait préférable de dire, comme je l'ai indiqué au début, Problème de l'Organisation politique du monde plutôt que Problème de l'Autorité mondiale ou du Gouvernement mondial. La question prise dans son intégrité ne porte pas simplement sur la fondation d'une Autorité mondiale. Elle porte sur l'instauration d'une société politique mondiale.

Ce que j'ai appelé une théorie purement gouvernementale considérerait toute la chose, Existence et Nature d'une Autorité mondiale et Passage de la situation présente au régime de l'Autorité mondiale, dans la perspective de l'État et du gouvernement, séparément de celle du corps politique. En conséquence, nous trouverions en présence d'un processus développé artificiellement et contre

la pente de la nature, aboutissant à un État mondial sans corps politique ou société politique qui lui soit propre, un cerveau sans corps ; et le Gouvernement mondial serait un Super-État absolu, ou un État supérieur privé de corps politique et simplement surimposé à la vie des États particuliers dominés et entravés par lui – même s’il naissait par voie d’élection et de représentation populaires. Car une telle voie est, bien entendu, la seule authentique – ce n’est pas en vertu d’une délégation des divers gouvernements, c’est par le libre suffrage des personnes humaines que l’État mondial doit être fondé et maintenu – mais cette voie ou procédure nécessaire est d’ordre purement technique ou juridique, et elle serait entièrement insuffisante à modifier en quoi que ce soit le fait que nous venons d’indiquer.

Tout comme l’ambition de devenir personne souveraine a passé du Saint Empereur germanique aux rois (à l’époque où les rois de France refusèrent de relever du Saint Empire), et des rois aux États, cette même ambition passerait des États au super-État mondial. De sorte que, par une tragique inconséquence, tout en mettant fin au mythe moderne de l’État en ce qui regarde les États particuliers, les hommes retrouveraient ce mythe, le mythe de l’État-personne et personne souveraine et personne supra-humaine, intronisé au sommet de l’univers. Toutes les conséquences impliquées dans la conception hégélienne de l’État pourraient alors s’étendre sur l’humanité avec une puissance irrésistible. La quête d’un tel super-État coiffant les nations n’est rien d’autre, en fait, que la quête de l’antique utopie d’un empire universel. Cette utopie a été poursuivie dans les siècles passés sous la forme de l’Empire d’une seule nation imposant sa loi à tous les autres. La poursuite, dans l’âge moderne, d’un super-État mondial absolu serait la poursuite d’un empire démocratique multinational, qui ne serait pas meilleur que les autres.

Ce que nous venons de caractériser comme une théorie purement gouvernementale de l’Autorité mondiale est exactement l’opposé de ce que nous pensons – nous tous qui soutenons l’idée d’une Autorité mondiale – et en particulier de la philosophie politique des auteurs du Plan de Chicago. Mais d’autres peuvent survenir, et vouloir aller vite, et se méprendre. Et plus nous tâchons de recommander le droit chemin, plus nous devons prendre conscience des dangers du mauvais, et les signaler. Une théorie purement gouvernementale de l’organisation du monde s’engagerait dans le mauvais chemin, parce que dès le départ même elle poursuivrait l’analogie entre l’État par rapport aux individus et l’État mondial par rapport aux États particuliers dans la pure perspective du pouvoir suprême.

La théorie pleinement politique de l’organisation du monde va dans le droit chemin, parce qu’elle poursuit la même analogie dans la perspective des exigences fondamentales de la vie politique et de la liberté. Comme Adler et Hutchins l’ont souvent signalé, le problème est d’élever la communauté internationale à la condition de société parfaite, ou de société internationale politiquement organisée.

Ici, je voudrais faire quelques remarques sur la comparaison qui vient spontanément à l’esprit, et que, citant M. Stringfellow Barr, j’ai employée dans la première partie de ce chapitre, entre le passage de la tribu au village, du village à la cité, de la cité au royaume ou à la société politique moderne, et le passage de nos sociétés politiques à une société politique mondiale. Les processus en question ne sont, cela va de soi, qu’analogues et se sont produits de façons multiples et extraordinairement variées. M. Max Ascoli a vivement critiqué cette comparaison^[6] et taxé d’extrême naïveté l’idée que nos sociétés politiques actuelles, mûries par l’histoire, pourraient ou devraient donner naissance à

une société politique mondiale en vertu d'une loi en quelque sorte mécanique de croissance en extension de la société humaine. Cette critique, à mon avis, s'applique à la manière dont les choses seraient conçues dans une théorie purement gouvernementale. Elle ne s'applique pas à la façon dont elles sont conçues dans la théorie pleinement politique de l'organisation mondiale.

D'un autre point de vue, Bergson, distinguant les sociétés closes, qui sont temporelles et terrestres, de la société ouverte qui est spirituelle, a montré que le genre d'amitié qui unit les membres du village ou de la cité peut s'élargir d'une société close à une autre plus vaste, mais que, si l'on en vient à l'amour de l'humanité tout entière, alors il s'agit de passer d'un ordre à un autre ; de l'ordre des sociétés closes à l'ordre, infiniment différent, de la société ouverte et spirituelle, où l'homme est uni à cet Amour même qui a créé le monde. Tout cela est vrai. Mais ici encore la simple considération du développement en extension n'est qu'accidentelle. Si les hommes doivent passer de nos sociétés politiques actuelles à une société politique mondiale, ils passeront à une société close plus vaste, aussi vaste que toute la compagnie des nations, et l'amitié civique aura à s'élargir de la même manière. L'amitié civique restera encore infiniment différente de la charité, tout comme la société mondiale restera infiniment différente du Royaume de Dieu.

Pourtant, ces remarques nous font prendre conscience d'un point crucial. Le passage dont nous parlons implique un changement, non seulement dans la dimension de l'étendue, mais d'abord et avant tout dans la dimension de la profondeur : un changement dans les structures internes de la moralité et de la socialité de l'homme.

Dans les époques passées de l'Histoire, la volonté des hommes de vivre ensemble, qui est à la base de la formation des sociétés politiques, a été en règle générale – avec l'admirable exception de la démocratie américaine – amenée à exister par n'importe quelles causes et n'importe quels moyens, hormis la liberté. Elle a été inculquée même par la guerre ; car, il est triste de le dire, les guerres ont été le moyen le plus général – parce que le plus primitif et le plus brutal – de mêler et brasser les peuples et de les forcer à se connaître et à vivre ensemble, conquérants et conquis, à la même place, et à développer entre eux, à longueur de temps, une sorte d'affinité amère et malheureuse. Plus tard, l'amitié civique pouvait survenir.

Ce temps est passé, du moins au regard des principes démocratiques et des exigences de la justice. Maintenant, si une société politique mondiale est fondée quelque jour, ce sera par les moyens de la liberté. *C'est par les moyens de la liberté que les peuples de la terre auront été amenés à une volonté commune de vivre ensemble.* Ce simple énoncé nous fait mesurer la grandeur de la révolution morale – de la révolution *réelle* proposée maintenant aux espoirs et aux vertus de l'humanité – sur la nécessité de laquelle M. Mortimer Adler a mis l'accent dans son livre.

Vivre ensemble ne signifie pas occuper le même lieu dans l'espace. Cela ne signifie pas non plus être soumis aux mêmes conditions physiques ou extérieures, aux mêmes pressions, ou au même genre de vie ; cela ne signifie pas *Zusammenmarschieren*. Vivre ensemble signifie participer comme des hommes, non comme un bétail, c'est-à-dire en vertu d'une libre acceptation fondamentale, à certaines souffrances communes et à une certaine tâche commune.

La raison pour laquelle les hommes veulent vivre ensemble est une raison positive, créatrice. Ce n'est pas parce qu'ils ont peur de quelque danger que les hommes veulent vivre ensemble. La crainte

de la guerre n'est pas et n'a jamais été la raison pour laquelle les hommes veulent vivre ensemble et former une société politique. Les hommes veulent vivre ensemble et former une société politique pour une tâche donnée à entreprendre en commun. Quand les hommes auront la volonté de vivre ensemble dans une société à l'échelle du monde, ce sera parce qu'ils auront la volonté d'accomplir une tâche commune à l'échelle du monde. Quelle tâche en vérité ? La conquête de la liberté. La question est que les hommes prennent conscience de cette tâche, et du fait qu'elle est digne du sacrifice de soi.

Étant donné la condition humaine, le meilleur synonyme de *vivre ensemble* est *souffrir ensemble*. Quand les hommes forment une société politique, ils ne veulent pas participer à de communes souffrances par amour les uns des autres. Ils veulent accepter de communes souffrances par amour de la tâche commune et du bien commun. La volonté d'accomplir une tâche commune à l'échelle du monde doit donc être assez forte pour entraîner la volonté de participer à certaines souffrances communes rendues inévitables par cette tâche et par le bien commun d'une société à l'échelle du monde. Quelles souffrances en vérité ? Des souffrances dues à la solidarité. Qu'il suffise d'observer que l'existence même d'une société à l'échelle du monde impliquera inévitablement de profonds changements dans les structures sociales et économiques de la vie nationale et internationale des peuples, et une sérieuse répercussion de ces changements sur les libres affaires de beaucoup d'individus, qui ne sont pas les plus nombreux dans le monde, mais les plus attachés à faire du profit. L'existence même d'une société à l'échelle du monde impliquera aussi inévitablement une certaine égalisation – relative sans doute, mais cependant fort réelle et fort appréciable – des niveaux de vie de tous les individus. Voyons les choses telles qu'elles sont : peut-être, si le problème leur était rendu suffisamment clair, les peuples des nations occidentales seraient-ils prêts à accepter, pour la cause de la paix et d'une organisation politique du monde capable d'assurer une paix durable, un sérieux abaissement de leurs standards de vie, lié à une élévation correspondante du niveau de vie pour les peuples de l'autre côté du rideau de fer. Cela supposerait cependant une sorte d'héroïsme moral, auquel le moins qu'on puisse dire, je suppose, est que nous sommes mal préparés. Les gens sont malheureux, et il leur faudra faire face à de nouvelles obligations et à de nouveaux sacrifices en rapport avec la vie d'autres hommes à l'autre extrémité du monde, afin de promouvoir à la longue la paix, le bonheur et la liberté de tous.

[...]

Un corps politique est un peuple organisé. Certes, l'unité d'un corps politique mondial sera toute différente de l'unité qui caractérise les royaumes et les nations, et à laquelle notre pensée est accoutumée. Ce ne serait même pas une unité fédérale, mais plutôt, dirai-je, une unité *pluraliste*, qui ne se réaliserait que par ou à travers la permanente diversité des corps politiques particuliers, et qui entretiendrait et favoriserait cette diversité. Il reste que, lorsque nous disons que la communauté des nations doit former *un* corps politique, même en tenant compte des restrictions auxquelles une telle unité serait soumise, nous disons que la communauté des peuples doit former *un* peuple, même en tenant compte des restrictions auxquelles une telle unité pluraliste serait soumise. Cela veut dire que parmi tous les peuples le sens du bien commun de ce *peuple un* qu'ils constituent doit se développer et prévaloir sur le sens du bien commun particulier à chaque corps politique. Le sens d'une amitié civique aussi vaste que ce *peuple un* doit aussi se développer simultanément, puisque l'amitié civique est l'âme même ou la forme animatrice de toute société politique. Soutenir que ce sens d'une amitié civique à l'échelle du monde et d'un bien commun à l'échelle du monde est une condition

prérequis à la fondation d'une société politique mondiale serait mettre la charrue avant les bœufs. Mais quelques commencements du moins doivent réellement prendre forme parmi les peuples. Aussi bien, le sens du bien commun de la communauté des peuples, avec la veine de bonne volonté et de sympathie plus ou moins vague qui l'accompagne, est-il *implicitement* et virtuellement inclus dans la volonté librement développée de vivre ensemble, laquelle *est* en vérité la condition fondamentale prérequis à la fondation d'une société politique mondiale venant à l'existence par les moyens de la liberté.

Nous voyons ainsi que la naissance d'une société politique mondiale résulterait d'un processus vital de croissance où le travail de toutes les institutions officielles et privées intéressées à une forme quelconque de rapprochement et de collaboration internationale aurait sa part, mais où le rôle essentiel serait joué par la volonté des gens, en chaque nation, de vivre ensemble dans le monde, j'entends une volonté assez puissante pour balayer les obstacles créés par le mythe des États-personnes souveraines ou par les préjugés des gouvernements, et les obstacles plus grands encore créés dans les peuples eux-mêmes, par le malheur et la lassitude, la lenteur de la raison et l'égoïsme naturel.

Nous voyons aussi comment l'État mondial aurait un corps politique à lui : ce corps politique pluraliste à l'échelle du monde serait composé, non seulement des institutions nationales et supra-nationales requises par l'Autorité mondiale, mais aussi, et avant tout, des corps politiques particuliers eux-mêmes, avec leurs vies et leurs structures politiques propres, leurs héritages nationaux et culturels, leurs multiples institutions et leurs communautés – tout cela étant enveloppé, gardé comme un trésor et tenu pour sacré par la même volonté qui tendrait, par-delà toutes ces choses, à un vivre-ensemble à la dimension du monde, et qui aurait atteint ce but par la fondation d'une société politique mondiale.

[...] Nous pouvons comprendre que l'indépendance des nations ne serait pas mise en péril – mais plutôt mieux assurée – par la création d'une société politique mondiale. Les États devraient renoncer à leur privilège d'être des personnes souveraines, c'est-à-dire à un privilège qu'ils n'ont jamais possédé. Ils devraient renoncer à leur pleine indépendance, c'est-à-dire à quelque chose qu'ils ont déjà perdu. Ils devraient abandonner quelque chose qu'ils possèdent maintenant, mais dont l'usage est devenu plus préjudiciable que profitable aux nations, au monde, et à eux-mêmes, à savoir la propriété qu'a chacun d'eux de jouir d'une indépendance qu'aucune autorité supérieure ne contrôle. Cependant, dans leur mutuelle interdépendance, les nations pourraient parvenir à un degré d'indépendance réelle, bien qu'imparfaite, plus élevé que celui qu'elles possèdent maintenant, du fait même que leur vie politique intérieure, libérée de la menace de guerre et de l'interférence des nations rivales, pourrait devenir plus autonome en réalité qu'elle ne l'est à présent.

Certains craignent que faire du souci de la justice, ainsi qu'il apparaît dans le projet de Chicago, le devoir principal de l'État mondial n'ait pour résultat d'étendre sur toute chose un pouvoir despotique et omniprésent exercé par le gouvernement mondial^[7]. C'est qu'ils songent à un État sans corps politique. Assurer la justice par la loi, qui est la principale fonction de l'État mondial ; mais en présupposant comme existant préalablement, et comme indispensables, à leur rang particulier, tous les autres canaux – d'ordre légal, coutumier, social, moral, voire purement végétatif – par lesquels la justice est assurée tant bien que mal dans l'existence infiniment diversifiée des nations. Si boiteuse

que soit la justice humaine, la justice est le besoin primordial de la communauté. Et, à cet égard, il est difficile de dire que notre présent monde souffre de suralimentation.

V. Un conseil consultatif supra-national

Quant à l'application pratique, une conclusion découle de toutes les précédentes analyses ; à savoir que le passage à une société politique mondiale présuppose une volonté de vivre ensemble développée dans tous les peuples, spécialement tous les grands peuples du monde ; tout effort pour fonder un État mondial en l'absence de cette universelle donnée de base, et pour créer ainsi une demi-universalité qui devrait progressivement s'étendre au tout, risquerait, je le crains, de favoriser la guerre plus que la paix[8].

Une seconde conclusion est que le passage à un monde politiquement unifié et organisé ne peut se produire qu'après un long espace de temps. Je sais que le temps est relatif, non seulement en ce sens qu'un temps qui est long par rapport à notre expérience est court par rapport à l'histoire, mais aussi en ce sens que le temps va plus vite à mesure que l'histoire humaine avance.

Néanmoins, la période de maturation paraîtra très longue à notre malheureuse espèce.

Il est regrettable que la paix perpétuelle ne puisse pas être établie aussitôt par la découverte de la bombe atomique. Cela n'est pas plus regrettable que le fait qu'il *a fallu* découvrir la bombe atomique. Cela n'est pas plus regrettable que le fait que, vingt siècles après la bonne nouvelle de Bethléem, l'humanité en est encore à l'âge préhistorique pour ce qui concerne l'application de l'Évangile à la vie réelle des nations. Aujourd'hui, les affaires de l'histoire humaine ne sont pas à un stade de libre développement créateur, elle suppute plutôt ses pertes ; nous payons des dettes historiques séculaires. L'antique Israël, en de tels moments, se tournait vers Dieu dans la contrition et l'espérance. Nous avons plus d'orgueil, et moins d'espérance. J'ai souvent exprimé l'opinion que nos problèmes majeurs ne pourront pas recevoir de solution décisive avant le temps de la grande crise et de la grande réconciliation annoncées par saint Paul.

Cependant, le processus créateur, visiblement ou invisiblement, est toujours à l'œuvre dans l'Histoire ; et les périodes les plus sombres sont souvent les plus fécondes. Si les nations ont encore à s'extraire à grand-peine et de façon précaire, et sans gloire, des dangers de destruction universelle, et si la fondation d'une communauté du monde politiquement organisé ne peut être espérée que pour un lointain avenir, c'est une raison pour l'espérer plus fortement, et pour entreprendre tout de suite avec une plus grande énergie la tâche de la préparer, en éveillant la conscience commune à l'impérieuse nécessité d'avancer vers ce but.

[...] Ma suggestion est qu'un nouvel organisme supérieur, qui serait dépourvu de tout *pouvoir* quel qu'il soit, mais revêtu d'une *autorité* morale incontestable, aurait peut-être quelque chance d'être accepté par les États [...].

Supposons une sorte de conseil mondial dont la fonction ne serait qu'une fonction de *sagesse* éthique et politique, et qui serait composé des autorités les plus hautes et les plus expérimentées dans les sciences morales et juridiques. Supposons que les membres de ce conseil consultatif suprême soient

tirés d'entre les nations du monde selon quelque équitable méthode de répartition, et soient directement élus par le peuple de toutes les nations, parmi des hommes proposés au préalable par les plus hautes institutions et les gouvernements de chaque État. Mais supposons qu'une fois élus ils perdent leur citoyenneté nationale et reçoivent la citoyenneté mondiale, de manière à devenir indépendants de tout gouvernement et complètement libres dans l'exercice de leur responsabilité spirituelle.

Supposons qu'ils soient matériellement désarmés, sans autre moyen d'action que les déclarations qu'ils prononceraient, et protégés seulement par les engagements réciproques des États. Et supposons qu'ils soient privés de tous pouvoirs, même, à la différence de l'actuelle Cour de Justice internationale, de tout pouvoir judiciaire. Aucun gouvernement ne pourrait faire appel à eux pour prendre aucune décision, ils n'auraient aucune connexion juridique avec les Nations unies, ils seraient simplement libres de dire aux gouvernements et aux nations ce qu'ils tiennent pour juste.

Dans la mesure où un tel conseil consultatif suprême agirait d'une manière vraiment sage, indépendante et ferme, et résisterait aux pressions exercées sur lui, son autorité morale deviendrait plus forte, ainsi que son influence sur l'opinion publique. Il donnerait une voix à la conscience des peuples.

Je crois qu'étant réellement une institution mondiale, abritée par sa Constitution de l'ingérence de tout gouvernement, étant en même temps privé de tous pouvoirs, et n'exerçant qu'une fonction purement morale, il aurait une chance de désarmer les craintes – craintes de manœuvres, d'encerclement, de pertes de prestige, etc. – qui faussent les activités des organisations internationales. En conséquence, et faisant entrer en ligne de compte l'hommage verbal que même les gouvernements les plus cyniques se sentent tenus de rendre au facteur moral, je suppose qu'un jour, peut-être après que de nouvelles épreuves auront rendu la situation encore plus désespérée, l'idée d'un tel conseil consultatif suprême pourrait peut-être avoir une chance d'être acceptée par tous les États et tous les gouvernements.

Ce qui m'attache à cette idée, c'est le fait que par ce moyen l'avènement de quelque chose d'indispensable, et dont le besoin se fait cruellement sentir, pourrait être rendu possible – je veux dire d'une opinion internationale organisée.

C'est aussi le fait que, par ce moyen, les gens pourraient être éclairés et aidés vis-à-vis des problèmes temporels étrangement compliqués qui intéressent le bien commun du monde, et sur lesquels, dans les nations démocratiques, ils ont à prendre des décisions. Quelques-uns de ces problèmes sont même de nature à mettre leur conscience à la torture – je pense spécialement au problème de la juste guerre. Les gens savent que participer à une guerre injuste c'est prendre part à un homicide. On leur dit, d'autre part, que les choses sont devenues si obscures et si enchevêtrées qu'ils manquent de compétence pour porter un jugement dans chaque cas particulier : suis-je donc tenu de participer à ce qui est peut-être un crime, parce que mon gouvernement est meilleur juge que moi en la matière, même quand je serais un Allemand au temps de la guerre hitlérienne ? D'un autre côté, l'objection de conscience systématique est une tragique illusion, non moins dommageable à la justice que l'obéissance aveugle. Les anciennes règles selon lesquelles une guerre devait être jugée juste ou injuste sont tombées en désuétude, et néanmoins le fait d'abandonner la distinction entre le juste et l'injuste, dans le cas de la guerre comme en tout autre cas, reviendrait à une pure et simple

abdication de la raison morale. Il serait bon que, dans certaines conjonctures internationales spécialement graves, un sénat de sages pût dire aux peuples où, selon leur opinion, passe le chemin de la justice.

Mais d'abord et avant tout, si un tel Sénat de sages existait, il serait le premier gage de la possibilité d'une organisation du monde réellement supranationale, et il fortifierait dans la conscience des peuples ce grand élan d'intelligence et de volonté d'où dépend la révolution authentique et constructive réclamée par notre époque historique, la fondation d'une communauté mondiale politiquement organisée.

En exprimant à la fin de ce chapitre une suggestion pratique de mon crû, je crains d'avoir peut-être cédé à la vieille tentation des philosophes qui voudraient que la raison, par le moyen de certains sages, soit acceptée comme autorité dans les affaires humaines. Après tout, ce serait une illusion moins grave, je suppose – et en tout cas moins fréquente –, que la conviction chère à tant de fatalistes, d'après laquelle toute confiance en la raison doit être écartée avec le plus grand soin dans la conduite de l'*homme*, et de l'*État*.

Source : Jacques Maritain, *L'Homme et l'État*, Paris, PUF, 1953, p. 176-202.

Bibliographie :

Allard (J.-L.), Blanchet (C.), Cottier (G.), Mayeur (J.-M.), *L'Humanisme intégral de Jacques Maritain*, colloque de Paris, Paris, Saint-Paul, 1988.

Bars (H.), *La Politique selon Jacques Maritain*, Paris, Éditions ouvrières, 1961.

Fecker (C. A.), *The Philosophy of Jacques Maritain*, Westminster, Newman Press, 1953.

Maritain (J.), Mounier (E.), *Maritain-Mounier, Correspondance (1929-1939)*, introduction et notes de J. Petit, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Les grandes correspondances », 1973.

Poulat (E.), *La Question religieuse et ses turbulences au xxe siècle. Trois générations de catholiques en France*, Paris, Berg International, 2005.

Schall (J. V.), *The Mind that is Catholic : Philosophical and Political Essays*, Washington (D. C.), Catholic University of American Press, 2008.

[<< Table des matières / Chapitre suivant >>](#)

[1] Conception morale selon laquelle la personne humaine doit être la priorité absolue par rapport aux contraintes matérielles et par rapport à certaines institutions déshumanisantes qu'une conception de la vie en société a mises en place.

[2] Cf. J. Maritain, *L'Europe et l'idée fédérale*, Bruxelles, Mame, 1993, p. 129-167.

[3] H. Bars, *La Politique selon Jacques Maritain*, Paris, Éditions ouvrières, 1961, p. 161.

[4] *Ibid.*, p. 162.

[5] NA : Dans une note de renvoi, Jacques Maritain précise : « Je considère le problème de l'Autorité mondiale du point de vue de la philosophie politique, non de l'activité pratique immédiate. De plus, dans ma discussion, j'avais affaire au débat tel qu'il se déroule actuellement dans le Nouveau continent, et j'ai tâché de clarifier les positions du groupe particulier dont la façon d'aborder le problème est, à mes yeux, dans le rapport le plus étroit avec les questions philosophiques en jeu ; je veux parler du groupe de Chicago. En conséquence : 1) L'exposé d'une théorie philosophique de l'Autorité mondiale étant mon premier but, je n'ai pas essayé d'analyser la vaste diversité des opinions en conflit dont une discussion pratique complète du problème aurait à tenir compte ; 2) en ce qui concerne les ouvrages cités, je me suis borné à quelques livres du groupe de Chicago qui se trouvent avoir une relation directe avec le sujet de mon exposé. »

[6] NP : Cf. M. Ascoli, *The Power of Freedom*, New York (N. Y.), Farrar, Straus, 1949.

[7] NP : Cf. McGeorge Bundy, « An Impossible World Republic », *Reporter*, 22 novembre 1949.

[8] NP : Je parle d'un effort tendant à la création d'un État mondial. Il en va autrement, c'est bien évident, des efforts qui tendent à la fondation d'unions fédérales telles que l'union européenne ; celle-ci répond à une nécessité historique – souhaitons qu'elle se réalise en se gardant de ressusciter la puissance militaire allemande, autrement dit en évitant ce qui contiendrait le risque de sa propre destruction.

Karl Jaspers (1883-1969)

[<< Table des matières](#)

Karl Jaspers est né le 23 février 1883 à Oldenbourg (Allemagne du Nord). Après des études de droit et de médecine, il devient assistant à la clinique psychiatrique d'Heidelberg. Sa thèse de doctorat de psychiatrie soutenue, il enseigne la psychologie à la faculté des lettres. Dès la première guerre mondiale, il est habité par une méfiance radicale à l'égard de l'esprit de conquête militaire et se positionne contre la situation contemporaine du national-socialisme. Parce qu'il est marié à une juive lorsqu'il occupe la chaire de philosophie depuis 1921, le gouvernement lui retire le droit de collaborer à l'administration de l'université en 1933, le droit d'enseigner en 1937 et celui de publier en 1938. Il est un temps l'ami de Martin Heidegger, avec qui il pense la philosophie de l'existence (*Dasein*). Mais leurs relations se rompent en 1933 lors du ralliement d'Heidegger aux idées du Troisième Reich, et elles ne reprendront pas après-guerre. Il ne retrouvera sa chaire qu'en 1945 avec l'agrément des autorités américaines d'occupation, à la chute du régime nazi. Le premier cours qu'il dispense porte sur la culpabilité allemande. Son retour devient symbolique d'une dénonciation publique de la responsabilité collective du peuple allemand et fait de la pensée existentialiste la clé de voûte de sa philosophie. Gravement malade depuis son enfance, et ses limites physiques l'empêchant d'agir directement, il se met en quête d'approfondir les problèmes fondamentaux du sens de l'histoire et concentre sa réflexion sur la philosophie politique, essentielle à toute philosophie à ses yeux. La correspondance régulière qu'il entretient tout au long de sa vie avec l'une de ses élèves d'avant-guerre, Hannah Arendt, témoigne de cette réflexion poussée sur le devenir de l'être au monde. Il termine sa carrière à Bâle où il obtient la nationalité suisse.

C'est essentiellement durant sa période d'« exil sur place » sous le régime national-socialiste que Jaspers développe sa pensée sur l'histoire universelle et son sens. Reflet de son déchirement lié au fait d'avoir été exposé aux deux guerres mondiales et à l'expérience du nazisme, sa philosophie est une recherche sur le sens de la vie et de la mort, sur la relation entre l'homme et la transcendance. Elle est une quête du remède pour surmonter le désespoir, engendré par l'effondrement du Reich, et la culpabilité en élaborant un sens politique constructif[1]. Son ouvrage *Origine et sens de l'histoire* resitue l'humanité dans sa dimension historique et démontre l'interdépendance croissante des civilisations et la nécessité de dépasser la division planétaire entre les États souverains. Karl Jaspers situe le point d'ancrage des philosophies asiatiques et occidentales entre 600 et 400 avant Jésus-Christ, lors d'une période qu'il nomme « période axiale » et qui structure l'histoire universelle. Cette période – prise de conscience par l'homme de l'être dans sa totalité – incarne l'axe idéal autour duquel se structure la base de l'unité historique que les hommes reconnaissent solidairement[2]. Elle devient également le lieu d'une identité historique partagée par la création de catégories fondamentales qui servent la pensée d'aujourd'hui, grâce à un système de communication et d'échanges entre philosophies de différentes civilisations[3]. Pour reprendre les mots de Jaspers, les « problèmes cruciaux » deviennent des « problèmes mondiaux[4] ». L'établissement d'un processus de communication mutuelle, allié à une critique envers soi, devient l'enjeu de constitution d'une citoyenneté mondiale. La compréhension mutuelle est un préalable à la réalisation d'un gouvernement mondial.

Selon Karl Jaspers, le remède au mal qui ronge le xx^e siècle réside dans la raison (praxis

permanente) et la communication. La démocratie est la réalisation et l'accomplissement de la raison et de son lien à la communication. Jaspers s'inspire du modèle cosmopolitique kantien pour établir son archétype de sphère mondiale. Pour Emmanuel Kant, le droit cosmopolitique est le droit du citoyen du monde, et la citoyenneté du monde relève d'une instance métapolitique. Il convient de transformer en sphère publique le sentiment d'appartenance des hommes à une sphère mondiale, permettant à tout un chacun de s'identifier à la perspective d'une humanité perçue comme un tout. De Kant, Jaspers retient l'idée de fédéralisme – mise en lien du particulier et de l'universel sans répression de l'une de ces structures au profit de l'autre. Il n'existe pas de force souveraine dirigeante. Les concepts politiques se basent sur la pluralité et la diversité, se limitant réciproquement. Le gouvernement mondial jaspersien renonce à la souveraineté et à l'autorité contraignante de l'État-nation pour établir, sur la base d'un processus de compréhension mutuelle, une structure de type fédéral à l'échelle mondiale. Cette forme de démocratie cosmopolitique kantienne revisitée, entreprise collective graduelle, a pour finalité suprême le souverain bien politique : la paix perpétuelle. Jaspers souligne l'importance de la communication illimitée entre les hommes, gage de compréhensibilité de toutes les vérités[5].

Afin de garantir une coexistence pacifique, Jaspers prône la maîtrise de la technique par le politique (ordre mondial) et le socialisme, deux tendances dérivant de la foi. L'ordre mondial procède donc de la croyance en Dieu, en l'homme et aux différentes possibilités qui existent dans le monde. Dans son ouvrage, *La Bombe atomique et l'avenir de l'homme*[6], Jaspers inventorie les catalyseurs de guerre : la souveraineté absolue des États et le principe mutuel de non-ingérence, la coexistence pacifique dans la seule potentialité d'une guerre retardée et non dans une paix réelle, et les actes de conquête de puissance. La démocratie, mondiale et nationale, est un principe à repenser. Jaspers dénonce ce qu'il nomme le « mensonge des Nations unies ». Selon lui, « l'ONU peut être comparée à un théâtre qui met en scène une pièce ennuyeuse pendant que, dans la réalité, les grandes puissances passent aux actes[7] ». De l'ONU, il retient sa valeur politique symbolique, en tant que structure suprapolitique prenant compte de toute l'humanité, soutenant une idée de paix et d'unité entre les États et les hommes, et capable d'instaurer le règne du droit dans le monde. La guerre doit être éradiquée des moyens politiques pour deux raisons : l'arme nucléaire peut aujourd'hui mettre en péril la vie humaine sur terre et chaque guerre est une blessure, de manière directe ou immédiate, pour l'humanité tout entière. Le nouvel ordre politique mondial se base sur un droit démocratique et équitable, Jaspers insistant sur les valeurs d'endurance, de patience et de courage. La paix universelle reste une lourde tâche à élaborer contre l'affirmation des États, mais le projet d'un homme pour qui l'idée démocratique surpasse les frontières.

Origine et sens de l'histoire, 1954 (extraits)

Résumé (intégral)

Depuis une dizaine d'années seulement, on voit clairement qu'un même courant entraîne vers on ne sait quelle destruction ou quelle rénovation toute l'humanité avec ses anciennes cultures. Nous, les aînés, nous avons vécu notre enfance dans le sentiment d'appartenir à l'Europe. L'Inde et la Chine étaient des mondes à part lointains, fermés dont l'histoire ne nous concernait pas. Les insatisfaits, les

malchanceux pouvaient émigrer, le monde était ouvert.

En 1918 encore, les lignes suivantes d'un livre de De Groot sur la Chine produisirent sur moi une impression très vive par leur caractère de nouveauté : « Le système universiste représente le point le plus élevé que put atteindre la civilisation spirituelle en Chine. Une science sainement rationnelle serait la seule puissance qui pourrait le saper et en amener la chute. Si le moment doit arriver où elle deviendrait là-bas l'objet d'une étude sérieuse, il en doit résulter un revirement complet de toute la vie intellectuelle ; ou la Chine y succombera, ou il lui faudra passer par une nouvelle naissance après laquelle elle ne sera plus la Chine, pas plus que les Chinois ne seront encore des Chinois. Elle n'a pas d'autre système qu'elle puisse substituer à celui-ci ; la chute de l'ancien, par conséquent, la conduirait à la dissolution et à l'anarchie. Bref, on verrait se réaliser ce principe de sa propre doctrine, selon lequel l'oubli du Tao signifie pour elle catastrophe et déclin... S'il entrerait dans l'ordre universel que cette œuvre cruelle de démolition se poursuivît et que les jours de la vieille civilisation universiste chinoise fussent comptés, souhaitons du moins que ce jour dernier ne soit pas en même temps que celui qui verra mourir un peuple innombrable que des influences étrangères ont précipité dans le malheur[8]. »

N'est-il pas surprenant que, dès l'apparition de la technique, ou même avant, on ait pu constater partout une régression intellectuelle et morale ; elle est de nos jours bien marquée en Europe. Cette dernière était, au xviii^e siècle, florissante pour quelque temps encore, quand la Chine et l'Inde descendaient déjà la pente. Au moment où elles furent abattues par nos procédés de guerre, leur culture était déjà très décadente. L'Européen ne s'implantait pas sur un terrain prospère, mais dans des pays qui avaient presque perdu le souvenir de ce qu'ils avaient été.

Dès à présent, cette unité effective de l'humanité, en se réalisant, fait que rien ne peut advenir de nulle part sans que le contrecoup soit ressenti partout. Dans ces circonstances la transformation due aux inventions de la technique et de la science européennes n'est que la cause matérielle, le prétexte, de la catastrophe spirituelle. Quant à ce qui sortira de cette refonte, il en sera peut-être pour nous tous ce que De Groot disait en 1918 à propos de la Chine : après elle, la Chine ne sera plus la Chine, les Chinois ne seront plus les Chinois. L'Europe ne sera plus l'Europe ni les Européens des Européens dans le sens où ils avaient le sentiment de l'être à ce moment-là. Il y aurait à leur place d'autres Chinois et d'autres Européens, dont nous ne pouvons pas nous faire une idée exacte.

Dans la conviction où nous sommes d'être à un tournant de l'histoire, nous nous sentons sans cesse obligés de regarder en arrière. À la question que nous nous posons : y a-t-il eu d'autres transformations aussi radicales dans l'histoire ? Nous avons répondu que nous ignorions tout de cet âge prométhéen où l'homme avait créé son univers, inventé ou découvert, les outils, le feu, le langage. Mais dans la période historique, le grand tournant fut la période axiale dont nous avons parlé. Si désormais nous entrons dans une ère nouvelle, où l'humanité se transformerait encore, ce ne sera en tout cas pas une répétition de la période axiale, mais un accomplissement dont les sources seraient tout autres.

D'abord *extérieurement* : notre âge technique n'est plus universel relativement – comme la période axiale qui se développa dans les trois régions séparées – il l'est absolument puisqu'il s'étend à toute la terre. Ce qui s'y passe ne comporte pas rien qu'une similitude abstraite, et de fait des événements isolés ; c'est un ensemble d'échanges constamment réciproques. Nous sommes conscients de cette

universalité. Elle changera l'orientation de l'homme de manière décisive et autrement que la précédente. Car, tandis que les phénomènes de la préhistoire ou de l'antiquité étaient localisés et pouvaient recevoir un complément venu d'ailleurs (s'ils échouaient sur un point, il demeurerait encore d'autres chances de salut), ce qui arrive aujourd'hui est décisif absolument. Il ne reste plus rien au dehors.

Intérieurement, la différence est tout à fait tranchée. La période axiale, c'était la surabondance, la nôtre c'est le vide. Si nous pensons au tournant où nous sommes, il faut bien nous dire que nous n'en avons vu que la préparation : les transformations pratiques et politiques, non les créations éternelles de l'esprit. Nos grandes découvertes et nos inventions se comparent mieux aux trouvailles de l'homme préhistorique, forgeant ses premières armes, dressant ses premiers animaux domestiques qu'aux spéculations de Confucius, de Lao-tsé, de Bouddha ou de Socrate. Nous avons devant nous le devoir immense de refaire une humanité répondant à son origine première ; nous pressentons le destin et son problème essentiel : ramener l'homme à la foi qui le fait vraiment homme ; ce qui nous en donne la certitude, c'est ce besoin si fort aujourd'hui de remonter toujours nos origines. Ce sol profond dont nous sortons, cette authenticité qui reparait au travers d'une culture de seconde main, d'expressions toutes faites, de conventions et d'institutions, doit se faire de nouveau entendre. Si nous cherchons à nous expliquer ce que nous sommes en retournant à la source, le miroir que sera pour nous la période axiale dans toute sa grandeur nous offrira peut-être encore une fois l'une de nos assurances essentielles.

Empire universel ou ordre mondial ?

Comment réaliser l'unité mondiale selon un système défini ? L'établir par la violence, ce serait user de moyens désespérés, exactement selon la formule de Bismarck, disant que l'unité allemande ne se ferait que « par le sang et par le fer » ; d'autre part on pourrait l'établir, après mûres délibérations, par une entente mutuelle basée sur la compréhension ; tels les États-Unis d'Amérique, qui formèrent leur union au xviii^e siècle, en abandonnant au profit d'un pouvoir central une part considérable de leurs souverainetés particulières.

Dans le premier cas, le régime serait celui de la paix obtenue par le despotisme ; le second cas représente une communauté pacifique, mais toujours mobile et se transformant au gré des amendements que peut introduire la démocratie. Cette antithèse un peu simplifiée nous met donc en présence de deux possibilités : l'empire universel ou l'ordre mondial.

L'empire universel, c'est la paix imposée par un pouvoir unique qui, centré sur un seul point du globe, le soumet tout entier. Cet empire se maintient par la force. La terreur et un dirigisme total coulent dans un seul moule les masses amorphes. La propagande répand une conception du monde uniforme et fondée sur des principes généraux élémentaires ; dirigisme et censure obligent l'activité spirituelle à se conformer au plan que l'on adaptera aux besoins de l'heure.

L'ordre mondial, c'est l'unité que n'étaie pas la violence – sinon quant aux mesures que dicte une décision prise en commun. Seules de nouvelles résolutions, issues d'une procédure légale nettement définie, modifieront l'ordre ainsi établi. Ces mesures, on les accepte d'avance, de même que les arrêts de la majorité ; les droits individuels reçoivent une garantie qui protège également ceux des

minorités ; ils assurent un ordre humain stable, où persistent pourtant mobilité et souplesse.

À l'asservissement de tous à un pouvoir centralisé s'oppose une organisation commune où chacun renonce à la souveraineté absolue. C'est pourquoi une condition indispensable, pour s'acheminer à l'ordre mondial, est l'abdication des puissants en faveur de la liberté de tous.

Toute souveraineté qui n'émane pas de l'ordre établi par l'humanité dans son ensemble ne peut être que mortelle pour la liberté, car il faut qu'elle s'affirme en combattant la violence par la violence. Or la force, la conquête et l'établissement d'un État conquérant mènent à la dictature, même si une libre démocratie était au point de départ. Tel fut le destin de Rome, lorsqu'elle passa de la République à l'Empire ; c'est ainsi que la Révolution française s'acheva par la dictature de Napoléon. Une démocratie conquérante se manque à elle-même ; une démocratie tolérante crée l'union fondée sur l'égalité des droits. Une revendication de souveraineté absolue naît d'une affirmation de soi intransigeante. Les conséquences s'en manifestèrent brutalement en paroles et en actes, aux temps d'absolutisme où se constituait la notion de souveraineté.

Tant que les grandes puissances maintiennent leur droit de veto dans les assemblées délibératives, les prétentions d'une souveraineté absolue restent les mêmes. Lorsque des hommes se réunissent en vue d'une paix que tous veulent à tout prix, ils partent d'un accord stipulant que chacun se soumettra à sa décision de la majorité. Pour faire révoquer cette décision, on peut essayer de convaincre les autres et de les amener à les modifier. Mais il faut s'abstenir du veto ou de la violence.

Il y a diverses sortes de raisons pour renoncer au veto et à la souveraineté : les unes relèvent d'un sentiment d'humanité qui porte à désirer la paix ; d'autres procèdent d'une juste prévoyance qui sent que la puissance, isolée, marche à l'échec ; on craint de subir, dans une guerre, même victorieuse, des pertes et des dommages tels que rien ne saurait les compenser ; on désire la conciliation dans la lutte des idées et dans l'élaboration de l'ordre mondial ; il est enfin une satisfaction naturelle à vivre avec des hommes dont on reconnaît la valeur, et un malaise à dominer des vaincus et des esclaves.

Un ordre universel, en abolissant la souveraineté absolue, abandonnerait l'ancienne conception de l'État au profit de l'humanité. Il en résulterait non pas un État mondial (qui ne pourrait être qu'impérialiste), mais un système, toujours adaptable constitutionnellement, d'États qui s'administreraient eux-mêmes dans une mesure définie – c'est-à-dire un fédéralisme universel.

L'ordre mondial serait le prolongement et la généralisation de la liberté politique intérieure. Chacun des deux n'est possible que si l'on réduit l'organisation politique aux seuls problèmes vitaux. En effet, sur le plan concret, il ne s'agit pas d'une formation ou d'un parfait accomplissement humains, mais simplement de données naturelles qui sont ou peuvent être communes à tous les hommes, d'éléments qui les unissent par-delà les différences individuelles, les divergences confessionnelles et philosophiques, somme toute d'éléments de base de l'humanité.

De tout temps *le droit naturel* a tenté de vivifier ces éléments communs. C'est sur lui que se fonde le droit des gens, sur lui que se constituerait une juridiction, dans l'ordre mondial, pour protéger l'individu contre les abus de l'État en lui permettant de recourir à une justice efficace, exercée au nom de l'humanité souveraine.

Il est possible de déduire certains principes fondamentaux, compréhensibles pour la conscience humaine (comme les principes de la paix perpétuelle formulés par Kant). Les concepts : droit de disposer de soi-même, égalité des droits, souveraineté de l'État, gardent un sens relatif et perdent leur caractère absolu ; on peut démontrer que l'État totalitaire, la guerre totale sont contraires au droit naturel, non seulement parce qu'ils prennent pour un but ce qui est moyens et conditions de vie, mais aussi parce qu'ils proclament la valeur absolue des moyens, détruisant ainsi le sens de l'ensemble, les droits de l'homme.

Le droit naturel se borne à organiser les conditions vitales ; ce but est toujours relatif, mais il doit avoir pour mobile un but absolu : actualiser en ce monde la condition humaine dans son intégralité.

Cette ère de l'unité mondiale, nous ne pouvons nous la représenter par anticipation, quel qu'en soit notre désir. Il nous est peut-être permis toutefois d'en discuter les possibilités et les limites.

1) Tout ce qui pourra désormais survenir procédera *de l'intérieur*. Il n'y aura plus de zone extérieure, d'où les forces étrangères, les peuplades barbares pourraient faire irruption comme jadis, dans les anciens empires mondiaux. Il n'y aura plus ni *limes* romain, ni muraille de Chine – si ce n'est durant des intervalles où de grandes subdivisions territoriales s'isoleraient les unes des autres. L'unité mondiale sera complète, universelle, absolument achevée, donc difficilement comparable à celle des anciens empires.

En l'absence de toute menace extérieure, la politique étrangère cesse d'exister, puisqu'il n'est plus nécessaire de défendre l'ordre établi contre les ennemis du dehors. La thèse selon laquelle la politique étrangère prime la politique intérieure perd sa valeur, comme chaque fois que la menace extérieure est minime, pour l'Angleterre par exemple, ou pour des empires tels que Rome et la Chine, tout au moins pendant de brèves périodes.

Désormais, la production entière du travail humain pourra servir au bien-être de l'existence, au lieu d'alimenter des guerres destructrices.

Les liens qui s'établissent nécessairement entre l'organisation militaire (défensive ou offensive) et le dirigisme, la violence, le despotisme, n'auront plus de raison d'être. Cependant ils peuvent subsister dans un État fondé sur la terreur qui s'érigerait en empire universel.

En revanche, si toute l'humanité tombait dans la décadence ou dans une anarchie latente, il ne faudrait plus compter sur le danger extérieur comme sur un stimulant qui l'obligerait à se ressaisir.

2) *L'ordre mondial* futur ne pourrait se constituer d'emblée ; il devrait se faire graduellement, la liberté s'établissant par étapes. Il se peut que les organismes de liaison, assumant les affaires communes, et destinés à garantir la paix perpétuelle, se réduisent à très peu de chose ; mais de toute façon, ils devront s'imposer et retirer à chaque État sa souveraineté centrale. Celle-ci se limitera aux domaines élémentaires du pouvoir, c'est-à-dire à l'armée, à la police, à la législation ; un système d'élections, une collaboration active mettront tous les hommes à même d'y participer.

Cependant la richesse complexe de la vie humaine ainsi organisée dépasserait de beaucoup le

plus simple cadre juridique de la constitution commune. On peut à la rigueur imaginer cette organisation au sein de la paix universelle d'après les diverses fédérations historiques que nous connaissons, modifiées par les transformations qu'apporte la technique et leurs effets multiples.

Ces organismes restreints peuvent être les points de départ d'où prendrait naissance l'esprit public et la morale civique du genre humain.

Tout cela ne pourrait réussir avec un dirigisme trop absolu ; un plan concernant les accords et les lois valables pour tous suffirait, l'économie libre restant toujours un facteur décisif dans les secteurs essentiels ; la concurrence devrait s'exercer sans restriction, de même que la libre compétition des intelligences, surtout dans le domaine spirituel.

3) Quant à la métamorphose que subiraient l'âme et l'esprit de l'homme sous un *régime impérialiste*, on peut se la représenter d'après l'analogie que nous offrent les empires romain et chinois. Il est probable que l'on assisterait à un nivellement tel que le monde n'en a pas encore connu ; ce serait la fourmilière animée d'une vaine activité, le dessèchement et la sclérose de l'esprit, l'ordre figé, appuyé sur une autorité de plus en plus insensible et sur des hiérarchies administratives. Cependant, pour l'homme, un pareil danger n'est jamais sans recours. Au sein de cette unité mondiale impérialiste, s'éveilleraient de nouveaux mouvements ; il se pourrait que l'individualisme reparût, qu'une révolution fit sauter le tout en fractions nouvelles qui recommenceraient à combattre entre elles.

4) Un ordre mondial légal, pourvu d'un régime politique et d'une morale constructive, est-il possible en somme ? Seules des époques de plénitude, qui connaîtraient un moment la paix et l'activité créatrice dans le cadre de vastes ordonnances, pourraient un jour nous fournir la réponse ; admettre d'avance cette hypothèse comme une certitude signifierait qu'on veut la créer par la pensée. Cela n'est pas possible. Espérer qu'une vérité éternelle jouerait un rôle dans la réalisation de l'ordre nouveau, ce n'est pas en connaître le contenu. Car ce ne sera point en rétablissant des réalités disparues, mais en ranimant ce qu'elles contenaient d'essentiel pour l'insuffler à des formes nouvelles et imprévisibles, que l'on pourra voir surgir dans l'avenir ce que l'humanité est capable de produire, en fait de morale commune dans la vie publique.

Certes, à qui demande s'il est permis d'espérer un ordre mondial reposant sur les échanges d'opinion et sur les décisions prises en commun, l'on répond généralement qu'une chose pareille ne s'est jamais vue. Ce n'est pas une raison pour qu'elle soit irréalisable. Elle ressemblerait au développement de la liberté civique dans les régimes démocratiques, à la victoire qu'ils représentent du droit et de la loi sur la force, réussites exceptionnelles, c'est vrai, et nullement achevées, mais bien réelles. Ce que l'on a pu réaliser dans certains pays, ce qui existe donc en fait, n'est en principe pas impossible pour l'humanité dans son ensemble. Cependant, s'il est aisé d'en concevoir l'idée, l'exécution présente de telles difficultés que beaucoup de gens la tiennent pour une chimère.

Source : Karl Jaspers, *Origine et sens de l'histoire*, Paris, Plon, 1954, p. 171-174 et p. 242-248.

Bibliographie :

Anders (G.), *De la bombe atomique et de notre aveuglement face à l'Apocalypse*, Paris, Titanic, 1995.

Arendt (H.), *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1947.

Arendt (H.), *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, 1995.

Arendt (H.), **Jaspers (K.)**, *La Philosophie n'est pas tout à fait innocente*, Paris, Payot, 2006.

Gens (J.-C.), *Karl Jaspers*, Paris, Bayard, 2003.

Hersch (J.), *Karl Jaspers*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2002.

Jaspers (K.), *Origine et sens de l'histoire*, Paris, Plon, 1954.

Jaspers (K.), *La Bombe atomique et l'avenir de l'homme*, Paris, Buchet/Chastel, 1963.

Jaspers (K.), *La Culpabilité allemande*, Paris, Minuit, 1990.

Kremer Marietti (A.), *Karl Jaspers*, Paris, L'Harmattan, 2002.

Kupiec (A.) (dir.), *Hannah Arendt. Crises de l'État-nation, pensées alternatives*, Paris, Sens & Tonka, 2007.

Vincent (H.) (dir.), *Citoyen du monde. Enjeux, responsabilités, concepts*, Paris, L'Harmattan, 2004.

[<< Table des matières / Chapitre suivant >>](#)

[1] K. Jaspers, *La Culpabilité allemande*, Paris, Minuit, 1990.

[2] K. Jaspers, *Origine et sens de l'histoire*, Paris, Plon, 1954.

[3] Kant envisage l'humanité comme le résultat possible de l'histoire. Comparé au concept kantien d'humanité et de citoyenneté mondiale, le concept jaspersien est historique. Cf. H. Arendt, *Vies politiques*, Paris, Gallimard 2001, p. 105.

[4] « Pour la première fois dans l'histoire universelle, il est vrai que tous ces peuples de la terre ont un présent commun : aucun événement de quelque importance dans l'histoire d'un seul pays ne peut demeurer un accident marginal dans celle de l'un des autres », H. Arendt, « Karl Jaspers. Citoyenneté mondiale », dans *op. cit.*, p. 97.

[5] « La pertinence de ces considérations en vue d'une fondation philosophique de l'unité de l'humanité est manifeste : "La communication illimitée", qui signifie en même temps la foi en la compréhensibilité de toutes les vérités et en une bonne volonté de parole et d'écoute comme condition préalable de tout commerce humain, est une des idées, sinon l'idée centrale, de la philosophie de Jaspers », H. Arendt, « Karl Jaspers. Citoyenneté mondiale », art. cité, p. 99.

[6] Ouvrage publié en 1958 pour lequel il reçut en 1965 le prix international de la Paix.

[7] K. Jaspers, *La Bombe atomique et l'avenir de l'homme*, Paris, Buchet/Chastel, 1963, p. 285-287.

[8] NP : J. J. M. De Groot, *Universismus*, Berlin, 1918.

Éric Weil (1904-1977)

[<< Table des matières](#)

La philosophie politique d'Éric Weil s'inscrit dans l'idéalisme allemand de Kant et de Hegel. Tout en considérant la science politique comme un authentique savoir au sens des Anciens, Weil affiche un programme clair : faire comprendre l'action de l'homme. L'un des ouvrages phares de l'auteur, *Philosophie politique*, paru en 1956, relève de cet objectif. Il s'agit de réactiver l'exercice de la citoyenneté. Mais toute l'originalité de la démarche consiste à recouvrer, dans le même temps, la signification de l'État. La quatrième et dernière partie de la *Philosophie politique* répond à ce but en s'interrogeant sur la nature d'une organisation mondiale et sur le type de relations internationales fondées sur de « vrais États ». Éric Weil reconnaît la puissance historique de la guerre par le passé puisque source de progrès pour la civilisation. Mais, aujourd'hui, il constate que les États doivent prendre conscience de son coût. Ce calcul des intérêts étatiques entraîne une obsolescence de la guerre et la nécessité d'envisager, sur la base de ce même calcul, une organisation mondiale du travail social. Une telle organisation repose sur l'idée d'un respect des individus et des groupes, la présence d'institutions judiciaires internationales efficaces et une mutation de l'État. Celui-ci délaissera progressivement la politique étrangère puisque tout risque de guerre sera écarté. Une nouvelle ère s'ouvrira, fondée sur une réconciliation totale entre la société et l'État. Cet État n'imposerait plus ses volontés à des individus qui, en son sein, puiseraient leurs valeurs d'épanouissement personnel. Ainsi, l'État perd « l'une de ses fonctions essentielles, qui est d'accumuler le pouvoir en vue de la défense d'une particularité historique dans la rivalité qui l'oppose à ses semblables. L'État se développerait ainsi librement sur une base sociale unique et, la concentration du pouvoir devenant superflue, il perdrait de ce fait l'exigence de loyauté qu'il fait valoir à l'encontre de l'individu, de manière plus ou moins pressante en raison de l'intensité des conflits latents ou déclarés. L'individu serait donc, à la fois, membre d'une communauté politique au sens strict (d'une *polis*), et membre d'une société universelle (du travail)[\[1\]](#) ».

Pour Weil, la fin de l'histoire rime avec la mort de toute politique étrangère puisque de nouvelles relations de reconnaissance entre États, conçus comme des communautés morales, émergent. Les États demeurent des acteurs politiques et des entités de vie. Ils ne passent pas de contrat social au profit d'une nouvelle institution. C'est au contraire une légitimation de ce qu'ils sont aux yeux de la morale. Toutefois, cette conception relève de la probabilité et non pas de la certitude. Qui plus est, elle est conditionnée par plusieurs processus, dont l'égalisation mondiale des niveaux de vie. Très riche, la réflexion d'Éric Weil sur les relations internationales articule une philosophie lucide de l'histoire à une représentation de l'homme reposant sur le travail. Elle part de l'action humaine pour aboutir à une certaine forme d'organisation mondiale au sein de laquelle l'État ne disparaît pas totalement : il délaisse ses fonctions de protection au profit d'une universalité morale consciente. Notons que cette pensée a certainement influencé certains spécialistes des relations internationales dont Raymond Aron, qui trouvera dans la philosophie politique d'Éric Weil sa fameuse expression : « Guerre impossible, guerre improbable ».

Philosophie politique, 1956 (extraits)

§ 41. Le but de l'organisation mondiale est la satisfaction des individus raisonnables à l'intérieur d'États particuliers libres.

L'organisation qui est ainsi assignée comme but à l'action politique de l'État moderne est couramment appelée *État mondial*. Terme approprié dans la mesure où, en l'employant, on pense à cette part de l'activité de l'État qui échoit à l'administration et concerne l'organisation du travail social. Terme, en revanche, extrêmement dangereux si l'on pense à l'appareil construit pour l'action extérieure de l'État, essentiellement a-morale et fondée sur la possibilité de la violence : l'organisation que nous nommons État mondial se caractériserait précisément par le fait qu'elle ne connaîtrait pas de politique extérieure, tout extérieur ayant disparu. Au sens courant du mot État, qui découle de l'histoire, ce serait, au contraire d'un État, une organisation coordonnant le travail de communautés dont chacune aurait pour but et pour sens le développement de sa morale, de son universel particulier concret : toute morale vivante (et vécue) serait particularité raisonnable à l'intérieur d'une morale sociale formelle et rationnelle. La concentration du pouvoir en vue de la puissance extérieure deviendrait superflue, non point qu'elle serait considérée comme le mal moral en soi (ce qu'elle est pour le philosophe), mais parce que aucun motif rationnel, aux yeux des dirigeants mêmes, ne la ferait paraître utile.

Une égalisation des niveaux de vie des différentes sociétés est requise pour qu'un tel État mondial puisse durer. Il est vrai que seul un tel État permettrait l'élévation rationnelle, générale et continue de ce niveau. Cependant, la victoire de l'humanité sur la nature extérieure est, en principe, acquise, et ses connaissances techniques sont suffisamment développées pour qu'on puisse regarder comme solubles tous les problèmes touchant l'accroissement de la productivité et de la richesse globales. Ces problèmes sont devenus d'organisation et s'ils ne sont pas résolus, c'est qu'une organisation centrale n'existe pas encore, que la compétition des sociétés particulières reste le moteur principal du progrès matériel, et que cette compétition dans sa totalité est désorganisée plutôt qu'organisée par les États historiques, défenseurs par nécessité des intérêts particuliers et immédiats de leurs sociétés-communautés.

C'est cette désorganisation qui en retour justifie l'amoralisme de la politique étrangère ; c'est elle qui fait de l'État contemporain un appareil de contrainte pour obtenir l'efficacité technique la plus grande, la plus grande puissance militaire, une attitude des citoyens aussi *loyale* (par rapport à l'organisation de fait) et aussi peu *morale* que possible. Pour cette raison même, il serait absurde de transférer à l'*État mondial*, s'il faut employer cette expression, les traits de l'État particulier et compétitif.

On entend cependant souvent exprimer la crainte que l'État mondial ne soit l'État le plus autocratique, voire le plus tyrannique. Comme il ne s'agit pas ici de prophéties, on n'affirmera pas que cela ne puisse pas se produire. Il se peut que les gouvernants, en même temps que les citoyens, perdent la raison et la faculté de calculer – possibilité qu'on ne saurait rejeter *a priori* : elle signifierait la destruction rapide d'un tel État mondial, qui ne saurait être ni guidé ni habité par des fous. Une pareille évolution n'a, pourtant, pas une grande probabilité pour elle. C'est dans l'État particulier et historique que la loyauté des citoyens, entendue au sens où elle désigne l'obéissance aveugle au gouvernement, aura le plus grand prix ; c'est là qu'on découvrira partout des traîtres et des citoyens déloyaux dès que la tension internationale ou intérieure augmente, d'autant plus facilement

qu'un État donné est plus retardataire par rapport aux autres et que la comparaison de son niveau de vie à celui d'autres États lui est plus défavorable. Dans un État mondial, ces appréhensions, compréhensibles dans la situation présente, ne se comprendraient plus : le gouvernement mondial administrerait ; il exercerait son action sur le plan d'une éducation à la rationalité, celle-ci comprise comme possibilité de la morale ; il n'aurait pas besoin d'une loyauté aveugle et n'aurait aucune comparaison à craindre.

[...]

Il est possible et licite d'envisager l'état à venir de l'humanité – *à venir*, il va sans dire, non au sens d'une prédiction, mais au sens d'un but à atteindre et qui sera ou non atteint. Ce but est que la compétition entre les sociétés particulières disparaisse en même temps que la lutte entre les États historiques, qui défendent, sur le plan de la conscience calculatrice, ces intérêts. Le membre de la société sera donc *immédiat* à l'administration des intérêts communs de la société mondiale ; pratiquement, il lui sera possible d'avoir recours à des tribunaux (véritables, c'est-à-dire dont les jugements seront exécutés par une administration centrale contre toute résistance possible des autorités inférieures) et d'obtenir ainsi le respect de ses droits de membre de la société, ces droits qu'on appelle droits de l'homme et du citoyen et qui se fondent sur la structure même de la société du travail : droit à l'égalité des chances sociales (l'inégalité des chances naturelles peut être réduite, mais non écartée), droit à l'égalité dans la participation à la prise des décisions (droit de libre participation à la discussion), droit à la satisfaction des désirs, qui, au moment historique donné, sont universellement considérés comme naturels. La limite de ces droits de l'individu sera fixée par les nécessités du travail social ; mais tout individu aura le droit d'exiger que ces nécessités lui soient exposées de telle manière qu'il puisse s'en convaincre (ce qui implique que le violent, celui qui refuse de se laisser convaincre par un discours rationnel, perde tout droit). Il est d'ailleurs probable que le droit de participer aux décisions concernant l'activité et l'action sociales sera, dans un tel État, celui qui intéressera le moins les membres de la société : la supposition, nécessaire, d'une richesse sociale à la fois réelle et bien distribuée, ensemble avec cette autre selon laquelle les hommes ne discutent que ce qui les inquiète, rend vraisemblable que les problèmes techniques seront, pour ainsi dire, neutralisés et abandonnés aux techniciens de l'organisation du travail, à la seule charge que ceux-ci réduisent, dans la mesure, très grande, des possibilités d'utilisation des hommes comme facteurs naturels dans la lutte contre la nature, en d'autres termes, réduisent le temps consacré au travail social, sans faire baisser le revenu global.

[...]

L'État mondial, n'étant que société, n'est pas but en lui-même. Le problème est donc de le réaliser sans que la manière de sa réalisation rende plus difficile, sinon impossible, la réalisation de ce qui seul peut être but sur le plan de la politique sans y être moyen. Une société mondiale créée par la violence et à l'aide de ce que la violence comporte de ruse, de tromperie, de mensonge, de loyauté forcée et non raisonnable, de transfert de responsabilité du citoyen à des *hommes du destin*, puissants mais ne disposant d'aucune autorité librement reconnue, une telle société ne trouvera pas facilement le chemin de la liberté raisonnable, de la loi concrète et de la vertu humaine. Non seulement ses membres auraient désappris de penser, mais ses dirigeants mêmes pourraient bien avoir oublié, avant d'être parvenus au but intermédiaire, le but final et l'idée de la dignité de l'homme, de tout homme –

du droit qu'a tout homme de participer, en tant qu'être raisonnable et qui se soumet à la nécessité sociale, à toutes les décisions, au développement de la morale de la communauté, et même à la création d'une communauté et d'une morale nouvelles. Pour le dire d'une autre manière, on pourrait avoir oublié que dans le monde moderne être esclave ne peut être, rationnellement et raisonnablement, que le résultat d'une libre décision de l'individu, celle de ne pas décider pour soi en vue de l'universel.

La question précise est ainsi de savoir si le calcul raisonnable l'emportera dans ce sens que tous reconnaissent l'unité du calcul social, ou si le calcul sera celui de chacun contre tous – si la société mondiale, dont la justification est la possibilité de la liberté universelle dans la réalisation des morales particulières, sera l'œuvre de la pensée, ou si elle sortira de la lutte violente en en perdant, peut-être, son sens. La réponse dépend pratiquement de la question, non philosophique mais proprement politique, de savoir si les États trouveront le moyen de réconcilier les exigences du calcul universel et leur besoin de loyauté, cette obéissance des citoyens qui leur est indispensable dans la lutte et la compétition des États historiques. Les États constitutionnels sauront-ils éduquer leurs citoyens à distinguer, à la fois, l'intérêt de leur État et celui de tout État ? Où se décomposeront-ils, pour se transformer en États autocratiques, sous la pression des intérêts de groupes et de classes qui se combattent, parfois pour de justes raisons, toujours en invoquant la liberté ? Les États qui, pour des raisons historiques, ne peuvent pas ne pas être autocratiques, trouveront-ils la voie de la liberté raisonnable en éduquant leurs citoyens, non à l'obéissance aveugle, mais à la responsabilité aveugle, mais à la responsabilité et à la participation aux affaires de la communauté ? Les réponses ne seront données que par l'action politique ; la philosophie peut se contenter d'avoir rendu possible que le but, les moyens, les dangers soient discernés clairement. La prudence des gouvernants, le degré dans lequel les citoyens des États, et surtout des États prédominants, se soumettront au calcul rationnel en vue de la liberté raisonnable décideront de l'issue. La question est, en un mot, si les États historiques se montreront capables de se dépasser et de devenir, dans la conscience de leurs citoyens et de leurs gouvernements d'abord, dans la réalité ensuite, ce qu'à présent ils ne sont qu'en soi, selon le concept que la considération philosophique permet de montrer être celui de leur nature, à savoir des particularités morales à l'intérieur de la société mondiale – s'ils sauront devenir communautés morales libres et reconnaître les nécessités du travail et de l'organisation en vue de la réalisation de la raison, s'ils pourront ainsi donner à tous les hommes la possibilité (dont l'individu usera ou n'usera pas) d'être satisfaits dans la dignité de leur liberté raisonnable et concrète, dans la *vie vertueuse*.

Ces communautés, conscientes de leur morale et vivant en elle, ces « vrais États », quels rapports soutiendront-elles entre elles et avec l'organisation sociale mondiale qu'ensemble elles constitueront ? La question est de la plus haute importance : elle vise la possibilité de la présence de l'universel dans la pluralité des particularités qui le rendent concret.

L'universel se présente à la morale concrète comme forme de l'universel, comme universalité formelle : toute morale particulière qui refuse le calcul social et néglige l'efficacité de son travail est vouée à la mort, à moins qu'elle ne représente l'attitude d'une minorité si réduite que la majorité puisse la supporter (dans les deux sens du mot). Certes, il se peut que, dans un avenir plus ou moins lointain, l'acceptation du calcul n'implique plus une contribution directe au travail social, qui s'effectuerait sans que l'homme y intervienne en tant que force naturelle : restera toujours la nécessité

de se soumettre au calcul dans la mesure où toute attitude qui rendrait impossible la bonne marche de la société sera prohibée par elle. Ce *formalisme* ne produit pas la morale concrète. Mais c'est l'observation de sa règle qui fait vivre cette morale. Et c'est lui qui la juge : il ne peut pas montrer qu'elle soit bonne, mais il est qualifié, le cas échéant, pour la déclarer mauvaise. Toute loi d'un État particulier sera bonne aussi longtemps que quiconque ne trouve pas sa satisfaction raisonnable (c'est-à-dire qui peut être proposée à tous) sous cette loi pourra la mettre en discussion (universelle, selon les exigences de l'universalité et visant l'universalité), aussi longtemps qu'au cas où il aura la possibilité de se rattacher à une autre communauté, voire de créer une communauté selon ses convictions, aussi longtemps que rien ne le retiendra sinon les exigences de l'entendement et que personne ne pourra s'appuyer sur un appareil de contrainte social ou politique pour affirmer que sa façon de vivre, sans être contraire au calcul, serait contraire à la raison.

Source : Éric Weil, *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1966, p. 15, 226-230, 240-243, 246-249.

Bibliographie:

Canivez (P.), *Éric Weil*, Paris, Ellipses, 1998.

Canivez (P.), *Weil*, Paris, Les Belles Lettres, 1999.

Ricœur (P.), « La philosophie politique d'Éric Weil », *Esprit*, octobre 1957, p. 412-429.

[<< Table des matières / Chapitre suivant >>](#)

[1] P. Canivez, *Weil*, Paris, Les Belles Lettres, 1999, p. 243. Cf. également, sur la nature de la transformation étatique, les pages 244 et 245.

Hannah Arendt (1906-1975)

[<< Table des matières](#)

Unique fille d'une famille juive allemande aisée, Hannah Arendt poursuit de brillantes études de philosophie, de théologie et de philosophie classique dans les universités de Marbourg, Fribourg-en-Brisgau et Heidelberg. Élève d'Heidegger, elle entretient avec lui, outre une relation sentimentale complexe, une correspondance qui durera jusqu'à la mort de ce dernier. En 1929, elle obtient son doctorat de philosophie, soutenant une thèse sur saint Augustin sous la direction de Karl Jaspers, à l'université d'Heidelberg. Si l'empreinte de ses maîtres Heidegger et Jaspers est incontestable, Hannah Arendt se définit elle-même comme une « théoricienne politique » dont la vocation naquit en 1933 lorsqu'elle fut contrainte de quitter l'Allemagne nazie. Elle s'exile en France de 1933 à 1940 où elle rencontre Raymond Aron et Walter Benjamin, puis aux États-Unis. Elle résiste par la collaboration avec des associations juives vingt années durant, mais également par le biais d'écrits politiques où elle s'efforce de penser les causes morales du nazisme. Son expérience intime, qu'elle qualifie de « paria conscient », lui permet d'identifier l'antisémitisme comme le symptôme d'une société moderne dont l'effondrement se préfigure dans la tragédie du peuple juif.

Elle entame alors une réflexion sur le totalitarisme et sa systématisation par l'analyse d'événements marquant des ruptures dans l'histoire. Cette réflexion la mène à la publication des *Origines du totalitarisme* en 1951, ouvrage qui lui ouvre les portes d'une brillante carrière universitaire aux États-Unis. Hannah Arendt identifie une simultanéité entre la montée de l'antisémitisme et le déclin de l'Étatnation, entraîné par la montée de l'impérialisme. La dissolution des appartenances nationales, la perturbation du lien du peuple à sa nation et la fragilisation de l'équilibre de l'Europe induisent une incapacité de l'humanité européenne à traiter la « question juive ». La perversion de ce qu'elle qualifie de système totalitaire réside en une alliance de l'idéologie à la terreur, entraînant la perte de toute possibilité d'existence d'un monde commun entre êtres humains, la rupture entre le peuple et le politique, et ainsi les conditions existentielles même de l'humanité : « Un présent où penser et un espace où agir[1]. »

Outre le système totalitaire, Arendt attribue au nucléaire et à la technique une fonction analogue : le désolant constat que l'espace pourrait ne plus être investi par l'être humain. La technique a cette capacité à faire disparaître tout horizon de sens commun pour l'humanité. Dans un article de 1954, « L'Europe et l'Amérique »[2], Hannah Arendt revient sur l'effroi qui envahit le monde après Hiroshima et la mise en cause du progrès technique en résultant. Face à cette opposition Homme/Univers, et à la volonté de dominer le monde plutôt que de le comprendre, l'homme devient esclave de ses propres connaissances pratiques. Arendt reprend ici le raisonnement de Karl Jaspers qui lie une « conception agressive de la science » aux excès résultant de la technique[3]. La technique devient un fondement limité pour une unité du monde condamnable et dangereuse. La guerre, guerre d'anéantissement, n'est plus un instrument de la politique, la retournant contre elle-même. L'équilibre entre capacité de produire et capacité de détruire est dissolu, et le but de la guerre, pour reprendre les mots de Kant, n'est plus une paix universelle hypothétique, mais des guerres en notre siècle devenues des « catastrophes monstrueuses capables de transformer le monde en désert[4] ». Et l'humanité ne saura s'investir pour sa survie qu'autour du devoir d'angoisse[5]. Elle témoigne de son inquiétude face à la situation mondiale, et de sa peur de l'aliénation du monde moderne à la

technique.

Hannah Arendt offre une vision inspirée de la philosophie de Karl Jaspers, refusant l'unité du monde, attendu que « nul ne peut être citoyen du monde comme il est citoyen en son pays ». Dans le prolongement des philosophies de Rousseau et de Kant, elle rejette l'idée du centralisme d'un pouvoir qui s'exercerait sur le monde. Elle s'inspire largement du concept d'une souveraineté rousseauiste créée par un pacte d'association. La souveraineté politique moderne se découpe en un pouvoir politique qui désigne une puissance de commandement, elle-même une et indivisible. Le pouvoir est étroitement lié à l'action, une action non souveraine reposant sur la condition de pluralité du réseau des relations humaines. Autrement dit, le pouvoir est un « agir ensemble » impliquant pluralité et partage. Sur cette base, Arendt interroge les conditions de la souveraineté appliquée à une sphère supranationale. Sur la base du modèle fédéral, elle se permet une analyse comparative entre Europe et États-Unis. Si sa pensée sur le fédéralisme n'a pas été aboutie, elle permet cependant de dépasser le nationalisme et les contradictions de la pensée politique moderne. L'Europe se définirait alors comme une fédération d'États contre un ennemi commun, les États-Unis, et deviendrait alors un « super État-nation européen[6] ». Outre sa préférence pour le modèle fédéral américain, elle se positionne pour le dépassement d'une politique souveraine nationale au profit du principe fédéral de supranationalité. L'Europe souffrirait alors de demeurer une confédération d'État-nations.

La pluralité sauvegardée, Arendt se positionne en faveur d'une philosophie de l'humanité politique inspirée directement de Karl Jaspers. Dans un passage de *Vies politiques* qu'elle lui consacre, elle concède que « l'humanité et sa solidarité ne peuvent consister en un accord universel sur une seule religion, une seule philosophie, ou une seule forme de gouvernement mais dans la conviction que le multiple fait signe vers une unité que la diversité cache et révèle en même temps[7] ». Son modèle philosophico-politique du monde réside finalement en ce qu'il ne doit pas être : autarcique et centralisé.

Vies politiques, 1974 (extrait)

Karl Jaspers – Citoyen du monde ?[8]

Nul ne peut être citoyen du monde comme il est citoyen de son pays. Dans *Origine et sens de l'histoire*, Jaspers étudie longuement les implications d'un ordre mondial et d'un empire universel[9]. Peu importe la forme que pourrait prendre un gouvernement du monde doté d'un pouvoir centralisé s'exerçant sur tout le globe, la notion même d'une force souveraine dirigeant la terre entière, détenant le monopole de tous les moyens de violence, sans vérification ni contrôle des autres pouvoirs souverains, n'est pas seulement un sinistre cauchemar de tyrannie, ce serait la fin de toute vie politique telle que nous la connaissons. Les concepts politiques sont fondés sur la pluralité, la diversité et les limitations réciproques. Un citoyen est par définition un citoyen parmi des citoyens d'un pays parmi des pays. Ses droits et ses devoirs doivent être définis et limités, non seulement par ceux de ses concitoyens mais aussi par les frontières d'un territoire. La philosophie peut se représenter la terre comme la patrie de l'humanité et d'une seule loi non écrite éternelle et valable pour tous. La politique a affaire aux hommes, ressortissants de nombreux pays et héritiers de

nombreux passés ; ses lois sont les clôtures positivement établies qui enferment, protègent et limitent l'espace dans lequel la liberté n'est pas un concept mais une réalité politique vivante. L'établissement d'un ordre mondial souverain, loin d'être la condition préalable d'une citoyenneté mondiale, serait la fin de toute citoyenneté. Ce ne serait pas l'apogée de la politique mondiale mais très exactement sa fin. Dire cependant qu'un ordre mondial conçu à l'image des États-nations souverains ou d'un empire universel à l'image de l'Empire romain est dangereux (et la domination de l'Empire romain sur les parties civilisées et barbares du monde ne fut supportable que parce qu'elle s'opposait à l'arrière-plan sombre et effrayant constitué par les parties inconnues du monde) ne donne pas la solution de nos problèmes politiques actuels. L'espèce humaine qui, pour toutes les générations précédentes, n'était rien d'autre qu'un concept ou un idéal, est devenue une réalité qui nous sollicite. L'Europe a prescrit ses lois, comme Kant le prévoit, à tous les autres continents ; mais le résultat : l'apparition de l'espèce humaine en dehors et à côté de l'existence permanente des différentes nations a pris une tournure tout à fait différente de celle que Kant envisageait lorsqu'il avait en vue l'unification de l'espèce humaine « dans un avenir très éloigné[10] ». L'espèce humaine ne doit son existence ni aux rêves des humanistes, ni au raisonnement des philosophes, ni même aux événements politiques – du moins pas en première instance –, mais presque exclusivement au développement technique du monde occidental. Lorsque l'Europe entreprit pour tout de bon de prescrire ses « lois » à tous les autres continents, il se trouva qu'elle avait déjà cessé de croire en elles. De même qu'il est manifeste que la technologie a unifié le monde, il n'est de même pas moins manifeste que l'Europe a exporté aux quatre coins du monde ses processus de désintégration – lesquels avaient commencé en Occident avec le déclin des croyances métaphysiques et religieuses traditionnellement reconnues et avaient accompagné le grandiose développement des sciences de la nature et la victoire de l'Étatnation sur toutes les autres formes de gouvernement. Les mêmes forces qui mirent des siècles à saper les anciennes croyances et les anciennes mœurs de la vie politique et qui appartiennent à l'histoire du seul Occident ne mirent que quelques décennies pour détruire de l'extérieur croyances et mœurs dans toutes les autres parties du monde.

Pour la première fois dans l'histoire universelle, il est vrai que tous les peuples de la terre ont un présent commun : aucun événement de quelque importance dans l'histoire d'un seul pays ne peut demeurer un accident marginal dans celle de l'un des autres. Chaque pays est devenu le voisin presque immédiat de chacun des autres et chaque homme éprouve le choc d'événements qui ont lieu de l'autre côté du globe. Mais ce présent commun sur le plan des faits n'est pas fondé sur un passé commun et ne garantit nullement un avenir commun. La technologie qui a réalisé l'unité du monde peut tout aussi bien le détruire et les moyens de la communication globale ont été créés ensemble avec les moyens de la destruction globale. Il est difficile de contester qu'aujourd'hui le plus puissant symbole de l'unité de l'humanité est l'improbable éventualité selon laquelle les armes atomiques utilisées par un pays conformément à la sagesse politique de quelques-uns pourraient mettre un terme à toute vie humaine sur terre. La solidarité de l'humanité est à cet égard entièrement négative ; elle ne repose pas seulement sur un intérêt commun à une convention qui interdit l'utilisation des armes atomiques, mais peut-être aussi – puisque de telles conventions partagent avec toutes les autres conventions le sort incertain de ce qui est fondé sur la bonne foi – sur le désir commun d'un monde un peu moins unifié.

Cette solidarité négative fondée sur la crainte d'une destruction globale est liée à la conviction moins nette mais non moins puissante que la solidarité de l'humanité ne peut avoir de sens positif qui si elle va de pair avec la responsabilité politique. Nos concepts politiques selon lesquels il nous faut

assumer la responsabilité de toutes les affaires publiques qui sont à notre portée sans égard à la « faute » personnelle, parce que nous sommes tenus pour responsables en tant que citoyens de tout ce que notre gouvernement fait au nom du pays, peuvent nous conduire dans une intolérable situation de responsabilité globale. La solidarité de l'humanité peut fort bien s'avérer un fardeau insupportable et il n'est pas étonnant que les réactions communes en face d'elle soient l'apathie politique, le nationalisme isolationniste ou la rébellion éperdue contre tout pouvoir, plutôt que l'enthousiasme ou le désir d'une renaissance de l'humanisme. L'idéalisme de la tradition humaniste des Lumières et son concept d'humanité ont l'air, sous l'éclairage des réalités présentes, d'un optimisme inconséquent. Celles-ci, au contraire, dans la mesure où elles nous ont procuré un présent global sans un passé commun, menacent d'invalider toutes les traditions et toutes les histoires particulières du passé.

[...]

La pertinence de ces considérations en vue d'une fondation philosophique de l'unité de l'humanité est manifeste : « La communication illimitée[11] », qui signifie en même temps la foi en la compréhensibilité de toutes les vérités *et* en une bonne volonté de parole et d'écoute comme condition préalable de tout commerce humain, est une des idées, sinon l'idée centrale, de la philosophie de Jaspers. L'important est qu'ici, pour la première fois, la communication n'est pas conçue comme « exprimant » des pensées et par conséquent comme seconde par rapport à la pensée elle-même. La vérité elle-même est communicative, en dehors de la communication, elle s'évanouit et ne peut être conçue ; à l'intérieur du domaine « existentiel » vérité et communication ne font qu'un. « La vérité c'est ce qui nous rattache les uns aux autres[12]. » Ce n'est que dans la communication – entre contemporains aussi bien qu'entre les vivants et les morts – que la vérité se révèle.

[...]

Jaspers fit la grande trouvaille historique qui devint la pierre angulaire de sa philosophie de l'histoire, son origine et son sens. L'idée biblique que tous les hommes descendent d'Adam, ont une origine commune et se dirigent tous vers une même destination : le salut et le jugement dernier, cette idée échappe à la connaissance et à la preuve. La philosophie chrétienne de l'histoire de saint Augustin à Hegel a vu dans l'incarnation du Christ le tournant et le centre de l'histoire universelle. En tant que telle, elle n'est valable que pour les chrétiens ; et si elle prétend faire autorité pour tous, il n'en reste pas moins qu'elle enseigne l'unité de l'humanité comme d'autres mythes qui pourraient enseigner une pluralité de commencements et de fins.

Par opposition à de telles philosophies de l'histoire qui accueillent le concept d'une histoire universelle fondée sur l'expérience historique d'un peuple ou d'une région particulière du monde, Jaspers a trouvé un axe historique empiriquement donné qui donne à toutes les nations « un cadre commun permettant à chacun de mieux comprendre sa réalité historique. Or cet axe de l'histoire nous paraît se situer vers 500 avant Jésus-Christ dans le développement spirituel qui s'est accompli entre 800 et 200 avant notre ère ». Confucius et Lao-tseu en Chine, les Upanishads et Bouddha aux Indes, Zarathoustra en Perse, les prophètes en Palestine, Homère, les philosophes, les tragiques en Grèce[13]. La caractéristique des événements qui eurent lieu pendant cette ère est qu'ils ne furent absolument pas reliés, qu'ils devinrent les origines des grandes civilisations historiques du monde, et que ces origines, dans leur différenciation même, avaient une chose seulement en commun. On peut cerner et définir cette identité particulière de bien des manières : c'est le moment où les mythologies

furent mises au rancart ou bien servirent à fonder les grandes religions du monde et leur concept d'un unique Dieu transcendant ; le moment où la philosophie fait partout son apparition : l'homme a la révélation de l'Être comme tout, et se découvre lui-même comme radicalement différent de tous les autres êtres ; le moment où, pour la première fois, l'homme devient (selon les termes de saint Augustin) une question pour lui-même, prend conscience de son être-conscient, commence à penser sur la pensée ; le moment où apparaissent partout de fortes personnalités qui n'accepteront plus d'être et ne seront plus admises comme de simples membres de leurs communautés respectives mais qui se penseront eux-mêmes comme des individus et proposeront de nouveaux modes de vie individuels : la vie du sage, la vie du prophète, la vie de l'ermite qui rompt avec toute forme de société pour se plonger dans une vie intérieure et spirituelle entièrement nouvelle. Toutes les catégories de notre pensée et tous les principes fondamentaux de nos croyances furent créés au cours de cette période. C'était le temps où l'humanité découvrait la condition de l'homme sur la terre de telle sorte que dès lors la simple suite chronologique des événements pouvait devenir une histoire et que les histoires pouvaient être organisées en une Histoire[14], en un objet pourvu de sens, un objet de réflexion, d'entendement. L'axe historique de l'humanité est alors « le temps qui se situe vers le milieu du dernier millénaire avant l'ère chrétienne, à quoi se rapporte tout ce qui l'a précédé et pratiquement tout ce qui l'a, souvent très consciemment, suivi. C'est lui qui donne sa structure à l'histoire universelle. Ce n'est pas là une réalité dont nous devons certifier la durée et l'unicité absolue, mais c'est l'axe de notre brève histoire. C'est ce qui, pour tous les hommes, fait la base de l'unité historique qu'ils reconnaissent solidairement être la leur. Alors cette période axiale concrète devient vraiment l'incarnation d'un axe idéal autour duquel la condition humaine a trouvé sa cohésion[15] ».

Dans cette perspective, la nouvelle unité de l'humanité pourrait acquérir un passé à elle grâce à ce que l'on peut appeler un système de communication où les différentes origines de l'espèce humaine se révéleraient dans leur identité. Mais cette identité est loin d'être uniformité ; tout comme l'homme et la femme ne peuvent être mêmes, à savoir humains, qu'en étant absolument différents l'un de l'autre, ainsi, le national de chaque pays peut entrer dans cette histoire universelle de l'humanité qu'en restant ce qu'il est et en s'y tenant obstinément. Un citoyen du monde qui vivait sous la tyrannie de l'empire universel, parlerait et penserait dans une sorte de super espéranto ne serait pas moins un monstre qu'un hermaphrodite. Le lien entre les hommes est, subjectivement, « l'appel à une communication illimitée » et, objectivement, le fait de la compréhensibilité universelle. L'unité de l'humanité et sa solidarité ne peuvent consister dans un accord universel sur une seule religion, une seule philosophie, ou une seule forme de gouvernement mais dans la conviction que le multiple fait signe vers une unité que la diversité cache et révèle en même temps.

Source : Hannah Arendt, *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 93-97, 99, 101-104.

La Condition de l'homme moderne, 1958 (extrait)

L'action, la seule activité qui mette directement en rapport les hommes, sans l'intermédiaire des objets ni de la matière, correspond à la condition humaine de la pluralité, au fait que ce sont des hommes et non pas l'homme, qui vivent sur la terre et habitent le monde. Si tous les aspects de la condition humaine ont de quelque façon rapport à la politique, cette pluralité est spécifiquement *la*

condition – non seulement la *conditio sine qua non*, mais encore *conditio per quam* – de toute vie politique. C'est ainsi que la langue des Romains, qui furent sans doute le peuple le plus politique que l'on connaisse, employait comme synonymes les mots « vivre » et « être parmi les hommes » (*inter homines esse*) ou « mourir » et « cesser d'être parmi les hommes » (*inter homines esse desinere*). Mais sous sa forme la plus élémentaire, la condition humaine de l'action est déjà implicite dans la Genèse (« Il les créa mâle et femelle ») si l'on admet que ce récit de la création est en principe distinct de celui qui présente Dieu comme ayant créé d'avoir l'homme (*Adam*) seul, la multitude des humains devenant le résultat de la multiplication[16]. L'action serait un luxe superflu, une intervention capricieuse dans les lois générales du comportement, si les hommes étaient les répétitions reproduisibles à l'infini d'un seul et unique modèle, si leur nature ou essence était toujours la même, aussi prévisible que l'essence ou la nature d'un objet quelconque. La pluralité est la condition de l'action humaine, parce que nous sommes tous pareils, c'est-à-dire humains, sans que jamais personne soit identique à aucun autre homme ayant vécu, vivant ou encore à naître.

Source : Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Pocket Agora », 1983, p. 41-43.

Bibliographie :

Arendt (H.), *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1947.

Arendt (H.), « Understanding and Politics », *Partisan Review*, 20, juillet-août 1953, p. 377-392.

Arendt (H.), « L'Europe et l'Amérique », *Penser l'événement*, trad. de C. Habib, Paris, Belin, 1989.

Arendt (H.), *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, 1995.

Arendt (H.), *Sur l'antisémitisme. Les origines du totalitarisme*, Paris, Seuil, coll. « Points-Essais », 2005.

Arendt (H.), Jaspers (K.), *La Philosophie n'est pas tout à fait innocente*, Paris, Payot, 2006.

Axtmann (R.), « Globality, Plurality and Freedom : the Arendtian Perspective », *Review of International Studies*, 32 (1), janvier 2006, p. 93-117.

Chatelet (F.), Duhamel (O.), Pisier (E.), « Hannah Arendt », *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris, PUF, 2001, p. 12-23.

Courtine-Denamy (S.), *Le Souci du monde*, Paris, Vrin, 1998.

Dagenais (D.), *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003.

Eslin (J.-C.), *Hannah Arendt, l'obligée du monde*, Paris, Michalon, 1996.

Hayden (P.), « Superfluous Humanity : An Arendtian Perspective on the Political Evil of Global Poverty », *Millennium. Review of International Studies*, 35 (2), 2007, p. 279-300.

Kupiec (A.) (dir.), *Hannah Arendt. Crises de l'État-nation, pensées alternatives*, Paris, Sens & Tonka, 2007.

Lang (A. F. Jr.), Williams (J.) (eds), *Hannah Arendt and International Relations : Readings Across the Lines*, New York (N. Y.), Palgrave-Macmillan, 2005.

Owens (P.) (ed.), *Between War and Politics : International Relations and the Thought of Hannah Arendt*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

Owens (P.), « Beyond Strauss, Lies, and the War in Iraq : Hannah Arendt's Critique of Neoconservatism », *Review of International Studies*, 33 (2), 2007, p. 265-283.

Ramel (F.), « Arendt et penser la politique à l'échelle internationale », *Revue Arabes*, à paraître.

[<< Table des matières / Chapitre suivant >>](#)

[1] A. Caillé, M. Senellart et C. Lazerit (dir.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique des Lumières à nos jours*, tome 2, Paris, Flammarion, 2007, p. 336.

[2] H. Arendt, « L'Europe et l'Amérique », *Penser l'événement*, trad. de C. Habib, Paris, Belin, 1989.

[3] K. Jaspers, *La Bombe atomique et l'avenir de l'homme*, Paris, Buchet/Chastel, 1963.

[4] Fragment 3d, p. 127.

[5] Le devoir d'angoisse a été invoqué par le premier mari d'Hannah Arendt, Günther Anders, dans son essai *De la bombe atomique et de notre aveuglement face à l'Apocalypse* (trad. de P. Charbonneau, Paris, Titanic, 1995). Dans *La Condition de l'homme moderne*, Hannah Arendt évoque son essai, notamment autour de la question de l'expérience appliquée aux essais nucléaires, et à l'absurdité (absence de sens) de la bombe puisque les effets ont pour laboratoire le globe. Cf. p. 202.

[6] J.-C. Poizat, « L'invention d'une politique non souveraine : Arendt et l'espoir européen », dans A. Kupiec (dir.), *Hannah Arendt. Crises de l'État-nation, pensées alternatives*, Paris, Sens & Tonka, 2007, p. 247.

[7] H. Arendt, *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1947, p. 104.

[8] NE : Traduit de l'anglais par Jacques Bontemps.

[9] NP : *Origine et sens de l'histoire*, trad. H. Naef et W. Achterberg, Plon, Paris, 1954, p. 242 et suiv.

[10] NP : *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, trad. S. Piobetta modifiée, dans *La Philosophie de l'histoire*, Paris, Aubier, 1947 (rééd. Gonthier, « Méditations », p. 35).

[11] NP : *Grenzenlose Kommunikation* est une expression que l'on rencontre dans presque tous les ouvrages de Jaspers.

[12] NP : « Vom lebendigen Geist der Universität » (1946), dans *Rechenschaft und Ausblick*, Munich, 1951, p. 185.

[13] NP : *Origine et sens de l'histoire*, trad. citée, p. 9.

[14] NE : Nous rendons par *histoire* l'anglais *story* et par *Histoire* l'anglais *history*. (N.d.T.)

[15] NP : *Ibid.*, p. 330.

[16] NE : En analysant la pensée politique post-classique, il est souvent très révélateur de voir à laquelle des deux versions bibliques du récit de la création l'auteur se réfère. Il est ainsi très caractéristique de la différence entre la doctrine de Jésus et celle de saint Paul que Jésus, à propos des relations entre mari et femme, se rapporte à la Genèse (I, 27) : « N'avez-vous pas lu que le Créateur dès l'origine *les fit mâle et femelle* » (*Matt.*, 19, 4), tandis que Paul dans une occasion semblable affirme que la femme fut créée « de l'homme » et donc « pour l'homme » encore qu'il atténue ensuite cette dépendance : « La femme ne va pas sans l'homme, ni l'homme sans la femme » (*I Cor.*, 11, 8-11). Cela va plus loin qu'une différence d'opinion quant au rôle de la femme. Pour Jésus, la foi est étroitement liée à l'action (cf. § 33 ci-dessous) ; pour Paul, la foi est liée d'abord au salut. Particulièrement intéressant à cet égard, saint Augustin (*De civitate Dei*, XII, 21) non seulement passe sous silence le verset I, 27 de la Genèse, mais montre que la différence entre l'homme et les animaux est que l'homme fut créé *unum ac singulum* et que les animaux furent appelés à l'existence par groupe (*plura simul jussit existere*). Pour Augustin, l'histoire de la création est une bonne occasion d'insister sur l'espèce en tant que caractère de la vie animale par opposition à la singularité de l'existence humaine.

Julien Freund (1921-1993)

[<< Table des matières](#)

Julien Freund se rattachait à la grande tradition du réalisme politique européen au xx^e siècle, héritière d'Héraclite, d'Aristote et de Machiavel. « Français, gaulliste, Européen et régionaliste », tel était le credo d'un homme dont les maîtres furent Carl Schmitt et Raymond Aron. La philosophie de Freund est à la fois une phénoménologie et une théorie des essences. Elle vise à discerner, définir et analyser les (six) activités humaines originaires, dans leur autonomie et leur spécificité : la politique, l'économie, la religion, la morale, la science et l'art^[1]. Aussi la philosophie politique de Freund, visant l'équilibre, se fonde-t-elle sur un double refus, observe Sébastien de La Touanne : la dépolitisation, qui est une utopie, la politisation totale, qui conduit au totalitarisme. Double refus qui équivaut, chez Freund, à une double critique du marxisme : sa finalité d'une société universelle et égalitaire d'une part, ses modalités de conquête et d'exercice du pouvoir d'autre part. Le politique s'inscrit dans la nature humaine ; celle-ci étant sociable, le politique est intrinsèque à la société ; c'est pourquoi le politique est une essence, non une convention, à l'instar du droit. Muni d'une telle anthropologie, Freund récuse le jusnaturalisme moderne comme les théories du contrat, ancêtres des doctrines constructivistes et révolutionnaires. Qu'est-ce que le politique ? L'articulation de trois couples dialectiques : le commandement et l'obéissance, d'où résultent le pouvoir et l'ordre ; le public et le privé, d'où résulte l'opinion ; l'ami et l'ennemi, d'où résultent le conflit et la lutte. Le politique a son activité, son moyen, son but et sa morale propres : la décision, la force, le bien commun temporel^[2], « l'éthique de la responsabilité » (par opposition à « l'éthique de la conviction »)^[3].

Dans la grande querelle de l'*universum* et du *pluriversum*, Julien Freund ne pouvait être que du côté du *pluriversum*. La comparaison avec celui dont il fut l'artisan de la réception de l'œuvre en France, Carl Schmitt, est instructive. En relations internationales, Schmitt et Freund semblent sur la même ligne. Ils ne croient ni en « l'unité du monde » ni en la « philosophie de l'histoire » kantienne, hégélienne ou marxiste. Tous deux fustigent la décadence de l'Europe. L'un comme l'autre récusent aussi bien l'institutionnalisation de la paix sous l'autorité d'une « police internationale » que la criminalisation de la belligérance et la substitution de la sécurité collective au droit de la neutralité ou celle de la justice pénale au traité de paix. Bref, ils défendent le réalisme, l'égale souveraineté des États^[4], la reconnaissance de l'ennemi, ne ménageant pas leurs critiques envers l'ONU ou le tribunal de Nuremberg. Malgré des prémisses wébériennes et « décisionnistes » communes, leurs ressorts intellectuels diffèrent cependant. Freund hésite sur le sens à donner à la volonté d'en finir avec la guerre et l'hostilité pour réaliser « l'unité du monde » : il la considère soit comme une finalité morale étrangère au politique, soit comme une finalité politique qui aboutirait à l'auto-abolition du politique. D'un côté, le politique implique l'hostilité ; d'un autre côté, la finalité du politique implique d'abolir l'hostilité pour instaurer l'amitié, donc la concorde et la sécurité ; mais si la politique parvenait à instaurer une amitié complète et définitive entre les peuples, le politique se supprimerait. Il est toutefois plus probable que la paix restera un équilibre entre les puissances : « Il y a peu de chances » de supprimer la relation ami-ennemi. Pour Freund, « l'unité du monde » relève surtout de l'utopie. On sait que pour Schmitt, elle relève surtout du sacrilège. Alors que le juriste allemand s'appuie sur la théologie : « Adam et Ève avaient deux fils, Caïn et Abel, ainsi commence l'histoire de l'humanité » ; le sociologue français s'appuie sur l'éthologie : il existe une tendance primaire de

la nature humaine à former des groupes exclusifs, leur institutionnalisation engendrant la souveraineté et celle-ci, à son tour, s'accompagnant de l'unicité d'un chef.

Julien Freund concentra sa critique sur l'idéalisme de la « paix par la loi ». Comme l'avait dit Raymond Aron, la « paix par la loi » implique la suppression de ce qui a été l'essence des relations internationales, à savoir la rivalité d'unités politiques indépendantes, sans autorité supérieure commune, qui règlent leurs conflits par la force. Bref, elle implique la transformation de la politique internationale en « police internationale » ou celle de la guerre en « sanction », donc l'application dans les relations internationales des catégories du droit interne. Cet idéalisme « impolitique » non seulement n'est pas réalisable, parce que l'humanité est divisée, qu'il n'y a pas d'autorité universelle capable d'imposer ses décisions avec une force ou une légitimité telles qu'aucun gouvernement n'oserait la défier, et qu'il n'y a pas nécessairement de consensus entre les grandes puissances, mais il n'est pas même désirable. En effet, il n'exclut pas le conflit, il est potentiellement tyrannique, en tout cas conservateur, et tendanciellement discriminatoire. 1) L'idée d'un « règne du droit » dans les relations internationales suppose le pouvoir de définir, d'interpréter et d'appliquer le « droit ». Elle implique l'éventualité d'un rapport d'hostilité entre les États sur la définition, l'interprétation et l'application du droit. Elle exige une coalition de puissances pour garantir et sanctionner ce « droit », y compris s'il revêt la forme d'une décision juridictionnelle. 2) Si l'on veut échapper à ce caractère interétatique, donc intersubjectif, le « règne du droit » aboutit à « l'État universel », donc à la centralisation politique, autrement dit à l'hégémonie d'une superpuissance dans un monde unipolaire. 3) Juridiquement traduit en « sécurité collective » et en prohibition de « l'agression », le « règne du droit », lorsqu'il ne s'accompagne pas du règlement juridictionnel obligatoire des différends et de modalités efficaces de révision pacifique, ne fera que consacrer le *statu quo*, même s'il est injuste. 4) L'assimilation de « l'agresseur » à un « criminel » a pour conséquence que les États réputés dans leur « droit » justifieront un emploi extrême de la force contre l'État réputé dans son « tort ». Parallèlement, ils rompent l'unité entre le gouvernement, « coupable », et la population, « innocente », de cet État, de manière à ce que celle-ci se désolidarise de celui-là. D'où la montée aux extrêmes du conflit et la mutation tendancielle de la guerre interétatique en « guerre civile internationale ».

L'Essence du politique, 1965 (extraits)

104. Fraternité universelle et État mondial

La notion d'amitié ou respectivement celle plus moderne de fraternité humaine est à la base de toutes les utopies visant à l'instauration d'un État mondial. Pourquoi ne serait-il pas possible de créer, par la suppression des frontières, un État mondial au sein duquel régnerait une concorde comparable à celle que l'on trouve dans la plupart des États particuliers ? Si tous les hommes sont frères, pourquoi continuent-ils à se combattre, puisqu'ils pourraient constituer, s'ils le voulaient, la grande famille du genre humain ? Cette vision d'une amitié universelle est fondamentale dans l'utopie et se renforce de toutes sortes d'autres arguments. Des arguments d'ordre moral : l'humanité est par elle-même supérieure en dignité à toute collectivité politique particulière ; des arguments économiques : la distribution inégale des ressources et des matières premières dans un monde orienté vers le

développement technique rend les pays dépendant les uns des autres, de sorte que l'échange pacifique, au-delà des nationalismes, est seul capable d'élever partout le niveau de vie qui constitue l'objectif « avoué » de tous les gouvernements isolés ; des arguments historiques ou empruntés à la philosophie de l'histoire : le développement des sociétés industrielles est à même de créer toutes les richesses nécessaires pour subvenir aux besoins de tous les hommes et fait de la guerre un vestige des temps barbares ; des arguments d'ordre apocalyptique : dans les conditions actuelles de la puissance nucléaire, la survivance des États séparés est un danger pour l'humanité, car la folie d'un chef pourrait conduire à l'extermination de la plus grande partie de la population du globe. Et puis le développement de l'instruction, la diffusion des idées morales rationnelles ainsi que la puissance et la rapidité des moyens de communication et d'information devraient faciliter la compréhension entre les hommes. Bref, tous ces arguments et d'autres encore, militeraient en faveur d'un État universel^[5]. Il suffirait donc de faire preuve de bonne volonté et de cultiver l'amitié entre les peuples par la multiplication des organismes internationaux et des échanges culturels et par l'harmonisation des relations internationales pour que cette utopie devienne bientôt réalité.

Il serait cruel, voire inhumain de médire de cette utopie, car le rêve de l'État mondial est une des formes de l'espoir des hommes, quand il n'est pas la consolation de ceux qui meurent en pensant que la violence qu'ils subissent mettra un terme à toute violence. En un certain sens nous devons même tendre à le réaliser, déjà parce que cette utopie constitue une idée régulatrice capable, le cas échéant, de tempérer et d'équilibrer les relations internationales. D'ailleurs, au niveau de la pure raison rien ne s'oppose à la possibilité d'un État universel. Celui qui tournerait cette idée en ridicule se déshonorerait au même titre que le contempteur de la charité chrétienne ou de l'*ahimsâ* orientale. Mais cela ne doit pas nous empêcher de faire preuve de réflexion, car ce n'est pas donner dans le pessimisme que de reconnaître les difficultés humaines et les éventuelles impossibilités politiques.

On devrait croire qu'en vertu de sa doctrine de l'amour universel, la vocation catholique ou œcuménique du christianisme par exemple aurait dû être en mesure d'unir plus facilement les hommes que la politique qui s'appuie inévitablement sur la contrainte, parfois sur la violence et provoque de ce fait des révoltes et des haines. Pourtant, loin que cette religion ait été capable de convertir tous les hommes à la pureté de son principe, elle n'a même pas réussi à réunir ou à garder tous les chrétiens au sein d'une même église. Que d'hérésies et de schismes, mais aussi que de luttes et de combats violents n'ont pas eu lieu au cours des millénaires au nom de cet amour universel ; sans attribuer à cet exemple la validité d'une preuve, il faut au moins lui reconnaître une valeur analogique particulièrement significative lorsqu'on veut comprendre l'amitié politique. On ne peut pas ne pas prendre en considération le fait que l'établissement de l'État mondial est l'un des rêves du socialisme. La multiplicité des écoles, des partis et des organisations socialistes qui se combattent et se traitent réciproquement de renégats à propos des choix politiques dans les activités à court terme, laissent présager qu'ils entreront également en conflit à propos de l'État mondial, si jamais son instauration pouvait faire l'objet d'une décision immédiate, car il y a de nombreuses façons de concevoir cet État, même du point de vue socialiste. Jusqu'au communisme marxiste, longtemps uni, dont la solidarité est mise à rude épreuve du fait que des divergences sur les méthodes se révèlent comme des oppositions de principe. Nous laissons de côté l'opinion des non-socialistes de même que les questions d'ambition personnelle et autres phénomènes de ce genre qui accompagnent normalement toute activité politique. Si l'on aborde directement le problème politique on peut se demander avec R. Aron si les hommes veulent vraiment la paix sur cette terre. « Bien sûr, ils

voudraient échapper aux horreurs de la guerre, mais veulent-ils renoncer aux joies de l'orgueil collectif, aux triomphes de ceux qui parlent en leur nom ? Peuvent-ils, d'une collectivité à une autre, se faire confiance au point de se priver des moyens de force et de confier à un tribunal d'équité la tâche de trancher leurs conflits. D'ici un siècle, auront-ils décidé en commun la limite raisonnable de peuplement, faute de quoi ils seront confrontés par la menace d'un surpeuplement qui ranimerait une lutte pour les ressources, les matières premières, l'espace lui-même, lutte auprès de laquelle les guerres du passé sembleraient dérisoires ? Enfin et par-dessus tout, les hommes seront-ils assez proches les uns des autres dans leurs systèmes de croyances et de valeurs pour tolérer les différences de culture, de même que les membres d'une même unité politique tolèrent les différences entre les provinces[6] » ? À supposer que l'extension de l'amitié jusqu'à la constitution d'un État mondial ne se heurte à aucune difficulté conceptuelle, la nature humaine constituera sans doute par elle-même un obstacle quasi insurmontable. Il est probable que, même si la psychologie et la sociologie parvenaient à se constituer en sciences rigoureuses se prolongeant en des techniques efficaces de rassemblement, l'homme se révolterait contre une paix imposée par les voies techniques, à moins qu'il ne perde simplement sa qualité d'homme pour devenir un objet déterminable scientifiquement. Il y aurait alors d'un côté les surhommes de la science et de l'autre les esclaves ou les pantins que les premiers manipuleraient à leur guise. Il est à souhaiter que de pareilles perspectives resteront elles aussi utopiques. Pourquoi, enfin, les hommes songent-ils à un État universel ? Parce qu'ils se le représentent comme devant être nécessairement pacifique. Le serait-il vraiment ? Nous pouvons seulement le souhaiter, mais nous ne le savons pas, car on ne voit pas pourquoi l'homme y serait différent de ce qu'il est dans les États isolés et indépendants. Nous ne sommes même pas sûrs que les bonnes institutions rendent l'homme meilleur. En vérité, cette utopie se nourrit de la pseudo-théologie de l'universel conçu comme une unité dans l'unicité. Il faudrait déjà que cet État supprime le politique et par conséquent se supprime lui-même pour être à même de réaliser les promesses dont l'imagination le charge. Mais qu'est-ce qu'un État affranchi de toute politique ? Cela a-t-il encore un sens ? Il semble plutôt que l'État mondial n'a de sens que parce qu'il est purement idéal.

Les principales difficultés cependant ont leur source dans les notions qui devraient servir de ciment à l'État mondial : celles de fraternité et d'amitié. Conceptuellement il n'y a de frères que là où il y a un père. De ce point de vue, la notion de charité chrétienne est parfaitement cohérente, puisqu'elle prend tout son sens dans l'affirmation de l'existence du Père céleste. Il n'en est pas de même de la fraternité politique, du moins sous la forme que lui donnent les utopies humanitaires, socialistes et marxistes. La Révolution française se faisait encore une conception logique de la fraternité, parce que les citoyens étaient des frères en tant que patriotes et se trouvaient liés par les obligations envers la patrie. « La fraternité, dit fort justement J. Lacroix, est la vertu du patriotisme[7]. » Les visions de l'État mondial se présentent tout autrement ; il s'agira d'un État démocratique, dépourvu de toute transcendance par négation de tous les droits de l'autorité – survivance du paternalisme ; il unira les hommes au sein de l'égalité, excluant toute violence et faisant régner l'innocence. De deux choses l'une : ou bien cet État mondial supprimera toute domination et corrélativement toute inimitié par abolition de la relation de commandement à obéissance et de ce fait il ne sera plus politique ni non plus un État ou bien il maintiendra les relations d'autorité qui n'ont rien de fraternel et la politique conservera tous ses droits, y compris la possibilité de désigner un ennemi. En effet, il n'est pas sûr que tous les hommes donneront leur acquiescement à cet État ou au régime qui y sera institué. À la limite, toutes les guerres seront alors des guerres civiles. L'utopie de l'État mondial repose sur l'illusion que la fraternité est nécessairement une relation amicale et pacifique. Or, tout le monde sait

que ce n'est pas seulement sur la scène des théâtres que l'on trouve les frères ennemis. Il n'existe aucune raison péremptoire qui nous autorise à privilégier la relation fraternelle. Elle peut comporter, autant de rivalité et de haine, de bienveillance et de confiance que n'importe quelle autre relation interhumaine. Une des sources de l'illusion humaine est de croire qu'une relation définie est capable de résoudre les problèmes propres aux autres relations ou qu'une essence est la solution des problèmes inhérents à d'autres essences. La charité n'est pas un moyen de régler les problèmes politiques. Quoi qu'on en dise, le divorce ne résout pas les difficultés du mariage, il ajoute seulement ses propres difficultés à celles du mariage. Avec les moyens économiques on ne peut régler que des problèmes économiques, et bien que la solution intervenue puisse avoir des répercussions sur la politique, ce n'est pas l'économie qui dénouera les problèmes politiques, sinon il faudrait admettre que la science pourrait résoudre les questions de foi ou d'art et inversement.

On rencontre des difficultés du même ordre à propos du concept d'amitié. Sous peine de perdre toute signification concrète, elle ne saurait lier tous à tous. Un homme qui n'a que des amis n'a pas d'amis, car le concept implique une discrimination, une prédilection. Néanmoins, prenons la notion dans son sens large de principe de sociabilité déterminant pour la concorde à l'intérieur d'une cité. Dans l'État mondial cette concorde signifierait la même chose que la paix universelle et perpétuelle, c'est-à-dire que l'on souhaite l'avènement d'un tel État parce qu'on suppose qu'il apportera cette paix. Que pourrait être cette paix ? Ou bien on la dogmatise à la manière des utopies et l'on risque de s'engager dans la rivalité des principes et des méthodes, de sorte que l'ennemi surgira sous la forme de l'hérétique, de l'hétérodoxe ou bien on emprunte à la théologie négative sa dialectique pour en donner une idée. Ce qui est sûr, c'est qu'elle ne serait plus politique. En tant que concept politique, la paix ne désigne pas un état définitif de l'humanité, mais elle consiste en l'intervalle plus ou moins long qui sépare des combats usant de moyens violents. Autrement dit, elle est l'une des manières, avec la guerre, de concevoir les rapports politiques entre les États, en l'espèce celle qui donne la parole à la diplomatie dans le silence des armes. Pas plus que la guerre elle ne se laisse analyser conceptuellement en elle-même, indépendamment du rapport dialectique avec un ennemi ou un adversaire. Les mêmes États qui se font la guerre doivent également faire la paix entre eux. Autrement dit, les partenaires de la paix sont aussi les adversaires de la guerre (chaude ou froide). Quand le Mouvement de la Paix organise ses congrès et n'y invite que les partisans ou sympathisants d'un bloc, il n'est pas un instrument de paix mais de guerre larvée, puisque pour faire la paix il faut justement parler et négocier avec ceux qu'il exclut de ses assises ou qu'il insulte. La paix n'est pas une essence, mais une dialectique au sens vrai du terme qui implique une négation, une opposition ou une contradiction. Il n'est donc pas possible de faire une théorie de la paix sans faire intervenir la notion de guerre, l'une acceptant un rapport de force donné, l'autre le refusant. Sans vouloir anticiper plus longuement sur une analyse que nous retrouverons plus loin, il faut noter rapidement que, pas plus que la guerre, la paix n'est une fin en soi, mais un moyen, et précisément le moyen non violent de régler les relations entre collectivités ou États.

Somme toute, le pacifisme universaliste est victime d'une illusion analogue à celle que nous avons exposée précédemment à propos de la fraternité. Il est tout simplement absurde de chercher à supprimer la politique avec des moyens politiques, car une telle action signifie seulement que l'on continue à faire de la politique. Cela serait aussi absurde que de vouloir supprimer la foi avec des prières. Inversement on ne peut pas non plus faire disparaître la politique par le recours à des moyens non politiques, à coup d'actes de charité, de succès économiques, ou de démonstrations scientifiques

par exemple. Dès que la science poursuit une fin qui est étrangère à ses présupposés, elle cesse d'être science. S'il était besoin de justifier la philosophie des essences entendues comme des données autonomes de la nature humaine ou de montrer que la politique est une essence et qu'on ne saurait l'analyser positivement sans la considérer comme telle, les considérations que nous venons de faire fourniraient une matière ample et décisive à la réflexion. On peut donc imaginer en théorie l'État universel fondé sur l'amitié fraternelle de tous les hommes, mais comment supposer, sans transformer radicalement la nature humaine, que cette amitié serait exempte de toute ambition, de tout soupçon et de toute compétition ? Il faudrait au préalable assurer une sécurité totale aux hommes par élimination de tout risque, de toute peur, de toute force et aussi de toute volonté et de toute mémoire. Sans rejeter absolument l'idée d'un État mondial, il faut faire une autre réserve. Si l'homme demeure ce qu'il est et ce qu'il a toujours été, il y a peu de chances qu'il réussisse à dissoudre définitivement la relation ami-ennemi et, au cas où cette relation disparaîtrait, l'homme deviendrait un tout autre être, peut-être cette espèce d'homme nouveau qu'annonce le marxisme qui n'aurait plus rien de commun avec l'homme historique que nous connaissons. Nous ne pouvons l'imaginer, car il ne peut être pour nous qui vivons dans des conditions déterminées, qu'un être aussi utopique que la société dans laquelle il vivra. L'idée de l'État mondial a une base apolitique, sinon antipolitique. Le fait est que tous ceux qui rêvent d'un État mondial ne sont pas seulement les adversaires de l'État et du gouvernement, mais de la politique tout court. Par un curieux paradoxe ils se mettent généralement en contradiction avec eux-mêmes parce qu'ils font passionnément de la politique avec l'intention de la supprimer.

Cette forme de l'amitié, soit qu'elle se présente sous l'aspect politique de la concorde régnant dans une unité politique soit sous celui non politique de la fraternité universelle au sein de l'État mondial, n'a de signification que du point de vue de la politique intérieure (puisque dans l'État mondial, la politique, pour autant qu'elle y subsistera, sera purement intérieure, à moins de conflits entre planètes si la Terre n'est pas la seule à être habitée par des êtres humains). De toute façon elle désigne quelque chose de plus que la simple sociabilité ou la coexistence de groupement divers au sein d'une même collectivité politique. Du moment qu'elle est synonyme de concorde elle implique un respect mutuel entre les membres qui acceptent un même ordre et une certaine harmonie ou bienveillance fondée sur l'utilité réciproque et sur la communauté d'intérêts et d'idéaux. L'imagination peut essayer d'étendre l'atmosphère propre à l'amitié intime (ἐταριχὴ) à celle de groupements sociaux plus vastes et finalement au genre humain tout entier pour ne tolérer à l'intérieur de son système que les différends agonistiques de rivaux et de concurrents et non les batailles entre ennemis armés. À la limite elle tend à supprimer ou du moins à affaiblir autant que faire se peut la relation de supérieur à inférieur et particulièrement celle de commandement à obéissance. Somme toute, il s'agit surtout d'une amitié par les mœurs.

Source : Julien Freund, *L'Essence du politique*, Paris, Sirey, 2004 [1965], p. 456-462 (§ 104).

Bibliographie :

De la Touanne (S.), *Julien Freund. Penseur « machiavélien » de la politique*, Paris, L'Harmattan, 2004.

Delsol (C.), *La Grande Méprise. Justice internationale, gouverne ment mondial, guerre juste,*

Paris, La Table ronde, 2004.

Lejbowicz (A.), *Philosophie du droit international. L'impossible capture de l'humanité*, Paris, PUF, 1999.

Taguieff (P.-A.), *Julien Freund. Au cœur du politique*, Paris, La Table ronde, 2008.

[<< Table des matières](#) / [Chapitre suivant >>](#)

[1] Cf. le monumental *Essence du politique*, Paris, Sirey, 1986 [1965], réédité en 2003 avec une postface de Pierre-André Taguieff, ainsi que *L'Essence de l'économique*, dernier ouvrage de Freund, publié en 1993 aux Presses universitaires de Strasbourg.

[2] *I.e.* la concorde intérieure et la sécurité extérieure.

[3] Freund définit la politique comme « l'activité sociale qui se propose d'assurer par la force, généralement fondée sur le droit, la sécurité extérieure et la concorde intérieure d'une unité politique particulière, en garantissant l'ordre au milieu des luttes qui naissent de la diversité et de la divergence des opinions ».

[4] Si l'on écarte le moment du *Grossraum* et du *Reich* dans l'œuvre de Schmitt (les années 1939-1944).

[5] NP : Nous nous conformons ici à l'usage courant, car comme nous le verrons plus loin, tout État est particulier tant qu'il est une unité politique, c'est-à-dire tant qu'il n'a pas réussi à surmonter la notion d'un ennemi, même seulement virtuel. Un État qui aurait définitivement supprimé toute politique ne peut plus être appelé un État.

[6] NP : R. Aron, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, 1962, p. 768-769.

[7] NP : J. Lacroix, *Force et faiblesses de la famille*, Paris, 1948, p. 138.

John Rawls (1921-2002)

[<< Table des matières](#)

Dans ses premiers ouvrages sur la justice, John Rawls s'était souvent gardé d'une transposition de sa théorie sur le plan des relations entre les nations. Avec la *Théorie de la justice*, il restreint la portée des principes qu'il développe à une perspective intra-étatique : c'est-à-dire une société isolée fonctionnant en vase clos. Toutefois, sa réflexion évolue progressivement. Dans *Libéralisme politique*, sa position prend une tournure moins radicale. Il conçoit une validité de sa théorie pour l'ensemble des sociétés libérales partageant une même culture politique démocratique[1]. Enfin, dans le cadre des *Amnesty Lectures* prononcées à Oxford en 1993[2], il élargit considérablement la portée de sa théorie de la justice comme équité aux sociétés non libérales mais respectables ou décentes, qu'il qualifie de « sociétés hiérarchiques ». Le philosophe pose alors les fondements d'une théorie de la justice comme équité entre les nations. Il se fixe deux buts : construire un droit des gens selon les principes de justice et appliquer le libéralisme politique à des sociétés non libérales (c'est-à-dire ces fameuses sociétés qualifiées de hiérarchiques) afin d'élaborer un accord équitable entre nations en vue d'une coopération internationale. Par-delà ces deux buts, se profile un problème plus large : où se situent les limites raisonnables de la tolérance en relations internationales ?

Fondé sur une restriction quant à l'usage de la guerre[3], le *jus gentium* doit tout d'abord s'écarter de la métaphysique. Il est avant tout politique. Par là, John Rawls cherche à se détacher définitivement du droit des gens tel que les doctrines de la guerre juste l'ont élaboré auparavant[4]. La scolastique médiévale sous l'impulsion de saint Augustin comme l'École du droit naturel avec Grotius, Pufendorf ainsi que Vitoria offrent une assise trop précaire au droit des gens selon Rawls. En se référant à la volonté de Dieu, à la nature ou à la raison, ils font appel à une doctrine « compréhensive métaphysique », que Rawls entend chasser de sa réflexion[5]. Ainsi, la construction du droit des gens s'inscrit dans la même perspective que celle de la théorie de la justice comme équité : elle vise à établir une conception politique du droit et de la justice bien que s'appliquant à un objet différent (les principes et les normes du droit international ainsi que leur pratique). La réflexion menée par Rawls quant à l'extension de la justice comme équité à tous les États repose sur une théorie idéale tout d'abord et une théorie non idéale ensuite. La première détermine les conditions d'application et de construction du principe de justice auquel les sociétés souscrivent lorsque celles-ci consentent à former une société des peuples. cet égard, Rawls souligne que l'accord entre sociétés hiérarchiques et sociétés libérales réside dans la reconnaissance d'un droit majeur : celui du droit à la vie, qui vise à lutter contre la peur[6]. Quant à la théorie non idéale, elle porte sur la conduite à déterminer à l'égard des nations refusant de se soumettre à ce principe. Ces dernières doivent être déclarées hors la loi. Il est alors nécessaire d'apporter une aide aux populations qui ne sont pas responsables des actions commises par leurs dirigeants. Lorsqu'il s'agit de certaines conditions défavorables empêchant les sociétés pauvres de se doter d'institutions justes, un devoir des sociétés plus avancées apparaît, afin d'aider ces sociétés et de les assister[7].

Le droit des gens envisagé par John Rawls a fait l'objet d'un certain nombre de critiques. Certains perçoivent une éthique de la puissance au profit des démocraties libérales, légitimant les interventions humanitaires[8], ou bien une conception étriquée de l'impératif moral[9], ou, enfin, une construction basculant dans l'utopie[10]. Malgré son caractère restreint et parfois appauvri par

rapport aux écrits antérieurs de l'auteur, cette théorie rawlsienne de la justice en matière de droit des gens constitue l'un des principaux apports à la philosophie des relations internationales dans l'après-guerre froide^[11].

Le Droit des gens, 1993 (extraits)

Comment une doctrine du contrat social est universelle dans sa portée

Commençons par expliquer la façon dont une doctrine du contrat social, avec sa procédure de construction, est universelle dans sa portée.

Toute société doit posséder une conception de la manière dont elle est reliée aux autres sociétés et dont elle doit se conduire envers elles. Elle vit dans le même monde qu'elles, et, hormis le cas très spécial d'une société isolée de toutes les autres – depuis longtemps révolu –, elle doit formuler certains idéaux et principes pour guider sa politique envers les autres peuples. De même que la conception de la justice comme équité, la perspective libérale plus générale que j'ai à l'esprit commence par le cas d'une société libérale démocratique supposée fermée et autosuffisante, et concerne les valeurs politiques et non pas la vie tout entière. La question se pose alors de savoir comment étendre d'une manière convaincante cette conception de façon à ce qu'elle régitte les relations d'une société avec les autres et produise un droit raisonnable des gens. En l'absence d'une telle extension au droit des gens, une conception libérale de la justice politique risquerait d'être historiciste et de ne s'appliquer qu'aux sociétés dont les institutions politiques et la culture sont libérales. Une défense appropriée de la conception de la justice comme équité et des vues libérales similaires mais plus générales exige de montrer qu'il n'en est rien.

Le problème du droit des gens n'est qu'un des différents problèmes d'extension de ces idées de la justice. Un autre consiste à développer ces idées de manière à les appliquer aux générations futures, et englobe la détermination de l'épargne juste. Dans la mesure où ces idées de la justice considèrent les personnes comme des membres normaux et pleinement coopératifs de la société sur la vie entière, et comme possédant les capacités requises pour cela, se pose aussi le problème de savoir ce qui est dû à ceux qui ne remplissent pas cette condition, de manière temporaire ou permanente, lequel englobe plusieurs questions de justice en matière de santé publique. Enfin, on doit pouvoir déterminer ce qui est dû aux animaux et au reste de la nature.

Nous aimerions, au bout du compte, pouvoir donner une réponse à toutes ces questions, mais je doute que nous puissions le faire dans le cadre d'idées de la justice considérées comme des conceptions politiques. Elles peuvent au mieux produire des réponses raisonnables pour les trois premiers problèmes d'extension : aux autres sociétés, aux générations futures et à certains cas de santé publique. En ce qui concerne les questions auxquelles ces idées libérales de la justice ne peuvent répondre, on peut faire plusieurs remarques. L'une est que la justice politique n'englobe pas tout, et que nous ne devons pas lui donner cette ambition. Un problème peut pourtant relever clairement de la justice politique, alors même que les idées de la justice ne lui sont pas applicables, aussi appropriées qu'elles soient pour résoudre les autres. On doit attendre d'examiner le problème en question pour

évaluer la gravité d'une telle carence, mais on ne doit pas s'attendre à ce que ces idées, et je dirais n'importe quelle conception de la justice politique, permettent de formuler une réponse dans tous les cas.

Revenons à l'extension au droit des gens des idées libérales de la justice similaires à la conception de la justice comme équité, mais plus générales qu'elle. Il existe un contraste net entre ces conceptions et certaines autres perspectives familières dans la façon dont elles sont universelles dans leur portée. Par exemple, les doctrines de Leibniz ou de Locke sont universelles à la fois dans leur source d'autorité et dans leur formation. Je veux dire par là que leur source est l'autorité de Dieu ou la raison divine selon le cas ; et elles sont universelles en ce que leurs principes sont énoncés de manière à s'appliquer à tous les êtres raisonnables en tous lieux. La doctrine de Leibniz est une éthique de la création ; elle conçoit l'idée de moralité comme *imitatio Dei* et s'applique immédiatement à nous en tant que créatures de Dieu douées de raison. Dans la doctrine de Locke, Dieu ayant une autorité légitime sur toute la création, la loi de la nature – cette partie de la loi divine qui peut être connue de nous grâce à nos capacités naturelles de raison – a autorité en tous lieux et s'impose à nous comme aux autres peuples.

Les conceptions philosophiques habituelles – telles que l'intuitionnisme rationnel, l'utilitarisme (classique) et le perfectionnisme – sont, pour la plupart, également formulées sur un mode général, de manière à s'appliquer directement à nous dans tous les cas. Bien qu'elles ne soient pas fondées théologiquement, on peut dire que leur source d'autorité est la raison (humaine), ou un ordre indépendant des valeurs morales, ou quelque autre fondement de validité universelle. Dans toutes ces visions, l'universalité de la doctrine est la conséquence directe de sa source d'autorité et de la façon dont elle est formulée.

À l'opposé, une conception constructiviste telle que celle de la justice comme équité, ainsi que certaines idées libérales plus générales ne procèdent pas à partir de principes de base universels qui ont autorité dans tous les cas possibles[12]. Dans la conception de la justice comme équité, les principes de justice qui s'appliquent à la structure de base de la société ne sont pas des principes complètement généraux et ne concernent pas tous les objets possibles : les églises et les universités, les structures fondamentales de toutes les sociétés, ou le droit des gens ne sont pas régis par ces principes. Ceux-ci sont plutôt construits au moyen d'une procédure raisonnable dans laquelle des participants rationnels adoptent au cas par cas des principes de justice appropriés à chaque type d'objet. Une doctrine constructiviste procède typiquement en considérant une série d'objets, en commençant, disons, par les principes de la justice politique qui s'appliquent à la structure fondamentale d'une société démocratique fermée et auto-suffisante. Une fois cette tâche accomplie, sa démarche permet d'aboutir aux principes régissant les prétentions des générations futures lorsque cette doctrine considère l'avenir, aux principes du droit des gens quand elle prend en compte l'extérieur, et aux principes s'appliquant aux questions sociales d'un type spécial dès qu'elle se concentre sur l'intérieur. À chaque fois, la procédure constructiviste est modifiée afin de convenir à l'objet en question. En temps voulu, on dispose de tous les principes majeurs, y compris ceux qui sont nécessaires pour définir les différents devoirs et obligations politiques des individus et des associations[13].

Une doctrine libérale constructiviste est donc universelle dans sa portée, dès lors qu'elle est

développée de manière à produire des principes de justice pour tous les objets politiquement pertinents, y compris celui qui est le plus étendu parmi tous ceux qu'elle aborde, la société politique des peuples régie par un droit des gens approprié. Son autorité repose sur les principes et les conceptions de la raison pratique, étant entendu que ceux-ci sont toujours ajustés de manière à s'appliquer aux différents objets à mesure qu'ils se présentent, et qu'ils sont toujours acceptés, à l'issue d'une réflexion appropriée, par les agents raisonnables auxquels les principes de justice s'appliquent.

[...]

En élaborant une conception de la justice pour la structure fondamentale d'une société ou pour le droit des gens, ou d'ailleurs pour n'importe quel autre objet, le constructivisme ne considère pas que la validité de principes de justice dépende du nombre de personnes qu'ils concernent. Le fait que les familles sont des entités plus réduites que les démocraties constitutionnelles n'explique pas pourquoi des principes différents s'appliquent à ces deux objets. C'est plutôt la structure distinctive du cadre social ainsi que le but et le rôle de ses différentes parties, et la façon dont elles sont en harmonie les unes avec les autres, qui expliquent pourquoi il existe différents principes pour différents types d'objets. C'est donc une caractéristique d'une idée constructiviste de la justice de considérer que la nature et le but propre des composantes d'une société, ainsi que de la société des peuples, exigent des personnes qu'elles agissent à partir de principes élaborés pour les fonctions particulières de ces différentes entités, dans les limites autorisées par les autres principes.

Source : John Rawls, *Le Droit des gens*, Paris, Esprit, 1996, p. 42-46.

Bibliographie:

Anderson (P.), « Arms and Rights : Rawls, Habermas and Bobbio in an Age of War », *New Left Review*, 31, 2005, p. 5-40.

Bertoldi (N.), « Rawls on International Justice », *Tocqueville Review*, 30 (1), 2009, p. 61-91.

Chauvier (S.), « Libéralisme politique et universalisme juridique. Droit des gens et droits de l'homme selon John Rawls », *Revue de métaphysique et de morale*, 2, 1996, p. 169-188.

Giesen (K.-G.), « Charité paternaliste et guerre juste : la justice internationale selon Rawls », *Les Temps modernes*, 604, 1999, p. 40-62.

Guillarme (B.), « Avant-propos », dans J. Rawls, *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique*, Paris, La Découverte, 2006, p. 5-9.

Hoffmann (S.), « Mondes idéaux. Postface », dans J. Rawls, *Le Droit des gens*, Paris, Seuil, 1996, p. 97-129.

Martin (R.), Reidy (D. A.) (eds), *Rawls's Law of Peoples : A Realistic Utopia ?*, Oxford, Malden

(Mass.), Victoria, Blackwell, 2006.

Mertens (T.), « From *Perpetual Peace* to the *Law of Peoples* : Kant, Habermas and Rawls on International Relations », *Kantian Review*, 6, 2002, p. 60-84.

Pogge (T. W. M.), « An Egalitarian Law of Peoples », *Philosophy and Public Affairs*, 23 (3), été 1994, p. 195-224.

Rawls (J.), *Paix et Démocratie. Le droit des peuples et la raison politique*, Paris, La Découverte, 2006, trad. de B. Guillaume.

Seymour (M.), « Rawls et le droit des peuples », *Philosophiques*, 26 (1), printemps 1999, p. 109-137.

Tesón (F. R.), « The Rawlsian Theory of International Law », *Ethics and International Affairs*, 9, 1995, p. 79-95.

Young (S. P.) (ed.), *Reflections on Rawls : an Assessment of his Legacy*, Farnham, Ashgate, 2009.

[<< Table des matières / Chapitre suivant >>](#)

[1] En 1989, John Rawls avait également mis en relief les possibilités d'une extension de la théorie de la justice comme équité à l'universel.

[2] Elles sont publiées dans l'ouvrage collectif S. Shute, S. Hurley (eds), *On Human Rights : The Oxford Amnesty Lectures*, New York (N. Y.), Basic Books, 1993. Cette publication fut parrainée par *Amnesty International*.

[3] John Rawls fait référence aux dispositions du droit international tendant, depuis la seconde guerre mondiale, à « restreindre le droit d'un État à faire la guerre aux cas d'autodéfense (ce qui permet une sécurité collective), ainsi qu'à limiter son droit de souveraineté interne », J. Rawls, *Le Droit des gens*, Paris, Esprit, 1996, p. 49.

[4] Rawls a élaboré une nouvelle version de ses *Amnesty lectures* qui fit l'objet d'une traduction en français par Bertrand Guillaume en 2006. Ce dernier préfère l'expression « droit des peuples » à « droit des gens », dans son travail de traduction. Pour une discussion sur ce point, voir son avant-propos dans J. Rawls, *Paix et Démocratie. Le droit des peuples et la raison publique*, Paris, La Découverte, 2006, trad. de B. Guillaume, p. 5.

[5] Par doctrine compréhensive métaphysique, Rawls entend une forme de conception du monde, donnant la priorité à certaines valeurs morales, philosophiques ou religieuses. Ces doctrines subordonnent le politique à des réflexions concernant le bien ou le vrai métaphysiques. Selon John Rawls, le libéralisme tel qu'il l'envisage est le seul à revêtir une dimension strictement et uniquement politique. Cf. J. Habermas, J. Rawls, *Débat sur la justice politique*, Paris, Cerf, 1997, p. 53.

[6] J. Rawls, *Le Droit des gens*, *op. cit.*, p. 91.

[7] *Ibid.*, p. 85.

[8] K.-G. Giesen, « Charité paternaliste et guerre juste : la justice internationale selon Rawls », *Les Temps modernes*, 604, 1999, p. 61.

[9] Cf. T. W. M. Pogge, « An Egalitarian Law of Peoples », *Philosophy and Public Affairs*, 23 (3), été 1994, p. 195.

[10] Dans la postface du *Droit des gens* de Rawls, Stanley Hoffmann insiste sur le fait que le philosophe ne prend pas en considération les situations d'apatrides ou d'exilés, dans le sens où sa théorie repose sur des sociétés ayant une certaine organisation interne faisant une place aussi large que

possible aux libertés de base.

[11] Rawls a approfondi sa réflexion dans un écrit postérieur aux *Amnesty Lectures* qui fit l'objet d'une traduction en français par Bertrand Guillaume en 2006. Nous renvoyons le lecteur à cette source qui met l'accent sur la notion de « droit des peuples » plutôt que « droit des gens ». J. Rawls, *Paix et démocratie, op. cit.*

[12] NP : Dans ce paragraphe et les deux suivants, je me réfère à la première section de mon texte « la structure de base comme objet » (1978), repris dans *Libéralisme politique*.

[13] NP : Pour un exemple détaillé de la façon de procéder dans le cas de la séquence à quatre étapes constituée par la position originelle, la convention constitutionnelle, la législature et les cours de justice, cf. *Théorie de la justice*, p. 231-237. Une présentation plus concise est donnée dans « Les libertés de base et leur priorité », dans *Critique*, p. 505-506, 1989.

Jürgen Habermas (1929)

[<< Table des matières](#)

Philosophe allemand membre de l'École de Francfort[1], Jürgen Habermas est formé à la fois par la philosophie de Karl Jaspers et la sociologie d'Adorno. Dans la première partie de son œuvre, il s'est principalement consacré à la critique des sociétés capitalistes contemporaines. En matière de science politique, sa réflexion porte sur les conditions d'existence d'un état de droit et la formation d'un espace public en démocratie. Mais en se focalisant tout d'abord sur le cas allemand, Habermas étudie également les mécanismes d'identification politique. À cet égard, il s'inscrit dans le prolongement des analyses sur le patriotisme constitutionnel initiées par l'auteur allemand Dolf Sternberger. Sa réflexion l'amène à « dénationaliser » le contrat social car, jusqu'à présent, « toujours derrière le contrat social, pure expression du patriotisme constitutionnel, se dissimulait un contrat national qui n'abandonnait pas la référence à la communauté concrète de culture et d'histoire[2] ». Jürgen Habermas soutient que, depuis son apparition, la République fédérale d'Allemagne a su développer en son sein un nouveau rapport avec son passé et son identité nationale, ce qui permet de mettre en œuvre un véritable patriotisme envers la Constitution (c'est-à-dire une série de principes juridiques visant l'universalisation des droits de l'homme). En fait, les Allemands ont évacué la dimension romantique de leur identité afin de se concentrer sur les déterminants démocratiques. Un tel processus s'est effectué sans oublier ni normaliser certains épisodes de leur histoire comme l'Holocauste[3]. Toute l'originalité d'Habermas consiste à appliquer cette réflexion à l'Europe. L'auteur examine les possibilités d'un tel patriotisme à l'échelon communautaire. Pour Habermas, la construction européenne est une occasion historique de créer une identité « post-nationale », non pas sanguinaire et hermétique comme le fut l'identité nationale, mais ouverte à la pluralité culturelle. Cette identité articulerait les différentes traditions culturelles européennes à ce substrat commun d'ordre juridique qui correspond à l'universalisation des droits de l'homme et de la démocratie[4]. Dans cette perspective, elle serait une façon nouvelle d'envisager les relations entre culture et politique[5] ou, dit autrement, elle repose sur la rupture entre la notion culturelle de nation et la notion politique d'État[6].

La philosophie des relations internationales développée par Habermas a pour terreau cette représentation nouvelle des identités culturelles et politiques, ouvrant la voie à une conscience morale universaliste. Elle consiste à dépasser l'État-nation sur la base d'une critique sévère des faiblesses de la souveraineté étatique. En effet, les relations internationales fondées sur ce principe de souveraineté depuis le xvie siècle correspondent à un anachronisme. Afin de démontrer ce phénomène, Jürgen Habermas prend en considération la croissance des dangers mondiaux qui, « à leur insu, ont depuis longtemps transformé les nations du monde en communauté des risques partagés, la nécessité pratique s'impose de créer au niveau supranational des institutions capables d'action politique[7] ». Partant de ce constat, il ne peut que s'interroger sur la validité et la pertinence de l'argumentaire réaliste en relations internationales. Il réclame, contre cet argumentaire, un pacifisme juridique au nom des droits de l'homme annonciateur d'un nouvel ordre juridique mondial.

Une telle revendication reflète, selon, Habermas, l'évolution même des relations internationales : un élargissement des repères identitaires qui ouvre de nouvelles voies pour la citoyenneté démocratique. Celle-ci ne s'enfermerait plus dans un particularisme national mais posséderait de plus en plus un

statut cosmopolitique, notamment grâce aux communications développées à l'échelle du monde. Ainsi « l'état de nature persistant entre États belliqueux qui ont déjà perdu leur souveraineté a commencé à révéler son caractère obsolète. L'état cosmopolitique n'est plus simple fantôme, même s'il est encore loin d'être achevé. Citoyenneté et cosmopolitisme forment une continuité dont les contours se dessinent aujourd'hui[8] ».

Ce pacifisme est certes en émergence mais comporte des limites. La situation mondiale révèle plutôt une phase de transition, notamment en raison du caractère fragile de cet espace public en gestation[9] et, surtout, d'une politique menée par les administrations des États-Unis ayant tendance à livrer une interprétation unilatérale des droits[10]. Cette critique à l'égard d'une forme partielle d'universalisme portée par les États-Unis n'a fait que se renforcer après l'intervention militaire en Irak de 2003[11].

Cette philosophie des relations internationales élaborée par Habermas apparaît au sein des différents articles de presse qu'il rédige de façon assez régulière – notamment dans la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* –, mais aussi et surtout dans son opuscule sur Kant et la paix perpétuelle dans lequel il propose une série de réformes institutionnelles à l'intérieur de l'ONU[12].

La Paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne, 1996 (extraits)

Le concept kantien d'une alliance des peuples qui soit permanente tout en respectant la souveraineté des États n'est pas consistant. Il faut que le droit cosmopolitique soit institutionnalisé de telle manière qu'il engage les différents gouvernements. La communauté des peuples doit à tout le moins être capable d'amener ses membres, sous peine de sanctions, à respecter le droit. Ce n'est que de cette manière que le système instable et fondé sur des menaces réciproques des États souverains qui s'affirment eux-mêmes se transforme en une fédération dotée d'institutions communes laquelle, tout à la fois, assume des fonctions étatiques, régule juridiquement les rapports existant entre ses membres, et contrôle le respect de ces règles. Le rapport externe des relations internationales entre États qui constituent de simples environnements les uns pour les autres, relations qui sont régulées par des contrats, est alors modifié par un rapport interne entre membres de l'organisation, rapport cette fois fondé sur un règlement ou sur une Constitution. C'est là le sens de la Charte des Nations unies qui (par la prohibition de l'emploi de la force dans son article 2.4) interdit les guerres d'agression et (dans son chapitre vii), en cas de « menace ou de rupture de la paix, ou encore en cas d'agression », autorise le Conseil de sécurité à prendre les mesures appropriées, qui peuvent être des actions militaires. D'un autre côté, il est explicitement interdit aux Nations unies d'intervenir dans les affaires intérieures d'un État (art. 2.7). Chaque État conserve le droit de se défendre militairement. Jusqu'au mois de décembre 1991, l'assemblée plénière (résolution 46/182) confirme ce principe : « En accord avec la Charte des Nations unies, la souveraineté, l'intégrité territoriale et l'unité nationale d'un État doivent être pleinement respectées. »

Par ces réglementations équivoques qui, tout à la fois, limitent et garantissent la souveraineté des États particuliers, la Charte tient compte d'une situation transitoire. Les Nations unies ne disposent pas encore de forces armées propres, pas même de forces qu'elles seraient à même d'engager sous

leur propre commandement, sans parler d'un monopole de la force. Pour traduire leurs résolutions dans les faits, elles dépendent de la coopération volontaire d'États membres capables d'intervenir. L'absence de pouvoir devait être compensée par la constitution d'un Conseil de sécurité qui intègre les grandes puissances dotées d'un droit de veto à l'organisation mondiale, et ce à titre de membres permanents. On sait que, pendant des décennies, les superpuissances ont de ce fait mutuellement paralysé leur action. Pour autant que le Conseil de sécurité prend des initiatives, il fait de sa marge discrétionnaire un usage très sélectif en négligeant le principe du traitement égalitaire[13]. Ce problème a reparu lors de la guerre du Golfe[14]. La Cour internationale de La Haye n'a qu'une signification symbolique, à vrai dire importante, dans la mesure où elle n'entre en action que sur demande, étant incapable d'engager les gouvernements par ses verdicts (on a pu, une fois de plus, s'en rendre compte dans le cas de l'opposition entre le Nicaragua et les États-Unis).

Aujourd'hui, du moins en ce qui concerne les relations entre les puissances nucléaires, la sécurité internationale n'est pas garantie par le cadre normatif défini par l'ONU, mais établie par les traités de contrôle de l'armement, avant tout par des « pactes de sécurité ». Ces traités bilatéraux instaurent entre des groupes de puissances rivaux des obligations de coordination ainsi que des inspections, de telle sorte que la transparence des planifications et le caractère calculable des mobiles permettent d'établir relativement aux attentes une fiabilité non normative, fondée sur une rationalité fins-moyens.

[...]

Considérant la limite de la souveraineté étatique comme insurmontable, Kant a conçu l'union cosmopolitique comme une fédération d'États et non comme une fédération de cosmopolites. Ce faisant, il était inconséquent dans la mesure où il ramène tout état de droit – et pas seulement l'état de droit intra-étatique – au droit originel que toute personne peut revendiquer « en tant qu'être humain ». Tout individu a le droit de disposer des mêmes libertés suivant des lois générales (« étant donné que tous décident au sujet de tous et par conséquent chacun à son propre sujet[15] »). Une telle fondation du droit en général sur les droits de l'homme caractérise les individus comme détenteurs de droits et confère à tous les ordres juridiques modernes une structure irréductiblement individualiste[16]. Or, si Kant considère cette garantie de la liberté – « tout ce que l'homme serait tenu de faire librement » – comme « ce qu'il y a de plus essentiel relativement à la paix perpétuelle », et ce « d'après le droit civil, public, et cosmopolitique[17] », il ne faut pas non plus que l'autonomie des citoyens dépende de la souveraineté de leur État.

Bien au contraire, la clef du droit cosmopolitique réside dans le fait qu'il concerne, par-delà les sujets collectifs du droit international, le statut des sujets de droit individuels, fondant pour ceux-ci une appartenance directe à l'association des cosmopolites libres et égaux. Carl Schmitt a bien saisi ce point en comprenant que, suivant cette conception, « tout individu est [...] à la fois citoyen du monde (au plein sens du terme) et citoyen de son État[18] ». Dans la mesure où « l'État fédéral mondial » a le pouvoir de définir ses compétences et dans la mesure où les individus occupent une place juridique directe dans cette communauté internationale, l'État particulier se transforme « en une simple compétence de certaines personnes déterminées ayant le double rôle d'une fonction internationale et d'une fonction nationale[19] ». La conséquence la plus importante d'un droit qui court-circuite la souveraineté des États est le fait que certains individus ont une responsabilité personnelle pour les crimes commis au service de l'État ou les crimes de guerre.

Là encore, Kant a été entre-temps dépassé par l'évolution des choses. À la suite de la Charte atlantique d'août 1941, la Charte des Nations unies de juin 1945 engage généralement les États membres à respecter et à rendre effectifs les droits de l'homme. Ceux-ci ont été exemplairement précisés par l'Assemblée générale de décembre 1948, dans la *Déclaration universelle des droits de l'homme*, développée ensuite par plusieurs résolutions. Les Nations unies ne confient pas la protection des droits de l'homme aux seules nations ; elles disposent d'instruments propres leur permettant de constater la violation de ces droits. Pour veiller aux droits fondamentaux sociaux, économiques et culturels, qui doivent être respectés « autant que possible », la Commission des droits de l'homme a créé des organes de surveillance et des bulletins réguliers, à quoi s'ajoutent des voies de recours pour les droits fondamentaux civils et politiques. Théoriquement, le recours individuel (certes non reconnu par tous les États signataires), qui offre à chaque citoyen des recours en justice contre son propre gouvernement, est d'une importance plus grande que le recours introduit par un État. Cela dit, on ne dispose pas à ce jour d'une cour pénale qui examinerait les cas avérés de violations des droits de l'homme et qui trancherait en cette matière. De même, une proposition faite à la conférence viennoise sur les droits de l'homme, visant à créer un haut-commissariat des Nations unies pour les droits de l'homme, n'a pas abouti. Jusqu'à présent, les tribunaux créés *ad hoc* pour juger les criminels de guerre, selon le modèle des tribunaux militaires internationaux de Nuremberg et de Tokyo sont l'exception[20]. Cela dit, l'Assemblée générale des Nations unies a reconnu les directives qui sont sous-jacentes aux verdicts énoncés par ces tribunaux, comme étant des « principes du droit international ». En ce sens, l'affirmation selon laquelle de tels procès intentés contre d'importants militaires, diplomates, fonctionnaires ministériels, médecins, banquiers et industriels du régime nazi auraient été des cas « isolés » sans valeur de précédent pour le droit est fautive[21].

Source : Jürgen Habermas, *La Paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, Paris, Cerf, 1996, p. 51-61.

Bibliographie :

Badie (B.), « L'opinion à la conquête de l'international », *Raisons politiques*, 19, 2005, p. 9-24.

Ferry (J.-M.), *Habermas : l'éthique de la communication*, Paris, PUF, 1987.

Ferry (J.-M.), « Qu'est-ce qu'une identité post-nationale ? », *Esprit*, septembre 1990, p. 80-90.

« Forum on Habermas and International Relations », *Review of International Affairs*, 31 (1), 2005, p. 127-209.

Haache (J.), « Theory and Praxis in International Relations : Habermas, Self-Reflection, Rational Argumentation », *Millennium. Journal of International Studies*, 25 (2), été 1996, p. 255-290.

Habermas (J.), *L'Intégration républicaine*, Paris, Fayard, 1979.

Habermas (J.), « Citoyenneté et identité nationale. Réflexions sur l'avenir de l'Europe », dans J. Lenoble, N. Dewandre (dir.), *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*, Paris, Esprit,

1992, p. 17-38.

Habermas (J.), « Du droit des peuples au droit des citoyens du monde ? », *Le Monde des débats*, juin 1999, p. 8-9.

Habermas (J.), *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard, 2000.

Lenoble (J.), *Droit et communication*, Paris, Cerf, 1994.

[<< Table des matières](#) / [Chapitre suivant >>](#)

[1] Regroupement d'intellectuels cherchant à renouveler le marxisme dans une perspective critique et mettant en question le positivisme, ou néopositivisme représenté par Wittgenstein, Popper et l'empirisme anglo-saxon. Max Horkheimer, Herbert Marcuse et Erich Fromm sont les principaux représentants de cette école dont l'activité fut suspendue avec le nazisme et reprise par la suite dans les années 1950. Cf. R. Wiggershaus, *L'École de Francfort. Histoire, développement et signification*, Paris, PUF, 1993, 694 p.

[2] J.-M. Ferry, « Qu'est-ce qu'une identité post-nationale ? », *Esprit*, septembre 1990, p. 88.

[3] J. Habermas, « Conscience historique et identité post-traditionnelle, l'orientation à l'Ouest de la RFA », dans J. Habermas, *Écrits politiques*, Paris, Cerf, 1990, p. 225-243.

[4] Chaque identité culturelle doit être en harmonie avec la culture politique démocratique ou l'universalisation des droits de l'homme. La pluralité nationale doit être compatible avec l'unité politique soutient, à cet égard, Jean-Marc Ferry.

[5] On trouve une bonne synthèse stimulante de cette réflexion dans J.-M. Ferry, *Les Puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine*, Paris, Cerf, 1991, tome II, *Les Ordres de la reconnaissance*.

[6] Pour Habermas, ce serait la fin d'une symbiose entre l'État national et la démocratie. Cf. J. Habermas, *Après l'État-nation*, Paris, Fayard, 2000, p. 129.

[7] J. Habermas, *L'Intégration républicaine*, Paris, Fayard, 1999, p. 146. Dans cette perspective, Jürgen Habermas défend une position diamétralement opposée à celle de Carl Schmitt, qui fait de la souveraineté un élément inaltérable. À plusieurs reprises, le philosophe développe une critique acerbe des arguments mobilisés par Schmitt. Cf. J. Habermas, *La Paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, Paris, Cerf, 1996, p. 97 et suiv.

[8] J. Habermas, *L'Intégration républicaine, op. cit.*, p. 93-94.

[9] Jürgen Habermas parle d'un espace public « mondial » et « global » mais ne le définit pas de manière aussi stricte que dans son ouvrage de 1978, *L'Espace public*, Paris, Payot, 1993.

[10] J. Habermas, « Du droit des peuples au droit des citoyens du monde ? », *Le Monde des débats*, juin 1999, p. 9.

[11] Textes repris en particulier dans *Une époque de transitions : écrits politiques. 1998-2003*, trad. de l'all. et de l'angl. de C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2005.

[12] J. Habermas, *La Paix perpétuelle, op. cit.*, p. 78-80.

[13] NP : Cf. les exemples évoqués par C. H. R. Greenwood, « Gibt es ein Recht auf humanitäre Intervention ? », *Europa-Archiv*, 4, 1993, p. 93-106 (p. 94).

[14] NP : J. Habermas, *Vergangenheit als Zukunft*, Munich, 1993, p. 10-44.

- [15] NP : E. Kant, *Sur le lieu commun : il se peut que cela soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut point*, trad. L. Ferry (*OEuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, t. III, 1986, p. 276).
- [16] NP : Cf. J. Habermas, « Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat », dans C. Taylor, *Multikulturalismus*, Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1993, p. 147-196.
- [17] NP : E. Kant, *Projet de paix perpétuelle*, trad. anonyme revue par H. Wismann (*OEuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, t. III, 1986, p. 359).
- [18] NP : Dans un compte rendu de l'ouvrage de G. Scelle, *Précis du droit des gens*, Paris, t. I, 1932, t. II, 1934 ; C. Schmitt, *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff* (1938), Berlin, Duncker & Humblot, 1988, p. 16.
- [19] NP : *Ibid.*, p. 19.
- [20] NP : En 1993, le Conseil de sécurité a créé un tel tribunal afin de poursuivre les crimes de guerre et les crimes contre l'humanité commis en ex-Yougoslavie. À vrai dire, le procès se déroule pour l'instant en l'absence des accusés.
- [21] NP : Cf. H. Quaritsch dans sa postface à C. Schmitt, *Das internationalrechtliche Verbrechen des Angriffskrieges* (1945), Berlin, Duncker & Humblot, 1994, p. 125-147, p. 236 et suiv.

Michael Walzer (1935)

[<< Table des matières](#)

Contrairement à beaucoup d'activistes de gauche formés au militantisme dans les années 1960, Michael Walzer n'a pas grandi dans une famille férue de communisme. Ses parents étant ancrés dans la communauté juive, son éducation fut proche du travaillisme sioniste. Michael Walzer fit ses études supérieures à Brandeis University, financée par la communauté juive, et qui, durant la période du maccarthysme, recrutait ses enseignants parmi ceux qui subissaient certaines formes de discrimination dans d'autres universités. C'est là qu'il fit la connaissance de Irving Howe et de Lewis Coser, tous deux fondateurs de la revue *Dissent* en 1954. Encore étudiant, Michael Walzer commence à écrire pour cette revue dont les rédacteurs en chef, issus pour la plupart de l'extrême gauche trotskiste, étaient soucieux d'ouvrir leurs colonnes à de jeunes générations. Parallèlement à ces activités, il participe au mouvement pour les droits civiques. Il se rend ensuite à Cambridge, en Angleterre, pour étudier l'histoire du protestantisme aux xvii^e et xviii^e siècles. Ses études terminées et de retour aux États-Unis, il enseigne la théorie politique à l'université de Princeton tout en s'engageant au sein de mouvements contre la guerre du Viêt-nam. Ainsi, il est amené à se pencher sur des enjeux politiques tels que la résistance, la désobéissance civile, l'objection de conscience ou la conscription obligatoire.

Aujourd'hui, Michael Walzer est toujours professeur à Princeton et il est devenu codirecteur de la revue *Dissent*, encore considérée comme l'une des publications majeures de la gauche intellectuelle américaine. Il est également l'un des plus éminents représentants du courant libéral communautarien[1]. Mais la guerre tient très tôt une place majeure dans la réflexion du philosophe. Ainsi, Michael Walzer publie, en 1977, *Guerres justes et injustes*, traduit en français vingt-trois ans plus tard. Œuvre analytique qui articule exemples historiques depuis l'Antiquité et pensée éthique, l'ouvrage s'inscrit dans la grande tradition de Grotius. Il repose sur les interrogations suivantes : existe-t-il une réalité morale de la guerre ? Peut-il y avoir une guerre juste ? Souscrivant à l'idée selon laquelle il n'existe pas de critère universel de la justice, Michael Walzer ne donne pas une définition de la guerre juste. Cependant, il conclut à une réalité morale de la guerre fondée sur des limites à l'action armée. En 1991, il rédige une préface à la seconde édition de l'ouvrage, qu'il centre sur une analyse de la guerre du Golfe. L'actualité ne cessant de mettre à l'épreuve sa réflexion politique, il publie durant l'été 1999 un article sur la guerre du Kosovo repris dans le monde entier par des traductions et des commentaires : « Politics and Morality in Kosovo[2] ». Dans cet article, Walzer soutient que l'intervention menée par l'OTAN était largement justifiée malgré des choix stratégiques sujets à caution, c'est-à-dire le recours à la force aérienne. Le philosophe aurait préféré un engagement terrestre conséquent. Les circonstances stratégiques post-11 Septembre, avec la guerre en Irak en particulier, contribueront également à actualiser cette réflexion[3].

La réflexion générale de Michael Walzer en matière de relations internationales apparaît dans toute sa splendeur dans un article paru dans *Esprit* en mai 2001. Il y distingue sept « types idéaux » afin de penser les relations internationales. Fondés sur le degré de centralisation politique, ces types vont de l'État mondial à l'anarchie en passant par l'empire multinational, la fédération et trois degrés de pluralisme mondial : une société internationale faible, une société civile internationale forte, un pluralisme de haute densité. Examinant les limites de chacun d'entre eux, Walzer parvient à l'idée

selon laquelle un pluralisme renforcé à l'échelle internationale associant différentes organisations (internationales, civiles et régionales) constitue une garantie supérieure pour la paix. Un tel pluralisme ne correspond pas à une panacée mais il engendrerait un mouvement significatif vers la justice. Finalement, Walzer se positionne à la fois contre les ultraréalistes, trop sceptiques, mais aussi contre les pacifistes qui refusent de prendre les armes quelles que soient les circonstances. Il se veut le plus proche de la réalité humaine faite « de chair et d'os »...

Guerres justes et injustes, 1999 (extraits)

Les guerres justes sont des guerres limitées, menées conformément à un ensemble de règles destinées à éliminer, autant qu'il se peut, l'usage de la violence et de la contrainte à l'encontre des populations non-combattantes. L'application de ces règles n'étant pas assurée par un pouvoir de police ou par l'autorité de tribunaux, elle est dans une large mesure dénuée d'efficacité, pas totalement toutefois. Et même si ces règles ne parviennent pas à déterminer la conduite d'une guerre particulière, elles réussissent souvent à déterminer le jugement qu'en conçoit l'opinion publique et, de ce fait, peut-être la formation, l'engagement et le comportement futur des soldats. Si la guerre est le prolongement de la politique, il s'ensuit que la culture militaire est un prolongement de la culture politique. Bien qu'il ne soit pas déterminant, le rôle que jouent le débat et la critique a son importance pour définir le contenu de l'une et l'autre de ces cultures.

Deux types de limites sont ici d'une importance capitale, et tous deux occupèrent une large place dans l'argumentation politique qui défendait la guerre du Golfe, puis dans la critique qu'elle suscita. Le premier concerne les fins de la guerre, les objectifs pour lesquels on se bat. La théorie de la guerre juste, telle qu'on la comprend généralement, vise à restaurer le *statu quo ante*, l'état de choses antérieur, c'est-à-dire avant l'agression, avec une clause restrictive supplémentaire : que la menace exercée par l'État agresseur au cours des semaines ou des mois précédents l'agression ne soit pas incorporée à cette « restauration ». Il s'ensuit que la guerre a pour fin légitime la destruction ou la défaite, la démobilisation et le désarmement (partiel) des forces armées de l'agresseur. Sauf dans des cas extrêmes, comme celui de l'Allemagne nazie, elle ne va pas jusqu'à viser légitimement à la transformation de la politique intérieure de l'État agresseur ou au remplacement de son régime, objectif qui exigerait une occupation prolongée et une coercition massive de la population civile. Bien plus encore, elle exigerait une usurpation de souveraineté, ce qui est précisément la raison pour laquelle on condamne l'agression.

Dans le cas de l'Irak, l'acceptation de cette limite par coalition prépara le terrain, après le cessez-le-feu, à une sanglante guerre civile dont les pertes civiles excèdent vraisemblablement celles causées par la guerre. Le principe de proportionnalité aurait probablement prescrit une marche rapide sur Bagdad dont le coût aurait été minime. Au lieu de cela, les guerres limitées sont régies par la doctrine de la non-intervention, qui veut que les changements de régimes soient l'œuvre des individus qui vivent sous ses lois et qui sont également ceux qui supportent les coûts du changement et les risques d'échec. La non-intervention ne cède le pas à la proportionnalité que dans les cas de massacre ou de famine et d'épidémie provoqués à des fins politiques. L'action se justifie alors, bien mieux elle s'impose comme un devoir, sans considération pour l'idée de souveraineté (comme l'intervention du

Viêt-nam dans le Cambodge de Pol Pot, ou de la Tanzanie dans l'Ouganda de Idi Amin Dada ou de l'Inde dans ce qui était le Pakistan oriental). Il paraît difficile de soutenir dans un premier temps que nous n'aurions pas dû intervenir, tout en nous assurant que le « bon » côté l'aurait emporté dans la guerre civile en Irak, et ensuite que nous aurions dû le faire beaucoup plus rapidement afin de voler au secours des victimes de la défaite. Mais l'histoire des interventions politiques, en tant qu'elles se distinguent des interventions humanitaires, suggère qu'il y a de bonnes raisons pour établir cette distinction.

[...]

La seconde limite concerne la conduite de la guerre, l'engagement des forces armées dans leur action quotidienne. Pour en discuter, le mieux est de la considérer dans le contexte de la campagne de bombardements aériens contre l'Irak, puisque la guerre au sol dans un environnement désertique tend à se rapprocher, en quelque sorte naturellement, du paradigme de la guerre juste, c'est-à-dire d'un combat entre combattants (bien que subsiste la question de savoir quand et comment on devrait y mettre un terme). La riposte militaire à l'invasion du Koweït par l'Irak débuta par une attaque aérienne et pendant cinq semaines elle fut menée presque exclusivement à l'aide de l'aviation et de missiles. Pour décrire cette guerre aérienne au cours de conférences de presse et de réunions d'information, les officiers américains utilisèrent un langage qui amalgamait le jargon technologique et la théorie de la guerre juste. Il s'agissait, nous dit-on, d'une campagne dirigée contre des objectifs exclusivement militaires que l'on pouvait atteindre avec une précision sans précédent. Les bombes étaient « intelligentes » et les pilotes possédaient un sens moral.

[...]

Les attaques de ce genre laissent à penser que le but de la guerre allait bien au-delà du but légitime de « restauration double », la libération du Koweït, plus la défaite et la réduction de la puissance militaire de l'Irak. Bien qu'inavoué, l'objectif supplémentaire était vraisemblablement de renverser le régime baasiste en fournissant la preuve de son impuissance, non seulement à défendre ses conquêtes étrangères, mais aussi à protéger son propre peuple. Mais, en l'occurrence, il s'agissait d'une fin, donc de moyens injustes.

À dire vrai, même si notre tentative de renverser le régime irakien avait pu se justifier, rien n'aurait pu excuser cette stratégie cruelle et hypocrite consistant à détruire la société irakienne pour inciter ses membres à s'engager dans une révolte désespérée. Il aurait mieux valu marcher sur Bagdad.

[...]

Mais si nous imaginons un monde différent de celui où nous venons de vivre cette expérience, pourquoi ne pas imaginer un monde sans guerre ? Il ne s'agit pas uniquement ou essentiellement d'un rêve de pacifiste ou messianique, d'une vision de l'agneau couché à côté du lion. Selon l'une de ses modalités, la théorie de la guerre juste pourrait aussi abolir la guerre grâce à la méthode (théoriquement) simple consistant à qualifier de « crimes » les guerres injustes et les guerres justes d'« actions de police ». Il y a là un bel exemple de ce que les Chinois appellent *la rectification des noms*, mais cela présuppose, en pratique, une transformation radicale de cette vaste société que constituent les nations. Avant qu'une action de police soit possible, il doit exister une police, et pour

cela, une autorité globale capable d'organiser et de déployer un pouvoir de police. Les Nations unies n'en ont guère les moyens, et je ne vois pas qui, parmi les membres de l'Organisation, accepterait de mettre à sa disposition une force de police comparable à l'armée de la coalition rassemblée pour la guerre du Golfe. Je suppose qu'en principe, une force de ce genre ne serait pas gênée par des motivations ambiguës : la police impose la loi et réprime le crime, c'est là tout ce qu'on attend d'elle. En pratique, toutefois, elle impose la loi de manière sélective et a souvent été utilisée, comme l'armée, pour accomplir encore bien d'autres tâches. Une autorité globale, revendiquant le monopole de l'usage légitime de la force, représenterait une menace égale à celle d'un État impérialiste.

Ce que nous avons à la place est une organisation qui autorise ses membres à utiliser la force (la guerre de Corée constituant un précédent, avant la guerre du Golfe) sans toutefois l'utiliser elle-même. Puisque n'importe quel État peut légitimement venir en aide à la victime d'une agression, cette autorisation n'ajoute pas grand-chose à l'argument moral ou même à l'argument juridique. En revanche, elle joue peut-être un rôle politique et pédagogique : lorsque le Conseil de sécurité de l'ONU confirme l'annonce que tel pays, envahi par son voisin, est effectivement victime d'une agression, cela facilite les opérations de secours ; et lorsqu'il condamne l'invasion, il se fait l'interprète d'une désapprobation générale, ce qui peut avoir un effet dissuasif. Mais ce genre de confirmation et de condamnation est, au mieux, aléatoire. La machine onusienne fonctionna à peu près conformément à ce qu'on peut en attendre pour défendre les Koweïtiens, mais elle ne fut d'aucune aide, pour disons, le peuple tibétain, parmi beaucoup d'autres. Et même dans le cas où elle fonctionne bien, l'auto-défense, l'entraide et les anciennes méthodes de sécurité collective demeurent des actions indispensables à toute lutte contre l'agression.

Ce serait évidemment une bonne chose si tout acte d'agression était condamné par l'ONU et faisait ensuite l'objet d'une résistance, politique et économique si possible, militaire si nécessaire de la part d'une coalition d'États. Dans les faits, cela n'arrive que lorsque des États en nombre suffisant ont des raisons conformes à leurs intérêts pour voter la condamnation et se joindre à la coalition. Mais ce n'est pas une raison pour s'opposer à toute résistance, comme si, sous prétexte que nous n'avons pas su sauver les Tibétains, nous devons à présent nous abstenir d'aller au secours des Koweïtiens, par souci de cohérence morale. Ceux qui critiquent l'Organisation doivent défendre une politique cohérente, ce qui signifie que la théorie de la guerre juste, avec ses définitions de l'agression, de l'autodéfense et de l'entraide, devrait s'appliquer avec impartialité à ce vaste ensemble que constituent les États, à celui auquel les critiques appartiennent comme à tous les autres. Cette application de la théorie séduirait sans doute davantage les esprits s'il était, en même temps, possible de fixer des limites à l'utilisation pratique qu'elle fait des fins et des moyens, pour s'assurer que, dans les guerres que l'on justifie, les combats sont menés conformément à la justice. Là encore, on ne peut se fier à ces agents que sont les États, et c'est pourquoi le débat ayant trait à la guerre et à la justice demeure une nécessité politique et morale.

Source : Michael Walzer, *Guerres justes et injustes*, Paris, Belin, 1999, p. 13-14, 16-21.

« De l'anarchie à l'ordre mondial : sept modèles pour penser les relations internationales », 2001 (extrait)

J'ai à l'esprit l'anarchie familière des États atténuée et contrôlée par un triple ensemble d'agents non étatiques : des organisations comme les Nations unies, les associations de la Société civile internationale, et les unions régionales comme la Communauté européenne. C'est le troisième degré du pluralisme mondial[4], et dans sa version complètement développée (idéale), il offre le plus grand nombre d'opportunités pour l'action politique en faveur de la paix, de la justice, de la différence culturelle et des droits individuels ; et il représente, dans le même temps, le risque le plus minime de tyrannie mondiale. Bien sûr, les opportunités d'action ne sont rien de plus que cela ; elles n'apportent pas de garanties ; et l'on peut être sûr que des conflits naîtront entre des hommes et des femmes qui poursuivent ces différentes valeurs. J'imagine ce dernier régime comme fournissant un contexte pour la vie politique en son sens le plus plein, et pour l'engagement le plus large des citoyens ordinaires.

Examinons à nouveau les traits troublants des cinq ou six premiers régimes[5] : dans certains d'entre eux, la menace pour nos valeurs vient du monde décentré et des États autocentrés qui le peuplent (que ces États soient forts ou faibles) ; dans d'autres, c'est le potentiel tyrannique du centre nouvellement constitué qui représente le danger. Le problème est donc de surmonter la décentralisation radicale des États souverains sans créer un régime central unique qui serait tout-puissant. Et la solution que je souhaite défendre, le troisième degré du pluralisme mondial, revient en gros à ceci : créer un ensemble de centres alternatifs et un réseau d'une plus grande densité de liens sociaux qui traversent les frontières étatiques. Cette solution revient à bâtir sur les structures institutionnelles qui existent aujourd'hui, ou qui viennent lentement à l'existence, et de les renforcer toutes, même si elles sont dans une relation de compétition les unes envers les autres.

Ainsi, le troisième degré de pluralisme mondial implique des Nations unies dotées d'une force militaire propre, capables de mener des interventions humanitaires et de réaliser une version forte du maintien de la paix – mais toujours une force soumise à l'approbation du Conseil de sécurité ou d'une très vaste majorité de l'Assemblée générale. Il implique ensuite une Banque mondiale et un FMI assez forts pour réguler les flux du capital et les formes de l'investissement international, et une OMC capable de renforcer les normes en matière de droit du travail aussi bien qu'en matière d'environnement et d'accords commerciaux – toutes ces instances, cependant, doivent être gouvernées de façon indépendante, et non pas étroitement coordonnées avec les Nations unies. Ce degré de pluralisme implique une Cour pénale internationale, dotée d'un pouvoir propre pour procéder à des arrestations, mais qui pourrait chercher le soutien de l'ONU face à l'opposition de n'importe lequel des États (semi-souverains) de la société internationale. Ajoutez à ces organisations un très grand nombre d'associations civiques opérant à un échelon international, y compris des partis politiques qui présenteraient des candidats dans des élections de différents pays, des syndicats qui réaliseraient leur but longtemps projeté de solidarité internationale, aussi bien que des mouvements centrés sur un objet spécifique tel que nous en connaissons de nombreux exemples. Plus important serait le nombre de membres de ces associations, plus grande leur extension par-dessus les frontières étatiques, plus ils tisseraient étroitement la politique de la société mondiale. Mais ils ne constitueraient jamais un centre unique ; ils représenteraient toujours des sources multiples d'énergie politique ; ils auraient toujours des orientations et des priorités diverses.

Ajoutez maintenant une nouvelle couche d'organisation gouvernementale – la fédération régionale, dont la Communauté européenne n'est qu'un des modèles possibles. Il est nécessaire d'imaginer à la fois des structures plus serrées et plus souples, distribuées dans le monde entier, peut-être même avec

des appartenances qui se chevauchent partiellement : des unions fédérales différemment constituées dans différentes parties du globe. Cela apporterait beaucoup des avantages d'une fédération mondiale mais avec des risques très réduits de tyrannie du centre. Car le fait qu'il y ait plusieurs centres est un aspect crucial du régionalisme.

Pour apprécier la beauté de l'arrangement pluraliste, on doit attacher une valeur plus grande à la possibilité politique et à l'activisme qu'elle nourrit qu'à la certitude du succès politique. À mon sens, la certitude est toujours imaginaire, mais je ne veux pas nier que l'on perde quelque chose lorsqu'on abandonne les versions plus unitaires du « globalisme ». Ce qui est perdu, c'est l'espoir de créer un monde plus égalitaire d'un coup de stylo – un acte législatif unique appliqué par un centre unique. Et l'espoir d'accomplir une paix perpétuelle, la fin du conflit et de la violence, partout et pour toujours. Enfin, l'espoir d'une citoyenneté et d'une identité au singulier pour tous les individus humains – de telle sorte qu'ils seraient des hommes et des femmes autonomes, et rien d'autre.

Je me hâte de dénier ce que l'argumentation développée jusqu'ici pourrait suggérer à de nombreux lecteurs : je n'ai pas l'intention de sacrifier tous ces espoirs seulement par égard pour le « communautarisme » – c'est-à-dire pour la différence culturelle et religieuse. Il s'agit là d'une valeur importante, et elle est sans aucun doute bien servie par le troisième degré du pluralisme (en effet, les différents niveaux de gouvernement ouvrent de nouveaux espaces d'expression de soi et d'autonomie pour des groupes minoritaires qui occupaient jusqu'ici une position subordonnée à l'intérieur de l'État-nation). Mais la différence comme valeur coexiste avec la paix, l'égalité, et l'autonomie : elle ne les supprime pas. L'idée que je défends est que tous ces buts sont mieux poursuivis politiquement dans des circonstances où il existe plusieurs avenues pour les poursuivre, plusieurs agents dans la course. Le rêve d'un agent unique – despote éclairé, *imperium* civilisateur, avant-garde communiste, État mondial – est une illusion. Nous avons besoin d'agents multiples, de lieux de décision et d'activité divers. Les valeurs politiques doivent être défendues dans des espaces différents, de telle sorte qu'un échec ici puisse être l'aiguillon de l'action ailleurs, et le succès ici, un modèle à imiter là.

Mais il y aura des échecs aussi bien que des succès et, avant de conclure, je dois me préoccuper de trois échecs possibles – de façon à marquer que tous ces arrangements, y compris celui que je préfère, ont leurs dangers et désavantages. Le premier est l'échec possible du maintien de la paix, qui est également, de nos jours, un échec à protéger des minorités ethniques ou religieuses. Les guerres entre États et au sein des États seront rares dans une société internationale dont le tissu sera plus dense. Mais le succès même de la politique de la différence favorise les conflits internes qui conduisent parfois au « nettoyage ethnique » et même à la guerre civile génocidaire. Tous les régimes fortement centrés ont la prétention de mettre fin à ce genre de choses mais le prix que cela peut coûter de le faire, et de maintenir la possibilité de le faire, est le risque d'une tyrannie sans frontières, un régime plus « total » que la théorie du totalitarisme ne l'a même envisagé. Le danger de tous les régimes décentrés et multicentrés est que personne n'arrête l'atrocité. Le troisième degré du pluralisme maximise le nombre des agents susceptibles d'arrêter ou au moins d'atténuer ses effets : des États individuels agissant unilatéralement (comme les Vietnamiens lorsqu'ils ont mis un coup d'arrêt aux « champs de la mort » du Cambodge), alliances et unions d'États (comme l'OTAN dans la guerre du Kosovo), organisations mondiales (comme l'ONU), et les volontaires de la société civile internationale (comme Médecins sans frontières). Mais il n'y a pas d'agent assigné, pas de

responsabilité singulière ; tout attend débat politique et décision – et peut attendre trop longtemps.

Le deuxième échec possible concerne la promotion de l'égalité. Ici aussi, le troisième degré du pluralisme fournit de nombreuses ouvertures à la réforme égalitaire, et il y aura sûrement de nombreuses expériences dans différentes sociétés ou à différents niveaux de gouvernement (on peut trouver des exemples dans le kibboutz israélien, l'État-providence scandinave ou les efforts de redistribution de la Communauté européenne, ou encore la « taxe Tobin » sur les transactions financières internationales). Mais les forces opposées à l'égalité n'auront jamais à affronter la puissance massée de tous les dépossédés du monde car il n'y aura pas une arène mondiale où ce pouvoir pourrait être rassemblé. À la place, des organisations diverses chercheront à mobiliser les dépossédés et à exprimer leurs aspirations, quelquefois en coopérant, quelquefois en entrant en compétition les unes avec les autres.

Le troisième échec possible concerne la défense de la liberté individuelle. Là encore, le pluralisme des États, des cultures, des religions (même si la souveraineté n'existe plus nulle part), signifie que les individus, dans différents cadres, seront entièrement pris en charge et protégés. Nous pouvons (et devons) défendre une compréhension minimale des droits de l'homme et œuvrer à une application universelle de ceux-ci, mais l'application dans le troisième degré de pluralisme impliquera nécessairement de nombreux agents, donc beaucoup de discussions et de décisions, et les résultats sont voués à être irréguliers.

Un régime exposé à de tels échecs peut-il vraiment être le plus juste régime ? Je veux seulement soutenir que c'est la configuration politique qui facilite le plus la recherche quotidienne de la justice dans les conditions les moins dangereuses pour la cause générale de la justice. Tous les autres régimes sont pires, y compris celui qui se situe à l'extrême gauche du *continuum* et vers lequel les plus hauts espoirs ont tendus[6]. Car c'est une erreur d'imaginer la raison au pouvoir dans un État mondial – une erreur de la même ampleur (et de la même espèce) que celle consistant à imaginer le futur ordre mondial comme un « règne de mille ans » dont Dieu serait le roi. Les gouvernements requis par des régimes de ce type n'existent pas ou, du moins, ne se manifestent pas politiquement. Par contraste, le mouvement en direction du pluralisme convient à des gens comme nous, en chair et en os, raisonnables seulement par intermittence, pour qui la politique est une activité « naturelle ».

Enfin, le mouvement vers le troisième degré du pluralisme est vraiment un *mouvement*. Nous n'y sommes pas encore ; nous avons « beaucoup de chemin à parcourir ».

Source : Michael Walzer, « De l'anarchie à l'ordre mondial : sept modèles pour penser les relations internationales », *Esprit*, mai 2001, p. 153-157.

Bibliographie :

Bellamy (A. J.), « Supreme Emergencies and the Protection of Non-Combatants in War », *International Affairs*, 80 (5), 2004, p. 829-850.

Bouretz (P.), « Une morale pour l'enfer », *Le Monde des débats*, juin 1999, p. 27-28.

Bourmeau (S.), Heurtin (J.-P.) « Un juste. Entretien avec Michael Walzer », *Les Inrockuptibles*, 1999, p. 46-50.

Durin (G.), « Walzer et Etzioni face aux relations internationales. Comparaison de deux approches communautariennes », *Études internationales*, 38 (1), 2007, p. 71-86.

Hudson (K. A.), *Justice, Intervention, and Force in International Relations : Reassessing Just War Theory in 21st Century*, Londres, Routledge, 2009.

Kan (P. R.), « Realism in International Relations and its Discontinuents », *Journal of Public and International Affairs*, 5, printemps 1994, p. 7-16.

Orend (B.), « Michael Walzer on Resorting to Force », *Revue canadienne de science politique*, 33 (3), septembre 2000, p. 523-548.

Orend (B.), *Michael Walzer on War and Justice*, Montréal, McGill-Queens University Press, 2001.

Walzer (M.), « Nation and Universe », dans G. B. Peterson (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, 11, Salt Lake City (Utah), University of Utah Press, 1990.

Cf. également le volume XI d'*Ethics and International Affairs* (1997) consacré à l'étude des guerres justes dans une approche qui se veut à la fois philosophique et empirique (articles de M. J. Smith, « Growing Up with Just and Unjust Wars : An Appreciation » ; D. C. Hendrickson, « In Defense of Realism : A Commentary on Just and Unjust Wars » ; T. J. Koontz, « Noncombatant Immunity in Michael Walzer's *Just and Unjust Wars* », ainsi que la réponse de M. Walzer dans le même volume).

[<< Table des matières / Bibliographie générale >>](#)

[1] Courant apparu lors du débat autour de la *Théorie de la justice* de J. Rawls (1971), il souligne les carences du libéralisme individualiste, qui tend à s'appuyer sur une conception irréaliste de l'être humain : un individu qui se définit des fins sans référence à une communauté d'apprentissage et de pratique, d'appartenance et d'allégeance. Cf. P. De Lara, « Communauté et communautarisme », dans P. Raynaud, S. Rials (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, op. cit., p. 96-101. Sur les communautariens et l'approche des relations internationales, cf. N. J. Rengger, « A City which Sustains all Things ? Communautarianism and International Society », *Millennium. Journal of International Studies*, 21 (3), hiver 1992, p. 353-369.

[2] *Dissent*, 46 (3), été 1999.

[3] On renverra le lecteur à la quatrième édition de *Guerres justes et injustes* mais aussi à d'autres références : *Morale minimale, morale maximale*, trad. de C. Fort, Paris, Bayard, 2004 ; *De la guerre et du terrorisme*, trad. de C. Fort, Paris, Bayard, 2004 ; *Arguing about War*, New Haven (Conn.), Yale University Press, 2006.

[4] NA : Michael Walzer avait distingué deux autres niveaux de pluralisme. Le premier, qualifié de société internationale faible, correspond le mieux à la réalité actuelle. Une série d'organisations mondiales (Nations unies, Banque mondiale, Fonds monétaire international, Organisation mondiale du commerce, Tribunal pénal international) servent à modifier la souveraineté étatique. Si celle-ci ne s'apparente plus à celle décrite par les théoriciens du début des temps modernes, elle reste très présente dans le sens où les organisations mondiales sont faibles ; leurs mécanismes de décision sont incertains, lents et leur autorité très limitée. Le second degré de pluralisme relève de ce que Walzer appelle la société civile internationale forte. Dans cette configuration, l'ONU n'est pas dotée de son armée ou de sa police propre et la Banque mondiale ne gère pas une monnaie unique sur tous les continents. Il s'agit plutôt d'une situation au sein de laquelle des associations émanant de particuliers tentent de faire contrepoids aux firmes multinationales (lesquelles accaparent les actions transnationales) afin de susciter de nouvelles sphères de coopération internationale, voire de contraindre certains États à agir. Cf. dans cet article, p. 148-150.

[5] NA : Michael Walzer a examiné six régimes placés sur un continuum allant d'un degré maximal d'unité à un degré maximal de division. De gauche à droite, les régimes se présentent comme suit : État mondial, empire multinational, fédération, société civile internationale forte, société internationale faible, anarchie.

[6] NA : Il s'agit de l'État mondial.

Bibliographie générale

[<< Table des matières](#)

Ouvrages

Aron (Raymond), *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962.

Barrea (Jean), *L'Utopie ou la guerre*, Louvain-la-Neuve, Ciaco éditeur, 1986.

Beitz (Charles R.), *Political Theory of International Relations*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1979.

Bobbio (Norberto), *L'État et la démocratie internationale. De l'histoire des idées à la science politique*, présenté par M. Telo, Bruxelles, Complexe, 1998.

Books (Thom), *The Global Justice Reader*, Malden (Mass.), Blackwell Publishing, 2008.

Booth (Ken), Smith (Steve) (eds), *International Relations Theory Today*, Cambridge, Polity Press, 1995.

Boucher (David), *Political Theory of International Relations from Thucydides to the Present*, Oxford-New York (N. Y.), Oxford University Press, 1998.

Braillard (Philippe), *Philosophie et relations internationales*, Genève, Institut universitaire des hautes études internationales, 1974.

Brown (Chris), *International Relations Theory : New Normative Approaches*, Londres, Harvester Wheatsheaf, 1993.

Brown (Chris), *Practical Judgement in International Political Theory : Selected Essays*, New York (N. Y.), Routledge, 2010.

Brown (Chris), Nardin (Terry), Rengger (Nicholas), *International Relations in Political Thought : Texts from Ancient Greeks to the First World War*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Ceadel (Martin), *Thinking about Peace and War*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

Chatelet (François), Duhamel (Olivier), Pisier (Évelyne), *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris, PUF, 1986.

Covell (Charles), *The Law of Nations in Political Thought : A Critical Survey from Vitoria to Hegel*, Basingstoke-New York (N. Y.), Palgrave Macmillan, 2009.

Donelan (Michael), *Elements of International Political Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

Dunn (John), *The History of Political Theory and Other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Dyer (Hugh), *Moral Order. World Order. The Role of Normative Theory in the Study of International Relations*, Londres, Macmillan Press, 1997.

Etzioni (Amitai), *From Empire to Community*, Londres, Palgrave, 2006.

Etzioni (Amitai), *Security First. For a Muscular, Moral Foreign Policy*, New Haven (Conn.), Yale University Press, 2007.

Farrel (John C.), **Smith** (A. P.), *Theory and Reality in International Relations*, Londres-New York (N. Y.), Columbia University Press, 1967.

Forsyth (M. G.), **Keens-Soper** (H. M. A.), **Savigear** (P.), *The Theory of International Relations : Selected Texts from Gentili to Treitschke*, Londres, George Allen and Unwin, 1970.

Frost (Mervyn), *Towards a Normative Theory of International Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

Giesen (Klaus-Gerd), *L'Éthique de l'espace politique mondial : métissages disciplinaires*, Bruxelles, Bruylant, 1997.

Goldwin (Robert A.) (ed.), *Readings in World Politics*, New York (N. Y.), Oxford University Press, 1954.

Goyard-Fabre (Simone), *La Construction de la paix, ou le travail de Sisyphe*, Paris, Vrin, 1994.

Hassner (Pierre), *La Violence et la Paix*, Paris, Éditions Esprit, 1995.

Held (David), *Models of Democracy*, Cambridge, Polity Press, 2006.

Hinsley (F. H.), « A History of Internationalist Theories », *Power and the Pursuit of Peace. Theory and Practice in the History of Relations between States*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963.

Hoffmann (Stanley), *The State of War. Essays on the Theory and Practice of International Politics*, Londres, Praeger, 1965.

Huisman (Denis) (dir.), *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 1984.

Jahn (Beate), *Classical Theory in International Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Kauppi (Mark V.), **Viotti** (Paul R.), *The Global Philosophers. World Politics in Western Thought*, New York (N. Y.), Maxwell Macmillan International, 1992.

- Knutsen** (Torbjørn), *A History of International Relations Theory*, Manchester-New York (N. Y.), Manchester University Press, 1997 [2e éd.].
- Lange** (Christian L.), *Histoire de la doctrine pacifique et de son influence sur le développement du droit international*, Londres-New York (N. Y.), Garland Publishing, 1973.
- Le Bras-Chopard** (Armelle), *La Guerre : théories et idéologies*, Paris, Montchrestien, 1994.
- Lequan** (M.), *La Paix. Textes choisis et présentés par Mai Lequan*, Paris, GF Flammarion, 1998.
- Linklater** (Andrew), *Men and Citizens in the Theory of International Relations*, Londres, Macmillan, 1990 [2e éd.].
- Luard** (Evan), *Basic Texts in International Relations*, Londres, Macmillan, 1992.
- Mattelart** (Armand), *Histoire de l'utopie planétaire. De la cité prophétique à la société globale*, Paris, La Découverte, 1999.
- Midgley** (Ernest), *The Natural Law Tradition and the Theory of International Relations*, Londres, Elek, 1975.
- Moore** (Cerwyn), Farrands (Chris) (eds), *International Relations Theory and Philosophy : Interpretive Dialogues*, Londres, Routledge, 2010.
- Neumann** (Iver B.), Clark (Ian), *Classical Theories in International Relations*, New York (N. Y.), St. Martin's Press, 1999.
- Onuf** (Nicholas G.), *The Republican Legacy in International Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Parkinson** (F.), *The Philosophy of International Relations : A Study in the History of Thought*, Thousand Oaks (Calif.), Sage, 1977.
- Philonenko** (Alexis), *Essais sur la philosophie de la guerre*, Paris, Vrin, 1976.
- Pogge** (Thomas), *World Poverty and Human Rights*, Cambridge, Polity Press, 2002.
- Prélot** (Marcel), Lescuyer (Georges), *Histoire des idées politiques*, Paris, Dalloz, 1997.
- Raynaud** (Philippe), Rials (Stéphane), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, 1996.
- Ruyssen** (Théodore), *Les Sources doctrinales de l'internationalisme*, Paris, PUF, 1958, 3 tomes.
- enzer** (Nicolas), *Philosophie politique*, Paris, PUF, 1994.
- Van der Pijl** (Kees), *Nomads, Empires, States : Modes of Foreign Relations and Political*

Economy, Londres, Pluto Press, 2008.

Vasquez (John A.), *Classics of International Relations*, Englewood Cliffs (N. J.), Prentice Hall, 1990.

Waltz (Kenneth), *Man, the State and War. A Theoretical Analysis*, New York (N. Y.), Columbia, 1959.

Wight (Martin), *International Theory. The Three Traditions*, Leicester, Leicester University Press, 1991.

Wight (Martin), *Four Seminal Thinkers in International Theory. Machiavel, Grotius, Kant and Mazzini*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

Williams (Howard), *International Relations in Political Theory*, Buckingham, Open University, 1992.

Williams (Howard), *International Relations and the Limits of Political Theory*, New York (N. Y.), St. Martin's Press, 1996.

Williams (Howard), Wright (Moorhead), Evans (Tony), *A Reader in International Politics and Political Theory*, Buckingham, Open University Press, 1991.

Wright (Moorhead), Evans (Tony), *International Relations and Political Theory*, Buckingham, Open University Press, 1993.

Articles et chapitres d'ouvrages

Aron (Raymond), « Qu'est-ce qu'une théorie des relations internationales ? », dans *Études politiques*, Paris, Gallimard, 1972, p. 357-381.

Boucher (David), « Political Theory, International Theory, and the Political Theory of International Relations », dans Andrew Vincent (ed.), *Political Theory. Tradition and Diversity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 193-213.

Brown (Chris), « Tragedy, Tragic Choices and Contemporary International Political Theory », *International Relations*, 21 (1), 2007, p. 5-13.

Der Derian (James), « Introducing philosophical traditions in International Relations », *Millennium. Journal of International Studies*, 17 (2), été 1988, p. 189-193.

Devetak (Richard), « The Project of Modernity and International Relations Theory », *Millennium. Journal of International Studies*, 24 (1), printemps 1995, p. 27-52.

Donelan (Michael), « The Political Theorists and International Theory », dans Michael Donelan (ed.), *The Reason of States*, Londres, Allen & Unwin, 1978.

Elshtain (Jean B.), « International Politics and Political Theory », dans Ken Booth, Steve Smith (eds), *International Relations Theory Today*, Cambridge, Polity Press, 1995.

Erskine (Toni), « Normative IR Theory », dans Tim Dunne, Milja Kurki, Steve Smith (eds), *International Relations Theories. Discipline and Diversity*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 36-57.

Hassner (Pierre), « Beyond the Three Traditions : The Philosophy of War and Peace in Historical Perspective », *International Affairs*, 70 (4), 1994, p. 737-756.

Hassner (Pierre), « De la crise d'une discipline à celle d'une époque », dans Marie-Claude Smouts (dir.), *Les Nouvelles Relations internationales. Pratiques et théories*, Paris, Presses de Sciences Po, 1998, p. 377-396.

Hoffmann (Stanley), « Théorie et relations internationales », *Revue française de science politique*, 11 (2), 1961, p. 413-433.

Holzgrefe (J. L.), « The Origins of Modern International Relations Theory », *Review of International Studies*, 15, janvier 1989, p. 11-26.

Hurrell (Andrew), « Norms and Ethics in International Relations », dans Walter Carlsnaes, Thomas Risse, Beth A. Simmon (eds), *Handbook of International Relations*, Londres, Sage, 2002, p. 137-154.

Jackson (Robert H.), « Martin Wight, International Theory and the Good Life », *Millennium. Journal of International Studies*, 19 (2), été 1990, p. 261-272.

Linklater (Andrew), « Distant Suffering and Cosmopolitan Obligations », *International Politics*, 44 (1), janvier 2007, p. 19-36.

Mahoney (Daniel), « Notes on Political Philosophy and Contemporary International Relations », *Teaching Political Science*, 15 (1), automne 1987, p. 4-9.

Morris (Christopher W.), « Guerre et paix », dans Monique Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996, p. 617-625.

Pogge (Thomas), « Cosmopolitanism and Sovereignty », *Ethics*, 103, 1992, p. 48-75.

Ramel (Frédéric), « Introduction. Quand Sophia rencontre Arès. Des intérêts de la philosophie en Relations internationales », dans Frédéric Ramel (dir.), « Philosophie et relations internationales. Regards contemporains », *Études internationales*, 38 (1), mars 2007, p. 5-18.

Ramel (Frédéric), « Normative Theory of International Relations », dans Bertrand Badie, Dirk Berg-

Schlosser, Leonardo Morlini (eds), *IPSA (International Political Science Association), Encyclopedia of Political Science*, Londres, Sage, 2011.

Shapcott (Richard), « Anti-cosmopolitanism, Pluralism and the Cosmopolitan Harm Principle », *Review of International Studies*, 2008, 34, p. 185-205.

Smith (Steve), « The Forty Years' Detour : The Resurgence of Normative Theory in International Relations », *Millennium. Journal of International Studies*, 21, 1992, p. 489-506.

Thibault (Jean-François), « Histoires de la pensée et relations internationales », *Études internationales*, 29 (4), décembre 1998, p. 965-983.

Thibault (Jean-François), « Introduction. Revisiter la problématique westphalienne », dans Jean-François Thibault (dir.), « Regards philosophiques croisés sur l'étude des relations internationales », *Études internationales*, 37 (2), juin 2006, 197-204.

Weinstock (Daniel), « La justice globale », dans Ludivine Thiawpo-Une (dir.), *Questions d'éthique contemporaine*, Paris, Stock, 2006, p. 665-676.

Yost (David S.), « Political Philosophy and the Theory of International Relations », *International Affairs*, 70 (2), 1994, p. 263-290.

[<< Table des matières](#)