

**UNIVERSITE D'AIX-MARSEILLE**  
**FACULTE DES ARTS, LETTRES, LANGUES, ET SCIENCES HUMAINES**  
**INSTITUT D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE**  
**E.A. 3276**

## **Thèse**

Présentée pour l'obtention du grade de :

**DOCTEUR DE L'UNIVERSITE D'AIX-MARSEILLE**

Spécialité :

Histoire de la philosophie classique, moderne et contemporaine

Préparée à :

L'Université d'Aix-Marseille

Portant sur le thème des :

**INSTITUTIONS POLITIQUES DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU**

Présentée par :

MAIGA Sigame Boubacar

Sous la direction du

Professeur MONNOYER Jean-Maurice

Soutenue le 07/12/2016, devant le jury composé de :

- BUTTERIN Isabelle  
- MONNOYER Jean-Maurice

- OUOLOGUEM Belko  
- TOURE Ibrahim

## Remerciements à :

La France, ce pays de la culture et du savoir qui m'a permis de réaliser ce qui serait difficile ou impossible ailleurs.

TALAYATI Sirkal, pour son investissement quotidien.

MONNOYER Jean-Maurice, sans lequel ce travail n'aurait jamais vu le jour.

MOHAMED Jeddi, pour son soutien sans faille et son investissement personnel tout au long de mes recherches.

FENECH Maryline, pour son implication personnelle à la finalisation de ce travail.

FOMBA Mohamed, pour son soutien moral.

MAIGA Zeinabou, KONATE Isac,

MAIGA Boussourata, et HAMMA Laybatou, MAIGA Cheick Sidi, MAIGA Mahamadou,

MAIGA Mahamane, MAIGA Inahangou, TRAORE Mariam

La Maison de la Recherche de la Faculté des Arts, Lettres, Langues et Sciences humaines.

L'ensemble de l'équipe de la Bibliothèque Schuman L.S.H. pour leur disponibilité.

« J'élève les yeux et regarde au loin. J'aperçois des feux et des flammes, des campagnes désertes, des villes au pillage. Hommes farouches, où traînez-vous ces infortunés ? J'entends un bruit affreux ; quel tumulte ! Quel cri ! J'approche ; je vois un théâtre de meurtres, dix mille hommes égorgés, les morts entassés par morceaux, les mourants foulés aux pieds des chevaux, partout l'image de la mort et de l'agonie. C'est donc le fruit de ces institutions pacifiques ! La pitié, l'indignation s'élèvent au fond de mon cœur. Ah philosophe barbare ! Vient pour lire ton livre sur un champ de bataille ! »

Jean-Jacques Rousseau

A

Mon père, feu Boubacar Djoune Maiga,  
Président de la Croix-Rouge de Koulikoro  
Décédé durant mes études en France  
Homme de Paix ! Repose en paix !

# Table des matières

INTRODUCTION.....	10
PARTIE I DU RAPPORT DE L'ETAT AVEC SES COMPOSANTES INTERNES.....	66
CHAPITRE I. L'Etat de droit et le pouvoir politique, Rousseau contre les penseurs des lumières .....	67
A. Le fondement politique de la société civile, établissement, structures et nature de l'Etat.....	70
1. L'Origine politique de l'Etat, Locke, Hobbes et Rousseau.....	77
2. Établissement de la société politique (L'usage des outils, l'exercice du travail et le partage des terres).....	80
3. L'intérêt des propriétaires à la nécessité des premières règles sociales, le problème de l'égoïsme naturel .....	84
B. Le caractère public de l'autorité politique, le double contrat de Pufendorf .....	89
1. Le but et les contraintes de la volonté générale, Hobbes et Rousseau .....	91
2. Les principes du contrat social .....	94
3. La question de la minorité dans l'expression de la volonté générale.....	97
C. Le principe théologico-politique et la religion civile chez Rousseau, La doctrine de Spinoza .....	100
1. La politique comme instance de conciliation entre le divin et le public (le statut civil de la religion) .....	103
2. La critique du déisme, Rousseau contre Voltaire .....	105
3. Origine et évolution de L'autorité domestique, théorie du droit naturel .....	108
4. La société conjugale, l'union des deux sexes, Théories comparées de Rousseau et de Kant .....	111
5. Pouvoir paternel et pouvoir politique, Théorie de Rousseau contre l'école du droit naturel.....	113
CAPITRE II. Organisation et structure de l'Etat .....	117
A. L'institution, l'étendue et les limite de l'autorité du gouvernement.....	120
1. Les rapports entre les différents pouvoirs au sein de l'Etat .....	123
2. L'échec du pacte social et ses conséquences.....	127
3. Rupture institutionnelle et la naissance du despotisme.....	130
4. Le droit de résistance du peuple chez Rousseau, Grotius et Locke .....	133
5. Les limites de la puissance législative selon Locke .....	136
B. Les différentes natures de gouvernement, les facteurs géographiques, naturels et humains liés à cette différence, Lecture de Montesquieu par Rousseau .....	139
1. La démocratie, un état impossible selon Rousseau .....	142
2. L'Aristocratie ou le régime de la modération.....	145
3. La monarchie et le principe de l'honneur politique .....	148
CHAPITRE II. La politique appliquée de Rousseau en Vue des Institutions Politiques ...	152

A. Les projets de grandes réformes politiques et institutionnelles de Rousseau.....	155
1. L'application des principes du droit politique de Rousseau.....	157
2. La question de l'identité des peuples face au droit, l'originalité Corse .....	162
3. La nécessité de la création d'un domaine public pour la Corse .....	165
B. Le peuple en tant que l'esprit de la constitution, la Corse.....	168
1. L'insularité de la Corse au défi de la menace étrangère.....	170
2. L'objet de la réforme constitutionnelle de Corse .....	172
C. Pologne, le paradoxe de l'esprit de liberté face aux contraintes des institutions politiques .....	175
1. La culture de l'amour de la patrie par une éducation spéciale .....	177
2. La réforme des institutions polonaises .....	180
3. La nouvelle structure législative .....	182
CHAPITRE IV. La crise démocratique de Genève (intervention de Rousseau), la rupture idéologique entre Rousseau et les encyclopédistes (D'Alembert) sur l'objet des mœurs dans l'Etat.....	184
A. La nature des pouvoirs politiques de Genève analysées par Rousseau.....	187
1. Rousseau contre le projet de théâtre à Genève.....	190
2. Les causes de la corruption de Genève, vues par Rousseau.....	193
3. Les problèmes constitutionnels et la détermination des prérogatives entre Droit de représentation et le droit négatif.....	196
B. Le cadre constitutionnel de l'opposition de Rousseau à Tronchin .....	198
1. La légitimité du contrôle du législatif par l'exécutif.....	200
2. La fonction judiciaire et ses rapports aux Institutions Politiques.....	203
C. Les mœurs, les coutumes dans les fondements du droit politique de Rousseau .....	206
1. Le rapport des Institutions politiques avec les mœurs .....	210
2. L'interaction entre la politique et le spectacle, et entre l'esprit civique et la culture, théorie de Hume, Rousseau et d'Alembert.....	213
3. Le théâtre, un espace public ou privé ? .....	218
4. Les mœurs républicaines .....	221
CHAPITRE V. La théorie de la souveraineté et le principe d'obligation .....	222
A. Problème de la détermination de la citoyenneté, Rousseau et Kant.....	224
1. L'obligation et ses implications, théorie de Bodin .....	228
2. Les principes de la souveraineté comme fondement politique des droits de l'individu .....	232
3. La formation de l'esprit civique et l'établissement de la citoyenneté, l'« <i>Emile</i> » un projet humain ou civique ? .....	235
4. L'éducation et la formation du citoyen comme devoir de la république chez Rousseau.....	238
B. Les devoirs et obligations liés à l'état de citoyen .....	241

1. La nature de la volonté qui s'oblige .....	244
2. Les fondements naturels des droits de l'homme et du citoyen .....	246
3. La portée politique du devoir civique, théorie d'Hegel et de Rousseau .....	250
C. Le droit de propriété et la souveraineté selon Locke et la déduction du même droit chez Rousseau .....	252
1. Les effets sociaux et politiques du droit de propriété, analyse de Rousseau.....	256
2. L'égalité et la justice comme fondement de toute règle morale.....	258
3. La vertu politique dans une république et l'observation des lois morales chez les anciens grecs, théorie de Kant.....	261
PARTIE II. La souveraineté tournée vers l'extérieure .....	264
Chapitre I. Le droit des gens, le principe de la communauté des nations .....	265
A. Concept et Evolution du droit des gens dans le contexte Européen entre le XVIIe et le XVIIIe siècle .....	272
1. L'héritage chrétien dans la formation de l'esprit européen .....	275
2. Le droit des gens entre monarchie du droit divin et la raison d'Etat .....	278
3. Le triomphe de la religion .....	280
4. Arguments théologiques et actions diplomatiques et politiques de Richelieu dans l'histoire des relations internationales.....	282
5. Richelieu et le concept de raison d'Etat.....	285
6. Les traités de Westphalie ou la naissance de l'état moderne et la question de l'équilibre des forces .....	288
B. « <i>Jus belum</i> » de Grotius et le fondement naturel du droit des gens .....	293
1. Le droit des gens au XVIIIe siècle .....	295
2. Les divers courants de pensée du droit des gens .....	297
3. La théorie du droit des gens chez Rousseau et le fondement du droit des peuples en tant que droit universel dans la doctrine d'Hegel.....	299
4. Problématique et Critique de la théorie du droit des gens chez Rousseau.....	301
5. La question de l'universalité dans le droit des peuples chez Hegel.....	305
6. Le droit des nations, un héritage du droit naturel.....	307
CHAPITRE II. Droit de guerre et des conquêtes .....	309
A. Origine et conceptualisation de l'idée de guerre .....	312
1. La guerre est-elle dissociable de la paix ?.....	317
3. La guerre, une institution publique .....	325
4. Différentes formes de guerre selon Grotius .....	327
5. Dimension anthropologique de la guerre .....	330
6. Les aspects et le déclin des guerres privées .....	332
7. Guerre et morale.....	336
8. La guerre comme source de droit, Théorie de Grotius.....	338
B. Le concept de guerre juste .....	340

1. Vers une justification rationnelle de la guerre .....	342
2. La théorie de guerre juste de Platon à Saint-Augustin .....	345
3. Le problème des butins, une affaire du droit naturel ou du droit positif ? .....	349
4. Critique des abus et de la justification de la guerre.....	352
5. Le progressisme de Rousseau, Le droit du commerce et les « entraves de la guerre » de Mably.....	355
C. Théorie du droit d'esclavage de Grotius et Rousseau .....	358
1. L'esclavage, un fait du droit naturel .....	361
2. La théorie de Grotius et de Pufendorf sur l'esclavage volontaire .....	365
3. La reconnaissance juridique de la résistance face à l'envahisseur, rupture entre Rousseau et Kant, position de l'école Calviniste .....	368
4. La tradition républicaine comme rupture au concept de la guerre injuste, La formation d'une conscience commune et universelle face à la domination, Rupture entre Kant et Hegel.....	371
Chapitre III. Projet pour un nouvel ordre Européen.....	374
A. L'idée d'une paix perpétuelle .....	376
1. L'apport de Rousseau dans l'héritage de L'abbé de Saint-Pierre, Projet entre illusion et chimère .....	379
2. L'Extrait du projet de paix perpétuelle et le jugement sur la paix perpétuelle.....	382
3. Théorie des négociations (Mably et Rousseau), Problème des rapports des forces/ Lignes et alliances .....	385
4. La confédération européenne comme solution politique, Rousseau et Mably.....	386
5. Analyse du projet, problème de théories entre Rousseau et Saint-Pierre.....	392
6. Critique et Jugement de Rousseau, La mauvaise volonté des princes comme source des conflits.....	394
B. Un Contrat social international, « Confédération des Petits Etats » de Rousseau ; une solution alternative pour la paix .....	398
1. L'établissement d'une République confédérative comme solution aux rapports inégalitaires entre Etats .....	399
2. La conservation des identités nationales comme condition essentielle à la formation de l'association internationale partielle.....	401
3. Une association Internationale partielle .....	402
4. L'organisation de la défense commune des petits Etats Confédérés .....	404
CHAPITRE IV. L'Héritage de Rousseau dans l'évolution du droit international.....	406
A. Zum ewigen frieden (Vers la paix perpétuelle), Kant.....	408
1. Les raisons et les conditions d'une paix universelle .....	409
2. La Raison et la Morale dans le projet de Kant .....	411
3. Le devoir comme nécessité morale à l'action de la paix, Kant et Fichte.....	412
4. Les taches du politique dans l'établissement de la paix en tant que projet, et sa relation avec le peuple.....	416

5. Ce que doit être La nature des institutions politiques selon Kant .....	420
6. Le républicanisme Kantien.....	422
7. La république et le droit universel, une traduction de la mutation de la condition humaine, Kant et Hobbes .....	424
B. Union universelle des Etats, Principes du droit cosmopolitique .....	427
1. Le droit naturel des Etats et le concept de droit des gens positif, théorie de Rousseau et de Wolff .....	429
2. La réplique des courants sociologiques et historiques contre la théorie du contrat.....	432
3. Synthèse des doctrines .....	434
4. Arguments téléologiques du concept de la paix .....	436
5. Les garanties de la paix dans la morale Kantienne .....	438
Conclusion.....	440
Bibliographie .....	444

## **Le contexte historique de la conception de l'idée des *Institutions Politiques* de Rousseau**

Il serait difficile d'étudier les *Institutions Politiques* sans comprendre les contextes sociaux et politiques dans lesquels l'idée est née.

Vers la fin des années 1742, après son préceptorat chez M. de Mably, à Lyon, Rousseau est en route vers Paris, avec lui, son projet concernant de nouveaux signes pour la musique avec lequel il compte débiter brillamment. Aucune preuve historique ne peut déterminer ses préoccupations philosophiques de cette époque. En Juillet 1743, il partit pour Venise où il sera une année secrétaire de l'ambassadeur de France. C'est au cours de l'année suivante que naquit l'idée du projet des *Institutions Politiques* à partir des travaux de documentation pour le Dupin en vue certainement d'une réfutation de Montesquieu et sur les bases de son expérience diplomatique et politique. La même année, il écrit le *Discours sur les sciences et les arts* et obtient l'année suivante, le prix de l'académie de Dijon pour cette œuvre. C'est à la suite de cela que le musicien devient Philosophe par les polémiques créées par ses adversaires et contre lesquels il doit se défendre, notamment sur l'abandon de ses enfants que lui reprochait Madame De Francelin, belle fille de Madame Dupin, dont il était le secrétaire. En 1754, il dédicace le *second Discours* à Genève et obtient le droit de réintégration à la citoyenneté Genevoise et à la religion calviniste. Durant l'été de la même année, au bord du lac Léman, il médite sur le plan et la forme des *Institutions Politiques*. De retour à Paris, il est chargé de travailler sur les textes de l'abbé de Saint-Pierre. Le 7 septembre 1755, il répond à la lettre de Voltaire du 30 août 1755, par laquelle celui-ci le remercie ironiquement pour lui avoir envoyé le texte *Du Discours*. La tension entre les deux n'était point à son sommet, car son admiration pour celui qu'il nomma le « maitre » était au-dessus de toutes les discordes :

« Je conviens de toute les disgrâces qui poursuivent les hommes célèbres dans la littérature. Je conviens même de tous les maux attachés à l'humanité, qui paraissent indépendantes de nos vaines connaissances.

Les hommes ont ouvert sur eux-mêmes tant de sources de misères, que quand le

hasard en détourne quelques-unes, ils n'en sont guère plus heureux. D'ailleurs il y a dans les progrès des choses, des liaisons cachées, que le vulgaire n'aperçoit pas, mais qui n'échapperont point à l'œil du philosophe, quand il y voudra réfléchir. »<sup>1</sup>

Il ajoute dans la même lettre :

« Recherchons la première source de tous les désordres de la société : nous trouverons que tous les maux des hommes leur viennent de l'erreur bien plus que de l'ignorance, et que ce que nous ne savons point nous nuit beaucoup moins que ce que nous croyons savoir. »<sup>2</sup>

Le *Mercur*e publie une lettre à son sujet, signée « Philopolis, citoyen de Genève » qui défend la thèse de la sociabilité naturelle de l'homme comme produit de la volonté divine et l'idée de l'existence, dans la chaîne de la création, d'une espèce douée de perfectibilité et d'accomplissement dans l'Etat de société. La question de celui-ci était de savoir si Rousseau avait-il la foi, en dépit de ses pensées ? Et le moyen qu'il comptait employer pour ériger Genève en une république idéale. La réponse de Rousseau qui ne fut d'ailleurs publiée qu'après sa mort, porte en elle les éléments d'une théodicée qui aboutira sept ans plus tard à la *Profession de foi du vicaire savoyard*.

« Puisque vous prétendez m'attaquer par mon propre système, n'oubliez pas, je vous prie, que selon moi la société est naturelle à l'espèce humaine comme la décrépitude à l'individu, et qu'il faut des arts, des lois, des gouvernements aux peuples, comme il faut des béquilles aux vieillards. Toute la différence est que l'Etat de vieillesse découle de la seule nature de l'homme et que celui de la société découle de la nature du genre humain, non pas immédiatement comme vous le dites, mais seulement comme je l'ai prouvé, à l'aide de certaines circonstances extérieures qui pouvaient être ou n'être pas, ou du moins arriver plutôt ou plus tard, et par conséquent accélérer ou ralentir le progrès. Plusieurs même de ces circonstances dépendent de la volonté des hommes, j'ai été obligé pour établir une parité parfaite, de supposer dans l'individu le pouvoir d'accélérer sa vieillesse comme l'espèce à celui de retarder la sienne. »<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup>Rousseau, *Lettre à Voltaire* dans *Rousseau dans Lettres philosophiques*, Collection dirigée par Michel Zink et Michel Jarrely, présentée par Jean-François Perrin, L-G-F., 2003, P. 73

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup>*Ibid.*, J-J Rousseau, *A Monsieur Philopolis*, P. 81-82

L'année 1756 est troublante, la guerre de sept ans venait de commencer. Les penseurs cherchaient une voie de sortie après des siècles de confusion perpétrée par le rapport du divin avec l'homme sur l'administration politique de l'Etat. Il ne pouvait pas exister de meilleur moment que celui-là pour écrire sur la politique internationale. Mais c'est le tremblement de terre de Lisbonne (1<sup>o</sup> novembre 1755) qui allait faire parler Rousseau dans sa *Lettre de l'Hermitage*, du 18 août 1756 (A Voltaire).

L'épisode de ce drame est typique du contexte dans lequel les pensées de l'époque étaient orientées. La division entre l'esprit fataliste et la volonté humaine se traduira plus tard par le conflit entre la vision divine de la société et celle politique. Et l'un devrait l'emporter sur l'autre pour la suite des temps. L'événement causa un choc au sein de l'opinion européenne. Il provoqua du côté chrétien la réactivation d'une lecture de la souffrance humaine comme châtement du péché et du côté de Voltaire, une révision profonde de son optimisme philosophique dont il faut souligner l'audace dans un contexte idéologique où prévalait généralement l'optimisme. Il fonde sa vision sur celle de Pope et écrit le *Poème sur le désastre de Lisbonne ou examen de cet axiome*. Il soutient que le mal sur terre est général et irréductible dans tous les ordres des êtres créés.

Rousseau vivait, à cette époque avec Thérèse Levasseur à l'Hermitage. Il écrit une lettre à Voltaire en réponse à la position qu'il a prise au sujet du désastre dont voici quelques extraits :

« Tous mes griefs sont donc contre votre Poème sur le désastre de Lisbonne, parce que j'en attendais des effets plus dignes de l'humanité qui parait vous l'avoir inspiré. Vous reprochez à Pope et à Leibniz d'insulter à nos maux, en soutenant que tout est bien, et vous amplifiez tellement le tableau de nos misères que vous en aggravez le sentiment. : Au lieu des consolations que j'espérais, vous ne faites que m'affliger : on dirait que vous craignez que je ne vois pas assez combien je suis malheureux, et vous croiriez, ce semble, me tranquilliser beaucoup en me prouvant que tout est mal. »<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup>Ibid., *A Voltaire, L'Hermitage*, le 18 août 1756, P. 91-92

Les pensées de Rousseau s'articulent sur le fait que les hommes auraient dû choisir des lieux d'habitations propices à la sécurité et selon l'ordre naturel. Le risque que ces deniers prirent pour former des villes n'a rien à avoir avec le déchainement ou la colère de Dieu sur l'homme. Sa position est nette sur cette question. Combattre le déisme sans vexer les croyances, voici la démarche Rousseauiste pour l'ordre social. Ce qui n'est qu'une des visions de l'existence finit, sous sa plume en une analyse du rapport divin avec la créature. Ce rapport, loin d'être une simple problématique d'un thème de polémique entre philosophes caractérise la mémoire d'un siècle en plein changement radical. Cela intéresse notre recherche d'autant plus qu'il constituera la matrice des nouvelles conceptions du droit politique et de l'Etat politique moderne.

La source du mal ne peut être que dans l'homme libre, perfectionné. C'est l'être social qui se déprave par la raison.

C'est en 1758 que Rousseau constate qu'il ne peut achever rapidement les *Institutions Politiques*, et décide d'en séparer le *Contrat social* et la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*.

En 1761, Il finit de travailler sur une partie des textes de l'Abbé de Saint-Pierre qui lui permis d'avoir une approche claire avec les relations internationales. Ce texte dit *Extrait du projet de paix perpétuelle de l'abbé de Saint-Pierre* se veut une solution de sortie de crise politique dans laquelle les Etats européens s'étaient engouffrés. Les premières notions telles que l'idée d'une citoyenneté européenne ou d'une confédération voyaient le jour. La correspondance que l'auteur eut avec Malesherbes, quand il était à Montmorency, le 5 novembre 1760 reste l'un des rares textes disponibles pour illustrer cela. Il est fort probable que ces réflexions sur le commerce des livres constituent une application des principes dégagés en vue de l'ouvrage des *Institutions Politiques* dont les enjeux sont résumés dans le livre IX des *Confessions* et qu'il dit avoir détruit après en avoir tiré la matière du *Contrat social*.

Rousseau se pose en visionnaire des rapports interétatiques en matière de traités commerciaux et singulièrement de droit d'auteur lorsqu'il se confie à Malesherbes de sa crainte que s'imprime en France une contrefaçon du texte de la *Nouvelle Héloïse* qui faisait concurrence à l'édition faite par Rey en Hollande. Ce dernier lui répond sur la base des principes du droit de gens en lui notifiant qu'il n'existait point de traité franco-hollandais régissant cette question et par conséquent, la France n'a pas le droit d'interdire des pratiques portant atteinte aux imprimeurs hollandais.

C'est à partir de ce vide de loi qui troublait les rapports politiques et commerciaux entre Etats que Rousseau propose la nécessité du droit des gens. Il est aisé de constater la naissance d'une préoccupation courante aux individus éclairés qui allait inévitablement aboutir à la nécessité d'imposer des accords entre Etats pour réglementer des activités qui dépassaient les limites des frontières nationales. Cela est illustré dans ces écrits : « Je remarquerais d'abord qu'il y a sur le droit des gens beaucoup de maximes incontestées, lesquelles sont pourtant et seront toujours vaines et sans effet dans la pratique, parce qu'elles portent sur une égalité supposée entre les Etats comme entre les hommes ; principe qui n'est vrai pour les premiers ni de leur grandeur ni de leur forme, ni par conséquent du droit relatif des sujets qui dérivent de l'une et de l'autre. Le droit naturel est le même pour tous les hommes, qui tous ont reçu de la nature une mesure commune, et des bornes qu'ils ne peuvent passer. ; Mais le droit des gens, tenant à des mesures d'institutions humaines et qui n'ont point de terme absolu, varie et doit varier de nation en nation. Les grands Etats en imposent aux petits et s'en font respecter ; cependant, ils ont besoin d'eux, et plus besoin, peut-être, que les petits n'ont des grands. Il faut donc qu'ils leur cèdent quelques choses en équivalent de ce qu'ils en exigent. Les avantages pris en détail ne sont pas égaux, mais ils se compensent ; et de là naît le vrai droit des gens, établi, non dans les livres, mais entre les hommes. Les uns ont pour eux les honneurs, le rang, la puissance ; l'autre le profit ignoble, et la petite utilité. Quand les grands Etats voudront avoir à eux seuls leurs avantages, et partager ceux des petits, ils voudront une chose impossible, et quoi qu'ils fassent, ils ne parviendront jamais à établir dans les petites choses cette parité qu'ils ne souffrent pas dans les grandes. Les différences qui naissent de la nature du gouvernement ne modifient pas moins nécessairement les droits respectifs des sujets. La liberté de presse établie en Hollande, exige dans la police de la librairie des règlements différents de ceux qu'on lui donne en France, où cette liberté n'a ni ne peut avoir lieu. Et si l'on voulait, par des traités de puissance à puissance établir une police uniforme et les mêmes règlements sur cette matière entre les deux Etats, ces traités seraient bientôt sans effet, ou l'un des deux gouvernements changerait de forme, attendu que dans tout pays il n'y a jamais de lois observées que celle qui tiennent à la nature du gouvernement. »<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup>Ibid., Rousseau à *Malesherbes*, P. 193-194-195

L'*Emile*, dont l'impression et la publication avaient bénéficié de la bienveillance tacite de l'Etat français en la personne du directeur de la librairie, Malesherbes, a été condamné en juin 1762 par la faculté de théologie ( La Sorbonne) et le parlement de Paris ( dominé à cette époque par les Jansénistes) ; Rousseau, décrété de prise de corps, s'enfuit vers la Suisse le 11 juin, tandis que son livre est brulé en public le 19 juin, à Genève il est décrété de prise de corps, *l'Emile* et le *Contrat social* sont brulés. Au début du moi de juillet, le gouvernement de Berne ordonne au bailli d'Yverdon de le chasser du territoire. Le 10 juillet, il parvient à Moûtiers-Travers (Dans la principauté de Neuchâtel qui dépendait de la Prusse). Le 18 aout, *l'Emile* et son auteur seront à nouveau violement attaqués par un mandement de l'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont, qui circulait à Neuchâtel et à Moûtiers. C'est ainsi qu'un violent conflit de pouvoir entre tendances du catholicisme français allait aboutir à l'interdiction des jésuites peu après, ainsi qu'en une crise de l'Etat royal en proie à l'opposition parlementaire. Pour ce qui concerne la Suisse, il semble que Rousseau ait constitué un symbole cristallisant le conflit du parti populaire et de l'oligarchie dirigeante à Genève. Suite à la publication de la *Profession de foi du vicaire savoyard*, sont survenues des contradictions propres au protestantisme éclairé de cette époque.

Après bien des déboires liés à sa foi et aux scandales causés par les *Lettres de la Montagnes*, il est cité à comparaitre devant le Consistoire de Moûtiers qui voulut l'excommunier. L'influence de l'église sur la vie politique revêt le caractère d'un Etat dans l'Etat. Malgré la protection politique que lui accordaient les pouvoirs politiques, il devait comparaitre devant une autorité religieuse pour répondre de sa foi. Rousseau, en homme de lumière trouva la procédure insensée et répond qu'aucune autorité religieuse n'a un pouvoir politique en matière civile.

Le panorama politique de Genève présentait un mélange d'institutions politico-religieuses caractérisées par une complicité entre aristocrates.

L'homme qui fût tant d'éloges sur sa patrie dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* ne la reconnaissait plus. Le 12 mai 1763, un moi après sa naturalisation neuchâteloise, il envoie à Jacob Favre, premier syndic de Genève, une lettre déclarant sa volonté d'abdiquer à la citoyenneté genevoise. L'objet de cette démarche personnelle englobe pourtant un élément de droit qui revêt celui d'une personne de vivre dans un Etat de son choix. Elle inspirera plus tard les rédacteurs de la déclaration des droits de l'homme de 1948 :

- Toute personne a le droit de circuler librement et de choisir sa résidence à l'intérieur d'un Etat.

- Toute personne a le droit de quitter tout pays, y compris le sien, et de revenir dans le sien.<sup>6</sup>

Les droits auxquels Rousseau prétend jouir relèvent de la nature de l'homme. Il est aisé de voir son héritage dans la théorie et la pratique lors de l'élaboration des grandes chartes des droits de l'homme.

Dans sa réponse à Marc Chapuis<sup>7</sup>, il notifie ce droit qu'il a de changer de nationalité. L'extrait de cette lettre illustre le rapport politique que le citoyen Rousseau entend entretenir avec sa patrie. Il s'agit d'une volonté de l'individu à décider en toute liberté la patrie qu'il veut à lui. Autrement dit, il s'agit pour chaque personne de vivre, au-delà de toute fatalité dans un pays dont il partage les valeurs. Le droit dont il est ainsi question est naturel :

« Vous me dites que je n'avais point le droit de demander l'abdication de ma bourgeoisie : mais le dire n'est pas le prouver. Nous sommes bien loin de compte : car je n'ai point prétendu demander cette abdication mais la donner. J'ai assez étudié mes droits pour les connaître, quoique je ne les aie exercés qu'une fois seulement, pour les abdiquer. Ayant pour moi l'usage de tous les peuples, l'autorité de la raison, du droit naturel, de Grotius, de tous les jurisconsultes, et même l'aveu du conseil, je ne suis pas obligé de me régler sur votre erreur. Chacun sait que tout pacte dont une des parties enfreint les conditions devient nul pour l'autre. Quand je devais tout à la patrie, ne me devait-elle donc rien ? J'ai payé ma dette, a-t-elle payé la sienne ? On n'a jamais le droit de la désertir, je l'avoue ; mais quand elle nous rejette, on a toujours le droit de la quitter ; on le peut dans le cas que j'ai spécifié, et même on le doit dans le mien. Le serment que j'ai fait envers elle, elle l'a fait envers moi. En violant ses engagements elle m'affranchit des miens, et en me les rendant ignominieux elle me fait un devoir d'y renoncer.

---

<sup>6</sup>« Déclaration des droits de l'homme de 1948 », Article 13, Aliéna 1-2

<sup>7</sup>Marc Chapuis, (1700-1779) était un proche de Rousseau, il le connaissait depuis son retour de Venise et se dévoua envers lui à Genève en lui rendant des services pratiques. Après que Rousseau ait renoncé à sa citoyenneté dans la lettre envoyée au premier Syndic, Chapuis essaya de calmer l'esprit de ce dernier en le persuadant que la lettre était nulle et non avenue. A la suite de cela, il écrivit une lettre à son ami en lui faisant comprendre qu'il ne pense pas à ceux qui défendent sa cause en renonçant ainsi à ses droits de citoyen de Genève.

Vous dites que si des citoyens se présentaient au Magnifique Conseil pour demander pareille chose, vous ne seriez pas surpris qu'on les incarcérât. Ni moi non plus, je n'en serais pas surpris ; parce que rien d'injuste ne doit surprendre de la part de quiconque a la force en main. Mais bien qu'une loi qu'on observera jamais défendre au citoyen qui veut qui veut demeurer tel de sortir sans congé du territoire, comme on n'a pas besoin de demander l'usage d'un droit qu'on a, quand un genevois veut quitter sa patrie pour aller s'établir en pays étranger, personne ne songe à lui en faire un crime et on ne l'incarcère point pour cela. Il est vrai qu'ordinairement cette renonciation n'est pas solennelle, mais qu'ordinairement ceux qui la font n'ayant reçu des affronts publics, n'ont pas besoin de renoncer publiquement à la société qui les leur a faites. »<sup>8</sup>

La même année il écrit la *Lettre à Beaumont*, car c'est le 28 août 1762 qu'est publié le mandement de ce dernier, condamnant l'Emile tandis que le parlement et la Sorbonne avait pris le devant trois mois plus tôt, immédiatement suivi par Genève. Dans cette correspondance que nous étudierons dans la partie consacrée à la doctrine de Rousseau sur la religion, il revient sur sa ferveur chrétienne et sa position de libre penseur. L'ordre Rousseauiste du rapport entre ces deux est que celui qui désobéit aux lois désobéit à Dieu. Le débat confessionnel n'est pas le seul à avoir tourmenté ses rapports avec les penseurs de son époque. Ainsi, en juin 1764, il reçoit la visite Buttafoco, qui lui demande de faire une constitution pour la Corse. Et la même année il rédigea les *Lettres écrites de la Montagne* dans lesquelles ses théories politiques commencèrent à prendre forme afin de s'appliquer.

Rentré d'Angleterre, il séjourna au château de Trye (Oise) ; propriété du prince de Conti, après avoir été hébergé quelques temps par le marquis de Mirabeau. Il vécut sous la fausse identité de « Renou », jusqu' à son départ pour Dauphiné, en Avril 1768.

En 1770, les *Confessions* sont achevées, et l'année suivante les *Considérations pour le gouvernement de Pologne* aussi. Huit ans après (Mai 1778), il s'installe chez le marquis de Girardin, à Ermenonville, et meurt le 2 juillet de la même année.

Le 22 août 1791, Robespierre lance une pétition pour le transfert de ses restes au Panthéon français. Le 14 avril 1794, la convention montagnarde vote le décret de ce transfert et la convention thermidorienne y procède le 11 octobre.

---

<sup>8</sup>Rousseau, *Lettre à Marc Chappuis, mai 1763*, dans *Rousseau, Lettres philosophiques*, par Jean-François Perrin, L-G-F, 2003, P. 287-288-289



## INTRODUCTION

Moultou avait-il raison de publier les *Fragments Politiques* de Rousseau sous le Titre de « *Fragments des Institutions Politiques* » ? Le problème que pose cette question est moins lié à l'historicité des événements qui ont marqué les circonstances lors desquelles les fragments furent rédigés, brûlés pour un certain nombre et retrouvés pour d'autres qu'à l'intérêt que l'auteur attache pour des quelconques parties. Le but est de déterminer si les *Fragments* étaient destinés pour le texte des *Institutions Politiques*. Derathé rapporte : « On sera déçu, si l'on croit trouver dans ces fragments le dossier des *Institutions Politiques*, c'est bien imprudemment que G. Streckeisen-Moultou (*Œuvres et correspondances inédites de J-J-Rousseau*, Paris, 1861, PP. 213-259) a publié un certain nombre de ces fragments sous le titre « *Fragments des Institutions Politiques* ». Celles-ci n'ont été qu'un projet, partiellement réalisé par la publication du *Contrat social* et finalement abandonné. Rousseau nous dit en outre qu'après avoir rédigé ce traité, il a brûlé tout le reste. On peut évidemment se demander si le tout a été effectivement détruit ou encore si la rédaction de l'ouvrage était très avancée. »<sup>9</sup> Sa réponse faite aux historiens définit les *Institutions Politiques* comme un ouvrage différent du *Contrat social*. Il est de toute évidence que ce texte constitue un véritable traité politique et non un simple fragment. Il constitue la matière de la première partie tandis que ceux qui ont été brûlés devaient correspondre à la deuxième partie des *Institutions Politiques* dont les thèmes allaient porter sur :

- *Le Commerce.*
- *Le droit de la guerre et des conquêtes.*
- *Le droit public ou des ligue, les négociations et les traités.*

Derathé juge qu'un tel plan représente une grande diversité dans son organisation et ses matières pour pouvoir correspondre à celui d'un ouvrage.

Sans mettre en doute les capacités de l'auteur à mener à terme un tel projet, il pose le problème central de l'intention de Rousseau à travers ce qui devrait être destiné ou pas à l'ouvrage.

---

<sup>9</sup> Robert Derathé, *Introduction, Fragments Politiques* dans *Rousseau, Œuvres Complètes III*, Edition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin, et Marcel Raymond, Gallimard, 1964, P. CXVI

Il est difficile de ne pas considérer une telle analyse d'autant plus que certains fragments ne sont que des notes et d'autres des variantes des passages de certaines œuvres. René Hubert, dans son étude sur *Rousseau et l'encyclopédie* (Paris Gamber, 1928) fait une ébauche de la genèse de la pensée politique de Rousseau. Cette démarche ne répond pas entièrement non plus au but de notre recherche. Il s'agit de trouver la cohérence nécessaire dans ses théories politiques afin de présenter ce qui aurait pu être le texte des *Institutions Politiques*. Toutefois Ce point nous conduit à chercher dans la politique appliquée de Rousseau et ses rapports avec Genève un moyen de situer la question. D'autant plus qu'« On ne trouve, explique Derathé, dans les fragments presque aucune indication permettant de répondre à des questions de ce genre.

Ce qu'on y trouve, par contre, c'est la pensée de Jean-Jacques, non pas sous forme d'ébauche, mais déjà formée. La plupart des sujets qu'il traite dans ces fragments le ramène toujours aux thèmes fondamentaux de sa doctrine, sa prédilection pour l'histoire ancienne et son mépris de l'histoire moderne, la bonté originelle de l'homme et l'origine sociale de ses maux, la nécessité de rendre l'homme un pour le rendre heureux, qu'il s'agisse d'un morceau d'éloquence comme le parallèle entre Sparte et Rome, d'un travail qui lui a été demandé comme l'histoire de Lacédémone ou d'un écrit de circonstance comme les pages consacrées au bonheur public, on voit s'exprimer une pensée, une doctrine à laquelle l'auteur est resté attaché toute sa vie. »<sup>10</sup> Une plus grande précision de l'objet de cette recherche demande la mise en évidence des cas concrets qui ont nécessité l'intervention de Rousseau ; qu'il s'agisse de son rapport avec Genève, ou de ses visions politiques pour la Corse ou la Pologne. Ceci est d'autant plus nécessaire qu'il permet de lever la confusion sur ce que certain font ; en comparant certains de ses textes à la politique de certains Etats (tel est le cas pour le *Contrat social* à l'égard du gouvernement de Genève.) Or Derathé souligne, dans *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, ce qui doit attirer notre attention pour une relecture de ces textes : « Mais si le *Contrat social* a joué dans la politique et dans les polémiques genevoises un rôle de premier plan, il n'est pas un livre d'inspiration genevoise. Rousseau l'a composé sans connaître sérieusement les dispositions de la constitution de Genève, il a pu constater à quel point elle s'écartait de ses principes, puisqu'il en a finalement

---

<sup>10</sup>*Ibid.*, P. CXVII

demandé la révision.

A l'époque de Rousseau, la république de Genève est de toute évidence une aristocratie, ou selon la formule chère à Burlamaqui une « aristocratie tempérée par la démocratie », puisque la constitution n'accorde au conseil général ni le droit de se réunir de son propre chef, ni le contrôle des dépenses, ni le vote des impôts. »<sup>11</sup>

C'est la raison pour laquelle nous essayeront de focaliser une partie notre recherche sur le contexte politique dans lesquels les idées de Rousseau se sont dressées contre la réalité politique de son époque pour présenter l'ensemble de sa doctrine politique dans différents contextes. Ce qui ne peut se faire dans les textes de bases que constituent ces œuvres et les traces écrites de ses pensées.

Dans les *Lettres écrites de la montagne*, Genève paraît être pour Rousseau le model perfectible d'Etat qui doit servir d'exemple à beaucoup de nations. Cette prise de position semble, à la fois, être un idéal et une résultante d'analyse politique. La crise institutionnelle que traverse l'Europe de l'époque rendait nécessaire la mise en place d'institutions politiques solides et adéquates. Mais il est difficile de passer sur les rapports politiques de Rousseau avec son pays natal tant les liens sont restés gelés durant de longs moments. Les divergences idéologiques qui l'opposaient aux autorités genevoises laissent à penser plutôt à un rapport ambigu et flou. Autant le modèle social, dans la *République* de Platon tend vers un idéal politique et social, autant le projet des « *Institutions Politiques* » devait créer un model politique et institutionnel sensé donner aux Etats un outil essentiel pour empêcher les dérives de la volonté générale et régler les relations internationales. La démarche Rousseauiste est un maintien du contrat social contre les abus du pouvoir exécutif. Cela, dans une Europe où la volonté des citoyens était insignifiante par rapport aux pouvoirs des princes. Rousseau suit une logique qui fixe le destin politique de l'homme comme l'objectif de tous les Etats. Son point de départ est l'état de nature et son but, la mise en place des Institutions politiques. Le contrat social, l'acte du législateur, la mise en place des lois et l'institution des gouvernements constituent des étapes à franchir pour atteindre ce but. Et c'est par l'établissement de ces institutions politiques que la souveraineté est garantie car le contrat social peut être menacé par les abus des gouvernements qui peuvent le rompre et mettre le projet social en déroute. C'est par la suite qu'il est possible d'envisager des règles du droit

---

<sup>11</sup>Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin 2009, P. 21

international qui régissent les rapports des Etats et le droit lié aux territoires et aux conquêtes.

La question philosophique de l'origine et de l'évolution de l'autorité politique représente sans doute l'un des débats les plus tendus à l'époque des Lumières.

L'administration publique est différente de l'administration domestique et l'autorité du prince est différente de l'autorité du père de famille ; Telle est la position sur laquelle Rousseau se fixe afin de mettre les éléments politiques à leur place. Les institutions politiques constituent le but ultime de la société civile. Si les individus ont aliéné leur liberté, c'est exactement pour bénéficier de plus de liberté politique. Et les facteurs qui peuvent entraver à cela doivent justement, pour lui, être détruits par les institutions politiques.

La pensée politique de Rousseau est le fruit d'une vision philosophique en rapport avec la condition humaine et s'appuie sur deux hypothèses, à savoir :

La société civile a corrompu l'état naturel de l'homme et elle n'est acceptable que si elle est basée sur un pacte social. Ces idées cardinales qui structurent sa démarche ont marqué toutes ses théories politiques et celles de ses successeurs. Le contour de sa vision de la réalité humaine est fondé sur une méthode consistant à examiner la réalité humaine et sociale à travers l'état de droit comme issu de celui de la nature. Autrement dit, ce qui doit être, selon lui, est plus important que ce qui est. D'où naît donc la nécessité de fonder une organisation politique autour d'une volonté commune et des principes de droit ?

Afin de donner des éléments de réponse à cette question, Rousseau arrive à réfléchir, surtout dans les *Deux Discours*, sur l'opposition entre les états de fait et les idéaux, entre la nature et la société, entre « *l'homme sauvage* » et « *l'homme civilisé* ». Le premier représente l'idéal et le paradigme et le second, la dépravation et la dégradation. Cette démarche éclaire la spécificité de la méthode utilisée dans le *Contrat social*. Selon lui, dans l'état de nature, précédant toute société, l'homme est un sauvage innovant qui ne se soucie que de satisfaire ses besoins naturels et élémentaires. Le mal apparut par le fait de l'établissement de la propriété. Dans le *second discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau pose les fondements politiques de la société civile en ces termes : « Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisait de dire : Ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eut point épargnés

au genre humain celui, qui arrachant les pieux ou comblant le fossé, eut crié à ses semblables : Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne. »<sup>12</sup> La propriété, en tant que source à partir de laquelle l'état de droit s'établit est un point de départ qui rompt avec les courants traditionnels qui ôtaient toute volonté réfléchie à l'action de l'homme dans son progrès vers la société politique. Nous étudierons dans la deuxième partie de ce travail dans quelle mesure cette théorie sera bousculée par la sociologie moderne.

L'état naturel, défini par l'autoconservation et la pitié que les êtres ressentent les uns pour les autres, n'a pas selon Rousseau pour conséquence, la limitation du pouvoir, mais constitue une condition de fixation de la légitimité. Car la force du plus fort ne lui suffit pas pour fonder une autorité. La force ne faisant pas droit, le pouvoir a besoin, pour sa légitimité, du droit qui le maintient en place. Les raisons qui peuvent mettre un individu sous la domination d'un autre ne sont justifiables en aucun cas. Car céder à la force est un acte de nécessité et toute autorité qui périclète quand la force cesse ne relève point du droit et dès lors que la nécessité d'obéir cesse, l'autorité qui en découle s'éteint. Or le propre du droit consiste à demeurer dans le temps. La préoccupation de Rousseau est l'unité du corps politique et le règne de la vertu dans une société de citoyens. Si le vice naît par le fait de la société civile et que l'homme soit naturellement bon, les remèdes à ce vice est politique. C'est le but de l'établissement des *Institutions Politiques*. Il s'agit de trouver la meilleure forme de gouvernement politique capable de canaliser « l'homme civilisé ». C'est la recherche des solutions à ce problème qui le porte à imaginer des concepts tels que le contrat social, la volonté générale, la souveraineté du peuple et la distinction entre le gouvernement et le souverain.

Le contrat social n'est pas simplement un contrat entre individus, comme le soutient Hobbes, ni un contrat entre les individus et le souverain. Il représente un idéal d'association dans laquelle l'alternance au corps politique ne détruit pas la liberté des individus. Dans ses méthodes, le contenu du contrat est déterminé *à priori*. Il n'est pas un phénomène concret historique. Mais constitue la possibilité de la préservation politique des droits de liberté et égalité propres à l'homme dans son état de nature.

---

<sup>12</sup>Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, dans Rousseau, *Œuvres complètes*, Edition, introduction, commentaires, notes, chronologie et bibliographie par Gérard Mairet, LGF 1992, seconde partie, P. 109

Dans la perspective de la méthode utilisée pour la fondation du pacte politique, Rousseau pose le contrat comme l'élément permettant de fixer la nature de la vie politique.

Si aucun homme n'a reçu de la nature le droit de commander aux autres, contrairement aux théories des penseurs du droit divin, il en résulte que toute société qui a comme fondement le droit du plus puissant ne peut être acceptée.

Le contrat est l'acte fondateur non seulement de la souveraineté, mais aussi de la société qui s'identifie à la nation. Ainsi le pacte social est le seul accord de par sa nature qui exige un consentement unanime. Et la société est le produit de ce pacte par lequel l'individu aliène sa force et ses droits au profit de la communauté et s'engage à se soumettre à la loi générale. Par cet acte l'homme se soumet à la volonté générale et observe les lois qui la fixent. Cette volonté, sous la direction de laquelle tous les individus se soumettent est aussi celle à laquelle tout se rapporte. Dans son universalité formelle, la volonté constitue l'unité suprême de la république, c'est-à-dire le souverain ; de par sa raison pure, et de son existence même, elle est toujours ce qu'elle devrait être. Et par conséquent, le souverain se constitue d'individus associés.

La sanctification de la volonté générale conduit à la souveraineté du peuple par Rousseau. Son but est le bien suprême et l'ordre qu'il tend à établir est l'intérêt général par la loi. C'est seulement à travers la politique que les hommes vont se réconcilier à vivre ensemble. Cela nous conduit à analyser les caractères propres à la volonté générale.

Selon Rousseau, la volonté générale est inaliénable, indivisible et absolue :

- Inaliénable par le fait qu'elle représente la volonté du peuple souverain. Et le souverain lui-même est un être collectif. Or la souveraineté, en tant que l'exercice de cette volonté, est de nature inaliénable. Il en résulte que la souveraineté ne peut être déléguée et que la démocratie est directe sans intermédiaire. Il condamne le pouvoir représentatif et la monarchie constitutionnelle anglaise. Rousseau opère une distinction entre le souverain et le gouvernement. Ce dernier est subordonné au peuple ; si celui-ci met sa propre volonté au-dessus de celle du peuple, il rompt le pacte de sorte qu'à l'instant même où s'il usurpe la souveraineté, le pacte social est rompu ; et tous les simples citoyens rentrent de plein droit dans leur liberté naturelle et sont ainsi forcés et non obligés d'obéir.

- Indivisible, car la souveraineté du peuple vient contredire la séparation des pouvoirs

et l'existence des fractions intermédiaires du corps de l'Etat. Ces fractions intermédiaires représentent des intérêts particuliers.

- Absolue, puisque le pacte social confère au corps un pouvoir absolu sur tout ce qui lui appartient. Il en est ainsi car la société a besoin d'une force coercitive universelle pour mettre en mouvement et mettre en place les différents éléments de la société de manière convenable. Limiter le pouvoir revient à le supprimer, et le pouvoir devient arbitraire lorsque la volonté générale cesse d'être absolue.

Dans le système de Rousseau, le gouvernement n'a qu'un rôle subordonné. Le souverain constitue un corps politique avec une volonté et une aptitude à mettre en place des lois. Or le corps du gouvernement ne détient point ces privilèges et ne constitue qu'un groupement de personnes. Dans le livre III *Du Contrat social*, Rousseau définit le gouvernement ainsi : « J'appelle donc Gouvernement ou suprême administration l'exercice légitime de la puissance exécutive, et prince ou magistrat l'homme ou le corps chargé de cette administration.

C'est dans le gouvernement que se trouvent les forces intermédiaires, dont les rapports composent celui du tout ou du souverain à l'Etat. On peut représenter ce dernier rapport par celui des extrêmes d'une proportion continue dont la moyenne proportionnelle est le gouvernement. »<sup>13</sup>

Puisque le but de la volonté générale est le bien de la communauté, il est impossible que cette dernière puisse opprimer le peuple. Il est vrai que par le contrat social, l'individu aliène ses droits naturels et de façon irréversible, mais il lui fait acquérir des droits plus surs. Et l'Etat, sans affaiblir l'individu, lui crée des conditions de son développement individuel. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, c'est la force de l'Etat qui procure à l'individu la liberté et toutes les valeurs morales et civiques liées au sens du devoir, au patriotisme et aux principes politiques.

Rousseau élabore une théorie des valeurs républicaines trouvant leur objet dans le respect strict de la loi, garant de la liberté fondamentale ; En ce sens que nul ne doit être au-dessus des lois, et que le peuple et le souverain forment un même corps ayant le même intérêt. Tel se trouve être le vrai principe de la volonté générale. Sans insister sur les principes du peuple et de celui du pouvoir législatif comme l'a fait Hobbes, il met en relief la double distinction du souverain et du gouvernement ; d'une part, de la volonté générale et d'autre part de la volonté particulière. Dans la société

---

<sup>13</sup>Rousseau, *Du Contrat social*, Par Bruno Bernardi, Flammarion, 2001, Livre III, Chap. I. P. 96-97

politique, tous les membres sont unis par le lien de la patrie. Chacun jouit de la sûreté que l'Etat lui donne et nul ne doit être lésé sans que tout le corps politique et social ne se sente lésé à l'instar du corps humain.

La volonté générale tient sa spécificité du fait qu'elle est droite et vise l'intérêt public. Cette théorie est la base de la république. Le domaine commun autour duquel les individus se retrouvent n'admet aucune division du corps de l'Etat. Dans cette perspective, le peuple ne se laisse jamais corrompre définitivement. Il arrive de temps à autres qu'il se trompe. Car, qui voudra se causer du tort à lui-même ? De ce point de vue, il arrive souvent aux hommes de faire des mauvais choix en élisant un représentant dont le dessein caché est d'usurper le pouvoir ou de promouvoir la corruption sans que cette volonté ne soit générale. Car le but final de cette dernière est le bien commun. « Il y a bien souvent de la différence entre la volonté tous et la volonté générale ; Celle-ci ne regarde que l'intérêt commun, l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières : mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entre-détruisent, reste pour somme des différences de volonté générale »<sup>14</sup>

Le principe de l'entendement et de la volonté est énoncé par ailleurs par Socrate ; à savoir que nul n'est méchant naturellement. Il s'accorde avec le principe du bien comme ultime objectif de l'humain. Si l'accord des intérêts particuliers se fait non sur l'intérêt commun mais sur la juxtaposition des intérêts particuliers, aucune véritable communauté ne s'organise. L'enjeu politique est que, lorsque le peuple est assemblé, la voix de la volonté générale parle en chaque citoyen.

Le consentement qui débouche à l'établissement du contrat social a pour but l'ordre social, l'exercice de la volonté générale et l'accomplissement de ce bien commun.

Le contractualisme soutient que la constitution de la société politique et de l'autorité de l'Etat dépend de la libre volonté des individus et de la primauté de leur accord. Il conçoit la fin de l'Etat comme le contenu d'un bien commun déterminé par consensus entre personnes autonomes. Tandis que l'essentialisme définit l'Etat comme l'instance destiné à réaliser un principe indépendant de la volonté des membres de la société.

Le sens de cette divergence réside dans le fait que la doctrine classique du contrat social telle qu'elle est formulée par Rousseau, Hobbes, Locke, et Kant imprime un

---

<sup>14</sup>*Ibid.*, P. 68- 69

caractère moderne et nouveau dans la pensée politique. Récusant le droit divin au nom du droit naturel d'après lequel l'homme est autonome, Rousseau soutient une origine immanente de l'autorité politique plutôt que transcendante.

Ainsi, l'Etat est l'expression de l'indépendance et de l'égalité des individus. Il résulte de leur faculté morale de conclure un contrat social et de l'observer ; c'est-à-dire un pacte instituant la société, le pouvoir et les termes de la justice politique ; lesquels sont déterminés par le droit naturel ayant pour contenu la liberté. Et l'institution de l'Etat donne à cela une reconnaissance juridique et reconnue. Le but du contrat social consiste à trouver une association qui défend et protège de toute la force commune les individus et leurs biens. C'est ce que Rousseau explique dans le *Contrat social* : « Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants. Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout. »<sup>15</sup>

Mettant l'accent sur la nécessité première de la vie en société et les dangers qui subsistent dans l'Etat de nature, Hobbes soutient que les contractants ne visent que la sécurité et le bien-être, et acceptent pour cela de transférer leur liberté d'agir au souverain. Cependant, les théoriciens qui lui succèdent démontrent que quitter l'état de nature pour vivre en paix et soumis à l'Etat comme esclave revient au même danger puisque l'un et l'autre sont indignes de l'homme. Le but ultime de tous les mouvements historiques de l'homme est la liberté. Les structures sociales et politiques doivent être mises en place pour cela. Or la liberté comporte une dimension individuelle et une dimension collective.

Il a existé après Hobbes deux courants de pensée sur les fondements juridiques de l'Etat, à savoir le contractualisme et l'essentialisme :

---

<sup>15</sup>*Ibid.*, Livre I, Chap. VI, P. 57

## 1. Le contractualisme

Il se divise, lui aussi en deux écoles ; la tendance libérale et la tendance étatiste

- Le contractualisme de tendance libérale accorde le primat à la liberté individuelle ou civile. Ce courant ne voit dans la liberté collective ou politique que le moyen de sauvegarder l'autonomie du domaine privé. L'Etat est seulement un instrument politique aux mains de la société et doit donc observer certaines obligations liées aux principes fondateurs de l'association politique et de la volonté générale. Ces droits fondamentaux de l'individu sont la sécurité, la liberté, et la propriété. La légitimité de l'autorité du gouvernement et le pouvoir de décision revient au peuple par la voie de ses représentants qu'il élit et aussi par le fait du droit de majorité dans l'assemblée. Par ce pouvoir la décision de destituer le gouvernement ou de le modifier lui revient. Loin d'avoir tous les droits et toutes les puissances politiques, comme le Léviathan Hobbesien, l'Etat Lockéen dispose donc de prérogatives limitées. L'essentiel pour le contractualisme libéral, est en effet que le pouvoir soit au service de la liberté individuelle, source ultime et inviolable de toute souveraineté.

- Contrairement au contractualisme libéral, la tendance étatiste accorde le primat à la liberté politique et considère la liberté individuelle comme une résultante de cela. Il admet aussi que le fondement ultime de l'Etat est l'indépendance originaire des individus. Mais soutient, toutefois que dans l'état civil, la liberté est suspendue aux actes du souverain. Selon Rousseau, celui-ci doit toujours résider dans le peuple de sorte que le seul Etat légitime reste une démocratie avec un pouvoir absolu. L'intérêt des individus doit passer après celui de la communauté de telle sorte que chacun obéisse à la loi comme à sa propre personne et fonde sa propre liberté à partir de cette base. L'Etat existe par l'emprise qu'il a possédée sur ses sujets. Il détient le pouvoir que lui confie le peuple et puisqu'aucun peuple ne se prédispose volontairement à l'oppression, de ce principe naturel, il en découle que l'Etat n'a pas le droit d'opprimer les citoyens. Selon Rousseau, la liberté suppose que le pouvoir de l'Etat n'ait pas de bornes, car la volonté du souverain est en réalité celle de ses membres et passe par l'affirmation de la toute-puissance du corps politique.

Les deux courants se rejoignent sur la question de la liberté politique de l'individu dans l'Etat. Car c'est sur la base des conflits qui ont existés entre les partisans du droit divin et ceux de la responsabilité politique de l'individu que s'est produite la

théorie du contrat social. Quand Rousseau essaie de défendre sa position en revenant au droit que la nature procure à l'homme, il ne reste pourtant pas à ce niveau pour ce qui concerne la nécessité d'organiser la société politique et d'instituer des lois. La théorie libérale soutient que la liberté individuelle est fragile et qu'il faut la protéger contre les éventuels abus de l'Etat en assignant à celui-ci un champ d'action restreint. Elle reconnaît toutefois que l'Etat a besoin de forces capables de rendre la justice et de maintenir l'ordre dans la société. Tandis que la théorie étatiste soutient que, dans une société de liberté, où le droit de propriété privé est reconnu, les inégalités se développent inévitablement au risque de voir un grand nombre de citoyens dépendre matériellement d'un petit nombre. Cela peut se produire par les besoins que crée cette inégalité. Car la dépendance matérielle et économique conduit à la dépendance politique. Il revient donc à l'Etat d'imposer comme base des relations sociales un principe de justice en rapport avec le droit, la liberté et l'égalité naturelle. Cette crainte est liée à l'idée que l'autorité exclusive de la volonté générale et de l'omnipotence du corps politique ne menace l'indépendance des individus ; ce qui aboutirait à la tyrannie de la majorité. Si les citoyens partagent certaines valeurs et s'accordent sur les lois, ils demeurent néanmoins des personnes privées avec des intérêts privés. La prudence politique veut donc que les intérêts particuliers soient hors de la portée de la volonté générale. Tout le danger, pour l'individu de rester subordonné inconditionnellement à la communauté à laquelle il appartient réside à ce niveau. Le problème soulevé à cela est comment revendiquer la limitation de l'autorité de l'Etat sans tenir compte des problèmes de son pouvoir ?

La théorie étatiste renie une partie de l'esprit du contractualisme. Il soutient que la volonté du peuple domine absolument celle des personnes prises individuellement et que la souveraineté du tout prévaut sur les droits des parties. La théorie libérale s'approche de l'anarchisme, dans le sens où elle prône le gouvernement des individus tout en tenant l'Etat pour un mal nécessaire, une puissance toujours étrangère voire hostile à la société mais indispensable pour empêcher que le conflit des intérêts privés ne dégénère en conflit violent et généralisé. Cette conception de l'Etat est foncièrement individualiste et pluraliste par le fait qu'elle envisage la diversité et l'antagonisme comme des caractères inéluctables de la condition humaine. Elle est aussi conventionnaliste, en ce sens qu'elle considère la société, le bien commun et les institutions politiques comme les produits d'un accord des volontés concertées.

Le contractualisme libéral classique jette les bases d'une théorie authentiquement politique de l'Etat, en définissant les structures concrètes de l'autonomie individuelle et collective. Et prend en compte la propriété privée et le droit civil d'un côté, et le droit politique et la souveraineté de l'autre. Il conçoit, enfin l'Etat comme l'instrument d'une élaboration pluraliste du bien commun.

## 2. Le courant essentialiste

Cette théorie ni les principes selon lesquels le but de l'Etat doit être la réalisation des libertés publiques. Elle affirme qu'il a son fondement dans un principe universel transcendant toute les volontés. Les fondateurs de cette école remontent depuis l'antiquité, ainsi Platon soutenait dans la *République* que la cité rationnelle est organisée selon l'idée de justice qui est une réalité essentielle. La cité bonne ne peut venir dans l'existence que grâce à la connaissance du bien par les hommes.

Dans sa forme moderne, représentée par Hegel et Marx, l'essentialisme juge l'individualisme comme une transfiguration de l'égoïsme et de la contingence. Pour Hegel, l'essence de l'homme réside dans l'absolue conscience de lui-même. Pour Marx, c'est dans la liberté de produire et de créer son propre monde que l'homme se réalise et se découvre dans le cours de son évolution. Le sens de l'Etat est d'organiser les stades historiques successifs de l'actualisation de cette essence. C'est-à-dire participer à la formation d'un destin politique. Nous verrons au cours de ce travail l'importance que revêt une telle nécessité ; car il n'est plus question de rompre l'évolution politique et sociale mais de la cadrer depuis la base jusqu'à l'organisation des relations internationales. Et le travail de la philosophie politique réside en cela.

Contrairement au contractualisme, l'essentialisme moderne définit l'Etat comme la totalité organique qui force l'homme à porter le destin universel de l'humanité. Il constitue une sacralisation du pouvoir de l'Etat. En somme, la conception essentialiste du corps politique est collectiviste, dans la mesure où elle soutient que la raison ne n'existe qu'à travers le peuple ou les classes sociales. L'Etat, de ce fait devient un instrument de liberté universelle et substantielle distinct des individus.

Le républicanisme ouvre la voie à l'autonomie et à la justice politique tandis que le théologisme ouvre la voie au totalitarisme. En effet, l'essentialisme envisage l'accomplissement de la liberté non pas comme problème pratique relevant de la capacité de l'individu à imaginer des solutions politiques indéfiniment rectifiables mais comme une question de la connaissance de ce destin humain que nous avons énoncé.

Si Rousseau se réfère sur Hobbes pour soutenir que c'est la volonté générale qui transforme une multitude d'individus en société civile ou en personne morale, et que

c'est par le pacte social que l'unique volonté l'état se constitue, Pufendorf adopte une autre vision du concept de personne morale. En effet pour lui la volonté générale est une volonté individuelle devenue celle de tous par un consentement ou une soumission. Pourtant Hobbes ne s'écarte pas de Pufendorf sur ce point quand il écrit que la paix et la défense commune exige que tous les individus possèdent une même volonté. Mais que cela ne peut se faire que si chacun soumettait sa volonté particulière à celle d'un seul homme ou d'une assemblée si bien que tout ce que feraient l'un et l'autre, pour garantir la paix devra s'inscrire au nom de la volonté générale.

Pufendorf souligne que les personnes morales composées se forment par union de plusieurs individus humains de telle manière que tout ce qu'elles posent comme acte n'a de sens que par une seule volonté. Ce qui nécessite la soumission de toutes les volontés à celle d'un homme ou d'une assemblée. Et que tout ce que l'un ou l'autre feraient au nom de tout doit être considéré par tous comme de leur volonté, c'est-à-dire la volonté générale.

La conception juridique de la personne morale de l'état de Hobbes et de Pufendorf s'oppose radicalement à celle de la sociologie contemporaine par le fait qu'avant tout, elle isole l'état de toutes ses réalités naturelles ; A savoir, les individus et leurs histoires que constituent les éléments culturels et cultuels, l'éducation nationale et les sentiments de patriotisme ; en somme, tous les éléments matériels sans quoi le corps de l'Etat ne représente rien.

L'essentiel de la doctrine politique de Rousseau prévu dans les *Institutions Politiques* tourne autour de deux points fondamentaux qui sont la théorie du peuple et sa souveraineté ; constituante première de la raison d'être de l'Etat. Or le vocabulaire « Etat » prend une autre connotation comme le fait remarquer Vaughan dans son introduction au *Contrat Social* : « L'idée de l'Etat, conçu comme un organisme domine tout le traité du contrat social ; mais le mot lui-même n'est jamais prononcé, et l'analogie entre l'Etat et un corps organisé n'est jamais prononcée de façon explicite et ouverte, cette double omission est séparée dans l'économie politique, où l'analogie est poussée jusque dans ses moindres détails. A moins de l'utiliser avec la plus grande circonspection, elle suggère inévitablement l'absorption des individus dans la vie collective du corps dont ils sont membres, par conséquent, la négation de leur existence propre et séparée, de leur pouvoir d'agir avec une certaine indépendance, ce qui est non seulement contraire aux faits, mais en outre ne peut, si

on le met en pratique, qu'aboutir à la tyrannie et à l'asservissement ». <sup>16</sup> La remarque à cette analogie est que l'auteur n'a jamais fait de la distinction entre le corps politique et le corps humain un objet sérieux d'étude approfondie. Ce qui ne sous-entend pas non plus qu'il subsiste une confusion entre ces deux concepts dans la lecture du *Contrat social* et de *l'Economie politique*. Car Rousseau compare l'Etat à un corps naturel et vivant ; en ce sens que le premier est un corps artificiel qui ne pourrait exister qu'avec la constitution du second (Société civile). La représentation imagée du corps de l'état présente une métaphore pour faire mieux comprendre la machine étatique. Cela ne constitue qu'un outil de compréhension directe. En somme, les trois auteurs (Rousseau, Hobbes et Pufendorf) admettent que l'état est un être artificiel, c'est-à-dire un être moral et de raison.

Pour les théoriciens de la sociologie politique, à l'instar de Max Weber, l'Etat représente le monopole de la violence légitime et commande en droit. L'organisation politique des institutions de l'Etat repose sur l'imposition de sa volonté au reste de la communauté. L'obéissance de ce dernier n'est point une soumission obligatoire mais un devoir envers l'ordre.

L'Etat est la direction du groupement politique qui ne peut se définir que sur la base historique de sa violence physique et de la force. Ceci tient lieu pour lui de moyen de maintenir son autorité dans toutes les circonstances. Cette caractéristique est d'autant plus intime à lui que sans elle aucune autorité politique ne subsisterait. L'Etat contemporain se définit comme une communauté humaine qui, dans les limites d'un territoire, revendique avec succès, pour son propre compte le monopole de la violence physique légitime. Il ne peut exister que par la domination qu'il exerce sur ceux qui se soumettent à son autorité. Il est l'unique source de droit et le responsable du système politique et économique qu'il impose par ses lois et contrôles par son administration. Ceci est d'autant plus évident que même les droits naturels des parents reposent aussi sur ce principe de la force physique. Ses moyens d'action consistent en un rapport d'homme à homme.

Spinoza affirme que la fin de l'Etat est l'accomplissement de la liberté individuelle qui se trouve être la plus haute des valeurs morales et politiques. En jetant les bases de la conception libérale de l'état, tout en se référant sur les théories de Hobbes, il soutient l'idée que l'Etat doit organiser la société par les moyens de la persuasion en

---

<sup>16</sup>C.-E. Vaughan, *Du Contrat social* (de J-J Rousseau), Ed. Classique, Manchester, 1926, Introduction, P. XXVIII

respectant les droits individuels de chacun de ses membres. De ce fait la souveraineté et la liberté se trouvent complémentaires sur les bases du contrat social et des principes du droit naturel. Dans l'état de nature, nul n'étant à l'abri des manifestations de colère, de haine et de violence, il est de l'ordre naturel des choses qu'un établissement, doté de raison puisse entreprendre à diriger la société sur les bases d'une institution contractuelle du corps civil et politique.

C'est la raison pour laquelle « L'individu transfère à la société toute la puissance qui lui appartient, de façon qu'elle soit seule à avoir sur toute chose un droit souverain de nature, c'est à dire une souveraineté de commandement à laquelle chacun sera tenu d'obéir, soit librement, soit par crainte du dernier supplice. »<sup>17</sup> En ce sens le but principal de l'Etat se veut de garantir la liberté des hommes qui se soumettent à ses lois par crainte du désordre et de l'anarchie. Selon Spinoza. La fonction d'Etat s'exerce soit par la collectivité, soit par quelques citoyens, soit par un seul. Sur cela se fixe le principe de la souveraineté et de l'ordre. A partir de là, tous ont le devoir et l'obligation d'observer les décrets qui en découlent de ce fait à moins d'aller à l'encontre de sa propre raison. Car les décrets du souverain sont les seules normes de la justice et de la raison en générale. Le pacte de soumission crée un devoir moral et civique face à l'Etat. Nous traiterons cela sur le fond de la souveraineté tandis que cette dernière servira de fil conducteur à notre recherche pour l'Etat, la démocratie, le droit des gens et le droit international.

En effet, les théories de Hobbes rompent définitivement le rapport de l'Etat moderne avec la vision traditionnelle de l'état de nature. Dans le *Léviathan* il se penche surtout sur ce que pourraient devenir les hommes en l'absence de l'arbitrage de l'Etat plus que sur l'historicité de l'existence d'un Etat de nature. Le destin et la vie de la communauté tombe sous la juridiction des individus qui abandonnent leurs prérogatives naturelles pour un calcul rationnel de la meilleure façon de promouvoir leur conservation et de garantir leur sécurité. Ce pacte engendre le corps politique et le souverain. Ce dernier n'ayant aucune obligation face à ceux qui s'engagent vis-à-vis de lui, obtient un droit absolu par ce fait. L'Etat, selon lui se caractérise par l'exercice de la souveraineté absolue qui est la seule condition de la paix civile.

---

<sup>17</sup>Spinoza, *Traité Théologico-politique*, Traduction C. Appuhn, Flammarion, 1965, P. 261. Il faut comprendre dans ce passage que la fin de l'Etat n'est pas la domination pour la domination mais la conservation de la part la plus grande possible du droit naturel de chacun. Or ce droit naturel a pour contenu éminent la liberté. Il consiste dans ce que l'homme est capable de faire pour préserver son être. Ce n'est que dans ce cas qu'il se trouve être en puissance.

La puissance incontestée du pouvoir de l'Etat est la seule capable d'empêcher aux particuliers de revenir dans l'Etat de nature. Peu importe la forme du gouvernement que celui-ci prend, il doit jouir d'une force implacable et inconditionnelle pour commander aux sujets. Durant la révolution anglaise et de son exil en France, la position catégorique de l'autorité du pouvoir politique de Hobbes face au désordre politique et de la faiblesse du pouvoir de l'Etat demeure intransigeante, d'où sa théorie du « *Léviathan*. »<sup>18</sup>

Il considère la république comme la fusion des volontés particulières qui n'a aucunement vocation à réduire les individus en esclavage mais d'accomplir pleinement les fins sur lesquelles ils s'accordent. En effet, si l'Etat est un « *Léviathan* », sa fonction serait de décourager le crime par la force et la puissance du « monstre » dont il porte le nom. Il demeure aussi un être artificiel qui organise l'unité des individus et leur représentation. Car c'est bien eux qui délèguent l'autorité du pouvoir absolu à ceux qui doivent agir pour le bien commun et l'ordre public.

Que représente le gouvernement dans le corps politique de l'Etat ?

Rousseau souligne dans le *Contrat Social* que Le gouvernement est en petit ce que le corps politique qui le renferme est en grand : « C'est une personne morale dotée de certaines facultés, active comme le souverain, passive comme l'Etat, et qu'on peut décomposer d'autres rapports semblables, d'où nait, par conséquent une nouvelle proposition, une autre encore dans celle-ci selon l'ordre des tribunaux, jusqu'à ce qu'on arrive à un moyen terme indivisible, c'est-à-dire à un seul chef ou magistrat suprême, qu'on peut se représenter, au milieu de cette progression, comme l'unité entre la série de fractions et celle des nombres. »<sup>19</sup> De ce point de vue le gouvernement peut être considéré comme un corps nouveau dans l'Etat. Distinct du peuple et du souverain, il est un organe intermédiaire entre les deux. La plus grande différence est que l'Etat est autonome et n'existe que par lui-même. Il détermine son champ d'action et ses domaines matériels de compétence. Tandis que le gouvernement n'existe que selon le souverain.

Montesquieu trouve que le projet d'Hobbes qui est de subjuguer les hommes les uns des autres n'est pas raisonnable car l'idée de la domination est complexe et ne serait

---

<sup>18</sup>Le *Léviathan* : Est une figure mythologique de monstre puissant, présent dans beaucoup de cultures antiques et médiévales, tantôt vivant au fond des océans tantôt à la porte de l'enfer. Il fut repris par Hobbes pour désigner la matière de la forme et du pouvoir d'une république ecclésiastique et civile. L'ouvrage fut écrit par son auteur fut publiée en 1651. Elle traite du contrat social et de l'Etat.

<sup>19</sup>Rousseau, *Du contrat social*, présentation par Bruno Bernardi, Flammarion 2001, chapitre I. P.99

pas la préoccupation de ceux-ci dans un état de la conservation de leur espèce. Car l'état de guerre commence avec l'état politique qui met fin à l'Egalité. C'est la suite de la mise en œuvre du droit positif. Mais aucune société ne saurait exister sans gouvernement et le plus conforme à la nature est celui dont la disposition particulière se rapporte le plus aux aspirations du peuple pour lequel il existe.

Kant définit l'Etat comme l'organe qui réunit un groupe d'hommes sous des lois juridiques : L'essence de la communauté civile comme telle, est définie par son caractère juridique, issu d'un contrat primitif et s'oppose à l'état de nature. L'idée qui sert de norme à toute la communauté est celle de l'Etat issue de la source pure du droit, dont les lois sont nécessaires *à priori*, car elles résultent des concepts du droit externe lui-même. Il n'existe d'autre critère pour définir la nature d'un régime que l'ordre juridique. Or l'essence du droit est d'être *a priori*. Tandis que Rousseau justifie le droit par la morale, lors de l'établissement de l'état social, Kant soutient que celui-là fournit un point de vue qui, dans son universalité et son abstraction, est essentiellement neutre d'un point de vue moral. Et le seul droit inné auquel se ramènent tous les autres, est celui de la liberté extérieure qui est le droit pour chacun de faire tout ce qui lui semble bon dans la mesure où ce droit est compatible avec la même liberté chez les autres ; cette dernière définie en dehors de toute limitation morale, intérieure, et implique le refus de toute limitation morale extérieure. Le seul but de cette société politique est la conservation de l'ordre juridique et non celle des citoyens. Kant invente une dimension de pur droit dans les rapports entre l'Etat et l'individu. Il refuse, par ailleurs de mettre en rapport les fins de la communauté politique avec celles des individus : La raison est que les individus poursuivent des fins diverses mais ont tous un même rapport avec le droit à la liberté extérieure.

Cet Etat de droit qui doit faire abstraction à la fois du bonheur et de la morale pour n'être fondé que sur la liberté extérieure, est par nature opposé au despotisme mais tout en étant de nature républicaine. Une fois réalisé cet Etat est le plus favorable au bonheur des citoyens. Car selon Kant le sentiment de ne devoir leur sort qu'à eux-mêmes suffit à leur bonheur et à leur moralité. La légalité, ou la conformité des actes extérieurs au droit prépare la moralité ou la conformité des intentions à la loi morale. Cette construction repose sur la primauté absolue du droit inné de chaque homme à la liberté extérieure. En même temps, la raison pratique s'affirme comme son seul postulat juridique.

La constitution civile est fondée, de ce fait, sur l'idée d'un contrat primitif par lequel

les individus constituent ensemble une volonté collective au représentant de laquelle ils délèguent leur pouvoir respectif de contrainte réciproque ; ainsi, comme chez Hobbes, le chef de l'Etat, dépositaire de cette autorité suprême, est seul à pouvoir contraindre sans être contraint lui-même. Or Chez Rousseau, il est contraint au même titre que les autres, telle est la condition de l'état de droit comme le veut le contrat social. Selon Kant, c'est l'union de chacun à tous, et n'obéissant pourtant qu'à lui-même qui produit la volonté générale et la constitution civile qui prévaut sur le droit de la personne du chef de l'Etat.

Dans tout Etat, Kant distingue trois pouvoirs qui sont le pouvoir suprême (ou souveraineté, dans la personne du législateur), le pouvoir exécutif (dans la personne du gouvernement, selon la loi), et le pouvoir judiciaire (dans la personne du juge). L'élément central de la conformité d'un gouvernement au contrat primitif est la séparation de ces différents pouvoirs, comme chez Montesquieu. En effet, le critère décisif pour juger des formes politiques n'est pas celui qui concerne le nombre des personnes qui détiennent le pouvoir suprême mais celui qui concerne la matière de la constitution. C'est-à-dire, l'acte qui, par la volonté générale transforme la multitude en peuple et dont l'Etat use de son pouvoir absolu. Le républicanisme est le principe politique qui admet la séparation des pouvoirs et le despotisme veut que le despote exécute sa propre volonté et l'applique comme loi. Ce premier est le mode d'organisation le plus indispensable pour l'établissement de la paix entre les nations et du droit des gens.

L'évolution du concept de « gouvernement »<sup>20</sup> dans l'histoire de la philosophie

---

<sup>20</sup>Le terme désigne tout d'abord la constitution d'un Etat. Comme dans *De l'esprit des lois* de Montesquieu dans lequel il fait la distinction entre la nature et la forme des gouvernements. Pris dans cette conception, le mot désigne le terme latin, *Civitas* ou *Respublica*, *Commonwealth* en anglais. A l'époque de Rousseau, tous les traités politiques contiennent un chapitre intitulé *Des diverses formes de gouvernement*. A cette formule, qui est devenue classique, correspond chez Pufendorf *De formisrerumpublicarum*, chez Hobbes *De civitatumgeerribus* et chez Lockes *Of the forme of a commonwealth*

Par gouvernement civil on entend en second lieu le pouvoir civil et par extension ceux qui le détiennent. Il est courant au XVIII<sup>e</sup> siècle que l'on prenne le terme dans le sens de la souveraineté. C'est de toute évidence le sens que lui assigne Locke dans ses *Deux traités du gouvernement civil*. Ramsay emprunte en réalité à Locke le titre de son *Essai de politique*.

A la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle le mot gouvernement est pris comme synonyme de pouvoir exécutif et de ses organes immédiats. Et est employé en droit constitutionnel comme dans la loi constitutionnelle du 16 juillet 1875.

Or c'est en grande partie grâce à Rousseau qu'il est devenu usuel. Dans le langage de Rousseau, souverain est synonyme du pouvoir législatif et le gouvernement est synonyme du pouvoir exécutif.

Avant Rousseau, les juristes et les écrivains politiques ne font, comme nous l'avons dit, aucune différence entre le gouvernement et la souveraineté. S'il en est ainsi, c'est tout d'abord parce que pour eux, la puissance exécutive est une partie de la souveraineté au même titre que la puissance législative, ou d'autres droits comme le pouvoir judiciaire ou le droit de faire la guerre et la paix. En outre à leur époque, la plupart d'Etats européens étaient monarchiques, et dans une monarchie, le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif se

nécessite une attention particulière pour comprendre son emploi dans la conception de l'autorité politique de Rousseau.

Dans le *Discours sur l'économie politique*, Rousseau conçoit l'administration des lois comme la pierre angulaire de l'organisation publique au sein de l'Etat. C'est dans le but de formuler une première médiation afin d'accéder à une société légitime qu'il établit les termes de « économie politique », de « rapport entre la volonté du prince et l'exercice de la volonté générale » ou de « loi » afin de poser le véritable problème de la détermination de la souveraineté :

« En établissant la volonté générale pour premier principe de l'économie publique et règle fondamentale du gouvernement, je n'ai pas cru nécessaire d'examiner sérieusement si les magistrats appartiennent au peuple ou le peuple aux magistrats, et si dans les affaires publiques on doit consulter le bien de l'Etat ou celui des chefs. Depuis longtemps cette question a été décidée d'une manière par la pratique, et d'une autre par la raison ; et en général ce serait une grande folie d'espérer que ceux qui dans le fait sont les maîtres préféreront un autre intérêt au leur. Il serait donc à propos de diviser encore l'économie publique en populaire et tyrannique. La première est celle de tout Etat, où règne entre le peuple et les chefs unité d'intérêt et de volonté ; l'autre existera nécessairement partout où le gouvernement et le peuple auront des intérêts différents et par conséquent des volontés opposées. Les maximes de celle-ci sont inscrites au long dans les archives de l'histoire et dans les satires de Machiavel. Les autres ne se trouvent que dans les écrits des philosophes qui osent réclamer les droits de l'humanité. »<sup>21</sup> Le but suprême de tout gouvernement est le bien du peuple. La volonté particulière du chef ne peut incarner la volonté générale et par conséquent est tyrannique si elles sont contraires. C'est dans ce sens que Rousseau soutient que « Le plus pressant intérêt du chef, de

---

trouvent réunis en la personne du roi. Mais selon Rousseau, quoique en général, les chefs des républiques aiment extrêmement à employer le langage des monarchies, ce qui existe en fait dans les Etats monarchiques ne sauraient servir de règle aux Etats républicains. Dans la démocratie, où le souverain, où le souverain n'agit jamais immédiatement par lui-même, le gouvernement n'est alors que la puissance exécutive et est absolument distinct du souverain. Tout gouvernement légitime est républicain. Dans tout Etat légitime, le pouvoir souverain ne peut appartenir qu'à la volonté générale de tout le corps politique. Comme les actes de la volonté générale sont des règles générales ou des lois, l'exercice de la souveraineté se confond avec le pouvoir législatif ; l'application de ces règles générales aux cas particuliers, et aux multiples problèmes qui se posent dans l'administration d'un pays, la volonté générale doit se servir d'un corps intermédiaire qui lui est subordonné. Ce corps intermédiaire entre le souverain et les sujets est le gouvernement. Ce sens particulier du mot est maintenant consacré par l'usage, même en droit constitutionnel, d'appeler gouvernement le pouvoir exécutif, quoique en fait, dans la plupart des pays démocratiques, le gouvernement ne soit pas seulement chargé de l'exécution des lois, mais ait en outre l'initiative des lois.

<sup>21</sup>Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, dans Rousseau, *Discours sur l'économie politique et autres textes*, collection présentée par Barbara de Negroni, Flammarion 1990, P. 64

même que son devoir le plus indispensable, est donc de veiller à l'observation des lois dont il est le ministre, et sur lesquels est fondé toute son autorité. S'il doit les faire observer aux autres, à plus forte raison doit-il les observer lui-même qui jouit de toute leur faveur. Car son exemple est de telle force, que quand même le peuple voudrait bien souffrir qu'il s'affranchit du joug de la loi, il devrait se garder de profiter d'une si dangereuse prérogative, que d'autres s'efforceraient d'usurper à leur tour, et souvent à son préjudice. »<sup>22</sup>

Dans le *Contrat social*, Rousseau affirme que : « Les membres de ce corps s'appellent Magistrats ou Rois, c'est-à-dire, gouverneurs, et le corps entier porte le nom de prince, ainsi ceux qui prétendent que l'acte par lequel un peuple se soumet à des chefs n'est point un contrat, ont grande raison, ce n'est absolument qu'une commission, un emploi dans lequel, de simples officiers du souverain, ils exercent en son nom le pouvoir dont il les a fait dépositaires, et qu'il peut limiter, modifier, et reprendre quand il lui plaît, l'aliénation d'un tel droit étant incompatible avec la nature du corps social, et contraire au but de l'association. »<sup>23</sup> Ainsi, le gouvernement dispose de la force de donner au peuple des ordres qu'il reçoit du souverain. Il est de ce fait indispensable qu'il y existe un équilibre de droit entre les prérogatives de l'autorité politique et des citoyens. Pour que l'Etat puisse rester stable dans ses institutions les différentes fonctions doivent respecter l'ordre établi par le pacte. C'est ce que Rousseau envisage dans le même chapitre dédié au gouvernement en général ; « De plus, on ne saurait altérer aucun des trois termes sans rompre à l'instant la proportion. Si le souverain veut gouverner, ou le magistrat veut donner des lois, ou si les sujets refusent d'obéir, le désordre succède à la règle, la force et la volonté n'agissent plus de concert, et l'Etat dissout tombe ainsi dans le despotisme ou dans l'anarchie. Enfin comme il n'y a qu'une moyenne proportionnelle entre chaque rapport, il n'y a non plus qu'un bon gouvernement possible dans un Etat : Mais comme mille événements peuvent changer les rapports d'un peuple, non seulement différents gouvernements peuvent être bons à divers peuples, mais au même peuple en différents temps. »<sup>24</sup>

Dans le livre II du *De l'esprit des lois*, Montesquieu établit un tableau de la nature des gouvernements et des lois qui sont propres à chaque. Les facteurs essentiels liés à

---

<sup>22</sup>*Ibid.*, P. 66

<sup>23</sup>Rousseau, *Du contrat social*, Par Bruno Bernardi, Flammarion, 2001 Livre III, Chap. I, P. 96

<sup>24</sup>*Ibid.*, P. 97

la nature des hommes, au climat, et à la géographie constituent l'élément central de cette détermination. Quant aux formes de gouvernements il cite ce qui suit : « Il y a trois espèces de gouvernements ; le REPUBLICAIN, le MONARCHIQUE, et le DESPOTIQUE. »<sup>25</sup> Tandis qu'Aristote opposait les gouvernements droits aux corrompus, Montesquieu ne porte aucun jugement de valeur ; le seul critère qui permet d'évaluer la valeur et les qualités d'un gouvernement est sa capacité de se conserver. Sa vision dans leur processus de formation et de leurs formes politiques est un processus de causalité lié à l'environnement social, aux mœurs, à l'environnement physique et tous les facteurs extérieurs ayant un impact sur l'homme. S'il admet que les lois sont des dispositions d'une raison universelle, il admet à ce même niveau que chaque type de gouvernement correspond à une manière de gouverner, c'est-à-dire à une forme particulière de loi.

Dans le gouvernement républicain, si le peuple a la souveraine puissance ; c'est dans la démocratie où le pouvoir appartient au peuple, peut être exercé par lui et pour lui. Et si celle-là est détenue par une partie du peuple, c'est l'aristocratie. Or dans une démocratie, le peuple peut être le monarque ou le sujet. C'est par le suffrage qu'il devient monarque, car ceci est sa volonté à travers laquelle s'exerce sa puissance. Par le même fait que sa volonté est souveraine, il devient aussi souverain. Cette fonction nécessite une organisation politique du corps social. C'est pour cela que, dit Montesquieu : « Le peuple qui a la souveraine puissance doit faire par lui-même tout ce qu'il peut bien faire ; et ce qu'il ne peut pas bien faire, il faut qu'il le fasse par ses ministres. »<sup>26</sup> Le fonctionnement de l'État se fait avec le même principe que quand il s'agit d'un monarque. Le peuple connaît son aspiration et la manière par laquelle il veut conduire sa volonté à travers les institutions qu'il met en place.

La république aristocratique est celle dans laquelle très peu de personnes gouvernent. Cependant, il doit être un groupe nombreux. Elle est caractérisée par la modération et la domination d'une classe dominante tandis que celle qui est démocratique est gouvernée par tous. Ce modèle de gouvernement est mieux applicable dans les petits États et les cités-États. Le suffrage par le sort est de la nature de la démocratie. Or celui par le choix est le propre de l'aristocratie. Le sort permet à chaque individu de se donner la chance et le devoir de servir sa patrie.

---

<sup>25</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Par Victor Goldschmidt, Flammarion, 1979, T. I, Livre II, P. 131

<sup>26</sup>*Ibid.*, P. 132

Une grande partie de la différence qui existe entre les principes de bases que porte chaque type de gouvernement est la nature du peuple et de son rapport avec ses gouvernants et les lois. Il se trouve que la vertu, selon Montesquieu est la caractéristique de toute bonne nation et de tout bon État : « Lorsque cette vertu cesse, l'ambition entre les cœurs qui peuvent la recevoir, et l'avarice entre dans tous. Les désirs changent d'objets ; Ce qu'on aimait, on ne l'aime plus. On était libre avec les lois, on veut être libre contre elle. Chaque citoyen est comme un esclave échappé de la maison de son maître. »<sup>27</sup> Sans la vertu, il régnerait tous les fléaux capables de tourmenter la démocratie et l'ordre. C'est dans la république démocratique qu'elle existe. Et la raison n'est d'autre que parce qu'elle est le meilleur environnement politique qui permet à un peuple éclairé de se guider par les bonnes lois. Il en sera question dans la partie consacrée aux différentes sortes de lois applicables dans ces gouvernements.

Pourtant l'aristocratie présente des qualités que la démocratie ne contient pas. La noblesse représente l'élite et le peuple garde ses privilèges. Il se passe à ce niveau un transfert de la vertu, qui passe du corps du peuple à celui de ceux qui dirigent. La constitution et toutes les normes qu'ils élaborent sont favorables au peuple qui les a choisis pour des qualités dont ils sont porteurs. Il existe de ce fait un double avantage dû au nombre des dépositaires du pouvoir souverain et à la facilité d'exécution des lois et des décrets. Par contre le problème se situe au niveau de la crédibilité de l'autorité, quand elle dérive de son but et risque de ne pas avoir de force d'opposition. Montesquieu décrit la constitution de ce gouvernement comme suite : « Telle est la nature de cette constitution, qu'il semble qu'elle mette les gens sous la puissance de la loi, et qu'elle les en retire.

Or, un corps pareil ne peut se réprimer que de deux manières ; ou par une grande vertu, qui fait que les nobles se trouvent en quelque façon égaux à leur peuple, ce qui peut former une grande république, ou par une vertu moindre, qui est une certaine modération qui rend les nobles au moins égaux à eux même ; ce qui fait leur conservation.

La modération est donc l'âme de ces gouvernements. »<sup>28</sup>

Dans la monarchie, le peuple est sujet. Et l'État subsiste indépendamment de l'amour pour la patrie, du désir de la vraie gloire. C'est le domaine du vide héroïque.

---

<sup>27</sup>*Ibid.*, T. I, Livre III, P. 145

<sup>28</sup>*Ibid.*, P.147

Toutes les vertus qui existent dans la démocratie sont remplacées ici par la loi. La grande différence qui existe encore entre ces deux formes de gouvernements est le fait que les crimes sont et restent publics dans le modèle républicain et peuvent être publics et privés dans celui monarchique. La prééminence des rangs et l'existence d'une noblesse d'origine sont le caractère principal de tous les principes monarchiques. Le « faux » honneur dit Montesquieu est la marque des nobles pour diriger le peuple. L'ambition présente des bons effets dans ce système car elle donne la vie au gouvernement par le fait qu'elle n'est pas dangereuse et peut être arrêtée à tous les niveaux politiques et à tout moment.

Dans un gouvernement despotique, il faut de la crainte et de l'obéissance du peuple face à la personne du despote pour que règne l'ordre. Afin d'éviter tout soulèvement, celui qui tient le pouvoir n'a d'autre solution que d'imposer sa volonté et de gouverner les autres comme le berger et son troupeau. Et pour ce faire il jouit de sa fortune et fait en sorte d'éviter toute estime de soi au sein des personnes. « On n'y peut pas plus représenter ses craintes sur un événement futur, qu'excuser ses mauvais succès sur le caprice de la fortune. Le partage des hommes, comme des bêtes y est l'instinct, l'obéissance, le châtement.

Il ne sert de rien d'opposer les sentiments naturels, le respect pour un père, la tendresse pour ses enfants et ses femmes, les lois de l'honneur, l'état de sa santé ; on a reçu l'ordre et cela suffit. »<sup>29</sup>

Il est important de revenir sur la notion de subordination politique sous tous ses rapports. Le citoyen, selon Rousseau, désigne le membre du corps politique lorsqu'il participe à l'autorité souveraine et porte le nom de sujet quand il obéit aux lois. En outre, il souligne que le mot de sujet et de souverain sont des corrélations identiques dont l'idée se retrouve sous le nom de sujet. Ces deux définitions démontrent que la citoyenneté demeure même lorsque le sujet ne participe point au pouvoir souverain. La deuxième définition renvoie à Aristote pour qui le citoyen est celui qui peut être alternativement gouvernant et gouverné. Il définit le pouvoir politique comme étant celui dont le but consiste à commander ses semblables à l'opposé du pouvoir despotique ; En ce sens que commander les hommes sans dignité n'est point commander politiquement mais despotiquement. Le but de toute politique est le bien suprême, la liberté et la sûreté des hommes qui constituent la communauté.

---

<sup>29</sup>*Ibid.*, P. 152

Mais Aristote n'ira pas jusqu' à ce niveau de la considération des principes du despotisme et du pouvoir politique. Il se limite à la distinction entre les deux. Or il se trouve que cette distinction était nécessaire à la Grèce ancienne car le despotisme était l'autre forme du pouvoir exercé dans l'espace public. Les modernes reprennent cette définition tout en transformant son sens tout en essayant de définir ce qui peut être une relation de pouvoir légitime. C'est le principe de la liberté qui enveloppe tout l'objet de la souveraineté. Elle se manifeste par l'absence de soumission et la participation au pouvoir souverain. Selon Rousseau, seuls les citoyens ont accès à la magistrature. Il s'agit d'une participation effective à l'exercice du pouvoir politique. Ce qui nous conduit vers le principe de la démocratie. Mais il est prudent de ne pas prendre le concept de la démocratie au pied de la lettre car il s'agit du pouvoir législatif. Tandis que Montesquieu se penchait vers le tirage au sort qui donne la chance à chacun de participer à l'exercice du pouvoir, Rousseau produit des bornes à la participation populaire. Cette participation doit juste se manifester au sein d'une assemblée législative dans laquelle la volonté générale est exprimée.

La lecture de Rousseau par Kant se traduit par la prise en compte des éléments rationnels pour fonder les principes de la légitimité de l'autorité politique et la nature des gouvernements. Cette démarche constitue une étape essentielle pour déterminer ce que représenteraient les « *Institutions politiques* ». Voici ce que Kant dit de Rousseau :

« Je suis moi-même par inclination un chercheur. J'éprouve dans sa plénitude la soif de la connaissance et la passion dévorante d'y avancer, ainsi que la satisfaction procurée par chaque acquisition dans ce domaine. Il fut un temps où je croyais que cela seul pouvait constituer l'honneur de l'humanité et je méprisais la populace qui ne sait rien. Rousseau m'a remis dans le droit chemin. Cette préférence trompeuse disparaît, j'apprends à respecter les hommes et je me trouverais plus inutile que le travailleur ordinaire si je ne croyais que cette considération peut donner une valeur à toutes les autres pour établir les droits de l'humanité. »<sup>30</sup>

Sur le plan du pragmatisme politique, la doctrine de Kant semble la plus se rapprocher de l'inspiration des Etats modernes. C'est sur la définition de ce qu'est un état juridique et surtout sur les fondements et les garanties de la nécessité de son instauration qu'il oriente sa théorie. La « paix perpétuelle » est le « souverain bien

---

<sup>30</sup>Kant, *Notes autour des Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, Akademie Ausgabe, Vol 20  
Traduction en français par R. Kempf, Vrin, 1954, P. 44

politique » Or il n'y a d'état de paix que celui où le « mien » et le « tien » sont garantis par la loi à l'intérieur d'une communauté d'hommes vivant ensemble sous une constitution. Les règles de cette constitution ne peuvent venir de l'existence de ceux qui s'en sont soumis à ses normes, mais doivent être tirées à *priori* par la raison de l'idéal d'une association juridique des hommes sous les lois publiques.

La démocratie au sens strict du terme est nécessairement despotique parce que chacun voulant y être maître, le pouvoir exécutif s'y confond avec le pouvoir législatif. Au contraire, plus le nombre de gouvernant est petit plus la représentation est grande plus la constitution s'accorde avec la possibilité du républicanisme. En effet, c'est le gouvernement qui représente le peuple alors que c'est le peuple lui-même qui est le souverain législateur.

La question est de savoir : quel rapport peut exister entre la volonté générale et celle du chef ?

Pour Rousseau, la question ne se pose point. Il n'existe qu'une volonté générale et toute autre volonté fait perdre le pacte social. Néanmoins, il reconnaît l'existence de cette réalité au sein de l'Etat. En ce sens que le contrat social est en permanence menacé par les dérives des volontés qui s'accordent plus ou moins à l'intérêt général. Et les institutions politiques restent à cet égard l'ultime garantie pour que la loi reste l'expression de la volonté du souverain. Kant appelle à la *raison pratique* pour obliger tout législateur à édicter ses lois comme si elles avaient pu découler de la volonté collective de tout un peuple. Il ne s'agit pas comme chez Rousseau, d'un vote effectif par lequel la volonté générale légifère pour tous. Donc le gouvernement légitime n'est pas nécessairement républicain. Il suffit que le législateur qui peut être un monarque, légifère comme l'aurait pu faire un gouvernement républicain (c'est-à-dire d'une manière telle que le consentement de la volonté générale, ou de l'ensemble des citoyens, même s'il n'est pas réalisé, ne soit pas, à l'égard de la loi, impossible à universaliser sans contradiction) pour qu'il incarne la volonté de la communauté.

Aucun texte ne permet, aujourd'hui de déterminer avec précision la nature de l'ouvrage que Rousseau avait en vue. Il est évident que l'esprit des lois de Montesquieu et les écrivains du droit naturel comme Pufendorf, Grotius et Burlamaqui ont eu une influence considérable sur lui. Les bases de sa doctrine politique semblent venir de ces derniers qu'il combat pourtant ; Il les accuse d'établir des principes sans se soucier des institutions positives. Selon l'auteur du *Contrat*

*social* les célèbres juristes du droit naturel ne sont pas à la hauteur de leur réputation. Il les qualifie d'être au service des rois et d'avoir dépouillé les peuples de tout leur droit. C'est en voulant écrire au nom de la seule vérité qu'il se proposa donc d'établir les vrais principes du droit politique, du droit public et du droit de la guerre. Tel était, d'après ses écrits dans *l'Emile* le but qu'il voulait atteindre en écrivant les *Institutions Politiques*.

### **Que représente alors la guerre face au droit de nature ?**

Bien que Rousseau reconnaisse à Hobbes le mérite d'essayer de traiter des principes pour l'élaboration des règles du droit de la guerre, il déplore en même temps l'absurdité de toute sa théorie dans ce domaine. Il réfute l'idée que cet état de guerre soit avant tout naturel à l'homme. La guerre naît de la précaution que les hommes prennent afin de conserver durablement la paix. C'est en effet un acte politique, préparé, élaboré, et bien structuré par l'homme dans son état de droit. C'est une résultante du projet social qui nécessite une défense de la cité face aux autres Etats. Sur ce point, se retrouvent les enjeux des relations internationales. Mais restons pour le moment dans le seul cadre de l'homme dans l'état politique. La question qui nous intéresse est de savoir si l'Etat de nature qu'a traité Rousseau dans son *contrat social* reste-t-elle un état de guerre ou de paix ?

Pour Hobbes, l'indépendance naturelle des hommes dégénère inévitablement en une guerre de chacun contre tous. La théorie hobbesienne des rapports des hommes dans l'état de nature demeure pour toujours un état de guerre perpétuelle au nom de la survie individuelle. Cet état est propice aux conflits et à la bestialité. Sans un pouvoir fort pour écraser les différends, les hommes demeureront dans l'hostilité. Selon Locke et Pufendorf l'homme à l'état de nature vit dans un rapport de paix avec ses semblables. Sur la relation entre l'état de nature et l'état de guerre Locke dira qu'ils sont 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. « Pour bien entendre en quoi consiste le pouvoir politique, et connaître sa véritable origine, il faut considérer dans quel état tous les hommes sont naturellement. C'est un état de parfaite liberté, un état dans lequel, sans demander de permission à personne, et sans dépendre de la volonté d'aucun autre homme, ils peuvent faire ce qui leur plaît, et disposer de ce

qu'ils possèdent et de leurs personnes, comme ils jugent à propos, pourvu qu'ils se tiennent dans les bornes de la loi de nature. »<sup>31</sup>

Rousseau, quant à lui admet que l'état de nature est un état de paix, tout en réfutant la méthode analytique employée par ce dernier pour déterminer les rapports des hommes face à la guerre et à la société, il les accuse de ne pas avoir pris en compte les transformations subies par l'homme dans tous les différents états que sont la nature et la société. Il emploie une approche anthropologique de l'homme en tant qu'élément de la nature pour déterminer ensuite les causes de tout ce qu'il pourrait devenir même dans l'état de droit. Il est indéniable que la théorie du contrat social soit inséparable de celle de l'état de nature dans les différentes doctrines des philosophes du droit naturel et des juristes. Toutefois, force est de constater qu'ils ont chacun des approches différentes les uns des autres. Chez Hobbes les termes du contrat sont dictés par la nature misérable de l'homme dans l'état de nature. Ce dernier est à ses yeux un état d'anarchie féroce et de guerre générale qui obligent les hommes à se soumettre à un pouvoir absolu car tout leur paraît préférable à la guerre de chacun contre chacun. C'est par un souci de conservation de leur espèce que ces derniers consentent au contrat. Celui-ci n'étant point un choix raisonné, la raison voudrait que le pouvoir soit fort et maintienne l'ordre par la force. Le contrat n'est pas égalitaire du moment que l'état s'approprie de la plus grande partie, le peuple doit en conséquent consentir docilement et lui obéir.

Au-delà de l'entraide mutuelle des hommes que Locke observe dans l'état de nature, il admet que dans l'état de cet état, les hommes sont soumis aux obligations des lois de la nature qui font des conditions primitives de ces derniers un état de paix. Aussi pour lui, les lois civiles ont pour objet de renforcer les principes des lois naturelles en leur donnant une force coercitive.

Rousseau pense que l'état de nature est le principal facteur du développement de la raison et celui de la moralité. Selon lui l'homme naturel ne possède la raison qu'en puissance et vit sans aucune relation morale avec ses semblables. Malgré son admiration pour Hobbes l'auteur du *contrat social* ne ménage aucun mot sévère pour qualifier d'absurde la théorie de « La guerre de chacun contre tous ». Il lui reproche d'avoir supposé l'état naturel à l'espèce et de lui avoir donné comme cause le même vice dont il est l'effet.

---

<sup>31</sup> J. Locke, *Traité du gouvernement civil*, Traduit par David Maazel, Introduction Bibliographie, et notes par Simone Goyard-Fabre, GF Flammarion, 1992, Chap. II, P .143

D'un point de vue juridique, Rousseau nie toute forme de guerre entre les hommes. Il n'existe, selon lui que des guerres entre états. Les conflits qui ont lieu entre les individus dans l'état de nature ne constituent pas en soit un état de guerre du moment où ils ne durent pas dans le temps et ne visent point à réparer un dommage causé. La question des droits fondamentaux des hommes se trouve ainsi au cœur des débats qui animent les pensées des philosophes du droit et des jurisconsultes bien avant Rousseau. La base de toutes les théories des droits et devoirs des hommes au sein de la communauté et du droit interétatique se trouve ainsi dégagée avec la question du rapport de l'état de nature et celui de droit. Avec le passage à l'état civil, tout change. La transformation d'une société entraîne celle des autres. Les ambitions militaires et économiques des Etats les portent à entreprendre des mesures de défense et de progrès. Dans une lettre au marquis de Mirabeau Rousseau lui fit comprendre qu'il lui semblerait que l'évidence ne peut jamais être dans les lois naturelles et politiques qu'en le considérant par abstraction. Dans un gouvernement particulier que tant d'éléments divers composent, cette évidence disparaît nécessairement. Car la science du gouvernement n'est qu'une science de combinaisons, d'applications et d'exceptions selon les temps, les lieux et les circonstances.

Pour comprendre les fondements du projet des Institutions politiques de Rousseau, il est impératif d'étudier ses projets politiques et constitutionnels pour les gouvernements de Pologne, de Genève et de la Corse. Car il ne semblait pas avoir en vue une théorie politique universelle qui s'adapterait à tous les Etats au moment de la conceptualisation de ses théories politiques.

Ainsi, à partir de 1729 les Corses se sont révoltés contre l'autorité de Gènes en revendiquant leur indépendance. Les revendications des Corses qui s'inscrivent dans le cadre des principes des droits des peuples à disposer d'eux même se trouvent conformément aux principes du *Contrat social*. Ils ont réussi à briser les chaînes de la domination mais pour que les divisions intestines ne se transforment pas en divisions nationale, il s'avérait fondamental de transformer la volonté générale contre l'oppression génoise en celle constitutive d'une véritable souveraineté. Cette question débouche sur le principe de l'auto-détermination des peuples face à leur destin politique et du problème de la légitimité de l'autorité politique. Cette détermination n'a jamais été aisée dans la mesure où l'origine même du pouvoir politique pose un problème philosophique et historique.

## Le rapport entre le droit naturel et le Droit civil

L'étude des questions du droit naturel et du droit civil est une condition essentielle pour comprendre l'influence des jurinaturalistes dans les écrits politique de Rousseau. Ces concepts sont au centre des différentes théories philosophiques qui essayent tour à tour de donner des éléments de réponses sur les fondements juridiques de l'État et ses rapports avec les autres.

Le concept de « droit naturel » a été traité plus amplement dans le *Droit de la paix et de la guerre* de Grotius qui le définit comme une règle suggérée par la droite raison, qui nous fait connaître la conformité morale d'une action avec la volonté divine. Ici « Dieu »<sup>32</sup> est l'élément suprême de la nature à la différence du « Droit humain ». Cette distinction avait été constatée sous un autre angle par Aristote qui voyait dans la matière un « droit naturel » et un « droit volontaire » ou « droit « établi ».

Grotius fait en même temps la différence entre le droit naturel et ce que la raison humaine peut juger, de juste ou d'injuste. Aussi, Le droit naturel n'observe pas seulement les choses qui sont hors de la volonté des hommes mais il peut aussi avoir pour objet des choses ou des actes qui sont liés à cette volonté. L'hypothèse de l'immutabilité du droit naturel tient de ce que l'auteur rapporte : « De même donc que Dieu ne peut pas faire que deux et deux ne soit pas quatre, de même il ne peut empêcher que ce qui est essentiellement mauvais ne soit mauvais »<sup>33</sup>. Aucun ordre divin ne peut changer cette loi. Si tel demeure le cas, elle tombe infailliblement sous le bon sens de ceux qui doivent naturellement l'observer. Aristote dira qu'il y a certaines choses dont le nom n'est pas sitôt prononcé qu'il est possible de dire qu'elles sont vicieuses. Toute fois le principe du droit naturel n'est pas aussi simple qu'il peut paraître. En effet une chose peut être de ce droit, à *priori* si elle convient à la raison et à l'ordre social et, à *postiori* si elle laisse naître une part de probabilité.

Le problème qui se pose de toute évidence est la reconnaissance divine du pouvoir du gouvernement. Or une lecture simple des jurisconsultes pourrait faire croire qu'ils défendent cette théorie. Il n'en est rien de cela. C'est par un accord humain que les autorités publiques sont investies. Ce pouvoir leur vient de Dieu à titre naturel et selon l'ordre des choses. Pufendorf soutient le principe que la cause de la société civile n'est pas celle du gouvernement civil et de l'autorité souveraine. En admettant

---

<sup>32</sup> Il s'agit ici du « Dieu » du peuple Juif. Appelé par eux sous le nom de « L'Eternel ou Eternel des armées.

<sup>33</sup>H. Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, Traduction P. Praidier-Fodéré et S. Goyard-Fabre, Edité par D. Alland, Presse Universitaire de France, 1867. Livre I. P. 39

que la société se forme par le moyen de pactes, il soutient que le pouvoir souverain est directement confié au prince par Dieu lui-même et que les hommes ne participent en rien à le produire. C'est par une voix divine que les hommes se bornent à élire un roi tandis que sa majesté émane de Dieu. Ceci ne justifie pourtant pas une quelconque monarchie car à observer de plus près, tout porte à croire d'une part que les tenants des pouvoirs doivent se comporter comme Dieu sur terre et garantir les libertés individuelles et les droits et d'autre part que la part du peuple dans l'élection du roi est la seule condition de sa légitimité. Ces théories vont pourtant anéantir le principe de l'origine divine du pouvoir. Bossuet combattra l'idée de la résistance du peuple tout en justifiant la monarchie à l'image du pouvoir paternel dans lequel l'enfant n'a aucune part dans sa mise en place. Rousseau ajoutera à cela que cette autorité paternelle n'est valable qu'autant que l'enfant reste sous la couverture du père. Dès qu'il est en mesure de se prendre en charge, ce pouvoir s'efface.

La seconde espèce de droit selon Grotius (Droit volontaire) est issue de la volonté des hommes.

Selon Derathé, le mot de souveraineté a été introduit dans le vocabulaire du droit et de la politique par Bodin. D'après ce dernier la république se définit comme étant une communauté publique constituée de plusieurs ménages à l'image du corps social qui vise l'accomplissement de la loi divine et celle de la nature. Contrairement aux principes de Rousseau, son but final n'est pas le bien ou le bonheur mais les valeurs supérieures, morales et intellectuelles. Elle est souveraine par son but qui est de l'ordre du divin. Ses attributs perpétuels et absolus ne suffisent pourtant pas à maintenir son ordre. Elle a besoin, pour ce fait d'établir la chose commune pour les citoyens, que sont : Le domaine public, le trésor public, le marché, les lois, la justice, les peines et toutes les dispositions politiques et économiques devant être observées par les membres de la communauté. Le « Prince » a le droit et le devoir d'établir l'ordre sans demander ni rendre des comptes à qui que ce soit. Cette administration à sens unique tient de son rôle de maître de la souveraineté. Il a des prérogatives sur l'ordre légal qu'il peut casser sans l'avis d'une assemblée consultative ou d'un sénat. Car la loi est l'ordre du commandement à la différence du droit qui est du domaine de l'équité.

Le droit civil est une émanation de la volonté des hommes qui se réunissent en communauté afin que chacun y trouve sa quiétude. Grotius l'appelle aussi « Droit humain ». Il définit le droit civil comme étant « Celui qui émane de la

puissance civile »<sup>34</sup> et qui se trouve être à la tête de l'Etat.

Les ordres des parents et ceux d'un maître sont des formes restreintes du droit civil mais ne découlent pas de celui-ci. Tandis que le droit des gens marque la forme la plus étendue du droit civil. Il tire son origine de la multitude des nombres de volonté ou de l'ensemble des nations.

La liberté est le droit qui appartient à tout homme de faire ce qui ne nuit pas aux autres. Les théories de Montesquieu forment un fondement indispensable dans l'étude de la notion de liberté qui se trouve être au centre de l'évolution du droit naturel et du droit positif. Selon lui, la liberté consiste à pouvoir faire ce que chacun doit vouloir et à n'être point contraint de faire ce que personne doit ne point vouloir ; Ce que la conscience interdit à l'homme, la loi n'a point le droit de le lui commander. La liberté politique est la tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sa sûreté. Toutefois elle n'existe que dans un cadre communautaire organisé politiquement où tout le monde peut en jouir. Il insiste sur le fait que dans un peuple sans roi, sans aristocratie, sans caste et qui fait sa loi lui-même, il peut ne pas exister un atome de liberté, dans ce cas le peuple est libre, mais l'homme ne l'est pas, c'est un peuple libre composé d'esclaves. Il peut arriver que la constitution soit libre et que les citoyens ne le soient point. C'est-à-dire qu'aucune constitution ne s'est imposée à ce peuple qui se la donne à elle-même. Dans ce cas la constitution est libre et non libérale, et le peuple se trouve être libre mais composé de citoyens asservis, s'il n'est pas fait mention des droits de l'homme. Si ces derniers sont libres et que la constitution ne l'est pas, comme dans une monarchie, ces premières sont libres de fait et non de droit.

« Mille nations ont brillé sur la terre qui n'auraient jamais pu souffrir de bonnes lois, et celles même qui ont pu n'ont eu dans toute leur durée qu'un temps fort court pour cela. Les peuples ainsi que les hommes ne sont dociles que dans leur jeunesse, ils deviennent incorrigibles en vieillissant ; quand une fois que les coutumes sont établies, et les préjugés enracinés, c'est une entreprise dangereuse et vaine de vouloir les reformer ; le peuple ne peut même pas souffrir qu'on touche à ses maux pour les détruire ; semblable à ces malades stupides et sans courage qui frémissent à l'aspect du médecin. » <sup>35</sup> Observe Rousseau dans le *Contrat social*.

---

<sup>34</sup>H. Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, Traduction P. Praidier-Fodéré et S. Goyard-Fabre, Edité par D. Alland, Presse Universitaire de France, 1867. Livre I. P.43

<sup>35</sup> Rousseau, *Du contrat social*, présentation par Bruno Bernardi, Flammarion 2001, chapitre VIII, P. 83, 84

Il compare la formation sociopolitique du peuple à un édifice. En ce sens que les lois qui donnent aux hommes les bases sociales doivent être conformes aux aspirations culturelles et au niveau d'évolution civique de ceux-ci. Elles doivent exprimer un idéal politique et observer les détails sociaux. Pour cela le peuple doit être éduqué dans le sens des lois et aux valeurs républicaines. Ce modèle de citoyen capable de servir son pays se trouve dans le texte de l'*Emil* au début duquel, Rousseau avoue sa fascination du texte de la *République* de Platon qu'il recommande à quiconque voudrait comprendre l'éducation publique. Les théories de Platon sur l'éducation combinent l'épanouissement individuel avec celui de la société. Elles consistent à tourner la faculté d'apprendre dans la direction convenable pour que l'enfant réagisse le mieux possible aux données de l'expérience. Mais si dans la jeunesse, la plasticité de l'âme domine, dans l'âge mûr, c'est la faculté d'illumination qui émerge. Elle doit être orientée vers le but ultime. Alors surviennent deux étapes dans ce processus éducatif : celle de la formation de la jeunesse en générale et des philosophes-rois. Elle dure jusqu' à vingt ans durant lesquels ils apprendront l'art et la poésie. Elle comporte, en outre l'éducation du corps par la gymnastique et celle de l'âme par la musique. Platon envisage une cité parfaite avec une constitution parfaite. Une cité juste et idéale serait possible à ses yeux avec des philosophes-rois.

Dans le texte du *Contrat social*, Rousseau souligne un paradoxe quant à la maturité du peuple. Il reconnaît qu'il faut attendre un temps de maturité au peuple avant de lui prescrire des lois. En même temps, il ne nie pas la complexité qui existe pour reconnaître cette maturité. Il est possible d'évaluer le terrain politique sur la base de deux facteurs qui sont le territoire et le peuple. Ces deux éléments donnent au pouvoir politique les moyens de prévoir une bonne gestion du domaine public.

Les productions de la terre varient en fonction des régions et des conditions climatiques qui ont un impact considérable sur les personnes qui y habitent et y tirent leurs ressources. L'analyse scientifique du comportement physiologique des hommes doit être au cœur des préoccupations des pouvoirs publics. Tous ces éléments concourent à la formation du peuple et à sa conservation. Le mérite de Rousseau et de Montesquieu est de lier le concept de peuple à celui de territoire géographique. Cette vision sociologique du concept permet de comprendre les causes et les effets des comportements humains.

Tous les théoriciens du droit naturel n'admettent pas que la souveraineté à sa source

dans le peuple. Mais contrairement à eux, Rousseau considère cette dernière, comme appartenant exclusivement à celui-là et de ce fait, aucune portion ne pourrait être confiée au gouvernement à titre individuel. Burlamaqui et Pufendorf soutiennent que par le pacte de soumission ainsi contracté, le peuple transfère une autorité absolue de représentation au prince ou au monarque.

« Je dis donc que la souveraineté n'étant que l'exercice de la volonté générale ne peut jamais s'aliéner, et que le souverain qui n'est qu'être collectif, ne peut être représenté que par lui-même ; Le pouvoir peut bien se transférer, mais pas la volonté. »<sup>36</sup> déclare Rousseau, selon qui la Volonté générale est inaliénable et indivisible. Si elle est celle de l'ensemble des *citoyens*<sup>37</sup>, elle a force de loi et oblige à son obéissance, mais si elle est exprimée par une partie des membres du contrat social, elle n'est qu'une volonté particulière.

Quelle sont alors les conditions politiques de cette volonté ?

Platon fonde son concept de la justice sur le principe de la division du travail. Selon lui, la justice politique est liée à la prévention de l'ordre social hiérarchique issu de la multiplication des fonctions des citoyens. Cette dimension psychologique est fondée sur l'idée des individus qui modèlent les mœurs de la cité. L'assise fondamentale de l'Etat est la justice. Si cette dernière peut souvent être entendue comme l'acte de rendre à chacun le sien, Socrate ne l'entend pas ainsi. Selon lui, elle réside dans l'individu, en ce que chaque partie de l'âme remplisse la fonction qui lui est propre ; le désir est lié au courage et, tous les deux, à la raison. La cité se compose de trois classes correspondant aux trois parties de l'âme : Les magistrats-philosophes qui représentent la raison et dont la fonction est de gouverner la cité. Les guerriers sont ceux à qui la défense et la sûreté du territoire est confiée pour leur courage et leur vaillance. Ils ont en outre la charge de réduire leurs concitoyens à l'obéissance afin de maintenir l'ordre public. La dernière catégorie est formée de laboureurs, d'artisans, et de marchands, qui représentent la machine de production économique. Chaque catégorie doit remplir ses devoirs civiques en exerçant son activité qui lui est propre et en obéissant à l'ordre ainsi établi au nom de l'harmonie sociale et de la justice politique.

---

<sup>36</sup> Rousseau, *Du contrat social*, Présentation par Bruno Bernardi, Flammarion, Paris, 2001, P.65

Le fondement de la théorie politique de Rousseau se situe à ce niveau de discordance avec les théoriciens du droit naturel. Car dit-il : Si la condition du peuple se borne à la seule obéissance, il se dissout à l'instant même et perd sa qualité de souverain ; La souveraineté est l'essence même du peuple.

<sup>37</sup>Rousseau combat paradoxalement l'usage du mot dans l'*Emile*.

Comme le plus grand danger pour un Etat est la division, ce dernier doit être petit afin de faciliter son administration. Contrairement à Xénophon, Platon ne s'accorde pas avec le principe des grands Etats tel l'empire perse dans lesquels les risques de démembrement sont permanents à cause de la diversité des cultures et des peuples qui les composent. Selon lui, le meilleur modèle est celui de la Grèce. Car il est plus facile pour les magistrats d'exercer leur autorité et de contrôler l'exécution des ordres. Rousseau optera, à son tour pour l'efficacité politique qui caractérise la gestion d'un Etat non surdimensionné. Et fera de leur droit face aux grands Etats l'objet de sa théorie sur les principes du droit des rapports interétatiques. Dans ses hommages à la république de Genève, il met directement en évidence l'institution de l'inégalité des hommes parmi eux même, directement après l'établissement de la justice naturelle et avant l'ordre social par le maintien de l'ordre public et en faveur des particuliers. Rousseau ne s'éloigne pas de la recherche de la cité idéale de Platon dans ce qu'il écrit pour son pays natal. Sauf qu'il croit l'avoir trouvée<sup>38</sup>. Nous nous intéresserons au modèle d'Etat sur lequel reposent ses visions. La meilleure république selon lui, se trouve dans l'Etat où nul n'est supérieur aux lois et n'entreprend rien qui ne soit permis par elles. Car quelque fut la constitution d'un gouvernement, s'il s'y trouve un homme qui n'est pas soumis à la loi, tous les autres se trouvent à la discrétion de cette personne. Il illustre ces théories par la situation des citoyens grecs qui jouissaient d'un droit spécial (Le vote par le tesson de céramique)<sup>39</sup> pour mettre hors de la cité toute personne pouvant menacer la souveraineté de l'Etat par son autorité ou sa puissance. Et Rousseau ajoute que la liberté consiste pour tout citoyen à vivre sous le joug de la loi. Fonder les bases de la liberté de l'homme sur la considération des lois, crée un rapport psychologique et anthropologique entre le citoyen et son devoir ; en ce sens que nul ne goute a la liberté et se détourne ensuite d'elle. C'est le propre des hommes. Un Etat qui se soucie du bien de ses individus doit se détourner des entreprises de conquêtes en

---

<sup>38</sup>En 1762 Rousseau s'enfuit de Paris après sa condamnation par le parlement et tente de se réfugier à Genève. Mais il se trouvait que le procureur de Genève avec l'accord des autorités avait mis un mandat d'arrêt contre Rousseau. Il se réfugiât à Neuchâtel.

<sup>39</sup>Le vote par le tesson de céramique est l'expression du droit de frapper d'ostracisme une personne qui risquerait de menacer la stabilité de l'Etat dans la Grèce antique.

L'ostracisme est une peine de bannissement qui peut frapper un individu par les citoyens grecs si l'influence politique de la personne semble mettre en persil la démocratie athénienne. Cette peine fut appliquée au général et homme d'Etat Thémistocle qui pourtant au pare avant emportât, par sa stratégie de défense navale emporta la victoire contre les perses durant la deuxième guerre médique. Il vécut de pays en pays et finit par mourir en exil en Perse.

créant par le même fait des conditions à ne pas être envahi. Le principe de l'égalité doit faire en sorte que le droit de législation soit commun à tous les citoyens car ces derniers sont les mieux placés pour savoir dans quel type de société ils voudront vivre ensemble.

Dans *la théorie de la justice*, Rawls trouve une alternative au concept traditionnel de la justice politique en réconciliant les conditions de la liberté et de sa mise en œuvre dans un état libéral dont la fin est de garantir la jouissance des droits fondamentaux et la juste répartition des revenus à l'ensemble. C'est sur cette base que les individus adhérents au pacte social qui leur présente des valeurs universelles, à travers lesquelles, ils se reconnaissent. Le pacte leur donne en outre la possibilité de s'épanouir et de jouir de leur bien sous la protection de l'Etat. Le processus social, selon lui est évolutif car en effet les hommes passent d'une étape d'ignorance de leur propre intérêt pour embrasser finalement l'idéal social, le bien commun. Cette évolution est l'œuvre d'un Etat juste et rationnel. Les principes de sa définition de la justice se combinent en grande partie avec l'économie politique et la réalité politique. Ce matérialisme reconnaît qu'après le voile levé sur l'ignorance, les acteurs sont portés à choisir les modèles politiques et les structures économiques capables de répondre à leur besoin dans un système de démocratie constitutionnelle ou d'économie de marché. L'égalité en droit et la rationalisation des inégalités sont les fondements de toute démocratie. La justice implique, dans un premier temps la garantie de l'égalité des libertés de base, en sorte que non seulement tous les citoyens accèdent à la jouissance des droits politiques (Droit de vote, droit d'occuper un poste public, droit d'accéder à l'espace public) mais aussi jouisse de la liberté d'expression, de réunion, de pensée, de conscience, de circulation, et d'association. L'Etat doit protéger les individus contre l'oppression, le harcèlement, le vol et la violence.

En second lieu, les principes de la justice s'appliquent à la répartition des biens et des richesses. Or cette répartition ne peut jamais être égale ; Elle doit juste être à l'avantage de chacun. Aucune circonstance ne peut enfreindre à ces principes qui constituent l'essence de la société et du contrat social.

Les principes de l'égalité et de liberté individuelle conduit à ceux des Etats à disposer d'eux même.

## **Du droit des peuples à disposer d'eux même ; le rôle du Législateur**

L'affirmation d'un droit des peuples à disposer d'eux même annonce les nouvelles bases du principe des nationalités. Le plus important des mouvements de revendication nationales qui ont secoués l'Europe au XVI<sup>e</sup> siècle fut la révolution Corse. Ce soulèvement contre Gêne commence en décembre 1729 et dura presque quarante ans.

Les questions d'ordre moral, juridique, politique et religieux posées par l'insurrection était au sommet de la préoccupation des penseurs de l'époque. La question était de déterminer la légitimité des revendications face au droit. Du point de vue de Gêne, il s'agirait d'une rébellion voulant créer le désordre et usurper le pouvoir. Par contre nombreux sont des penseurs qui ont essayé de justifier ce mouvement, parmi lesquels figurent entre autre l'abbé Natali et l'Abbé Salvini. Leur source d'inspiration fut Sait-Thomas d'Aquin et Grotius qui pourtant ne fut pas trop bavard sur la question des droits de révolte. La synthèse de la combinaison de tous ces éléments avec les principes théologiques de la souveraineté justifie la légitimité du pouvoir du prince par l'autorité de Dieu. Selon eux le pouvoir qui vient de Dieu passe par le peuple qui le délègue à son prince. Mais si celui-ci devient un tyran et n'exerce plus les fonctions de sa responsabilité dont la finalité est le bien commun, le pouvoir revient au peuple qui lui a donné. Il existe une deuxième position moins rigoureuse sur la question qui est celle des scolastiques. Elle détermine les conditions de la révolte face aux abus du souverain. Elle admet qu'aucun système politique et économique ne peut fonctionner efficacement que s'il est fondé sur les mœurs des peuples. Le législateur s'occupe des mœurs, des coutumes et grave les lois dans les cœurs des citoyens. C'est de cela que vient une véritable constitution. Car toutes les tentatives technocrates d'imposition de constitutions sont vouées à échouer. Elles ne sont pas propres au peuple qui doit les respecter. Celui-ci doit se reconnaître en celle-là. L'extirpation des vices et des disfonctionnements des lois génoises données aux Corses s'impose comme une démarche capitale qui doit permettre de créer pour l'île des lois à caractères nationaux. Pour ce faire, les fêtes nationales, les solennités publiques, les valeurs symboliques nationales usurpées autrefois par le roi, la noblesse et le clergé ne doivent plus exister. La Corse devra se retourner dans son passé profond pour retrouver ses symboles d'union nationale pour créer des

cérémonies officielles. Dans l'ancien régime, la fête politique ne permet qu'à identifier une hiérarchisation de la société. Les cérémonies sont l'occasion aux rois et sa cour de montrer leur supériorité aux peuples. Or dans le *Projet de Constitution pour la Corse* les fêtes politiques concernent tous les membres de l'Etat et leur permettent de se définir comme citoyen. Chaque Corse doit, à vingt ans prononcer un serment solennel qui le fait accéder au droit politique. L'identité des personnes est définie ainsi par la politique et non par la religion. Le serment devra être prononcé avec une bible à la main. A ces cérémonies politiques vont s'ajouter les fêtes républicaines qui doivent exprimer, sur un plan affectif la constitution de la volonté générale, la cohésion et l'unité du peuple. Ainsi nous pouvons ajouter au cas de la Corse la situation Polonaise afin de comprendre la pertinence de l'auteur sur la particularité de chaque contexte sociopolitique.

Les écrits des Rousseau pour la cause polonaise sont capitaux pour approfondir sa théorie politique. Ils prouvent que si les principes du droit politique sont absolus et ne souffrent pas de transgression, leur application exige des médiations.

Son attachement à la cause polonaise s'explique par l'intérêt que peut porter tout penseur de son époque sur une constitution d'un pays divisé en une trentaine de provinces et en classes sociales bien définies. Au XVIIIe siècle, la Pologne formait au nord ; la grande Pologne, la petite Pologne au centre, le Duché de Lituanie au sud-est et comptait trente-trois provinces. La population était composée de trois classes : La noblesse ; la bourgeoisie et les serfs. Seuls les nobles minoritaires sont citoyens. Chacun détient une parcelle inaliénable de la souveraineté. La moitié de la population noble a le même niveau économique que les paysans. Les plus riches sont des « magnats »<sup>40</sup> qui exerçaient des fonctions importantes et occupaient des charges héréditaires. Les provinces étaient désignées sous l'appellation *Palatinats* et ces derniers se divisaient en *Castellans*. Des gouverneurs exerçaient des fonctions juridiques dans chacun de ces territoires et à chaque niveau. Le clergé, à l'exception des nobles évêques, les bourgeois des villes et des juifs avaient des statuts protégés par la charte royale sans pour autant jouer de rôle politique. Les paysans étaient des Cerfs qui appartenaient à leurs seigneurs ayant sur eux un droit de vie et de mort. L'état était gouverné par la noblesse qui détenait aussi le pouvoir législatif par un

---

<sup>40</sup> Les magnats étaient Constitués de quelques familles en Pologne, formant une oligarchie puissante, ayant accumulé d'immenses fortunes terriennes et accaparé la plupart des charges héréditaires en Pologne du XVIII<sup>e</sup> siècle.

sénat perpétuel et un roi électif.

Ce qui constituait le point central de la paralysie de l'Etat était qu'un seul membre du sénat pouvait s'opposer à une décision prise par l'assemblée et destituer cette dernière. L'utilisation du droit de veto fut pervertie par certains sénateurs qui en faisaient un instrument politique à des fins personnelles. Pour remédier à cette paralysie du système législatif, les Polonais pouvaient user du droit de former sous le nom de confédération, une ligue dont tous les membres se choisissent un chef. Une fois qu'une ligue se formait dans un district tous les pouvoirs étaient suspendus. Les décisions à la confédération se prenaient à la pluralité des voix. Si le roi ne s'y opposait pas plusieurs confédérations se réunissaient pour former une confédération générale qui remplaçait tout le système régulier. Mais très souvent c'était les unes contre les autres que celles-ci s'élevaient instaurant ainsi un climat de guerre civile. Le pouvoir exécutif était constitué des ministres nommés à vie. Face à cette situation Rulhière ajoute : « L'amour effréné des polonais pour la liberté a introduit peu à peu les plus singuliers désordres dans leur gouvernement. L'opposition d'un seul suffisait autrefois pour balancer dans chaque délibération l'autorité de toute la république. Depuis plus de cent ans cette opposition sur une seule affaire, a suffi pour rompre les assemblées générales de la nation. Un seul si étrange abus de l'égalité a produit parmi eux la plus funeste anarchie. »<sup>41</sup>

Nous comprenons aisément le contraste de ce pays déchiré entre l'anarchie et la république. Cette situation présentait aussi un fort risque d'ingérence des puissances étrangères dans les affaires nationales, pouvant ainsi conduire à la chute de la souveraineté.

Rousseau pose tout d'abord les mêmes théories qu'il envisage pour la Corse, c'est-à-dire ; établir une constitution sur la base des mœurs. La base de cette pyramide doit être la création d'un sentiment patriotique avec tous les symboles qui vont avec. Les différentes questions qu'il se pose permettront de comprendre l'importance de la tâche qu'il se donnait et qui fera l'objet d'une étude plus approfondie au cours de nos recherches. Elles concernent le cœur des préoccupations politiques du pays : Comment établir une législation dans un pays aussi grand que la Pologne ? Quels doivent être les pouvoirs de la Diète et du Senat ? Comment maintenir le pouvoir législatif ? Comment empêcher toute usurpation du pouvoir par le roi ? Quel rôle joue

---

<sup>41</sup>Rulhière, *Histoire de l'anarchie de Pologne et du démembrement de cette république*, Paris 1807, T. 1, P .45

le veto dans l'anarchie polonaise ? A travers les réponses qu'il essayera de donner à ces interrogations, il fera une étude de la nature de l'administration du système économique et militaire du pays. Les solutions proposées rejoignent les idées du *contrat social*.

L'idée du consensus politico-religieux qu'avait soutenue Rousseau dans ses recommandations pour la Corse, et qui consistait à ce que les jeunes prêtent serment avec la bible à la main surgit encore dans ses réponses pour la Pologne. Cette fois, il s'agira de mettre la religion au service de la politique. Car le législateur a besoin de faire intervenir ce domaine pour convaincre les peuples d'accepter l'institution des lois. Tout semble être bon afin d'instaurer l'ordre institutionnel légal et les bases nationales. Ces bases étant incontournables pour l'ordre républicain. Le respect de la loi et l'abolition des privilèges restent la première condition pour éviter à l'Etat sa propre ruine. Il reprend cette formule dans le *Discours sur l'économie politique* en ces termes : « En effet, la première des lois est de respecter les lois : La rigueur des châtimens n'est qu'une vaine ressource imaginée par les petits esprits pour substituer la terreur à ce respect qu'ils ne peuvent obtenir. On a toujours remarqué que les pays où les supplices sont les plus terribles, sont aussi ceux où ils sont les plus fréquents ; De sorte que la cruauté des peines ne marque guère que la multitude des infracteurs, et qu'en punissant tous avec la même sévérité, l'on force des coupables de commettre des crimes pour échapper à la punition de leurs fautes. »<sup>42</sup>

Le gouvernement n'est pas le maître des lois mais juste le garant. Le principe de gestion du peuple, selon Rousseau consiste à rendre les hommes tels qu'il est bon qu'ils soient. L'autorité doit pénétrer au sein de chaque être sans se limiter à les considérer comme de simples sujets.

Le rapport qui lie l'état au peuple doit être un rapport de protection du premier au dernier citoyen. L'administration générale est responsable de la bonne distribution des ressources et des biens de façon équitable avec la juste proportion puisqu'elle contrôle le commerce et la finance publique.

« Si l'on examine comment croissent les besoins d'un Etat, on trouvera que souvent cela arrive à peu près comme chez les particuliers, moins par une véritable nécessité, que par un accroissement de désirs inutiles, et que souvent on

---

<sup>42</sup>J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique et autres textes*, Présentation de Barbara de Negroni, Flammarion, 2012, P.67

n'augmente la dépense que pour avoir le prétexte d'augmenter la recette ; de sorte que l'Etat gagnerait quelquefois à se passer d'être riche, et que cette richesse apparente lui est au fond plus onéreuse que ne serait la pauvreté même »<sup>43</sup>

Ces deux situations renvoient au problème lié à la détermination de la souveraineté.

---

<sup>43</sup>*Ibid.*, P.87

## De la souveraineté

L'étymologie du mot « Souveraineté » dérive du latin classique *superus* « Supérieur » et du concept grec *Basilleus*, désignant le droit exclusif d'exercer l'autorité politique sur une zone géographique et/ou sur un peuple organisé en communauté.

Le concept émerge avec celui de l'État au Moyen-âge. Le souverain est au départ une personne identifiable à la personne du (représentant de l'État ou du roi) puis s'y détache au fil du temps pour devenir un concept théorique et intemporel. L'exercice souverain de l'autorité politique est au cœur de la philosophie de l'État. Il a émergé suite à des siècles de lutte des rois pour asseoir leur autorité face aux grandes familles, les seigneurs locaux et aux nouveaux tenants des corps de métiers. Cette conquête aboutira au XXe siècle à l'apparition de l'« État-providence »<sup>44</sup>. Ce processus d'accroissement du pouvoir étatique et d'extension de la souveraineté a été perçu par des penseurs tels que Tocqueville comme une menace à la démocratie.

La question qui intéresse les penseurs de la philosophie politique est le droit de la souveraineté ; c'est-à-dire les conditions d'exercice de l'autorité politique par la personne ou l'assemblée qui l'incarne.

Selon Bodin, la souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une république. Ces caractéristiques sont les conditions indispensables du maintien du droit politique. Selon lui, le principe de la souveraineté réside dans l'affirmation qu'il doit exister dans toute communauté ordonnée, un centre unique de l'autorité suprême et que cette dernière doit être absolue. Cette conception recouvre un caractère analytique dans la conception même d'un ordre politique, il doit exister une autorité souveraine absolue et indivisible.

La pensée contenue dans le chapitre VI de la *Methodus* est une conception mûre et raisonnée de l'État, et dans cette formulation, des éléments absolutistes sont fortement récusés. Et c'est la suprématie limitée, assujettie à la loi et aux procédures

---

<sup>44</sup> L'État-providence : Est une forme d'État qui se dote de larges compétences réglementaires, économiques et sociales afin d'assurer une panoplie plus ou moins étendue de fonctions sociales au bénéfice de ses citoyens. Trois trajectoires historiques sont retenues pour caractériser sa racine et son évolution :

- L'État-providence selon le modèle bismarkien, tombé en Allemagne par les lois de 1880, repose sur le mécanisme des assurances sociales, dans lequel les prestations sont la contrepartie de la cotisation.
- L'État-providence selon le modèle beveridgien, qui naît au Royaume-Uni après la seconde guerre mondiale. Il est financé par les impôts et fournissait des prestations uniformes à tous les membres de la société.
- L'État-providence selon le modèle français qui combine les deux modèles. Et se place dans une position intermédiaire entre les deux poursuivant un double objectif ; La protection sociale et l'aide et la justice sociale.

de consentement qui est conçue comme un modèle admis. Il est décrit comme la forme normale de la monarchie européenne. La conception de la monarchie française prolonge et adopte la tendance intellectuelle ainsi décrite. Pour comprendre la portée de la théorie de l'absolutisme bodinien, il faut remonter au droit romain qui n'admettait pas l'idée que celle-là soit aliénable. Cette vision est restée ambiguë au Moyen-âge. La seule exception est la concession d'autorité et de privilège qui ne causent aucun dommage à l'ensemble des droits fondamentaux que chaque occupant du trône est tenu de transmettre à son successeur.

Que représente alors la conception traditionnelle du droit dans l'évolution des principes de la souveraineté ?

La réalité politique de tout État, même despotique veut que le prince délègue une partie de son autorité à des personnes ou des groupes de gens afin de gérer l'administration publique. Or toute la question de la légitimité de l'exercice et les conditions de cet exercice reste problématique face au droit. Un haut magistrat peut ainsi avoir un pouvoir lié à son office même, ce qui signifie que pour la plupart des juristes médiévaux, il peut exercer ses pouvoirs que comporte son office, à discrétion et sans avoir à dépendre directement du roi dans la mesure de rester dans le cadre juridique qui lui est assigné.

Avec le renforcement croissant du pouvoir dans la monarchie française et les autres monarchies de la renaissance, cette conception de l'office est de plus en plus contestée par beaucoup de penseurs qui trouvaient que l'office est une violation du droit civil romain. Car tous les droits de l'État dérivent selon, eux d'une délégation du prince. Cette considération est favorable au pouvoir royal à l'instar de la préférence constante de Bodin face à un pouvoir monarchique fort : « C'est pourquoi la loi dit que le gouverneur de pays, ou lieutenant du prince, après son temps expiré, rend la puissance, comme dépositaire, et garde de la puissance d'autrui. »<sup>45</sup>

Selon Rousseau, par le même fait que la souveraineté est inaliénable, elle est indivisible. Car cela tient du caractère général de la volonté qui doit l'incarner. Mais toutefois celle-là n'a pas besoin d'être unanime pour être générale. Ainsi si la volonté est déclarée, elle reste un acte de souveraineté et fait loi. Mais si elle est une volonté particulière ou un acte de magistrature, elle est un décret. Cette distinction entre la notion de loi et celle de décret, à une époque où les deux concepts étaient confus et

---

<sup>45</sup>Jean Bodin, *Les six livres de la république*, Edition et présentation de Gérard Mairet, LGF, 1993, premier livre, Ch.VIII, P. 112

se mêlaient dans les délibérations permet de comprendre la portée juridique de l'autorité de la souveraineté. Il affirme pour cela que : « Mais nos politiques ne pouvant diviser la souveraineté dans son principe, la divisent dans son objet ; Ils la divisent en force et en volonté, en puissance législative et en puissance exécutive, en droit d'impôts, de justice, et de guerre, en administration intérieure et en pouvoir de traiter avec l'étranger : Tantôt ils confondent toutes ces parties et tantôt ils les séparent ; Ils font du souverain un être fantastique et formé de pièces rapportées ; C'est comme s'ils composaient l'homme de plusieurs corps dont l'un auraient des yeux, l'autre des bras, l'autre des pieds, et rien de plus. »<sup>46</sup> Rousseau juge que cette erreur est due par la confusion de considérer comme des parties de la souveraineté ce qui n'est que son émanation. Ainsi les actes de déclaration de guerre et celui de conclusion de paix ne sont pas des actes de souveraineté car ils ne sont pas des normes de loi mais des normes d'application de cette celle-là. Tous les actes qui ne sont pas de l'ordre du souverain lui sont subordonnés. Ces actes servent d'exécution à la volonté suprême s'ils sont dérivés. Il se fixe sur les conditions qui déterminent la légitimité du contrat social pour analyser cette question épineuse aux yeux de l'histoire de la philosophie ; Le fait que l'État soit une unité politique n'est que le résultat de l'union de ses membres. Cette dernière naît de l'obligation qui lie les uns aux autres. Il reste donc à savoir l'origine politique de cette obligation.

Pufendorf ajoute que la souveraineté résulte d'une convention par laquelle les sujets s'engagent à ne pas résister au souverain qui, à son tour est libre de disposer de leurs forces et de leurs facultés. Il se trouve qu'il y a dans chaque particulier des semences, pour ainsi dire, du pouvoir souverain. Les pactes qui les réunissent les fait germer et ceci est d'autant plus important pour les hommes que ceux-ci leur sont nécessaires. Et c'est ainsi que naît le pouvoir souverain.

Ramsey réfute l'idée selon laquelle toute autorité réside originellement dans le peuple et celle qui soutient qu'elle vienne de la cession que chacun fait à un ou à plusieurs magistrats, de son droit inhérent de se gouverner lui-même. Et argue que cette idée n'est fondée que sur la fausse supposition que chaque homme naît pour soi, hors de toute société et représente sa propre loi.

Selon les penseurs du droit naturel, la conquête n'impose au vaincu l'obligation d'obéir au vainqueur que s'il intervient entre eux un accord de soumission, au moins

---

<sup>46</sup> Rousseau, *Du contrat social*, Présentation, notes, bibliographie et chronologie par Bruno Bernardi, G-F. Flammarion, 2001, P. 67

tacite. Hobbes se trouve parmi ceux qui soutiennent que l'autorité de tous les droits vient de la nature et que Dieu reste l'autorité suprême de cette émanation et des conventions. Dans le chapitre XV (§ 5) du *De Cive*, Hobbes soutient qu'« Au règne de nature, Dieu tire tout son droit de régir les hommes et de punir ceux qui enfreignent aux lois de sa seule puissance à laquelle il n'y a pas de moyen de résister. Car, tout droit sur autrui vient de la nature, ou de quelque pacte. Au sixième chapitre, j'ai fait voir l'origine de ce droit de régner par la vertu du contrat ; et il naît de la nature, en cela même qu'elle ne l'ôte point, vu que la nature laissant à tous un droit égal sur toute chose, celui que chacun a de régner sur tous les autres est aussi ancien que la nature. »<sup>47</sup> La théorie de Hobbes est une démonstration de l'ordre qui doit impérativement prendre le dessus pour résoudre les tensions créées par le droit de tous sur toute chose<sup>48</sup>. Car ceci représente la condition de la conservation du genre humain. Hobbes rejoint Rousseau sur le fait qu'aucune force humaine n'est capable de s'opposer à toutes les forces des autres. Donc si l'autorité de l'exercice de la souveraineté est une émanation de Dieu, il faut en même temps qu'elle soit une convention entre le peuple et la personne du prince. Ainsi, après avoir évoqué la complexité de notion de la souveraineté nous essayerons, au cours de cette recherche, de rebondir sur la deuxième partie qui traitera du droit de la guerre et des gens. Commençons à présenter les contours de ce que nous allons développer comme étant la partie manquante de la structure des *Institutions Politiques*.

---

<sup>47</sup>Hobbes, *Le citoyen (De Cive)* Présentation par Simone Goyard-Fabre, GF Flammarion, 1982, Chp. XV, § V, P. 262

<sup>48</sup> Selon Hobbes, Dans l'état de nature, il existait entre les hommes une inégalité de force et de puissance. Il s'ensuivait inévitablement la guerre et la guerre qui devrait mettre en péril le genre humain. Or s'il s'y trouve quelqu'un parmi les hommes et supérieur à eux par la puissance naturelle, au point que même s'ils s'unissaient tous contre lui, ils ne pourraient lui résister à lui seul. Il n'y a aucune raison qui doit empêcher une telle personne de commander aux autres au nom du droit naturel. Or c'est bien à ce point que se fixe le paradoxe de toute la théorie de Hobbes. Car nul être humain ne saurait rassembler une telle force, celle capable de résister à toutes les autres, à part Dieu. Donc ce principe ne peut marcher que dans ce sens.

## **Le droit de la guerre et des protocoles de mise en place de la paix**

La guerre ne consiste point dans un ou plusieurs combats non prémédités ni dans l'homicide et le meurtre commis par une colère démesurée mais dans la volonté permanente portée à la destruction de l'ennemi jugé comme présentant un danger pour sa propre conservation et sa sécurité. L'homme, dans l'état de nature pure ne saurait atteindre ce degré de réflexion et de prudence. Cela implique un niveau de complexité des rapports sociaux et politiques propre seulement à l'état social.

Selon Rousseau si « on se tient réciproquement en haleine par de continuelles hostilités, c'est ce qu'on appelle faire la guerre ».<sup>49</sup>

Les conséquences de cet état de volonté réduite en actes s'appellent hostilité. La paix formelle est le seul moyen de mettre fin à ses hostilités. Et ce temps de paix formel qui est aussi en réalité un état de guerre durant lequel les parties se réarment, se préparent avec de plus grands moyens tout en cumulant de plus de haines l'une contre l'autre. La vision rousseauiste des rapports interétatiques est une suite logique de l'homme quittant la nature pour la société. Une fois bien établi l'individu qu'il était se fond dans la société et disparaît. Ainsi commence le règne des grandes pulsions généralisées et des instrumentalisations massives. C'est dans cet environnement que des états agissent au nom de la multitude des hommes qui se disent en paix quand les autorités décident de cacher les « haches de guerre » et qui montent au front pour s'entretuer quand elles disent que la patrie est menacée. Car dira Rousseau : « L'homme est naturellement pacifique et craintif. Au moindre danger, son premier mouvement est de fuir ; Il ne s'aguerrit qu'à force d'habitude et d'expérience. L'honneur, l'intérêt, Les préjugés, la vengeance, toutes les passions qui peuvent lui faire braver les périls et la mort sont loin de lui dans l'état de nature. Ce n'est qu'après avoir fait la société avec quelques hommes qu'il se détermine à en attaquer un autre ; et il ne devient soldat qu'après avoir été citoyen »<sup>50</sup>. La guerre a lieu entre personnes publiques et pour Rousseau, un « être moral » ou « souverain » est l'autorité à qui le pacte social a donné l'existence et dont toutes les volontés portent le nom de loi. De cette analyse découle une question fondamentale qui est de savoir : Si la guerre est une affaire entre personnes morales, quel intérêt porte le

---

<sup>49</sup>J.-J. Rousseau, *Principes du droit de la guerre, écrits sur la paix perpétuelle*, Collection présentée par Blaise Bachofen et Céline Spector sous la direction de Bruno Bernardi et Gabriella Silvestrini, Vrin 2008, P.47

<sup>50</sup>*Ibid.*, P.50-51

pacte social sur cet état de fait ?

Nous tenterons de développer tout au long de cette recherche des éléments de réponse à travers l'analyse des différents penseurs politiques et du droit positif.

Dans les *Fragments du jugement sur la paix perpétuelle*, Rousseau tente de donner un sens politique et des bases juridiques à l'action de la guerre et de la paix. Tout en commentant l'Abbé de Saint-Pierre, il démontre les conditions illégitimes et irrationnelles des conflits. Sans se perdre dans l'idéalisme de celui-ci, il met en avant les réalités de la condition humaine dans l'histoire répétée des guerres. Karl Marx avait souligné un tel comportement des hommes. Mais la réalité est plus complexe selon lui, du fait qu'il se penche surtout du côté des décideurs politiques pour traiter du droit des gens sur la scène internationale. Il soutient que l'acte de faire la guerre à ses ennemis revient au même qu'avec ses sujets car il demande des moyens humains et matériels que le peuple doit payer dans tous les deux cas d'échec ou de victoire. D'autant plus que l'acte de déclaration de la guerre n'est pas une loi mais un moyen d'exécution de la loi qui autoriserait celle-là. L'ardeur des ambitions démesurées et les fins personnelles sont en quelques mots ce qui motive l'esprit de conquête des princes.

En examinant les réalités géographiques des différents Etats de l'Europe par rapport aux mesures politiques et diplomatiques inadaptées à cet effet, Rousseau reconnaît que la disproportion territoriale et frontalière est si grande que les conflits pourraient éclater à tout moment. Ce que confirmera plus tard la grande guerre. Les abus politiques et le désordre géopolitique sont à ses yeux de nature incorrigible pouvant mettre en péril l'idéal pacifique prévu par L'abbé de Saint-Pierre.

## Comment donc remédier à l'anarchie internationale et sortir de l'état de guerre en Europe ?<sup>51</sup>

Rousseau penche vers une confédération des états européens capable de relever le défi de la paix entre les peuples à l'image des individus d'une même communauté sociale. Il envisage une union des peuples plutôt que celle des états ou des princes. Pour cela, il faut donner vie à la conscience européenne qui existe déjà avec les bonnes lois et les mœurs.

Le problème existant dans la réalisation d'un tel projet mérite un regard sur la vision réaliste et historique de Rousseau sur l'Europe.

Une union issue d'un seul contrat semble être la seule alternative si toutefois elle est possible. Il s'agira de mettre en place un traité entre les peuples des pays et de les soumettre à une même loi. Or la réalité de l'Europe est toute autre. Ainsi avant de rentrer dans le vif de la théorie de l'abbé de Saint-Pierre, Rousseau se focalise sur la genèse de l'esprit européen. A la différence des grecs qui bloquaient ce processus avec la distinction qu'ils se faisaient avec les barbares. L'empire romain fit un grand pas en donnant aux peuples conquis les mêmes codes de loi qu'aux romains. Ils formèrent une union civile et politique et chacun jouissait de la citoyenneté. Ce qui favorisait une intégration politique et une union de valeur. L'application des textes de loi se fait facilement dans une telle situation. Cette conception politique des rapports de l'État au-delà de ses frontières, qualifié par certains de pacificatrice et par d'autres

---

<sup>51</sup>Douze années de guerre dans le monde pour régler la succession du dernier Habsbourg d'Espagne avaient fini par user les résolutions et lasser les patiences lorsque Louis XIV et le renne Anne d'Angleterre avaient fait prévaloir la paix. Les signatures du traité commencèrent à Utrecht en Hollande, le 11 avril 1713. Les objectifs visaient à créer des conditions durables pour la future paix, au-delà de simples négociations de sortie de crise : C'est ce que recherchait Saint-Pierre (1658-1743) en publiant à Utrecht , en 1713, chez Antoine Shouten, un volumineux ouvrage intitulé : *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*. L'auteur, membre de l'académie française et aumônier de madame Palatine depuis 1695, avait déjà eu l'occasion d'observer la cour quand l'Abbé de Polignac le prit comme secrétaire.

L'abbé de Saint-Pierre, touché par la misère des sujets du roi, et les souffrances nées de la guerre proposa « Les moyens de rendre la paix perpétuelle n entre tous les états chrétiens » Assurant n'avoir d'autre capacité que celle tirée du désir d'être « Un bon chrétien » utile à sa patrie, il se recommandait toute fois d'Henri IV dont il publia le texte d'un projet de paix. Il s'insérait dans une tradition intellectuelle insistant, depuis le XVI<sup>e</sup> siècle sur l'existence d'une société internationale et d'un droit gouvernant les rapports mutuels entre les états, le droit des gens. A ses yeux l'Europe telle qu'il l'avait analysée ne pouvait pas jouir d'une paix durable, faute de garantie de respect des traités. Quant à l'équilibre tant vanté par la maison de France et celle de l'Autriche, il était insusceptible de prévenir les guerres ; Le remède était de former un « Un corps européen », une union de dix-huit principales souverainetés. Elles en verraient leurs ambassadeurs au congrès permanent, justement établi à Utrecht. Leurs querelles seraient soumises à un système d'arbitrage, l'usage des armes n'étant admis que contre les seuls ennemis de l'union. C'était donc une société des nations avant l'heure qui était proposée, fondée sur le statu quo politique de 1713, chaque citoyen devant se satisfaire de ses territoires en renonçant à toute autre prétention. Même s'il n'est pas réédité au XVIII<sup>e</sup> siècle. Le projet aura un succès dans son domaine et fut commenté par Rousseau.

de colonisatrice, fut reprise par l'église catholique et les États modernes.

Tandis que l'abbé de Saint-pierre s'accorde que les guerres en Europe ont deux causes fondamentales : La première étant l'absence totale de garantie des traités de paix et la seconde, l'incapacité des puissances à instaurer des droits communs, Rousseau voit dans les raisons des conflits européens une absence de droit de gens se traduisant par l'expression de la force des puissances et du droit du plus fort dû à l'interprétation d'un droit public flou. La diversité des systèmes politiques et le conflit de légitimité entre gouvernement sont aussi des causes de l'interruption des temps précaires de paix. La solution serait dans le droit que la nature procure aux gens, à travers les délimitations géographiques car tout ouvrage politique est l'œuvre de la nature. Ni aucun empire ni aucune monarchie universelle ne sauraient donner aux individus une raison de se constituer en communauté civile européenne.

L'auteur du projet d'une République européenne est convaincu que le continent a besoin d'une confédération tellement générale qu'aucune puissance ne s'y refuse. Elle doit être dotée d'un tribunal ayant une véritable aptitude à légiférer et pouvant contraindre chaque état à se soumettre aux délibérations communes. Reste à comprendre les critères de sa formation, or ni l'un ni l'autre n'a sérieusement étudié cette question cruciale.

L'abbé de Saint-Pierre fonde le projet de la république d'Europe sur la mise en place d'un traité de Cinque articles qui sont :

1° Article : Propose la mise en place d'une alliance perpétuelle et irrévocable entre les souverains contractants par le soutien institutionnel d'un congrès qui arbitrerait tous les différends. Ces congrès seraient l'institution centrale de décision jurisprudentielle et l'organe d'impulsion juridique.

2° Article : Prévoit les critères de l'exercice tournant de la présidence, le nombre de plénipotentiaires, la modalité de cotisation pour financer les dépenses des institutions communes.

3° Article : Garantie aux souverains la légitimité de leur autorité, et les conditions de succession élective. Cet article prévoit la prise en compte des derniers actes de statu quo. Les engagements des souverains devraient être fermes et sans aucune prétention ultérieure sur les conflits frontaliers.

4° Article : Prévoit des sanctions contre les états infracteurs qui refuseraient d'observer les jugements de la grande alliance, la politique de défense commune mise en place par les contractants. Cette politique prévoit des actions militaires

communes à l'échelle internationale.

5°Article : Etablit une autorité politique commune, constituée des états membres. Elle serait habilitée à voter des règlements s'appliquant à tous les adhérents.

Une vérité semble dépasser toutes les polémiques et les discordes : La guerre reste toujours une confrontation et une opposition consistant en un rapport de force.

Si les dispositions de ce projet sont souvent critiquées d'utopiques de la part de certains penseurs, tel que Voltaire, il demeure toutefois une interrogation qui s'impose à la raison et dont la réponse constituerait un élément central aux mesures de pacification et d'établissement de traités entre Etats, à savoir : Comment garantir la sûreté et l'intégrité des petits Etats contre les grandes puissances conquérantes ?

Ainsi tout débouche sur les questions de l'équilibre des forces car pour instaurer un climat de paix durable en évitant toute tentative d'invasion des Etats les uns par les autres et en détruisant tout environnement de menace et de querelles frontalières, il est impératif de redéfinir les frontières qui sont objets de conflit. La première solution consiste à affaiblir la force démesurée des grands Etats et la seconde veut que les petits Etats soient renforcés et dotés de moyens de se défendre contre les menaces et les invasions.

Aussi claires que puissent paraître les termes abordés par l'auteur, il n'en demeure pas moins que Rousseau les juge sans intérêts politiques concrètement définis. La question est de savoir en quoi l'échec de ce projet serait-il lié au genre humain ? Kant ne réfute pas l'idée selon laquelle les Etats soient portés naturellement au bellicisme du fait que les questions de souveraineté priment sur celle de la morale dans la réalité des rapports de ces derniers. Mais il souligne que l'état de nature étant celui dans lequel n'existe aucun rapport juridique entre les individus du fait qu'aucun organe supérieur ne règle leur conflit, l'entrée des hommes dans la société civile pour résoudre cette question est le même principe qui doit faire tendre les Etats les uns vers les autres pour sortir du cadre naturel des rapports de forces similaire à l'état de nature. Dans son *Projet de paix perpétuelle*, il ne nie pas les difficultés liées à la mise en place d'une paix perpétuelle, il juge que cela s'impose comme une nécessité morale. Dans quel cadre les théories de paix de Kant doivent-elles donc s'appliquer ?

La première condition veut que tous les Etats aient une constitution républicaine. Car seule la république se trouve être le seul régime de droit qui garantit la séparation des pouvoirs exécutifs et législatifs. Le principe est que si le peuple est associé à la

guerre et participe à sa déclaration, il ne peut la souhaiter par souci de ce qu'elle lui coûte en vies humaines et en dépenses matérielles ; telle est la nature des hommes. Or les régimes despotiques dans lesquels les pouvoirs sont confondus et se retrouvent entre les mains d'une seule personne permet à Cette dernière d'entreprendre des projets de guerres personnelles sans l'accord du peuple. Car dans tous les cas, elle n'a pas grande chose à perdre. A partir de la républicanisassion d'Etats souverains, peut ensuite être envisagé l'idée d'une alliance pour réformer un droit des gens basé sur un fédéralisme d'Etats libres n'impliquant pas par contre la formation d'un Etat mondial par la suite. Car l'idée d'un seul peuple paraît absurde et engloutirait la richesse de la diversité culturelle. Le droit cosmopolite doit prévenir les règles d'hospitalité pour les étrangers qui ont le droit de se rendre dans un autre pays et pour ce pays de les accepter ou de les refuser.

Kant ne nie point l'intérêt capital de l'établissement d'une législation commune européenne sur la base des peuples mais il reste attentif aux problèmes liés à l'accomplissement d'un tel édifice politique. L'édification d'une constitution civile parfaite est liée au problème de l'établissement d'une relation extérieure légale entre les Etats et ne peut être résolu sans ce dernier.

La réalité est que l'indépendance qui est ôtée aux individus est mise dans le corps des États et ces derniers, livrés à leurs propres impulsions produisent des effets plus graves à mesure que leurs forces augmentent et l'emportent sur la masse des individus. Même s'ils voudraient s'organiser de manière idéale de façon à maintenir un ordre interne au sein de leurs différentes sociétés, la confrontation des uns contre les autres empêcherait cet idéal et redonnerait des forces immenses aux corps de l'État. Cette situation combine une interaction entre l'État avec ses composantes et avec les autres États. Ainsi les relations externes représentent autant d'enjeux plus complexes que même l'état de nature et la politique interne. Car la conséquence de l'instruction de l'état de guerre dans le corps politique est une subordination tyrannique de la vie politique interne aux exigences de la sureté extérieure. Les citoyens deviennent des soldats, suscitant ainsi une tension entre cosmopolitisme et patriotisme ; entre l'ouverture et le repli.

Kant établit des principes aussi abstraits soit- ils, permettant d'élaborer une théorie de la paix.

L'artifice qu'il emploie fixe les conditions à la paix sur une double dimension, à savoir la distinction entre les lois prohibitives et permissives qu'il regroupe sous l'appellation d'« article préliminaire » et qui produisent les conditions négatives de la paix et les lois ou règles constitutionnelles ou fédératives qu'il présente dans les « articles définitifs » et qui produisent les éléments positifs capables de préserver la paix. Dans les premiers articles il présente l'état catastrophique de la réalité politique que toute raison humaine doit bannir. Dans cet état de fait la pratique et les maximes ont ouvert des voies à disposer les hommes en état de guerre psychologique constant. La crise sociale et politique qui transforme les relations entre les Etats en tensions permanentes et accentue les préparatifs de guerre est causée par le manque de dispositif moral et rationnel adéquat.

Les articles préliminaires couvrent un ensemble plus vaste de questions politiques et philosophiques qui déterminent des pensées et des visions des hommes.

« Aucun traité de paix ne doit valoir comme tel s'il a été conclu en réservant secrètement la manière d'une guerre future »<sup>52</sup> tel est le premier sens donné aux conditions de paix annotée par Kant dans *l'article préliminaire pour rendre la paix perpétuelle entre les Etats*.

La tentative kantienne consiste à détruire le passif de l'histoire et d'abolir toutes les vieilles prétentions entretenues à l'égard de l'ennemi, les vieux griefs, le préjugé naturel, et toutes les passions et impulsions qui s'opposent à la raison. Ceci est d'autant plus pertinent que bien avant lui, Hugo Grotius justifiait la cause d'une guerre juste par des injures et des offenses qu'il considère comme des dispositions psychologiques propres à l'état de guerre.

Selon Rousseau : « Quoi que ces deux mots de guerre et de paix paraissent corrélatifs, le second renferme une signification beaucoup plus étendue, attendue qu'on peut interrompre et troubler la paix sans aller jusqu'à la guerre. Le repos, l'union, la concorde, toutes les idées de bienveillance et d'affection mutuelle semblent renfermer dans ce doux mot de paix. »<sup>53</sup> Il suit l'idée que la guerre ne consiste point dans des combats acharnés, ouverts et non prémédités, ni même dans des meurtres faisant suite à des emportements de colère mais dans la volonté constante et permanente de détruire son ennemi. Cette implication de la déraison

---

<sup>52</sup>Emanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle*, introduit, traduit et annoté par M. Marcuzzi, Vrin, 2007, P. 17

<sup>53</sup>Jean-Jacques Rousseau, *Principes du droit de la guerre, Ecrits sur la paix perpétuelle*, Collection Sous la direction de Blaise Bachofen, édition Bruno Bernardi et Gabriella Silvestrini, Vrin, 2008, P. 46

qui l'emporte sur la raison dans le déclenchement des hostilités est due à la mauvaise volonté des détenteurs de l'autorité politique. Et une fois ouvertes les hostilités ne cessent qu'avec une paix formelle.

C'est-à-dire un temps de préparation avant les prochaines troubles. Kant défend l'idée selon laquelle, l'État qui veut instaurer un rapport de paix avec les autres doit commencer à marquer une coupure dans l'histoire et dans son propre passé. Cela nécessite une mise en cause propre des idées et du jugement reçu par la lecture de son histoire et de celle d'autres. Il se trouve que de la guerre n'est qu'un aboutissement logique et terrible d'un état d'esprit. Et les conflits récents ont démontré que l'atrocité de l'affrontement tient des préparatifs psychologiques des soldats. Le regard porté sur l'ennemi est un facteur primordial au degré de mal à lui causer. Si ces théories n'ont pas empêché à prendre conscience des causes qui produisent les effets ainsi abordés, force est de constater que leur véracité s'est avérée tangible. Car les conflits du siècle dernier n'auraient pas été mondiaux et démesurés si les divergences de jugements et des considérations idéologiques ne l'étaient aussi.

Kant met le projet de coexistence pacifique au centre des questions des relations internationales après la mise en place d'un nouvel ordre historique.

Le véritable problème qui subsiste à ces résolutions est le respect des accords de volonté de paix et la question de menace qui pourrait troubler l'état de paix. Or si un Etat stipule dans sa constitution des dispositions qui pourraient menacer un autre, la logique entend que ce dernier ne doit pas rester passif. Kant refuse, en premier lieu, l'idée de toute ingérence d'un État d'intervenir dans la constitution d'un autre car aucun droit ne lui donne une telle autorité. Mais toutefois ce principe de non-ingérence porte en lui-même sa propre dérogation mais de manière ambiguë car du moment où une constitution d'une puissance représente une menace pour une autre, celle-ci est en droit de la considérer comme ennemie et de lui proposer une constitution plus appropriée. Tandis qu'il combat toute idée d'intervention interétatique, il soutient, par ailleurs le principe précédemment cité. La supposition qui tombe sous le sens serait que Kant fait une différence entre ingérence belliqueuse et ingérence afin d'établir les conditions pour la paix. La solution définitive est donc que tous les Etats soient des républiques. Ainsi, il ne subsisterait aucune menace. Mais l'absence de menace ne suffit point non plus pour garantir une paix définitive : Il faudra un contrat pacificateur qui empêcherait toute ingérence

extra-frontalière.

Cette problématique conduit à comprendre l'impact du droit des gens dans les rapports entre Etats.

### « *Jus gentium* » : Droit des gens ou droit international public

Nous savons que ce droit a existé dans plusieurs civilisations et tout au long de l'histoire politique des hommes. Nous essayerons de focaliser notre intérêt sur son concept le plus moderne qui façonna la politique internationale et le droit de la guerre en essayant d'étudier l'étiologie et l'évolution du concept dans la deuxième partie.

Produit des traités de Westphalie, ce droit régit les relations entre les sujets et le système juridique que sont les Etats et les organisations internationales. Les sujets de ce droit sont assujettis à ces principes et doivent s'en prévaloir. La nécessité de se regrouper en communauté de droit a ainsi amené les Etats à fonder des institutions internationales comme l'ONU, et l'Union Européennes et à se constituer en sujets de droit. Ces questions ne pouvaient être abordées sans toucher à ceux du droit d'ingérence dans les affaires internes des états. Depuis la fin de la deuxième guerre mondiale, la multiplication des traités entre les Etats du monde a fait disparaître les clauses des traités de Westphalie en développant les interdépendances financières et économiques des uns à l'égard des autres. Reprenant l'article 8 de la convention des de Montevideo, la charte des nations unies prévoit dans l'alinéa 7 de son article 2 ce qui suit : « Aucune disposition de la présente charte n'autorise les nations unies à intervenir dans les affaires qui relèvent essentiellement de la compétence nationale d'un état. »<sup>54</sup>

C'est en 1756 que Rousseau entreprend la rédaction (Vite abandonnée) des « *Principes du droit de guerre* » et celle de l'extrait et du jugement du « *Projet de paix perpétuelle* » de L'Abbé de Saint-Pierre. Ses réflexions sur la question de la paix se font dans un contexte de tension extrême dans lesquels les Etats se trouveraient.

Il élabore une lecture critique des œuvres de celui dont il juge qu'il est le travail le plus digne d'occuper un homme de bien. Sans revenir sur la critique de ce qui paraît être un ouvrage utopique aux yeux de Leibniz, il est important de clarifier la vision Rousseauiste de la question du droit international public dans les rapports conflictuels des Etats. Le principe de la moralité et la recherche du bien suprême qui

---

<sup>54</sup>« Article 2, Aliéna 7 de la charte des nations unies »

devraient assurer à tous les Etats leur souveraineté est en effet supprimée par les intérêts privés. Rousseau soutient que les conquêtes et les progrès du despotisme s'entraident mutuellement. Les ambitions des rois sont animées par des prétextes pécuniaires d'une part et de la persuasion qu'offre une grande armée d'autre part. Les enjeux ne sont pas moins pour la stabilité de leur autorité que pour l'élargissement de leurs territoires car l'un va avec l'autre. De ce point de vue le commerce international et les finances publiques sont au même ordre d'importance que les soldats prêts à se battre. Toutes les stratégies politiques, commerciales, diplomatiques et militaires élaborés par les détenteurs du pouvoir concourent au seul but de l'augmentation de leur puissance.

Dans le *discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau fait une distinction entre le droit civil qui régit la société politique, en ce qui concerne l'administration civile des citoyens et le droit des gens qui régleme les rapports entre les États. Celui-ci comprend les règles de commerces et toutes les dispositions naturelles et tacites conclues afin de combler le vide créé par la création des sociétés politiques et de l'établissement de leurs rapports les unes avec les autres.

## **LA PROBLEMATIQUE DU SUJET**

Dans quelle mesure le contrat social est-il transposable dans les relations internationales afin de garantir la paix entre les Etats ? Les Institutions Politiques devraient mettre le sceau au projet de réforme institutionnelle de Rousseau. Après avoir démontré le bien fondé des droits du citoyen dans ses œuvres politiques, il lui restait à déterminer les domaines d'application de ceux-ci à l'intérieur et à l'extérieur des Etats.

## **INTERET DE LA RECHERCHE**

Le 09 mars 1758, Rousseau écrit une lettre à Marc-Michel Rey, (Son éditeur d'Amsterdam) dans laquelle il lui fait part de son ambition d'élaborer un ouvrage consacré aux *Principes du droit de la guerre* qui devait constituer la deuxième partie d'un ouvrage plus important dont l'idée lui était venue quand il eut l'occasion d'observer les réalités politique de Venise, y étant secrétaire à l'ambassade. Et l'ensemble de ce projet devait constituer la matière des *Institutions Politiques*.

Quelques mois avant la publication du *contrat social* ; Le 18 janvier 1762, il explique dans une lettre écrite à son ami Paul-Claude Moultou que ce projet était au-dessus de ses forces. En effet l'ouvrage ne verra jamais le jour car une grande partie des notes préparées et assemblées depuis 1750 pour ce travail furent brûlées par son auteur. Néanmoins subsistent quelques traces dans le *contrat social*, *l'Emile*, les *deux manuscrits sur l'état de guerre*, dans des travaux sur le *projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe de l'Abbé de Saint-Pierre*, et dans ses travaux sur le *projet de constitution pour la Corse* et la *Pologne*. Ce corpus sert de base de recherche pour achever le travail de l'auteur et éclaircir sa théorie des principes du droit international.

Beaucoup de polémiques s'intéressent au model d'Etat que Rousseau avait en tête quand il était à Venise et au moment où il pensait résoudre la question du droit international. Dans son œuvre *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, chez Vrin, 1988, Robert Derathé défend la thèse selon laquelle l'exemple de la république de Genève n'occuperait pas une place importante dans l'œuvre politique de Rousseau. D'autres auteurs, à l'instar de F. Ramel et J-P.Joubert voient dans ses théories l'intérêt particulier porté aux petits Etats dont les destins se lient à leur détriment aux enjeux internationaux et aux rapports de forces de leurs voisins. Le principe consiste à préserver les petites républiques contre les invasions externes et élaborer des résolutions internes pour sécuriser les frontières contre tout facteur externe de déstabilisation. Dans ce cas il est évident que Genève fait partie de cette situation. Nous étudierons plus amplement les principes du droit interne et externe de l'Etat afin de reconstituer les théories politiques de Rousseau à travers ses recherches sur les projets de l'abbé de Saint Pierre. Notre démarche consistera donc, dans un premier temps, à étudier les rapports de l'Etat avec ses propres institutions pour apporter des éléments de réponse aux théories des relations internationales de Rousseau.

# **PARTIE I DU RAPPORT DE L'ETAT AVEC SES COMPOSANTES INTERNES**

## CHAPITRE I. L'Etat de droit et le pouvoir politique, Rousseau contre les penseurs des lumières

Rousseau reconnaît que l'ordre social est sacré du fait que le contrat qui l'institue est conventionnel. De ce fait, l'origine de la société civile remonte à la famille par le droit que le chef de la famille exerce sur ses enfants. Le point le plus important de cette analyse est le fondement juridique de l'ordre social et de la naturalité de la loi qui organise les liens sociaux. Dans les théories de Rousseau sur l'origine du pouvoir politique le droit est plus important que les faits qui l'expliquent et le justifient. L'approche fondamentale du problème politique dans les pensées de Rousseau consiste en une réflexion sur les conditions de la possibilité d'une vie morale hors de l'état de nature. Le thème fondamental est la liberté qui se pose avant tout comme un problème social et politique. Il s'agit d'analyser les conditions de l'individu dans l'état de nature et dans son intégration à la société politique. Le but de ce changement, nous l'avons souligné dans l'introduction est de trouver une forme d'association par laquelle, chacun s'unissant à tous n'obéit pourtant qu'à lui-même et jouit de la même liberté qu'avant. Cette aliénation de droit est le début du vrai droit par la substitution de l'égalité naturelle par celle morale. Rousseau ne s'éloigne pourtant pas assez de Hobbes en voulant le réfuter, car en analysant sa position, il se justifie à son tour par l'idée de l'intérêt que la communauté politique représente pour l'individu à travers le pouvoir de l'Etat. Il est important de souligner que la « liberté » naturelle dont prétendrait l'être n'est qu'une forme primaire d'esclavage qui ne garantit ni progrès ni liberté réelle.

Dans son ouvrage, *De jure naturae et gentium*, Pufendorf définit le « contrat d'association » comme celui qui lie les hommes entre eux quand ils décident de s'unir pour confier à une seule personne ou à une assemblée la mission de prendre des décisions concernant la sécurité et l'utilité commune de telle sorte que ses décisions soient considérées comme la volonté de tous en général et de chacun en particulier. Le « contrat de soumission » ou contrat du gouvernement consiste à l'abandon complet et volontaire de la souveraineté individuelle aux mains des gouvernants qui s'engagent de veiller sur la sécurité et l'utilité commune. Ainsi l'état de nature est un état de trouble et d'insécurité qui nécessite aux individus de se former en société pour leur sécurité.

L'histoire de la question du droit européen au XIXe siècle est caractérisée par un refus de la considération du droit public romain et une adaptation à son droit privé. Ce refus a ses origines dans la bourgeoisie opposée au jacobinisme. Cette négation puise ainsi ses bases dans les pensées de Benjamin Constant qui fût une distinction en 1819 entre liberté des anciens (C'est-à-dire participation au pouvoir) et liberté des modernes (C'est-à-dire droits individuels). Il considère ainsi la liberté « des anciens » comme dangereuse. C'est dans ce contexte que le modèle politique et constitutionnel rousseauiste à inspiration romaine a été condamné à l'oubli par les théoriciens de la politique et du droit de la bourgeoisie dominante. Dans le *Contrat social*, il avait esquissé un modèle constitutionnel du peuple romain qu'il considère comme le propre de tous les peuples libres.

Si tel est le socle de ses pensées politiques à partir duquel le contrat social et ses doctrines politiques sont parties, en quoi consistait donc ce droit romain ?

### **La liberté et la constitution des romains**

La vision historique de Rousseau du rapport entre citoyen et peuple dans la Rome antique a été supprimée par Condorcet, Constant et Hegel. Il existe une corrélation entre la vision historique libérale de l'antiquité et la conception bourgeoise de la liberté dite « moderne ». La conception individualiste libérale des droits et libertés implique que la liberté politique soit la garantie nécessaire de la vraie liberté individuelle. La constitution romaine, selon lui se fondait sur la souveraineté du peuple, du fait qu'elle impliquait contre le gouvernement un droit de résistance collective. Dans ce système les institutions politiques, s'organise sur la base d'un dualisme entre « Peuple » (qui a le pouvoir législatif) et « Commissaire » (c'est-à-dire des magistrats dont le pouvoir dérive du peuple). Dans le *Discours sur l'économie politique*, les romains sont considérés comme un peuple qui tire sa grandeur et sa particularité du respect et la considération que le gouvernement a, vis-à-vis du peuple. Rousseau appuie son argument en puisant des illustrations dans la vie politique antique : « Veut-on trouver des exemples de la protection que l'Etat doit à ses membres, et du respect qu'il doit à leurs personnes ? Ce n'est que chez les plus illustres et les plus courageuses nations de la terre qu'il faut les chercher, et il n'y a guère que les peuples libres où l'on sache ce que vaut un homme. A Sparte, on sait en quelle perplexité se trouvait toute une république lorsqu'il était question de punir

un citoyen coupable. En Macédoine, la vie d'un homme était une affaire si importante, que dans toute la grandeur d'Alexandre, ce puissant monarque n'eût osé de sang-froid faire mourir un Macédonien criminel, que l'accusé n'eût comparu pour se défendre devant ses concitoyens, et n'eût été condamné par eux.»<sup>55</sup> Ce texte retrace, en référence aux systèmes politiques de l'antiquité, la prépondérance de la souveraineté du peuple sur toute la machine politique de l'état. Et ceci malgré la force et la grandeur du pouvoir exécutif, qui ne tire sa vraie légitimité qu'en rendant la justice à tous. Ce qui sous-entend, par ailleurs que tout Etat doit se donner le devoir d'éviter l'extrême inégalité des fortunes. Toute fois si ce mal se fait, de protéger les pauvres et contenir les riches. C'est aussi le rôle de l'Etat d'assurer l'éducation des enfants afin qu'ils puissent devenir des bons citoyens patriotes et non des méchants esclaves qu'il faudra forcer à obéir par la dissuasion et les forces de l'ordre. Ce n'est que par ces moyens que les enfants apprendront la valeur des lois et le sens de la volonté générale. Le système social et politique des anciens romains se trouve être le modèle idéal dont devront s'inspirer les états modernes. Ce qui nous ramène à comprendre l'idéal politique rousseauiste.

---

<sup>55</sup>Rousseau, Discours sur l'économie politique, Dans Rousseau Discours sur l'économie politique et autres textes, Par Barbara de Negroni., G-F-Flammarion, 1990, P. 75

## **A. Le fondement politique de la société civile, établissement, structures et nature de l'Etat**

S'il est vrai que le contrat social donne naissance à la société civile et à l'état, des controverses surgissent toutefois autour de sa véracité historique. Ainsi Vaughan soutient que tout contrat suppose une autorité capable d'en garantir l'exécution. Et que le contrat ne peut justifier la société sans laquelle elle ne pourrait exister. « Il suffit d'un peu de réflexion pour comprendre qu'un contrat est une transaction qu'il est impossible de concevoir en dehors de l'ordre établi par l'état ; et que par conséquent on ne peut l'utiliser pour rendre compte d'une institution sans laquelle il ne saurait lui-même exister. »<sup>56</sup>

Ainsi Durkheim soutient que le contrat, en tant qu'acte isolé de sa réglementation, qui est d'origine sociale, n'a aucune valeur politique. Il ne peut donc avoir de contrat avant la fondation de la société. La question de la véracité historique de l'origine de la société civile demeure un débat sans issue. Ce qui importe c'est la raison qui aurait poussé les hommes à ce choix. Rousseau soutient que seule l'utilité commune aurait permis de réaliser ce projet social. En plus de cela il n'a pas formulé ses idées de façon simplifiée à ce qu'une lecture non approfondie laisserait imaginer. Le passage de l'état de nature à l'état de droit est plus complexe qu'il paraît.

Tandis que le pacte social sert de fondement à l'obligation d'obéir au souverain, le problème politique comporte une question de fait et une question de droit ; celui de l'origine des sociétés, et un problème juridique celui du fondement ou de la légitimité du pouvoir de l'état. Il reconnaît que ce sont les progrès qui ont permis cette transformation. Entre le moment où celle-ci se constitue et le pur état de nature, s'écoule un long temps. Les deux étapes intermédiaires du passage proprement dit furent l'étape de la « Société naissante » durant laquelle, sans constituer des sociétés politiques et sans être soumis à des lois, les hommes ne sont plus dispersés, vivant en troupes, mais ils ont acquis quelques notions vagues d'engagement. Cette époque est aux yeux de Rousseau l'âge d'or de l'humanité. La deuxième phase intervient au moment où les inégalités commencèrent à se faire sentir parmi eux. Le développement des vices, des passions, et des jalousies nées

---

<sup>56</sup> C-E Vaughan, *Du Contrat Social* de (J-J Rousseau), Editions Classiques Manchester, 1926, Introduction, P. LV

des progrès s'installe avec l'usurpation des riches et les brigandages des pauvres, étouffant la pitié naturelle et la justice embryonnaire. La société naissante fit place au plus horrible état de guerre. C'est au bord de cette ruine générale où se trouvait le genre humain que les hommes désolés d'avoir perdu le bonheur qu'ils n'auront jamais encore, créent la politique. L'initiative de convertir toutes les forces en une force commune est venue des riches. Le principe voulait que les hommes s'unissent par la convention et obéissent tous à une autorité commune. Il est évident que selon Rousseau ce n'est pas le contrat qui est à la base de ces maux ; c'est l'inverse. Car il a fallu que les hommes sortent de leur isolement primitif pour que les institutions politiques et les lois deviennent nécessaires. Ce sont les premières relations sociales qui seraient à l'origine de l'état de guerre dans laquelle les hommes ne se seraient pas trouvés sans la nécessité de s'unir par la convention. C'est donc le développement de la sociabilité qui a rendu nécessaire et possible les établissements politiques.

Hobbes définit le contrat social comme un pacte mutuel conclu par ceux qui consentent à devenir membres d'une société civile qu'ils créent à cet effet. Chacun se soumet volontairement à l'autorité d'un seul homme ou d'une seule assemblée, à condition que tous les autres en fassent autant. Le souverain, ici est cet homme ou cette assemblée à qui tous se soumettent. Ce pouvoir ainsi donné par le contrat des autres auquel le souverain n'a pas pris part est absolu. Il n'a de compte à rendre à aucun de ceux qui lui ont donné ce droit de représentation. Ce pacte de soumission se distingue nettement de ce qu'entend Pufendorf par le lien qui unit le gouvernement aux citoyens. Du moins quant aux origines des sociétés civiles. Il pense que la soumission ne suffit pas pour expliquer l'origine de la société. Pour que celle-ci se constitue, il faut, avant tout l'établissement d'une convention par laquelle ceux qui envisagent de faire partie de l'Etat prennent l'engagement mutuel de se constituer en un seul corps et de régler d'un commun accord tout ce qui engage leur sûreté mutuelle. Mais nul ne peut être contraint de conclure un tel pacte s'il ne consent guère. Cette étape constitue les prémisses de la formation de l'Etat. Le décret par lequel la majorité des voix décide de la forme du gouvernement constitue la deuxième étape. Cette majorité devra, par la suite transmettre le pouvoir au gouvernement afin qu'ils veillent au bien commun. Contrairement à Hobbes la dissolution de l'autorité qui détient le pouvoir n'entraîne nullement celle de la société. Platon considère l'union des individus comme une absolue nécessité à leur

conservation. Car les structures de la vie en commun étant conditionnées par le besoin, c'est autour de la division du travail et des fonctions que les hommes forment maturément le premier pacte social. Le besoin crée la multiplication et la division du travail. Pour organiser tout ce system qui devient de plus en plus complexe avec l'extension du désir d'obtenir plus, se joignent à eux les responsables politiques dont le rôle est de garder la cité et non seulement de la défendre contre les invasions mais aussi d'entreprendre des expéditions pour étendre le territoire et conquérir des terres afin de les dominer.

L'étude de cette question tourne essentiellement autour de l'essence et de la légitimité de la formation sociale des premières communautés humaines et de la position du contrat social da l'histoire de l'évolution de l'humanité vers le droit politique. Rousseau étudie l'état naturel plus pour mieux expliquer le sens du contrat social que pour justifier son origine. Notre travail, sur cette question portera essentiellement sur le rapport que les genres de pouvoirs (Parentaux et politiques) tissent les uns vis-à-vis des autres. Il s'agit de comparer le droit à leur légitimité dans l'ordre social.

La formation de l'esprit des lois qui permettent de gouverner les hommes survient théoriquement après sa perte, dit Rousseau dans la *Considération sur le gouvernement de Pologne*. Les normes légales doivent être l'inspiration du peuple, c'est-à-dire qu'il y aurait un problème politique si elles doivent être placées hiérarchiquement au-dessus des hommes. Ainsi la Pologne, à l'instar de tous les Etats opprimés qui chercheraient à mettre en place des constitutions propres à eux, doit rester prudente face aux problèmes identitaires. Car l'extrême volonté de liberté ne doit pas faire perdre de vue le respect des institutions. Le législateur est, à cet effet le principal Architect qui donne forme à ce projet.

La formation du corps politique n'est pas un fait isolé de l'évolution sociale ou un simple point de départ de la constitution du peuple. Il peut s'avérer qu'une nation déjà constituée se retrouve en décadence politico-identitaire par la menace que peut lui présenter ses voisins (à l'exemple de la Pologne). Toutefois le principe qui fonde la société demeure le même. Ainsi, afin de faire face à un tel danger, ce sont les institutions nationales qui doivent former le caractère national et le gout des mœurs par le sentiment de résistance patriotique. L'assimilation qui survient souvent en cas de l'échec d'une telle résistance entraine inévitablement la disparation de la singularité à l'instar de la majorité des pays d'Europe. Il est important de souligner le

paradoxe qui subsiste sur la position de Rousseau quant aux processus de généralisation et de mondialisation. Tout en étant sceptique au projet de république européen de l'Abbé de Saint-Pierre au vu duquel, il avoue une solution politique pour la sortie de guerre, il propose vivement à la Pologne de se démarquer culturellement de ses voisins afin de garder sa singularité : « Il n'y a aujourd'hui de français, d'Allemands, d'Espagnols, d'Anglais même, quoiqu'on en dise ; Il n'y a que des Européens, tous ont les mêmes goûts , les mêmes passions, les mêmes mœurs, parce qu'aucun n'a reçu de forme nationale par une institution particulière. Tous dans les mêmes circonstances feront les mêmes choses ; Tous se diront désintéressés et seront fripon ; Tous parleront du bien public et ne penseront qu'à eux-mêmes ; Tous venteront la médiocrité et voudront être des Crésus ; Ils n'ont d'ambition que pour le luxe, ils n'ont de passion que celle de l'or. »<sup>57</sup> Dans tous les deux cas de figures, sa vision de l'état de l'Europe est historique et se porte sur les faits qui ont affecté et corrompu les gouvernants au cours des siècles. C'est bien pour ça qu'il opte pour une union des peuples orientée vers les vertus de l'esprit chrétien et non des Etats. Pour ce qui concerne la Pologne, Il reprend la même formule qui est de l'ordre de la place que doivent occuper les individus dans l'Etat, malgré qu'il soit du rôle du législateur de donner un cap à la volonté générale : « La vertu de ses citoyens, leur zèle patriotique, la forme particulière que les institutions nationales peuvent donner à leurs âmes, voilà le seul rempart toujours prêt à la défendre, et qu'aucune armée ne saurait forcer, si vous faites en qu'un Polonais ne puisse jamais devenir un Russe, je vous réponds que la Russie ne subjuguera pas la Pologne. »<sup>58</sup>

Le pacte tel que le conçoit Hobbes est essentiellement un pacte d'association dont le but visé est l'union de tous en un seul corps. Cette lecture simplifiée ne permet pas toute fois de comprendre la portée et les enjeux de l'établissement du contrat de soumission. Car l'autorité du souverain n'existe aussi que pour le salut de la communauté et le bien commun. Le droit d'user de son pouvoir l'astreint à atteindre des résultats politiques qui le lient à lui-même et à la raison par laquelle il accepte l'autorité qu'il a reçue. Le statut de souverain exige des devoirs auxquels toute autorité politique justifie son existence.

La théorie du pacte de soumission se rattache étroitement à la conception de la

---

<sup>57</sup> Rousseau, *Discours sur l'économie politique et autres textes*, Présentation par Barbara de Negroni, Flammarion 2012. P. 171

<sup>58</sup>*Ibid.*, P.70, 71

monarchie élective et ses origines remontent au moyen-âge, mais c'est à partir du XVI<sup>e</sup> siècle que cette théorie devient une notion populaire qui se trouve mêlée à la plupart des controverses relatives au pouvoir du monarque face aux sujets.

Rousseau caractérise l'union commune et l'acte d'établissement du corps politique comme un vrai contrat entre le peuple et les chefs qu'il se choisit. Contrat par lequel les deux parties s'obligent à l'observation des lois qui y sont stipulées et qui forment les liens de leur union. Entre ces deux se trouve un corps singulier dont le rôle est de donner un sens au contrat ; c'est le législateur.

### **Qu'est-ce qu'un législateur selon Rousseau ?**

Le législateur est une personne issue du peuple, ayant un esprit supérieur par son exceptionnelle moralité et sa grande capacité de discernement et qui connaît en même temps le fond de la passion et de la réalité des autres auxquels il doit donner des lois. La raison voudrait qu'il soit exceptionnel. Dans le *contrat social*, Rousseau affirme que : « Pour découvrir les meilleurs règles de société qui conviennent aux nations, il faudrait une intelligence supérieure, qui vit toutes les passions des hommes et qui n'en éprouvât aucune, qui n'eût aucun rapport avec notre nature et qui la connut au fond, dont le bonheur fut indépendant de nous et qui pourtant voulut bien s'occuper du notre ; enfin qui, dans le progrès des temps se ménage une gloire éloignée, put travailler dans un siècle et jouir dans un autre. Il faudrait des Dieux pour donner des lois aux hommes. »<sup>59</sup>

Dans ses théories, le rôle du législateur est de donner un sens politiques au pacte social par la loi. Ce n'est qu'après que le prince intervient pour mettre en œuvres les principes élaborés. C'est un travail de déconstruction et de reconstruction qui transforme dont l'unité constitue une part de l'ensemble de la communauté. Il fait suivre à la force illimitée de l'homme le droit et la citoyenneté, en sorte que chaque citoyen n'est rien et ne peut rien de lui seul que par l'ensemble. De là découle le principe qui voudrait que la force acquise par le « tout » soit égale ou supérieure à la somme des forces naturelles de tous les individus. Le rang du législateur est supérieur dans l'Etat par son génie et sa fonction. Il donne des lois et commande aux lois tandis que la gestion des hommes revient au prince. Les deux fonctions doivent restées séparées. Il serait dangereux que les deux soient attribuées à la même

---

<sup>59</sup> Rousseau, *Du contrat social*, Présentation, notes, bibliographie et chronologie par Bruno Bernardi, Flammarion, 2001, P. 79

personne ou à la même institution ; « Cet emploi, qui constitue la république, n'entre point dans sa constitution : C'est une fonction particulière et supérieure qui n'a rien à avoir avec l'empire humain ; Car si celui qui commande aux hommes ne doit pas commander aux lois, celui qui commande aux lois ne doit pas non plus commander aux hommes ; autrement ses lois, ministres de ses passions, ne feraient souvent que perpétuer ses injustices, et jamais il ne pourrait éviter que des vues particulières n'alternassent la sainteté de son ouvrage. »<sup>60</sup>

Or ce travail du législateur présente un paradoxe, du fait de l'immensité de son œuvre et de l'étendue de ses fonctions.

### **Exemple de grande figure de législateur : Moïse**

La société politique de l'Égypte du XIV<sup>e</sup> siècle avant notre ère était composée d'hommes libres et d'esclaves par leur naissance. La monarchie exerçait l'ordre sur ces critères de privilège. Au bas de l'échelle sociale se trouvaient des ouvriers, des artisans et des esclaves parmi lesquels figuraient les descendants de *Jacob*<sup>61</sup>

La figure emblématique du combat entrepris pour la libération du peuple israélite est sans nul doute représentée par Moïse<sup>62</sup>. Les hébreux présents en Égypte ne jouissaient pas de tous les droits politiques au même titre que les autres. Ceci n'étant pas par faute de loi. L'essor de l'économie était fondé sur l'exploitation du servage et le partage inégalitaire des revenus nationales était organisé par des lois partiales. L'éducation n'était accessible que par une petite élite. Cette situation perpétua le déracinement des générations qui naissaient et mouraient « enchaînées ». Le pouvoir monarchique était si solide qu'aucune révolte interne n'était envisageable malgré les inégalités de revenus et les dissensions sociales par le fait que les classes opprimées n'avaient plus leur identité d'origine et n'avaient non plus droit à

---

<sup>60</sup>*Ibid.*, P.80

<sup>61</sup> Jacob, est un personnage biblique qui serait le petit fils d'Abraham, le patriarche du monothéisme, qui aurait aussi eu le nom d'Israël lors d'un combat mystérieux qu'il aurait eu contre l'« Esprit ». Il serait descendu en Égypte sur invitation de son fils qui exerçait une haute fonction administrative à la cour du Pharaon. Ceci expliquerait la présence de ce peuple dans ce pays. Selon les écrits bibliques il aurait peuplé le nord de l'Égypte ; La région de Ghosan, favorable à l'élevage. Et il fut un temps où leur privilège dû à la présence de Joseph s'est éteint petit à petit après la mort de celui-ci. Réduit finalement à l'esclavage et aux travaux serviles, il surgit un leader du nom de Moïse qui entreprendrait la libération de son peuple. Ce qui aurait dû causer la décadence économique de l'une des plus grandes puissances de l'époque.

<sup>62</sup> Moïse, serait le fils d'une esclave Égyptienne, sauvé durant l'oppression organisée par les autorités politiques contre les hébreux. Il organisa la révolte et la fuite des esclaves. Son mérite fut de mettre en place des codes moraux, civiques et politiques au service de son peuple. Il aurait organisé aussi des stratégies de conquêtes de certains territoires. Tout ceci concourut à la formation politique d'un peuple ni terre ni constitution à partir de la religion et l'histoire.

l'éducation du pays où ils se trouvaient. Ce sentiment d'être des *étrangers sans identité propre* fut la cause de la longue durée du temps de leur servage car aucune lutte des classes n'était possible dans un tel cas. Il n'est pas étonnant de constater la grandeur de l'œuvre de Moïse dont le rôle principal était d'instituer un peuple auquel il fallût plus tard donner une constitution pour les maintenir en peuple après la formation du pacte social. S'il existait un contrat social entre eux, il n'était que la volonté d'esclaves se retrouvant autour des tâches quotidiennes et des souffrances communes. Or un tel contrat n'a aucun fondement, ni aucun but et n'est valable qu'autant que dure cette situation et qui, en plus est spontané.

Rousseau reprend son rôle dans le texte du *Discours sur l'économie politique* pour justifier la grandeur exceptionnelle du législateur en ces termes : « Le premier qui forma et exulta l'étonnante entreprise d'instituer en corps de nation un essaim de malheureux fugitifs, sans arts, sans armes, sans talents, sans vertus, sans courage et qui n'ayant pas en propre une seule pousse de terrain faisaient une troupe étrangère sur la face de la terre. Moïse osa faire de cette troupe errante et servile un corps politique, un peuple libre, tandis qu'elle errait dans le désert sans avoir une terre pour y reposer sa tête, il lui donnait une institution durable, à l'épreuve du temps, de la fortune et des conquérants, que cinq mille ans n'osent pas détruire ni même altérer, et qui subsiste encore aujourd'hui dans toute sa force, alors même que le corps de la nation ne subsiste plus. »<sup>63</sup>

Il organisa le corps social en le divisant en tribus et en donnant des responsabilités politiques à des gouverneurs qui étaient des suppléants de l'autorité. Il se basa sur le principe du monothéisme hébraïque pour justifier l'union des individus issus d'une histoire. Les codes moraux et les règles de conduites sociales et humaines devaient accompagner les rites obligatoires qui ont remplacé le travail forcé et obligatoire. Tous les individus avaient le même but ; La liberté. Il énonce des règles de la guerre et de la conquête liées à la morale religieuse. Les devoirs civiques à observer durant la vie en communauté deviennent essentiels pour tout le corps politique ainsi formé.

---

<sup>63</sup>Rousseau, *Discours sur l'économie politique et autres textes*, Présentation de Barbara de Negroni, Flammarion, 2012, P. 167

## 1. L'Origine politique de l'Etat, Locke, Hobbes et Rousseau

L'analyse de l'individu aristotélicien est centrée sur le caractère indispensable de la société politique pour les hommes. Quand bien même que les penseurs de lumières ont introduit le concept de l'évolution de l'état de nature à l'état politiquement organisé, il paraît aisé de constater que nul n'a pu imaginer un autre état possible pour l'homme, à part la société politique. Est-ce parce que l'homme serait fait que pour être dirigé politiquement ? Il est évident que la complexité des relations commerciales, et politiques crée la nécessité de l'ordre. Traiter l'origine de l'Etat c'est traiter de la nécessité qui s'y rapporte. L'idée du bien comme but suprême du contrat social n'a pas commencé avec Rousseau, car Aristote définissait la Cité (ou Etat) selon cette fin : « Puisque nous voyons que toute cité est une sorte de communauté et que toute communauté est constituée en vue d'un certain bien (car tous les hommes font tout en vue de ce qui leur paraît un bien), il est évident que toutes visent un certain bien et que précisément le souverain bien entre toutes les autres : C'est elle qu'on nomme la cité ou communauté politique. »<sup>64</sup> Ce bien ne peut être que « l'intérêt général » qu'analysera plus tard Rousseau par la détermination de la volonté générale.

Dans les *Deux traités du gouvernement*, Locke souligne que Dieu ayant fait de l'homme une créature insusceptible, selon son propre jugement, de rester seul, sans dommage, l'a soumis à de fortes obligations de nécessité, de commodité et d'inclination pour le pousser à entrer en société. Tout comme il lui a doté de l'entendement et du langage pour s'y maintenir et en jouir, la première société a existé entre l'homme et la femme et par le temps et avec l'établissement des relations externes à la famille, se joignent les esclaves. Ce qui fonde l'autorité juridique des individus les uns sur les autres se trouve être de prime abord un fait de nature qui ensuite, par extension prend des formes diverses et variées pour se terminer par l'universalité de la loi qui organise les liens. Locke affirme qu' : « Ainsi, chaque particulier convenant avec les autres de faire un corps politique, sous un certain gouvernement s'oblige envers chaque membre de cette société, de se soumettre à ce qui aura été déterminé par le plus grand nombre, et d'y consentir : autrement cet accord original, par lequel il s'est incorporé avec d'autres dans une société, ne signifierait rien ; et n'y aurait plus de convention, s'il demeurait toujours

---

<sup>64</sup>Aristote, *Politique*, Texte établi par Jean Aubonnet, Gallimard, 1991, Livre I, P. 7

libre, et n'avait pas des engagements différents de ceux qu'il avait auparavant, dans l'état de nature. »<sup>65</sup> Quiconque ayant quitté l'état de nature et intégré l'état politique a de ce fait remis tous le pouvoir qu'il possédait aux mains de l'autorité qu'il institue par ce passage.

La réfutation de la conception de Hobbes de l'état de nature reste chez Rousseau l'aspect négatif de la théorie de la bonté naturelle de l'homme. Tandis que Grotius se limite à étudier le désir de l'homme à tendre vers ses semblables, Pufendorf montre que la sociabilité de l'homme se manifeste sous deux aspects bien différents : Elle consiste tout d'abord à prendre conscience de l'aspect de la nature qui nous unit aux autres hommes et à leur venir en aide uniquement parce qu'ils sont nos semblables. C'est donc un sentiment désintéressé et naturel comme chez les animaux. Il représente « l'amitié générale » ou la « bienveillance universelle ». Car la nature a établi, entre tous les hommes une amitié générale dont personne ne doit être exclue, à moins qu'il s'en soit rendu indigne par un crime grave. Et quoique par un effet admirable de sagesse du créateur, les lois naturelles se trouvent tellement proportionnées à la nature humaine, que leur observation est toujours avantageuse et par conséquent qu'il revient à chacun un grand bien de cet avantage. Cependant quand il s'agit d'en établir le fondement, il ne faut pas le chercher dans l'utilité ; mais dans la conformité d'une même nature. Cette bienveillance désintéressée représente la forme supérieure de la sociabilité humaine. Et son but est la sûreté du commerce, de la propriété et de la personne dans les relations humaines.

Le second aspect est une réfutation à Hobbes. En ce sens que c'est l'amour propre qui fait pencher les hommes à former l'Etat plutôt qu'à se détruire. Car la raison voudrait qu'ils s'entraident et se réunissent pour le développement personnel de chacun. D'où cette interrogation à laquelle nous essayerons de répondre tout au long de ce chapitre : L'Etat est-il institué pour le besoin de chacun ou pour l'intérêt général ? Bien que Rousseau les juge indissociables. Dans le *Discours sur l'inégalité*, il se contente d'exclure la notion de sociabilité du droit naturel, en déclarant que celui-ci a son fondement dans deux principes antérieurs à la raison : L'amour de soi et la pitié. En ce sens que c'est la combinaison de ces deux principes dans l'esprit qui produit ainsi cet effet. Il n'existe selon lui qu'une seule forme de sociabilité ; celle qui resserre les liens sociaux par l'intérêt personnelle. Mais il ne

---

<sup>65</sup>Locke, *Traité du gouvernement civil*, par David Mazel et Simone Goyard-Fabre, Flammarion, 1984, Chapitre VIII, P. 251, 252

s'agit pas d'une sociabilité naturelle. Car c'est parce qu'il ne faut pas prendre les effets pour les causes que Rousseau reproche à ceux qui commettent une telle confusion de confondre l'homme naturel et l'homme présent pour tenter d'expliquer l'origine de la société.

Dans l'histoire de la philosophie, le problème de l'origine de la société civile est indissociable à la question de l'autorité politique, et l'analyse du droit positif fait partie intégrante de celle du droit naturel.

Il s'agit donc d'expliquer le principe qui a transformé l'instinct de sociabilité de l'homme sauvage en acte fondateur de la société civile.

## 2. Établissement de la société politique (L'usage des outils, l'exercice du travail et le partage des terres)

Le sentiment naturel de sa propre existence porta l'homme à exercer des activités sur la nature et à la transformer par l'agriculture et les autres activités.

En effet, sans les conditions naturelles de sociabilité des hommes, aucune formation communautaire n'aurait pu être possible. Parmi les facteurs qui ont forgé cette disposition naturelle, Rousseau souligne notamment l'usage de la parole. C'est grâce à cette dernière que les individus établissent et organisent entre eux des rapports d'échange et d'accord. Dans la première partie du texte du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, il expose cette théorie pour justifier le processus indispensable qui a conduit à l'établissement de l'ordre social. Cet usage constitue une révolution et une science de premier plan, mais ne représente pas pourtant la base même de ce que les hommes représentent les uns pour les autres dans tous les états dans lesquels ils peuvent se retrouver. Il analyse ce grand projet de l'établissement de l'ordre politique sous un aspect si métaphysique et si humain qu'il est impossible d'exclure la morale de l'origine du contrat social. Selon lui : « Il y a d'ailleurs un autre principe que Hobbes n'a point aperçu et qui, ayant été donné à l'homme pour adoucir, en certaines circonstances, la férocité de son amour-propre, ou le désir de se conserver avant la naissance de cet amour, tempère l'ardeur qu'il a pour son bien-être par une répugnance innée à voir souffrir son semblable. »<sup>66</sup> C'est un sentiment universel de pitié qui dispose les individus à se choisir les uns et les autres pour établir des rapports et tisser des liens. Le principe de l'obligation qui découle de l'établissement de la propriété sera approfondi dans le chapitre suivant. Il sera question dans cette partie de revenir à l'essence même du contrat, à savoir, les facteurs et la suite immédiate de sa naissance. D'où naît alors la nécessité des institutions politiques ?

C'est le premier qui, selon Rousseau, s'étant approprié d'une terre, pose le premier droit contre tous les autres. Le dernier stade de l'état de nature se définit à la fois par rapport à l'état primitif, c'est-à-dire le stade familial, qui en est l'extrême condition, et par rapport à la jeunesse du monde qui se situe entre les deux. L'escalade vers la condition humaine, par la multiplication des activités a eu pour conséquence, le déséquilibre de la condition sauvage et la civilisation de l'homme. Ce changement

---

<sup>66</sup>Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Par Jacques Roger, Flammarion, 1971, Première partie, P. 213

constitue une véritable révolution dans la nature humaine : La première se dépasse naturellement et s'accomplit dans la jeunesse du monde. Et la plus grande se termine par un état de déséquilibre auquel il est impossible de remédier que par le projet le plus réfléchi qui ne soit jamais entré dans l'esprit humain. Cet acte de réflexion qui y met un terme, répond au hasard qui lui avait donné naissance. Les premiers clans formés après la famille, s'organisaient contre les animaux et au fur et à mesure que le genre humain s'étendit les peines se multiplièrent avec les hommes. Comme le souligne Rousseau, « La différence des terrains, des climats, des saisons, put les forcer à en mettre dans leurs manières de vivre, des années stériles, des hivers longs et rudes, des étés brulants qui consomment tout, exigèrent d'eux une nouvelle industrie. Le long des mers, et des rivières, ils inventèrent la ligne et l'hameçon, et devinrent pêcheurs et ichtyophages. Dans les forêts, ils se firent des arcs et des flèches, et devinrent chasseurs et guerriers. »<sup>67</sup> C'est ainsi que les différentes activités des hommes se sont développées en fonction de la nature du climat et de la terre. Il est aisé de constater dans ce changement que le développement de l'industrie qui allait se produire dans chaque contrée était naturellement le fruit des facteurs ainsi évoqués.

Parmi Ces principales activités qui ont changé la nature de l'espèce humaine, figure l'agriculture qui suppose l'idée des voies que la nature emploie pour la génération des végétaux. La métallurgie naissait par l'observation des éruptions volcaniques dont l'imitation transforma le rapport de l'homme avec la nature qu'il peut dompter. Il s'agissait de trouver les moyens d'employer le fer comme outils tout en en multipliant l'usage. Or ces usages, à inventer, n'ont qu'un rapport très indirect et lointain avec la subsistance. Cette distinction des différentes activités se trouvent chez Platon être à l'origine de la société déjà constituée. Selon lui l'organisation et l'origine de la société politique expriment la même chose. Et dans le livre II de la *République*, Socrate défend l'idée selon laquelle, il faut que chacun remplisse sa propre fonction pour toute la communauté ; c'est-à-dire qu'il y ait des agriculteurs, des maçons, des cordonniers. C'est donc pour que la cité se suffise à elle-même que la division du travail est nécessaire. Locke soutient que c'est de l'ordre du droit divin que les hommes doivent dominer la nature en la labourant et en y tirant les nourritures. L'homme, en tant que maître de la nature, se doit d'exercer ses activités sur cette

---

<sup>67</sup>*Ibid.*, P.223

dernière. Chez Locke, le droit et la propriété sont les deux principes qui justifient l'activité des hommes.

Quelles sont, alors les limites de ce droit ?

Locke affirme que : « La mesure de la propriété a été très bien réglée par la nature, selon l'étendue du travail des hommes, et selon la commodité de la vie. Le travail d'un homme ne peut être employé par rapport à tout, il ne peut s'approprié tout ; et l'usage qu'il peut faire de certains fonds, ne peut s'étendre que sur peu de chose : ainsi, il est impossible que personne, par cette voie, empiète sur les droits d'autrui, ou acquière quelque propriété, qui préjudicie à son prochain, lequel trouvera toujours assez de place et de possession, aussi bonne et aussi grande que celle dont un autre se sera pourvu, et que celle dont il aurait pu se pourvoir auparavant lui-même. »<sup>68</sup> Ainsi Locke fonde le droit par l'exercice du travail humain. Bien que son émanation soit divine, sa limite et son organisation dépendent de la capacité de l'homme à s'emparer et mettre en valeur la nature.

Il s'agit d'une solidarité humaine qui doit produire des besoins des uns envers les autres. Dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, la position de Rousseau semble paradoxale par rapport à cette solidarité fondée sur la division du travail ; dans la mesure où c'est bien le besoin créé par le travail de l'autre qui porte les hommes à se dominer et créant ainsi une inégalité permanente au sein de la société politique.

Afin de comprendre le processus de la socialisation de l'homme par le travail, nous nous rapportons à la question de l'origine de l'inégalité décrite par Rousseau pour démontrer l'impact immédiat que les deux grandes activités ont joué dans la transformation de l'humanité :

a) La métallurgie produit une classe sociale : Les ouvriers qui ne se dévouent plus à des activités immédiatement nutritives et qu'il faudra donc nourrir, ce qui, de l'autre côté, exige des laboureurs. Ainsi, le travail devient nécessaire.

b) L'agriculture est plus ancienne que la métallurgie et fut connue longtemps avant l'établissement de sa pratique en tant qu'activité : Cette continuité apparente ne fait que mieux ressortir le changement profond qui s'opère. Elle fut individuelle et familiale au début. Ensuite, elle devient collective par l'esclavage. C'est alors que l'agriculture devient un travail social. C'est cette transformation de l'homme en

---

<sup>68</sup>Locke, *Traité du gouvernement civil*, Par David Mazel et Simone Goyard-Fabre, Flammarion, 1984, Chapitre V, P. 201

laboureur qui est le signe le plus sensible de la civilisation et de la sociabilité : Le partage des terres et l'établissement des premières règles de justice en sont les conséquences nécessaires. C'est le travail qui donne, par exemple, le droit de propriété sur les produits de la récolte.

Le principe de cette deuxième activité n'a pas été appliqué immédiatement par les hommes : « Quand à l'agriculture, le principe en fut connu longtemps avant que la pratique en fut établie, et il n'est pas guère possible que les hommes sans cesse occupés à tirer leur subsistance des arbres et des plantes n'eussent assez promptement l'idée des voies que la nature emploie pour la génération des végétaux ; mais leur industrie ne se tourna probablement que fort tard de ce côté-là, soit parce que les arbres, qui avec la chasse et la pêche fournissent à la nourriture, n'avaient pas besoin de leur soins, soit faute de connaître l'usage du blé, soit faute d'instrument pour le cultiver, soit faute de prévoyance pour le besoin à venir, soit enfin faute de moyen pour empêcher les autres de s'approprier le fruit de leur travail. »<sup>69</sup>

Ces principales activités sont suivies par l'invention des autres « arts »<sup>70</sup> qui allait révolutionner définitivement les comportements sociaux de l'homme.

---

<sup>69</sup>Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Par Jacques Roger, Flammarion, 1971, Seconde partie, P. 233

<sup>70</sup> L'art est perçu par Rousseau, dans *Le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, comme toutes les activités auxquels les hommes s'appliquent afin de transformer la nature. Selon lui, dès qu'il fallut d'autres hommes pour fondre et forger le fer, il fallut d'autres hommes pour les nourrir. Plus le nombre des ouvriers se multiplie, moins il eut des mains employées à fournir à la subsistance commune, sans qu'il y eût moins de bouches pour la consommer ; et comme il fallut aux uns des denrées en échange de leur fer, les autres trouvèrent enfin le secret d'employer le fer à la multiplication des denrées. De l'a naquirent d'un côté le labourage et l'agriculture, et de l'autre l'art de travailler les métaux et d'en multiplier l'usage. De la culture des terres s'ensuivit nécessairement leur partage, et de la propriété une fois reconnue les premières règles de justice : Car pour rendre à chacun le sien, il faut que chacun puisse avoir quelque chose. La perspective de crainte apparaît avec les projets de conservations des biens et la peur de leur perte.

### 3. L'intérêt des propriétaires à la nécessité des premières règles sociales, le problème de l'égoïsme naturel

Selon Rousseau l'avènement de la société est lié à celui de l'inégalité qui, nous l'avons vu est produite par la division naturelle du travail. Les faits qui ont créé les liens sociaux sont ceux qui continuent de maintenir l'inégalité. Les plus forts et les plus adroits produisent et jouissent plus que les autres. Cette évolution s'accompagne du développement des facultés, de l'imagination et de l'« amour propre intéressé »<sup>71</sup>

La suite de la culture des terres est nécessairement son partage, c'est-à-dire l'établissement du droit. C'est donc la nécessité qui occasionna ce mouvement. Rousseau est parvenu à démontrer le lien entre la culture et le partage des terres qui s'y fait sans transition. Il pose en premier point, la question de l'origine de la justice. En évitant le paradoxe entre le terme de loi pris dans son sens naturel et civil, il précise, en commentant le texte de Grotius, que la nouvelle sorte de droit diffère de celui qui résulte de la loi naturelle et quant aux dispositions même de ce droit, plutôt que d'en spécifier le contenu, il se borne à en examiner le principe ; c'est-à-dire la justice. Ce qui, au début était conforme au droit naturel, c'était le droit que l'homme, dans l'état de nature s'attribue avec raison les choses dont il a besoin. Mais selon Pufendorf, ce droit n'est pas interprétable comme un droit en vertu duquel il serait possible d'exiger quelque chose d'autrui.

L'accumulation des biens par ceux qui produisent plus, expose ces derniers à la

---

<sup>71</sup> Rousseau caractérise la nature humaine comme possédant trois caractères essentiels : L'amour de soi ; la liberté, et la perfectibilité. L'amour de soi joue un rôle fondamental dans la réalisation de l'essence humaine. Le dépassement de l'être vers le bien être s'opère dans une dimension spirituelle, c'est à la fois un dépassement personnel interne et celui de la sensibilité vers la spiritualité. Le dualisme Rousseauiste se trouve une fois de plus exprimé dans cette théorie. Tout en le considérant l'amour de soi au stade suprême de l'évolution humaine, il soutient, dans sa lettre à Christophe de Beaumont, que la conscience, amour de Dieu, est l'ultime transformation de l'amour de soi. En conséquence de l'attribution d'une substance spirituelle à l'individu humain. L'amour de soi n'est plus une passion simple ; mais elle possède deux principes, à savoir : l'être intelligent et l'être sensitif, dont le bien être n'est pas le même. Cela signifie d'abord qu'il y a dans les deux cas présence d'une même recherche. Cette identité et cette distinction peuvent se penser ensemble grâce à une évolution hiérarchisant les différents moments de cette recherche du bien-être et orientant ainsi le perfectionnement de la nature humaine. L'évolution dans l'amour de soi est commune à tout être sensible et la sensibilité est le principe de toute action. Il existe une sensibilité physique et organique, qui, purement passive paraît n'avoir pour fin que la conservation du corps et celle de l'espèce par la direction du plaisir et de la douleur. Rousseau distingue deux aspects, positif et négatif or la première sensibilité dérive immédiatement de l'amour de soi. Il est très naturel que celui qui s'aime cherche à étendre son être et ses jouissances et tend à chercher à s'approprier ce qu'il prétend être bon pour lui afin d'en jouir. Il est vecteur du développement moral et source de loi morale et de devoir. C'est le premier faux sens qui identifie l'amour de soi à l'égoïsme.

Diderot emploie indifféremment « Amour de soi et Amour-propre », dans son *Essai* mais la distinction reste nette chez Rousseau, car seul l'amour propre-compris comme comparaison, devient, dans l'opposition à autrui, égoïsme.

jalousie, aux pillages et aux vols de ceux qui possèdent moins. Tout conduit donc à penser que les conflits naissent de la jalousie. Des conséquences psychologiques liées à ce fait sont suivies par des nouvelles conséquences sociales, c'est-à-dire ce qui, jusqu'ici n'était qu'individuel dévient objet du droit de propriété. Ainsi l'état de guerre demeure permanent parmi les hommes dans l'état de nature, déclare Hobbes. Rousseau soutient que c'est à ce stade que des règles de justice et d'ordre civil évoluent vers l'universalisation des conflits. Les causes de l'établissement de l'ordre représentent la même chez les deux philosophes : Il s'agit de quitter un état de trouble et de perte de l'espèce. Par contre la question est de savoir : A qui cela favorisait le mieux ? Tout au long de ce chapitre, il sera question de montrer par une approche comparative les différentes théories des Jurisconsultes et des jurinaturalistes pour comprendre les idées aux quelles les principes Rousseauiste semblent se rapprocher les plus. Que ce soit la ruse des riches ou l'accord des autres contractants pour organiser la société politique, tout porte à croire qu'une telle entreprise n'était point à l'avantage de tous. Il est important de souligner que les premiers rapports de dominations réglementés entre les hommes apparaissent sous forme de service que ceux qui n'ont point de terre rendaient aux propriétaires avec l'ordre qui empêche les uns de piller les autres. Rousseau reproche à ses prédécesseurs de ne pas remarquer que ceux qui ne possèdent rien ne peuvent aucunement avoir peur de perdre quelque chose et de vouloir contracter un pacte pour ne rien protéger au final. Cette remarque répond au problème de : Qui est à l'origine du pacte social ?

La société politique appelée à dégénérer à cause de l'intention de son fondateur s'institue au même moment de l'histoire que la société politique légitime. Car rien ne peut annuler le contrat, même pas son origine. Et seule l'intention des riches est trompeuse et non la valeur du contrat. Rousseau ajoute que leur but invouable est de protéger et d'accroître leur propriété au détriment de celle des autres en détournant à leur profit le pouvoir politique. Pour que ce but soit atteint, ils prétendent, par l'instauration d'un pouvoir commun vouloir protéger l'ensemble. Si le contrat était faux, le riche n'arriverait pas à tromper si bien les autres contractants et l'usurpation serait moins adroite. La possibilité d'utiliser ainsi la société politique repose sur le fait qu'au fond, elle représentait le mode d'organisation humaine le plus ordonné.

Le principal fondement des interprétations déniaient toute validité au pacte du riche

consiste à voir dans ce pacte un contrat de soumission, ce qui en ferait le contraire absolu du pacte légitime du contrat social. Derathé voit qu'il y a soumission lorsque Rousseau, annonçant qu'il se borne à reproduire l'origine commune et présente le pacte social comme un vrai contrat entre le peuple et le chef. La recherche d'une solution au désordre, produit par l'appropriation des terres en tant que propriété et l'initiative de certains membres du groupe produit le besoin d'établir ainsi une justice sociale. Si les riches avaient pour seul motif de préserver leurs biens, il est évident de constater que le même effet doit se poursuivre dans l'état de justice instauré. La suppression de l'inégalité n'étant pas le but de ce changement, les individus doivent quand même y adhérer une fois établie. L'un de ces moyens le plus radical pour accompagner ce changement fut l'introduction de la monnaie que traite Locke dans les *Deux traités du gouvernement civil*. Son usage accompli le bouleversement de toutes les conditions économiques. Les terres non possédées deviennent rares parce que celles clôturées deviennent plus grandes. La production augmentée peut subvenir à une population plus grande, autrement-dit, fournir plus de travail. La condition première dans laquelle la possession était limitée à une proportion modérée, cède la place devant de plus grandes possessions. C'est ainsi que l'égalité liée à la pénurie est remplacée par l'inégalité économique. Selon Locke, il est clair que les hommes se sont accordés sur une possession inégale de la terre sous-couvert d'un consentement tacite et volontaire. Ce qui constitue une manière plus facile pour un homme de posséder justement plus de terre qu'il n'en peut utiliser lui-même tout en recevant, en échange, du surplus de l'or et de l'argent. Les conditions des premières étapes de la communauté naturelle faisaient obstacle à toute perspective d'accroissement dans l'offre des biens dont les hommes ont besoin pour leur confort et leur conservation. La question était alors de savoir comment partager la très petite quantité qui pouvait être arrachée à l'avarice de la nature. Les règles qui organisent cet état ne sont pas des règles de justice ou de partage au sens propre des termes. Il s'agit plutôt de légitimer le fait par le droit. Sur ce point Locke trouve que le plus pauvre des hommes dans une société disposant de l'agriculture et de la monnaie est plus riche que le plus fortuné dans une communauté naturelle et préagricole. Cela aboutit à la question de l'égoïsme, inscrit dans la nature de l'homme comme facteur de trouble.

Que représente l'égoïsme naturel dans la formation de l'esprit de sociabilité ?

Il s'agit, d'analyser les raisons qui ont accompagné la conscience de l'intérêt égoïste

de l'homme lors de l'établissement du pacte. La communauté qu'il s'agit de constituer ne peut reposer sur l'égoïsme ni sur une complexification de ce dernier par un calcul rationnel qui pousserait l'individu à se préoccuper du bien d'autrui pour satisfaire le sien. L'inscription du politique dans la vie de l'individu qui ne pense qu'à lui-même dépasse la seule conservation des hommes et inclus la moralité en créant des liens nouveaux. Le politique naissant dans l'égoïsme conduit au-delà d'une juxtaposition des sphères privées. Car l'amour propre a pour effet, les rapports conflictuels par le fait qu'il repose sur des déterminations contradictoires dès qu'ils entrent en jeu, non pas au niveau de l'universalité de l'espèce, ni de la généralité d'un corps social, mais dans la rencontre des deux individualités. Car il est impossible d'attendre que les autres nous préfèrent à eux tandis que nous nous préférons à eux. Le but de la communauté politique est donc d'apaiser cet égoïsme des individus pour le renforcement de l'unité communautaire. Dans les *Manuscrits de Genève*, la question qui traite de l'institution du politique est clairement posée par Rousseau comme étant celle qui porte les hommes à se rassembler en communauté par des liens volontaires. Certes les besoins et l'égoïsme peuvent conduire l'individu éclairé et autonome à forger l'idée d'une société politique, mais ils sont incapables de maintenir en paix cette société et de ce fait n'en peuvent constituer le fondement quand bien même ils se trouvent être historiquement parmi les facteurs déterminants de son établissement. Ce qui conduit à la déduction selon laquelle le besoin a uni les hommes mais il les unit mal. Par le fait qu'il est l'expression de l'amour propre et qu'il ne les rassemble pas naturellement car le seul besoin suffisait à faire fuir les individus les uns face aux autres à cause de la pénurie. Ce n'est point l'art du législateur qui produit cet effet. Le vice, la haine et tous les maux que créent ce besoin sont les mêmes qui caractérisent l'effet de ce rassemblement. Cette artification est néfaste car elle crée d'autres besoins qui, à leur tour créent la servitude. La prudence marchande et l'intérêt mieux compris pourrait atténuer ces dissensions mais sans pouvoir produire l'unité visée par l'ordre politique, l'égoïsme engendre des liens très instables et des rapports sans mesure que les hommes altèrent et changent continuellement. Il reste à démontrer sur quoi cette unité s'établit. En cherchant à répondre à une telle problématique, il est inévitable de tomber une fois encore dans la théorie de la sociabilité naturelle de l'homme. Sans la pitié qui conditionna les individus, aucun rapport paisible n'aurait pu être possible. Or lorsque Rousseau aborde la question de la sociabilité d'Emile, il se saisit de la pitié,

dans le cadre d'une éducation morale pour guider la sensibilité naissante de l'adolescent afin d'exciter en lui la bonté, l'humanité, la considération, la bienfaisance, toutes les passions attirantes et douces qui plaisent universellement aux hommes. Il ajoute à cela que c'est la faiblesse de l'homme qui le rend sociable. Les uns s'attachent aux autres moins par le sentiment de leur plaisir que par celui de leur besoin. L'extension de la pitié sert ainsi de fondement anthropologique à l'universalité de la morale.

Dans l'esprit du contrat, le lien social doit être, en matière de société politique ce qui unit étroitement les hommes de façon à pouvoir sauvegarder les personnes et les biens.

La recherche de la satisfaction de ce besoin peut être perçue comme intimement liée à l'essence de l'individu. Cet intérêt fondamental poussant l'individu à rechercher la satisfaction tout en restant indifférent à autrui est bien l'« amour de soi ». Cela ne signifie pas que ce dernier ne peut pas unir les hommes, mais simplement qu'il ne peut pas les rassembler et les tenir ainsi.

Selon Kant, la nature vient en aide à la volonté universelle par les penchants égoïste des hommes. C'est précisément le mécanisme de leurs antagonismes et les penchants naturels à la rivalité et à la guerre que la nature utilise pour exiger l'ordre politique. Ce que Karl Marx appellera « La lutte des classes », qui détermine le moteur de l'histoire est pour Kant la cause du déroulement de l'histoire dans son aboutissement. Pour lui l'ordre résulte du conflit. L'ordre politique qui est exigé par la morale et qui, à son tour, doit ouvrir la voie à celle-ci, ou lui faciliter la tâche, est non seulement moralement neutre, mais aussi obtenu par les moyens immoraux.

Une fois la nature interprétée moralement, il importe d'élaborer les dispositions humaines qui culminent dans la culture, c'est-à-dire ; dans l'aptitude générale de l'homme en tant qu'être intelligent à se donner librement des fins. Chez Rousseau le caractère de l'être humain est de n'avoir pas d'autre espèce que celle qu'il se donne à lui-même. Il est caractérisé par la liberté et la perfectibilité. Ce progrès de la culture et de l'intelligence ne constitue point un progrès en lui-même. Le développement de la raison implique des désirs artificiellement créés, qui ne représentent rien de salutaires. Si donc le contrat social porte l'édifice social au sommet de son évolution naturelle, quel caractère revêt donc l'autorité politique dans l'ordre social ?

## **B. Le caractère public de l'autorité politique, le double contrat de Pufendorf**

Le principe de tout contrat consiste en un engagement mutuel et doit comporter de part et d'autre une promesse réciproque. Le contrat social ne fait pas exception à cette règle. Le problème de sa définition ne se trouve point dans son principe mais bien dans la personne des contractants. Les théoriciens du contrat social s'inspirent de Pufendorf qui s'est efforcé de prouver la nécessité du pacte de soumission en l'opposant au « covenant » de Hobbes. Il ne pense pas qu'il faille juste un pacte de soumission pour expliquer l'origine des sociétés politiques. Pour qu'une société politique se constitue, il faut selon Pufendorf, qu'il y ait tout d'abord une convention par laquelle, tous ceux qui désirent faire partie de l'Etat mutuel, forment désormais un seul corps. Aucune contrainte n'est envisageable dans l'accomplissement de cette convention. Le problème de la théorie de Pufendorf est lié à la pratique, car selon lui les personnes qui ne désirent pas adhérer à la communauté sont libres de rester à l'état de nature. La spécificité de ce pacte réside dans un double contrat car il faut que cet acte soit suivi par un décret par lequel les individus décident à la majorité des voix de la forme du gouvernement puis les personnes qui doivent gouverner au nom de l'intérêt public. Ces derniers sont revêtus de l'autorité souveraine. En effet la formation du corps politique de l'Etat résulte d'une union et d'une soumission.

Par le premier pacte chacun s'engage envers tous et vice versa. Le second est une convention par laquelle des citoyens se soumettent à l'autorité des chefs qu'ils ont choisis et leur promettent sous certaines conditions une fidèle obéissance : C'est un pacte de soumission. Le pacte d'association joue dans la doctrine de Pufendorf un rôle secondaire. Il lui permet d'affirmer que la dissolution du gouvernement n'entraîne pas celle de la société. Et que l'union des citoyens en un seul corps ne vient pas uniquement, comme le soutient Hobbes, de leur soumission à un seul chef. Ce qui veut dire que quand un peuple libre se choisit un roi, après le couronnement de ce dernier, le pouvoir souverain n'est plus entre les mains de l'assemblée générale composée de tout le peuple. Il ne devient pas par ce fait une multitude de gens coupée de liaisons entre eux, mais un corps toujours lié par la convention qui a formé la société. Il ne peut y avoir cependant deux souverains dans l'Etat mais la souveraineté, une fois réalisée en la personne du roi, au nom de l'unité de l'Etat, doit

porter celui-ci à exécuter le but pour lequel il détient le pouvoir. La préoccupation constante de Pufendorf est de montrer contre Hobbes, que le souverain et ses sujets sont liés par une promesse réciproque, car, sans cela, il ne saurait être question de pouvoir légitime ni d'obligation. Pour Hobbes, les citoyens transfèrent leur pouvoir au roi sous forme de donation. Et ce que Pufendorf lui reproche de ne pas tenir compte, est que dans toute donation il n'y a que le donateur qui transfère son droit à l'autre partie. Les citoyens s'engagent mutuellement à obéir au souverain par cet acte. Et ce dernier, à son tour, s'engage à prendre soin de l'Etat.

Rousseau penche du côté de Pufendorf. Il affirme d'abord que le pacte social ne se réduit pas à une série de conventions entre les individus comme chez Hobbes, mais consiste dans un engagement réciproque des particuliers avec le corps public dont ils vont devenir membres. Le sens fondamental de l'association est l'union politique plutôt que le rassemblement général des individus au sein d'une communauté pacifiée. Il définit l'engagement contractuel par la clause unilatérale de l'aliénation de chaque individu et ses droits à la communauté. Mais loin de concevoir cette aliénation comme une simple soumission dont les contractants retirent sécurité et paix, il en fait le principe de la liberté civile. En se plaçant sous l'autorité absolue de l'Etat, les personnes perdent leurs prérogatives naturelles mais gagnent une liberté plus sûre car la volonté générale les protège contre la domination d'autrui.

Toutefois Rousseau rejette la théorie du double contrat de Pufendorf, selon lui l'institution du gouvernement n'est point un contrat. Le seul pacte qui puisse exister dans l'Etat est celui de l'association, autrement dit celui qui institue la société civile. Telle est aussi la position de Hobbes sur ce point. Mais il existe entre les deux points de vue une nuance :

Chez Hobbes, une fois qu'une multitude d'hommes a décidé de s'unir pour former un Etat, chacun d'eux conclut un pacte avec tous les autres, individuellement. Or, chez Rousseau, ceux ne sont point les individus qui s'engagent les uns vis-à-vis des autres, puisque l'acte d'association renferme un engagement réciproque avec le corps dont ils vont devenir membres. C'est le corps du peuple qui se pose en partie contractante. Il s'agit bien du corps du peuple considéré comme une personne morale qui s'engage mutuellement avec le souverain. Et cet engagement produit des effets de contrainte.

## 1. Le but et les contraintes de la volonté générale, Hobbes et Rousseau

Selon Rousseau « Premièrement, l'autorité suprême ne peut pas plus se modifier que s'aliéner, la limiter, c'est la détruire. Il est absurde et contradictoire que le souverain se donne un supérieur : s'obliger d'obéir à un maître, c'est se mettre en pleine liberté.

De plus, il est évident que ce contrat du peuple avec telle ou telle personne serait un acte particulier. D'où, il suit que ce contrat ne saurait être une loi, ni un acte de souveraineté, et que par conséquent, il serait illégitime. »<sup>72</sup> Cependant Rousseau garde certaines leçons de Hobbes sur l'unité de l'Etat. Un engagement réciproque entre le public et les particuliers et l'absence d'un supérieur commun capable d'imposer aux deux parties le respect des engagements risque de provoquer des dissensions perpétuelles et la dissolution du corps politique. Il s'agit donc d'assurer l'exécution du contrat, souligne Hobbes.

Rousseau reprend la même théorie, en ajoutant qu'un pacte (Entre particulier et public) qui renfermerait une telle clause, excluant toute garantie par un supérieur commun, ne saurait en aucun cas donner naissance à une société durable et serait aussitôt rompu que conclu. Assujettir le sort de l'association au jugement de chaque associé, c'est le placé sous la menace de la voir dissoudre à la moindre contestation. Il refuse l'accord d'un tel droit qui mettrait perpétuellement l'Etat en péril et ferait du souverain le seul juge de l'exécution du contrat puisque l'Etat n'est viable qu'à cette condition.

Hobbes substitue au contrat entre le souverain et ses sujets, une série de pactes mutuels entre les particuliers. Le souverain recevant son pouvoir des mains des particuliers (qui, d'un commun accord, se désistent en sa faveur de tous leurs droits) se trouve hériter de ces droits et dévient par là-même, sans avoir pris aucun engagement ni conclu aucun pacte, l'arbitre et le supérieur de tous les citoyens.

Le pacte de Rousseau implique que le peuple ne contracte qu'avec lui-même, c'est-à-dire qu'entant que corps unique avec les particuliers comme sujets. Cette condition fait l'artifice de la machine politique et rend légitime les engagements. Il est question dans ce cas d'un pacte à caractère exceptionnel par lequel une collectivité considérée comme une seule personne conclut un engagement réciproque avec ses

---

<sup>72</sup>Rousseau, *Du contrat social*, Par Bruno Bernardi, Flammarion, 2001, Livre III, Chap. XVI, P. 137

membres pris individuellement. Or le principe est qu'une collectivité ne puisse point vouloir nuire à ses membres. Et le corps de l'Etat ne peut nuire à un de ses membres sans nuire à tous. Le paradoxe de cette thèse ne peut être compris que par une analyse de la loi Rousseauiste qui sera développée dans le chapitre suivant. Aucun particulier ne peut être visé directement et personnellement ni par la loi ni par le souverain. Cette argumentation suppose que le souverain ne doit pas être un homme, mais un « corps collectif et moral » A ce stade, les hommes demeurent rattachés à leurs intérêts personnels plus qu'à l'intérêt public. La tâche du souverain est donc une fonction de contrainte afin de les soumettre à la volonté générale. En l'absence de tout supérieur commun, le seul garant de l'engagement des citoyens face à la collectivité reste la force publique. Sans cela, le contrat social n'aurait aucune valeur. C'est pour rendre la force publique irrésistible et enlever aux particuliers toute possibilité de se révolter contre la volonté générale que le contrat social exige comme clause unique ; l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté. Il s'agit de trouver une forme d'association par laquelle chacun s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et tout en restant aussi libre qu'auparavant. Cette manière d'analyser la question fait l'originalité de Rousseau au moment où ses prédécesseurs cherchaient les conditions de l'institution de l'autorité politique. Selon eux l'institution du gouvernement civil se faisait au prix de la liberté comme si chacun devrait sacrifier une partie de sa liberté pour mieux assurer sa sécurité en formant avec tous les autres une union de force et de volonté. Une telle aliénation confère à l'Etat un pouvoir absolu sur tous ses membres. Et c'est le point sur lequel Rousseau entre en désaccord contre eux (Particulièrement les jurisconsultes). Il leur reproche d'avoir sacrifié les libertés individuelles au profit de l'omnipotence de l'Etat. L'aliénation totale des droits des individus n'aboutit pas à la suppression totale du droit de la nature dans sa doctrine. Il s'agit d'un artifice pour convertir en droit civil, les droits naturels. Par le contrat social, chaque associé fait l'échange de sa liberté naturelle contre la liberté civile, d'un droit illimité mais précaire sur toute chose et contre la propriété de tout ce qu'il possède. La question reste de savoir : quel pourrait être le but d'une telle association ?

L'association civile a pour but d'empêcher qu'un associé puisse en soumettre un autre sous sa volonté et tout en neutralisant les effets des inégalités sociales, elle devra permettre d'assurer à tous les citoyens l'équivalent de leur indépendance

naturelle. L'influence de cette inégalité, dans l'état de nature est nulle, par le fait qu'il n'existe pas dans cet état de véritable relation entre les hommes. La liberté naturelle issue de l'indépendance des uns vis-à-vis des autres exclut définitivement le besoin. Toutes les contradictions dans le bon fonctionnement des rapports des hommes viennent de ce fait de dépendance. Les seuls moyens de remédier à ce désordre est de trouver une forme de société civiles où les relations entre les hommes ne sont pas laissées à l'arbitraire des volontés individuelles. Autrement-dit, la seule solution est de substituer aux relations d'homme à homme, la relation du citoyen à la loi. C'est dans la relation fondamentale et universelle du plus grand bien de tous qu'il faut chercher le principe du juste et de l'injuste. Or cette démarche aboutit à deux objets : La liberté et l'égalité. La première, parce que toute dépendance particulière est autant de force ôtées au corps de l'Etat et la deuxième, parce que la liberté ne peut subsister sans elle.

En quoi consistent alors les principes du contrat social ?

## 2. Les principes du contrat social

Ce qui dans l'état de nature constitue la garantie de la liberté individuelle, est l'absence de relation sociale et l'isolement de l'homme sauvage. Or, au sein de la société, cette garantie ne peut être cherchée que dans la force de l'Etat, dans l'autorité absolue du souverain sur tous ses membres et dans la subordination des volontés particulières à la volonté générale. La condition de l'indépendance des uns envers les autres est que les citoyens doivent se soumettre au souverain, lequel doit à son tour maintenir l'égalité entre les membres de la société civile. Il existe cependant une autre relation qui régit les rapports des individus entre eux. Ainsi, dans la société civile, l'égalité qui est la condition de la liberté pour tous, ne peut être réalisée qu'en donnant au souverain une autorité absolue sur tous les membres de la communauté. Chose impossible si l'acte d'association comportait comme clause l'aliénation complète de chaque associé avec tous ses droits à la communauté. S'il restait aux particuliers des droits dont ils puissent jouir sans la permission du souverain, la volonté générale devrait s'incliner devant les volontés particulières tout en cessant de leur être supérieure et de leur dicter sa loi. Le seul moyen de remédier à l'inégalité et le désordre qu'elle crée, est de rétablir dans les faits l'institution d'une autorité à laquelle ils sont tous également et absolument soumis. Si le pacte de Rousseau se bornait à instituer une égale soumission et à rétablir l'égalité dans l'obéissance, cela nous renverrait au point de vue de Hobbes, c'est-à-dire, à considérer la liberté de chacun comme le prix de la sécurité de tous. Sauf que pour Rousseau l'aliénation n'est légitime que quand elle se fait au profit de la communauté toute entière. L'esprit du contrat tourne essentiellement à la remarque d'Emile Faguet, quand il dit que Rousseau ne définit pas bien la liberté lorsqu'il soutient que la dépendance à une seule personne est une servitude, tandis que l'aliénation des droits à toute la communauté ne serait point une privation de liberté. En observant effectivement sa position sur la question, il semble évident que sa théorie aboutit à une rencontre inévitable entre liberté et égalité. En ce sens que, du moment où une personne n'a d'autre supérieur que le souverain et se trouvant dans un rapport d'égalité avec les autres, il jouit de ce fait de la liberté. Or, il soutient qu'une personne libre n'obéit qu'à sa propre volonté.

Cependant, l'aliénation totale à la communauté ne place-t-elle pas l'individu sous une domination plus grande encore ? L'analyse de cette question conduit à la question

suivante:

### **Que représente donc la volonté générale dans le contrat social ?**

La volonté générale est sans doute, la volonté du corps du peuple tout entier, mais c'est aussi la volonté de chaque associé, pas en tant qu'individu mais en tant que membre de la communauté ou du souverain. Ce dernier n'étant constitué que de particuliers qui le composent, le pacte social se ramène en réalité à un engagement du peuple avec lui-même. L'analyse de la volonté générale va de son origine pour aboutir à sa légitimité. Or tout doit remonter jusqu'au statut juridique de ceux qui la produisent car tout doit être déterminé par cela. Rousseau soutient que le sujet et le souverain ne constituent que la même personne prise sous différents rapports. Comme sujet, l'individu obéit aux lois et comme membre du souverain il agit en législateur. C'est donc de lui-même que provient l'autorité à laquelle il se soumet. La liberté naturelle dont chaque individu a fait le sacrifice en devenant membre de l'association donne à chacun son équivalent. L'individu est libre par le fait de la protection de la loi contre l'arbitraire des autres mais aussi par le fait qu'il soit son auteur. Le pacte comporte pour tous les associés l'obligation de soumettre la volonté particulière qu'ils ont en tant qu'hommes à la volonté générale qu'ils ont en tant que citoyens. Mais une telle obligation, bien loin de détruire ou de restreindre la liberté, en est la condition, car l'obéissance à la loi que chacun se prescrit est liberté. Vue sous cet angle, la volonté générale n'est ni un composé des volontés particulières, ni un compromis entre elles. C'est la volonté de tout citoyen. Ce qui veut dire que les citoyens ont une volonté commune, ce qui serait évidemment impossible. Dans le *contrat social*, l'analyse de Rousseau se résume ainsi : « Si, quand le peuple suffisamment informé délibère, les citoyens n'avaient aucune communication entre eux, du grand nombre de petites différences résulterait toujours de la volonté générale, et la délibération serait toujours bonne. Mais quand il se fait des brigues, des associations partielles aux dépens de la grande, la volonté de chacune de ses associés devient générale par rapport à ses membres, et particulière par rapport à l'Etat. ; On peut dire alors, qu'il n'y a plus autant de votants que d'hommes, mais seulement autant que d'associations. »<sup>73</sup> Il est rare en effet que l'unanimité puisse se faire au sein d'assemblées nombreuses, comme sont les assemblées du peuple. Aussi, à défaut d'unanimité, est-il raisonnable de se contenter de la pluralité des

---

<sup>73</sup>Rousseau, *Du contrat social*, Par Bruno Bernardi, Flammarion, 2001, Livre II, Chap. III, P. 69

voix ? Il n'y a qu'une seule loi qui, par sa nature exige un consentement unanime ; c'est le pacte social, or ceci est en réalité une suite de contrat qui, par l'accord des uns oblige les autres. Rousseau se garde bien de considérer la voix du plus grand nombre comme expression de la volonté générale. Il pense que sous certaines conditions réalisées, l'avis de la majorité peut passer pour l'expression de cette volonté. Mais, il n'a jamais dit que la minorité devait se soumettre à la volonté de la majorité. Ni qu'en suivant l'avis contraire au sien, elle était libre. Le citoyen n'est libre, en obéissant à une loi contre laquelle il a voté, que si cette celle-là est bien l'expression de la volonté générale. En effet, le Contrat social, constitue la règle de l'ordre sociopolitique ayant pour but le bien de chaque associé. De cela résulte qu'il tend par sa nature à l'égalité et la justice. La question est cependant de savoir si le concept du contrat social n'enveloppe pas dans l'idéalité normative que lui confère Rousseau, de redoutables difficultés ? Si la critique de Benjamin Constant porte le principe du Contrat comme un moyen d'écraser la liberté individuelle au profit de celle de la communauté, Rousseau met en garde contre toute confusion entre l'obéissance à la loi et l'asservissement. Le contrat, a la spécificité de ne point être un simple pacte entre individus. L'obligation d'obéir à la volonté générale ne peut donc pas être considérée comme une déclinaison de l'Etat vers le totalitarisme. Ce qui est reprochable, en outre à Rousseau, c'est le fait que le sens philosophique du terme l'emporte sur son aspect juridique dans sa théorie. Ainsi, faut-il alors comme Hegel condamner la fondation « atomistique » du contrat social et en conclure qu'elle prive l'Etat de toute réalité substantielle ? Ou que le volontarisme qui va de pair avec l'individualisme n'exprime que la liberté pure et abstraite d'un système rationnel imaginé ?

### 3. La question de la minorité dans l'expression de la volonté générale

Rousseau n'a pas exclu l'éventualité de l'oppression de la minorité par une majorité uniquement préoccupée d'imposer sa propre volonté au reste des citoyens. Pour résoudre cette question, il propose de se rapprocher de l'unanimité chaque fois qu'il faille voter une loi. C'est le principe du nombre qui l'emporte à cela. Il s'agit de prescrire une majorité des deux tiers ou encore les trois quarts ou même l'unanimité pour les lois fondamentales. Il faut, selon lui, faire une différence entre l'administration et la législation et entre les affaires et les lois. Il propose une faible majorité pour les premiers qui doivent être réglées rapidement et pour les lois au contraire, l'avis qui l'emporte doit s'approcher de l'unanimité. C'est pourquoi dans la *Considération sur le gouvernement de Pologne*, il ne se déclare pas partisan de la suppression du *liberum veto*<sup>74</sup>. Il propose seulement d'en réglementer l'usage et sans l'étendre aux matières de pure administration ni même à toutes les dispositions d'ordres législatifs, d'en limiter l'application aux décisions relatives aux lois fondamentales. « Par le droit naturel des sociétés, dit-il, l'unanimité a été requise pour la formation du corps politique et pour les lois fondamentales qui tiennent à son existence, telles, par exemple, que la première corrigée, la cinquième, la neuvième, et l'onzième, marqué dans le pseudo-Diète de 1768. Or l'unanimité requise pour l'établissement de ces lois doit l'être de même pour leur abrogation. Ainsi voilà les points sur lesquels le liberum veto peut continuer de subsister et puisqu'il ne s'agit pas de le détruire totalement, les Polonais qui sans beaucoup de murmure ont vu réserver ce droit par la Diète illégale de 1768, devront sans peine le voir réduire et limiter dans une Diète plus libre et plus légitime. »<sup>75</sup> Il y a différentes propositions sur lesquelles il est possible de déterminer la prépondérance des avis en raison de l'importance des matières. Par exemple, quand il s'agira de législation, il faut exiger les trois quarts au moins des suffrages, les deux tiers dans les matières d'Etat, la pluralité seulement pour les élections et autres affaires courantes et momentanées. Il s'agit de légiférer, c'est-à-dire d'obtenir par le calcul des voix l'expression de la volonté générale. Il faut au contraire, dans la mesure du possible, se rapprocher de

---

<sup>74</sup>*Liberum veto* : Du latin, littéralement : J'interdis librement, était un outil parlementaire dans la république des deux nations (Union de Pologne-Lituanie) qui autoriserait n'importe quel député, à forcer un arrêt immédiat de la session en cours et annuler toute décision en cours.

<sup>75</sup> Rousseau, *Considération sur le Gouvernement de Pologne*, par Barbara de Negroni, Flammarion, 1990, P.210.

l'unanimité car une simple majorité ne suffit pas à cet effet.

Locke considère que le fait pour l'individu, de quitter l'Etat de nature et de donner ses droits à la communauté se réconcilie par ce même fait à consentir à la volonté de la majorité même s'il ne consent point. La minorité a pour obligation de se soumettre à la volonté de la majorité au nom du contrat social : « Car si le consentement du plus grand nombre ne peut raisonnablement être reçu comme un acte de tous, et obliger chaque individu à s'y soumettre, rien autre chose que le consentement de chaque individu ne sera capable de faire regarder un arrêt et une délibération de tout le corps. Or, si l'on considère les infirmités et les maladies auxquelles les hommes sont exposés, les distractions, les affaires, les différents emplois, qui ne peuvent qu'empêcher, je ne dirais pas seulement, un aussi grand nombre de gens qu'il y en a dans une société politique, mais un beaucoup moins grand nombre de personnes, de se retrouver dans les assemblées publiques ; et que l'on joigne à tout cela la variété des opinions et la contrariété des intérêts, qui ne peuvent qu'être dans toutes les assemblées : On reconnaîtra qu'il serait presque impossible, que jamais aucun décret fut valable et reçu. »<sup>76</sup> Cela laisse le problème de la majorité et de la minorité dans une impasse.

Nous avons démontré que le contrat social a une valeur sacrée dans les principes politique ; Rousseau analyse ce que représentent le nombre et la valeur des individus vis-à-vis de cette sacralité. Sur ce sujet, sa préoccupation principale est la suivante : « En effet, s'il n'y avait point de convention antérieure, où serait, à moins que l'élection ne fût unanime, l'obligation pour le petit de se soumettre au choix du grand, et d'où cent qui veulent un maître ont-ils droit de voter pour dix Qui n'en veulent point ? La loi de la pluralité des suffrages est elle-même un établissement de convention, et suppose au moins une fois l'unanimité. »<sup>77</sup> En ce sens que la loi de la majorité doit avoir été acceptée de façon unanime. La notion d'unanimité réplique exactement la structure de celle d'acte et de délibération. Il faudra se contenter de l'excédent de quelques voix lorsque les assemblées auront à prendre une décision sur les matières administratives. Dans ce cas, la volonté générale n'a pas à se prononcer dans la mesure où il s'agit d'un projet particulier. Ainsi, Rousseau n'a jamais admis qu'une mesure votée à quelques voix de majorité puisse exprimer la

---

<sup>76</sup>Locke, *Traité du gouvernement civil*, Par David MAZEL et Simone GOYARD-FABRE, Flammarion, 1984, Chapitre VIII, P. 252

<sup>77</sup>Rousseau, *Du contrat social*, Par Bruno Bernardi, Flammarion, 2001, Livre I, Chapitre V, P. 55

volonté générale. Il soutient l'idée selon laquelle, dans tout Etat bien constitué, vigoureux et sain, l'avis qui l'emporte doit être proche de l'unanimité. S'il n'en est pas ainsi et qu'il faille de longs débats pour réunir la majorité au sein de l'assemblée du peuple, c'est que l'Etat décline. Ainsi, quand le nœud social commence à se relâcher et l'Etat à s'affaiblir, quand les intérêts particuliers commencent à se faire sentir et les petites sociétés dominer la grande ; c'est bien là le début du fléchissement de l'intérêt général. Le principe de l'unanimité est une règle dont il ne faut jamais s'écarter en aucun cas. Il consiste en un idéal dont il faut s'approcher le plus possible. Tant que l'Etat reste sain, les divergences d'opinions entre les citoyens sont peu sensibles et peuvent facilement s'annuler mutuellement. Elles n'empêchent pas que la volonté générale ne reste dans son essence une volonté unanime : Elle doit partir de tous pour s'appliquer à tous. La volonté constante de tous les membres de l'Etat est la volonté générale. Il s'agit donc bien, dans le principe, d'une volonté unanime, propre à chaque citoyen, autrement dit de l'accord de tous les membres de l'Etat sur les problèmes qui les concernent tous.

Ces conditions sont nécessaires pour donner un but social à la volonté des individus. A y analyser de plus près, l'approche du calcul des voix et la fin du contrat social, constituent deux finalités que Rousseau admet d'une part et rejette d'autre part. Tout en montrant que le but suprême de la volonté générale est le bien, il propose en même temps la prise en compte du calcul des voix comme expression de cette volonté. Ceci paraît logique car comment déterminer la majorité et la minorité des voix exprimées sur un point de souveraineté ? En donnant l'exemple des anciennes institutions romaines qui, lorsqu'elles se trouvèrent au bord de la décadence virent émerger des intérêts privés s'ériger contre la volonté générale. Ceci se manifesta lors des votes des lois. La corruption qui accompagne et empoisonne la vie politique est le pire des maux qui détruisent l'Etat. Or si la volonté générale conserve son but qui est le bien social, rien ne peut détourner les citoyens et leurs représentants de l'objet des désaccords politiques qui ne doivent point se transformer en conflit d'intérêts privés.

Ainsi perçue sous cet angle, la volonté générale n'a de sens que chez un citoyen conscient. Les deux concepts ont pour traits communs, non seulement d'être toujours droits, mais aussi de pouvoir devenir muets en chaque individu lorsque les passions et les préjugés semblent s'extérioriser. Or la plus grande divergence que les citoyens entretiennent réside dans les divisions religieuses et idéologiques.

## C. Le principe théologico-politique et la religion civile chez Rousseau, La doctrine de Spinoza

Il est difficile d'écarter les traces juridiques des grandes religions monothéistes et les morales des premières religions des considérations des individus même régis par les lois républicaines. Les empires les plus éclairés tels que Rome même réservaient une place prépondérante à la religion et aux croyances. Les soldats Spartiates qui n'avaient rien à envier à aucun autre en matière de courage ne partaient jamais combattre sans pourtant consulter la volonté des dieux. Il a toujours existé un besoin mutuel entre la politique et la religion pour rassembler les peuples autour de symboles. Ce qui représente un intérêt politique majeur pour la cohésion sociale et facilite l'exercice de l'autorité dans certaines mesures. L'apport de l'héritage du judaïsme fut considérable dans la codification des lois, dans l'approchement de la morale à la loi et dans la construction psychologique de la représentation de l'autorité. d L'histoire entre le pouvoir politique et l'autorité divine semble remonter aux origines de toutes les premières civilisations des hommes. Et selon Locke, la première institution juridique de l'homme est divine par le fait que c'est Dieu qui donna en propriété, la terre au « Premier homme ».

Rousseau affirme que : « Les hommes n'eurent point d'abord d'autres rois que les dieux, ni d'autres gouvernements que la théocratie. »<sup>78</sup> Mais sa position vis-à-vis de la religion consiste en un intérêt politique au service du contrat social.

L'Etat est indépendant de l'autorité théologique. Il a pour assise la volonté libre d'hommes raisonnables que Dieu lui-même a fait capables d'autonomie et de volonté. Ce principe est sans nul doute le fondement du laïcisme moderne. Ainsi L'autorité du gouvernement civil repose sur le consentement général.

L'« homme » occupe le centre des préoccupations politiques de Locke. Sans enlever à la théocratie tout ce que ses prédécesseurs lui ont attribué en matière de légitimité, il aborde la question du consentement du citoyen dans l'exercice des fonctions d'Etat Car l'institution du gouvernement civil reste un acte d'autonomie. La capacité politique de l'homme à assumer par la raison le domaine public n'est pas une guerre déclarée au christianisme. Dans la mesure où la liberté demeure une conquête des hommes en voie de devenir maître de leur destinée sur terre. Le pouvoir législatif est l'autorité la plus suprême de toute société civile. A travers elle,

---

<sup>78</sup>*Ibid.*, Livre IV, Chapitre VIII. P. 169

les lois civiles peuvent exprimer la volonté du peuple. Les individus doivent tendre à réaliser leur liberté par les moyens que leur donnent le souverain et le législateur. L'avantage le plus grand pour l'homme, après avoir quitté l'état de nature est de s'assurer de la jouissance paisible de ses droits individuels. Ce n'est qu'un être de raison qui entreprend un tel projet. Or si l'homme a pu réaliser cette révolution, c'est bien parce qu'il est capable d'en assumer les devoirs qui vont avec. Le rôle de la loi civile est de faire respecter les préceptes de la loi naturelle. Locke soutient que l'Etat a un rôle important à jouer dans la garantie de la liberté et de la sécurité des citoyens. Ce rôle est plus un devoir qu'un privilège démesuré. Car l'autorité de l'Etat doit être réduite à l'extrême. Ce dernier ne devra plus intervenir dans les domaines intellectuels et moraux ni dans le système économique. Son rôle devra se limiter à celui d'arbitre. Tandis que Rousseau se rangeait avec Hobbes, du côté des partisans de la théorie de la souveraineté de l'Etat, Locke inventait le principe de la souveraineté de l'individu. Ceci peut s'expliquer par le fait que L'homme de l'état de nature de Rousseau vit paisiblement dans son environnement sans violence ni vice. Or, une fois introduit dans la société, il ne jouit plus de cette vie paisible. L'apparition des crimes, des vices, des jalousies autorise l'état à éduquer les citoyens et à leur faire devenir dignes de leur espèce. Elle se trouve indispensable pour atteindre cette finalité. L'Etat ne peut donc accomplir la mission morale qui lui incombe sans jouir d'un pouvoir absolu.

Le Spinozisme consiste en une rupture catégorique entre le théologique et le politique. A partir de l'universalisme de la nature, Spinoza fonde sa théorie politique excluant la figure de Dieu de toute législation humaine. Celui-là n'est point un individu dont la volonté serait transcendante mais il est la nature elle-même. Ainsi, l'identification de Dieu à la nature constitue le fondement du droit naturel chez Spinoza. Par ailleurs, ce naturalisme exclut aussi les conceptions dualistes de la nature selon laquelle il existe un ordre normatif des choses, différent de l'ordre réel. Aucune autorité ne doit dépouiller l'individu de sa raison. Sa position se rapproche de celle d'Aristote pour qui la communauté politique doit embrasser tout ou rien. Car l'Etat étant une association, la cité qui abrite les hommes appartient à tous et tous doivent y vivre selon leur nature. Le premier soutient que : « Les hommes, en effet sont faits de telle sorte qu'ils ne puissent vivre sans une loi commune. »<sup>79</sup> Car le

---

<sup>79</sup> Spinoza, *Traité politique, œuvre IV, Lettres*, Par Charles Appuhn, Flammarion, 1966, Chap. 1, P. 12

statut de l'Etat est civil et non théocratique. Aucun souverain, de ce fait ne jouit d'une autorité transcendante. C'est par un traité civil que les individus se soumettent à la volonté de celui qui détient l'autorité politique.

Rousseau analyse le rapport de la religion et de la politique sous un angle de tension qui engendre quatre modalités, à savoir :

- En premier lieu, il s'attache à démontrer, en tant que penseur contractualiste que la souveraineté est d'origine humaine, autrement dit, comme le soutient Spinoza, qu'elle n'a pas d'origine divine. Ainsi, en matière de pouvoir politique, les dieux n'ont pas de parole. Pourtant lorsqu'il est question d'instituer le peuple, il recommande aux législateurs de faire parler la loi comme volonté divine. Ceci, afin de consolider le but social de l'Etat. Le « sacré » n'étant point autre chose que le pacte social qui doit rester soudé.

- En deuxième lieu, la religion naturelle du vicaire savoyard s'accorde avec les lois du gouvernement, qui prescrit les manières de culte en fonction des convenances locales. Pourtant le *contrat social*, dans son chapitre consacré à la religion condamne le pur théisme ; le christianisme de l'évangile, autrement dit de la religion naturelle, estimant qu'elle ne peut que corrompre l'esprit social.

- En troisième lieu, La condamnation du christianisme et de la personne du chrétien s'accompagne pourtant de la promotion d'une religion civile. La modération des dogmes au service de la société passe par la considération de Dieu comme intelligent et bienveillant. Son but sera le bonheur des justes et la sainteté du contrat social. Tel représente pour lui le « dogme positif » tandis que les « dogmes négatifs » se bornent à l'intolérance, ce qui aboutit à la destruction de l'idéal social. Le principe est le suivant : « Maintenant qu'il ne peut plus avoir de religion nationale exclusive, on doit tolérer toute celle qui tolèrent les autres, autant que leurs dogmes n'ont rien de contraire aux devoirs du citoyen. »<sup>80</sup>

- Et enfin, Il reconnaît que la religion ne peut pourtant pas être le seul facteur de la cohésion sociale car le plus important reste le devoir du citoyen dans l'Etat. Ce qui suppose que quand la religion est présente, il faut la ménager pour le but suprême du contrat social. Et que dans toutes les circonstances, le plus vertueux des hommes reste le bon citoyen qui observe les lois de l'Etat.

L'approche de Rousseau consiste à autonomiser la politique en appelant à la

---

<sup>80</sup>Rousseau, *Du contrat social*, par Bruno Bernardi, Flammarion, 2001, Livre IV, Chap. VIII, P. 179

décision libre du peuple à se donner des lois. Cependant, cette autonomisation n'opère nullement une mise à distance radicale de la religion, comme si la politique pouvait s'organiser sans elle et comme si la religion ne pouvait avoir aucune conséquence politique.

## **1. La politique comme instance de conciliation entre le divin et le public (le statut civil de la religion)**

La religion, dans sa pratique sociale ne peut en aucun cas poser les bases pacificatrices d'une conciliation entre le politique et le dogme. C'est le point de vue de Rousseau dans ses *Lettres de la montagne* au petit conseil de Genève :

« Loin d'attaquer les vrais principes de la religion, l'auteur les pose, les affermit de tout son pouvoir ; ce qu'il attaque, ce qu'il combat, ce qu'il doit combattre, c'est le fanatisme aveugle, la superstition cruelle, le stupide préjugé. Mais il faut, disent-ils, respecter tout cela. Mais pourquoi ? Parce que c'est ainsi qu'on mène les peuples. Oui, c'est ainsi qu'on les mène à leur perte. La superstition est le plus terrible fléau du genre humain ; elle abrutit les simples, elle persécute les sages, elle enchaîne les nations, elle fait partout cent maux effroyables : quel bien fait-elle ? Aucun ; si elle en fait, c'est aux tyrans ; c'est leur arme la plus terrible, et cela même est le plus grand mal qu'elle ait jamais fait. »<sup>81</sup>

La superstition, et le fanatisme qui en est sa conséquence naît du fait de mêler la religion à la vie politique. Le dogme devient ainsi effrayant par la crainte qui s'insinue. Le croyant tombe ainsi dans l'intolérance, la charité laisse place à l'amour-propre, celui-ci pousse à la persécution. Rousseau insiste sur ce cercle dans lequel la religion risque de se perdre : Plus elle s'étend hors de la sphère qui lui est propre plus la superstition gagne les individus et le culte devient moins raisonnable. Plus la religion se confond avec la politique plus celle-ci dévient tyrannique. Pour se débarrasser de la superstition qui plonge les peuples dans la servitude et pour éviter ces dérives, il faut l'appui de la raison. La première dérive représente les situations où le dogme se mêle de la politique et c'est ce que Rousseau combat dans sa lettre à Christoph de Beaumont. La deuxième arrive lorsque la politique se fait juge de la religion et c'est le sens contre lequel vont ses idées dans *les Lettres de la montagne*. Mais il est difficile de séparer les deux domaines d'une manière radicale. Ainsi dans

---

<sup>81</sup>Rousseau, *Lettres écrites de la Montagne, Première lettre*, OC III, P. 695

la *Lettre à Christoph de Beaumont*, il répond aux accusations du prélat dans un premier temps en défendant son système de pensée et dans un second temps il redéfinit les principes religieux sur une base naturelle. Il souligne qu'il existe dans la pratique religieuse la même hypocrisie que dans l'ordre social. Pour remédier à cela, il faut à l'homme un culte raisonnable. A cette fin, il importe de distinguer deux manières d'envisager la religion : D'une part selon le vrai et le faux qui s'y trouvent, d'autre part selon leurs effets temporels et moraux. Cette dissociation est nécessaire : Car la religion la plus vraie n'est pas nécessairement la plus sociale. Autrement dit, afin de comprendre le rôle politique de la religion, il importe au préalable de ne pas confondre la croyance et les effets de la croyance. Cette dissociation entre le dogme et la morale va plus loin lorsque Rousseau doit répondre aux accusations du petit conseil. Celui-ci, en condamnant *le contrat social* et *l'Emile*, a outrepassé ses compétences car seule la partie de la religion qui concerne la morale civique peut être l'objet du gouvernement. Autrement dit celui-ci ne doit pas se prononcer sur le dogme, qui ne concerne que les théologiens. Seules les positions religieuses qui troublent l'ordre social sont à bannir.

Dans la première *Lettre écrite de la Montagne*, il fait la distinction entre le dogme et la morale. Il divise ce premier en deux parties ; celle qui pose les principes moraux du devoir de l'individu et celle qui contient le dogme spéculatif. C'est dans la première que la raison existe. Rousseau dira que « Le jugement des premiers appartient à la raison seule ; et si les théologiens s'en sont emparés, c'est comme raisonneurs, c'est comme professeurs de science par laquelle on parvient à la connaissance du vrai et du faux en matière de foi. »<sup>82</sup> De cela découle le principe qui doit déterminer le statut de ces derniers. Car tout ce qui concerne la vie présente doit être traité civilement et tout ce qui concerne la résurrection et la vie après la mort doit être du ressort de la croyance. Et les chefs religieux ne sont pas des juges politiques du vrai et du faux mais des ministres de culte.

---

<sup>82</sup>Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites de la Montagne*, Par Alfred Dufour, Collection, L'Age Homme, 2007, Première Lettre, P. 64

## 2. La critique du déisme, Rousseau contre Voltaire

Le principe fondateur de la vision de Dieu de Rousseau et de son rapport avec les hommes est fondé sur la responsabilité de ces derniers sur les maux qui les accablent. Cela est capital pour comprendre les bases de ses idées politiques. Cette démarche conduit, par le même principe à la justification de l'autorité civile au détriment de celle théologique. Il ne s'arrête point à ce niveau. Il attaque les bases de la religion sur son propre terrain, par le principe même que la bonté de Dieu s'oppose à la tyrannie et au droit héréditaire de la royauté. La question épineuse de la providence lors du tremblement de terre de Lisbonne illustre bien cette position. Il ne nie pas la primauté des principes de Dieu comme détermination des autres principes mais ce qui l'intrigue c'est l'idée du mal et de la providence. Il soutient que les vrais principes de l'optimisme ne peuvent se tirer ni des propriétés de la matière ni de la mécanique de l'univers mais seulement par induction des perfections de Dieu. Ce qu'il reproche au dogme est ce que les hommes en font pour des fins autres que ce qu'il est :

« Les premiers qui ont gâté la cause de Dieu sont les prêtres et les dévots qui ne souffrent pas que rien ne se fasse selon l'ordre établi, mais font toujours intervenir la justice divine à des événements purement naturels, et, pour être surs de leur fait, punissent et châcient les méchants, éprouvent ou récompensent les bons indifféremment avec des biens ou des maux, selon l'événement. »<sup>83</sup>

La discorde est formée face aux personnes qui prétendent exercer l'autorité de Dieu sur terre. A l'époque, la confusion qui existait entre le péché et la faute civile et entre les pouvoirs de l'église comme représentant directe de Dieu sur terre et le droit politique était à son comble. Rousseau ne pouvait point admettre la providence et le droit divin de l'autorité des prêtres et prétendre fonder des principes des institutions purement politiques. Le cas contraire lui aurait fait méditer sur les Institutions théologico-politiques.

Si la volonté humaine a une émanation divine rien ne la garde dans cette divination et un simple choix humain aurait fait que les habitants du lieu du tremblement se seraient retrouvés ailleurs. La foi est quelque chose d'intime et son rapport hors de l'être ne va jamais sans conséquence ; c'est ce point de vue qu'il soumet à Voltaire :

---

<sup>83</sup>Rousseau, *Lettres à Voltaire*, L'Hermitage, le 18 août 1756, dans Rousseau, *Lettres philosophiques*, collection dirigée par Michel Zink et Michel Jarrety, présentée par Jean-François Perrin, L-G-F, 2003, P. 104-105

« Mais je suis indigné, comme vous que la foi de chacun ne soit pas dans la plus parfaite liberté, et que l'homme ose contrôler l'intérieur des consciences où il ne saurait pénétrer, comme s'il dépendait de nous de croire ou de ne pas croire dans les matières où la démonstration n'a point lieu, et qu'on pût jamais asservir la raison à l'autorité. Les rois de ce monde ont-ils donc quelques inspections dans l'autre ? Et sont-ils en droit de tourmenter leurs sujets ici-bas, pour forcer d'aller au paradis ? Non, tout gouvernement humain se borne par sa nature aux devoirs civils, et quoi qu'en ait pu dire le sophiste Hobbes, quand un homme sert bien l'Etat, il ne doit rendre compte à personne de la manière dont il sert Dieu. »<sup>84</sup> La séparation de l'église et de l'Etat est clairement soulignée dans cette lettre. Les principes de la république ne peuvent être autrement conçus qu'à travers ces remarques. Rousseau a tranché la question ; Chaque homme peut être un bon citoyen et servir l'Etat sans pour autant être un bon chrétien, ni même un chrétien s'il n'obéit pas aux lois de la société politique. Le bannissement du mérite de la foi dans l'ordre politique désacralise le rapport du croyant avec l'Etat.

Le contrat social qui est le fondement de toute société politique ne contient aucune mention dogmatique. Et c'est bien certains de ces dogmes qui causent tous les maux de la société en violant l'esprit de la volonté générale. Dans la même lettre à Voltaire, Rousseau écrit :

« Il y a, je l'avoue, une sorte de profession de foi que les lois peuvent imposer : mais hors les principes de la morale et du droit naturel, elle doit être purement négative, parce qu'il peut exister des religions qui attaquent les fondements de la société, et qu'il faut commencer par exterminer ces religions pour assurer la paix de l'Etat. De ces dogmes à proscrire, l'intolérance est sans difficulté la plus odieuse ; mais il faut la prendre à sa source ; car les fanatiques les plus sanguinaires changent de langage selon la fortune, et ne prêchent que patience et douceur quand ils ne sont les plus forts. Ainsi j'appelle intolérant par principe, tout homme qui s'imagine qu'on ne peut être homme de bien sans croire tout ce qu'il croit, et damne impitoyablement tous ceux qui ne pensent pas comme lui. En effet, les fidèles sont rarement à laisser les réprouvés en paix dans ce monde ; et un saint qui croit vivre avec les damnés, anticipe volontiers sur le métier du diable. Que s'il y avait des incrédules intolérants, qui voulussent forcer le peuple à ne rien croire, je ne les bannirais pas moins

---

<sup>84</sup>*Ibid.*, P. 111

sévèrement que ceux qui le veulent forcer à croire tout ce qui leur plait.

Je voudrais donc qu'on eût dans chaque Etat un code moral, ou une espèce de profession de foi civile, qui contient positivement les maximes sociales que chacun serait tenu d'admettre, et négativement les maximes fanatiques qu'on serait tenu de rejeter, non comme impies, mais comme séditeuse. Ainsi, toute religion qui pourrait s'accorder avec le code serait admise, toute religion qui ne s'y accorderait pas serait proscrite, et chacun serait libre de n'en avoir point d'autre que le code même. Cet ouvrage, fait avec soin, serait, ce me semble, le plus utile qui jamais ait été composé, et peut être le seul nécessaire aux hommes. »<sup>85</sup>

Après avoir dissocié le pouvoir politique de l'autorité de l'église, il reste à démontrer son rapport avec le pouvoir domestique.

---

<sup>85</sup>*Ibid.*, P.111-112

### **3. Origine et évolution de L'autorité domestique, théorie du droit naturel**

Le rapport entre le pouvoir politique et le pouvoir paternel réside dans le fait que la légitimité de l'un comme de l'autre découle du droit naturel, du moins selon l'avis de certains auteurs. L'idée de départ consiste à considérer les hommes comme naissant soumis et inégaux. Sur ces questions les penseurs du droit naturel se divisent. Au moment où certains tentent de démontrer que l'inégalité est un produit de la nature, d'autres justifient la légitimité de l'autorité parentale par le même fait. Selon eux, il existe antérieurement à toute convention, une subordination naturelle et une dépendance naturelle qui soumet les enfants sous l'autorité naturelle de ceux qui les ont engendrés. Ramsay soutient que les hommes naissent tous plus ou moins inégaux et qu'un ordre dans lequel tous les êtres auraient un droit égal de juger et de commander serait contraire à la nature des choses. Indépendamment de tout contrat, le pouvoir naturel domestique implique un droit pour celui qui le détient par le fait de la nature afin de gouverner sa famille. L'enfant doit demeurer sous l'autorité parentale jusqu'à ce qu'il parvienne à l'âge de la raison. Une fois ce temps écoulé et celui-ci devenu homme, il doit la reconnaissance et le respect envers ceux qui ont été les dépositaires de l'autorité qui l'a commandé. Bossuet affirme dans le même ordre d'idée que la première idée de commandement et d'autorité humaine est venue aux hommes de l'autorité paternelle. Ce fut le modèle par lequel l'autorité politique a été instituée. Cela justifie la raison pour laquelle la monarchie est apparue avant tous l'autre système de gouvernance. La méthode d'analyse de Ramsay tend à légitimer la monarchie en réconciliant les trois ordres qui sont : Le divin, le royal et le paternel. Ces théories défendent la thèse absolutiste de l'autorité par l'exclusion du contrat dans la mise en place de l'autorité naturelle qui régit les rapports de la puissance divine avec les rois et l'autorité domestique du père sur ses enfants. Cependant Jurieu affirme qu'il n'y a aucune relation humaine qui ne soit fondée sur un consensus et un pacte mutuel. Cette conception de l'autorité politique est également partagée par Pufendorf. Avec cette approche de la question, il est certain qu'il n'y a aucune relation de maître, de serviteur, de père, d'enfant, de mari, de femme, qui ne soit établie sur un pacte et des obligations mutuelles ; en sorte que quand une des parties viole ces obligations, elles sont anéanties par l'autre. Cela se voit dans les relations qui sont de nécessité comme celle de père et de fils, ou celle de mari et de

femme. Il n'y a rien de plus inviolable et de plus sacré que les droits de pères sur les enfants. Jurieu part du principe du « bon père » de famille et du « bon chrétien » pour justifier la nécessité des limites de l'autorité parentale par les abus que les pères pourront avoir à l'égard des enfants qu'ils ont sous leur autorité. Ainsi les enfants ont le droit de résister à toute autorité contre-naturelle et qui tendrait à dépasser les limites établies par la nature. Présenté sous cette forme, la théorie du contrat est inacceptable car il est clair, comme le remarque Bossuet que les enfants sont soumis à l'autorité de leur parent avant d'être capables de conclure le pacte mutuel que Jurieu suppose.

Dans la *métaphysique des mœurs*, Kant affirme que l'homme a un devoir envers lui-même et envers la communauté qu'il forme avec le lien du mariage et de la procréation. Le droit des enfants se présente comme originaire et inné par le fait que les parents qui sont à l'origine de leur naissance ne leur demandent pas leurs avis ni leur consentement pour cela. Par conséquent, il incombe aux responsables de leur naissance de garantir tout ce qui est nécessaire pour leur vie et leur développement. Selon Kant, l'enfant est le produit d'une union conjugale restreinte mais sa finalité est de servir l'humanité. De ces devoirs des parents découlent leurs droits qu'ils ont sur les enfants. Ceci concerne tous les domaines de la vie tel que la formation et l'éducation de l'individu jusqu'au temps de l'émancipation. Une fois la majorité atteinte, s'éteint par le même coup les liens juridiques et d'obligation entre eux. Il s'ensuit, selon Kant que le respect de la conservation des liens, après ce stade n'est qu'un simple devoir de vertu et de reconnaissance.

Rousseau va au-delà de la position de Jurieu et de Pufendorf en montrant que le pacte qui sert de fondement au pouvoir paternel n'est pas un accord réellement conclu mais plutôt un pacte présumé. Pufendorf admet de son côté que l'autorité des pères et des mères est fondée sur un consentement présumé des enfants et par conséquent sur une espèce de convention tacite. En ce sens que les parents ont le souci naturel d'élever leurs enfants tout le temps qu'ils dépendront d'eux. Et l'enfant, quoiqu'il n'ait aucune responsabilité ni raison pour consentir à un tel pacte ne peut vouloir que le bien pour sa propre personne. C'est-à-dire, ce que veulent les parents aussi. S'il était doté de raison et qu'il avait la capacité de contracter un pacte avec ses parents, il est possible de présumer qu'il aurait consenti à l'autorité de ces derniers dont le seul but est son intérêt et la satisfaction de ses besoins naturels et sociaux.

Si le but de l'autorité parentale vise l'intérêt de l'enfant, De quel domaine naturel tire-t-elle alors son origine ?

#### **4. La société conjugale, l'union des deux sexes, Théories comparées de Rousseau et de Kant**

Selon Aristote L'Etat n'est pas une création artificielle et conventionnelle comme le soutient le courant idéologique d'Antisthène, mais un fait de nature, une création spontanée et nécessaire. La civilisation passe par des étapes intermédiaires de la famille et du village. La conception aristotélicienne de la genèse de l'Etat s'oppose à l'école sociologique moderne. La communauté humaine est une extension de deux personnes (L'homme et la femme) en vue de la conservation de l'espèce. Selon lui : « La première union nécessaire est celle de deux êtres qui sont incapables d'exister l'un sans l'autre : C'est le cas pour le male et la femelle en vue de la procréation (et cette union n'a rien d'arbitraire, mais comme dans les autres espèces animales et chez les plantes, il s'agit d'une tendance naturelle à laisser après soi un autre être semblable à soi) ; c'est encore l'union de celui dont la nature est de commander, en vue de leur conservation commune. »<sup>86</sup>

Selon Locke le premier pacte d'union fut fondé par un accord de volonté qui prévoit des devoirs et des obligations de la part des deux contractants. Sans que ces principes soient stipulés par une charte écrite, ils tombaient immédiatement sous le bon sens naturel des deux. La fin de l'union est la procréation, les prises en charge de l'enfant et la gestion du foyer conjugal. La nécessité des devoirs se confond avec les obligations. La communauté d'intérêt ainsi créée engage les contractants à s'aimer et à observer un soutien mutuel l'un vis-à-vis de l'autre. Cette sagesse infinie par laquelle le créateur a façonné son œuvre s'étend sur toute la nature. Le Couple doit rester ensemble afin de perpétuer l'espèce et de maintenir un ordre constant. Les animaux observent les mêmes principes. A la différence des hommes, le mâle n'est pas tenu à rester dans la cellule domestique car les mamelles de la femelle peuvent nourrir les petits jusqu' à ce qu'ils soient capables de se prendre en charge. Mais toujours est-il que ce principe varie suivant les animaux ; Comme chez les carnivores qui vivent de chasse et chez lesquels les tactiques de chasse de groupe créent souvent une vie de communauté. Ce sont là, des fondements de l'union conjugale. Cela ne justifie pas pour autant le pouvoir du monarque car dira Locke : « Le pouvoir du mari est si éloigné du pouvoir d'un monarque absolu, que la femme a, en plusieurs cas, la liberté de se séparer de lui, lorsque le droit naturel, ou leur contrat le

---

<sup>86</sup>Aristote, *La politique*, Par Tricot, Vrin, 2005, Livre I, Chapitre I, P. 24

lui permettent, soit que ce contrat ait été fait par eux-mêmes, soit qu'il ait été fait selon les coutumes et les lois du pays où ils vivent ; et alors les enfants, dans la séparation, échoient au père ou à la mère, comme ce contrat le détermine. »<sup>87</sup>

L'homme et la femme qui ont au fond les mêmes intérêts, sont pourtant divergents, des fois sur des points de vue. Afin de remédier à cette situation, la nature donne à l'homme le privilège de gouverner, non pas pour des raisons de genre ; car ici l'homme est surtout confronté aux défis de la nature et de la survie, mais pour des raisons de capacités et de force. Ce pouvoir se présente plus dans la nature des choses comme une responsabilité et un rôle qu'une prérogative juridique à convoiter. Il se limite néanmoins aux seuls liens que le mari et la femme ont en commun. Les privilèges de l'homme se limitent en cela. Car la nature a doté aussi la femme le pouvoir de donner la vie. Autant le mari n'a de prérogative sur ce droit de la femme, autant cette dernière n'en a sur la vie des enfants qu'elle a engendrés, à part les nourrir et veiller sur eux. En transposant cette situation à la société politique, il apparaît clairement que le magistrat civil n'a point d'autorité sur ces principes. Ils sont de la nature des choses, soutient Locke.

Kant observe la question de l'union des deux sexes sous un angle plus anthropologique. Il définit le mariage comme une liaison de deux personnes de sexes différents, qui veulent pour toute leur vie, la possession réciproque de leurs facultés sexuelles. Il en résulte que la satisfaction sexuelle soit la finalité de cette union. Le rapport qui lie les deux personnes peut sembler contradictoire à première vue, par le fait que les deux aliènent leurs personnes. Car le droit de possession qui lie les deux personnes est contraire à la dignité de l'homme et aux principes du droit naturel de l'humanité. Cependant, Kant souligne dans la *métaphysique des mœurs* que : « Pour les même raisons de rapport des deux époux est un rapport d'égalité de possession, tant des personnes qui se possèdent réciproquement (Ce qui ne peut avoir de sens que dans la monogamie, car dans la polygamie la personne qui se donne ne conquiert qu'une partie de celle à laquelle elle se livre tout entière, faisant ainsi d'elle-même une simple chose) que des biens, quoi qu'ils aient le droit de renoncer à l'usage d'une partie de ces biens, encore que cela ne se puisse faire que par un contrat particulier. »<sup>88</sup>

---

<sup>87</sup> Locke, *Traité du gouvernement civil*, Traduction de David Mazel, Introduction, Bibliographie, Chronologie et note par Simon Goyard-Fabre, Edition GF Flammarion, 1992, Chapitre VII, P. 203

<sup>88</sup>Kant, *Métaphysique des mœurs*, Par Philonenko, Vrin, 1971. P. 157.

## **5. Pouvoir paternel et pouvoir politique, Théorie de Rousseau contre l'école du droit naturel**

Nous avons vu que Rousseau ne fonde point le pouvoir paternel sur le contrat et s'écarte de ce fait de la théorie du droit naturel. Selon lui, la famille n'est pas un établissement humain, institué par le moyen d'un pacte, c'est une société naturelle. Elle est la plus naturelle et la plus ancienne de toutes les sociétés. Le pouvoir paternel peut donc être considéré comme ayant son origine et son essence dans la nature. Le shama suivi par la déduction est le même dans l'ordre naturel des choses : Le père étant physiquement plus fort que ses enfants, aussi longtemps que ses secours leur sont nécessaires, le pouvoir parental se trouve légitime et s'impose de droit comme de fait. Rousseau se rapporte plus à Bossuet qu'à Jurieu qui affirme que le pouvoir paternel a été établi par la nature. C'est d'ailleurs l'unique concession qu'il fait aux partisans de la thèse absolutiste. Cela ne justifie pas la légitimité du pouvoir despotique. Il se base sur le principe de la bonté du pouvoir paternel et royal de Bossuet pour rejeter toutes les tentatives d'assimilation de la nature de cette autorité au despotisme. Car ce dernier n'a rien de bon comme finalité politique. Il n'existe pas, selon lui, d'appellation qui convienne moins à un despote que le nom de père. Un monarque absolu est un maître qui n'a point pour le peuple qu'il tient sous sa domination, l'amour qu'un père porte à ses enfants et qui l'empêche d'abuser de son autorité. Ainsi par la façon dont il s'exerce aussi bien que par son fondement, le pouvoir royal est tout différent du pouvoir paternel.

Ramsay soutient que l'autorité paternelle peut se convertir en autorité souveraine sans changer de nature tout en servant de principe politique à la société civile. Quoique l'autorité paternelle soit du fait de la nature, elle a ses limites qui lui sont prescrites. Après Locke, Rousseau insiste sur le caractère temporaire de l'autorité paternelle. Ce qui, en effet rend nécessaire le pouvoir paternel, c'est la faiblesse de l'enfant, et ce qui le rend légitime, c'est le soin que les pères prennent de la conservation et de l'éducation de leurs enfants. Le devoir de reconnaissance que ces derniers doivent, vis-à-vis de leurs parents n'est point un droit qu'ils doivent exiger. Ainsi, si la famille reste unie au-delà de cette période mais l'union n'a plus son fondement dans la nature et ne se maintient que par convention car si les enfants, devenus capables de se conserver et de se conduire, restent néanmoins soumis à l'autorité paternelle, ce n'est pas par nécessité, mais par choix. Le père, comme tout

chef politique tient alors son pouvoir d'une convention tacite ou expresse et gouverne avec le consentement tacite des enfants. A partir de ce moment, la famille ne peut plus être considérée comme une société naturelle, elle devient une association libre et volontaire et ne diffère en rien d'une société politique, fondée sur des conventions. La famille a son origine dans la nature, et l'Etat dans la convention. S'il est vrai comme le souligne Bossuet que la famille est une société naturelle, elle ne saurait pourtant se convertir en société politique par évolution. C'est en ce sens que Jurieu et Pufendorf ont raison contre lui.

Locke se tourne vers *l'ancien testament* lorsqu'il soutient que l'autorité du père est un pouvoir sacré auquel les enfants sont soumis. Elle est à l'image du droit absolu transmis par *Adam* à sa postérité. Or pour Aristote : « Sans famille, sans loi, sans foyer. »<sup>89</sup>

L'introduction du *principe de la raison* comme norme de conduite constitue pour Locke le facteur dominant qui fonde la légitimité de cette autorité, ainsi : « la loi qui devrait régler la conduite d'Adam, était la même que celle qui devait régler la conduite et les actions de toute la postérité, c'est-à-dire, la loi de la raison. »<sup>90</sup> Or il se trouve que la naissance est un fait accompli pour l'enfant qui naît et se trouve de ce fait ignorant de ce qui l'attend comme loi. Il ne peut point être directement concerné par celle-là. La loi de la raison ne pouvant être manifestée et connue que par la raison seule, il est donc naturel qu'un être n'ayant pas cette faculté ne puisse être soumise à elle. Le but de celle-ci autant que des parents est bien la conservation et la protection de l'intérêt de l'enfant. La faculté de juger par la raison est un don de Dieu aux hommes. L'absence de cette faculté enlève l'exercice de ce droit : « Le pouvoir donc que les pères et les mères ont sur leurs enfants, dérive de cette obligation où sont les pères et les mères de prendre soin d'eux durant l'état imparfait de leur enfance. Ils sont obligés de les instruire, de cultiver leur esprit, de régler leurs actions, jusqu'à ce qu'ils aient atteint l'âge de raison, et qu'ils puissent se conduire eux-mêmes. »<sup>91</sup>

Quels sont donc les rapports entre droit de propriété et le droit rattaché à la vie humaine dans l'évolution de la société politique ?

---

<sup>89</sup>Aristote, *La politique*, Par Tricot, Vrin, 2005, Livre I, P. 28

<sup>90</sup>Locke, *Traité du gouvernement civil*, par David Mazel et Simone Goyard-Fabre, Flammarion, 1984, Chap. VI. P. 217

<sup>91</sup>*Ibid.*, P. 218

Dans l'état de nature rien ne garantit la liberté et le droit de propriété à part une force capable de limiter toutes les forces incontrôlées. Il est fort aisé de comprendre que sans aucune loi capable de déterminer les droits et les limites des uns et des autres, et sans législateur pour veiller au respect de ces principes, les hommes vivraient continuellement dans l'anarchie et la loi du plus fort. « C'est pourquoi, la plus grande et la principale fin que se proposent les hommes, lorsqu'ils s'unissent en communauté et se soumettent à un gouvernement, c'est de conserver leurs propriétés, pour la conservation desquelles biens les choses manquent dans l'état de nature. »<sup>92</sup> D'après Locke, l'existence d'une autorité politique est nécessaire pour appliquer la justice à ceux qui pourraient être victimes d'injustice et de violence. C'est dans ce souci de trouver un asile dans une communauté gouvernée que certains prennent l'initiative de se retrouver puis d'être rejoints par d'autres.

De prime abord, la société se fonde par les liens que les hommes tissent par le besoin, et se conserve par l'équilibre qui découle des rapports sociaux qui régissent le pacte social. L'ordre social règne à travers la gestion politique des droits naturels. Si l'homme est un animal politique c'est bien aussi parce qu'il est conscient de la protection que la cité lui garantit dans ses échanges commerciaux et pour la conservation de sa personne et de ses biens. Ceci ne fait pourtant pas de l'Etat une formation artificielle et conventionnelle contrairement de l'idée qu'en font les Sophistes, Antisthène et Rousseau. Pour Aristote l'Etat est un fait de nature, une nécessité humaine. Il ne nie pas l'existence d'un état inférieur à celui social mais il exclut toute possibilité pour l'homme d'avoir vécu isolé hors de toute organisation communautaire aussi primitive et aussi désorganisée soit-elle. Les êtres humains ne font que performer ce système dans la mesure où ils sont conscients que le bonheur auquel ils aspirent est bien aussi le but de l'Etat. C'est dans ce sens qu'il déclare que : « C'est pourquoi toute cité est un fait de nature, s'il est vrai que les premières communautés le sont elles-mêmes. Car la cité est la fin de celle-ci, et la nature d'une chose est sa fin, puisque ce qu'est chaque chose une fois qu'elle a atteint son complet développement, nous disons que c'est la nature de la chose, aussi bien pour un homme, un cheval ou une famille. En outre, la cause finale, la fin d'une chose est son bien le meilleur, et la pleine suffisance est à la fois une fin et un bien par

---

<sup>92</sup> Locke, *Traité du gouvernement civil*, Traduction de David Mazel, Introduction, Bibliographie, Chronologie et note par Simon Goyard-Fabre, Edition GF Flammarion, 1992, Chapitre VII, P. 237

excellence. Ces considérations montrent donc que la cité est aux nombres des réalités qui existent naturellement, et que l'homme est par nature un animal politique. »<sup>93</sup>

Ces éléments de réponse conduisent à étudier le cadre politique dans lequel doit se réaliser le destin des hommes, une fois l'Etat institué.

---

<sup>93</sup>Aristote, *La Politique*, Introduction et Traduction par J. Tricot, Vrin, 2005, P. 27, 28

## CAPITRE II. Organisation et structure de l'Etat

Grotius s'inspire d'Aristote pour diviser le pouvoir politique en trois branches :

- La première s'occupe du cadre général des lois, tant profanes que religieuses (L'architecture) et contient l'aspect suprême et directif du pouvoir civil.
- La deuxième concerne les intérêts particuliers de la société qui sont publics par nature. Ils s'expriment dans la guerre, la paix, le prélèvement des impôts et taxes, et la gestion des biens des individus. Appelé « Politique » Chez Aristote.
- La troisième concerne les intérêts privés des citoyens et les éventuelles controverses qui peuvent surgir entre eux. Sa fonction, par opposition à l'établissement général des lois est de juger les conflits entre les intérêts individuels et privés par l'autorité politique. Elle est la branche « judiciaire »

La terminologie juridique employée par Rousseau dans ses écrits politiques continue d'être utilisée dans le langage politique moderne. Il définit l'Etat comme une société politique organisée. Afin de bien comprendre l'évolution et l'emploi de ce mot, il est nécessaire d'étudier son origine.

Ainsi la notion « État » est l'équivalent actuel du mot latin *civitas*<sup>94</sup> que les juristes du XVIIe siècle appellent *respublica*<sup>95</sup>. Quoique certains auteurs utilisent également le terme de *societas civilis*<sup>96</sup>. Pufendorf emploie constamment le mot *status* comme synonyme de *civitas*. Au XVIIIe siècle, la tradition courante de *civitas* désignait l'expression de *société civile* qui fut beaucoup plus employée que la première. Barbeyrac emploie l'expression de *corps politique* pour finalement désigner le même mot. A cette époque *Société civile*, *Corps politique* et *État* exprimaient le même sens politique du mot latin *civitas*. En Angleterre, c'est l'expression *Political society*<sup>97</sup> ou

---

<sup>94</sup>*Civitas* : nom féminin latin, formé sur *civis* : « Citoyen » Il recouvre les notions suivantes : La citoyenneté, le droit des citoyens, le droit de cité, l'ensemble des citoyens qui constituent une ville ou un État, le territoire occupé par cette population.

<sup>95</sup>*Res publica* : Nom latin qui désigne la chose publique, l'intérêt général, le gouvernement, la politique et enfin l'État.

*Res* désigne en langage juridique latin la cause plaidée, historiquement il s'agit de la cause de la plèbe plaidée par le tribun (représentant des tributs) devant le sénat romain composé de patriarches de familles connus de Rome. Le mot donne naissance à celui de « république » En 1576, Jean Bodin le définit dans *les six livres de la république* comme le droit gouvernement de plusieurs ménages et de ce qui leur est commun avec puissance souveraine.

<sup>96</sup>*Societas civilis* : Groupe de mots latin qui Désigne la société civile. *Civitas* désigne à la fois la cité comme groupement d'individus politiquement organisés et la société politique qu'elle rassemble. Cicéron emploie souvent la notion pour désigner la *republica*

<sup>97</sup>*Political society* groupe de mots en anglais désignant la société civile et politique.

*civil society* qui fut employée à la fin du XVIIIe siècle pour désigner l'État. Hobbes avait désigné *civitas* par *Commonwealth*.

Il signifie l'organisation politique et juridique d'un territoire déterminé, c'est-à-dire le gouvernement d'un peuple vivant sous la domination d'un prince ou en république ou le pays lui-même. En droit international, un État souverain est vu comme une identité délimitée par des frontières territoriales et établies à l'intérieur desquelles ses lois s'appliquent à une population permanente à travers des institutions par lesquelles il exerce une autorité et un pouvoir effectif. Ce sont donc les conditions de la légitimité de son autorité et de la souveraineté du peuple qui posent un problème philosophique, objet de cette étude.

### **La Société politique ou Etat Civil, selon Rousseau.**

Dans les œuvres politiques de Rousseau, les termes *Société* et *Etat civil* peuvent être entendus comme essentiellement équivalents. L'élément social occupe toujours dans sa réflexion une position capitale. Il est possible de dire qu'il emploie le terme sous un angle civilisationnel et purement humain. Ces valeurs qu'il accorde à l'organisation politique de la société sont basées sur sa conception anthropologique de la question. *L'Emile* illustre bien ce mélange entre l'éducation du citoyen et le rôle de l'autorité politique. Il fait une comparaison qui structure systématiquement sa position entre société et pure état de nature. En présentant les conditions originelles de la solitude de l'individu, situation dans laquelle est absente toute conscience de l'identité individuelle, il pose les bases naturelles de la société civile, matrice de l'Etat. Dans sa *Lettre à Philopolis* ( qui soutient qu'en se constituant en société politique, l'homme n'a fait qu'occuper la place que la nature lui procure), Rousseau écrit : « Selon Leibniz et Pope, tout ce qui est, est bien ; S'il y a des sociétés, c'est que le bien général veut qu'il y en ait ; s'il y en ait point, le bien général veut qu'il n'y en ait pas, et si quelqu'un persuadait aux hommes de retourner vivre dans les forêts, il serait bon qu'ils y retournassent vivre. On ne doit pas appliquer à la nature des choses une idée de bien ou de mal qu'on ne tire que de leurs rapports, car elles peuvent être bonnes relativement à tous, quoique mauvaise en elle-même. Ce qui concourt au bien général peut être un mal particulier dont il est permis de se délivrer quand il est possible. »<sup>98</sup> L'établissement de la société ne suffit pas pour donner un sens à l'unique contrat. Il requiert le complément de la politique, c'est-à-dire d'une

---

<sup>98</sup>Rousseau, *Lettres à Monsieur Philopolis*, Dans *Rousseau Lettres philosophiques*, Par Jean-François Perrin, L-G-F 2003, P. 83

organisation structurée et structurante. Cette étape est importante d'autant plus que le malaise et l'oppression ôtent toute force correctrice à la structure politique.

L'objet du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* pose le problème central de la question de la mise en place de l'Etat par l'imagination des riches et celui de la poursuite de cette inégalité génétique de l'élément social dans l'Etat politique. Autrement dit, les vices qui ont rendu possibles la société politique et les institutions sont les mêmes qui rendent l'abus inévitable et leur maintien nécessaire. Il s'agit plutôt d'une mise en évidence de la part de Rousseau de ce qui fut longtemps sous l'ombre de la pensée ; à savoir la pure raison anthropologique et le facteur essentiel de la création de l'Etat.

Le *Discours* se fixe comme objectif la reconstruction historique des faits tout en découvrant dans la sociabilité positive du Contrat une thérapie constructive. Cette construction s'achemine vers le l'intérêt que revêt une institution politique des structures de l'Etat.

## **A. L'institution, l'étendue et les limites de l'autorité du gouvernement**

L'action qui institue le gouvernement, selon Rousseau n'est point un pacte mais une loi, et les dépositaires de la puissance exécutive ne sont point des maîtres du peuple mais des officiers qu'il peut destituer à tout moment. Dans le chapitre XVII *Du Contrat social*, il analyse les actes de l'institution du gouvernement en ces termes : « Par le premier, le souverain statue qu'il y aura un corps de Gouvernement établi sous telle ou telle forme ; et il est clair que cet acte est une loi.

Par le second, le peuple nomme les chefs qui seront chargés du Gouvernement établi. Or cette commission étant un acte particulier n'est pas une seconde loi, mais seulement une suite de la première et une fonction du Gouvernement. »<sup>99</sup>

Le terme « gouvernement » et « souveraineté » sont pris sous le même sens. C'est pour cela que nous étudierons le concept de « gouvernement » sous son aspect le plus pratique et le plus propre à l'autorité centrale de commandement politique. Car cela constitue une réalité politique que l'auteur ne s'est jamais soustrait d'y porter attention. Le procédé employé est de traiter la matière du pouvoir politique.

La force qui accompagne et maintient la volonté générale est détenue par le gouvernement politique. Cette nécessité donne naissance à la distinction entre le législatif et l'exécutif, entre le souverain et le gouvernement. Dans la mesure où le souverain ne peut légitimement faire des normes que sur des objets généraux, l'application des lois aux actes particuliers ou aux personnes particulières n'est pas de son domaine et appartient plutôt au gouvernement. Ce dernier reçoit ses instructions de la volonté générale et utilise son autorité pour déterminer les actes des citoyens conformément à l'opinion du souverain. Il est intermédiaire entre le souverain et les citoyens. Cette distinction, chez Rousseau accomplit une rupture fondamentale avec ses prédécesseurs, spécialement ceux de l'antiquité. Elle permet d'enlever la nuance entre Etat et société. Car la conception commune des penseurs sur les deux notions fut longtemps ambiguë. La raison était que le gouvernement resta le principal centre d'intérêt des débats intellectuels. Sa forme déterminait la nature de la société et lorsqu'il changeait, c'est toute la société qui changeait avec lui. La loyauté n'était ni due au pays ni à la société mais seulement au gouvernement. Chez Rousseau l'existence d'un souverain avant celle du

---

<sup>99</sup>Rousseau, *Du Contrat social*, Bruno Bernardi, Flammarion, 2001. Livre III, Chap. XVII. P. 138

gouvernement signifie que ce dernier n'est qu'un phénomène secondaire d'un point de vue juridique. Le contrat établit la société qui précède au gouvernement et qui se maintient en dépit des changements de personnes. Le gouvernement est un mal nécessaire parce que les hommes ont besoin d'être guidés dans l'exercice de leur liberté. Et l'ordre qu'il établit est capital pour le contrat. Les inégalités de rang qu'il crée entre les citoyens sont artificielles car tous sont égaux.

Il faut, toute fois que le gouvernement soit assez puissant pour dominer les volontés particulières des citoyens, toutefois il ne faut pourtant pas qu'il le soit assez pour dominer la volonté générale ou les lois. Car plus un pays est peuplé, plus les volontés particulières sont puissantes, et il est difficile aux individus de s'identifier à la communauté. Le gouvernement doit être plus fort dans les pays très peuplés. Spécialement lorsque le territoire est très étendu. Plus il y a de personnes qui partagent l'autorité du gouvernement, moins le gouvernement est fort.

Il est inconcevable d'imaginer une société sans gouvernement et l'idée d'une société politique unie par le pacte social mais non gouvernée par une instance particulière n'est pas pour Rousseau un cas d'école mais une démonstration fondée sur des cas réels tirée des anciennes institutions antiques. Bossuet et Filmer font succéder l'établissement des lois à celui du gouvernement. La nécessaire préexistence de la loi par rapport aux détenteurs de l'autorité politique est aussi la position de Rousseau qui le traduit en termes de contrat social. Ce sont les inconvenants d'un établissement politique fondé sur les lois non assorties d'une force de contrainte qui conduisent à l'institution des magistrats. Rousseau réfute un certain nombre d'idées qui ont été avancées sur l'origine du gouvernement. Ces suppositions placent l'établissement de ce dernier avant celui de la communauté et des lois et prétendent, en outre, lui donner une origine paternelle. Pour réfuter ces doctrines, il se réfère à la nature des choses, cela implique, sans doute, des considérations de droit comme chez Pufendorf mais aussi des considérations proprement naturelles entre l'autorité paternelle et le pouvoir du maître. L'équivoque qu'il lève sur la qualité liée à l'homme est la distinction entre l'homme civile et l'homme naturel. Le premier a besoin des lois et des gouvernants pour atténuer ses penchants mauvais. Le second n'a besoin que de son instinct naturel pour vivre en harmonie avec son entourage. Par nature, tous les hommes sont égaux entre eux : C'est pourquoi l'inégalité actuelle, en fait de richesse, de pouvoir et de noblesse ne provient que de la loi civile. Mais l'institution même de cette dernière est recommandée par la raison.

La théorie du double contrat de Pufendorf constitue une analyse juridique de la fondation de l'autorité du gouvernement. Dans cette construction, le premier pacte appelle nécessairement à la considération du deuxième. Par le pacte d'association, la société représente l'ébauche de l'Etat. Et par le second, c'est-à-dire celui du gouvernement, la multitude des individus forme une communauté politique ; L'Etat se présente comme une unité et une entité juridique. Selon Barbeyrac, le premier pacte est nécessaire pour éviter la disparition de la société civile. Si l'acte qui crée le peuple forme le souverain, il ne s'agit pour lui que d'une simultanéité dans la formation du pacte. Hobbes n'admet que le pacte de soumission. Et quant à la thèse du droit divin, Rousseau constate qu'elle débouche sur l'institution d'un gouvernement absolu. Chez Hobbes, le pacte de soumission n'engage pas le prince, puisque précisément, il n'est pas partie contractante. Et si Rousseau affirme qu'un peuple est un peuple avant de se donner à un roi, l'institution du gouvernement suit normalement le principe de la volonté générale.

## 1. Les rapports entre les différents pouvoirs au sein de l'Etat

Le rapport dont il s'agit dans cette partie constitue celui de prédominance des différents pouvoirs qui existent au sein de l'Etat. Or Rousseau compare ces différentes parties au corps humain dont il est impossible de séparer les diverses composantes ; au risque de se retrouver avec des pièces sans utilité. C'est tout le paradoxe de sa vision sur la question. Car comment imaginer un Etat sans séparation des pouvoirs comme l'observe Montesquieu dans *l'esprit des lois* ? La position de Rousseau rejoint celle de Bodin dans le principe de la séparation des pouvoirs de l'Etat. Ces deux penseurs ne sont pas favorables à l'idée qu'il puisse exister des instances suprêmes et séparés de décision. Il s'agit pour eux d'un point de vue pratique de la cohérence des sources de provenance des actes législatifs. Selon Rousseau, la volonté générale indique la direction dont doit prendre une société constituée. Et si elle est saine et porte au bien commun, il est nécessaire que les intérêts particuliers ne l'écrasent point. L'exemple des raisons de la chute de Rome est souligné dans le *contrat social* comme un cas d'école auquel tous les Etats doivent tirer des leçons. Il rapporte que ceux sont l'extension de la corruption et la mise en avant des intérêts personnels dans les plus hautes instances de délibération politique de Rome qui mirent la volonté générale dans l'embarras, et l'intérêt suprême de l'Etat en faillite. La ruine des institutions s'annonce par le recul de l'intérêt public comme nous l'avons souligné précédemment. L'attachement que les citoyens doivent à l'institution générale doit se manifester par la participation effective au service public et à tout ce qui touche de près ou de loin à la vie de l'Etat comme ; cela se faisait à Athènes où la population cessait toute activité pour accomplir son devoir électoral. La déduction est la suivante : Si les citoyens ont pour plus grande préoccupation, les affaires de l'Etat, ils ne doivent pas déléguer le « pouvoir de décider » à une assemblée élue à cet effet. Cette délégation de droit à une instance qui jouit de toutes les prérogatives pour décider à la place de ceux qui lui donnent ce privilège, annonce le désintéressement des individus à la vie de l'Etat. Si le pouvoir législatif représente l'une des plus puissantes forces de délibération politique et la voix la plus directe du peuple, il n'en demeure pas moins que pour Rousseau, elle reste le contraire de toute l'ardeur que doit avoir les citoyens pour gérer leur propre affaires car « Mieux l'Etat est constitué, plus les affaires publiques l'emportent sur les

privées dans l'esprit des citoyens. »<sup>100</sup>

### **Quelle position soutient Rousseau face à la conception classique de la nature du pouvoir suprême ?**

Analysons tout d'abord cette doctrine par laquelle Grotius rejoint Hobbes. Il s'agit du pouvoir dont les actions ne sont pas soumises au contrôle légal d'un autre et ne peuvent, par conséquent être annulés par l'opération d'une volonté humaine. Or chaque société politique et son pouvoir suprême sont soumis aux limitations établies par la loi de nature et le droit des nations comme le soutient Grotius. Le consentement est la source où l'obligation issue de la loi, tire son origine, et celle issue du consentement tient sa force, de la loi de nature.

Dans le chapitre I du livre III *Du contrat social*, Rousseau analyse cette question avec plus de précision tout en soutenant que la force législative appartient au peuple. C'est lui qui décide de l'orientation du sens des lois. L'un de ses mérites est aussi de faire la distinction entre les décisions qui ont force de lois et les simples actes des autorités gouvernementales : « Nous avons vu que la puissance législative appartient au peuple, et ne peut appartenir qu'à lui. Il est aisé de voir au contraire, par les principes ci-devant établis, que la puissance exécutive ne peut appartenir à la généralité comme législative ou souveraine ; parce que cette puissance ne consiste qu'en des actes particuliers qui ne sont point du ressort de la loi, ni par conséquent de celui du souverain, dont tous les actes ne peuvent être que des lois. »<sup>101</sup>

L'autorité législative détient la souveraineté de par la délégation que lui a conférée le corps communautaire. Elle est en charge de faire des lois et de les publier. Ceci étant, une question demeure ; Comment celles-ci vont-elles s'appliquer ? Et qui devra veiller à leurs exécutions ? Or s'il est vrai que la fragilité de l'espèce humaine pourrait être une source de tentation, par conséquent, confier l'exécution des lois à la même autorité qui les fait pourrait constituer un risque de basculement dans la corruption et le despotisme. Tout l'objet d'une bonne organisation institutionnelle consiste à empêcher ces maux qui détruisent le corps social. La conséquence est que l'autorité se nie elle-même en perdant sa légitimité. C'est alors que le peuple devra prendre ses responsabilités.

Afin d'éviter ce désastre, le pouvoir législatif crée une autre autorité capable d'exécuter les normes légales et de veiller directement à leur bonne application.

---

<sup>100</sup>Rousseau, *Du contrat social*, par Bruno Bernardi, Flammarion, 2001, Livre III, Chap. XV, P. 133

<sup>101</sup>Ibid., Chap. I. P. 96

Cette seconde autorité est le pouvoir exécutif. Selon l'esprit de sa conception, il n'est pas distinct du premier mais dans l'exercice de sa fonction, il apparaît qu'il est obligé d'entreprendre des mesures propres à lui et aux réalités des choses.

Le pouvoir législatif ne peut pas représenter le peuple. Rousseau soutient l'idée selon laquelle aucune instance ne doit exister entre le peuple et l'exercice de son droit le plus sacré. Il peut arriver que les choses ne se passent pas toujours comme elles se doivent ; ce qu'il ne faut toutefois pas confondre avec ce qu'elles doivent être. Chez lui, la souveraineté appartient exclusivement au peuple. Aucun gouvernant ne peut lui enlever ce privilège. De ce fait, le seul Etat légitime est celui où le peuple détient le pouvoir, autrement dit la république. Les jurisconsultes, qu'ils fussent absolutistes comme Pufendorf ou libéraux comme Burlamaqui soutiennent le principe de soumission volontaire par lequel le peuple a le droit de transmettre l'autorité suprême à un prince, qui de ce fait jouirait de toute la puissance politique et de son exercice. L'étendue de son autorité étant toutefois fixé par les clauses du contrat de soumission.

### **Pourquoi Le pouvoir législatif a-t-il besoin d'un pouvoir exécutif de police ?**

Selon Rousseau il faut, à la force publique, un agent propre qui la renforce et applique sa mise en œuvre selon la direction de la volonté générale. Il doit servir à la communication de l'Etat et du souverain.

La vertu de la loi est la constance. Or il est clair que le corps législatif n'a pas aptitude à être sur le terrain de la réalité de la vie quotidienne des citoyens. D'où la nécessité de l'autorité exécutive. Son rôle est d'assurer l'observation des lois votées par Le législatif. Il s'inscrit dans la durée, la constance, la proximité, et détient la force policière et l'autorité exécutrice des lois positives de l'état.

Il existe un troisième type de pouvoir qui est chargé de résoudre les affaires externes de l'état que nous développerons en profondeur dans la deuxième partie. C'est le pouvoir fédératif. Le privilège de faire des lois peut être donné dans certains pays à une personne qui devient le dépositaire de l'ordre et de la liberté. Par ce fait, elle jouit de la souveraineté et de la supériorité vis-à-vis des autres. Dans les monarchies aussi, le principe demeure le même pour ce qui est du pacte d'engagement et des limites de la souveraineté. Selon Montesquieu, la séparation des pouvoirs reste une des conditions essentielles de l'équilibre politique et institutionnel au sein de l'Etat. Tout en restant pragmatique, et cohérent dans ses théories, Rousseau choisit le principe de contrepoids et d'équilibre entre les pouvoirs afin de sauvegarder la souveraineté et empêcher la chute de l'Etat par le despotisme et la corruption.

## 2. L'échec du pacte social et ses conséquences

Dans les théories politiques de Locke, la suprématie institutionnelle revient au pouvoir législatif qui commande aux autres. Or s'il arrive que les buts pour lesquels les personnes investies de l'autorité politique de l'Etat ne soient pas atteints, le peuple peut dessaisir ces personnes de leur autorité et leur retirer leur privilège. Le maintien de leur souveraineté dépend de la garantie des libertés publiques et de la propriété des biens et des personnes. Ces droits demeurent inviolables même en état d'esclavage. Le peuple est le seul vrai souverain. Il peut exercer sa souveraineté en cas de grande crise nationale ou de révolte. Ce pouvoir de réserve se manifeste en général pour rétablir les principes du droit naturel après son usurpation par le monarque ou le corps législatif. Les citoyens exercent le droit de résistance en mettant fin à l'ordre de corruption établi.

Cela représente l'objet du concept de pouvoir et de puissance dans les *Lettres écrites de la montagne*.

La souveraineté et le principe du gouvernement sont représentés moins comme des pouvoirs séparés que comme des puissances en conflit. Il s'agit pour Rousseau de montrer que l'établissement du despotisme n'est pas un problème d'ordre institutionnel qu'il faudrait régler par une organisation constitutionnelle garantissant le législatif des abus de l'exécutif. La règle est que le peuple reste le maître incontesté de l'autorité, et le gouvernement ne joue qu'un rôle d'instrument. Il n'est qu'un corps intermédiaire. Les pouvoirs ne doivent pas être séparés, ils doivent être subordonnés. Dans ce cas et dans une constitution républicaine les pouvoirs sont difficilement équilibrés. Il est essentiel que le législatif et l'exécutif soient l'un pour l'autre des contrepoids. Le pouvoir exécutif doit détenir une partie du pouvoir législatif. *Dans les lettres écrites de la montagne*, l'équilibre des forces est un moyen de contenir le despotisme et l'usurpation du pouvoir. Il s'annonce comme une solution institutionnelle car si le gouvernement n'était pas une puissance qui ne cesse de vouloir usurper la souveraineté le besoin de cet équilibre n'aurait pas été nécessaire. Il pourrait être un obstacle au despotisme si les rapports dans les conflits des forces n'étaient pas à ce point disproportionnés. Ce qu'illustre l'histoire de Genève<sup>102</sup>.

---

<sup>102</sup>Le Conseil Général est légitimement à Genève législative. Sa puissance d'agir se mesure aux compétences que les lois politiques lui confèrent : Les citoyens assemblés sont « Législateurs, Souverains, indépendants de

Le despotisme est la résultante que mène le conflit entre différentes puissances. Cela ne peut pas exister dans une république où le pouvoir appartient au peuple qui exécute les lois. A ce stade il n'existe aucun conflit de puissance, puisqu'il n'y a qu'une seule puissance, celle du peuple qui charge alors une partie de ses membres d'exécuter ses volontés. Le peuple mandate une partie de ses citoyens à exercer cette fonction mais une fois la tâche terminée, ils deviennent simples citoyens. Or le plus grand problème de la démocratie est de maintenir le peuple assemblé pour décider ; comme dans la Grèce antique : « Chez les Grecs tout ce que le peuple avait à faire il le faisait par lui-même ; Il était sans cesse assemblé sur la place. Il habitait un climat doux, il n'était point avide, des esclaves faisaient ses travaux, sa grande affaire était sa liberté. N'ayant plus les mêmes avantages, comment conserver les mêmes droits ? Vos climats plus durs vous donnent plus de besoins, six mois de l'année la place publique n'est pas tenable, vos langues sourdes ne peuvent se faire entendre en plein air, vous donnez plus à votre gain qu'à votre liberté, et vous craignez bien moins l'esclavage que la misère. »<sup>103</sup> Imaginer un tel rassemblement pour les Etats modernes revient à l'impossible et c'est ce que

---

toute puissance humaine ». Ils élisent leur chef de syndic et se soumettent aux impôts qu'ils déterminent eux même. Et ne sont jugés que suivant les prescriptions de la loi, enfin le droit ratifier des traités et décider de la guerre et de la paix leur revient. Le peuple est donc libre. La puissance qu'il forme est enchaînée par la puissance du corps qui entrave ses actions. Elle l'est dans les quatre domaines qui sont le législatif, l'élection des chefs, la finance publique et le secteur de la justice.

En matière de législation, la puissance publique fait plus qu'exécuter les lois qu'elle les interprète, les étouffe, les viole quand son intérêt est en jeu. C'est le début du despotisme : Le petit conseil est au-dessus des lois. C'est la définition que Rousseau donne dans le *contrat social*. Le tyran est celui qui s'ingère contre les lois à gouverner selon les lois et le despote est celui qui se met au-dessus des lois-même. La condamnation de Rousseau par le petit conseil prouve cela.

Le conseil a pour fonction d'élire les chefs de Genève. Mais l'élection mais elle n'est libre qu'en apparence. En effet les choix de ceux qui sont présentés au peuple souverain reviennent au petit conseil. L'article II de la médiation stipule : « Les syndics ne pourront être pris dans le conseil des vingt et cinq » Cette disposition, aux yeux de Rousseau est préjudiciable au peuple, puisque les syndics sont, à la foi, chef, juges et protecteurs des citoyens contre les membres du petit conseil, qu'ils ne choisissent pas. En effet la volonté de corps du magistrat se heurte à la volonté générale qu'il a comme membre du souverain. Il en résulte que le conseiller élu syndic sera indifférent à la protection des citoyens. Et constituera un allié à leur détriment auprès de l'exécutif. Pour que les élections des syndics soient libres, il faut que le conseil général puisse rejeter tous ceux qui sont proposés par le petit conseil.

La médiation stipule dans son règlement : « Le conseil général a le pouvoir d'agréeer ou de rejeter les nouveaux subsides qui lui seront proposés, pour subvenir aux nécessités de l'Etat, à l'exception de ceux qui étaient établis avant l'année 1714, qui continueront d'avoir lieu comme dans le passé. » Il a la mainmise sur les nouveaux impôts mais ne peut rien dire contre ceux-ci. Et c'est aussi un de ses points de limitation. En matière de procédure judiciaire enfin, le gouvernement n'est contraint par personne de suivre ce qui est prescrit par la loi et c'est bien ce que déplorent les représentations. S'agissant de la puissance souveraine, en matière de politique étrangères, elles sont établies dans la médiation comme étant le strict ressort du conseil général : nul traité ne peut être signé, nulle guerre ne peut être déclarée sans que le peuple n'ait donné son consentement.

<sup>103</sup>Rousseau, *Du contrat social*, par Bruno Bernardi, Flammarion 2001, Livre III, Chapitre XV, P. 135

Rousseau leur reproche plus particulièrement ; le fait de détourner ses vues sur les choses générales pour l'orienter vers les objets particuliers. Ainsi l'histoire de Genève<sup>104</sup> illustre bien les problèmes liés à l'application de la démocratie.

Les moyens de prévenir les usurpations du gouvernement constituent tout un chapitre proposé par Rousseau dans le *Contrat social*. Dans cette partie, il se propose de démontrer les conditions sous lesquelles un gouvernement légitime tombe dans l'usurpation et les abus. Les assemblées périodiques qui fixent les mandats des élus et par lesquelles les représentants se maintiennent peu à peu à leur fonction en instituant un pouvoir séparé vis-à-vis du peuple représente la principale cause de la déroute institutionnelle. Pour que le statut de l'autorité ne se confonde point avec celui de la personne, il faut que le peuple reste maître du jeu politique et que les représentants ne sortent de l'assemblée avec aucun pouvoir que celui du statut commun de citoyen. La puissance du peuple est telle que toutes les lois peuvent être destituées par elle. Le principe de l'institution politique est le contrat social or c'est la volonté du peuple qui maintient ce contrat qu'il peut rompre quand il n'en veut plus. Sur ce point Rousseau déclare : « Je suppose ici ce que je crois avoir démontré, savoir qu'il n'y a dans l'Etat aucune loi fondamentale qui ne puisse révoquer, non pas même le pacte social ; car si tous les citoyens s'assemblaient pour rompre ce pacte d'un commun accord, on ne peut douter qu'il ne fut très légitimement rompu. »<sup>105</sup>

---

<sup>104</sup> En 1387 les Franchises de Fabri établissent les libertés communales et l'organisation politique de Genève. Pour Rousseau, cette administration municipale était le plus démocratique possible car le peuple agissait par lui-même, puisqu'à travers ses procureurs, les syndics, qu'il élisait annuellement et qui lui rendait compte de leur administration. L'élection des syndics par le peuple marque ainsi la première distinction entre le pouvoir exécutif et le pouvoir législatif. La magistrature, en ce moment n'était pas à vie. Tous les ans, le peuple assemblé en conseil général reprenait les pouvoirs qu'il avait donnés et les confiait de nouveau à qui il voulait. Ceci relève de la démocratie, au sens de Rousseau. Les syndics ont des conseillers qui ne sont pas élus par le peuple, et ayant un rôle exclusivement consultatif. Le problème est que ces conseillers deviennent permanents et indispensables au fil du temps, par le savoir et l'expérience qu'ils acquièrent.

<sup>105</sup>Rousseau, *Du contrat social*, par Bruno Bernardi, Flammarion 2001, Livre III, Chapitre XVIII. P. 141

### 3. Rupture institutionnelle et la naissance du despotisme

Dans la sixième *Lettre écrite de la montagne*, Rousseau écrit que nul ne détruit radicalement le gouvernement que s'il en tire un avantage directement contraire à la fin pour laquelle il est institué. Le despotisme constitue le sommet du conflit entre les intérêts privés des représentants des pouvoirs. Il faut faire une distinction entre la force et la force. Il existe une cause morale ; la volonté et une cause physique ; la force qui est présente dans tout corps politique et naturel. La puissance exécutive n'est une force que lorsqu'elle se subordonne à la puissance législative. Le despotisme, selon Rousseau naît lorsque les actions de l'exécutif deviennent indépendantes de la volonté générale. Et le dernier stade de cette évolution est le règne exclusif de la force. De ce fait, l'Etat est dissout et le lien entre les citoyens disparaît. La puissance exécutive cesse d'être une puissance et devient une force avec des instruments de contrainte. Et la puissance législative cesse de légiférer. Tronchin<sup>106</sup> soutient qu'il est impossible d'éviter le conflit des pouvoirs dans une république, car chaque puissance est jalouse de ses prérogatives, et cette jalousie les trompe souvent sur les limites et les étendues de leurs autorités. Et c'est la raison pour laquelle il propose une limitation réciproque des pouvoirs qui sont ainsi équilibrés. A étudier de plus près le *Contrat social* dans sa partie qui traite cette question, il est aisé de constater que l'affaiblissement et la mort inévitable du corps politique résultent, en effet de deux causes, à savoir : quand il se resserre et quand l'Etat se dissout. Le premier consiste au passage du gouvernement de la démocratie à l'aristocratie ou du grand nombre au petit nombre. Puis de l'aristocratie à la royauté par le même principe. Sur ce point Rousseau souligne : « En effet, jamais le gouvernement ne change de forme que quand son ressort usé le laisse trop affaibli pour pouvoir conserver la sienne. Or s'il se relâchait encore en s'étendant, sa force deviendrait tout à fait nulle, et il subsisterait encore moins. Il faut donc remonter et resserrer le ressort à mesure qu'il cède, autrement l'Etat qu'il soutient tomberait en ruine. »<sup>107</sup>

Il décrit le processus de la décadence de l'Etat comme suite :

« Premièrement quand le prince n'administre plus l'Etat selon les lois et qu'il usurpe

---

<sup>106</sup>Tronchin était procureur général, membre du conseil d'Etat de Genève et auteur des *Lettres écrites de la campagne*.

<sup>107</sup>Rousseau, *Du contrat social*, par Bruno Bernardi, Flammarion 2001, Livre III, Chap. X. 126

le pouvoir souverain. Alors, il se fait un changement remarquable ; c'est que, non pas le gouvernement, mais l'Etat se resserre ; je veux dire que le grand Etat se dissout et qu'il s'en forme un autre dans celui-là, composé seulement des membres du gouvernement, et qui n'est plus rien au reste du peuple que son maître et son tyran. De sorte qu'à l'instant que le gouvernement usurpe la souveraineté, le pacte social est rompu, et tous les simples citoyens, rentrés de droit dans leur liberté naturelle, sont forcés mais non pas obligés d'obéir.

Le même cas arrive aussi quand les membres du gouvernement usurpent séparément le pouvoir qu'ils ne doivent exercer qu'en corps ; ce qui n'est pas une moindre infraction des lois, et produit encore un plus grand désordre, alors on a, pour ainsi dire autant de princes que de magistrats, et l'Etat, non moins divisé que le gouvernement, périclète, ou change de forme. »<sup>108</sup>

Dans la même suite il observe les nouvelles figures politiques qui résultent de cette transformation. Ainsi « Quand l'Etat se dissout, l'abus du gouvernement quel qu'il soit prend le nom commun d'anarchie. En distinguant, la démocratie dégénère en aristocratie, l'aristocratie en oligarchie ; j'ajouterais que la royauté dégénère en tyrannie, mais ce dernier mot est équivoque et demande explication. »<sup>109</sup> Selon Rousseau « usurpateur » et « tyran » désignent la même personne.

Cette marche graduelle vers la mort du corps politique s'effectue par la corruption. L'usurpation et la destruction semblent être une fatalité dans les prévisions de Rousseau qui pense que comme l'homme, le corps de l'Etat porte en lui-même les germes de sa propre mort, mais qu'il faut juste lui donner une bonne constitution pour qu'il puisse finir le plus tard possible. Les facteurs qui causent cette mort sont ceux qui y déterminent la façon dont il est géré et les circonstances de sa chute.

La remarque sur la corruption de la démocratie telle qu'elle est décrite par Rousseau ne s'explique pas par la corruption des mœurs des citoyens. C'est en ces termes que Montesquieu la décrit en affirmant que la démocratie dégénère lorsque ses principes se dégradent.

La marche vers le despotisme n'est pas due à l'esprit d'inégalité extrême mais à la volonté de puissance du corps. L'usurpation est à l'origine de ce processus. Ainsi dans *l'esprit des lois* « Le principe du gouvernement despotique se corrompt sans cesse, parce qu'il est corrompu par sa nature. Les autres gouvernements périssent,

---

<sup>108</sup>*Op. Cit.*

<sup>109</sup>*Op. Cit.*

parce que des accidents particuliers en violent le principe : celui-ci périt par son vice intérieur, lorsque quelques causes accidentelles n'empêchent point son principe de se corrompre. »<sup>110</sup> Montesquieu soutient que la corruption est le propre du despotisme. De ce fait, les facteurs externes qui l'appivoisent sont temporaires et ne peuvent le changer. Il se caractérise par le détournement de la loi : « Lorsque les principes du gouvernement sont une fois corrompus, les meilleures lois deviennent mauvaises, et se tournent contre l'Etat : lorsque les principes en sont sains, les mauvaises ont l'effet des bonnes ; la force du principe entraîne tout. »<sup>111</sup> La corruption des citoyens par le luxe est ainsi mentionnée comme une voie les éloignant de l'amour de la justice et du patriotisme. Que deviennent alors les libertés publiques quand l'Etat tend vers la faillite ?

---

<sup>110</sup>Montesquieu, *De l'esprit des lois I*, Par Victor Goldschmidt, Flammarion 1979, Livre VIII. Chap. XI, P. 250

<sup>111</sup>*Ibid.*, P. 251

#### 4. Le droit de résistance du peuple chez Rousseau, Grotius et Locke

La rupture institutionnelle constitue une des dérives de la volonté générale.

Les monarchomaques<sup>112</sup> soutiennent que le droit de résistance est un devoir de magistrat dont la fonction consiste à veiller sur le respect de la justice et de s'opposer au souverain lorsque celui-ci n'agit pas en vue du bien public. En ce sens que le droit de résistance n'est point un droit individuel auquel chaque citoyen pourrait jouir quand il veut. C'est le fondement des principes de droit des magistrats de Théodore de Bèze. Selon lui, contrairement à la soumission ; l'obéissance due aux magistrats à sa limite. Et le pouvoir de ces derniers est limité par Dieu. Et vu que la volonté de ce dernier est immuable, les princes ne peuvent pas, dans tous les cas et dans toutes les circonstances représenter cette volonté. Les citoyens doivent donc obéir au prince à condition que ce qu'il demande ne soit pas contraire à la religion. Si le roi peut être considéré vis-à-vis de ses citoyens comme un père vis-à-vis de ses enfants et que le premier possède des droits sur les derniers, cela ne justifie en aucun cas et dans aucune circonstance que Dieu soit le père de toute l'humanité. La volonté de celui-ci qui se manifeste par ses commandements est la règle de base qui régit la volonté du prince. Cette pensée est pourtant révolutionnaire à une époque où le droit divin suffisait à justifier l'autorité du roi.<sup>113</sup>

C'est dans ce sens que Duplessis Mornay explique le devoir de résister au souverain, de la part de ceux qui participent au gouvernement et qui représente le peuple. Car la représentation est ce qui transforme la multitude en corps, et ce qui exclut la résistance des particuliers. Rousseau rejoint cette vision de la résistance pour le simple fait qu'elle doit relever du domaine public. L'auteur du *contrat social* refuse par contre l'idée selon laquelle le peuple ne peut exister que par ses représentants.

Grotius considère la position des monarchomaques comme insoutenable. Mais toutefois s'accorde sur le fait que : « Tous les gens de bien sont à la vérité d'accord sur ce point que si les souverains commandent quelque chose de contraire au droit

---

<sup>112</sup>Les Monarchomaques constituent un courant de pensée contre l'absolutisme royal, né dans les milieux protestants de l'Europe occidentale, suite au massacre de la Sainte Barthélemy, vers la deuxième moitié du XVI<sup>e</sup> siècle. Les auteurs furent majoritairement français. Ils prônaient le retour à la monarchie limitée en critiquant la monarchie absolue.

<sup>113</sup> Au XVI<sup>e</sup> siècle, l'autorité des princes et des rois est considérée comme relevant du droit divin. Et Théodore de Bèze affirme que Dieu doit être obéi sans exception, et par les citoyens et par les rois.

naturel ou aux commandements de Dieu, il ne faut pas exécuter leur ordre. »<sup>114</sup>

Selon lui, un magistrat, quoique supérieur à un simple particulier, ne reste pas moins lui-même un particulier à l'égard du souverain envers lequel il doit obéissance. Il pose le droit de résistance sous d'autres fondements qui ne doivent pas menacer les privilèges de la puissance légitime : « Il est vrai, dit Grotius que tous les hommes ont naturellement, comme nous l'avons dit plus haut, le droit de résister pour repousser l'injure qui leur est faite. Mais la société civile ayant été établie pour maintenir la tranquillité, l'Etat acquiert d'abord sur nous et sur ce qui nous appartient, une sorte de droit supérieur, autant que cela est nécessaire pour cette fin. L'Etat peut donc, pour le bien de la paix publique et de l'ordre, interdire ce droit commun de résistance ; et il ne faut pas douter qu'il ne l'est voulu, puisqu'il ne pourrait autrement atteindre son but. Car si ce droit commun subsistait dans chaque particulier, ce ne serait plus une société civile ; ce serait une multitude désordonnée, semblable à celle des cyclopes, où chacun gouverne sa famille et règne sur sa femme et sur ses enfants, troupe confuse où personne n'obéit à un autre. »<sup>115</sup> Une telle permission introduirait inévitablement les germes de la dissolution de l'Etat. Si chacun a naturellement le droit de résister pour se rendre justice ou prévenir les injustices dont il pourrait être victime, la société vivrait dans le désordre et l'Etat n'aurait plus sa raison d'être. Car le premier devoir de l'Etat est de garantir la tranquillité publique. Sa théorie sur l'ordre publique reste stricte à bien des égards : « Or, en matière de choses publiques, ce qui est sans contredit le plus important, c'est cet arrangement dont j'ai parlé et suivant lequel les uns commandent et les autres obéissent. Il est incompatible avec la liberté que chaque particulier aurait de résister »<sup>116</sup>

La question qui se pose par rapport à la position de Grotius sur le droit de résistance est la suivante : Est-il légitime de résister au souverain ?

Dans le *droit de la guerre et de la paix*, il explique qu'il ne faut pas résister au souverain tant qu'il détient l'autorité. Mais lorsqu'un monarque se conduit avec la plus grande injustice et avec la plus grande cruauté en devenant ennemi du peuple et lorsqu'il abandonne son autorité, dans ces cas la résistance est permise par le droit naturel et la nature des choses. Il faut, selon lui que ce dernier soit déchu de ses fonctions pour lui désobéir. Et sur ce point Grotius souligne : « En second lieu, si

---

<sup>114</sup>Hugo Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, Par Simone Goyard-Fabre, PUF. 1999. Livre I, Chap. IV. P. 132

<sup>115</sup>*Op. Cit.*

<sup>116</sup>*Ibid.*, Livre I. Chap. IV. P. 136.

un roi, ou tout autre prince, a abdiqué le pouvoir, ou s'il l'a manifestement abandonné, tout ce qui est permis contre un particulier l'est dès lors contre lui. Mais il faut se garder de considérer comme ayant renoncé à une chose celui qui n'use à son égard que de négligence. »<sup>117</sup>

Pour Locke le droit de résistance n'est pas limité aux cas d'extrême nécessité. La communauté confie l'exécution des lois aux gouvernements. Si ceux-ci n'assurent pas la protection de la vie, de la liberté et des biens, alors par la loi de nature, le peuple obtient le droit de résister. Et le gouvernement, par ce fait entre en guerre contre son propre peuple. D'où la naissance d'un nouveau rapport de force qui fait que le gouvernement perd sa légitimité. Ce qui justifie que nul ne peut opposer une force à une force au sein du même Etat. Et qu'il ne faut pas user de la violence envers l'autorité souveraine non-violente. Un tel droit naturel de résistance appartient exclusivement au peuple. Lui seul peut juger si la puissance législative outrepassé ses limites. Et c'est à lui de nommer une commission dont la fonction est d'observer cela.

Rousseau ne s'accorde pas sur la vision Lockéenne de la résistance. Car le droit, selon lui ne se pense point en fonction de la loi naturelle. Les raisons sont que : d'une part la loi naturelle ne comporte pas de précision quant à son exécution, d'autre part, elle ne comporte pas de sanction qui l'a rendrait obligatoire. Donc, si le droit de résistance est compatible avec la théorie de Rousseau, il ne peut être fondé que sur le droit positif. Approfondissons les théories de Locke afin de comprendre son impact sur le droit de résistance.

---

<sup>117</sup>*Ibid.*, Livre I, Chap. IV, P. 149

## 5. Les limites de la puissance législative selon Locke

« L'homme, ses droits et ses biens inviolables », voilà en quoi se justifie toute autorité politique selon Locke.

Aucun prince n'a le droit de proposer des lois contraires au consentement des individus. Il en découle de cela que toute obéissance civile ait lieu par ce seul fait. Les personnes ou les assemblées ayant reçu ce pouvoir suprême de la part de ceux qui se sont constitués en société, représentent la volonté de tous. Par conséquent nul ne peut les désobéir sous aucun prétexte aussi important qu'il puisse être. Il est important de signaler que la suprématie du pouvoir législatif comme de tous les produits de la raison se limite par les principes sacro-saints qui l'ont institué. Si tel n'est pas le cas, elle serait contraire à sa propre essence. Ainsi il ne peut, en aucun cas être arbitraire sur la vie et les biens du peuple. Car l'autorité qui l'institue et le légitime est bien celle de ce dernier. La logique et la raison voudraient que personne ne s'impose à soit même un pouvoir arbitraire ou violer ses propres droits, ou même s'ôter volontairement sa liberté. Telles sont les règles du droit naturel qui sont reprises dans la société civile. Selon sa propre nature, son but s'étend au bien-être de la communauté et ne peut prétendre au-delà de la conservation des individus. En aucun cas il ne doit dépasser les limites ainsi tracées par les lois de la nature. Cette autorité suprême a le devoir d'établir des lois au sujet des citoyens tout en rendant la justice « car, Les lois de la nature n'étant point écrites, et par conséquent ne pouvant se trouver que dans le cœur des hommes, il peut arriver que, par passion, ou par intérêt, ils en fassent un mauvais usage, et les appliquent mal, et qu'il soit difficile de les convaincre de leurs erreurs et de leur injustice, s'il n'y a point de juges établis ; et, par ce moyen, le droit de chacun ne saurait être déterminé comme il faut, ni les propriétés être mises à couvert de la violence, chacun trouvant juge, interprète et exécuteur dans sa propre cause. »<sup>118</sup> Aucune communauté ne saurait subsister dans un tel désordre. L'établissement de lois stables est le moyen ultime afin de garantir la stabilité des hommes et de leurs biens. Les lois établies sont publiées et portées à la connaissance de ceux qui doivent l'observer. La société civile transforme le droit naturel des individus en lois. Ceux à qui l'autorité d'établir ces lois est donnée, en raison de la confiance qu'ils peuvent inspirer, sont tenus par

---

<sup>118</sup>Locke, *Traité du gouvernement civil*, Traduction de David Mazel, Introduction, Bibliographie, Chronologie et note par Simon Goyard-Fabre, Edition GF Flammarion, 1992, Chapitre VII, P.244,245.

l'engagement qui les portent à cet effet.

Dans tous les Etats, les pouvoirs doivent être exercés selon des lois établies et publiées non pas par des arrêts brusques ou des dispositions de raison d'état. Cette conception se justifie par le fait que les alternances politiques, et les conflits d'intérêt des gouvernants peuvent les porter à évoquer des raisons d'intérêt général afin de nourrir des ambitions personnelles ou idéologiques contraires au bien de la communauté.

La dernière limite de la souveraineté du corps législatif se trouve au début du droit fondamental de la propriété de l'homme. Aucune puissance, aussi suprême soit-elle n'a le droit de se saisir d'aucune partie des biens propres d'un particulier sans son consentement. Tout gouvernement qui opèrerait ainsi se contredit lui-même. Ce qui suppose que les biens des particuliers sont et demeurent sacrés et inviolables. Ces principes se retrouvent dans la déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen et représentent la base de la théorie lockéenne du pouvoir de l'Etat et du droit de l'homme.

Le danger de la monarchie absolue et d'un pouvoir stable qui détiendraient l'autorité absolue se résume au fait que ces derniers pourraient usurper les biens des citoyens et créer encore plus de richesses personnelles à leur compte et au détriment de la communauté. Or il se trouve que c'est le droit de propriété qui est le « cœur » même du projet social. L'ordre règne par la garantie de ce droit car la sûreté des biens et des personnes est la seule raison de la société. L'autorité détenue par le corps législatif ne peut être déléguée à aucune autre. Car dit-il : « Le peuple seul peut établir la forme de l'état, c'est-à-dire faire résider le pouvoir législatif dans les personnes qui lui plaît, et de la manière qui lui plaît. » <sup>119</sup> Les citoyens n'ont le devoir de se soumettre à aucune autre autorité qu'à celle qu'ils ont désignée pour les diriger. Les lois expriment leur volonté de se soumettre à cette autorité. Et la finalité de cette disposition est la raison de sa constitution.

La structure politique de L'Etat représente l'organe politique qui détient l'autorité et les différentes instances de gestion de cette autorité. Rousseau soulève trois problèmes dans la déduction du gouvernement : Les inconvénients d'une institution politique régie par le seul pacte d'association, la raison qui fonde la communauté politique et la nature fondamentale de chaque gouvernement. Ces trois points sont

---

<sup>119</sup>Locke, *Traité du gouvernement civil*, Traduction de David Mazel, Introduction, Bibliographie, Chronologie et note par Simon Goyard-Fabre, Edition GF Flammarion, 1992, Chapitre VII, P. 249

liés. Car il est plus plausible de confier l'autorité à des personnes que de voir périr l'Etat par la faiblesse des lois. L'ordre juridique des deux contrats est interprété par Rousseau comme une succession historique, de telle sorte que le second terme, loin d'être compris dans le premier, fait l'objet d'une nouvelle décision.

Locke soutient que le pacte social institue directement le gouvernement, démocratique d'abord, mais qu'il peut décider d'établir une autre constitution, si bien que chez lui, le contrat social est identique au contrat de sujétion. Avec le gouvernement, c'est le corps politique même qui disparaît. Ce qui conduit à étudier les différentes natures de gouvernements pour déterminer leurs fondements historiques

## **B. Les différentes natures de gouvernement, les facteurs géographiques, naturels et humains liés à cette différence, Lecture de Montesquieu par Rousseau**

Chaque gouvernement organise ses institutions politiques suivant sa nature. Ainsi Montesquieu se tourne vers un examen des structures politiques pour supprimer les conflits sociaux. Tout gouvernement possède à la fois une nature et un principe auxquels ses lois doivent être reliées.

Il nie explicitement qu'une forme de gouvernement ou qu'un ensemble de lois quelconque soit requis par la nature ou soit conforme à l'ordre naturel. Car la loi est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne les peuples de la terre ; et les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent être que des cas particuliers où s'appliquent cette raison humaine : « Elles doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un très grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre.

Il faut qu'elles se rapportent à la nature et au principe du gouvernement qui est établi, ou qu'on veut établir ; soit qu'elles les forment, comme font les lois politiques ; soit qu'elles le maintiennent, comme font les lois civiles.

Elles doivent être relatives au physique du pays ; au climat glacé, brûlant, ou tempéré ; à la qualité du terrain, à sa situation, à sa grandeur ; au genre de vie des peuples, laboureurs, chasseurs, ou pasteurs : Elles doivent se rapporter au degré de liberté que la constitution peut souffrir, à la religion des habitants, à leur inclination, à leurs richesses, à leur nombre, à leur commerce, à leurs mœurs, à leur manière : Enfin elles ont des rapports entre elles ; elles en ont avec leur origine, avec l'objet du législateur, avec l'ordre des choses sur lesquelles elles sont établies. »<sup>120</sup>

En ce sens qu'il ramène les lois de chaque nation à sa forme de gouvernement, à ses conditions physiques, sociales, et humaines. C'est cet ensemble de facteurs qui se combinent pour constituer « L'esprit des lois », qui est une analyse des différentes choses auxquelles les lois peuvent être reliées.

Selon Rousseau, la différence entre l'aristocratie, la démocratie et la monarchie, n'est qu'une différence de nombre, c'est dire de force. Il conteste tacitement la notion classique selon laquelle cette différence serait une différence de vertu et que le choix

---

<sup>120</sup>Montesquieu, *De l'esprit des lois I*, Par Victor Goldschmidt, Flammarion, 1979, livre premier, Chapitre III ; P. 128

entre les formes de régime constitue l'acte politique décisif à cet effet. En général l'aristocratie a le moins d'inconvénient. La démocratie requiert trop de vertu. Et la monarchie est trop concentrée et pose des problèmes de succession.

L'aristocratie peut devenir le pire des régimes. Il en existe trois sortes : Héréditaire, naturelle, et élective. La première est le pire aux yeux de Rousseau, car elle est fondée sur la richesse et l'inégalité conventionnelle. Et ses membres nourrissent l'illusion que leur droit est indépendant de la volonté du peuple. Ils ont un intérêt collectif de classe qui divise la communauté. Il nie qu'une véritable aristocratie constitue une classe politique identifiable. Dans les sociétés primitives ceux qui sont les mieux équipés pour gouverner sont choisis presque naturellement, et cette solution est bonne mais inadéquate pour les sociétés plus développées. Le vote est l'unique manière légitime de choisir des gouvernants en nombre limité car il garantit qu'ils se soumettront constamment à la volonté générale.

Il est important ici, avant d'étudier la théorie de Rousseau sur les natures des institutions propres à chaque gouvernement, de comprendre l'héritage de Montesquieu sur la question.

Ce dernier ne se limite pas à donner des informations sur les diverses formes de gouvernement telles qu'elles ont existé, il affirme que son objectif est d'élaborer des lois, des institutions et des pratiques par lesquelles chaque forme de gouvernement atteint sa perfection. Cela peut être en soi un accord avec le relativisme qu'il prétend embrasser. Montesquieu reconnaît deux et non quatre types de républiques, selon que le peuple tout entier ou une de ses parties gouverne. Chaque type va vers sa perfection d'une certaine manière, et des exemples concrets démontrent ce mouvement.

Selon Rousseau : « La liberté n'étant pas un fruit de tous le climat, n'est pas à la portée de tous les peuples. Plus on médite ce principe établi par Montesquieu, plus on en sent la vérité, plus on le conteste, plus on donne occasion de l'établir par de nouvelles preuves.

Dans tous les Gouvernements du monde la personne publique consomme et ne produit rien. D'où lui vient donc la substance consommée ? Du travail de ses membres. C'est le superflu des particuliers qui produit le nécessaire du public. D'où il suit que l'état civil ne peut subsister qu'autant que le travail des hommes rend au-delà de leurs besoins.

Or cet excédent n'est pas le même dans tous les pays du monde. Dans plusieurs il

est considérable, dans d'autres médiocres, dans d'autres nul, dans d'autres négatif. Ce rapport dépend de la fertilité du climat, de la sorte de travail que la terre exige, de la nature de ses productions, de la force de ses habitants, de la plus ou moins grande consommation qui leur est nécessaire et de plusieurs autres rapports semblables desquels il est composé. »<sup>121</sup> Ces facteurs économiques sont importants pour déterminer la différence des effets produit par l'institution des gouvernements. Il existe en outre d'autres éléments dont l'auteur évoque dans le même chapitre ; Il s'agit du rapport de proximité entre les gouvernants et les gouvernés. Ce qui peut être considéré comme la résultante de ces principes énoncés : « Il suit de là que plus la distance du peuple au gouvernement augmente, et plus les tributs deviennent onéreux : ainsi dans la Démocratie le peuple est le moins chargé, dans l'Aristocratie il l'est davantage, dans la Monarchie il porte le plus grand poids. La Monarchie ne convient donc qu'aux nations opulentes, l'Aristocratie aux Etats médiocres en richesse ainsi qu'en grandeur, la Démocratie aux Etats petits et pauvres.

En effet, plus on y réfléchit, plus on trouve en ceci de différence entre les Etats libres et les monarchiques ; dans les premiers tout s'emploie à l'utilité commune ; dans les autres, les forces publiques et particuliers sont réciproques, et l'une s'augmente par l'effondrement de l'autre. Enfin au lieu de gouverner les sujets pour les rendre heureux, le despotisme les rend misérables pour les gouverner.

Voilà donc dans chaque climat des causes naturelles sur lesquelles on peut assigner la forme de Gouvernement à laquelle la force du climat l'entraîne, et dire même qu'elle espèce d'habitants il doit avoir. Les lieux ingrats et stériles où le produit ne vaut pas le travail doivent rester incultes et déserts, ou seulement peuplés de sauvages : Les lieux où le travail des hommes ne rend exactement que le nécessaire doivent être habités par des peuples barbares, toute polittie y seroit impossible : les lieux où l'excès du produit sur le travail est médiocre conviennent aux peuples libres ; ceux où le terroir abondant et fertile donne beaucoup de produit pour peu de travail veulent être gouvernés monarchiquement, pour consumer par le luxe du prince l'excès du superflu des sujets ; car il faut mieux que cet excès soit absorbé par le gouvernement que dissipé par les particuliers. »<sup>122</sup> Rousseau tiendra compte de ces facteurs dans toute sa théorie politique, qu'il s'agisse de donner une constitution à la

---

<sup>121</sup>Rousseau, *Du Contrat social, Textes établis et annoté par Robert Derathé*, dans *Rousseau, Œuvres Complètes* III, Edition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin, et Marcel Raymond, Gallimard, 1964.P. 414-415

<sup>122</sup>*Ibid.*, P. 415-416

Cors ou de tenter une réforme institutionnelle en Pologne. Pour ne pas se limiter à de simples théories, il prend en compte tous les éléments secondaires pour appuyer ses arguments.

## 1. La démocratie, un état impossible selon Rousseau

Il faisait allusion à Montesquieu, lorsqu'il écrit dans le *Contrat social* que : « Voilà pourquoi un auteur célèbre a donné la vertu pour principe de la république. »<sup>123</sup>

Dans une démocratie convenablement constituée, le peuple souverain délègue l'autorité de faire ce que lui-même ne peut pas faire. Il a besoin de guide pour mener sa politique étrangère, et de conseil pour l'élaboration des lois. C'est lui qui choisit les membres de ces instances. La démocratie n'implique pas que tous les citoyens soient éligibles aux offices publics, mais que tous participent à la sélection de magistrats. Les sénateurs et les magistrats civils inférieurs doivent être élus au tirage au sort, non par un vote, et parmi les volontaires issus de ceux qui ne sont pas dans l'indigence : Les pauvres ne sont pas éligibles. Les chefs militaires et les magistrats civils supérieurs doivent être élus par tous. Les membres de l'assemblée populaire sont tirés au sort parmi les volontaires riches et pauvres. L'avantage revient plus aux riches qu'à la majorité des nombres.

Le principe de la démocratie est donc la vertu. Là où tous participent à l'élaboration des lois auxquelles ils devront eux-mêmes obéir, un très haut degré d'esprit public ou de dévouement au bien commun est nécessaire. La vertu est le patriotisme, l'amour de la république et des lois, et c'est de là que viennent les vertus particulières aux citoyens que sont la probité, la tempérance, le courage et l'ambition patriotique. Pour préserver la vertu, il faut éviter une richesse et une pauvreté extrême en fixant des minima et des maxima légaux à la possession des propriétés. La vertu a besoin d'une quasi égalité des richesses. Elle ne peut subsister que dans une petite cité-Etat dont la cohérence ressemble à celle d'une famille qui entretient une préférence permanente pour le bien public et par rapport au bien privé. Rousseau soutient que les gouvernements doivent être plus forts dans les pays dont le territoire est très étendu. Plus il y a de personnes qui partagent l'autorité du gouvernement, moins le gouvernement est fort ; La monarchie est le plus fort des gouvernements et la

---

<sup>123</sup>*Ibid.*, 405

démocratie, le plus faible. Il s'en suit que la différence de taille entre les nations signifie que les sortes de gouvernement sont nécessaires.

Selon Montesquieu, le trait le plus attrayant de la démocratie est la grandeur morale de ses citoyens. Elle assure également à l'ensemble un haut degré de liberté et de sécurité sous l'abri de la loi. D'un autre côté, il lui faut par la force, poser les limites à leur grandeur et à leur liberté. Sa pauvreté, sa petitesse, ses restrictions de la sphère privée, sa dépendance d'un dévouement public inconditionnel et la surveillance mutuelle de ses citoyens empêchent le développement des talents humains.

Selon Rousseau, un peuple qui n'abuserait jamais du gouvernement n'abuserait pas non plus d'indépendance ; un peuple qui gouvernerait toujours bien n'aurait pas besoin d'être gouverné. En ce sens que le gouvernement démocratique est le meilleur et le pire pour la souveraineté. D'un côté la liberté du peuple garantit la souveraineté. Et vue que le peuple constitué en corps politique est une personne morale, il faut distinguer l'objet de sa volonté de celui de son action. Le risque est que le peuple gouvernant corrompe le peuple souverain, en détournant celui-ci de son propre objet.

Dans le chapitre IV *Du Contrat social*, il soutient qu' « A prendre le terme dans sa rigueur de l'acceptation, il n'a jamais existé de véritable démocratie, et il n'en existera jamais. Il est contre l'ordre naturel que le grand nombre gouverne et que le petit soit gouverné. On ne peut imaginer que le peuple reste incessamment assemblé pour vaquer aux affaires publiques, et l'on voit aisément qu'il ne saurait établir pour cela des commissions sans que la forme de l'administration change. »<sup>124</sup> Or, c'est justement le blâme qu'il porte à l'endroit du peuple qui se permet d'échapper aux devoirs fondamentaux de législation. En prenant l'exemple d'Athènes pour justifier le dévouement qu'un peuple doit aux institutions, il arrive, par la critique contraire à démontrer qu'il ne doit exister aucune instance entre la souveraineté et le peuple. Mais les deux cas sont bien différents. Les actes de la volonté générale sont instituants, et tiennent comme tout droit à la durée. Et les actes de magistrature sont toujours momentanés et précaires. Par un renversement nécessaire du rapport au temps, les assemblées du souverain peuvent être discontinues et le gouvernement devra siéger en permanence.

Les Bornes de la morale ne peuvent pas être exclues des critères dont Rousseau fait

---

<sup>124</sup> Rousseau, *Du Contrat social*, par Bruno Bernardi, Flammarion, 2001, Livre III, Chap. IV, P. 106

allusion pour établir les conditions d'un Etat de droit politique « D'ailleurs que les choses difficiles à réunir ne supposent pas ce gouvernement ? Premièrement un Etat très petit où le peuple soit facile à rassembler et où chaque citoyen puisse aisément connaître tous les autres : secondement une grande simplicité de mœurs qui prévienne la multitude d'affaires et les discussions épineuses : Ensuite beaucoup d'égalité dans les rangs et dans les fortunes, sans quoi l'égalité ne saurait subsister longtemps dans les droits et l'autorité : Enfin peu ou point de luxe ; car, ou le luxe est l'effet des richesses, ou il les rend nécessaire ; il corrompt à la fois le riche et le pauvre, l'un par la possession, l'autre par la convoitise ; il vend la patrie à la noblesse à la vanité ; il ôte à l'Etat tous ses citoyens pour les servir les uns aux autres, et tous à l'opinion. »<sup>125</sup>

Enfin Rousseau soutient que le gouvernement démocratique est le plus prompt aux guerres civiles et aux agitations intestines par le fait qu'il change constamment de forme. Il constitue toutefois un modèle auquel tous doivent tendre. Il demande beaucoup de ferveur patriotique et une permanence de courage civique de la part du peuple et c'est la raison pour laquelle, il ajoute que : « S'il y avait un peuple de Dieux, il se gouvernerait Démocratiquement. Un Gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes. »<sup>126</sup>

---

<sup>125</sup>*Op. Cit*

<sup>126</sup>*Ibid.*, P. 107

## 2. L'Aristocratie ou le régime de la modération

La république aristocratique est un régime dans lequel seule une partie du peuple est souveraine, comme l'illustrent au mieux la première république romaine et la Venise moderne. Ce régime dépend de l'inégalité politique et économique entre les nobles souverains et le peuple qui n'a aucune part au gouvernement. Il est rare que les nobles identifient leur intérêt à celui du peuple. Le principe le plus probable de l'aristocratie est un esprit de modération en ce que les nobles s'empêchent de rechercher une supériorité excessive tant entre eux que par rapport au peuple. Il est difficile de limiter de tels excès par des lois. L'aristocratie est d'autant plus saine que le nombre de nobles est grand. Dans ce régime, le nombre de ceux qui ne détiennent pas le droit politique est extrêmement petit. Montesquieu altère radicalement les critères et les noms employés dans la classification aristotélicienne des régimes. Aristote classait les régimes en fonction de ceux qui exercent l'autorité souveraine suivant la fin de leur gouvernement. Les bons régimes sont gouvernés en vue du bien commun et les mauvais en vue de l'avantage des seuls gouvernants. Rousseau affirme que l'aristocratie n'est guère une expression de nombre, du fait que dans la plupart des sociétés, tout le monde ne gouverne pas de sorte qu'il faille choisir un certain nombre limité d'homme pour cela. Il n'y a pas de critère de naissance de richesse pour le choix de ce petit nombre et ce système ne constitue pas un mode de vie. Rousseau essaie de prendre des dispositions pour favoriser le choix de ce qui est vraiment meilleur pour l'intérêt général et pour éviter la démagogie. Mais sa notion de l'aristocratie n'est pas loin de notre concept de gouvernement populaire ou de démocratie. Avant tout, il n'est permis en aucune classe d'établir des droits spéciaux en sa faveur et en conséquence, il n'est permis de lier aucun mode de vie spécial aux privilèges de classe. Il tente de préserver des privilèges aux talents politiques, mais le principe fondamental de droit politique est l'égalité, et le privilège ne doit pas être identifié aux principes de la médiocrité de l'aristocratie qui couvre tout le système d'une supériorité d'apparence.

Montesquieu fait un net rapprochement entre l'oligarchie et l'aristocratie par la détention du pouvoir entre les mains d'un petit nombre. L'appellation du terme d'« aristocratie » chez lui désigne l'« oligarchie » chez Aristote. Et la « démocratie » ce que ce dernier désignait comme « Policie »

Le gouvernement républicain a son lieu naturel dans une petite société et

l'augmentation de la taille et de la puissance d'une république conduit fatalement à l'effondrement de son esprit et de celui de ses institutions. Or force est de reconnaître que la petite taille géographique d'une république pose de véritables problèmes de défense. Et la solution reste la confédération dont le principe est la réunion de plusieurs républiques en une unité confédérative de petits Etats afin d'assurer leur protection.

La première forme de gouvernement pour les hommes, dit Rousseau, est aristocratique : « Les premières sociétés se gouvernent aristocratiquement. »<sup>127</sup>

Il établit un rapport entre le mode de vie sociale primaire et l'administration politique en remontant à la famille. C'est en ce sens qu'il justifie l'aristocratie dans sa dimension historique mais pas sur le plan politique : « Les chefs des familles délibéraient entre eux des affaires publiques ; Les jeunes gens cédaient sans peine à l'autorité de l'expérience. De là les noms de prêtres, d'anciens, de Sénat, de Gêrontes. Les sauvages de l'Amérique septentrionale se gouvernent encore ainsi de nos jours, et sont très bien gouvernés. »<sup>128</sup>

Le principe du gouvernement populaire est que tous les citoyens naissent magistrats, mais celui-ci se borne à un petit nombre et ils ne le deviennent que par élection. Si la démocratie semble être un idéal Rousseauiste, l'aristocratie, selon lui est le régime qui tend le plus vers l'ordre naturel des hommes, en ce sens que : « En un mot, c'est l'ordre le meilleur et le plus naturel que les plus sages gouvernent la multitude, quand on est sûr qu'ils la gouvernent pour son profit et non pour le leur ; il ne faut point multiplier en vain les ressorts, ni faire avec vingt mille hommes ce que cent hommes choisis peuvent faire encore mieux. »<sup>129</sup> En plus de cela l'aristocratie nécessite plus de vertu que le gouvernement populaire. Vu qu'elle tient de l'ordre le plus naturel, elle permet de garder les hommes à leur rang social. Et fait privilégier des mérites autres que les richesses. La raison que Rousseau donne à ce fait est énoncée dans le chapitre V *Du Contrat social* : « Au reste, si cette fonction comporte une certaine inégalité de fortune, c'est bien pour qu'en général l'administration des affaires publiques soit confiée à ceux qui peuvent le mieux y donner tout leur temps, mais non pas, comme prétend Aristote, pour que les riches soient toujours préférés. Au contraire, il importe qu'un choix opposé apprenne quelquefois au peuple qu'il y a

---

<sup>127</sup>Rousseau, *Du Contrat social*, par Bruno Bernardi, Flammarion, 2001, Livre III, Chap. P.107

<sup>128</sup>*Op. Cit*

<sup>129</sup>*Ibid.*, P.109

dans le mérite des hommes des raisons de préférence plus importantes que la richesse. »<sup>130</sup> D'un autre côté Hobbes réfute à son tour Aristote dans son analyse du rapport entre le sujet et le souverain en matière de gouvernement politique : « Aristote, au septième livre de ses *politiques*, chapitre XIV, dit qu'il y a deux sortes de gouvernement, dont l'un regarde l'avantage du souverain et l'autre celui des sujets. Comme s'il y avait deux espèces de républiques, l'une en laquelle les peuples sont maltraités et l'autre en laquelle ils respirent un air plus libre et une douceur plus grande : mais il se faut bien donner garde de lui accorder cette prééminence. Car les commodités et les incommodités qui naissent du bon ou du mauvais gouvernement, sont communes au souverain et aux sujets. »<sup>131</sup>

Selon Hobbes : « L'Aristocratie, c'est-à-dire la cour des nobles ou des principaux de l'Etat, qui gouvernent avec une puissance absolue, tire son origine de la démocratie qui lui a fait transaction de son droit. En quoi on suppose que certains personnages de réputation, ou de naissance illustre, ou que quelque autre qualité rend remarquable, sont proposés au peuple qui, donnant ses suffrages, les élit à la pluralité des voix, de sorte qu'après cette élection tout le droit du peuple ou de l'Etat passe à eux ; et leur conseil de peu de personnes à la même autorité qu'avait au paravent l'assemblée générale de tous les membres de la république »<sup>132</sup> Or le lien qui existe entre la démocratie et ce système est que dans le premier régime le peuple n'est obligé en rien, et dans le second le conseil d'Etat reste entièrement libre. La raison à ce fait, souligne Hobbes est que les particuliers ne traitent pas avec le corps du peuple mais avec eux même et sont tenus de ratifier la transaction de l'autorité publique.

« L'aristocratie a cela aussi de commun avec la démocratie. Premièrement, que si on assigne un certain lieu et un certain temps, auquel l'assemblée des principaux de l'Etat se tiennent, ce n'est plus une cour ni un corps qui représente une seule personne mais une multitude déjointe qui n'a aucun droit de puissance souveraine ; secondement, que si le temps d'une convocation à l'autre est très long, l'autorité absolue ne peut pas subsister sans une certaine personne qui l'exerce. »<sup>133</sup>

---

<sup>130</sup>*Op.Cit*

<sup>131</sup>Hobbes, *Le Citoyen*, Par Simone Goyard-Fabre, Flammarion, 1982, Chap. X. P.195-196

<sup>132</sup>*Ibid.*, Chap. VII, P. 172

<sup>133</sup>*Ibid.*, P.173

### 3. La monarchie et le principe de l'honneur politique

Dans la monarchie, une seule personne gouverne selon des lois fixes et établies. Cela requiert l'existence de forces intermédiaires telle que l'église ou la noblesse. Il faut en outre un dépositaire ou un gardien des lois pour garantir sa stabilité dans le temps et sur tout le territoire. Et c'est par cela que les abus du monarque et du peuple sont contenus. Néanmoins il arrive que le monarque réunisse en sa personne tous les pouvoirs, et cela aboutit au despotisme.

Montesquieu prétend que le monde antique n'avait point une conception stricte de la monarchie qui apparut suite à la conquête germaine dont les deux composantes principales étaient une noblesse indépendante, héréditaire et privilégiée et un gouvernement représentatif. La plus grande approximation que pût atteindre les anciens fût la monarchie des âges et celle héroïque. En cela le peuple jouissait d'un pouvoir législatif direct et pouvait en dernière analyse dépouiller le roi de ses pouvoirs. Sa classification des monarchies s'oppose à celle d'Aristote. En cela qu'il rejette le principe classique de la distinction des régimes fondés sur la vertu, ou le vice des gouvernants. Le monarque n'a pas besoin d'être vertueux pour bien gouverner. Par contre il reconnaît qu'il a besoin de certaines qualités pour répondre aux aspirations du peuple.

Le principe de la monarchie est l'honneur et dans le livre III *De l'Esprit des lois*, il écrit : « Le gouvernement monarchique suppose, comme nous avons dit, des prééminences, des rangs, et mêmes une noblesse d'origine. La nature de l'homme est de demander des préférences et des distinctions ; il est donc, par la chose même, placée dans ce gouvernement. L'ambition est pernicieuse dans une république. Elle a de bons effets dans la monarchie ; elle donne l'avis à ce gouvernement ; et on y a cet avantage, qu'elle n'y est pas dangereuse, parce qu'elle y peut être sans cesse réprimée. »<sup>134</sup>

La monarchie est représentée par Hobbes comme un renoncement au droit de la part du peuple : « La monarchie tire son origine de même que l'aristocratie, de la puissance du peuple qui résigne son droit, c'est-à-dire l'autorité souveraine, à un seul homme. En laquelle transaction il faut s'imaginer qu'on propose un certain personnage célèbre et remarquable par-dessus tous les autres, auquel le peuple

---

<sup>134</sup>Montesquieu, *De l'esprit des lois I*, Par Victor Goldschmidt, Flammarion, 1979, Livre III, Chap. VII, P. 149

donne tous son droit à la pluralité des suffrages ; de sorte qu'après cela il peut légitimement faire tout ce que le peuple pouvait entreprendre au paravent. Et cette élection étant conclue, le peuple cesse d'être une personne publique et devient une multitude confuse ; d'autant qu'il ne formait un corps régulier qu'en vertu de cette souveraine puissance dont il s'est dessaisi. »<sup>135</sup> Le pouvoir du monarque est une suite du droit du peuple qui lui concède des prérogatives afin d'agir en son nom. Il s'ensuit que la personne du monarque reste centrale dans la détermination de la politique de l'Etat. La conséquence de ce fait est qu'il n'a aucune obligation envers ses sujets. Il s'est formé un contrat à sens unique basé sur la confiance. Le temps de cette fonction demeure temporaire, toutefois est-il que durant cette période le peuple demeure soumis.

Rousseau ne nie pas le pouvoir du monarque incarné par le corps collectif de la représentation des individus. Mais le problème qui subsiste dans cet Etat concerne la distance qui existe entre le Roi et ses sujets, or le plus grand bien est l'amour qui doit exister entre les deux. Selon lui, un grand gouvernement est difficile à gouverner or la monarchie est le propre des grands Etats. Le deuxième problème qu'il souligne dans le *Contrat social* est le suivant : « Un défaut essentiel et inévitable, qui mettra toujours le gouvernement monarchique au-dessous du républicain, est que dans celui-ci la voix publique n'élève presque jamais aux premières places que des hommes éclairés et capables, qui le remplissent avec honneurs : au lieu que ceux qui parviennent dans les monarchies ne sont le plus souvent que de petits brouillons, de petits fripons, de petits intrigants, à qui le petit talent qui font dans le Cours parvenir aux grandes places, ne servent qu'à montrer au public leur ineptie aussitôt qu'ils y sont parvenus. Le peuple se trompe bien moins sur ce choix que le prince, et homme de vrai mérite est presque aussi rare dans le ministre qu'un saut à la tête d'un gouvernement républicain. Aussi, quand par quelque heureux hasard un de ces hommes nés pour gouverner prend le timon des affaires dans une monarchie presque abimée par ces tas de jolis régisseurs, on est tous surpris des ressources qu'il trouve, et cela fait époque dans un pays.

Pour qu'un Etat monarchique puisse être bien gouverné, il faudrait que sa grandeur ou son étendue fût mesurée aux facultés de celui qui gouvernent. Il est plus aisé de conquérir que de régir. Avec un levier suffisant, d'un doigt on peut ébranler le monde,

---

<sup>135</sup>Hobbes, *Le Citoyen*, Par Simone Goyard-Fabre, Flammarion, 1982, Chap.VII, P.173

mais pour le soutenir il faut les épaules d'Hercule. Pour peu qu'un Etat soit grand le prince est presque toujours trop petit. Quand au contraire il arrive que l'Etat est trop petit pour son chef, ce qui est très rare, il est encore mal gouverné, parce que le chef, suivant toujours la grandeur de ses vues, oublie les intérêts des peuples, et ne le rend pas moins malheureux par l'abus des talents qu'il a de trop, qu'un chef borné par les défauts de ceux qui lui manquent. »<sup>136</sup>

En plus de cela, l'instabilité des régimes monarchiques n'est pas une garantie pour les institutions politiques de l'Etat car la nature du gouvernement est liée à la personne du roi. Or le but de la volonté générale est la constance et la pérennité de l'Etat. Rousseau n'admet jamais la faiblesse de l'Etat pour quelque raison que ce soit. Pour lui : « Une suite de ce défaut de cohérence est l'inconstance du gouvernement royal, qui se réglant, tantôt sur un plan tantôt sur un autre selon le caractère du prince qui règne ou des gens qui règnent pour lui, ne peut avoir longtemps un objet fixe ni une conduite conséquente : variation qui rend toujours l'Etat flottant de maxime en maxime, de projet en projet, et qui n'a pas lieu dans les autres gouvernements où le prince est toujours le même. Aussi voit-on en général, s'il y a plus de ruse dans une cours, il y plus de sagesse dans un sénat, et que les républiques vont à leurs fins par des vues plus constantes et mieux suivies, au lieu que chaque révolution dans le Ministère en produit une dans l'Etat ; la maxime commune à tous les ministres, et presque à tous les Rois, étant de prendre en toute chose le contre-pied de leur prédécesseur.

De cette même incohérence se tire encore la solution d'un sophisme très familier aux politiques royaux ; c'est, non seulement de comparer le gouvernement civile au gouvernement domestique et le prince au père de famille, erreur déjà réfutée, mais encore de donner libéralement à ce magistrat toutes les vertus dont il aurait besoin, et de supposer toujours que le Prince et ce qu'il devrait être : supposition à l'aide de laquelle le Gouvernement royal est évidemment préférable à tout autre, parce qu'il est incontestablement le plus fort, et que pour être aussi le meilleur, il ne lui manque qu'une volonté de corps plus conforme à la volonté générale. »<sup>137</sup>

La succession des personnes au trône pose un véritable problème qui survient à chaque fois qu'un monarque meurt. Il s'agit d'un problème technique lié à

---

<sup>136</sup>Rousseau, *Du Contrat social*, Par Bruno Bernardi, Flammarion, Livre III, Chap.VI, P.112-113

<sup>137</sup>*Ibid.*, P. 114-115

l'organisation interne des élections. Une autorité politique incarnée dans une personne ne va jamais sans abus. La solution est posée par Hobbes dans *Le Citoyen* :

« Le peuple qui veut choisir un roi, peut lui donner la souveraineté simplement, sans restriction ni limitation de temps, ou bien en lui limitant. S'il la donne de la première sorte, on suppose qu'elle demeure au roi toute tel que le peuple la possédait auparavant. De même donc que le peuple a eu le droit d'élire un monarque, le roi a celui de se choisir un successeur ; de sorte que le roi à qui la souveraineté a été absolument donnée, a le droit non seulement de la possession, mais aussi de la succession, c'est-à-dire qu'il peut mettre celui que bon lui semble à sa place.

Mais si le commandement n'a été donné au roi que pour un certain temps, il faut considérer quelques autres circonstances outre celle de la transaction. Premièrement, il faut savoir si le peuple, en lui donnant la souveraineté, ne s'est point réservé le droit d'assigner le temps et le lieu à de nouvelles assemblées. »<sup>138</sup>

Nous venons d'étudier les différentes formes de gouvernement et les facteurs qui caractérisent leur diversité. Cette analyse débouche sur la politique appliquée de Rousseau nous permettra de justifier ses théories par la pratique.

---

<sup>138</sup>Hobbes, *Le Citoyen*, Par Simone Goyard-Fabre, Flammarion, 1982, Chap. VII, P.174-175

## CHAPITRE II. La politique appliquée de Rousseau en Vue des Institutions Politiques

En exil à Moûtiers<sup>139</sup>, et en plein conflit avec le *Petit Conseil*<sup>140</sup> de Genève contre lequel il rédige les *Lettres écrites de la montagne*, Rousseau est sollicité par Mathieu Buttafoco<sup>141</sup> pour rédiger une constitution pour la Corse. La réforme politique et constitutionnelle qu'il envisage pour l'île est pourtant celui d'une société égalitaire et patriotique sur le model idéalisé de l'organisation des cantons suisses.

Il puise ses éléments d'analyses dans un contexte discursif, à la fois structurée et polémique, à savoir, le cadre argumentatif que les Genevois avaient élaborée au cours des débats occasionnés par les conflits politiques qui avaient traversé la cité depuis le début du siècle. L'enjeu de ces débats était l'interprétation des institutions communales et leurs compétences respectives, tel que les Edits et les usages qui les avaient façonnés que les Genevois essayaient d'éclaircir à la lumière des concepts élaborés par la philosophie politique et juridique moderne. En effet, les deux notions clés étaient la « République » et la « Souveraineté ».

Le modèle aristocratique des villes-républiques de la confédération était réputé substituer aux cantons-campagnes. Genève offrait au XVIIIe siècle, l'image d'une république où un exercice modéré de la souveraineté s'alliait au christianisme réformé, et à une société commerçante. C'est cette alliance que les Genevois voulaient garder en dépit de tous et c'est aussi elle que les divergences politiques et philosophiques entre Rousseau et Voltaire vont faire éclater. Cette étude est nécessaire pour comprendre la confrontation des théories *Du contrat social*, liée à la

---

<sup>139</sup> L'exile à Moûtiers de Rousseau (Moûtiers était une commune du Canton de Neuchâtel.) L'exile dont il est question survient suite au décret de prise de corps prononcé par le procureur général de Paris, le 7 juin 1762. Cela survient suite à la publication de l'Emile et Du contrat social. C'est dans ce contexte qu'il écrit entre octobre 1763 et mai 1764 les neuf *Lettres écrites de la montagne*. Elles sont imprimées à Amsterdam par Marc-Michel Rey et brûlées à Paris et à la Haye. Elles sont interdites à Berne. Rousseau abdique ainsi à sa citoyenneté.

<sup>140</sup> Durant l'ancien régime, les deux conseils qui dirigent le Canton en Suisse, mais aussi Genève (Membre de la confédération suisse à partir de 1815.) sont le Conseil des deux cents et le petit conseil. Le premier possédait le pouvoir législatif et le second l'exécutif. L'origine de ce conseil remonte depuis le XIV<sup>e</sup> siècle durant lequel certains habitants parmi les plus riches se réunissaient pour défendre les intérêts économiques et politiques de la Cité. A Genève, le petit conseil est présidé par un syndic, qui occupe la fonction du premier magistrat représentant l'autorité du seigneur, puis au cours du temps, avec les vagues successives de ruptures des liens de tutelles avec les différents pouvoirs centraux, ces magistrats deviennent les seuls garants de l'ordre social et judiciaire des différentes contrées. En 1848, le petit conseil pris le nom du conseil d'Etat.

<sup>141</sup> Mathieu Buttafoco est un aristocrate et député corse, capitaine au régiment royal corse puis Marechal de camp, à l'origine du Projet de constitution pour la Corse dont il demanda la rédaction détaillée à Rousseau en 1764. Royaliste et soutenant le rattachement de Corse à la France, il fut un adversaire politique du jeune Bonaparte.

pratique des institutions d'une république ou plutôt de certaines réalités politiques. Car les textes de politique appliquée concernent toujours un Etat précis. Ce qui vaudra pour nous d'étudier cas par cas les idées qu'il a conçues pour chacun d'eux. Le travail auquel s'adonne le législateur en la personne de Rousseau est une étude de pragmatisme politique de chaque réalité. Il ne conçoit jamais un model universel applicable à tous les Etats. En ce sens qu'un code de loi n'a pas à chercher dans l'absolu un système parfait mais à étudier la législation qui convient le mieux à un Etat.

La problématique qui se pose aux vues de cela est de savoir, dans quelle condition un code de loi peut-il convenir à un peuple ?

Dans son introduction du *Discours sur l'économie politique* de Rousseau, Barbara de Negroni souligne que : « La politique suppose donc une éducation préalable ; mais cette éducation elle-même dépend de la politique. Les hommes nés dans l'esclavage ne désirent plus la liberté ; pour leur donner ce désir, il faudrait une éducation ; pour instituer cette éducation, il faut une décision politique. Le précepteur et le législateur jouent, dans l'œuvre de Rousseau, des rôles symétriques ; ils essaient l'un comme l'autre de régénérer des sociétés corrompues. »<sup>142</sup> Or prétendre changer les institutions d'un Etat déjà constitué revient à casser des mœurs déjà ancrés. Si le livre de l'*Emile* doit être une référence à ce sujet, force est de constater que c'est à cause de la gravité politique et de l'urgence du moment que Rousseau envisage ces réformes politique au risque de voir cela devenir un élément de destruction de la légitimité et de dégradation de l'Etat. Cette préoccupation de l'auteur des rapports des petits Etats avec les grands sera l'objet de la deuxième partie de ce travail. L'aspect qui nous intéresse concerne les institutions internes de ces Etats. Le but de ces réformes est de garder ces derniers dans leur souveraineté.

La volonté de réforme survient suite à des crises, et nous verront bien que le cas de la Corse est différente de celui de la Pologne. La différence des réalités politiques imposera des solutions spécifiques à Chaque Etat sans que ni le but, ni l'objet de ces projets ne changent. C'est tout l'intérêt de ce travail.

La gravité d'une crise politique nécessite des réformes rapides et adaptées. Mais c'est aussi à l'occasion de troubles que généralement, ceux qui se hissent à la tête de l'Etat détournent à leur profit. Les exemples de ce genre jalonnent l'histoire des

---

<sup>142</sup>Barbara de Negroni, *Introduction au Discours sur l'économie politique de Rousseau, et autres textes*, Flammarion, 1990, P. 16

révolutions et des coups d'Etat. Et c'était l'inquiétude de Rousseau dans sa correspondance avec Buttafoco, dans le cadre du projet de constitution pour la Corse, concernant la position du général Paoli<sup>143</sup>. Il cherchait à savoir les vraies motivations de cet homme qui veut donner la liberté à son peuple. Les questions posées à son correspondant traduisent ses préoccupations vis-vis des dérives révolutionnaires, à savoir : est-ce le bonheur de la nation Corse qui avait mis ce dernier en tête des troupes ? Quelle fonction exerce-t-il dans l'administration politique et civile ? Et enfin, se résoudra-t-il à laisser le pouvoir, le moment venu ? Car la particularité des circonstances ne doit pas détourner la volonté générale de son but. Tandis que Voltaire soutenait le partage de la Pologne, Rousseau rencontra au cours de l'été 1770, le comte Michel Wielhorski<sup>144</sup> à Paris. Ce qui lui permit d'avoir des éléments nécessaires pour comprendre la réalité politique polonaise et entreprendre l'essai sur *les Considérations sur le gouvernement de Pologne*. La situation politique de la Pologne était d'une telle anarchie que les pays étrangers pouvaient aisément s'ingérer dans ses affaires intérieures en divisant les grandes familles pour entretenir les dissensions, ou en intervenant dans l'élection des rois. Le pays déjà affaibli par son anarchie interne, est ainsi miné par des ambitions rivales des grandes puissances européennes.

---

<sup>143</sup>Le général Paoli, chef de la nation Corse indépendante était un patriote, un démocrate, et un homme des lumières. Il vécut l'exil politique à l'âge de 15 ans.

Lors de la consulte qui se réunit au couvent Saint-François de Caccia en 1755, il est appelé par les principaux chefs Corses révoltés contre Gènes. La guerre que la république de Gènes continuait de mener contre la Corse était à son apogée.

Il remporta plusieurs victoires contre les troupes françaises, mais les troupes Corses mises en déroute, par la suite des combats successifs, Paoli est contraint à l'exil.

<sup>144</sup> Le comte de Wielhorski est un personnage clé durant la lutte des polonais au sein de la confédération de Bar contre leur Roi Stanislas. Il est envoyé comme émissaire à Paris pour soutenir leur cause. C'est durant ce séjour qu'il rencontre Rousseau. Et ce dernier écrit les *Considérations sur le gouvernement de Pologne* en 1771-1772. Il fut la porte-parole de la confédération de Bar en 1770 en France pour tenter de trouver une intervention du pays en Pologne. Rousseau passa six mois à étudier les possibilités de remédier à la situation polonaise en se référant à une conjecture historico-politique très complexe.

## A. Les projets de grandes réformes politiques et institutionnelles de Rousseau

Nous savons que l'œuvre majeure de Rousseau est un texte partiel et ne comporte pas la totalité des éléments devant se trouver dans son *Projet des Institutions Politiques*. Et c'est dans un esprit de la modestie qu'il juge ce travail inachevé, « Quand à mon Contrat social, dit-il, ceux qui se vantent de l'entendre tout entier sont plus habiles que moi : C'est un livre à refaire ; mais je n'en ai plus la force, ni le temps. Ce jugement trop rigoureux, loin de diminuer les mérites de grandes conceptions consignées dans cet ouvrage, le fait mieux sentir que si l'auteur lui-même s'en était félicité. »<sup>145</sup> Ce dure jugement de l'auteur à l'égard de son travail ne décrit pourtant pas l'exactitude de la volonté de Rousseau à achever son projet. Car il ne manque pas, à des occasions à lui exprimer sa fierté. C'est la raison pour laquelle il est primordial de soulever des interrogations sur ce que représente l'esprit des *Institutions Politiques* dans les écrits politiques de Rousseau. Il est difficile de ne pas ainsi se demander ; comment L'auteur aurait pu échapper à la tentation de poursuivre ce travail après 1762 ? Dans la mesure où le *Contrat social* émaille les *Considérations pour le gouvernement de Pologne* et le *Projet de constitution pour la Corse*, de la volonté d'approfondir sa théorie politique des relations internationales. En plus de cela, l'ouvrage publié en 1762 a connu une longue gestation, par le fait qu'une première version, connue sous le titre de « *Manuscrit de Genève* » (1758) était composée de nombreux textes antérieurs à cette date ( Il s'agit selon Derathé du chapitre sur la *Société Générale* ; 1755 et de celui sur la *Loi* ; 1754.) C'est la raison pour laquelle il est permis de dire que la pensée politique de Rousseau a évolué dans le temps et a pu s'adapter à des contextes différents. De ce fait, les deux textes relatifs à la Corse et à la Pologne doivent être considérés comme le prolongement de cette même pensée. Ceci est d'autant plus justifiable qu'il s'est attaché à étudier et mettre en valeur des réalités politiques et institutionnelles de deux pays différents sur tous les plans sauf sur celui de la confiscation de la souveraineté.

Au-delà de l'évolution chronologique de ses théories, l'auteur maintient une complémentarité de support en faisant servir de fondement de ses théories des écrits

---

<sup>145</sup> Rousseau, in *De mes rapports avec J.-J. Rousseau*, par Dusaulx, Paris, L'imprimerie de Didot jeune, 1798, P. 102

d'autres œuvres. C'est ainsi que le *Discours sur l'origine de l'inégalité* représente un texte fondamental qui décrit sa conception de l'Etat de nature et sert de repère pour l'ensemble de sa doctrine. Il y développe son hypothèse de la formation du monde et du processus de la naissance de l'inégalité. Ce qui n'a rien de politique à première vue est pourtant le moyen par lequel il expliquera la nature des sociétés politiques, les relations internationales, le droit des gens et de la guerre.

En effet, l'inégalité consacrée par la société a perverti l'homme naturel et a remis en cause ce qui faisait son essence, c'est-à-dire la liberté et l'égalité. C'est à partir de ce constat que Rousseau tente de résoudre le problème politique principal de l'ensemble de sa doctrine, celui de trouver : Comment rétablir dans la société le bonheur connu durant l'état de nature ? Et c'est sous cet angle qu'il faut analyser sa politique appliquée avec ses projets de constitution. Car le Vice social n'est pas propre à « l'homme » mais à « l'homme mal gouverné ». Or les principes décrits dans le *Contrat social* ne sont adaptés qu'aux « Petits Etats » tandis que le texte de *l'Emile* se pose comme un projet pour toute sorte d'Etat afin que par l'éducation le précepteur comble les failles des politiques. Ainsi sa Pensée suit un schéma à multiples étapes prenant comme base pour l'ensemble, le *fondement de l'inégalité parmi les hommes* et dans lequel le *Contrat social* serait une sorte d'appendice de *l'Emile*. Comment situer ses projets de constitution dans la lignée de ces principales œuvres ? Il est indéniable qu'ils s'inscrivent dans une démarche institutionnaliste qui renvoie aux sources du *Contrat social* pour l'édification des *Institutions Politiques*. En ce sens que les nouvelles institutions constituent les conditions de l'établissement de sociétés d'égalité et de liberté. Pour Rousseau, Il s'agit en outre de poser les bases de ce qu'il désigne sous le nom de « Droit politique »<sup>146</sup> et dont l'objet porte sur la légitimité de l'autorité politique.

---

<sup>146</sup> Cette notion renvoie au sous-titre du *Contrat social* ; « *Principes du droit politique* »

## 1. L'application des principes du droit politique de Rousseau

La politique appliquée de Rousseau s'inscrit dans un processus de réforme institutionnelle lié à des particularités. Ainsi, la Corse et la Pologne qui représentent deux réalités politiques différentes illustrent cette démarche.

Barbara de Negroni présente la Corse comme un outil expérimental du *Contrat social*. Elle décrit la situation de l'île comme ce qui suit : « La Corse offre au XVIIIe un exemple unique de résistance à l'oppression. Pendant des siècles cette île a été sous la dépendance de puissances étrangères. »<sup>147</sup> C'est dans ce contexte qu'est né l'esprit de revendication politique et identitaire. Accentué par sa situation insulaire et géographique, « Les revendications des Corses sur le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes sont totalement conformes aux principes du *Contrat social* : la souveraineté du peuple Corse est inaliénable et la domination de Gênes est illégitime, or le Contrat social montre également que les hommes peuvent s'habituer à l'esclavage et finissent par perdre dans leur fer tout amour pour la liberté. Elevé dans la soumission, ils n'ont aucune conscience de l'aliénation qu'ils subissent ; les peuples asservis ventent la tranquillité de leurs conditions. Les Corses ont réussi à sortir de ce cercle de l'aliénation. Mais pour que les divisions intestines de la population ne réapparaissent pas, en rendant impossible toute autonomie, il est nécessaire de canaliser la révolte, et de transformer progressivement une volonté générale polémique contre l'oppression génoise, en volonté générale constitutive d'une véritable souveraineté, le législateur peut ici opérer un travail fondamental. »<sup>148</sup> Tel fut le défi de Rousseau en tant que législateur. Par ailleurs, il doit prouver que le nationalisme et la spécificité du caractère des Corses sont liés à des faits historiques et politiques. Le tableau politique que peint de Negroni montre l'intérêt que Rousseau attache à la cause de l'île : « Les juges que les Génois envoient en Corse jouissaient du privilège exorbitant de rendre la justice « ex informata conscientia » : leur conviction intime leur suffit pour envoyer un homme à l'échafaud ou aux galères, même s'ils n'ont ni preuve matérielle, ni aveu du crime. Cette justice est, de plus, corrompue et vénale : tout s'achète, y compris les lettres de rémission qui permettent de s'assurer à l'avance l'impunité pour un crime que l'on veut commettre. Enfin Gène

---

<sup>147</sup>Barbara de Negroni, *Introduction, à Rousseau, sur l'économie politique Considération sur le gouvernement de Pologne, Projet pour la Corse, Dans Rousseau, sur l'économie politique, Considérations sur le gouvernement de Pologne, Projet pour la Corse*, Flammarion, 1990, P. 26

<sup>148</sup>*Ibid.*, P. 26

n'a même pas les moyens de pratiquer une politique cohérente à l'égard des coupables arrêtés : elle leur propose souvent une amnistie en échange d'un engagement dans l'armée et les renvoie en Corse comme soldats. »<sup>149</sup> En plus de cela la petite taille de l'île présente pour l'auteur une possibilité de réforme plus faciles.

La Pologne présente une particularité politique, comparée à la Corse.

Que représente la situation polonaise par rapport à celle de la Corse ?

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, le pays est composé de la Grande Pologne au nord, de la Petite Pologne au centre, et du Duché de Lituanie au sud-est. Il est divisé en trente-trois provinces ou Palatinats. La population est constituée de trois classes : La noblesse, la bourgeoisie et les serfs comme nous l'ont décrit précédemment. Le dysfonctionnement des institutions internes ne constitue pas le seul facteur du blocage politique.

C'est par un souci de devoir politique, intellectuel et humain que Rousseau répond favorablement à la mission dont il fut chargé. Mably fut le premier lecteur de Rousseau et il s'est avéré que dès juillet 1771, ce dernier avait sous les yeux le texte des *Considérations* ; mais outre diverses personnalités polonaises, Choiseul et ses successeurs (La Vrillière et d'Aiguillon), de même que leurs commis ou agents (Hennin, Gérard, Rulhière), se trouvèrent nécessairement dans le même cas. D'après Jean Fabre, ceci justifie que le projet n'était point un secret. Dans son introduction aux *œuvres complètes de Rousseau*, il présente les actions politiques des confédérés comme suite : « Le premier acte politique, et d'ailleurs à peu près, le seul, des confédérés avait été, en juillet, d'envoyer une ambassade à Catherine, afin de solliciter son appui pour le maintien du *statu quo* politique, en échange du *statu quo* religieux, et le détronement de Poniatowski. Mais la Tsarine d'accord avec le roi de Prusse, après avoir amusé la délégation de promesses, abattait brutalement ses cartes, dès les premières séances de la Diète extraordinaire convoquée en octobre : Son ambassadeur Repnin exigeait l'ajournement *sine die* de toute réforme, à l'exception des mœurs au bénéfice des dissidents et, pour donner plus de poids à sa détermination, il faisait enlever le 14 octobre et déporté en Russie quatre des principaux opposants. »<sup>150</sup> Cette épisode reflète les tourments politiques et

---

<sup>149</sup>*Ops. Cit.*

<sup>150</sup>Jean Fabre, *Introduction aux Œuvres Complètes III de Rousseau, dans Rousseau, Œuvres Complètes III*, Edition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin, et Marcel Raymond, Gallimard, 1964, P. CCXXVIII

diplomatiques qui asphyxiaient les institutions polonaises. Selon Barbara de Negroni la complexité de la situation polonaise explique le caractère touffu des *Considérations*. Rousseau ne présente le problème ni sous un angle métaphysique ni sur une base théorique. Il s'agit de réforme politique et institutionnelle.

Dans un premier temps, il pose les préliminaires d'une législation particulière en fondant un code de constitution basé sur les éléments des mœurs.

Dans un deuxième temps il analyse les forces et les faiblesses de la constitution polonaise afin de déterminer sur quelle base doit se fonder l'édifice institutionnel.

Le pouvoir législatif est handicapé par Cinq problèmes : Celui de la taille du pays, les fonctions des Diètes et du sénat et leur rapport, le maintien de l'autorité du pouvoir législatif, les risques d'usurpation du pouvoir de la part du roi, et enfin l'usage anarchique et abusif du *Liberum Veto*. L'ordre des questions obéit aux principes du *Contrat social* : le pouvoir exécutif apparaît comme subordonné. Les militaires, et les institutions financières ne doivent point prendre les arènes du pouvoir. Dans un troisième temps, Rousseau montre comment la réforme doit évoluer dans le temps, et comment l'histoire de la législation polonaise peut devenir celle d'une amélioration progressive. Ces progrès portent sur l'extension de la souveraineté et sur l'élection des rois.

Selon Barbara de Negroni les exigences que Rousseau s'est données pour répondre aux problèmes polonais, en tant que législateur peuvent se décrire comme suite : « Un bon législateur se fonde sur les mœurs du peuple pour faire aimer la patrie ; son travail est à la fois pédagogique et politique. S'inspirant des analyses de Machiavel, Rousseau donne comme modèle aux Polonais Moïse et Numa qui ont su, en mettant la religion au service de la politique, unifier le peuple et instituer un bon gouvernement. Le *contrat social* explique que le législateur a besoin de faire parler les dieux pour réussir à convaincre le peuple d'accepter l'institution des lois. Ce recours à la religion présente un inconvénient : il risque d'instaurer une forme de théocratie et de rendre le peuple fanatique et superstitieux. Or l'intolérance religieuse n'est pas acceptable : le *contrat social* établit une forme de religion civil en indiquant les dogmes fondamentaux qui, étant à la base de toute morale, sont nécessaires à la vie sociale. Ces dogmes sont simples et peu nombreux – croire en l'existence de Dieu et en l'immortalité de l'âme et exclure l'intolérance ; ils sont inscrits naturellement dans le cœur de l'homme et ne peuvent être monopolisés par aucune caste sacerdotale. A cette intolérance des théocraties se sont ajoutés les problèmes

posés par le christianisme romain qui, en instaurant un conflit de juridictions insupportable entre l'Eglise et l'Etat, a rendu impossible toute bonne politique dans les pays européens.

On peut alors comprendre qu'en appliquant ce modèle des anciens législateurs, Rousseau utilise pour unifier le peuple des moyens politiques ; il peut ainsi détourner les Polonais de la superstition et régler indirectement la question des dissidents. On observe un double déplacement dans les *considérations* : Rousseau ne parle absolument pas des dissidents alors que toute l'Europe n'a que ce mot à la bouche ; et il exalte la valeur des confédérés de Bar strictement sur un plan politique, alors que les Confédérés portaient des croix brodées sur leurs habits, avaient des étendards représentant la Vierge Marie et l'enfant Jésus, et ne dissociaient pas la défense de la liberté de celle de la religion. Rousseau récuse implicitement et les revendications des dissidents et le fanatisme des Confédérés. Les dissidents réclament une égalité politique au nom d'un principe de tolérance, mais cette tolérance, qui en droit est acceptable parce qu'elle correspond aux dogmes fondamentaux d'une religion civile, et en fait impraticable, dans le contexte actuel de la Pologne. Soutenue pour de mauvaises raisons politiques, la tolérance permet à des puissances étrangères d'envahir impunément le territoire polonais. Cela ne signifie pas que les revendications religieuses des Confédérés soient légitimes : ils n'ont raison que sur un plan politique.

Ce texte met en œuvre une grande pédagogie : si la clef de voûte des institutions politiques est déplacée de la religion à la politique, les problèmes de cultes sont remis à leur juste place, la querelle des dissidents pourra se résoudre d'elle-même. Mais dans le contexte des clergés intolérants du XVIIIe siècle, elle n'est pas soluble. Il est donc préférable de ne pas heurter les Polonais en affrontant directement ce problème : Rousseau pratique la stratégie des grands législateurs qui, sachant « qu'il y a mille sortes d'idées qu'il est impossible de traduire dans la langue du peuple », dissimulent ce qui ne peut être compris.

La réforme du peuple polonais suppose un patient travail pédagogique ; l'analyse de l'éducation publique est une sorte de synecdoque de tout le texte, montrant au niveau des enfants ce qui doit être établi pour l'ensemble du peuple. C'est en formant des enfants que l'on aura des citoyens. L'éducation publique, tout en respectant la spécificité de l'enfance, le rôle du jeu, l'éducation négative, doit donner, contrairement à ce qui se passe dans l'*Emile* un rôle à la notion d'habitude. Faire

acquérir des habitudes à Emile signifierait le former pour une société corrompue, lui présenter comme naturelles les différences de conditions sociales, le préparer à une fonction et à un rang. Au contraire, dans les *considérations*, l'enfant qui vit sous une bonne législation, doit tout petit aimer sa patrie, et par des habitudes culturelles et nationales, se préparer à son rôle de citoyen. Le collège devient alors une bonne institution : dans l'*Emile*, il faut mettre l'enfant au collège pour lui faire aimer sa patrie. Préliminaires à toute législation, ces remarques ont une double fonction. Elles forment la clef de voûte de l'édifice : l'ensemble de la constitution polonaise doit se fonder sur elles. Mais elles indiquent également ce que les Polonais peuvent encore faire, si aucune réforme n'est instituée, à cause d'un envahissement de puissances étrangères : « Vous ne sauriez empêcher qu'ils [vos voisins] ne vous engloutissent, faites au moins qu'ils ne puissent vous diriger. » Donner le peuple juif comme modèle à la Pologne, c'est rappeler qu'une patrie peut survivre sans Etat, comme une cité peut se maintenir sans ville : quand bien même leur pays serait envahi et morcelé, les Polonais peuvent encore conserver un esprit général. »<sup>151</sup>

---

<sup>151</sup> Barbara de Negroni, *Introduction à Rousseau, Sur l'économie politique, Considérations sur le gouvernement de Pologne, Projet pour la Corse*, dans *Rousseau, sur l'économie politique, Considérations pour le gouvernement de Pologne, Projet pour la Corse*, Flammarion, 1990, P. 43-44-45

## 2. La question de l'identité des peuples face au droit, l'originalité Corse

L'intérêt philosophique de cette étude est d'analyser dans quelle mesure et pour quel peuple une constitution est meilleure qu'une autre. Cette problématique débouche sur les différentes formes de gouvernements que nous avons traités. Il s'agit d'appliquer ces théories à la pratique des institutions et des peuples afin de déterminer leur véracité. En plus de cela les cas concrets qui s'offrent à cette étude sont mouvementés par des crises sociales et politiques. Les troubles politiques dont souffre la Corse sont dues à la revendication d'autodétermination. En effet l'autorité Génoise passe aux yeux de la population comme illégitime et fondée sur la violence. La souveraineté qui garantit la liberté est usurpée par une puissance étrangère. S'agit-il d'un régime despotique ? Ou d'une invasion ? Dans les deux cas, ce qui caractérise la crise est la question de la légitimité de la résistance d'un peuple qui veut rompre avec un long passé de dominations successives. La corruption et la mauvaise gestion de l'administration centrale Génoises lui en donne toutes les raisons. La question est de savoir quel intérêt rattache Rousseau à cette cause, lui qui est sceptique à la question du droit de révolte ?

Rousseau tient compte de la spécificité géographique, historique, humaine et politique de la Corse pour ne pas juste reproduire des théories déjà énoncées dans le *Contrat social* et produire des éléments de contradiction contre ses propres principes.

Selon Montesquieu : « Le gouvernement despotique a pour principe la crainte : mais, à des peuples timides, ignorants, abattus, il ne faut pas beaucoup de lois.

Tout y doit rouler sur deux ou trois idées : il n'en faut donc pas de nouvelles. Quand vous instruisez une bête, vous vous donnez bien de garde de lui faire changer de maître, de leçon et d'allure ; vous frappez son cerveau par deux ou trois mouvements, et pas d'avantage. »<sup>152</sup> Les Corses feraient-ils parties de ce cas ? Rousseau soutient que le peuple Corse possède des atouts favorables à l'établissement d'institutions et de constitution propres à l'île : « Le peuple corse est dans l'heureux état qui rend une bonne institution possible, il peut partir du premier point et prendre des mesures pour ne pas dégainer. Plein de vigueur et de santé il

---

<sup>152</sup>Montesquieu, *De l'esprit des lois I*, Par Victor Goldschmidt, Flammarion, 1979. P185

peut se donner au gouvernement qui le maintienne vigoureux et sain. Cependant cet établissement doit trouver déjà des obstacles. Les Corses n'ont pas pris encore les vices des autres nations mais ils ont déjà pris leurs préjugés ; ce sont ces préjugés qu'il faut combattre et détruire pour former un bon établissement. »<sup>153</sup>

Chaque peuple demeure spécifique dans son rapport avec ses institutions et ses lois. Ainsi selon Rousseau, ce peuple doit retrouver d'abord son identité nationale afin de former une communauté unie. Cette démarche peut sembler artificielle mais nécessaire pour la circonstance : « Dans quelque vue que la nation corse veuille se policer la première chose qu'elle doit faire est de se donner par elle-même toute la consistance qu'elle peut avoir. Quiconque dépend d'autrui et n'a pas ses ressources en lui-même, ne saurait être libre, des alliances, des traités, la foi des hommes, tout cela peut lier le faible au fort et ne lie jamais le fort au faible. »<sup>154</sup>

Selon Barbara de Negroni le choix d'un gouvernement doit résulter de la prise en compte de plusieurs paramètres : « Suivant la fertilité du climat, la nature des productions, la consommation nécessaire aux habitants, un pays peut supporter un gouvernement plus ou moins onéreux. Or, si la Corse était originellement un pays riche, elle a été épuisée par la domination génoise et par quarante années de guerre. Sa situation géographique au sein de la Méditerranée en a fait pendant des siècles l'objet de convoitises variées : aux invasions régulières des pirates qui pillait le littoral et contraignaient les habitants à se réfugier dans l'arrière-pays, se sont ajoutées les ambitions des grandes puissances européennes qui voient dans cette Ile un point stratégique essentiel pour assurer une domination économique et politique dans la Méditerranée orientale. En conséquence de ces deux paramètres, Rousseau veut établir une forme de gouvernement peu dispendieuse et qui permette d'assurer l'indépendance économique de la Corse. »<sup>155</sup> Ces conditions ne suffisent pas pour garantir une autonomie politique et une souveraineté nationale et c'est bien la préoccupation de Rousseau. Le danger est de libérer le peuple de la chaîne génoise pour la chaîne d'un gouvernement corse corrompu et despotique. Or une véritable réforme est celle qui touche le dernier citoyen jusque dans ses mœurs. La fonction du législateur est de tenir compte des mœurs du peuple afin de ne pas instituer une

---

<sup>153</sup>Rousseau, *Constitution pour la Corse* dans *Œuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau III*, Edition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin, et Marcel Raymond, Gallimard, 1964. P. 901

<sup>154</sup>*Idid.*, P. 905

<sup>155</sup>Barbara de Negroni, *Introduction, dans ROUSSEAU, sur l'économie politique, Considération sur le gouvernement de Pologne, Projet pour la Corse*, Flammarion, 1990, P.28

constitution ou des lois que ce dernier ne peut observer vu qu'ils ne se reconnaissent point en elles.

Rousseau n'entend point céder aux injonctions de Buttaffoco dont le dessein était de rétablir la noblesse dans l'île. En écrivant le projet, il a voulu transposer ses principes de la communauté parfaite sur le plan de la réalité. Pour élaborer son programme de meilleur gouvernement, il va faire abstraction de la conjoncture actuelle et politique ou comme le souligne Sven Stelling-Michaud, dans son *introduction aux Œuvres Complètes de Rousseau* : « En se fondant sur les réalités concrètes de l'île (ses dimensions restreintes, son caractère rural, la pauvreté de ses habitants, la fierté de leur caractère et leur besoin d'indépendance), Rousseau aboutit à la conclusion que la meilleure forme d'Etat pour la Corse est la « démocratie rustique sagement tempérée », selon un modèle de société que lui fournissaient les cantons primitifs de la Suisse, dont il avait cité pour la première fois les assemblées populaires, les *Landsgemeinde*, au quatrième livre du *Contrat social*. Mais ce qui n'était encore qu'une allusion allait devenir la pensée dominante du *Projet corse*.

Rousseau s'écarte de l'idéal de la ville ou cité républicaine et opte pour le « petit Etat paysan » ou « république agraire », en même temps qu'il va développer ou reprendre le thème de la félicité paysanne. Dans le *Projet* comme dans les *Considérations*, les Suisses vont prendre la place des Spartiates et des Romains du *Contrat social*. »<sup>156</sup> Pour mener à bien sa tâche, il envoya une série de questions à Buttaffoco sur les conditions des hommes, l'état du cadastre, de la finance ainsi que sur tous les détails pouvant toucher de près ou de loin l'île. En réponse à ces informations il lui renvoie des documents contenant les informations nécessaires à la connaissance de l'île mais aussi une copie du mémoire qu'il avait rédigé sur la constitution paolienne et dans lequel il avait inséré ses propres idées sur la noblesse. Et c'est la raison pour laquelle Paoli l'avait rangé au second plan des propositions convenables à la Corse. Ce mémoire est conservé à la bibliothèque de Neuchâtel (Manuscrit 7940)<sup>157</sup>. Il lui envoya aussi un autre mémoire non daté sans précision mais de la même inspiration, et conservé aussi dans la même bibliothèque ; (Il porte

---

<sup>156</sup>Sven Stelling-Michaud, *Introduction au projet de Constitution pour la Corse*, dans *Œuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau III*, Edition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin, et Marcel Raymond, Gallimard, 1964. P. CCIX-CCX

<sup>157</sup>*Le Manuscrit N° 7940 porte le nom de Memoria sopra Costituzione politica da stabilire nel Regno di Corsica nella quale si dà un piano generale delle cose piu essenziali che costituiscono un governo in Repubblica misla. Fatto al Vescovadone 1764*

le numéro 7939)<sup>158</sup>. Ces textes proposent le rétablissement de l'ordre de la noblesse dans les prérogatives publiques. De telles idées allaient à l'encontre de celle de Rousseau, de même qu'elles contrarieraient celle de Paoli. Par respect pour lui, l'auteur marginalise ces notes sans ouvertement s'opposer à sa position. Ces divergences ne concernent pas la nécessité de la création d'un domaine public qui devrait servir de base pour l'édifice national.

### **3. La nécessité de la création d'un domaine public pour la Corse**

Rousseau reconnaît des vertus que la Suisse ancienne pourrait servir d'exemple pour la Corse et pour la Pologne. Le premier conseil qu'il donne aux Corses est de rester un peuple paysan. Loin du goût du luxe et de la mollesse, les paysans cultivent le courage et l'esprit patriotique. Ainsi, l'instauration d'un domaine public national peut avoir un sens. Cette étape est capitale pour une mise en place du moteur économique naissant. Le seul facteur capable de garantir une indépendance politique de l'île reste sa capacité économique à se suffire à elle-même. Pour cela, il est nécessaire de mettre en place une économie rurale basée sur la production locale. L'ensemble du peuple aura la charge de déterminer le fond nécessaire à sa propre subsistance. Ce qui a pour intérêt de prendre part directement à l'orientation économique du pays et à prendre conscience des efforts qui l'attendent pour la production. Une partie du temps et du travail de chaque citoyen sera demandée, si nécessaire pour l'entretien de l'Etat. Toutefois cette charge ne doit pas être pénible, surtout pour une population rurale dont les vices sont rares.

La monnaie représente un danger pour cette entreprise. Et c'est un type de société basé sur une économie non-monnaire que Rousseau propose pour la formation du domaine public. Une société où chacun vivrait sans chercher à s'enrichir. Cette hypothèse rejoint les observations de Stelling-Michaud : « c'est encore l'exemple des cantons démocratiques, plus que l'influence des *lois* de Platon qui lui fait condamner l'accumulation des richesses dans les mêmes mains. « Il faut que tout le monde vive et que personne ne s'enrichisse...que chacun ait quelque chose et que personne n'ait rien de trop. »

Comme le philosophe grec, il est collectiviste et ne veut ni riche ni pauvre. En créant

---

<sup>158</sup>Ce deuxième mémoire porte le titre d'*Examen historique, politique de Gènes*.

une société sans classes, d'où l'inégalité des fortunes serait bannie et où il n'y aurait ni propriétaires ni non-propriétaires, mais des agriculteurs ou artisans se suffisant à eux-mêmes, produisant et fabricant le nécessaire, et ignorant la fatale division du travail. »<sup>159</sup> Le problème fondamental de l'homme civilisé se trouve dans ce que Rousseau considère comme étant l'origine même de la société politique ; c'est-à-dire la propriété. Et c'est ce contre quoi il compte prévenir les Corses. Ce droit de propriété doit être limité dans ses plus étroites bornes. La démarche consiste à limiter les charges inutiles de l'Etat tout en allégeant les taches de l'administration et les poids des organismes étatiques. Ces éléments constituent les fondements de la structure fédérative de l'Etat et du patriotisme des corses. La forme de l'Etat découlera tout naturellement du genre de vie des habitants.

Le sentiment patriotique qui donne corps à la communauté doit être établi nécessairement par une prestation solennelle de serment par tous les jeunes ayant vingt ans. Le déroulement de cette séance a lieu un jour fixé dans le calendrier et présentant une journée de fête nationale. Ce symbole national constitue une étape par laquelle ils deviennent membre du corps politique.

La population sera divisée en trois classes selon les critères du droit politique. Mais cette distinction n'affecte en rien l'égalité en droit. Ces classes sont celle des propriétaires, des producteurs et celle stérile. Il s'agit d'une division temporaire et fluide, car tout citoyen a la possibilité de quitter une classe pour rejoindre une autre. Toutes les conditions étant réunies pour ce fait, chaque citoyen marié devra jouir d'une terre pour y cultiver.

Les corses doivent chercher la paix dans la liberté. Si ce but est atteint, ils ne craindront point d'être envahis par aucune puissance étrangère. Ce qui leur permettra en même temps de s'occuper de la production de leur subsistance.

Selon Rousseau la plus grande richesse pour un pays qui a moins de ressource demeure sa population et c'est la raison pour laquelle il soutient que : « L'Isle de Corse ne pouvant s'enrichir en argent doit tâcher de s'enrichir en hommes. La puissance qui vient de la population est plus réelle que celle qui vient des finances et produit plus sûrement son effet. L'emploi des bras des hommes ne pouvant se cacher va toujours à la destination publique, il n'en est pas ainsi de l'emploi de l'argent ; il s'écoule et se fond dans des destinations particulières ; on l'amasse pour

---

<sup>159</sup>*Ibid.*, P. CCXI-CCXII

une fin, on le répand pour une autre ; le peuple paye pour qu'on le protège et ce qu'il donne sert à l'opprimer. De là vient qu'un état riche en argent est toujours faible, et qu'un état riche en hommes est toujours fort.

Pour multiplier les hommes il faut multiplier leur substance, de là l'agriculture. Je n'entends pas par ce mot l'art de raffiner sur l'agriculture, d'établir des académies qui en parlent, de faire des livres qui en traitent. J'entends une constitution qui porte un peuple à s'étendre sur toute la surface de son territoire, à s'y fixer, à le cultiver dans tous ses points, à aimer la vie champêtre, les travaux qui s'y rapportent, à y trouver si bien le nécessaire et les agréments de la vie qu'il ne désire point s'en sortir. »<sup>160</sup> Ce goût de l'agriculture est un élément essentiel pour la conservation de l'esprit rural qui, contrairement à l'esprit citadin porte les hommes à vivre sainement et par conséquence à faciliter la reproduction des hommes. Cette activité rend les hommes robustes et forts. En plus de cela les paysans sont plus attachés à leurs terres que les citadins à leurs villes. A généraliser ce principe dans toute l'île, la Corse ne se constituera que des patriotes fiers et prêts à mourir pour leur patrie. Le citoyen corse ne doit pas être un citoyen ordinaire car la situation dramatique de l'île exige des mesures politiques radicales ; c'est la raison pour laquelle il évoque l'agriculture comme moyen de formation des hommes car cette dernière ne les fait pas vaquer à des stériles activités physiques pour le juste entraînement du corps, mais leur permet de produire leur subsistance en même temps : « La culture de la terre forme des hommes patients et robustes tels qu'il les faut pour devenir bons soldats. Ceux qu'on tire des villes sont mutins et mous, ils ne peuvent supporter les fatigues de la guerre, ils se fondent dans les marches, les maladies les consomment, ils se battent entre eux et fuyant devant l'ennemi. Les milices exercées sont les troupes les plus sûres et les meilleures ; la véritable fonction du soldat est d'être laboureur. »<sup>161</sup>.

---

<sup>160</sup> Rousseau, *Projet de constitution pour la Corse* dans *Œuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau III*, Edition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin, et Marcel Raymond, Gallimard, 1964.P. 904

<sup>161</sup>*Ibid.*, P.905

## B. Le peuple en tant que l'esprit de la constitution, la Corse

La démarche de Rousseau consiste à affirmer le lien implacable qui existe entre les institutions et les individus. Il s'agit d'une interaction vivante dont doit se nourrir les règles de droit. Ces deux corps ne doivent pas être séparés et c'est l'idée que l'auteur défend pour illustrer la suite néfaste de l'abus institutionnel qui contredirait ce principe : « Toutes choses ont leurs abus souvent nécessaires et ceux des établissements politiques sont si voisins de leur institution que ce n'est presque pas la peine de la faire pour la voir si vite dégénérer.

On veut parer cet inconvénient par des machines qui maintiennent le gouvernement dans son état primitif, on lui donne mille chaînes, mille entraves pour le retenir sur sa pente, et on l'embrasse tellement qu'affaïsser sous le poids de ses fers il demeure inactif, immobile et s'il ne décline pas vers la chute, il ne va pas non plus à sa fin.

Tout cela vient de ce qu'on sépare trop deux choses inséparables, savoir le corps qui gouverne et le corps qui est gouverné. Ces deux corps n'en font qu'un dans l'institution primitive, ils ne se séparent que par l'abus de l'institution. »<sup>162</sup>

Toutefois l'auteur reste prudent sur l'universalité d'un modèle constitutionnel. Il est même possible de dire qu'il ne partage pas l'idée selon laquelle une même constitution conviendrait à différents peuples. Il affirme au début du même texte : « On demande un Plan de Gouvernement pour la Corse, c'est demander plus que ce que l'on croit. Il y a des peuples qui de quelques manières qu'on s'y prenne ne sauraient être bien gouvernés par ce que chez eux la loi manque de prise et qu'un gouvernement sans loi ne peut être un bon gouvernement. Tout au contraire, il [Le peuple corse] me paroît le plus heureusement disposé par la nature pour recevoir une bonne administration. »<sup>163</sup> Cette préoccupation est constante chez Rousseau. Elle veut que le législateur tienne compte de la nature et de l'histoire du peuple auquel il doit donner une constitution. Cette thèse était déjà soutenue dans le *Contrat social* dans lequel il détermine la sagesse de l'instituteur<sup>164</sup> par sa capacité à évaluer l'aptitude du peuple à supporter la loi qu'il est sensé lui donner. Selon lui, l'étude de ces réalités est fondamentale et repose sur une méthode basée sur la pluridisciplinarité des approches. Il s'agit d'analyser la situation historique et

---

<sup>162</sup>Rousseau, *Constitution pour la Corse*, dans *Jean-Jacques Rousseau, O.C., Texte établi par Sven Steling-Michaud*, Gallimard, 1964, P. 901

<sup>163</sup>*Ibid.*, P.901

<sup>164</sup> Par Instituteur, il faut comprendre celui à qui l'autorité est donnée pour instituer les lois.

géographique de l'île pour mettre en place des principes qui vont servir de base au projet. En effet sa situation géographique par rapports à l'océan et au continent lui donne à la fois un avantage commercial et une ouverture maritime à 360°. C'est toute l'inquiétude de Rousseau lorsqu'il voit dans l'insularité du pays un moyen de maintenir son identité et sa culture par le bénéfice de l'isolement. Dans la deuxième partie de la recherche, nous verrons que Rousseau est hostile à l'ouverture illimitée des relations commerciales. Nous verrons aussi que sa théorie économique des relations entre Etats envisage une fermeture des petits Etats pour ne pas se faire exploiter par des puissances. Il présente les ports de la Corse comme une faiblesse par laquelle toutes les menaces extérieures sont fixées d'où l'idée de former une société de paysans et non de commerçants. Les échanges commerciaux ne sont jamais équitables et ne peuvent que servir d'ouverture pour l'envahisseur.

## 1. L'insularité de la Corse au défi de la menace étrangère

Kant décrivait les facteurs de l'envahissement de certaines parties du monde comme un phénomène lié aux contacts commerciaux : « Si l'on compare à cela le comportement inhospitalier des Etats civilisés, surtout des commerçants, de notre partie du monde, alors l'injustice dont ils ont fait preuve en visitant des pays et des peuples étrangers (Ce qui signifie la même chose pour eux que conquérir ces derniers) prend une ampleur effrayante. L'Amérique, les Pays des Nègres, les îles des épices, le Cap, etc. étaient pour eux, lors de leur découverte, des terres qui n'appartenaient à personne, car ils comptaient leur habitant pour rien. En Inde orientale ( Hindoustan) ils introduisirent des peuplades guerrières étrangères sous prétexte de vouloir établir des comptoirs commerciaux, mais, avec elles, ils opprimaient les indigènes, entraînant les différents Etats de ces derniers dans des guerres de grande envergure, la famine, des soulèvements, la déloyauté, et ce que peut contenir encore la litanie de tous les maux qui accablent le genre humain. »<sup>165</sup>

La menace étrangère représente pour Rousseau et pour Kant un danger déterminant pour la souveraineté. Et c'est pour prévenir l'achèvement de la domination culturelle et politique par le commerce et le besoin que Rousseau propose aux Corses de renoncer à toute sorte d'alliance avec l'étranger, lesquelles ne pourraient que les mettre dans une situation de dépendance vis-à-vis de puissants voisins. En comptant ainsi sur d'autres, le génie et la force des nationaux ne pourrait jamais se reconnaître afin de s'épanouir.

Kant souligne dans le même textes : « La Chine et le Japon ( Nippon), qui avaient fait l'expérience de tels hôtes, ont donc accordé sagement, en ce qui concerne la Chine, l'accès, certes, mais pas l'entrée, et, en ce qui concerne le Japon, l'accès lui-même réservé à un seul peuple européen, les Hollandais, qu'ils ont toutefois exclus, comme des prisonniers, de toute communauté avec les indigènes. Le pire ici ( ou le mieux, du point de vue d'un juge moral) est qu'ils ne jouissent même pas de cette violence, que toutes ces sociétés commerciales sont sur le point de faire bientôt faillite, et que les îles à sucre, siège de l'esclavage le plus cruel et le plus réfléchi, ne rapporte pas de véritables bénéfices, si ce n'est indirectement, et dans une intention qui n'est pas louable, à savoir la formation de matelots pour les flottes de guerre, et donc encore pour faire des guerres en Europe ; et ce pour des puissances qui font grand bruit à

---

<sup>165</sup> Kant, *Vers la paix perpétuelle*, Introduit, traduit et annoté par M. Marcuzzi, Paris, Vrin, 2007, P. 34

propos de la pitié et qui, tandis qu'elles boivent l'injustice comme l'eau, veulent passer pour élus en matières d'orthodoxie religieuse. »<sup>166</sup> L'histoire des conquêtes et des dominations sont très souvent la suite de relations commerciales. La logique voudrait qu'avant d'envahir un peuple, il faut le connaître et évaluer sa capacité de défense. Or il se trouve que les marchands et les explorateurs sont les premiers à ouvrir les voies des échanges.

Selon Rousseau le caractère et les comportements des habitants sont nécessaires pour évaluer le danger qui les menace. L'identité sociologique constitue la base de la constitution. Pour lui, les Corses, unis devant le danger génois et pour l'indépendance, retrouveront une profonde division, une fois la paix revenue. Cette division qui n'est toutefois pas spécifique de ce peuple n'est qu'un héritage des dominations successives étrangères. Les anciens despotes ont ainsi développé et encouragé cette situation afin de mieux exercer leur domination. C'est à partir de cette analyse qu'il établit le principe suivant : « Le goût de l'agriculture n'est pas seulement avantageux à la population en multipliant la subsistance des hommes mais en donnant au corps de la nation un tempérament et des mœurs qui les font naître en plus grand nombre. Par tous pays les habitants des campagnes peuplent plus que ceux des villes soit par la simplicité de la vie rustique qui forme des corps mieux constitués, soit par l'assiduité au travail qui prévient le désordre et les vices, car toute chose égale les femmes les plus chastes, celles dont les sens sont moins enflammés par l'usage des plaisirs font plus d'enfant que les autres, et il n'est pas moins sûr que des hommes énervés par la débauche, fruit certain de l'oisiveté, sont moins propres à la génération que ceux qu'un état laborieux rend plus tempérant. »<sup>167</sup>

L'approche de Rousseau consiste à bien mesurer les valeurs du pays pour lequel il veut rédiger une constitution, non pas pour respecter toute sa culture originaire, mais surtout pour prendre en compte ses réalités, afin de garantir son évolution et son développement. La constitution s'inspire de la culture, sans pour autant la protéger. Ce qui implique pour le constituant de très solides connaissances concernant le pays.

---

<sup>166</sup> *Ibid.*, P34-35

<sup>167</sup> Rousseau, *Constitution pour la Corse*, dans *Jean-Jacques Rousseau, O.C.*, Texte établi par Sven Steling-Michaud, Gallimard, 1964, P.904-905

## **2. L'objet de la réforme constitutionnelle de Corse**

La réorganisation institutionnelle n'est pas le seul objet de la nouvelle constitution, en effet, elle touche tous les domaines de la vie nationale, à commencer par :

### **- La réorganisation du cadre de vie**

L'allégorie de la ruralité pour Rousseau entraîne une sévère critique des villes et implique une réorganisation de l'occupation de l'espace nationale. Cette entreprise passe d'abord par un redécoupage des frontières de certaines divisions administratives. Ce qui ne remet pas en cause toutes les anciennes divisions faites par Gênes. Toutefois, face au déséquilibre lié à la grande différence de densité entre les territoires habités, il propose de réduire l'influence des villes. Selon sa théorie, les habitants des villes sont nourris par les cultivateurs. Ces premiers auraient dit-il, vendu leur nation afin de s'octroyer quelques privilèges. La constitution doit se donner pour but d'empêcher que les habitants des villes jouissent de ces privilèges. Ce qui débouche sur le problème de l'extension démesurée des grandes villes ; à cela Rousseau envisage de choisir une capitale qui aspire à cette volonté de ruralité, de telle sorte que sa dimension reste moyenne.

### **- La réorganisation de l'économie**

Au-delà de la ville, c'est tout le système économique qu'il prévoit de réguler, pour en faire un outil d'application de sa théorie sociale. Cette volonté se traduit par une condamnation très ferme de l'argent et de ses conséquences néfastes sur les individus. La démonstration de Rousseau s'appuie sur l'exemple Suisse. Selon lui, l'argent, introduit dans son pays natal par les pays étrangers afin de recruter des mercenaires, a complètement changé et corrompu la paisible vie naturelle des montagnards : « Mais ces hommes rustiques qui d'abord ne connoissaient qu'eux-mêmes, leurs montagnes et leurs bestiaux, en se défendant contre les autres nations apprirent à les connoitre. Leurs victoires leur ouvrirent des frontières de leur voisinage, la réputation de leur bravoure fit naître aux princes l'idée de les employer. Ils commencèrent à solder ses troupes qu'ils n'avoient pu vaincre. Ces braves gens qui avoient si bien défendu leur liberté devinrent les oppresseurs de celle d'autrui. On s'étonnoit de leur voir porter au service des princes la même valeur qu'ils voient mis à leur résister, la même fidélité qu'ils avoient gardée à la patrie ; vendre à prix d'argent les vertus qui se payent le moins et que l'argent corrompt le plus vite. Mais dans ces premiers tems ils portoient au service des princes la même fierté qu'ils

avoient mise à leur résister ; ils s'en regardoient moins comme les satellites que comme les défenseurs et croyoient leur avoir vendu leurs services que leur protection.

Insensiblement ils s'avilirent et ne furent plus que des mercenaires. Le gout de l'argent leur fit sentir qu'ils étoient pauvres ; le mépris de leur état a détruit insensiblement les vertus qui en étoient l'ouvrage et les Suisses sont devenus des hommes à cinq sols, comme les François à quatre. Une autre cause plus cachée a corrompu cette vigoureuse nation. Leur vie isolée et simple les rendoit indépendants ainsi que robustes ; chacun ne connoissoit de maitre que lui ; mais tout ayant le même intérêt et les mêmes goûts s'unissaient sans peine pour vouloir et faire les mêmes choses ; l'uniformité de leur vie leur tenoit lieu de loi. Mais quand la fréquentation des autres peuples leur eut fait aimer ce qu'ils devoient craindre et admirer ce qu'ils devoient mépriser, l'ambition des principaux leur fit changer de maxime ; ils sentirent que pour mieux dominer il falloit lui donner des goûts plus dépendans. De là l'introduction du commerce, de l'industrie et du luxe, qui liant les particuliers à l'autorité publique par leurs métiers et par leurs besoins les fait dépendre de ceux qui gouvernent beaucoup plus qu'ils n'en dependoient dans leur état primitif.

La pauvreté ne s'est fait sentir dans la Suisse que quand l'argent a commencé d'y circuler. Il a mis la même inégalité dans les ressources que dans les fortunes ; il est devenu un grand moyen d'acquérir et ôter à ceux qui n'avoient rien. Les établissemens de commerce et de manufactures se sont multipliés. Les arts ont ôté des multitudes de mains à l'agriculture. Les hommes en se divisant inégalement se sont multipliés, ils se sont rependus dans les pays plus favorablement situés et où les ressources étoient encore plus faciles. Les uns ont déserté leur patrie, les autres lui sont devenus inutiles en consommant et ne produisant rien. »<sup>168</sup> C'est cette situation que Rousseau déplore et contre lequel il met en garde les Corses afin de ne pas subir le même sort. Ce qui nécessite une stricte réglementation de l'exercice du commerce et de l'industrie d'une part et un contrôle de la circulation des biens à l'intérieur de l'île. Dans la mesure où les échanges sont indispensables, il propose que le gouvernement mette en place un système d'échange en nature, que l'Etat devra réglementer en s'appuyant sur les anciennes méthodes génoises de stockage

---

<sup>168</sup>*Ibid.*,915-916

de denrées dans les magasins et les paroisses. Ceux sont les Pièves<sup>169</sup> qui doivent servir de levier pour cette répartition ; « Mais, comme dans notre système on ne sera plus forcé de payer la taille en espèces, le défaut d'argent n'étant point un signe de misère ne servira point à l'augmenter ; les échanges pourront se faire en nature et sans valeurs intermédiaires, et l'on pourra vivre dans l'abondance sans jamais manier un sou. »<sup>170</sup>

Il admet la nécessité d'un système d'importation pour les biens qui ne sont pas produits sur l'île. Mais celles-ci ne peuvent être que très limitées et contrôlées par le gouvernement qui devra établir un registre exact des marchandises qu'il importe. En outre, il devra faire une prévision des produits indispensables afin de se passer des denrées non nécessaires. Enfin, une de ses tâches sera aussi d'organiser la production agricole de manière à pouvoir tôt ou tard rendre inutile ces importations. Pour cela il propose de mettre en place une vraie police des forêts, de développer la recherche minière sur laquelle l'Etat doit garder l'exclusivité des contrôles. Cette régulation des échanges commerciaux, limitant le rôle de l'argent, n'exclut pourtant pas définitivement son usage sur le territoire ; aussi, Rousseau prévoit une organisation spécifique des finances publiques, afin d'en limiter le rôle. Pour lui, l'Etat doit faire des petits revenus et réaliser de grandes choses. Ainsi, il doit posséder trois catégories de revenus : D'abord, il peut exploiter le domaine public, puis percevoir directement la dime (A charge pour lui d'entretenir le clergé) et enfin il doit utiliser le travail des citoyens par la mise en place de corvées. Celles-ci seraient obligatoires pour tous, quel que soit la fonction occupée dans la société.

Ces propositions ne sont pas applicables à la Pologne dont l'histoire et les structures politiques différent de celles de l'île.

---

<sup>169</sup> Au Moyen-âge, les Pièves étaient des circonscriptions territoriales, administratives et religieuses en Corse et en Italie septentrionale et centrale. Par le temps ils désigneront des édifices religieux.

<sup>170</sup>*Ibid.*, P. 922

## C. Pologne, le paradoxe de l'esprit de liberté face aux contraintes des institutions politiques

Le peuple Polonais forme une vieille nation avec des traditions et des mœurs bien ancrées. Ce qui accentue chez Rousseau le besoin de connaître son histoire pour fonder les bases de son projet, d'autant plus qu'il n'a jamais séjourné dans ce pays. C'est donc la lecture de documents fournis par le Comte de Wielhorski, qui va constituer les bases du travail de l'auteur. Ce qui pose le problème de l'objectivité de son jugement et de l'influence que celui-là aurait pu avoir sur lui. Pourtant les analystes de la question sont convaincus que son œuvre n'est pas partielle et ne pose aucun point qui soit contraire à ses pensées. Ainsi son indépendance face au Comte, comme vis-à-vis de Buttafoco, quelques années plus tôt, est illustrée par l'opposition du contenu de son travail avec celui de Wielhorski que ce dernier publiera en 1775, portant aussi sur les institutions polonaises.

Selon Rousseau la Pologne est un Etat qui est confronté à des problèmes internes et externes, mais qui ne l'ont pas empêché d'exister. Cela tient de la capacité de ce peuple à surmonter les épreuves auxquelles il dût faire face au cours de son histoire. Et c'est cet esprit de résistance qui doit servir de pilier à l'édifice institutionnel. Or c'est cette volonté exacerbée de jouir de la liberté que les polonais ont développée pour exister et s'affirmer durant des siècles de trouble qui constitue un paradoxe selon Rousseau. La raison est qu'elle n'est pas commode avec la discipline institutionnelle et à la soumission qu'exige l'application des lois : « Vous aimez la liberté, vous en êtes dignes ; vous l'avez défendue contre un agresseur puissant et rusé qui feignant de vous présenter les liens de l'amitié vous chargeoit des fers de la servitude. Maintenant, les troubles de votre patrie, vous soupirez après la tranquillité. Je crois fort aisé de l'obtenir ; mais la conserver avec la liberté, voilà ce qui me paroît difficile. C'est au sein de cette anarchie qui vous est odieuse que se sont formées ces armes patriotiques qui vous ont garanti du joug. Elles s'endormoient dans un repos léthargique ; l'orage les a réveillées. Après avoir brisé les fers qu'on leur destinoit, elles sentent le poids de la fatigue. Elle voudroient allier la paix du despotisme aux douceurs de la liberté. J'ai peur qu'elles ne veuillent des choses contradictoires. Le repos et la liberté me paroissent incompatibles ; il faut opter. »<sup>171</sup>

---

<sup>171</sup>Rousseau, *Considération sur le gouvernement de Pologne*, dans *Jean-Jacques Rousseau, O.C.*, Texte établi par Sven Steling-Michaud, Gallimard, 1964, P.954-955

Ainsi la prise en compte de l'histoire, de la situation géographique et de la sociologie polonaise amène donc Rousseau à faire de la conservation de l'esprit d'indépendance de ce peuple une donnée fondamentale de son projet constituant. Selon lui, il est capital de redonner cette consistance à l'Etat : « Aucun ordre économique, peu ou point de troupes, nulle discipline militaire, nul ordre, nulle subordination ; toujours divisée au-dedans, toujours menacé au dehors, elle n'a pareille-même aucune consistance, et dépend du caprice de ses voisins. Je ne vois dans l'état présent des choses qu'un seul moyen de lui donner cette consistance qui lui manque : c'est d'infuser, pour ainsi dire, dans toute la nation l'âme des confédérés ; c'est d'établir tellement la république dans les cœurs des Polonois, qu'elle y subsiste malgré tous les efforts de ses oppresseurs. C'est là, ce me semble, l'unique azile où la force ne peut ni l'atteindre ni la détruire. On vient d'en voir une preuve à jamais mémorable. La Pologne étoit dans les fers du Russe, mais les Polonois sont restés libres. »<sup>172</sup> L'explication la plus proche de ce phénomène est l'amour de la patrie qui n'a pas quitté le cœur du peuple polonais.

---

<sup>172</sup>*Ibid.*, P.959

## 1. La culture de l'amour de la patrie par une éducation spéciale

Selon Rousseau, les Polonais doivent d'abord retrouver et préserver leur tradition et leur genre de vie. Ce qui peut impliquer aussi bien le port des costumes traditionnels que la célébration des fêtes nationales dont le but serait d'éduquer la jeunesse. Il ne s'agit pas d'une simple volonté de puissance, mais de la mise en place d'un moyen de rééducation de la population dans les proportions dépassant la simple esthétique artistique. Car cette dernière peut construire des faussets entre les couches de la population en introduisant le goût du luxe et de l'apparence dans les cérémonies. C'est l'objet de la mise en garde de Rousseau : « On ne sauroit croire à quel point le cœur du peuple suit ses yeux et combien la majesté du cérémonial lui en impose. Cela donne à l'autorité une aire d'ordre et de règle qui inspire la confiance et qui écarte les idées de caprice et de fantaisie attachées à celle du pouvoir arbitraire. Il faut seulement éviter, dans l'appareil des solemnités, le clinquant, le papillotage, et les décorations de luxe qui sont l'usage dans les cours. Les fêtes d'un peuple libre doivent toujours respirer la decence et la gravité, et l'on n'y doit présenter à son admiration que des objets dignes de son estime. Les Romains dans leur triomphes étaloient un luxe énorme ; mais c'étoit le luxe des vaincus, plus il brilloit, moins il séduisoit. Son éclat même étoit une grande leçon pour les Romains. Les Rois captifs étoient enchainés avec des chaines d'or et de pierreries. Voilà du luxe bien entendu. Souvent on vient au même but par deux routes opposées. Les deux balles de laine, mises dans la chambre des pairs d'Angleterre devant la place du chancelier, forment à mes yeux une décoration touchante et sublime. »<sup>173</sup> C'est en vue d'éviter une telle situation que Rousseau envisage une restriction de l'enseignement. Celui-ci ne doit pas rester neutre, mais au contraire représenter le principal vecteur de la célébration patriotique car dit-il : « C'est l'éducation qui doit donner aux âmes la force nationale, et diriger tellement leurs opinions et leurs goûts, qu'elles soient patriotes par inclination, par passion, par nécessité. Un enfant en ouvrant les yeux doit voir la patrie et jusqu'à la mort ne doit plus voir qu'elle. Tout vrai républicain suçà avec le lait de sa mère l'amour de sa patrie, c'est-à-dire des loix et de la liberté. Cet amour fait toute son existence ; il ne voit que la patrie, il ne vit que pour elle ; sitôt qu'il est seul, il est nul : sitôt qu'il n'a plus de patrie, il n'est plus et s'il n'est pas mort, il est pis. »<sup>174</sup>

---

<sup>173</sup>*Ibid.*, P.964

<sup>174</sup>*Ibid.*, P.966

Selon l'auteur l'école ne doit pas chercher seulement à pourvoir aux enfants de la connaissance, mais elle doit surtout être un lieu où ils se forment physiquement et apprennent la morale et la vertu. Son objet doit porter sur la citoyenneté et le bien public. A partir de cela, aucune place ne doit être laissée pour la neutralité, tout doit poursuivre comme but la formation des citoyens vertueux et capables de défendre la patrie. Ainsi les jeux des enfants, dans les cours de récréation doivent également être réglementés. Ils doivent permettre une socialisation civique de l'esprit. Ce dernier paramètre est si important dans la doctrine de l'auteur qu'il juge ne devant pas être autorisé aux parents d'en fixer les règles. Cela revient à l'autorité nationale. Ainsi, il soutient : « Dans tous les collèges il faut établir un gymnase ou lieu d'exercices corporels, pour les enfants. Cet article si négligé est selon moi la partie la plus importante de l'éducation, non seulement pour former des tempéraments robustes et sains, mais encore plus pour l'objet moral, qu'on néglige ou qu'on ne remplit que par un tas de préceptes pédantesques et vains qui sont autant de paroles perdues. Je ne redirais jamais assés que la bonne éducation doit être négative. Empêchez les vices de naitre, vous aurez assez fait pour la vertu. Le moyen en est de la dernière facilité dans la bonne éducation publique. C'est de tenir toujours les enfants en haleine, non pas par d'ennuyeuses études où ils n'entendent rien et qu'ils prennent en haine par cela seul qu'ils sont forcés de rester en place ; mais par des exercices qui leur plaisent, en satisfaisant au besoin qu'en croissant à leur corps de s'agiter, et dont l'agrément pour eux ne se bornera pas là.

On ne doit point permettre qu'ils jouent séparément à leur fantaisie, mais tous ensemble et en public, de manière qu'il y ait toujours un but commun auquel tous aspirent et qui excite la concurrence et l'émulation. Les parents qui préféreront l'éducation domestique, et feront élever leurs enfants sous leurs yeux, doivent cependant les envoyer à ces exercices. Leur instruction peut être domestique et particulière, mais leurs jeux doivent toujours être publics et communs à tous. ; Car il ne s'agit pas seulement ici de les occuper, de leur former une constitution robuste, de les rendre agiles et découplés ; mais de les accoutumer de bonne heure à la règle, à l'égalité, à la fraternité, aux concurrences, à vivre sous les yeux de leurs concitoyens et à désirer l'approbation publique. »<sup>175</sup>

Dans *l'Emile*, il ne cesse d'insister sur le fait que l'erreur des parents et de ceux qui

---

<sup>175</sup>*Ibid.*,P.968

prétendent instruire les enfants vient du fait que ces derniers se les représentent comme des êtres démunis de toute raison et à qui il faut tout apprendre. Ces contraintes, au lieu de les former ne font que déformer leur jugement qu'il faut développer et encadrer : « Souvenez-vous toujours que l'esprit de mon institution n'est pas d'enseigner à l'enfant beaucoup de choses, mais de ne laisser jamais entrer dans son cerveau que des idées justes et claires. Quand il ne sauroit rien, peu m'importe, pourvu qu'il ne se trompe pas, et je ne mets des vérités dans sa tête que pour le garantir des erreurs qu'il apprendroit à leur place. La raison, le jugement viennent lentement, les préjugés accourent en foule, c'est d'eux qu'il les faut préserver. Mais si vous regardez la science en elle-même vous entrez dans une mer sans fond, sans rive, toute pleine d'écueils ; vous ne vous en tirerez jamais. Quand je vois un homme épris de l'amour des connoissances se laisser séduire à leur charme et courir de l'une à l'autre sans savoir s'arrêter, je crois voir un enfant sur le rivage amassant des coquilles et commençant par s'en charger ; puis tenter par celles qu'il voit encore, en rejeter, en reprendre, jusqu'à ce qu'accablé de leur multitude et ne sachant plus que choisir, il finisse par tout jeter et retourne à vuide. »<sup>176</sup>

---

<sup>176</sup> Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, Texte établi par Charles Wirz, Présenté et annoté par Pierre Burgelin, collection, Folio-Essais, Gallimard, 1969, P. 271

## 2. La réforme des institutions polonaises

L'organisation constitutionnelle de la Pologne s'appuie sur une démarche volontariste. Le but est de réaliser l'idéologie préalablement définie. Toutefois la complexité de la situation de ce pays ne permet pas de poser fondamentalement l'institution d'une constitution sur le model corse mais d'apporter des reformes essentiels à un texte qui existe déjà. Cela est d'autant plus évident qu'il a repris la structure de l'« *Etat de Pologne* »<sup>177</sup> afin de rédiger la *Considération sur le gouvernement de Pologne*.

Pour comprendre les causes de disfonctionnement des institutions du pays, il s'est intéressé à la nature de son système politique. Ainsi, depuis le XVIe siècle la Pologne est dirigée par une monarchie élective. Nous avons déjà démontré, au début du travail comment le « *Liberium veto* » produit des blocages institutionnel dans les procédures législatives. Il s'agit, ici d'expliquer les faits marquants qui ont entraîné l'asphyxie du système ; Ainsi, en septembre 1733, la Diète allait designer Stanislas Lecynski, comme roi de Pologne. Ce dernier, beau-père du roi Louis XV, fut très rapidement contesté par l'Autriche et la Russie, soutenant le fils de l'ancien monarque polonais Auguste II. Trois semaines après l'élection de Stanislas, les troupes russes occupaient Varsovie, et faisaient élire celui qui allait régner sous le nom d'Auguste III par une confédération réunie pour cette occasion. Toutefois, le « *Liberium veto* » allait continuer à paralyser le fonctionnement de la machine politique du pays. L'interventionnisme des Russes et des Prussiens devait s'accroître, prenant prétexte de la politique d'exclusion menée contre les dissidents protestants et orthodoxes. A la mort du roi Auguste, les Russes et les Prussiens firent élire à sa suite l'ancien favori de l'impératrice Catherine II de Russie, Stanislas Auguste Poniatowski. Tout comme en 1733, les troupes russes pénétrèrent sur le territoire polonais. Toutefois, ce nouveau monarque, sous l'influence de la famille de Czaotoryski, allait se lancer dans une politique de réforme qui avait pour but de rétablir à terme l'indépendance du pays. En 1766, les russes allaient adresser à la Diète réunie un ultimatum, demandant le rétablissement du *Liberium Veto* et la restitution des droits politiques des dissidents. Afin de montrer sa détermination,

---

<sup>177</sup> « *Etat de Pologne avec un abrégé de son droit public et les nouvelles constitutions* » est un ouvrage anonyme imprimé à Amsterdam et qui a été vendu à Paris en Juillet 1770. Le Comte Wielhorski avait participé à son édition. Cette reprise formelle explique les défauts des institutions politiques polonaises tels qu'il pouvait apparaître en 1770.

l'armée russe allait, une fois de plus intervenir en Pologne. A la suite de cette intervention, la Diète cède à l'ultimatum des Russes. Cette intervention devait exacerber la volonté d'indépendance d'une partie de la noblesse polonaise, laquelle organisa en 1768 la « Confédération de Bar », dont les participants firent appel à la France. Pour les soutenir, le ministre Choiseul envoya le général Dumouriez commander les troupes de la Confédération, mais les victoires russes allaient conduire à la signature, le 25 juillet 1772, du traité de Saint Petersburg, partageant la Pologne en trois zones d'influence, respectivement russe, prussienne et autrichienne.

C'est dans ce cadre que Wielhorski fut envoyé à Paris comme représentant de la Confédération, avec pour mission de rallier à sa cause un certain nombre d'intellectuels français. Tandis que Voltaire soutenait l'intervention russe, Rousseau tente de diagnostiquer la situation au profit des Confédérés. Selon lui quatre points importants doivent être mis en exergue :

- L'usurpation par chaque dépositaire de la puissance exécutive des pouvoirs qu'il possède institutionnellement.
- L'existence de la procédure du « liberium veto. »
- Les Confédérations.
- L'abus des particuliers du droit à avoir à leur service des hommes de guerre.

Selon lui, la question des abus du pouvoir commis par les dépositaires du pouvoir exécutif va susciter de très longs débats. Le problème qui se pose en Pologne suit le schéma d'un déclin très marqué du pouvoir législatif qui n'est pas comblé par le renforcement du pouvoir exécutif. Dès lors, chaque titulaire a pu exercer personnellement une autorité délaissée par le corps qu'il était censé servir. Rousseau décrit ainsi la situation : « ce sont autant de petits Despotes qui, sans usurper précisément l'autorité souveraine, ne laissent pas d'opprimer en détail les citoyens, et donnent l'exemple funeste et trop suivi de violer sans scrupule et sans crainte les droits et la liberté des particuliers.

Je crois, dit-il, que voilà la première et principale cause de l'anarchie qui regne dans l'Etat. Pour ôter cette cause, je ne vois qu'un moyen. Ce n'est pas d'armer les tribunaux particuliers de la force publique contre ces petits tirans ; car cette force, tantôt mal administrée et tantôt surmontée par une force supérieure pourroit exciter des troubles et des désordres capables d'aller par degrés jusqu'aux guerres civiles : mais c'est d'armer de toute la force exécutive un corps respectable et permanent, tel

que le sénat, capable par sa consistance et par son autorité, de contenir dans leur devoir les Magnats tentés de s'en écarter. »<sup>178</sup>

### 3. La nouvelle structure législative

La construction du pouvoir parlementaire va s'opérer sur des perspectives exclusivement rousseauistes. Il s'agit pour le parlement de se réunir fréquemment sous le contrôle de ses électeurs afin d'être efficace. C'est ainsi qu'il devra prendre l'ascendant sur l'exécutif divisé : « La puissance exécutive ainsi divisée et passagère sera plus subordonnée à la législative, et les diverses parties de l'administration seront plus approfondies et mieux traitées séparément. »<sup>179</sup> L'exécutif ne doit pas être dans la même main et ne doit agir que sous le contrôle d législatif afin d'éviter toute usurpation d'autorité. « Tant que les Etats s'assembleront et que les Nonces changeront fréquemment, il sera difficile que le sénat ou le roi oppriment ou usurpent l'autorité législative. Il est remarquable que jusqu'ici les rois n'aient pas tenté de rendre les Diètes plus rares, quoiqu'ils ne fussent pas forcés, comme ceux d'Angleterre, à les assembler fréquemment sous peine de manquer d'argent. Il faut ou que les choses se soient toujours trouvées dans n état de crise qui ait rendu l'autorité royale insuffisante pour y pourvoir, ou que les rois se soient assurés par leurs brigues dans les Diétines d'avoir toujours la pluralité des Nonces à leur disposition, ou qu'à la faveur du *liberium veto* ils aient été surs d'arrêter toujours les délibérations qui pouvoient leur déplaire et de dissoudre les Diètes à leur volonté. »<sup>180</sup>

Certes le *liberium veto* représente un problème profond au sein des institutions, toutefois, Rousseau envisage de chercher la solution à cela dans l'attitude même des polonais à son égard. Ainsi, il propose la limitation de ce droit aux points importants de la constitution. Il s'agit de l'assortir d'une procédure de contrôle particulièrement drastique, puisqu'elle consisterait à juger l'auteur du veto par un tribunal extraordinaire composé de tout ce que la nation a de plus sage, de plus illustres et de plus respectés six mois après son veto. Si celui-ci n'est pas justifié, son auteur devra être condamné à mort et dans le cas contraire, il sera récompensé par

---

<sup>178</sup> Rousseau, *Considération sur le gouvernement de Pologne*, dans Jean-Jacques Rousseau, *O.C.*, Texte établi par Sven Steling-Michaud, Gallimard, 1964, P.976-977

<sup>179</sup>*Ibid.*, P.977

<sup>180</sup>*Ibid.*, P.978

des honneurs publics durant toute sa vie. Il décrit ainsi les moyens à cette fin : « Je vois deux moyens de prévenir ce mal terrible de la corruption, qui de l'organe de la liberté fait l'instrument de la servitude.

Le premier est, comme j'ai déjà dit, la fréquence des Diètes, qui changeant souvent les représentants, rend leur séduction plus couteuse et plus difficile. Sur ce point votre constitution vaut mieux que celle de la grande Bretagne, et quand on aura ôté ou modifier le *liberium veto*, je n'y vois aucun autre changement à faire, si ce n'est d'ajouter quelques difficultés à l'envoi des même Nonces à deux Diètes consécutives, et d'empêcher qu'il ne soit élu un grand nombre de fois. Je reviendrai ci-après sur cet article.

Le second moyen est d'assujettir les représentants à suivre exactement leurs instructions et à rendre un compte sévère à leurs constituans de leur conduite à la Diète. Là-dessus je ne puis qu'admirer la négligence, l'incurie, et j'ose dire la stupidité de la Nation Angloise, qui, après avoir armé ses députés de la suprême puissance, n'y ajoute aucun frein pour régler l'usage qu'ils en pourront faire pendant sept ans entiers que dure leur commission. »<sup>181</sup>

Pour ce qui concerne les confédérations (Diètes bis), malgré les désavantages qu'elles génèrent, elles ne doivent pas être condamnées en bloc. Car c'est un pouvoir parallèle qui se justifie en effet. Elles deviennent des moyens d'opposition à une situation qui risque d'emporter l'Etat. Elles peuvent, par des moyens d'exception rétablir une légalité que les circonstances politiques avaient fini par menacer. Cette opinion n'est pas surprenante, car il ne faut pas oublier que le mouvement que soutient Rousseau a trouvé lui-même son origine dans une confédération, celle de Bar. Pour lui, l'unité des confédérations dépasse largement le simple problème du *liberium veto*. Elles doivent survivre en dehors de ce droit. Mieux même, c'est au droit positif de prévoir dans quelles situations et sous quelles formes elles doivent intervenir.

Ainsi, la Pologne représente une singularité quant à son étendue et sa structure politique, ce qui n'est pas le cas de Genève.

---

<sup>181</sup>*Ibid.*, P.979

## **CHAPITRE IV. La crise démocratique de Genève (intervention de Rousseau), la rupture idéologique entre Rousseau et les encyclopédistes (D'Alembert) sur l'objet des mœurs dans l'Etat**

Genève était l'une des républiques suisses prétendant incarner la démocratie et la transparence politique, du moins dans sa constitution et ses principes. Le pays subit longtemps la lente transformation de son aristocratie de mérite en une oligarchie qui détenait la quasi-totalité de toutes les richesses des banques et du commerce. Les responsabilités politiques dont elle s'est donné la charge lui procuraient les privilèges à cet effet. La crise économique qui survint vers la fin du XVIIIe siècle se traduit par une forte migration protestante en direction des villes suisses.

Le conseil du gouvernement dont le monopole était entre les mains d'un cercle familial très restreint traversa une crise politique due aux revendications des « citoyens et bourgeois » qui demandaient le rétablissement du pouvoir souverain que le peuple exerçait en conseil général. Cette assemblée de tous les citoyens s'est vue dépouillée de ses privilèges pour ne plus jouer qu'un simple rôle formel et rituel. Les jeunes avocats et intellectuelles issus de ses rangs avaient fort heureusement une culture démocratique élargie. Leur revendication concernait le rétablissement de l'ordre constitutionnel de Genève dont l'essence est une pure démocratie. Contrairement à Jean-Robert Chouet (Philosophe Cartésien), pour qui Genève ne serait pas une démocratie pure, mais une aristo-démocratie, ces penseurs et politiques cherchaient à redéfinir une souveraineté devenue caduque par des pratiques institutionnelles. Ils étaient membres du conseil des deux-cents ; à leur tête Marc Revilliod et Pierre Fatio.

Or Les choses semblent moins faciles à appliquer en politique quand les intérêts sont en jeu et les individus, engagés. Selon l'ex-premier Syndic, en la personne de Chouet, le conseil général aurait délégué l'exercice de ses droits aux autres conseils de la république, qui n'agissent qu'en son nom et par son mandat. De ce fait, il lui est impossible de revenir sur la souveraineté que lui-même a confiée à des instances qu'en cas de graves abus de la part de ces derniers. Malgré les tentatives du gouvernement à briser cet héritage digne d'une véritable démocratie athénienne, les citoyens avaient réussi à obtenir la convocation périodique ( tous les cinq ans, du

conseil général ) mais la réaction du gouvernement ne se fut pas attendre ; grâce à la présence des troupes envoyées par les alliés suisses, les chefs politiques du mouvement sont durement sanctionnés ; Pierre Fatio fut arquebuzé en prison, Nicolas Lemaitre, pendu, Jean Piaget se noya dans le Rhône lors d'une tentative de fuite et beaucoup d'autres furent condamnés à l'exil ou à la prison. La position des autorités semblait intenable face à un peuple déterminé pour ses droits. La situation pourrait être mesurée à celle que Rousseau annonce dans le *Contrat social* :

« Ce qui rend la constitution d'un Etat véritablement solide et durable, c'est quand les convenances sont tellement observées que les rapports naturels et les lois tombent toujours de concert sur les mêmes points, et que celle-ci ne font, pour ainsi dire, qu'assurer accompagner rectifier les autres. Mais si le législateur, se trompant dans son objet, prend un principe différent de celui qui naît de la nature des choses, que l'un tend à la servitude et l'autre à la liberté, l'un aux richesses l'autre à la population, l'un à la paix l'autre aux conquêtes, on verra les lois s'affaiblir insensiblement, la constitution s'altérer, et l'Etat ne cessera d'être agité jusqu'à ce qu'il soit détruit ou changé, et que l'invincible nature ait repris son empire. »<sup>182</sup> Cinq ans après, profitant de la peur et du découragement qui avait saisi la bourgeoisie, les magistrats firent révoquer les conseils généraux périodiques, portant atteinte à l'esprit de la démocratie populaire et directe. Toute fois les genevois continuèrent à écrire des lettres anonymes et des mémoires pour soutenir leur droit.

L'épisode qui allait réveiller les tensions retenues, fut celle des nouveaux impôts que les conseils ont établis pour financer un ouvrage de fortification de la ville.

Le pasteur Antoine Leger, ( qui était du côté du gouvernement, et bascula, à la fin de sa vie vers la bourgeoisie ) soutenait qu'un peuple libre est celui qui a le pouvoir de rejeter ou d'approuver , de consentir ou de s'opposer aux changements à faire, aux lois à établir ou abroger. Ce droit relève, selon lui de l'ordre de la nature.

La tension entre le gouvernement et le peuple se transforme en un véritable conflit pour la souveraineté. Ce premier utilisa la force pour maintenir le droit et le second cherchait des moyens pour déstabiliser son autorité.

En 1734, de nouvelles représentations au sujet des impôts avaient réaffirmé les droits du conseil général souverain. La réponse des conseillers, rédigée par une commission dont faisaient partie les juristes les plus importants de la ville,

---

<sup>182</sup>Rousseau, *Du Contrat social*, Par Bruno Bernardi, Flammarion, 2001, livre II, Chap. XI, P. 93

notamment Jean-Jacques Burlamaqui, marqua une nouvelle étape dans la politique du gouvernement. Contrairement à Chouet, c'est la doctrine du partage de la souveraineté et du contrat originaire de gouvernement entre les ordres de l'Etat qui fournit aux gouvernants les instruments théoriques pour s'opposer à la bourgeoisie. *Le règlement de l'illustre Médiation* de 1738, qui fixait ainsi les droits de différents ordres de l'Etat fut considéré comme la loi fondamentale de l'Etat. Cette réforme politique permit de créer un climat d'accalmie entre les deux camps. Les théories de Bodin, Pufendorf, et Grotius qui étaient, jusqu'à présent des références pour le peuple font place peu à peu à ceux de Rousseau et de Montesquieu. Du côté de la bourgeoisie, le philosophe Jacques-François Deluc et le procureur général Jean-Robert Tronchin étaient les penseurs qui servaient de guides du côté des partisans du Petit conseil. Or, la citoyenneté accordée à Rousseau lui valut le devoir de se mêler des affaires politiques de Genève.

L'article « Genève » de D'Alembert et la rupture de Rousseau avec Voltaire va réveiller les vieilles tensions politiques.

Les *Lettres écrites de la campagne* de Tronchin vont produire un effet de troubles au sein de la bourgeoisie, poussant Rousseau à répondre à cela par les *lettres écrites de la montagne*. Bien que celles-ci consistent, dans sa première partie à répondre aux accusations lancées contre lui au sujet de la transgression de la religion, les Lettres comportent les théories Rousseauistes de la justice et du droit politique. Elles expliquent par ailleurs le contenu du *Contrat social* et la véracité des thèses défendues. Il est bien question de liberté et de justice dans l'état de droit issu du contrat social.

## A. La nature des pouvoirs politiques de Genève analysées par Rousseau

En se basant sur les conclusions de Jean Starobinski, de Bronislaw Baczko, de Masters et de Victor Goldschmidt, sur l'influence de la constitution de Genève dans les œuvres de Rousseau, Bruno Bernardi soutient que cet apport est faible. Ce qu'il faut remarquer dans ses principes politiques est qu'elles se veulent être des théories, au-delà des singularités propres à chaque Etats. L'implication de Rousseau en tant que législateur ou leader d'opinion politique fut toujours suivie par une nécessité d'intervention, que ce soit le cas pour Genève, pour la Corse ou pour la Pologne. Sans pourtant établir une science exacte pour la forme de gouvernement comme modèle à suivre, il expose ce qui pourrait avoir de mieux dans chacun. *Le Contrat social* se propose juste d'établir la matière des *institutions politiques* suivant la volonté du souverain. C'est l'idée qu'il défend dans la *sixième Lettre écrite de la Montagne* : « Les fondements de l'Etat sont propres dans tous les gouvernements, et ces fondements sont mieux posés dans mon livre que dans aucun autre. Quand il s'agit, ensuite de comparer les diverses formes de gouvernement, on ne peut éviter de peser séparément les avantages et les inconvénients de chacun : c'est ce que je crois avoir fait avec impartialité. »<sup>183</sup>

Dans la deuxième partie des *Lettres écrites de la Montagne*, il traduit le fond de son discours sous forme d'appel aux genevois de la menace qui pèse sur les Institutions de la République. Il s'agit de prévenir la marche du pouvoir vers le despotisme. Après avoir étudié la position théorique de Rousseau sur la naissance et le développement de ce mode de gouvernement, il s'agit, dans cette partie de la confronté aux réalités politique d'un Etat qui se perd dans ses propres principes. La question de la redéfinition de la nature appliquée du pouvoir est l'objet de cette étude. Car ce que prévoit une constitution et des bonnes lois n'est pas forcément ce qui se passe dans la réalité politique.

A bien analyser la situation, le Petit conseil s'approprie des prérogatives qui sont pour le Conseil général, sous prétexte d'utiliser le « droit négatif »<sup>184</sup>

Les principes de l'équilibre des forces qui veut que l'exécutif soit puissant pour

---

<sup>183</sup>Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites de la Montagne*, par Alfred Dufour, L'Age D'Homme, 2007  
Sixième Lettre, P. 145

<sup>184</sup>Le droit négatif désigne le droit qu'avait le Petit Conseil d'examiner toutes les propositions qui pouvaient être portées pour la discussion et la votation aussi bien en conseil des deux-cents qu'en conseil général.

garantir la liberté et l'unité de l'Etat, veulent en même temps qu'il ne soit pas trop puissant pour représenter la seule force incontrôlable au sein de l'Etat. L'incarnation de la souveraineté par une personne ou une instance politique se termine toujours par l'usurpation et le despotisme. Le sens politique donné aux actions publiques ne se mesure que suivant la Volonté générale.

Tronchin soutient qu'il est impossible d'éviter les conflits d'autorité dans la constitution d'une république car le rapport entre les institutions n'est jamais pacifié. Il repose sur des sentiments de convoitise des prérogatives qui aboutissent fatalement à une ambiance de rapport de force.

Or Rousseau soutient la périodicité des conseils généraux comme garant de la liberté. Cette dernière qui ne se maintient que si le pouvoir souverain réside dans le peuple qui l'exerce à titre temporaire reste le véritable rempart contre le despotisme. Il se base sur la nature de l'homme pour analyser les raisons pour lesquelles, il est dangereux de garder au sein d'une instance un grand pouvoir : Une fois que les liens se mettent en place entre les hommes, les uns voudront toujours dominer les autres ; Et les privilèges du pouvoirs sont tels que même si le peuples gardait la souveraineté, et l'exerçait d'une manière permanente, ce qui serait impossible dans la pratique, il y aurait des inégalités qui se créerait en son sein créant de nouveaux privilèges.

Il existe une impossibilité de fait qui s'impose pourtant à la raison comme la solution à toute tension politique, en effet Pour que le peuple conserve sa liberté, il faudrait qu'il soit apte à l'auto-gouvernance et que la volonté générale ne se perde point dans les causes particulières et les intérêts privés.

Rousseau réfute Montesquieu sur sa théorie de la vertu propre au régime républicain. Elle serait pour toutes les républiques selon lui. Car c'est au sommet de l'appareil d'Etat que se passe la marche vers le despotisme et le changement de la nature du régime par la volonté de puissance de corps comme ce fut le cas à Genève. Les conflits de corps se transforment à des conflits d'intérêt mettant ainsi au second plan la volonté générale. Pour Rousseau le peuple n'est en aucun cas responsable de ce fait. Les institutions ont besoin de cohérence dans leur action. Il est aisé de constater que les mécontentements qui finissent toujours par des émeutes et des revendications sont dus à la prise de conscience des citoyens de l'usurpation du pouvoir de la part d'un corps en question. Ce qui nous ramène aux principes de légitimité du droit de résistance, or Rousseau ne tombe pas dans le

piège que Tronchin établit par les principes selon lequel la résistance serait une désobéissance aux lois et un facteur de désordre. Ce que l'auteur des *Lettres écrites de la Montagne* n'envisage point.

L'article sur Genève de d'Alembert est un élément clé pour comprendre le déclenchement chez lui de l'urgence politique pour endiguer une dépravation des mœurs et l'exhibition d'une inégalité sociale au théâtre. Sa position est d'éviter que la classe aisée s'approprie l'essence et l'esprit de la société dans les salles de spectacle. Il existe une dimension politique liée à la question ; car à analyser les événements de plus près, force est de constater que la dimension encyclopedienne de la question représentait quelque chose de plus importante pour Rousseau que s'il ne s'agissait que de querelles politiques entre concitoyens. Les éléments de l'article qui présente l'« Organisation politique de Genève »<sup>185</sup> décrit une république démocratique.

Les institutions politiques genevoises renferment pour Rousseau les germes d'une bonne organisation politiques quoiqu'à l'instar de tous les autres Etats, les troubles institutionnelles sont liées à l'essence politique même de l'appareil d'Etat. C'est en prenant en comptes les facteurs occasionnels qui ne portent pourtant pas atteinte au principe de la fondation du corps politique qu'il tente d'évaluer la nature spécifique de ces troubles.

La *Lettre à d'Alembert* abordait, déjà le thème des facteurs qui pourraient entrainer Genève dans la corruption.

---

<sup>185</sup>« A la tête de république sont quatre syndics, qui ne peuvent l'être qu'un an, et ne le redevenir qu'après quatre ans. Aux syndics est joint le petit conseil, composé de vingt conseillers, d'un trésorier, et de deux secrétaires d'état, et d'un autre corps qu'on appelle de la justice. Les affaires journalières et qui demandent expédition, soit criminelles, soit civiles, sont l'objet de ces deux corps.

Le grand-conseil est composé de deux-cent cinquante citoyens et bourgeois ; il est juge des grandes causes civiles, il fait grâce, il délibère sur ce qui doit être porté au conseil général. Ce conseil général embrasse le corps entier des citoyens et des bourgeois, excepté ceux qui n'ont pas vingt et cinq ans, les banqueroutiers, ceux qui ont eu quelques flétrissures. C'est à cette assemblée qu'appartiennent le pouvoir législatif, le droit de la guerre et de la paix, les alliances, les impôts, et l'élection des principaux magistrats qui se fait dans la cathédrale avec beaucoup d'ordres et de décence, quoique le nombre des votants soit d'environ 1500 personnes.

On voit dans ce détail que le gouvernement de Genève a tous les avantages, et aucun des inconvénients de la démocratie ; tout est sous la direction de syndics, tout émane du petit conseil pour la délibération, et tout retourne à lui pour l'exécution.

Le droit civil de Genève est presque tout tiré du droit romain, avec quelques modifications. » (Extrait de l'Article Genève de Diderot et d'Alembert.)

## 1. Rousseau contre le projet de théâtre à Genève

Rousseau condamne le projet du théâtre, non pas dans son principe, mais dans son but. Il s'agit plus que d'une question culturelle. La crise politique et sociale pour laquelle le projet devrait s'établir est vue par lui comme due à une corruption politique et non des mœurs ; et de ce fait la solution n'est pas appropriée et d'autant plus qu'elle créait d'autres problèmes. La proposition de d'Alembert s'inscrit ainsi dans un contexte politique en vue d'endiguer la mainmise des prêtres sur la culture. Si l'intention des encyclopédistes est bonne, la solution semble inappropriée pour le contexte selon Rousseau. La création de ce théâtre reproduirait l'inégalité sociale et politique dont le pays souffre déjà, et faire revivre cela sur scène revient à légitimer ce fait. L'esprit du spectacle n'est pas tant dans les décrets des institutions politiques que dans la spontanéité des simples citoyens et dans l'acte des travailleurs qui se donnent de plein cœurs à la fête après les journées de dur labeur. Dans sa préface à la *Lettres à d'Alembert*, il justifie sa position sur le projet de théâtre :

« On ne souffre point de comédie à Genève : ce n'est pas qu'on y désapprouve les spectacles en eux-mêmes ; mais on craint, dit-on le gout de parure, de dissipation, et de libertinage que les troupes de comédiens rependent parmi la jeunesse. Cependant ne serait-il pas possible de remédier à cet inconvénient par des lois sévères et bien exécutées sur la conduite des comédiens ? Par ce moyen Genève aurait des spectacles et des mœurs et jouirait de l'avantage des uns et des autres ; les représentations théâtrales formeraient le gout des citoyens, et leur donneraient une finesse de tact, une délicatesse de sentiment qu'il est très difficile d'acquérir sans ce secours ; la littérature en profiterait sans que le libertinage fît des progrès, et Genève réunirait la sagesse de Lacédémone à la politesse d'Athènes. »<sup>186</sup>

Dans *les Lettres écrites de la Montagnes*, Genève présente une figure d'instabilité politique, or dans la *Lettre à d'Alembert*, Rousseau teint un Etat tranquille politiquement. Ce qui pourrait être considéré comme des styles de circonstance ne fera point l'objet de ce travail car, il s'agit pour nous de définir le rapport du disfonctionnement institutionnel et social qui se trouve déjà établi dans les *Lettres*, en confrontation avec la vision de Diderot et de d'Alembert. Rousseau dénonce toutefois un vice caché et profond dans les institutions politiques et qui serait la cause principale de la corruption et dont le théâtre ne serait qu'une cause occasionnelle.

---

<sup>186</sup> Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, par Marc Launay, Flammarion 1967, Préface, P. 44-45

Dans la première partie de la Lettre, il expose le font qui anime l'esprit de la plupart des théâtres qui, au lieu d'éduquer la jeunesse, la corrompt. Le tableau dramatique qu'il présente sur le cas particulier de la situation culturelle de la France illustre son argument. Dans la seconde partie qui concerne la part des institutions politiques dans la promotion et la valorisation des mœurs, il défend la thèse selon laquelle les mœurs occupent le centre de tout ce que les spectacles reflètent. Sinon qu'un français propose une comédie aux genevois, ne comporte aucune cohérence du point de vue de l'auteur. Cette comédie même doit être le produit des mœurs :

« De ces nouvelles réflexions, il résulte une conséquence directement contraire à celle que je tirais des premières ; savoir que, quand le peuple est corrompu, les spectacles lui sont bons, et mauvais quand il est bon lui-même. Il semble donc que ces deux effets contraires devraient s'entredétruire et les spectacles rester indifférents à tous ; mais il y a cette différence que, l'effet qui renforce le bien et le mal, étant tiré de l'esprit des pièces, est sujet comme elles à mille modifications qui le réduisent presque à rien ; au lieu que celui qui change le bien en mal et le mal en bien, résultent de l'existence même du spectacle, est en effet constant, réel, qui revient tous les jours et doit l'emporter à la fin. »<sup>187</sup>

La corruption des mœurs que causerait la présence des troupes ne peut être prévenue que par la seule institution des lois. C'est le fond de la problématique.

La solution reste l'introduction des mœurs dans le théâtre, car, dit Rousseau « Des spectacles et des mœurs ! Voilà qui formerait vraiment un spectacle à voir, d'autant plus que ce serait la première fois. »<sup>188</sup>

Son mérite est de vouloir joindre l'utile et l'essentiel à ce que d'Alembert voulait présenter comme un outil culturel. Afin que les citoyens puissent tirer quelque chose d'intéressant pour eux dans les pièces de théâtre, il faut qu'elles reflètent leur mode de vie et que cette instance ne soit point un endroit de privilèges. Revenons à l'institution des lois pour prévenir le dérapage. Sur cette question, il sollicite le tact du législateur pour ne pas se perdre dans les actes de délibération sur des problèmes dont la matière n'en a aucun rapport. Il soutient dans la *Lettre à d'Alembert* ce qui suit :

« Des lois sévères ? La première est de n'en point souffrir. Si nous enfreignons celle-là, que deviendra la sévérité des autres ? Des lois bien exécutées ? Il s'agit de savoir

---

<sup>187</sup>Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, par Marc Launay, Flammarion 1967. P. 140-141

<sup>188</sup>*Ibid.*, P. 141

si cela se peut : car la force des lois à sa mesure, celle des vices qu'elle réprime à aussi la sienne. Ce n'est qu'après avoir comparé ces deux quantités et trouvé que la première surpasse l'autre qu'on peut s'assurer de l'exécution des lois. La connaissance de ces rapports fait la véritable science du législateur : car, s'il ne s'agissait que de publier édits sur édits, règlements sur règlements, pour remédier aux abus, à mesure qu'ils naissent, on dirait, sans doute, de forts belles choses ; mais qui, pour la plupart, resteraient sans effets, et servirait d'indications de ce qu'il faudrait faire, plutôt que de moyens pour l'exécuter. » <sup>189</sup> L'institution de lois demeure inutile pour remédier au désordre contre lequel il ne peut pas grand-chose. Si les individus sont obligés de se soumettre à des lois contre leur propre façon de voir ou de faire, il s'ensuit qu'à chaque occasion qui se présente pour violer ces dernières, ils n'hésiteront pas à le faire. La meilleure façon de prévenir cela est l'institution des lois qui parlent aux cœurs des hommes.

L'enjeu est de construire des bonnes mœurs pour rendre les citoyens meilleurs tels que la musique que Platon suggère pour adoucir les âmes.

---

<sup>189</sup>*Ibid.*, P. 141-142

## 2. Les causes de la corruption de Genève, vues par Rousseau

Le problème fondamental qui cause la perte de toute république est la distance qui se crée entre les gouvernants et les gouvernés. D'après Rousseau cela est un effet lié au problème géographique des grands Etats. Or Genève ne rentre point dans ce cas de figure. Alors, qu'est qui fige les institutions politiques de cet Etat ?

Il existe une impossibilité de fait pour les citoyens de se rassembler pour délibérer sur les affaires publiques. Les actes du souverain demeurent exceptionnels, parce qu'ils sont généraux ; l'application des lois, en revanche, engage le gouvernement dans la série ininterrompue des cas particuliers. Quant à la magistrature, elle ne consiste qu'en une instance de moyen terme sans une consistance propre. Rousseau définit un gouvernement comme un corps intermédiaire entre le souverain et le sujet. Sa fonction est plus un service qu'un privilège. Toutefois lorsque le souverain se décharge des actes de magistrature, le gouvernement acquiert certainement une certaine indépendance avec une volonté propre. Car, il existe une impossibilité de fait pour que la masse du peuple soit assemblée constamment pour s'occuper des affaires de l'Etat.

Il soutient sur ce point qu'une fois que le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif se confondent, il subsiste une menace permanente sur l'Etat. Le peuple qui ne voit plus la transparence dans les institutions se détache et cherche à faire exécuter sa volonté autrement. La rupture entre les gouvernants et les gouvernés surgit dans l'application des lois et lors des levées d'impôts. Ces officiers qui reçoivent cette fonction de la part du peuple, après l'avoir exécutée rendent compte et redeviennent simples citoyens. Le seul danger est qu'il ne faut pas que cette fonction reste permanente par la routine. Or c'est ce qui arrive généralement : Peu à peu, ces commissions deviennent fréquentes, enfin permanentes. Un corps qui jouit de l'autorité politique ne peut pas rendre compte de tous les actes qu'il pose. Si les officiers peuvent ne pas rendre compte de certains actes, il est évident que la marge de liberté dont ils jouissent se trouve élargie et l'autorité dont ils sont dépositaires sera forcément difficile à contrôler. Ainsi, d'une simple commission, un pouvoir devient suprême. Dans les *Lettres écrites de la Montagne*, Rousseau ne ménage pas sa patrie :

« Il y a deux siècles, dit-il, qu'un politique aurait pu prévoir ce qui vous arrive. Il aurait dit : « L'institution que vous formez est bonne pour le présent et mauvaise pour

l'avenir ; elle est bonne pour la liberté publique, mauvaise pour la conserver, et ce qui fait maintenant votre sûreté sera dans peu la matière de vos chaînes. Ces trois corps qui rentrent tellement l'un dans l'autre, que du moindre dépend l'activité du plus grand, sont en équilibre tant que l'action du plus grand est nécessaire, et que la législation ne peut se passer du législateur. Mais quand une fois l'établissement sera fait, le corps qui l'a formé manquant de pouvoir pour le maintenir, il faudra qu'il tombe en ruine, et ce seront vos lois même qui causeront votre destruction ». Voilà précisément ce qui vous ais arrivé. C'est, sauf la disproportion, la chute du gouvernement polonais par l'extrémité contraire. »<sup>190</sup>

La deuxième cause de corruption de la démocratie est liée aux conditions économiques. *Le contrat social* place, au fondement de l'Etat démocratique, l'égalité dans les rangs et dans la fortune, sans quoi l'autorité ne saurait subsister dans les droits. Cette thèse illustre la position de Montesquieu, pour qui : « L'amour de la république, dans une démocratie, est celui de la démocratie ; l'amour de la démocratie est celui de l'égalité.

L'amour de la démocratie est encore l'amour de la frugalité. Chacun devant y avoir le même bonheur et les mêmes avantages, y doit goûter les mêmes plaisirs, et former les mêmes espérances ; chose qu'on ne peut attendre que de la frugalité générale. »<sup>191</sup>

Cette reprise, par Rousseau des principes de l'égalité de Montesquieu renvoie au seul but que la vertu démocratique soit rependue à tous les Etats. La démocratie de Genève se trouve ainsi menacée par la vertu qui devrait l'animer mais qui l'étouffe.

Il existe une réalité de fait qui crée une situation politique ; celle de l'aliénation économique. Il ne peut y avoir d'égalité de droit entre des citoyens dont les uns dépendent des autres.

La troisième crise est celle qui menace toutes les démocraties ; A savoir l'incertitude et la jalousie du peuple. Si ce dernier sent sa souveraineté menacée par un quelconque facteur, il s'ensuit qu'il soit dans la crainte de l'usurpation du pouvoir et devient sensible face au moindre changement du gouvernement. Cette vigilance est bénéfique pour le cas de Genève, elle permet de limiter les abus du petit conseil or dans le *Contrat social*, Rousseau soutient que cette vigilance est contraire aux

---

<sup>190</sup>Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites de la Montagne*, par Alfred Dufour, L'Age D'Homme, 2007, Septième Lettre, P. 192

<sup>191</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois I*, par Laurent Versini, Gallimard, 1995, P. 149

principes de confiance qui doit donner vie au pacte social. Il serait incohérent de proposer le *Contrat social* comme solution politique pour Genève, c'est la raison pour laquelle nous faisons une synthèse de ses principes avec ceux des *Lettres*.

Rousseau affirme qu'il n'est pas bon que ce lui qui fait les lois les exécute, ni que le corps du peuple détourne son attention, des vues générales, pour la tourner vers les objets particuliers car rien n'est plus dangereux que l'influence des intérêts privés dans les affaires publiques. De ce fait, l'abus des lois par les gouvernants est un moindre mal par rapport à la corruption du législateur. Or la vigilance pour les affaires politiques n'a pas un objet particulier. Il se trouve, encore mieux que le peuple soit plus vigilant sur les actes des gouvernants que sur les changements des mœurs. Celle-ci se caractérise par leur diffusion passive dans le corps social, au lieu que la vigilance dont nous parle Rousseau consiste en une disposition spontanée, c'est-à-dire active.

Pour la bonne marche du pacte social, il n'est pas bon que le peuple se tienne sans cesse en garde contre tout ce qui se fait. L'analyse des *Lettres* montre que le pure mécanisme de la dégénérescence, dégagé dans le *Contrat social*, est investi d'une intention par les membres du Petit Conseil. La vigilance est un facteur d'instabilité. L'« entreprise d'éclat » est, selon Rousseau le principal soin que les gouvernements prennent pour détourner l'attention permanente du peuple sur les affaires publiques. Les changements insensibles que l'auteur posait aux principes de l'indépendance des commissions interviennent, à nouveau dans le contexte, encore plus inquiétant, d'une soumission effective de la puissance législative au seul gouvernement. Comment soustraire les changements d'administration à la vigilance des citoyens ? Les membres du Petit Conseil ont modifié les lois criminelles qui fixent les conditions selon lesquelles les peines peuvent être prononcées entre les citoyens. Et ils se sont acheté les services du procureur général Trochin, auteur des *Lettres écrites de la campagne*.

Dans la *Septième Lettre*, Rousseau écrit : « Vos magistrats ont travaillé de tous les temps et sans relâche à faire passer le pouvoir suprême du Conseil Général au petit Conseil par la gradation du Deux-cents ; mais leurs efforts ont eu des effets différents, selon la matière ils s'y sont pris. Presque toutes les entreprises d'éclats ont échoué, parce qu'alors ils ont trouvé de la résistance, et que, dans un Etat tel que le vôtre, la résistance publique est toujours sure quand elle est fondée sur les lois.

La raison de ceci est évident. Dans tout Etat, la loi parle où parle le souverain. Or, dans une démocratie où le peuple est souverain, quand les divisions intestines suspendent toutes les formes et font taire toutes les autorités, la sienne seule demeure, et où se porte alors le plus grand nombre, là résident la loi et l'autorité. »<sup>192</sup>

### **3. Les problèmes constitutionnels et la détermination des prérogatives entre Droit de représentation et le droit négatif**

Le règlement de la médiation eut le mérite de régler le conflit de compétence entre le droit de représentation accordé au peuple et le pouvoir négatif du Petit Conseil, évoqué par l'auteur des *Lettres écrites de la Campagne* et de juger le bien-fondé de ces représentations avant de les porter en Conseil Général. L'enjeu de ce débat, bien que technique renvoi à la détermination du concept de souveraineté populaire et de celui de la démocratie populaire. Dans la *neuvième Lettre*, Rousseau examine la question de ce rapport par le constat suivant : « J'ai tiré, Monsieur, l'examen de votre Gouvernement présent du règlement de la médiation, par lequel ce Gouvernement est fixé ; mais loin d'imputer aux Médiateurs d'avoir voulu vous réduire en servitude, je prouverais aisément au contraire, qu'ils ont rendu votre situation meilleure à plusieurs égards qu'elles n'étaient avant les troubles qui vous forcent d'accepter leur bon office. Ils ont trouvé une ville en arme ; tout était à leur arrivée dans un état de crise et de confusion qui ne leur permettait pas de tirer de cet état la règle de leur ouvrage. Ils sont remontés aux temps pacifiques, ils ont étudié la constitution primitive de votre Gouvernement ; dans les progrès qu'ils ont déjà faits pour le remonter il eut fallu le refondre ; la raison, l'équité, ne permettaient pas qu'ils vous en donnassent un autre, et vous ne l'auriez pas accepté. N'en pouvant donc ôter les défauts, ils ont borné leurs soins à l'affermir tel que l'avait laissé vos pères ; ils l'ont corrigé même en divers points, et des abus que je viens de remarquer, il n'y en a pas un qui n'existât dans la république longtemps avant que les Médiateurs eussent prit connaissance. »<sup>193</sup>

Selon Rousseau l'intention des médiateurs était bonne. Il subsista une erreur d'interprétation liée à l'application des textes. Ils n'ont pas voulu établir à la base, une loi constitutionnelle mais juste un accord institutionnel entre les instances. Cela se

---

<sup>192</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites de la Montagne*, par Alfred Dufour, L'Age D'Homme, 2007, Septième Lettre, P. 192-193

<sup>193</sup> *Ibid.*, neuvième Lettre. P. 210

prouve, selon lui et tous portent à croire que ce qui est équivoque ou défectueux dans leur ouvrage vient souvent de nécessité, quelque fois d'erreur, jamais de mauvaises volontés. Ils avaient à concilier les choses presque incompatibles ; les droits du peuple et des prétentions du Conseil, l'empire des lois et la puissance des hommes, l'indépendance de l'Etat et la garantie du règlement. Tout cela ne pouvait se faire sans un peu de contradiction dont les magistrats auraient tiré avantage, en tournant tout en leur profit et faisant servir la moitié des lois à violer l'autre.

En voulant recouvrir les actes politiques par l'esprit des Médiateurs, et faire prévaloir ce dernier sur les premiers, Rousseau est conscient des obstacles auxquels il sera confronté. Il ne réfléchit plus en matière de mœurs (voyant la vertu des gouvernements comme subordination de leur volonté de corps à la volonté générale), mais, en matière constitutionnelle.

En quoi devrait donc consister les compromis politiques de la Médiation ?

Il s'agit de déterminer qui, de l'exécutif ou du législatif, des magistrats ou du peuple, était susceptible de menacer réellement l'équilibre des pouvoirs dans le cas de Genève ? Afin de savoir qui possédera le droit de contrôle en dernière instance en vue de la conservation de l'Etat.

Le débat autour du « droit négatif » du Petit Conseil porte sur la qualification des droits respectifs du souverain et du gouvernement dans un Etat républicain. Dans une constitution démocratique, les droits de la souveraineté, qui sont les droits du peuple, impliquent-ils une autre garantie que celle d'être des droits formels ?

La question du droit de représentation et les polémiques qui ont opposé Rousseau aux autorités représentent le décor de la structure constitutionnelle de Genève dans son ensemble. L'un des points essentiels de la polémique concerne les suites juridiques à accorder à l'exercice du droit de représentation. Cette procédure date du XVI<sup>e</sup> siècle (Le droit d'initiative législative a échappé en 1543 aux Citoyens et Bourgeois, et fut rétabli en 1551). Un particulier pouvait saisir le Premier Syndic, s'il avait quelque chose à proposer, et ce dernier devrait le faire entendre par le Petit Conseil. Et peu à peu ce droit s'est transformé en une coutume.

La représentation peut consister soit en une instance de proposition ou de modification des édits soit sous forme de plainte sur un problème d'application de la loi. La controverse portait sur les effets juridiques de ces deux formes de droit : D'un côté la bourgeoisie déclarait que le Petit Conseil est obligé de saisir le Conseil General pour des affaires qui concernent la deuxième catégorie de droit que nous

avons cité. Et de l'autre, les membres du Petit Conseil se reconnaissaient maîtres d'un « droit négatif », dans tous les cas qui les dispensent de porter les représentations qu'ils jugent infondées, au Conseil General.

## **B. Le cadre constitutionnel de l'opposition de Rousseau à Trochin**

Dans la *Huitième Lettre*, Rousseau tente de déterminer les fonctions des instances institutionnelles en posant le problème sur une base juridique :

« Les uns s'imaginent qu'une démocratie est un gouvernement où tout le peuple est magistrat et juge ; d'autres ne voient la liberté que dans le droit d'élire ses chefs, et, n'étant soumis qu'à des princes, croient que celui qui commande est toujours le souverain. La constitution démocratique est certainement le chef-d'œuvre de l'art politique ; mais plus l'artifice en est admirable, moins il appartient à tous les yeux de le pénétrer. N'est-il pas vrai, Monsieur, que la première précaution de n'admettre aucun Conseil General légitime que sous la convocation du Petit Conseil, et la seconde précaution de n'y souffrir aucune proposition qu'avec l'approbation du Petit Conseil, suffisait seul pour maintenir le Conseil General dans la plus entière dépendance ? La troisième précaution d'y régler la compétence des matières était donc la chose du monde la plus superflue. »<sup>194</sup>

Ce que Rousseau reproche à Trochin, c'est de considérer les compétences du Petit Conseil comme pouvant s'étendre à tous les domaines non attribués aux autres corps.

Les domaines de compétence respectifs du Premier Syndic et du Petit Conseil donnent aussi matière à analyser. Ainsi en répondant à Trochin, il soulève des remarques claires sur la détermination des fonctions de ces institutions :

« Remarquez d'abord qu'il s'agit là du pouvoir du Petit Conseil, mis en opposition avec celui des Syndics, c'est-à-dire de chacun de ces deux pouvoirs séparés de l'autre. L'Edit parle du pouvoir des Syndics sans le Conseil, il ne parle point du pouvoir du Conseil sans les Syndics. Pourquoi cela ? Parce que le Conseil sans les Syndics est le gouvernement. Donc le silence même des Edits sur le pouvoir du

---

<sup>194</sup>*Ibid.*, P. 212

Conseil, loin de prouver la nullité de ce pouvoir, en prouve l'étendue. »<sup>195</sup> Rousseau amène Trochin sur un terrain juridique en s'appuyant sur l' « Edit politique de 1568 »<sup>196</sup>. Selon lui le Petit Conseil ne représente aucunement le gouvernement ; puisqu'il n'est mentionné nulle part cela :

« Dès l'article premier de l'Edit de 1738, je vois encore que « cinq ordres composent le Gouvernement de Genève. » Or de ces cinq ordres les quatre Syndics, tout seul en font un, le Conseil des Vingt et Cinq, où sont certainement compris les quatre Syndics, en fait un autre, et les Syndics entrent encore dans les trois suivants. Le Petit Conseil sans les Syndics, n'est donc pas le Gouvernement.

J'ouvre l'Edit de 1707, et j'y vois à l'article V, en propre terme, que « Messieurs les syndics ont la direction et le Gouvernement de l'Etat ». A l'instant, je ferme ce livre et je dis : « Contrairement, selon les Edits, le Petit Conseil sans les Syndics n'est pas le Gouvernement, quoique l'auteur des Lettres affirme qu'il l'est. »<sup>197</sup> C'est ainsi que Rousseau se base sur les textes constitutionnels pour déterminer l'instance qui doit exercer le pouvoir exécutif. Or cela ne résout point la question du « Droit négatif » du moment où le droit de représentation se limite au seul fait pour les citoyens de se plaindre. Pour que le droit de représentation soit un véritable droit, il faut que les gouvernants soient obligés de le prendre en compte dans l'exercice de leur fonction. Pour ce faire, il va user d'un argument singulier qui soutient que ; si la souveraineté ne s'exprime que dans l'assemblée générale du peuple, dans la réunion effective du Conseil General, il n'en reste pas moins qu'elle reste en quelque sorte « dormante » alors que le souverain n'est pas l'assemblée. En analysant la distinction entre la ratification et l'exécution des lois, Rousseau montre comment le peuple fera entendre sa voix. Les citoyens ont à veiller sur l'exécution des lois ; cela expliquerait la légitimité du droit de représentation (droit d'exécuter une vigilance civique en vue de la protection des droits.)

---

<sup>195</sup>*Ibid.*, P. 213

<sup>196</sup>L'Edit politique de 1568 stipule dans son préambule que : « Parce que le Gouvernement et Etat de cette ville consiste par quatre Syndics, le conseil des Vingt-Cinqs, le Conseil des Soixante, des Deux-Cents, du Général, et un Lieutenant en la justice ordinaire avec autres offices selon que bonne police le réacquière, tant pour l'administration du bien public que de la justice, nous avons recueilli l'ordre qui jusqu'ici a été observé. »

<sup>197</sup>Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites de la Montagne*, par Alfred Dufour, L'Age D'Homme, 2007, Huitième Lettre, P.214

## 1. La légitimité du contrôle du législatif par l'exécutif

Le problème principal qui se pose est celui de situer l'instance qui doit détenir la garde du droit. C'est la raison pour laquelle Rousseau envisage deux voies possibles sur le plan de la représentation :

La première est celle des instances, en vue d'une modification des lois. Cette tendance est à proscrire. Ce système renvoie à l'unité du corps législatif. Il existe une phase d'élaboration des lois et une phase qui lui attribue sa force obligatoire : Il s'agit de contrer le processus de corruption de la République associé à la multiplication et au changement des lois qui ne manqueraient pas d'avoir lieu au cas où tout citoyen serait en droit de proposer des lois.

La deuxième interprétation du droit de représentation qui concerne le cadre du règlement d'une transgression des lois, est juste selon Rousseau, par le fait qu'elle permet d'éviter toute innovation et de maintenir la stabilité de L'Etat. Ce droit est indispensable. Selon Tronchin, le droit négatif n'est qu'une puissance défensive, semblable à une force d'inertie. Dans *Les Lettres écrites de la campagne*, il soutient qu'elle est dans le gouvernement politique ce qu'est la force d'inertie dans le monde physique. Sa fonction est d'arrêter les effets des choix. Elle tend à déplacer les choses dans l'état où la constitution les a mises. Attribuer ce droit négatif aux membres du Conseil Général serait leur conférer une puissance offensive, qui leur permettrait de proposer des nouvelles lois pouvant mettre en péril la constitution. Rousseau réplique par la thèse selon laquelle la force conservatrice n'est point le gouvernement mais le peuple souverain. C'est le gouvernement qui risque de faire usage de sa force offensive tandis que le peuple doit résister à l'usurpation de sa souveraineté. Il réfute l'argument selon lequel les citoyens l'auraient chargé de l'interprétation des lois. La démarche des représentants se place dans les champs du pouvoir judiciaire ; leur représentation ne vise pas à réinterpréter le droit, mais à montrer que les magistrats ont été hors la loi et qu'ils ont manifestement transgressé le droit. Le problème ne se trouve point ainsi dans son interprétation mais dans la détermination d'un fait rapporté aux textes.

Afin de déterminer le droit du citoyen dans le contexte politique de cette époque, il explique dans *La Huitième Lettre* que :

« Le droit est, selon Pufendorf, une qualité morale, par laquelle, il nous est du quelque chose. La simple liberté de se plaindre n'est donc pas un droit, ou du moins,

c'est un droit que la nature accorde à tous, et que la loi d'aucun pays n'ôte à personne, s'avisa-t-on jamais de stipuler dans des lois que celui qui perdrait un procès aurait la liberté de se plaindre ? Où est le gouvernement, quelque absolu qu'il puisse être, où tout citoyen n'ait pas le droit de donner des mémoires au prince ou à son ministre sur ce qu'il croit utile à l'Etat ? Et quelle risée n'existerait pas un Edit public par lequel on accorderait formellement aux sujets le droit de donner de pareils mémoires ? Ce n'est pourtant pas dans un Etat despotique, c'est dans une république, c'est dans une démocratie, qu'on donne automatiquement aux citoyens, aux membres du souverain, la permission d'user auprès de leur magistrat de ce même droit que nul despote n'ôta jamais au dernier de ses esclaves. »<sup>198</sup> La fonction du droit doit être celle de garantir les libertés civiles. En plus de cela, Rousseau ajoute que dans une démocratie le Législateur est toujours présent, même s'il ne se manifeste pas partout et à tout moment. En s'appuyant sur le principe de la volonté générale, il démontre que ce dernier existe dans le corps du peuple rassemblé en Conseil Général et dans les cas où il est épars, cela ne prouve point qu'il soit mort. Il est toujours vivant au sein des citoyens capables de veiller à l'esprit de la constitution et à la garde des lois.

Dans *les Deux Traités du gouvernement civil*, Locke traite la matière juridique des litiges entre gouvernants et gouvernés. Selon lui, il peut arriver que ces deux parties entrent en contradiction. Supposons que ceux sont les particuliers qui sont lésés, comme c'est souvent le cas, et qu'ils portent plainte contre l'Etat en justice, si ce dernier influence la justice, le dernier recours selon lui serait d' « en appeler au ciel » qui est au fond, un recours au peuple. Bien que ce dernier soit juge et parti, la partie lésée doit juger par elle-même si elle croit bon d'user de ce recours. Or cette solution est délicate : La question du droit de résistance à la tyrannie pose le problème du rapport entre les prémisses individualistes associées au modèle du contrat, c'est-à-dire la conscience de chacun comme juge du droit de résistance, et l'idée selon laquelle l'arbitre suprême est le peuple. Tandis que Locke fait recours au « peuple passif », susceptible de reprendre le pouvoir exécutif et le pouvoir législatif en cas d'abus, Rousseau va faire du législatif lui-même le recours en dernière instance. Ce qui a pour effet de neutraliser la problématique du droit de résistance que nous avons traité.

---

<sup>198</sup>*Ibid.*, P. 218-219

Le droit de représentation se substitue au droit de résistance et l'arbitre en dernière instance reste désormais la volonté générale. Toutefois Rousseau envisage le recours au « peuple dormant » de Locke comme une solution de réserve, au cas où les magistrats n'arrivent pas à statuer sur des cas extrêmes ou inhabituels.

Il n'en demeure pas moins que le Conseil General soit investi d'une fonction d'arbitrage en cas de litige entre représentants et magistrats, alors même qu'il s'agit de s'exprimer sur un cas particulier et non sur un objet général ; d'où la nécessité de l'intransigeance d'une fonction judiciaire pour dire le droit.

## 2. La fonction judiciaire et ses rapports aux Institutions Politiques

Les lois politiques doivent avoir l'inflexibilité des lois naturelles selon le *Contrat social*. Rousseau, tout comme Montesquieu, refuse de faire reposer le bon fonctionnement de l'Etat sur le pouvoir judiciaire.

Dans le cas de Genève, il est question, dans la *dernière Lettre*, du problème de l'interprétation de la loi en dernier ressort par le Conseil Général. Or s'il existe un problème à confier l'interprétation des lois à un pouvoir exécutif, reste à savoir pour quelle raison, elle serait légitime pour le corps législatif ?

Rousseau soutient que pour exercer le « droit de grâce », il faut un corps au-dessus des lois ; « A l'égard du droit de faire grâce, ou d'exempter un coupable de la peine portée par la loi et prononcée par le juge, il n'appartient qu'à celui qui est au-dessus du juge et de la loi, c'est-à-dire au souverain : encore son droit en ceci n'est-il pas bien net, et les cas d'en user sont-ils très rares. Dans un Etat bien gouverné il y a peu de punitions, non parce qu'on fait beaucoup de grâce, parce qu'il y a peu de criminels : la multitude des crimes en assure l'impunité lorsque l'Etat dépérit. »<sup>199</sup> La deuxième situation présente l'institution du gouvernement ; Le souverain le remplace nécessairement pour un tel acte.

La loi étant la condition de l'association civile, c'est le peuple qui doit en être l'auteur. Elle réunit l'universalité de la volonté à la particularité des circonstances. La loi est de nature juste puisqu'elle émane de la volonté générale qui est droite. « Les lois, dit Rousseau, ne sont proprement que les conditions de l'association civile. Le peuple soumis aux lois en doit être l'auteur ; il n'appartient qu'à ceux qui s'associent de régler les conditions de la société : mais comment les régleront-ils ? Sera-ce d'un commun accord, par une inspiration subite ? Le corps politique a-t-il un organe pour énoncer ces volontés ? »<sup>200</sup> Il est raisonnable qu'il existe un guide pour orienter les individus et servir de repère car même si la volonté générale est droite, le jugement qui l'interprète ne l'est pas toujours. Rousseau pense surtout à la liberté politique et à la sûreté judiciaire lorsqu'il donne la garantie des droits à la loi ; ce qui ne contredit pas la position de Tronchin sur la question.

Sus quoi tiennent donc leurs interprétations contradictoires du droit de la

---

<sup>199</sup>Rousseau, *Du Contrat social*, Par Bruno Bernardi, Flammarion, 2001, Livre II, Chap. V, P. 75

<sup>200</sup>*Ibid.*, P. 78

représentation ?

Le premier soutient que, dans la mesure où les lois ont été faites en différents temps par l'ouvrage des hommes, il est inutile de chercher un ordre qui ne se démente jamais à une perfection sans défaut. Il suffit de méditer sur le tout et en comparant les articles, il est évident de découvrir l'esprit du Législateur et les raisons des dispositifs de son ouvrage.

Le meilleur gouvernement est celui dans lequel existe un équilibre entre les parties ; c'est-à-dire, les particuliers obéissent aux lois et craignent de les transgresser par le fait qu'ils sont soumis aux juges, et de l'autre côté, les juges n'outrepassent pas leurs limites parce qu'ils sont surveillés par le peuple.

L'essor du droit naturel à Genève contribue à marginaliser le droit romain. Les textes de la loi faisaient abstraction des lois locales. Selon les jurisnaturalistes l'interprétation des lois débouche sur une solution simple qui tient compte de tous. Elle relève des disciplines humanistes ou comme le rappelle Barbeyrac ; de la logique, de la critique littéraire. Elle se base sur la toute-puissance de la raison pour faire prévaloir le principe de l'interprétation. Ce qui implique une aptitude et des compétences nécessaires permettant de tenir compte de la langue, de l'époque, du contexte, et de tous les paramètres techniques et généraux qui accompagnent la dite loi. C'est en cela que réside le fond de la jurisprudence qui est la science de faire des lois et de les expliquer, selon Burlamaqui.

Pufendorf considère l'intention de la loi plus que la lettre. Pour que la question de l'interprétation ne soit pas du verbiage et entre les mains des sophistes, il est nécessaire qu'elle soit fondée sur la raison naturelle, intemporelle et impersonnelle. Selon Grotius et Pufendorf les indices qui doivent guider la loi sont la nature de la circonstance et les suites de telle ou telle interprétation. Le sens que Pufendorf donne au principe de l'interprétation se trouve dans la volonté du législateur. Cette cohérence des lois consiste à la ramener à la volonté du souverain qui en est la source, et sur quoi il doit s'appuyer en dernier ressort. Une nuance est donc décisive dans la proposition selon laquelle le législateur est d'accord avec lui-même en adoptant une loi raisonnable, à moins d'avoir changé d'avis.

Les conditions de l'interprétation en équité qui en appellent à la vertu du juge sont perturbées si le peuple doit suivre en dernier lieu la volonté du législateur. Si l'unité du sens des lois est supposée et l'absence d'antinomie écartée, Pufendorf ne donne donc pas les moyens de déterminer pleinement cette unité, faute de faire un lien

entre la raison de l'interprète et la volonté du législateur.

Burlamaqui résume Pufendorf en accentuant le statut scientifique de l'interprétation des lois et souligne l'importance de l'évidence naturelle.

Hobbes résout le même problème de façon aussi conséquente. Il déclare que si la raison aide à interpréter les lois, en cas de conflit, il vaut mieux s'en remettre à la volonté du souverain.

Les conceptions politiques de Rousseau se rapprochent du modèle des républiques décrites par Montesquieu dans *l'Esprit des lois*, selon lequel, les lois sont les mêmes pour tout le monde.

Comment faire en sorte que la justice soit juste, et représente une garantie pour les citoyens ?

L'idée de faire du souverain le juge en dernière instance n'est pas originale tant qu'elle n'est pas identifiée. Si les Genevois s'accordent en effet progressivement pour attribuer le rôle d'interprète des lois au Conseil General, c'est parce qu'ils suivent l'idée selon laquelle le peuple a le droit de solliciter le Conseil par ses représentations pour qu'il exerce ce droit. Rousseau y voit aussi le refus des prérogatives de la souveraineté du Conseil Général. Sans ce droit, il n'y aurait plus de vérification de la régularité et de la mission du gouvernement.

## C. Les mœurs, les coutumes dans les fondements du droit politique de Rousseau

Dans *la Lettre à d'Alembert*, Rousseau analyse le rapport social du spectacle dans un but d'utilité et de vertu. Le théâtre et tous les spectacles doivent participer à l'accomplissement de cela. Son objectif doit se trouver dans son objet. Ce dernier ne doit pas être un simple amusement. C'est ce qu'il tient à faire comprendre à son correspondant : « Au premier coup d'œil jeté sur ces institutions, je vois d'abord qu'un spectacle est un amusement ; et s'il est vrai qu'il faille des amusements à l'homme, vous conviendrez au moins qu'ils ne sont pas permis qu'autant qu'ils sont nécessaires, et que tout amusement inutile est un mal, pour un être dont la vie est courte et le temps si précieux. »<sup>201</sup> Les devoirs des citoyens leur interdisent de gaspiller du temps et de l'énergie pour des choses futiles. L'institution des spectacles par la politique crée un rapport entre les deux. Pourtant Rousseau ne semble pas accorder du crédit à cette possibilité car selon lui, le spectacle doit être spontané et refléter la vie et les mœurs des hommes. Faire produire en scène ce qui n'aspire point à la moralité est forcément un moyen de pervertir la jeunesse et les bonnes mœurs.

La différence qui naît entre les hommes dans les différents endroits, à différentes époques et sous différents rapports est un problème lié à l'homme civilisé et à l'influence de la religion. La diversité des spectacles tient de ce fait. Ainsi de la différence qui subsiste entre les nations découle la diversité des genres de spectacles auxquels les différents peuples aspirent. Dans le *Discours sur le spectacle et les arts*, il soutient que : « Quand à l'espace des spectacles, c'est nécessairement le plaisir qu'ils donnent, et non leur utilité, qui la détermine. Si l'utilité peut s'y trouver, à la bonne heure ; mais l'objet principal est de plaire, et, pourvu que le peuple s'amuse, cet objet est assez rempli. Cela seul empêchera qu'on ne puisse donner à ces sortes d'établissements tous les avantages dont il serait susceptible, et c'est s'abuser beaucoup que de s'en former une idée de perfection, qu'on ne saurait mettre en pratique, sans rebuter ceux qu'on croit instruire. Voilà d'où naît la diversité des spectacles, selon les goûts divers des nations. Un peuple intrépide, grave et cruel, veut des fêtes meurtrières et périlleuses, où brillent la valeur et le sang-froid.

---

<sup>201</sup>Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, par Marc Launay, Flammarion, 1967, P. 65

Un peuple bouillant veut du sang, des combats, des passions atroces. »<sup>202</sup> Au-delà de l'intérêt général lié à l'objet du théâtre, ce qui est utile pour Paris n'est pas forcément utile pour Genève. En plus de cela la différence qui existe entre ces deux nations ne doit en aucun cas permettre d'envisager les mêmes solutions en matière de promotion des bonnes mœurs et de l'éducation des jeunes.

C'est sur le principe de la moralité que Rousseau fonde sa théorie de l'intérêt des spectacles. A côté de la diversité des nations qui, reflète la nature des spectacles, existe un principe général et quasi-commun propre à l'essence même de la chose, et c'est ce qu'il analyse en soutenant, dans la suite de sa thèse, qu'« Il n'y a que la raison qui ne soit bonne à rien sur la scène. Un homme sans passions, ou qui dominerait toujours n'y saurait intéresser personne ; et l'on a déjà remarqué qu'un stoïcien dans la tragédie, serait un personnage insupportable : dans la comédie, il ferait rire, tout au plus. »<sup>203</sup>

Il est courant qu'un peuple suive les usages qu'il méprise, or, il s'en suit que la reprise au théâtre de ces usages peut être un facteur déterminant pour son goût à ces choses. Mais ses goûts constants, ses vieux préjugés, et ses coutumes doivent être respectés sur les scènes.

Son but est de déterminer l'effet du théâtre à partir du sentiment national. L'impact général du spectacle est de renforcer le caractère national, d'augmenter les inclinations naturelles, et de donner une nouvelle énergie à toutes les passions. En ce sens, il semblerait que cet effet se borne à charger et non à changer les mœurs établies. La comédie serait bonne aux bons et mauvaise aux méchants. C'est dans ce sens qu'il voit dans la tragédie ce qu'il décrit dans sa *Lettre* : « La tragédie prétend bien que toutes les passions dont elle fait des tableaux nous émeuvent, mais elle ne veut pas toujours que notre affection soit la même que celle du personnage tourmenté par une passion. »<sup>204</sup> Son but est de faire susciter chez les spectateurs des sentiments opposés à ceux des personnages mis en scène. Selon lui les questions qu'il faille se poser pour déterminer ses effets sont nécessaires à bien des égards : L'émotion, les troubles, et l'attendrissement que le spectateur sent en lui-même, annoncent-ils une disposition bien prochaine à surmonter et à régler leurs passions ? Ou les impressions vives et touchantes dont ils prennent l'habitude et qui

---

<sup>202</sup>Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, par Marc Launay, Flammarion 1967. P. 68

<sup>203</sup>*Ibid.*, P. 69

<sup>204</sup>*Ibid.*, P. 72

reviennent si souvent sont-elles bien propres à modérer leur sentiment au besoin ? Il s'agit en effet des questions d'intérêt auxquels l'auteur voudra porter à l'attention des spectateurs si bien qu'ils en soient opposés : « Il y a donc un concours de causes générales et particulières, qui doivent empêcher qu'on ne puisse donner aux spectacles la perfection dont on les croit susceptibles, et qu'ils ne produisent les effets avantageux qu'on semble en attendre. Quand on supposerait même cette perfection aussi grande qu'elle peut être, et le peuple aussi bien disposé qu'on voudra ; encore ces effets se réduiraient-ils à rien, faute de moyens pour les rendre sensibles. Je ne sache que trois sortes d'instruments, à l'aide des quels on puisse agir sur les mœurs d'un peuple ; savoir, la force des lois ; l'empire de l'opinion, et l'attrait du plaisir. Or les lois n'ont nul accès au théâtre, dont la moindre contrainte serait une peine et non pas un amusement. L'opinion n'en dépend point, puisqu'au lieu de faire la loi au public, le théâtre la reçoit de lui ; et quant au plaisir qu'on y peut prendre, tout son effet est de nous y ramener plus souvent. »<sup>205</sup> La reproduction sur scène de ce que la raison et la nature ont déjà établi chez l'homme ne permet pas de donner ce mérite aux spectacles que d'Alembert établit comme solution à la promotion des mœurs ; en effet, le théâtre semble être une thèse limitée. C'est ce que Rousseau tente de confirmer : « Je voudrais bien qu'on me montra clairement et sans verbiage par quels moyens il pourrait produire en nous des sentiments que nous n'aurions pas, et nous faire juger des êtres moraux autrement que nous n'en jugeons nous-mêmes ? Que toutes ces vaines prétentions approfondies sont puériles et dépourvues de sens ! Ah si la beauté de la vertu était l'ouvrage de l'art, il y a longtemps qu'il l'aurait défigurée ! Quand à moi, dut-on me traiter de méchant encore pour oser soutenir que l'homme est né bon, je le pense et crois l'avoir prouvé ; la source de l'intérêt qui nous attache à ce qui est honnête et nous inspire de l'aversion pour le mal est en nous et non dans les pièces. Il n'y a point d'art pour produire cet intérêt, mais seulement pour s'en prévaloir. L'amour du beau est un sentiment aussi naturel au cœur humain que l'amour de soi-même ; il n'y naît point d'un arrangement de scène ; l'auteur ne l'y porte pas, il l'y trouve ; et de ce pur sentiment qu'il flatte naissent les douces larmes qu'il fait couler. »<sup>206</sup>

Il subsiste toutefois dans le spectacle un esprit qui tend à changer les hommes. Or ces productions ne peuvent que reprendre ce que la vie en société et la nature ont

---

<sup>205</sup>*Ibid.*, P. 74-75

<sup>206</sup>*Ibid.*, P. 76-77

déjà établi. Même s'il prétend faire haïr aux hommes des maux déjà existants, il s'avère que la fin de ceci reste l'applaudissement des spectateurs. Rousseau souligne : « On me dira que dans ces pièces le crime est toujours puni, et la vertu toujours récompensée. Je réponds que, quand cela serait, la plupart des actions tragiques, n'étant que de pures fables, des événements qu'on sait être de l'invention des poètes, ne font pas une grande impression sur les spectateurs ; à force de leur montrer qu'on veut les instruire, on ne les instruit plus. Je réponds encore que ces punitions et ces récompenses s'opèrent toujours par des moyens si peu communs qu'on n'attend rien de pareil dans le cours naturel des choses humaines. Enfin je réponds en niant le fait. Il n'est, ni, ne peut être généralement vrai : car cet objet, n'étant point celui sur lequel les auteurs dirigent leurs pièces, ils doivent rarement l'atteindre, et souvent il serait un obstacle au succès. Vice ou vertu, qu'importe, pourvu qu'on en impose par un air de grandeur ? »<sup>207</sup> En plus de cela la tragédie est loin de la réalité et ne reflète les faits que dans l'imaginaire. Tout est mauvais et pernicieux, tout tire à conséquence pour les spectateurs et le plaisir même du comique n'est fondé que sur un vice du cœur humain.

Hume tient de l'abbé Dubos, qui affirme dans ses réflexions sur *la poésie et la peinture* que rien n'est généralement aussi désagréable pour l'esprit que l'état d'indolence languissant et inattentif dans lequel il tombe lorsqu'il est privé de toute passion et toute occupation.

Pour sortir de cette situation pénible, l'esprit cherche n'importe quel amusement, n'importe quelle occupation : Affaires, jeu, spectacles, auditions, et n'importe quoi qui puisse susciter ses passions et détourner son attention de lui-même.

S'il est ainsi vrai que l'homme nait bon, comme le prétend Rousseau, et que les scènes de théâtre n'introduisent rien de nouveau dans l'âme des hommes que ce que l'a nature aurait déjà établi, quel but assigner aux leçons de vertu que les auteurs mettent en scène ? C'est tout l'intérêt de la prochaine étude ; C'est-à-dire le rapport entre le théâtre et les Institutions Politiques.

---

<sup>207</sup>*Ibid.*, P. 83-84

## 1. Le rapport des Institutions politiques avec les mœurs

D'Alembert décrit l'opinion publique genevoise, au sujet des spectacles en rapportant que ce n'est point le spectacle en lui-même qui est condamnable mais c'est le goût des parures, de dissipation et de libertinage qu'il peut susciter. Selon lui, il est souhaitable pour Genève de séparer le spectacle de ses effets sociaux de telle sorte que le peuple puisse jouir de ses avantages. Le but étant de remédier au discrédit dont le spectacle fait l'objet. Les arguments de d'Alembert posent un problème politique car il préconise le recours à la loi pour discipliner le comportement des comédiens. Et sur ce point, il semble ne pas s'éloigner théoriquement de Rousseau, selon lequel, Genève est la patrie des lois. Car celle-ci y sont bien exécutées. Mais la bonne exécution des lois se rapporte surtout à la douceur des règles qui les forment. Les lois ne peuvent être bien exécutées que si elles sont anciennes et reconnues parties intégrantes de la vie du peuple. Le gouvernement doit avoir pour fonction de développer l'amour des lois en y joignant la part des mœurs et non en les faisant produire par des normes juridiques. Il pose ses arguments sur la possibilité de changer l'opinion publique sur les comédiens et par là, de les rendre plus vertueux. Or l'analyse qui est faite ici, du mépris dont ils sont entourés, et auquel ils finissent par se conformer, concorde très largement avec la philosophie sociale de Rousseau. Ces arguments poussent ce dernier à reprendre la question de la valeur morale de la civilisation de manière plus théorique.

Dans l'Etat de nature, l'individu agit d'après ses propres motifs, sans tenir compte des attentes des autres. C'est la raison pour laquelle il n'existe, dans cet état ni offense ni mépris.. Le mépris des comédiens dans l'opinion est responsable de leur mauvais comportement. L'amour-propre ne se réduit pas à l'orgueil. D'une part, s'il conduit à une surestimation de soi, celle-ci s'inverse fréquemment en mépris de soi : Celui qui veut être tout ne peut que se sentir misérable. D'autre part l'amour propre définit une logique sociale bien plus qu'un sentiment.

Il s'agit de mettre en valeur les aspirations des individus auxquelles ils sont destinés. Le rôle du politique est de tenir compte de ce qui est positif et négatif : « Ainsi quand il serait vrai que les spectacles ne sont pas mauvais en eux-mêmes, on aurait toujours à chercher s'ils ne deviendraient point à l'égard du peuple auquel on les destine. En certains lieux, ils seront utiles pour attirer les étrangers ; pour augmenter la circulation des espèces ; pour exciter les artistes ; pour varier les modes ; pour

occuper les gens trop riches ou aspirant à l'être ; pour les rendre moins malfaisants ; pour distraire le peuple de ses misères ; pour lui faire oublier ses chefs en voyant ses baladins ; pour maintenir et perfectionner le gout quand l'honnêteté est perdue ; pour couvrir d'un vernis de procédés de la laideur du vice ; pour empêcher, en un mot, que les mauvaises mœurs ne dégénèrent en brigandage. En d'autres lieux, ils ne serviraient qu'à détruire l'amour du travail ; à décourager l'industrie ; à ruiner les particuliers ; à leur inspirer le gout de l'oisiveté ; à leur faire chercher les moyens de subsister sans rien faire ; à rendre un peuple inactif et lâche ; à l'empêcher de voir les objets publics et particuliers dont il doit s'occuper ; à tourner la sagesse en ridicule ; à substituer un jargon de théâtre à la pratique des vertus ; à mettre toute la morale en métaphysique ; à travestir les citoyens en beaux esprits, les mères de famille en amoureuses de comédie. L'effet général sera le même pour tous ; mais les hommes ainsi changés conviendront plus ou moins à leur pays. »<sup>208</sup>

Dans les *Fragments sur les mœurs*, Rousseau affirme que les lois ne présentent pas un élément fondamental dans le maintien de la vertu et dans l'établissement des règles morales. Elles ne règlent que les actions, or les mœurs ont pour principe de diriger les volontés. Mais les lois peuvent maintenir la coutume si les mœurs font partie des lois. Toutefois, il ne nie point que les arts constituent la mémoire d'un peuple, non plus le fait que la poésie, la littérature, le théâtre et les arts en général, constituent pour les générations futures un repère culturel.

Ces analyses conduisent à poser le problème lié à la définition du spectacle :

La distinction entre l'utilité et l'agrément est fondamentale pour d'Alembert. Elle permet de différencier les types de connaissance. Elle est également essentielle pour comprendre la nature du théâtre, à condition de comprendre que la distinction n'est pas une séparation stricte. Bien que les spectacles soient des amusements, Rousseau reconnaît qu'ils sont nécessaires. Ils préservent contre l'ennui et le dégoût de soi. Selon lui, l'erreur de d'Alembert est double car, d'une part, il considère le théâtre comme une distraction et un amusement sans prendre en compte son intérêt social et d'autre part, il considère le théâtre comme un espace où des leçons morales sont dispensées au public sans faire mention de l'essence et de l'objet de la chose. Il considère que le plaisir qu'il procure suffit très largement à le justifier. Or, pour Rousseau, ce qui caractérise le théâtre, c'est qu'il est un spectacle et un ensemble

---

<sup>208</sup>*Ibid.*, P. 139-140

constitué par l'opinion publique où les passions et les valeurs communes se conjuguent. Le problème principal reste le fait que la réalité n'est pas présentée telle qu'elle est. C'est la raison pour laquelle il peut être un facteur de perversion de la morale. Il constate que dans les spectacles de Paris les mœurs ne sont pas mises en avant. Les riches se présentent ainsi sur scène comme le seul centre d'intérêt de toutes les convoitises et de tous les regards. Ce qui semble clairement être une justification de l'inégalité présentée comme naturelle.

D'Alembert réplique que le théâtre a pour fonction de légitimer l'ordre établi tandis que Rousseau affirme que ce n'est point l'usage du théâtre qui importe mais bien sa nature. Une société ne tient que si elle a des représentations et des valeurs communes. Par conséquent, il reste un élément essentiel de cette construction de l'opinion qui doit substituer la représentation aux choses et renverser le sentiment naturel. Les arguments politiques et économiques contre le projet des spectacles posent le problème de luxe et d'inégalité lié à la comédie.

## 2. L'interaction entre la politique et le spectacle, et entre l'esprit civique et la culture, théorie de Hume, Rousseau et d'Alembert

Hume traite cette question sous un angle plutôt éthique et considère que la différence entre les hommes réside sur les points de vue généraux et non dans les détails. Le principe qu'il tente de fonder sur cette question est de déterminer si toutefois, il existe une norme du gout :

« Ceux qui fondent la moralité sur le sentiment, plus que sur la raison, sont enclins à rattacher l'éthique à la première observation, et à maintenir que, dans toute les questions qui concernent la conduite et les manières, la différence parmi les hommes est en réalité plus grande qu'elle ne paraît à première vue. Il est, à la vérité, évident que les écrivains de toutes les nations et de toutes les époques s'accordent pour applaudir la justice, l'humanité, la magnanimité, la prudence, la véracité, et pour blâmer les qualités opposées. Même les poètes et d'autres auteurs dont les compositions sont principalement calculées pour plaire à l'imagination, se sont déjà trouver depuis Homère jusqu'à Fénelon, pour inculquer les mêmes préceptes moraux, et décerner leur approbation et leur blâme aux mêmes vertus et aux mêmes vices. Cette grande unanimité est usuellement attribuée à l'influence de la simple raison qui, dans tous ces cas, entretient des sentiments semblables chez tous les hommes, et fait obstacles à ces controverses auxquelles les sciences abstraites sont tellement exposées. »<sup>209</sup>

La théorie du gout implique une modalité de la sensibilité. Avoir du gout pour quelque chose, c'est toujours éprouver pour cet objet du désir. Ils se divisent en deux espèces, à savoir ; le gout purement physique, lié à la nature de l'homme et celui que la culture cultive par l'expérience. Le gout pris en ce sens vise non plus l'utile ou l'agréable, mais le beau. Cette modalité du gout, qui est inconnu de l'homme dans le pur état de nature, est par exemple celle qui est à l'œuvre dans ce que Rousseau appelle la morale de l'amour née de l'usage de la société.

Il existe chez lui, un bon gout objectif portant sur ce qui est réellement aimable.

---

<sup>209</sup>Hume, *Essai esthétique*, par Renée Bouveresse, Flammarion, 2000, P. 124-125

### **Que représentent alors les mœurs dans l'opinion publique ?**

Rousseau analyse trois problèmes pour justifier que la construction d'un théâtre à Genève entrainerait la ruine de la république. Il soutient que son introduction serait contraire aux mœurs, à l'opinion publique, et à l'esprit du gouvernement. Or pour d'Alembert, il n'est pas possible de concilier les plaisirs des spectacles et la morale des citoyens de Genève, la politesse d'Athènes et la pureté de Lacédémone.

Sur le plan politique, certes le droit repose sur des principes universels mais l'établissement d'un Etat conduit toujours à introduire des particularismes qui sont les conditions de l'exercice de la citoyenneté. La thèse de d'Alembert repose sur les avantages que représentent le théâtre pour la ville et qui permettront d'apporter au peuple des plaisirs, le charme et une politesse conférée par la culture. La dissipation et le libertinage qui constituent les effets du projet seront contrôlés par des lois sages. Le théâtre devient une école de morale parce qu'il apprend aux hommes les principes universels du bien et du mal. Le but est aussi que la petite ville rayonne au-delà de ses frontières pour éclairer toute l'Europe.

Rousseau se réfère sur Solon pour répondre à d'Alembert en faisant la distinction entre la loi et son application. Car selon lui il ne s'agit pas juste d'instituer des règles pour s'attendre à un changement systématique des individus. Le but de toute législation consiste à tenir compte des hommes pour lesquels ils sont destinés. Solon donna aux athéniens les meilleures lois qu'ils pouvaient observées. Le problème est donc celui d'une adaptation des normes de loi aux hommes. Et c'est justement, à partir de leurs mœurs qu'elles doivent être instituées. Solon n'avait pas eu à traiter l'altération générale de la condition humaine depuis le péché originel, mais un certain état de la culture athénienne. Il ne s'agit donc pas de considérer le théâtre comme un simple amusement pour alléger les souffrances. D'Alembert analyse les avantages du théâtre au nom d'une morale universelle. En présentant concrètement les vices et les vertus, il enseigne aux spectateurs de grandes vérités. Pris sous cet angle, il incarne la morale mise en action et réduit les préceptes en exemples ; la tragédie offre les malheurs produits par les vices des hommes et les ridicules attachés à leurs défauts ; l'une et l'autre mettent aux yeux des spectateurs ce que la morale ne montre que d'une manière abstraite. Elles développent et fortifient, par les mouvements qu'elles excitent aux hommes, les sentiments dont la nature a mis le germe dans les âmes.

Le sens de la notion de mœurs peut être précisé en la rattachant à l'esprit du

gouvernement. Les deux notions ont été définies par Montesquieu. Selon lui les mœurs font parties des différentes choses qui constituent le gouvernement des hommes. Elles sont comme, le climat, le terrain, la religion, les institutions, les lois, et des éléments constitutifs de l'esprit d'une nation. Par conséquent elles font parties des facteurs qui agissent et déterminent le but social et politique de l'Etat. Il définit les mœurs comme des usages déterminés par différence avec les lois et les manières. Cette dernière et les mœurs sont des usages que les lois n'ont point établies parce qu'elles n'ont pas pu, ou pas voulu. Les premières règlent les actions des hommes et les seconds ceux des citoyens.

Rousseau ne s'écarte de cette démarche que pour s'intéresser à l'objet du problème. Selon lui, les mœurs constituent une composante autonome du domaine politique. Elles ne sont ni universelles ni universalisables. Elles ne sont point liées aux conditions générales de l'humanité mais constituent des caractéristiques d'un Etat ou d'une société à un moment de son histoire. Elles sont fondamentales pour le maintien de l'Etat par le fait que tout changement des premières entraîne une profonde modification dans l'orientation de ce dernier. Chaque gouvernement a une nature propre qui correspond à une aspiration des hommes. Celle-ci est à la base des mœurs. Comme Montesquieu, Rousseau considère que les lois ont peu de prise sur les mœurs. Car elles ne sont pas toutes puissantes. Il existe des domaines de la vie sociale qui ne peuvent être orientés par les lois. C'est tout le problème du droit. Or dans la *Lettre à d'Alembert*, il pose le problème autrement en essayant de savoir : Par où le gouvernement peut avoir une prise sur ces mœurs ?

Il répond que c'est par l'opinion publique car : « Si nos habitudes naissent de nos propres sentiments dans la retraite, elles naissent de l'opinion d'autrui dans la société. Quand on ne vit pas en soi, mais dans les autres, ce sont leurs jugements qui règlent tout ; rien ne paraît bon ni désirable aux particuliers que ce que le public a jugé tel, et le seul bonheur que la plupart des hommes connaissent est d'être estimés heureux.

Quant au choix des instruments propres à diriger l'opinion publique ; c'est une autre question qu'il serait superflu de résoudre pour vous, et que ce n'est pas ici le lieu de résoudre pour la multitude. Je me contenterai de montrer par un exemple sensible que ces instruments ne sont ni des lois ni des peines, ni nulle espèce de moyen coactifs. Cet exemple est sous vos yeux : je le tire de votre patrie, c'est celui du tribunal des maréchaux de France, établis juges suprêmes du point d'honneur.

De quoi s'agissait-il dans cette institution ? De changer l'opinion publique sur les duels, sur la réparation des offenses, et sur les occasions où un brave homme est obligé, sous peine d'infamie, de tirer raison d'un affront l'épée à la main. Il s'ensuit de là :

Premièrement, que la force n'ayant aucun pouvoir sur les esprits, il fallait écarter avec le plus grand soin tout vestige de violence du tribunal établi pour opérer ce changement. Ce mot même de *tribunal* était mal imaginé : j'aimerais mieux celui de la *cour d'honneur*. Ses seules armes devaient être l'honneur et l'infamie : jamais de récompense utile, jamais de punition corporelle, point de prison, point d'arrêts, point de gardes armés. Simplement un appariteur qui aurait fait ses citations en touchant l'accusé d'une baguette blanche, sans qu'il s'ensuivît aucune autre contrainte pour le faire comparaître. Il est vrai que ne pas comparaître au terme fixé par-devant les juges de l'honneur, c'était s'en confesser dépourvu, c'était se condamner soi-même [...] Il s'ensuit, en second lieu, que, pour déraciner le préjugé public, il fallait des juges d'une grande autorité sur la matière en question ; et, quant à ce point, l'instituteur entra parfaitement dans l'esprit de l'établissement : car, dans une nation toute guerrière, qui peut mieux juger des justes occasions de montrer son courage et de celles où l'honneur offensé demande satisfaction, que d'anciens militaires chargés de titres d'honneur, qui ont blanchi sous les lauriers, et prouvé cent fois au prix de leur sang qu'ils n'ignorent pas quand le devoir veut qu'on en répande ?

Il suit, en troisième lieu que, rien n'étant plus indépendant du pouvoir suprême que le jugement du public, le souverain devait se garder, sur toutes choses, de mêler ses décisions arbitraires parmi des arrêts faits pour représenter ce jugement, et, qui plus est, pour le déterminer. Il devait s'efforcer au contraire de mettre la cour d'honneur au-dessus de lui, comme soumis lui-même à ses décrets respectables. Il ne fallait donc pas commencer à condamner à mort tous les duellistes indistinctement ; ce qui était mettre d'emblée une opposition choquante entre l'honneur et la loi : car la loi même ne peut obliger personne à se déshonorer. Si tout le peuple a jugé qu'un homme est poltron, le Roi, malgré toute sa puissance, aura beau le déclarer brave, personne n'en croira rien ; et cet homme, passant alors pour un poltron qui veut être honoré par force, n'en sera que plus méprisé. Quant à ce que disent les édits, que c'est offensé Dieu de se battre, c'est un avis fort pieux sans doute ; mais la loi civile n'est point juge des péchés, et, toutes les fois que l'autorité souveraine voudra s'interposer dans les conflits de l'honneur et de la religion, elle sera compromise des

deux côtés. Les mêmes édits ne raisonnent pas mieux, quand ils disent qu'au lieu de se battre, il faut s'adresser aux maréchaux : condamner ainsi le combat sans distinction, sans réserve, c'est commencer par juger soi-même ce qu'on renvoie à leur jugement. On sait bien qu'il ne leur est pas permis d'accorder le duel, même quand l'honneur outragé n'a plus d'autres ressources ; et, selon les préjugés du monde, il y a beaucoup de semblable cas : car, quand aux satisfactions cérémonieuses, dont on a voulu payer l'offensé, ce sont des véritables jeux d'enfant.»<sup>210</sup> L'opinion est un facteur difficile à modifier et tellement propre aux hommes que ni les lois, ni la raison ne sont en mesure de la changer ; c'est la raison pour laquelle, la solution la plus plausible pour cela reste dans l'art d'influencer sans violence. Rousseau illustre ce problème en analysant l'inefficacité des lois que les politiques envisagent sans succès à cet effet, notamment sous le règne de Louis XIII.<sup>211</sup>

Cela nous conduit à déterminer les caractères du théâtre.

---

<sup>210</sup>Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, par Marc Launay, Flammarion 1967. P. 144-145-146-147

<sup>211</sup>Il s'agit des lois sur les duels proclamés. A cette époque le gouvernement voulait mettre fin à une pratique qui décimait les rangs des gentilshommes, mais qui étaient considérés comme fondamental du point de vue de l'honneur. Les lois, pour être efficaces, auraient dû modifier l'opinion publique, ce qu'elles n'ont pas pu réussir à faire. Pour avoir voulu mêler la force et les lois dans des matières de préjugés et changer le point d'honneur par la violence, on a compromis l'autorité royale et rendu méprisables les lois. Les duels n'ont pas diminué grâce aux mœurs du gouvernement, l'opinion n'est pas soumise au pouvoir des rois.

### 3. Le théâtre, un espace public ou privé ?

Analyser le rapport entre le droit et les mœurs sous un angle purement juridique semble être une solution qui s'écarte des thèses de Rousseau. Par contre les effets des spectacles peuvent constituer un point crucial pour comprendre les enjeux dont il est question. Ainsi le théâtre n'a point d'effet direct sur les mœurs. La critique de Rousseau repose sur la dénonciation du caractère artificiel de la représentation de la société sur scène. L'illusion d'action issue du spectacle ne constitue pas l'image correcte de ce qu'il doit représenter. Les vertus jouent la comédie au théâtre ; c'est ce qui pose tout son danger pour la société. Car dans des conditions normales la banalisation du vice doit choquer chaque honnête homme, ce qui n'est point le cas. La question est de savoir si c'est l'opinion qui produit le spectacle ou le contraire. La position de Rousseau sur le rôle néfaste du théâtre tient du fait qu'il réussit à modifier l'opinion publique. Ce qui se traduit par des analyses de l'unité et du rôle du peuple en politique. Ce qui n'est pas le cas pour Montesquieu qui donne au peuple un rôle limité et précis.

La liberté revendiquée par les élites d'établir un théâtre à Genève s'oppose à la volonté du petit peuple qui veille sur les institutions politiques.

Le théâtre corrompt les normes sociales propres à un Etat déjà constitué. S'il est prouvé qu'il n'est point en mesure de redresser ou de corriger les mœurs, il s'ensuit qu'il soit en rapport de subordination à ces dernières.

Entre les encyclopédistes et Rousseau le compromis reste aléatoire. Or c'est pour éviter que l'opinion sur les questions morales tombe dans un scepticisme universel, que Burke tente d'empêcher une confusion entre les concepts du bien et du mal.

Juste avant que ne paraisse la *Lettre à d'Alembert*, Burke avait publié sa *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau* dans laquelle il oppose l'art de l'imitation qui procède par image et vise la clarté, à l'art de susciter la sympathie, plus obscure et qui passe par les mots. C'est sur la base de sa définition des différentes sortes de plaisir qu'il traite la question de la passion. La ramification des passions qu'il propose diffère de celle qui est présentée par Rousseau. Refusant de céder à la téléologie de la sociabilité et à celle de la théologie facile, Rousseau distingue trois principes passionnels ; à savoir : le bon rapport à soi de l'amour de soi ; le bon rapport à autrui de la pitié naturelle ou de la pitié transformée en vertu ; et enfin le mauvais rapport à soi qui passe par les autres ou l'amour propre. Or Burke

les divise entre celles qui se rapportent à la conservation et celles qui se rapportent à la société.

Le lien entre le sentiment naturel et la politique, chez les peuples est illustrée chez Burke dans la réécriture stratégique<sup>212</sup> de l'histoire de la « journée du 6 octobre 1789 »<sup>213</sup>. Il pose le problème des sentiments naturels et humains face à une tragédie politique. Reste la question de savoir les limites de ces sentiments.

Il traite le fond de la question plus amplement et dans un cadre universel. Or Rousseau étudie le cas de Genève, propre seulement aux « petits Etats ». Les préoccupations de Burke sont les suivantes : « Pourquoi mes sentiments différent-ils si profondément de ceux qu'éprouvent le docteur Price et celle de ses ouailles laïques qui se laisseront persuader par son discours ? Par cette raison toute simple qu'il est naturel que j'aie ces sentiments ; parce qu'il est dans notre nature de ressentir une mélancolie profonde devant un spectacle qui rappelle l'instabilité du bonheur humain et l'incertitude effrayante de la grandeur humaine ; que dans ces émotions naturelles nous puissions de grandes leçons ; que dans les événements comme ceux-là, nos passions instruisent notre raison ; que lorsque des rois sont précipités de leur trône par le directeur suprême de ce grand drame et deviennent des objets d'insulte pour les méchants, de pitié pour les bons, nous sommes frappés par des désastres de l'ordre moral comme nous frapperait un miracle dans l'ordre physique des choses. »<sup>214</sup> Il se rapproche de la position de Rousseau qui préférerait plutôt les fêtes populaires aux spectacles de Paris. La barbarie qu'il dénonce renvoie à un retour sur l'authenticité du jugement humain, souvent facteurs de déboires et de violence des plus inhumaines.

« Ces larmes nous forcent à réfléchir ; nos esprits (comme on l'a observé il y a longtemps) sont purifiés par la terreur et la pitié ; et notre pauvres amour-propre, fruit de tant de légèreté, est abaissé par la grâce d'une sagesse mystérieuse. Si un tel spectacle était donné au théâtre, mes yeux ne se seraient-ils pas mouillés de

---

<sup>213</sup>Cette journée marque un tournant politique entre les sujets et le Roi de France : Toute la famille royale fut conduite avec violence de Versailles à Paris, Ses auteurs et approbateurs l'ont nommé un « Triomphe », Burke entend changer l'éclairage que les révolutionnaires ont donné à l'événement par des rhétoriques, et rétribuer la plupart du sublime et celle de l'horrible. Il décrit longuement le un « spectacle » répugnant et horrible. Son effort consiste à susciter chez le lecteur les sentiments qu'auraient dû éprouvés, mais que n'ont pas éprouvé les révolutionnaires, des sentiments naturels de pitié et de terreur, que toute personne non imbu des principes abstraits des droits de l'homme aurait éprouvé.

<sup>214</sup>Burke Edmund, *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime*, Traduit en français par B. Saint-Girons, Vrin 1998, P. 102

larmes ? Or je serais bien honteux de me reconnaître capable de m'évanouir ainsi de façon superficielle et théâtrale de malheurs imaginaires, si je l'étais de me réjouir de malheurs qui ne sont que trop réels. Si j'avais un esprit aussi pervers, je n'oserais jamais me montrer à aucune tragédie, car on pourrait croire que les larmes que Garrick m'a arrachées autrefois, ou que celle que Madame Siddons m'a fait verser il n'y a pas si longtemps, n'étaient que les larmes de l'hypocrisie ; quand à moi, je saurais qu'elles eussent été celle d'un fou. »<sup>215</sup>

Que doit donc revêtir le spectacle pour être utile au peuple ?

---

<sup>215</sup>*Ibid*, P. 102

#### 4. Les mœurs républicaines

L'exercice de certaines fêtes nationales a donné à Genève, un décor de campagne, de table, et de liaison de proximité et d'amitié. Par l'effet des discordes civiles et de l'histoire, ces sociétés se changèrent en cercle humain. Rousseau ne veut pas d'une scène qui partage deux espaces entre le spectateur et l'acteur. Il évoque la simplicité des occupations de campagne et des cérémonies de récolte pour illustrer la douceur de ces soirées. Il est question, selon lui, pour les hommes de vivre en leur nom propre et non pas par la préoccupation de trouver dans l'organisation sociale des plaisirs liés à l'exercice de leurs droits. Ces percepts sont liés à l'analyse des principes politiques. Le vrai théâtre doit être celui de la réalité du monde qui porte les hommes à être acteurs de leurs propres histoires. Ce qui inspira Robespierre à instituer des fêtes républicaines où des citoyens deviennent des acteurs et célèbrent des vertus républicaines à la place des fêtes des saints du calendrier. La loi de 1791 sur la liberté des théâtres institue les fêtes du décadi, la fête du genre humain et le culte de l'être suprême. Il s'agit moins de sacraliser la société que de réfléchir sur la nécessité à la fois psychologique et morale des rituels.

Les mœurs, les coutumes et l'opinion populaire répondent à la même nécessité que le législateur. Ils naissent, comme nous l'avons souligné, des facteurs naturels (climat, géographie, démographie). La place qu'occupent les us dans l'Etat est capitale, par le fait qu'ils réaniment les cœurs des hommes quand les institutions deviennent inefficaces ou tendent à disparaître.

Selon Montesquieu les lois sont établies et les mœurs sont inspirées ; celle-ci tient plus à l'esprit général, celle-là, à une institution particulière. Il arrive que certains veuillent changer les mœurs dans l'Etat ; cela ne doit point être l'œuvre des lois en ce sens qu'« Ainsi lorsqu'un prince veut faire des grands changements dans sa nation, il faut qu'il réforme par les lois ce qui est établi par les lois, et qu'il change par les manières ce qui est établie par les manières : et c'est une très mauvaise politique, de changer par les lois ce qui doit être changé par les manières. »<sup>216</sup>

Nous venons de voir l'enjeu qu'a suscité le projet de l'institution du théâtre de Genève. Les tensions qui ont animé la question reposent essentiellement sur la question de son utilité pour les citoyens ; ce qui pose le problème de la souveraineté.

---

<sup>216</sup>Montesquieu, *De l'esprit des lois I*, Par Victor Goldschmidt, Flammarion, 1979, Livre XIX, Chap. XVI, P. 467

## CHAPITRE V. La théorie de la souveraineté et le principe d'obligation

La souveraineté dans son ensemble présente un double aspect face au principe de l'obligation. En même temps qu'elle l'a créé, elle est produite par elle. Les deux concepts se mélangent au point qu'il serait incohérent de parler de l'un sans l'autre. Car toute la théorie du droit politique et de la légitimité de l'État poursuit le but de combiner souveraineté et obligation pour produire le droit.

L'analyse du *Contrat Social* permet de chercher le fondement de l'obligation. Mais bien avant, Platon avait abordé le sujet dans *La république* en cherchant à trouver les causes qui font que la cité est une. Rousseau va plus loin en définissant l'État comme un même espace assujéti à un pouvoir de commander et de contraindre. Son concept est inséparable du principe de souveraineté car dire ce qui fait l'État, c'est dire ce qui fait la souveraineté. Donc si l'obligation fait l'État, c'est que la souveraineté est le pouvoir d'obliger. Par ailleurs il fait la distinction entre le souverain et l'État : Le premier est actif car il fait des lois et le second est passif car il est soumis aux lois. Cette distinction implique une analyse de l'obligation en active (l'action d'obliger) et en passive (le fait d'être obligé). Le problème reste de ramener à l'unité ces deux obligations. En essayant de trouver la solution à cette problématique, nous verrons que le principe qui produit l'unité est le même qui détermine la nature de cette dernière. Il s'agit de partir d'une causalité pour aborder l'aspect de l'unité politique. Il existe chez Rousseau, une distinction entre le fait de rassembler des individus et celui de les unir. Car dit-il, la causalité contraignante produit une agrégation et l'association volontaire institue le peuple.

Selon Kant, l'homme est citoyen dans la mesure où il est à l'origine de l'autorité souveraine à laquelle il se soumet en tant que sujet en se pliant à cette autorité. Le problème est manifestement synthétique puisqu'il convient d'exposer l'identité de la liberté et de la loi. Le caractère synthétique de ce point est aussi rendu évident par la difficulté proposée. Comme Pufendorf, Kant admet naturellement que l'origine de la souveraineté comme autorité, réside dans le peuple libre. La liberté est un facteur essentiel de la souveraineté. Pufendorf ajoute qu'il n'y a aucun ordre du ciel en vertu duquel un peuple libre qui veut être gouverné par un roi, soit tenu de choisir entre des personnes quel qu'elles soient, et que c'est par l'élection que s'effectuera le transfert de la souveraineté avec le système représentatif comme model. Kant

déclare que toute république est et ne peut être d'autre que le système représentatif du peuple.

L'opposition entre Kant et Rousseau réside dans le fait que le premier cite en exemple la constitution anglaise, pour autant qu'il la juge conforme au système représentatif tandis que le second la critique avec violence. Selon lui la souveraineté ne peut être, ni représentée, ni aliénée. Elle consiste essentiellement dans la volonté générale. Or cette dernière ne se représente point. En ce sens que les députés du peuple ne sont point ses représentants ; ils sont des commissaires et ne peuvent rien conclure définitivement. « A l'instant que le peuple est légitimement assemblé en corps souverain, dit Rousseau, toute juridiction du gouvernement cesse, la puissance exécutive est suspendue, et la personne du dernier citoyen est aussi sacrée et inviolable que le premier magistrat, parce qu'où se trouve le représenté, il n'y a plus de représentant. »<sup>217</sup>

Selon lui le système représentatif est une forme très surnoise du gouvernement féodal dans lequel l'espèce humaine est dégradée. Kant, en revanche, y voit le principal progrès politique des temps modernes et la rupture avec le système féodal.

---

<sup>217</sup> Rousseau, *Du contrat social, Présentation*, notes, bibliographie et chronologie par Bruno Bernardi, G-F-Flammarion, 2001, Livre III, Chapitre XIV, P. 132

## **A. Problème de la détermination de la citoyenneté, Rousseau et Kant**

Selon Kant, au point de vue de la législation, tous les hommes qui sont soumis et égaux aux lois publiques déjà instituées ne le sont pas cependant en droit lorsqu'il s'agit d'instituer ces lois. Le concept de liberté repose essentiellement sur le principe de la souveraineté. Kant voit dans cela la structure fondamentale de tout le droit positif. En ce sens que l'égalité se limite à indiquer l'identité de la soumission passive de tous les sujets de l'autorité souveraine instituée. Ce qui conduit à une déduction de cette égalité devant la loi établie. Rousseau, quant à lui donne une signification active au concept d'égalité qui implique que tous les membres de l'État soient également actifs à l'institution de la loi.

Si nous examinons de plus près la question, la tentative kantienne apparaît nuancée à bien des égards. Si, en effet, le principe d'égalité n'implique rien d'autre que la soumission et la passivité de tous devant l'autorité souveraine, il serait difficile de déterminer des principes tels que la propriété ou la profession. Et si le principe d'égalité ne fait qu'exprimer l'identique soumission de tous à l'autorité souveraine, il est possible de déclarer qu'il n'implique en aucune façon l'égalité de tous dans l'opération active par laquelle est instituée l'autorité souveraine. Dans la synthèse politique rationnelle, Kant élabore une distinction entre le citoyen et le bourgeois. L'idée est qu'il serait injuste de permettre aux non-propriétaires de décider du sort de la propriété en décidant du régime qui doit la protéger. Car la constitution civile a pour but de protéger justement cette propriété. Ainsi, il apparaît évident, aux yeux de Kant d'exclure du droit électoral, les non-propriétaires. L'équité sera satisfaite si tous les propriétaires, (quel qu'en soit l'importance de leurs richesses), ont le droit d'exprimer un seul suffrage. Il est évident que si l'importance de la propriété permettait à un citoyen d'exprimer plusieurs suffrages, l'Etat sera livré complètement aux classes riches, ouvrant ainsi la voie à l'oligarchie.

La formation de la citoyenneté suit un schéma naturel avec la théorie de Bodin sur la question. Tout comme le fondement peut être sans la forme de la maison, aussi la famille peut être sans cité, ni république. Mais cette dernière ne peut être sans famille, de la même manière que la ville ne peut être sans maisons. De ce fait de la nature, le chef de famille a un droit de souveraineté sur les siens. « Or quand le chef de famille sort de la maison où il commande pour traiter et négocier avec les autres

chefs de famille, de ce qui les touchent à tous en général, alors, il dépouille de titre de maître, de chef, de seigneur, pour être compagnons, pair et associé avec les autres, laissant sa famille pour entrer en la cité, et les affaires domestiques pour traiter les publiques ; et , au lieu de seigneur, il s'appelle citoyen, qui n'est autre chose en propre terme, que le franc sujet tenant de la souveraineté d'autrui. »<sup>218</sup> La propagation du processus de formation des liens sociaux s'est effectuée par les guerres et les conquêtes. Ainsi, le droit établi par les vainqueurs sur les vaincus, les rendant esclaves, crée un nouveau rapport politique entre les hommes.

Bodin part du principe que le fait social crée le droit politique. Rousseau partage le même point de vue.

La guerre qui donne au vainqueurs le droit de disposer de la vie des vaincus crée une contrainte pour les vaincus de choisir entre la mort et le fait de se soumettre aux lois de leurs nouveaux maîtres, en tant que sujets ou de mourir. Ce qui va naturellement détruire toutes les prérogatives que ces derniers avaient auparavant sur leur famille et permettre d'étendre le droit des vainqueurs sur les sujets qui n'ont aucun lien de parenté avec eux. « Alors la pleine et entière liberté, dit Bodin, que chacun avait de vivre à son plaisir sans être commandé de personne, fut tournée en pure servitude, et du tout ôté aux vaincus, et diminué pour le regard des vainqueurs en ce qu'ils portaient obéissance à leur chef souverain. »<sup>219</sup> La liberté qui fut le propre naturel de chaque individu s'aliène en créant de nouvelles dispositions et de nouveaux privilèges pour certains, au détriment d'autres. Ces rapports des individus prennent des formes plus variées, au fur et à mesure que la société s'accroît. L'intervention de l'État dans la gestion de ces droits crée, à son tour, de nouvelles dispositions. Ceci crée l'établissement des conditions de la citoyenneté et des privilèges qui en sont issus. La venue de nouveaux arrivants que sont les étrangers ; par le biais du commerce et du travail nécessite l'élargissement des règles civiques et des droits politiques.

Si Rousseau s'accorde avec Bodin sur la liberté qui existe dans l'état de nature, il contredit catégoriquement la nécessité absolue du droit des parents sur les enfants et le principe de l'autorité naturelle qu'une personne puisse avoir sur son semblable à la suite d'une guerre de conquête.

---

<sup>218</sup>Jean Bodin, *Les six livres de la République*, édition et présentation de Gérard Mairet, L.G.F., 1993, Chap. VI, P. 91, 92

<sup>219</sup>*Ibid.*, P. 92

Selon lui l'autorité parentale est certes nécessaire mais relative et conditionnée pour les raisons que nous avons déjà citées.

Pour ce qui est des effets de la guerre et du droit de l'esclavage, Rousseau affirme que : « Puisque aucun homme n'a une autorité naturelle sur son semblable, et puisque la force ne produit aucun droit, reste donc les conventions pour base de toute autorité légitime parmi les hommes. »<sup>220</sup> Toute la contradiction entre Rousseau et Grotius se situe à ce niveau. Ce dernier part du principe que si un particulier peut aliéner sa liberté au profit d'un autre, tout un peuple peut faire la même chose pour un prince. Nous étudierons en profondeur la question de l'esclavage dans la deuxième partie. Ce qui nous intéresse ici, est la naissance de la citoyenneté et l'analyse de la différence de statuts des citoyens face au droit.

Kant examine la question avec plus de complexité sans jamais trouver une solution définitive. Il estime qu'être commandé, constitue une chose inconciliable avec la liberté de jugement supposée par la personnalité civile : Ce qui exposerait l'individu à subir toutes les pressions, toutes les influences, surtout s'il s'agit d'émettre un suffrage. Ayant défendu la liberté de penser, Kant se heurte à de multiples problèmes sur les conditions d'exercices des droits issus de la liberté civile. Il s'agit de déterminer la qualité de l'individu jouissant de ce privilège tout en considérant le citoyen comme membre d'une société civile ou d'un État. Ses attributs sont inséparables de son essence (La liberté et l'indépendance).

Une telle définition est problématique Car comment est-il possible d'accorder la liberté de penser d'une part, à un individu, et lui refusé d'autre part la dignité électorale, sous prétexte qu'il est susceptible d'être influencé dans ses choix (Les personnes mineurs, les malades mentaux, et les faibles). Les concepts de citoyenneté et de représentation kantienne s'opposent à ceux de Rousseau. L'exposition des principes *a priori* sur lesquels se fonde *l'état civil* considéré uniquement comme *état juridique* avait permis à Kant de considérer l'indépendance du citoyen comme le résultat d'une démarche synthétique en quoi s'unissent la liberté de chaque membre de la société en tant qu'homme. En ce sens que la citoyenneté ne peut être conçue sans le droit, d'une part et que dans le cadre d'un droit public, les règles doivent être les mêmes pour tous, d'autre part. C'est l'union de ces deux éléments qui constituent l'indépendance.

---

<sup>220</sup> Rousseau, *Du contrat social*, Présentation, notes, bibliographie et chronologie par Bruno Bernardi, Flammarion, 2001, Chap. IV. P. 50.

La différence entre le bourgeois et l'esclave est que le premier sert sa ville et le second, son maître. Or le citoyen est celui qui sert l'État. Ce dernier n'est pas une simple partie de la chose publique mais se veut membre à part entière. Dans *la métaphysique des mœurs*, Kant essaye d'apporter une tentative d'explication dans sa distinction entre *citoyens passifs et actifs*, du fait qu'il la trouvait lui-même contradictoire. Sans renoncer à l'idée que le bourgeois soit un citoyen passif, il expose une seconde idée qui pose le droit au suffrage comme seule condition de la citoyenneté. Cette qualité, écrit-il, suppose l'indépendance du peuple avec d'autres parties agissantes de l'État. Ce qui rend nécessaire la distinction entre *citoyen passif et citoyen actif*. Or il est vrai que le premier concept contredise celui du citoyen en général et rompt avec les principes du droit.

Nous avons souligné, au début de cette partie que la citoyenneté active kantienne ne peut appartenir à ceux qui n'ont aucun intérêt pour cela. Ceci marque une valeur de fait, sans universalité ni nécessité. Dans la même suite d'idée il écrit que les citoyens actifs sont des *membres* de l'État et les citoyens passifs n'en sont que des *parties*<sup>221</sup>. Les premiers n'ont pas une existence politique essentielle, et l'État peut, en ce sens, se concevoir sans eux. Car leur existence n'est qu'*inhérence*<sup>222</sup>.

Or l'État considéré dans son essence, c'est-à-dire comme substance (ou sujet, puisqu'il est question de souveraineté) tout homme est citoyen. Et dans l'État considéré uniquement comme totalité substantielle et organique, tous les membres de l'État participent également, c'est-à-dire en tant qu'hommes, à l'instauration de l'autorité souveraine à laquelle ils se soumettent en même temps qu'ils se reconnaissent réciproquement la dignité de citoyen. La distinction entre les deux catégories de citoyen n'a donc de sens dans la mesure où elle ne s'applique pas dans l'État substantiel et par conséquent elle n'appartient pas au droit rationnel : elle ne concerne que le moment essentiel de la vie.

---

<sup>221</sup> La distinction entre partie et membre doit être rapportée à l'architectonique de la pensée kantienne. Elle découle du principe de l'organisation de la nature. Elle consiste en une irréductibilité du tout. Kant la déclarait irréductible au jeu mécanique d'une « simple machine » dans la mesure où tout être naturel n'existant que par les autres, pour les autres et pour le tout, est toujours actif. Kant écrit que lors de la grande transformation intégrale d'un grand peuple en un État, chaque *membre* ne doit pas seulement dans un tout être *moyen* mais aussi *fin*, en participant à la possibilité du *tout*, il doit à son tour, selon sa place et sa fonction, être déterminé de l'idée du *tout*.

<sup>222</sup> Chez Kant l'inhérence est la forme du jugement catégorique qui énonce la relation du sujet et du prédicat, entre la substance et l'accident. En conséquence, selon les déclarations de Kant, les citoyens passifs n'appartiennent pas à la substance de l'État proprement dite.

## 1. L'obligation et ses implications, théorie de Bodin

Spinoza définit le citoyen comme étant celui qui jouit de tous les avantages de la cité en vertu du droit civil. Cette conception qui s'oppose à celle de Bodin, quant aux sources juridiques de celle-là, pose dans un premier temps la base de la rupture avec le droit divin et dans un deuxième temps, la distinction entre Citoyen et Sujet : « Nous appelons *citoyens* les hommes considérés comme jouissant de tous les avantages que procurent la cité en vertu du droit civil, nous appelons *sujets*, en tant qu'ils sont tenus d'obéir aux règles instituées par la cité, c'est-à-dire à ses lois. »<sup>223</sup> Cependant le droit naturel qui régit le droit positif dans la cité constitue le point de départ des liens sociaux.

Le schéma de l'établissement de la société civile et du droit qui régit les citoyens suit une évolution traditionnelle de l'autorité naturelle parentale ; du droit de l'esclavage à l'organisation sociale basée sur les droits établis. Les principes fondamentaux qui régissent l'homme dans la société civile sont fondés sur les questions de liberté, d'égalité et le rapport de l'homme avec l'autorité de l'État.

Dans le *Contrat Social*, Rousseau voit dans le droit que produit l'association des hommes en communauté et l'établissement de la société civile, la conséquence directe de la volonté générale. Car la suite logique d'une telle association dont le but est de protéger les individus reste la poursuite de l'objectif pour lequel elle est établie : « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant ? »<sup>224</sup> Or le principe de la liberté se trouve aussi lié à la formation de cette association. Il s'ensuit ainsi un effet juridique qui implique des obligations et des droits d'où cette idée selon laquelle : « Les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte, que la moindre modification les rendrait vaines et de nul effet ; en sorte que bien qu'elles n'aient peut être jamais été formellement énoncées, elles sont partout les mêmes, partout tacitement admises et reconnues ; jusqu'à ce que, le pacte social étant violé, chacun rentre alors dans ses premiers droits et reprenne sa liberté naturelle en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça.

---

<sup>223</sup>Spinoza, *Traité politique, Lettres, Œuvre IV*, Par Charles Appuhn, Flammarion, 1966, Chap. III, P. 25

<sup>224</sup>Rousseau, *Du contrat social*, Présentation, notes, bibliographie et chronologie par Bruno Bernardi, Flammarion, 2001, Chap. V, P. 56

Ces clauses bien entendues se réduisent toutes en une seule, savoir l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté : car premièrement chacun se donnant, la condition est égale pour tous, et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres. »<sup>225</sup> Tels sont les fondements de tout principes de droit dans la théorie politique de Rousseau. L'acte par lequel un peuple est un peuple n'est pas un acte séparé, historique et factuel mais s'inscrit dans une volonté commune. Tout acte de la volonté générale enveloppe la formation du contrat social. C'est la base de l'idée de la participation de tous à l'expression du suffrage, principe de tout le droit civique et politique. Cette participation remplit la clause de la nécessaire unanimité ; et la délibération prise suit la règle de la majorité ; principe de la pluralité.

L'ensemble des penseurs politiques partagent l'idée selon laquelle le lien politique est un lien d'obligation. Avant d'aborder la façon dont Rousseau propose une classification des pensées politiques en fonction des principes de l'obligation, il faut prendre la mesure de ce que cette proposition engage, autrement dit : Circonscrire ce qui pourrait être une définition minimale du concept d'obligation. L'intérêt de ceci est l'établissement du rapport de l'homme avec l'autorité qui le gouverne. Dire que l'obligation est le facteur essentiel de l'unité de l'État, c'est dire que le pouvoir politique est un pouvoir d'obliger valable pour tout ce sur qui il s'exerce. En matière de souveraineté, l'obligation se distingue de la contrainte en ce qu'elle implique un pouvoir de commander qui exige l'obéissance des volontés auxquelles elle s'adresse. Dire que l'obligation fait l'union des membres du corps politique, c'est dire, d'une part que cette obligation doit être produite, instituée et d'autre part, que l'unité consiste en ce que tous les membres du corps politique soient assujettis au même pouvoir. La base conceptuelle commune des penseurs est de considérer la représentation du pouvoir politique comme du domaine de la souveraineté, et les membres du corps politique comme celui des volontés sur lesquelles il s'exerce. La division des auteurs sur la question surgit au niveau du fondement de cette dernière. Ce problème peut être entendu dans deux sens. Dans la mesure où il s'agit de savoir comment une volonté souveraine se fait obéir par des volontés, qui dans l'État lui sont assujetties, la question doit s'entendre comme portant sur sa légitimité, c'est-à-dire qu'est ce qui peut légitimer un pouvoir d'obliger et un devoir d'obéir ?

---

<sup>225</sup>*Ibid.*

Rousseau produit une thèse à double sens pour la modernité politique. Le principe de souveraineté, en se définissant, comme pouvoir d'obliger, porte en sa face cachée, celui de l'obligation. Cette dernière est à la fois celui qui fait l'unité de la pensée politique moderne et le problème qui la divise.

En ce qui régit les rapports des hommes, les uns vis-à-vis des autres, Bodin analyse une différence fondamentale entre les classes sociales, à savoir l'ecclésiastique, la noblesse et le peuple. Il se limite à cette division par crainte de tomber dans une analyse impossible d'une distinction entre citoyens et étrangers dans l'infini exemple que chaque pays et chaque situation politique pourraient avoir de particulier. Il ne nie pas cette différence entre les individus selon leur position face au droit ni les effets juridiques que produit une telle situation. D'après lui, ceci ne peut prêter matière à étude. La théorie de Bodin pose le fondement de la légitimité de l'inégalité sociale en droit comme principe fondateur de la société civile. « Et quoi que Platon s'efforçât de faire tous les citoyens de sa république égaux en tout droits et prérogatives, si est ce qu'il les a divisés en trois états, à savoir en gardes, en gendarmes, et laboureurs. Ce qui est pour montrer qu'il n'y jamais de république, soit vraie ou imaginaire, voire la plus populaire qu'on put penser, où les citoyens soient égaux en tout droits, et prérogatives, mais toujours les uns ont plus ou moins que les autres. »<sup>226</sup> La différence se trouve au niveau des charges et des droits sociaux. Les fonctions occupées par les citoyens sont liées à des responsabilités vis-à-vis de l'État. Les privilèges sont déterminés suivant ce principe. Et le droit qui s'applique aux uns diffère de celui qui touche les autres suivant le rôle que chacun joue dans la société. L'obligation se trouve ainsi à la base du concept de la souveraineté. Nous avons noté que la question de son origine divise les penseurs politiques. Ainsi, selon les uns c'est la force ; selon d'autres, l'autorité paternelle ou la volonté de Dieu. La typologie de Rousseau ne comporte aucune indication normative à ce sujet. Il nous faut donc, dans un premier temps la prendre comme elle se donne avec la façon dont l'analyse de la notion de l'obligation s'y poursuit. Dans un second temps, nous essayerons de caractériser les concepts en leur donnant des noms.

Cette conception combine l'État, la souveraineté, et la volonté des membres et donne la prééminence à cette dernière. La convention se définit, dans cette circonstance comme l'accord d'une pluralité de volonté qui crée entre elle un lien.

---

<sup>226</sup> Jean Bodin, *Les six livres de la République*, Edition et Présentation de Gérard Mairet, L.G.F., 1993, Premier livre, Chap. VI, P.102

Elle donne naissance à l'obligation. Ce qui conduit à déterminer plus précisément les principes de cette dernière, qui n'est pas simplement une convention quelconque ou une simple concordance des volontés, mais un lien qui oblige, c'est-à-dire au nom duquel une volonté peut être contrainte à respecter les termes de la convention qu'elle a passé. Le principe de cette convention est d'engager librement des volontés les unes envers les autres. L'objet de cet engagement est l'union de ces volontés, en tant que celle-ci produit l'unité de l'État. C'est à dire la reconnaissance d'un seul et même pouvoir de les obliger, cette fois au sens de requérir d'elle une obéissance légitime. L'obligation s'analyse ainsi d'une part comme engagement que la volonté prend librement, et d'autre part comme ce rapport par lequel elle est obligée. La souveraineté étant le pouvoir d'obliger, et celui-ci ne pouvant procéder que par la convention par laquelle les volontés s'obligent. Elle ne peut être que l'émanation conventionnelle des libres volontés. La liberté des membres du corps politique est la condition majeure de l'établissement de la souveraineté. Entre la volonté obligée et celle qui oblige, il est possible d'admettre une médiation d'une volonté autorisée par la première à contraindre la seconde. Cela nous conduit à déterminer les principes de la souveraineté.

## 2. Les principes de la souveraineté comme fondement politique des droits de l'individu

L'essence de la souveraineté, dit Rousseau, se trouve dans la volonté générale. Cette conception du contrat social comme moteur principal de la société se pose comme l'élément inconditionnel de la légitimité de l'autorité politique. Les penseurs de l'école du droit naturel s'accordent, certes avec cette théorie, toutefois, d'après Pufendorf, Grotius, Burlamaqui, Barbeyrac, et Jurieu, rien ne condamne le droit produit par ce contrat à ne pas changer de tuteur, ni le peuple à garder définitivement pour lui-même l'exercice de la souveraineté. Elle s'inscrit dans le même cadre que la liberté de l'individu. Le principe qui les maintient est celui qui les transfère, c'est-à-dire le premier acte de sa mise en place, qui est généralement la volonté. L'aliénation de la souveraineté est conditionnée au consentement du peuple qui en est le principe moteur. Dans les conditions de normalité et comme pour chaque pacte, la finalité est déterminée dans le consensus, par conséquent le pacte de soumission, c'est-à-dire le pacte mutuel entre le peuple et le chef fixe les modalités de cette aliénation. Lorsque le pacte ne prévoit aucune réserve à cet effet, la personne ou l'assemblée qui dispose de ce pouvoir dispose en même temps d'une autorité absolue sur les citoyens. Il en est différent lorsque le peuple n'a aliéné la souveraineté que sous certaines conditions, dans ce cas les dépositaires du pouvoir de commander sont tenus de respecter les lois fondamentales fixées par le pacte de soumission. Ils sont astreints de gouverner selon certaines règles qu'ils n'ont pas le droit d'abroger. Mais dans un cas comme dans l'autre le peuple fait un transfert de souveraineté et renonce ainsi à son exercice. D'où la reproche de Rousseau quand il dit que Grotius a dépouillé le peuple de tous ses droits afin d'embellir l'autorité des gouvernants avec tout l'art possible.

Locke soutient que « Quand on parle des pays qui sont tombés sous la domination d'un prince, on n'est guère accoutumé d'en parler autrement que comme de pays conquis. Il semble que les conquêtes seules portent avec elles, et confèrent infailliblement le droit de possession ; que ce que pratiquent le plus fort et le plus puissant doit être la règle du droit. »<sup>227</sup> Ce droit reste limité sur la personne et non aux biens comme nous l'avons souligné. Ainsi Pufendorf et ses disciples parviennent

---

<sup>227</sup>Locke, *Traité du gouvernement civil*, Traduit par David Mazel, Introduction, bibliographie, chronologie et notes par Simone Goyard-Fabre, G-F Flammarion, 1992, P. 278

à justifier le droit de conquête sans renier le principe par lequel toute autorité légitime est fondée. La question est de savoir si les effets produits dans les deux cas créent-ils la même valeur en matière d'obligation et de droit ? C'est ce que Locke objecte contre la théorie de Pufendorf. Selon lui, il ne reste qu'à considérer si les promesses extorquées ou arrachées de force ont valeur de consentement, et jusqu'où elles obligent. La réponse est que tout consensus fondé sur la contrainte n'a aucune valeur de droit. Rousseau soutient que le caractère contraignant de l'accord de volonté annule par ce fait le droit et crée le principe de la liberté sur la condition humaine, ainsi : « Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme, et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté. »<sup>228</sup> Aucune guerre ne justifie une telle aliénation qui est de l'ordre de l'humain. Ce qui produit un double effet : Les vainqueurs d'une guerre juste ou injuste n'ont aucun droit de fonder leur autorité sur la loi du plus fort qui n'a aucun effet de droit. Il en est de même pour les vaincus qui ne doivent renoncer à leur liberté sous aucune condition. Car « A l'égard du droit de conquête, il n'a d'autre fondement que la loi du plus fort. Si, dit-il, la guerre ne donne au vainqueur le droit de massacrer les peuples vaincus, ce droit qu'il n'a pas ne peut fonder celui de les asservir. »<sup>229</sup>

Si Pufendorf tire les arguments de la validité d'une promesse arrachée par la force des armes pour justifier le droit de conquête, il fait appel à la notion d'équivoque de consentement tacite, lorsqu'il est question de démontrer comment l'usurpation peut se transformer en autorité légitime. Il affirme que c'est le consentement tacite des citoyens qui rend légitime le pouvoir primitivement usurpé. Il est possible d'admettre que si les citoyens n'ont pas cherché à secouer le joug qui leur est imposé, c'est qu'ils l'acceptent. Mais il reste catégorique sur la nature de l'exercice du pouvoir usurpé. Ce dernier doit se faire sans tyrannie car dans ce cas le consentement n'est pas valable. Parler de consentement forcé, ou de consentement tacite, c'est donc en réalité, livrer le peuple contre sa volonté à la discrétion d'un conquérant ou d'un usurpateur. Seul peut être considéré comme valable le consentement volontaire et

---

<sup>228</sup> Rousseau, *Du contrat social*, Présentation, notes, bibliographie et chronologie par Bruno Bernardi, G-F-Flammarion, 2001, Chap. IV, P. 51

<sup>229</sup> *Ibid.*, P.53

librement exprimé. Cependant la critique de Rousseau ne se borne pas à ces remarques, il s'attaque au principe même admis par tous les penseurs de l'école du droit naturel et refuse de considérer comme valable l'engagement d'un peuple qui consent, même volontairement et de son plein gré, à aliéner la souveraineté. Le propre de cette dernière est d'être inaliénable, imprescriptible et incommunicable, et ne peut résider que dans le corps de la nation sans pouvoir être exercée par un autre individu. Pour les juristes de l'école du droit naturel, tout transfert de droit est légitime pourvu qu'il se fasse par le moyen d'une convention. Ils n'adhèrent pas à l'idée d'un droit inaliénable. Selon cette école, rien ne s'oppose à ce que le peuple puisse aliéner la souveraineté, quel qu'en soit les motifs de cet acte. Il subsiste néanmoins un point essentiel de droit qui mérite une grande attention. Il s'agit de savoir s'il est possible d'assimiler la souveraineté à la propriété des choses. Ce qui aboutit à déterminer la nature de la possession du privilège de commander. Selon Grotius, cette assimilation est légitime car, il est possible de posséder la souveraineté soit en pleine propriété (*Jure plenoproprietatis*), soit par droit d'usufruit (*jureusufructuario*). De là, la distinction entre les *royaumes patrimoniaux* et les *royaumes usufruitaires*. Dans le premier cas, le monarque est maître de la souveraineté comme de son bien personnel qu'il peut transférer à titre personnel. Dans le second cas, le roi n'a la souveraineté qu'à titre d'usufruit, c'est-à-dire sans le droit de le transmettre ou de l'aliéner. S'il abdique ou s'il meurt, celle-ci revient au peuple qui dispose de la couronne comme bon lui semble à moins d'en décider autrement afin d'éviter de nouvelles élections.

### 3. La formation de l'esprit civique et l'établissement de la citoyenneté, l'« *Emile* » un projet humain ou civique ?

Dans le livre III de la *Politique*, Aristote considère le citoyen comme l'objet de la fin politique de la cité. Il définit la cité comme une collectivité déterminée. Il aborde la question de la citoyenneté avec plus de précision afin d'écartier toute confusion sur la pluralité du statut des habitants d'une même cité. Et plus encore, il considère la relativité du concept comme une logique liée à la réalité de chaque Cité : « Un citoyen au sens absolu ne se définit par aucun autre caractère plus adéquat que par la participation aux fonctions judiciaires et aux fonctions publiques en générale. »<sup>230</sup> Or, s'il est vrai que l'exercice de la fonction judiciaire est lié aux conditions du temps et des droits spécifiques, Aristote montre que c'est par l'infini exercice de la fonction, dans le temps, que la qualité de citoyen doit se fixer (L'exercice de la fonction publique). L'homme d'Aristote est avant tout un homme de la cité qui ne peut que se caractériser comme tel. L'analyse aristotélicienne du citoyen s'inscrit dans une recherche de la nature de la cité et suivant une méthode de décomposition du tout en ses éléments. Elle implique la conception athénienne de la notion, c'est-à-dire, le processus de la sortie de l'*éphébie*<sup>231</sup> jusqu'à l'inscription sur la liste du *dème*<sup>232</sup>. La question de l'âge est un critère capital dans le processus de la formation des jeunes appelés à devenir citoyens. En tant que citoyen l'individu exerce une capacité politique soit comme magistrat dans un l'ordre judiciaire, soit comme membre d'une assemblée délibérante. En temps de guerre, ils devient soldat pour défendre la cité. Il s'agit de déterminer la citoyenneté sur les critères de participation à l'effort patriotique. En effet, parmi tous les membres de la cité, les citoyens ont une tâche

---

<sup>230</sup> Aristote, *La Politique*, introduit et traduit par J. Tricot, Vrin, 2005, Livre III, P. 167.

<sup>231</sup> L'éphébie exista à Athènes au V<sup>e</sup> siècle avant J-C. Elle fut institutionnalisée et consiste à rassembler les jeunes de 18 à 20 ans, astreints au service militaire. La première année est consacrée à l'instruction des armes sous la responsabilité des instructeurs. Ils sont formés au combat et à manœuvrer les armes de siège. Cette année se termine par une cérémonie solennelle militaire lors de laquelle, chacun reçoit un bouclier et une lance et fait le serment suivant :

« Je ne déshonorerais pas mes armes sacrées et je n'abandonnerais pas mes voisins là où je serais en rang ; je défendrais ce qui est saint et sacré, et ne remettrais pas à mes successeurs la patrie amoindrie, mais plus grande et plus forte, agissant seul ou bien avec tous, j'obéirais à ceux qui, tour à tour, gouvernent sagement aux lois établies et à celles qui sagement seront établies. Si quelqu'un entreprend de les détruire, je ne le laisserais pas faire, agissant seul ou bien avec tous, et j'honorerais les cultes ancestraux. Que connaissent de ce serment, les dieux, Aglauros, Hestia, Enyo, Enyolos, Arès et Athéna Arela, Zeus, Thallo, Auxo, la Conductrice, Héraclès, les bornes de la patrie, les blés, les orges, les vignes, les olives, les figues. »

La seconde année se déroule dans la garnison de l'Attique, les jeunes recrues constituent l'essentiel des troupes athéniennes et participent aux travaux importants tels que la construction des ponts, de retranchements ou de fortifications. L'éphébie s'achève à la fin de cette deuxième année par un test d'aptitude à la citoyenneté.

<sup>232</sup> Le Dème est une circonscription administrative de base comme les arrondissements et les quartiers actuels.

politique et participative constante. L'opposition du citoyen à l'esclave éclaire cet état de fait. Ce qui fait défaut à ce dernier est la capacité de se donner une fin qui s'acquière au terme d'une éducation réussie. L'esclave accepte de se mettre au service d'autrui pour lui permettre de réaliser ses fins. Le citoyen, au contraire est indépendant et n'a pas besoin de consacrer toute sa vie au travail ni pour lui ni pour autrui. Il peut donc se dévouer entièrement à la vie politique et aux affaires publiques. Toutefois Aristote constate un concept unique de la citoyenneté et se heurte à un problème lié aux différentes formes de constitutions. Chacune détermine en effet les conditions de la participation et de l'exercice de la puissance, autrement dit, le mode d'application du pouvoir et de la décision aux gouvernés. Par ailleurs, bien avant lui, la sophistique, qui a pu être considérée comme un mouvement des lumières, est marquée par le régime démocratique du Ve siècle avant notre ère. Tous les sophistes n'avaient pas une bonne opinion des institutions et des idéaux de la démocratie. La théorie politique de Protagoras, à travers les dialogues de Platon, en constitue la démonstration la plus remarquable. La discussion entre Socrate et Protagoras s'inscrit dans un débat qui reflète l'ensemble de la réflexion politique grecque. L'enjeu est de déterminer si l'autorité politique doit être détenue par l'ensemble des citoyens ou par une élite intellectuelle politique. En affirmant une distribution égale à tous les membres de la cité des capacités de vie civique, Protagoras se fait le défenseur de l'égalité politique et s'oppose ainsi radicalement à la conception socratique de l'égalité proportionnelle exposée dans la *république*.

Pour Aristote, toute cité est une certaine communauté et toute communauté est constituée en vue d'un certain bien. Il est clair que toute la communauté doit viser le même bien au sein de l'environnement politique. L'homme est un animal politique car il est naturellement passionné par la guerre et c'est dans le but de se reconnaître comme un pion sous la volonté des autorités politiques qu'il s'accomplit. La différence de nature qui subsiste entre les animaux et l'homme est que ce dernier possède un langage, ce qui lui donne un esprit de jugement. C'est-à-dire une faculté à déterminer ce qui est bon pour lui ou non et ce qui pourrait l'être pour les autres, et ce qui est juste ou non et pourrait l'être pour chacun. C'est le début des liens d'obligations et des principes moraux qui régissent la communauté politique. Contrairement à Rousseau, Aristote trouve que la cité est par nature antérieure à la famille par le principe que le *tout* est nécessairement antérieur à la *partie* (à l'exemple du corps humain). Toutes les choses se définissent par leur fonction et leur

vertu, de sorte que quand elles ne sont plus, il ne faut pas dire qu'elles sont de même, mais que de nom. Contrairement à Arioste, Bodin soutient que l'établissement de la société civile s'impose par le besoin que les chefs de familles ont à se retrouver au-delà de leurs autorités familiales, pour traiter des affaires entre eux et établir des liens juridiques et des principes d'obligations qui les lient les uns aux autres.

Pour Rousseau, le principe d'obligation qui crée l'engagement politique de l'homme dans la communauté est fondé sur l'obligation volontaire qui deviendra juridique. Elle se définit comme l'accord d'une pluralité de volonté qui crée entre elle un lien politique et social en vue d'un but déterminé. La nature de cette convention est d'engager librement les volontés les uns envers les autres avec comme objet l'union de ces volontés. Ceci crée l'unité de l'Etat. L'obligation s'analyse ainsi comme engagement que la volonté prend librement. Le *citoyen* de Rousseau est avant tout, celui qui engage sa volonté d'une part et dont la volonté est engagée d'autre part. Hegel affirme que le cadre de vie des citoyens est l'Etat. Cette pensée rompt en effet avec la philosophie du droit naturel selon laquelle l'Etat est créé pour les individus et la défense de leur droit et liberté. L'état de nature hégélien est fait de violence et de non-droit, dans lequel il faut sortir pour accéder à l'état de société civile. C'est là seulement que l'effectivité du droit est actionnée. Les citoyens sont dès lors des personnes privées qui ont pour but leurs intérêts propres mais ne les atteignent qu'en déterminant leur action, leur savoir et leur volonté. Les membres de la société civile ne sont pas nécessairement conscients du processus qui les conduit à passer de leur individualité naturelle à la liberté et à l'universalité formelle du savoir et de la volonté. Cet aspect trouve sa traduction dans la définition même du citoyen qui combine des devoirs et des droits. Leur réunion produit la force des Etats.

#### 4. L'éducation et la formation du citoyen comme devoir de la république chez Rousseau

Dans les *considérations sur le gouvernement de Pologne*, Rousseau considère l'éducation des individus comme le moyen principal de former des bons citoyens, aptes à mesurer les valeurs de l'engagement politique. Ainsi dit-il que : « c'est l'éducation qui doit donner aux âmes la forme nationale, et diriger tellement les goûts, qu'elles soient patriotes par inclination, par passion, par nécessité. Un enfant, en ouvrant les yeux doit voir la patrie et jusqu'à la mort ne doit plus voir qu'elle. Tout vrai républicain suçait avec le lait de sa mère, l'amour de sa patrie, c'est-à-dire des lois et de la liberté. Cet amour fait toute son existence ; il ne voit que la patrie, il ne vit que pour elle ; sitôt qu'il est seul, il est nul ; sitôt qu'il n'a plus de patrie, il n'est plus ; et s'il n'est pas mort, il est pis. »<sup>233</sup>D'après les théories de Rousseau, l'éducation nationale n'appartient qu'aux hommes libres. Dans la mesure où leur existence commune est basée sur le lien avec la loi. Cette dernière est le fondement de leur but social. Elle donne un sens au contrat social. La formation de l'esprit de citoyenneté suit un programme éducatif en fonction de l'âge de l'individu. Le but est de former des sujets au droit et non à la servitude. Elle doit régler la manière, la forme et l'ordre de ce qui doit être enseigné. Les gouvernants doivent remplir cette fonction afin d'éviter d'avoir des ennemis intérieurs au lieu des patriotes. Cela renvoie à l'esprit du *discours sur l'économie politique*, dans lequel l'auteur affirme que : « Un pâtre gouverne ses chiens, et ses troupeaux, et n'est que le dernier des hommes, s'il est beau de commander, c'est quand ceux qui nous obéissent peuvent nous honorer ; respectez donc vos concitoyens, et vous vous rendez respectables ; respectez la liberté, et votre puissance augmentera tous les jours : ne passez jamais vos droits, et bientôt ils seront sans borne.

Que la patrie se montre donc la mère commune des citoyens, que les avantages dont ils jouissent dans leur pays le leur rendent cher, que le gouvernement leur laisse assez de part à l'administration publique pour sentir qu'ils sont chez eux, et que les lois ne soient à leurs yeux que les garants de la commune liberté. »<sup>234</sup> C'est en ce sens que les gouvernements doivent accorder l'égalité de chance à tous les citoyens

---

<sup>233</sup>Rousseau, *Les considérations sur le gouvernement de Pologne*, Introduction, notes, bibliographie, et chronologie par Barbara De Negroni, Flammarion, 1990. P. 170

<sup>234</sup> Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, Introduction, notes, bibliographie, et chronologie par Barbara De Negroni, Flammarion, 1990. P. 76

à travers l'éducation publique.

Dans le livre premier de *l'Emile*, Rousseau propose justement une analyse naturelle de l'éducation qui doit permettre aux hommes de devenir des citoyens suivant la nature des choses : « Nous naissons faibles, nous avons besoin de force : Nous naissons dépourvus de tout, nous avons besoin d'assistance, tout ce que nous n'avons pas à notre naissance, et dont nous avons besoin étant grands, nous est donné par l'éducation.

Cette éducation nous vient de la nature, ou des hommes ou des choses. Le développement interne de nos facultés et de nos organes est l'éducation de la nature ; l'usage qu'on nous apprend à faire de ce développement est l'éducation des hommes ; et l'acquis de nos propres expériences sur les objets qui nous affectent est l'éducation des choses. »<sup>235</sup> La formation de l'individu vise un but social dans le cadre du contrat et du respect des lois, c'est la raison pour laquelle son objet doit porter sur la nature de l'homme. Il affirme que, des trois éducations différentes celle de la nature ne dépend pas de l'homme. En ce sens qu'aucun facteur externe ne peut changer son objet à des fins idéologiques pour soumettre à la servitude intellectuelle ou culturelle l'individu. Mais sitôt donc que l'éducation devient un art, il est presque impossible qu'elle réussisse. Dès la naissance, l'enfant est affecté de diverses manières par les objets qui l'environnent de par sa sensibilité naturelle. Une fois que sa conscience devient effective, il réalise les causes qui produisent ces effets qu'ils sentaient et se dispose à chercher ou à fuir suivant qu'ils lui soient agréables ou non et qu'ils lui conviennent ou non. C'est ce principe qui justifie l'éducation naturelle. C'est donc à ces dispositions primitives qu'il faut tout rapporter. L'homme naturel est tout pour lui ; il est l'unité numérique, l'entité absolue qui n'a de rapport qu'avec lui-même ou à son semblable tandis que l'homme civil n'est qu'une unité fractionnaire qui tient au dénominateur, et dont la valeur est dans son rapport avec l'entier, qui est le corps social. «Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le *moi* dans l'unité commune ; en sorte que chaque particulier ne se croit plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout. »<sup>236</sup> Le citoyen est un patriote qui porte en son cœur la patrie plus que tout.

---

<sup>235</sup> Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, présentation et notes par André Charrak, Flammarion, 1999, Livre premier, P. 46

<sup>236</sup>*Op.cit.*, P. 49

Les parents<sup>237</sup> doivent donner l'exemple de l'amour de la nation. La vie en communauté commande à l'individu des exigences que sa nature refuse souvent. Il incombe donc à l'éducation d'apporter les bases de la vie sociale à l'enfant.

L'éducation doit être fondée sur les principes de l'égalité de droit comme le soutient Rousseau dans ses propositions au gouvernement de Pologne : « Tous étant égaux par la constitution de l'Etat doivent être élevés ensemble et de la même manière, et si l'on ne peut établir une éducation publique tout à fait gratuite, il faut du moins la mettre à un prix que les pauvres puissent payer. Ne pourrait-on pas fonder dans chaque collège un certains nombres de places purement gratuites, c'est-à-dire aux frais de l'Etat, et qu'on appelle les bourses ? Ces places, données aux enfants des pauvres gentilshommes qui auraient bien mérité de la patrie, non comme une aumône, mais comme une récompense des bons services des pères, deviendraient à ce titre honorable, pourraient produire un double avantage qui ne serait pas à négliger. »<sup>238</sup>

---

<sup>237</sup>Rousseau prend l'exemple d'une femme de Sparte, dans le même livre pour justifier ce rôle des parents dans l'esprit patriotique qu'ils doivent enseigner aux enfants et qu'eux même doivent avoir : « Une femme de Sparte avait cinq fils à l'armée, et attendait les nouvelles de la bataille. Un ilote arrive ; elle lui en demande en tremblant : « vos cinq fils ont été tués. Vil esclave, t'ai-je demandé cela ?-Nous avons gagné la victoire ! » la mère court au temple, et rend grâce aux dieux. « Voilà la citoyenne » dit Rousseau.

<sup>238</sup> Rousseau, *Considération sur le gouvernement de Pologne*, par Barbara DE Negroni, Flammarion, 1990. P. 179

## B. Les devoirs et obligations liés à l'état de citoyen

Le respect du pacte social est pour Rousseau le point de départ du devoir du citoyen. Car dit-il : « Il n'y a qu'une seule loi qui par sa nature exige un consentement unanime. C'est le pacte social. »<sup>239</sup> Ceci justifie les principes sur lesquels se fonde l'obligation envers la loi. Par le fait que l'association civile reste l'acte le plus volontaire à travers lequel l'individu s'oblige. Désobéir aux lois c'est se nier soit même en renonçant à sa liberté. Le pacte social crée ainsi le droit qui, à son tour crée des obligations. Nul citoyen ne peut se soustraire ainsi de ces principes. Ces théories sont mises en avant dans le chapitre II *Du contrat social* en ces termes : « Si donc lors du pacte social, il s'y trouve des opposants, leur opposition n'invalide pas le contrat, elle empêche seulement qu'ils n'y soient compris ; ce sont des étrangers parmi les citoyens. Quand l'état est institué le consentement est dans la résidence ; habiter le territoire, c'est se soumettre à la souveraineté. »<sup>240</sup> Il serait contre-raisonnable que certaines personnes s'obligent et que d'autres se soustraient. Car ceci mettrait les premiers sous les préjudices des seconds comme l'affirme l'auteur dans le texte du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* : « En continuant d'examiner ainsi les faits par le droit, on ne trouve pas plus de solidité que de vérité dans l'établissement volontaire de la tyrannie, et il serait difficile de montrer la validité d'un contrat qui n'obligerait qu'une partie, où l'on mettrait tout d'un côté et rien de l'autre et qui ne tournerait qu'au préjudice de celui qui s'engage. »<sup>241</sup> Il ne peut y avoir aucune exception dans ce premier principe qui oriente la volonté générale par l'institution de la loi suite au consentement de la majorité. Il ne peut être autrement, même dans les rapports les plus profonds, tel que celui du père et de ses enfants. Car la loi naturelle qui régit ce rapport n'est ni universelle ni prolongée dans la durée. De ce fait, Rousseau souligne dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* que « Les biens du père, dont il est véritablement maître, sont les liens qui retiennent ses enfants dans sa dépendance, et il peut ne leur donner part à sa succession qu'à proportion qu'ils auront bien mérité de lui par une continuelle déférence à ses

---

<sup>239</sup> Rousseau, *Du Contrat social*, Par Bruno Bernardi, Flammarion, 2001, Chap. II, P.146

<sup>240</sup> *Ibid.*, P.146, 147

<sup>241</sup> Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Jacques ROGER, Flammarion, 1992. 245

volontés. »<sup>242</sup> Les enfants restent sous l'autorité du père pendant tout le temps qu'ils ont besoin de lui. Une fois qu'ils peuvent se suffire à eux même, aucun droit ne les contraint à son égard. C'est toute la différence entre devoir civique et tous les autres sentiments qui peuvent obliger pendant un moment et sous une certaine condition, un individu à observer la volonté d'une personne ou d'un tyran. Or Le lien entre l'individu et sa patrie n'a ni limite ni fin. Montesquieu traduit ce sentiment en « vertu politique ». C'est-à-dire le sentiment républicain qui doit déterminer le rôle de l'individu dans une société politique. Ainsi, il analyse ce sentiment sous plusieurs formes et en fonction de la nature politique du gouvernement. Le sentiment d'obligation qui anime le citoyen ne peut constituer un devoir civique que lorsque le gouvernement est une démocratie. L'origine de la prescription du pouvoir naturel de l'homme s'inscrit dans un cadre de devoir que celui-ci a envers lui-même pour sa propre conservation et envers les autres par le respect aux principes de loi, une fois établis. Selon Locke, le passage à l'état social crée un droit de soumission à la cause pour laquelle ce fait se produit. En ce sens que la liberté du consentement traduit l'obligation du devoir de soumission. Le principe est que chaque particulier convenant avec les autres de constituer un corps politique sous un certain gouvernement s'oblige envers chaque membre de cette société. Sans revenir sur le principe d'obligation que nous avons traité, il sera question ici de cerner les contours qui déterminent les prescriptions de ces obligations par l'effet du passage à l'état civil et ses variantes face au droit positif. Selon Locke : « Quiconque donc sort de l'état de nature pour entrer dans une société, doit être regardé comme ayant remis tout le pouvoir nécessaire, aux fins pour lesquelles il y est rentré, entre les mains du plus grand nombre des membres, à moins que ceux qui se sont joints pour composer un corps politique, ne soient convenus expressément d'un plus grand nombre. Un homme qui s'est joint à une société, a remis et donné ce pouvoir dont il s'agit, en consentant simplement de s'unir à une société politique. » <sup>243</sup> Or qui dit, société politique, dit forcément lois établies. Le respect de ces lois est un acte libre par le fait du libre-consentement de l'individu lors du premier acte de l'institution du contrat. La question est de savoir pour quelle raison l'homme transforme-t-il son infinité liberté en devoir du citoyen ? Ceci peut se traduire par la nature des choses même qui ont

---

<sup>242</sup>*Ibid.*, P. 244.

<sup>243</sup>Locke, *Traité du gouvernement civil*, Par David Mazel et Simone Goyard-fabre, Flammarion, 1984, Chap. VIII, P. 253

produit ce changement. Locke souligne dans le chapitre suivant que dans l'état de nature, l'homme, outre la liberté de jouir des plaisirs innocents, a deux sortes de pouvoirs : « Le premier est de faire tout ce qu'il trouve à propos pour sa conservation, et pour la conservation des autres, suivant l'esprit et la permission des lois de la nature, par lesquelles lois, communes à tous ; lui et les autres hommes font une communauté, composent une société qui les distingue du reste de créatures ; et si ce n'était la corruption des dépravés, on aurait besoin d'aucune autre société, il ne serait point nécessaire que les hommes se séparent et abandonnassent la communauté naturelle pour en composer de plus petites. L'autre pouvoir qu'un homme a dans l'état de nature, c'est de punir les crimes commis contre les lois. Or, il se dépouille de l'un et de l'autre, lorsqu'il s'incorpore dans une communauté distincte de celle du reste du genre humain. »<sup>244</sup> Le but est de se dépouiller du premier pouvoir de l'autoconservation et de la conservation des autres pour le laisser à l'autorité des lois. Le second principe est de se défaire aussi du deuxième pouvoir qui consiste à punir les crimes commis contre les lois, par l'acte d'engager toute sa force naturelle pour faire exécuter les lois de la nature.

---

<sup>244</sup>*Ibid.*, Chap. IX ; P. 276

## 1. La nature de la volonté qui s'oblige

Si selon Bodin, l'obligation est la relation par laquelle une volonté est assujettie à une autre, il semble toutefois évident que cette définition présente un caractère paradoxal, tant il nous paraît aller de soi que le sentiment d'obligation exprime ce à quoi une volonté se reconnaît librement obligée. L'obligation morale, comme devoir que la volonté accomplit librement, s'oppose à la contrainte. C'est parce qu'elle s'oblige que la volonté est obligée. La définition de Bodin paraît floue si toutefois, elle ne prend pas en compte le concept de la volonté souveraine comme loi. C'est-à-dire comme l'expression de la volonté de l'individu. Dès lors, une question s'impose à la raison, celle de savoir en quoi l'obligation crée-t-elle un lien d'engagement au point de se confondre au contrat social ? L'obligation occupe dans le système de Burlamaqui une place centrale dans la mesure même où il combine la liberté constitutive de la volonté et la reconnaissance par celle-ci à un devoir qui oblige. Là où Montaigne opposait devoir et obligation, il les identifie l'une par l'autre. Car l'obligation n'est pas une nécessité qui s'impose à la volonté mais découle des motifs que celle-ci trouve en elle-même, éclairé par la raison. Burlamaqui souligne dans la partie II des *principes du droit naturel* que toute restriction de la liberté qui est produite, ou approuvée par la droite raison, forme une obligation véritable. Ce qui oblige proprement et formellement c'est le jugement intérieur que l'individu peut faire sur telle ou telle règle dont l'observation nous paraît juste, c'est-à-dire conforme aux lumières de la droite raison. Ce qui conduit à considérer la volonté raisonnable comme source de toute obligation, donc en principe comme fondement du droit. Le devoir qui est le propre du citoyen est dominé par elle.

S'il est évident que la création de la citoyenneté soit la suite logique de l'établissement de la société politique. La nature juridique de cette première est intimement liée au fondement de la seconde. Ainsi la paix sociale qui est l'élément indispensable de l'établissement du contrat social ; soit par la contrainte soit par la volonté n'est pas le produit de la nature du point de vue de Hobbes. Il souligne par ailleurs qu'elle ne suffit pas pour créer cette union. « C'est une chose évidente de soit, dit-il que toutes les actions que les hommes font, en tant qu'hommes, viennent de leur volonté et que cette volonté est gouvernée par l'espérance et par la crainte ; de sorte qu'ils se portent aisément à enfreindre les lois, toutes les fois et tant que, de cette enfreinte, ils peuvent espérer qu'il leur réussira un plus grand bien ou qu'il leur

arrivera un moindre mal. »<sup>245</sup> Le principe qui crée la société civile est le même qui fonde le lien juridique entre les individus par le contrat et la fidélité. La citoyenneté se fonde sur le lien d'obligation que tissent les uns avec les autres dans les relations sociales, juridiques, commerciales et politiques.

Nous avons vu comment la distinction entre les statuts juridiques des individus, vivant ou non sur un territoire et jouissant ou non des droits sur ce territoire, sont définis dans l'histoire de la philosophie depuis Aristote, en passant par la conception du *citoyen actif et passif* de Kant. Nous analyserons les droits et les devoirs qui créent le fondement juridique de ce principe.

---

<sup>245</sup>Hobbes, *Le citoyen*, Par Simone Goyard-Fabre, Flammarion, 1982, section II, Chapitre V, P. 139, 140

## **2. Les fondements naturels des droits de l'homme et du citoyen**

La liberté est le point de départ et la finalité dans la constitution du corps politique selon les théories de Rousseau. Elle garantit et conditionne tous les autres droits politiques.

Les droits de l'homme sont naturels, inaliénables et sacrés. L'approche naturaliste qui existe dans le caractère universaliste de la déclaration universelle des droits de l'homme du 10 décembre 1948, repose sur une conception qui fait de l'homme la source et la seule valeur de ses droits inviolables. L'homme porte en lui des droits inhérents qui ne sauraient être méconnus sans que son essence soit altérée. De la référence aux théories du droit naturel, il est possible de déduire l'idée de l'évidence du droit lui-même. Il suffit de considérer l'homme dans le temps et dans toutes les conditions pour découvrir ce droit. Tel se trouve être le point de départ de la parole publique comme expression libre du citoyen indépendant et comme expression du pouvoir nouveau du citoyen. Si les droits se veulent naturels et éternels, ils sont néanmoins historiquement le produit d'une époque et d'une civilisation. Pour Rousseau, les peuples se sont donné des chefs pour défendre leur liberté et non pour les asservir.

En quoi la liberté pourrait correspondre en une aliénation et une obligation ?

Il faut comprendre que tout ce que chacun aliène par le pacte social de sa puissance, de ses biens, de sa liberté constitue seulement la partie de tout ce dont l'usage importe à la communauté. Ce qui implique que le souverain ne peut charger les sujets d'aucune chaîne inutile à la communauté. Dans ces conditions nul ne perd quelque chose, bien au contraire puisque l'indépendance naturelle fait place à la liberté politique. Ce que l'individu acquiert dans la société civile c'est une dimension morale. L'homme ne dépend plus des choses et n'est plus étranger à lui-même mais devient son propre maître. En ce sens qu'il jouit de plus de liberté dans cet état. L'homme est libre en tant que citoyen, c'est-à-dire comme membre du souverain et en tant que sujet, comme membre de l'Etat. Or s'il est vrai que la volonté générale limite la liberté civile, comment un homme peut-il être libre et soumis à des lois auxquelles il n'a consenti que par principe moral ? Rousseau justifie cela par le fait que c'est bien la liberté civile qui introduit la justice dans les affaires humaines dans la mesure où c'est à la loi qu'obéissent désormais les hommes, et non plus à d'autres hommes. La liberté devient l'obéissance à la loi que chacun se prescrit. Le

principe est qu'il n'y a pas de liberté sans loi, ni quelqu'un au-dessus des lois. C'est par la force celles-ci que l'individu n'obéit pas aux hommes. Un peuple est libre quand il voit dans celui qui le gouverne l'organe représentatif de la loi et non des personnes. Ce qui signifie qu'à l'échelle de l'individu la liberté consiste moins à faire sa volonté qu'à n'être pas soumis à celle d'autrui. Les individus jouissant du statut de citoyen par le pacte social bénéficient de l'autre partie du contrat social, c'est-à-dire des droits liés à leur nature. La liberté qui se trouve ainsi être le plus grand de ce droit est inséparable des attributs même de l'homme, au point que lui-même ne peut l'aliéner sous peine de s'ôter la qualité d'être humain. C'est le point de vue de Rousseau : « Je ne m'arrêterai point à rechercher si, la liberté étant la plus noble des facultés de l'homme, ce n'est pas dégrader sa nature, se mettre au niveau des bêtes esclaves de l'instinct, offenser même l'auteur de son être, que de renoncer sans réserve au plus précieux de tous ces dons, que de se soumettre à commettre tous les crimes qu'il nous défend, pour complaire à un maître féroce ou insensé, et si cet ouvrier sublime doit être, plus irrité de voir détruire que déshonorer son plus bel ouvrage. »<sup>246</sup> Selon lui, le principe de l'aliénation introduit une cause externe à l'être. Et par le même fait que l'individu aliène sa liberté au détriment d'autrui, il devient du même fait l'instrument de ce crime, c'est-à-dire coupable. De plus le droit de propriété n'étant qu'une institution humaine, tout homme peut à son gré disposer de ce qu'il possède : mais, il n'en est pas de même des dons essentiels de la nature, tel que la vie et la liberté dont il est permis à chacun de jouir sans pourtant les aliéner. En se les ôtant l'être se dégrade et se met dans une disposition de les ôter aux autres ; et comme nul bien temporel ne peut dédommager de l'une et de l'autre, Ce serait offenser à la fois la nature et la raison que de renoncer à quelque prix que ce fût à la liberté et à la vie. Il ajoute à ces conditions ce qui suit : « Mais quand on pourrait aliéner sa liberté comme ses biens, la différence serait très grande pour les enfants qui ne jouissent des biens du père que par transmission de son droit, au lieu que, la liberté étant un don qu'ils tiennent de la nature en qualité d'hommes, leur parents, n'ont eu aucun droit de les en dépouiller ; de sorte que comme pour établir l'esclavage, il a fallu faire violence à la nature, il a fallu la changer pour perpétuer ce droit, et les jurisconsultes qui ont gravement prononcé que l'enfant d'une esclave naîtrait esclave ont décidé en d'autres termes qu'un homme ne naîtrait pas

---

<sup>246</sup>Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, par Jacques Roger, Flammarion, 1971, Partie II, P. 245

homme. »<sup>247</sup> En plus de cela les gouvernements doivent garantir la stabilité économique dans un Etat bien ordonné. Pour cela Rousseau propose de créer la richesse en abondance afin de la rendre accessible par tous par la nécessité du travail. C'est dans cette optique que le droit de propriété prend sens. Ainsi, dans le *Discours sur l'économie politique*, il souligne qu' : « Il est certain que le droit de propriété est le plus sacré de tous les droits des citoyens, et plus important à certains égards que la liberté même ; soit parce que les biens étant plus faciles à usurper et plus pénible à défendre que la personne, on doit plus respecter ce qui peut servir plus aisément ; soit enfin la propriété est le vrai fondement de la société civile, et le vrai garant des engagements des citoyens : car si les biens ne répondaient pas des personnes, rien ne serait si facile que d'éluder ses devoirs et de se moquer des lois. »<sup>248</sup>

L'enseignement de la raison naturelle, selon lequel, les hommes ont droit, dès leur naissance, à la conservation, et, avec elle, à la nourriture, à la boisson et à tous les objets dispensés par la nature pour assurer leur subsistance, s'accorde avec le récit de la révélation selon laquelle Dieu a donné le monde à Adam, à Noé et à ses fils. Tel est le point de vue de Locke de la question du fondement et de la légitimité de la propriété. Selon lui, Dieu qui donna la terre comme propriété commune à tous les hommes leur donna en même temps la raison, à la différence des animaux. Cette raison est pour eux le moyen de lier le droit aux faits. C'est par le travail que l'organisation de la propriété s'établit car la nature a réglé sa mesure à l'échelle du travail des hommes et des commodités de la vie. Nul ne pouvait par son travail, réduire tout en sa puissance ou se l'approprier, ni consommer, pour sa jouissance, plus qu'une petite portion.

Avant l'appropriation de la terre, celui qui ramassait tous les fruits sauvages, qui tuait, attaquait ou s'appropriait tous les animaux qu'il pouvait ; celui qui appliquait son activité à n'importe quel produit spontané de la nature et modifiait d'une manière ou d'une autre l'état naturel des choses, en acquérait ainsi la propriété en y apposait son travail ; mais si ses biens arrivaient à périr en sa possession, sans qu'il les eut utilisés, si les fruits pourrissaient, il enfreignait le droit commun de la nature et encourait un châtement. Les mêmes délimitations quantitatives régissaient la possession de la terre elle aussi. Toutes les denrées qu'un individu cultivait et

---

<sup>247</sup>*Op. Cit.* P.246

<sup>248</sup>Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, par Barbara de Negroni, Flammarion, 1990, P. 82

récoltait, amassait et consommait avant qu'elles ne se fussent gâtées lui appartenait en propre ; Tout ce qu'il pouvait enclorre, nourrir, utiliser, bétail et produits, tout était à lui. Par contre, si l'herbe pourrissait sur le sol à l'intérieur de son enclos, ou si les fruits de sa plantation venaient à s'abîmer sans récolte ni engagement, il fallait considérer cette partie comme toujours en friche, malgré la clôture, et n'importe qui d'autre pouvait en prendre possession.

L'effort qu'une personne exerce sur la nature afin d'en jouir est le début de la propriété et du droit de cette personne sur la chose et à l'égard de toutes les autres personnes. Ainsi Locke dira dans le *Traité du gouvernement civil* : « Encore que la terre et toutes les créatures inférieures soient communes et appartiennent en général à tous les hommes, chacun pourtant à un droit particulier sur sa propre personne, sur laquelle nul autre ne peut avoir aucune prétention. Le travail de son corps et l'ouvrage de ses mains, nous le pouvons dire, sont son bien propre. Tout ce qu'il a tiré de l'état de nature, par sa peine et son industrie, appartient à lui seul : car cette peine et cette industrie étant sa peine et son industrie *propre* et *seule*, personne ne saurait avoir droit sur ce qui a été acquis par cette peine et cette industrie, surtout, s'il reste aux autres assez de semblables et d'aussi bonnes choses communes. »<sup>249</sup>

---

<sup>249</sup>Locke, *Traité du gouvernement civil*, Par David Mazel et Simone Goyard-Fabre, Flammarion, 1984, Chap. V, P. 195

### 3. La portée politique du devoir civique, théorie d'Hegel et de Rousseau

Ceux sont sur les fondements juridiques et éthiques du droit naturel que la loi fixe les bornes des devoirs de citoyens les uns envers les autres et vis-à-vis de l'Etat.

Aucun pacte social ne peut aboutir sans l'observation de ce principe.

La traduction politique de l'esprit du devoir, chez Rousseau se présente comme une analyse des devoirs civiques liés à la vie politique. La soustraction à ces obligations constitue l'une des raisons majeures de la défaillance de la république. Ce que les modernes considèrent comme des droits que l'Etat doit donner à un citoyen sont considérés par lui, dans la plupart de ses textes comme des devoirs, c'est le cas pour les élections, la guerre et le travail. Il est aisé de constater à ce sujet, la dynamique historique par laquelle les acquis politiques et civiques issues de luttes et de revendications politiques transforme le droit en devoirs politiques et civiques. Ainsi la soustraction volontaire à l'exercice de certains devoirs peut être considérée comme un manque de reconnaissance face à ceux qui ont œuvré ou lutté pour l'institution des dits droits. L'exercice de la souveraineté fait ainsi partie de ces prescriptions par la gestion des services publics. Or l'amour du luxe et la tendance vers la mollesse entraînent les citoyens à se dérober de leurs devoirs les plus importants. Car, dit-il, dans le même chapitre : « Donnez l'argent, et bientôt vous aurez des fers. »<sup>250</sup>

Les grandes valeurs, comme l'exercice du suffrage, qui constituent le fondement de la démocratie, sont des devoirs qui déterminent des obligations de premier plan.

L'intérêt national doit toujours l'emporter sur les intérêts particuliers qui pourraient détourner les individus de leurs obligations. Car mieux l'Etat est constitué, plus les affaires publiques l'emportent sur les privées dans l'esprit des citoyens et « Il y a même beaucoup moins d'affaires privées, parce que la somme du bonheur commun fournissant une portion plus considérable à celui de chaque individu, il lui en reste moins à chercher dans les soins particuliers. »<sup>251</sup> Cette thématique se trouve traitée par Montesquieu aussi dans *De l'esprit des lois*. En établissant selon la nature du gouvernement, les différentes vertus propres aux individus, il soutient que « La vertu, dans une république, est une chose très simple : C'est l'amour de la république ;

---

<sup>250</sup>*Ibid.*

<sup>251</sup>*Ibid.*

c'est un sentiment, et non une suite de connaissances : Le dernier homme de l'Etat peut avoir ce sentiment, comme le premier. »<sup>252</sup> Car l'une des causes de la chute de l'Etat est la corruption du peuple. L'amour borne l'ambition au seul désir et au seul bonheur de défendre la patrie. Les mœurs établies par la loi doivent être frugales pour que les citoyens puissent donner à la nation ce dont elle a besoin pour sa gestion interne des affaires publiques et militaires.

La nécessité d'organiser les besoins matériels de l'état par la cotisation des citoyens se trouve être la plus fondamentale des préoccupations de tout gouvernement. C'est le point de vue de Rousseau. Dans le texte du *Discours sur l'économie politique* dans lequel il considère que la levée des fonds pour les besoins de l'Etat doit être la deuxième tâche du gouvernement après l'établissement des lois, il définit la gestion de ce fond comme une prérogative de plein droit.

La contribution matérielle du citoyen se trouve être, au-delà d'un gage de bonne foi, un élément indispensable de l'économie et de la production par le travail et la participation à la vie active. Aucun Etat ne peut fonctionner sans ce moyen que constitue la présence d'individus sur son sol, qui travaillent, produisent, entreprennent, achètent et vendent. Le plus important devoir des citoyens pour les Etats modernes n'est point dans *l'impératif catégorique* de Kant, mais dans la participation à la vie active et économique.

Dans le chapitre premier du livre XIII *De l'esprit des lois*, Montesquieu consacre un travail générique mais patinent sur les revenus de l'Etat qu'il définit comme une portion à laquelle chaque citoyen apporte sa part, pour avoir la sureté de l'autre, et pour en jouir agréablement. A bien analyser sa position, il est question d'une suite logique du contrat social et de sa finalité, qui est la sureté. Mais Montesquieu ne traite pas la question dans son contexte naturaliste comme Locke ou Hobbes. Selon lui « Ce n'est point à ce que le peuple peut donner, qu'il faut mésuser les revenus publiques ; mais à ce qu'il doit donner ; et, si on les mesure à ce qu'il peut donner, il faut que ce soit du moins à ce qu'il peut toujours donner. »<sup>253</sup>C'est le fondement du devoir de citoyenneté lié aux principes de l'économie politique.

---

<sup>252</sup>Montesquieu, *De l'esprit des lois*, T. I, Par Victor Goldschmidt, Flammarion, 1979, Livre V, chapitre II, P.167

<sup>253</sup>*Ibid.*, Livre XIII, Chap. I, P. 355

## **C. Le droit de propriété et la souveraineté selon Locke et la déduction du même droit chez Rousseau**

Depuis Hobbes et Grotius, les théoriciens posent le problème de la propriété en termes juridiques et, en dépit de toutes les références à l'histoire. Ils prétendent mettre en place, dès l'origine, cette norme comme un droit sur la chose et comme droit exclusif à l'égard de tous les autres. Cela est évident dans la doctrine de Hobbes, mais également chez des auteurs comme Locke, Pufendorf, Barbeyrac ou Burlamaqui qui admettent au départ, conformément aux données bibliques ou historiques, qu'aucun conflit n'est possible au sein d'un petit nombre d'hommes vivant dans une grande abondance ; de ce fait le droit devient un idéal opposable aux tiers. Il en va tout autrement chez Rousseau. Le primitif solitaire n'a pas de droit au sens juridique du terme : C'est un droit qu'il s'attribue avec raison aux choses dont il a besoin. La loi naturelle se fonde sur le désir de se conserver, et elle pose un rapport entre l'homme seule et la nature seule. Ce rapport s'étend maintenant aux autres hommes et c'est pourquoi la pitié qui existe déjà mais comme degré zéro, doit se mêler aux principes de conservation tout en lui imposant des bornes expresses et s'exprimer dans les règles fondamentales de justice. L'idée de la propriété naissante arrive à maturité après le pacte, c'est à dire l'établissement de la loi civile. Ce qui conduit à la déduction selon laquelle la propriété serait un droit de premier occupant, ayant pour objet les fruits de la terre, puis les créatures inférieures (Pêche, chasse) L'abondance de la nature est sa seule garantie. Selon Rousseau, le droit de premier occupant se consolide par une activité personnelle c'est-à-dire, le travail. Il introduit le présent stade comme une révolution et c'est à ce niveau que se dessine le droit de propriété au plein sens juridique du terme. Ce droit va de pair avec le partage de la terre en parcelle avec toutes les querelles qui s'y mêlent. Ce qui fut la cause de la nécessité des lois positives pour trancher les différends.

Par rapport à la genèse de l'idée de propriété, la théorie de Rousseau se maintient en marge des doctrines précédentes. La question est de savoir si le droit du premier occupant qui aurait enclos une portion de terre en s'avisant de dire qu'elle lui appartient et trouver des gens simples pour le croire, est-il légitime par convention ou par simple fait ? Il est évident que le fait conduit à une convention malgré que le nombre des contractants soit insignifiant. Cette approche est différente de celle que Pufendorf avait avancée par le droit de premier occupant. La formation de l'idée de

propriété et l'établissement du droit en tant que droit naturel se font en dehors de toute convention. Ce serait un contre-sens que d'interpréter le partage des terres comme un contrat. Il n'a pour cause, à la fois réelle et juridique, que la culture des terres.

La théorie de Locke consiste à légitimer la propriété par le travail or Rousseau suivra le même cheminement tout en négligeant le développement ultérieur par l'invention de la monnaie. L'idée du sens économique du travail est utilisée en science économique où s'élabore jusqu'à Marx la formulation de la loi de la valeur du travail. Ceci a commencé en Angleterre bien avant Locke, avec l'exposition de la théorie de la richesse par Petty, pour qui les deux facteurs composants de ce principe sont la terre et le travail. Ces recherches visaient à déterminer la valeur des choses. Locke démontre que le surplus de valeur ajoutée par le travail aux choses naturelles est, la plupart du temps, de l'ordre de la quasi-totalité des considérations économiques, dépassant de loin la métaphore aristotélicienne de Cantillon. Il montre qu'en s'appropriant, par son travail, des terres même au-delà de ses besoins, le cultivateur-propriétaire ne diminue pas, mais au contraire augmente les ressources communes de l'humanité. Le problème est de savoir si la propriété repose, comme l'avait enseigné Grotius, sur une convention, alors même que cette convention, ensuite autoriserait le droit du premier occupant ? Le sentiment de Locke, même ramené à une apologie de l'occupation n'est recevable que sous cette réserve.

Il soutient que « La plus part des choses qui sont véritablement utiles à la vie de l'homme, et si nécessaire pour sa subsistance que les premiers hommes y ont eu d'abord recours, a peu près comme font aujourd'hui les américains, sont généralement de peu de durée ; et si elles ne sont pas consommées dans un certain temps, par l'usage auquel elles sont destinées, elles diminuent et se corrompent bientôt d'elle-même. L'or, l'argent, les diamants, sont des choses sur lesquelles la fantaisie ou le consentement des hommes, plutôt qu'un usage réel, et la nécessité de soutenir et conserver sa vie, a mis de la valeur. »<sup>254</sup> Rousseau transforme cette doctrine. Pour lui, le travail et l'industrie sont nécessaires. L'objet du premier n'est pas tant la prise de possession que l'appropriation et non plus l'exclusion des tiers, mais la justification du lien entre l'homme et la chose. Par-delà cette différence initiale, l'idée de travail se transforme : Elle perd la signification proprement

---

<sup>254</sup> Locke, *Traité du gouvernement civil*, par David Mazel, et Simone Goyard-Fabre, Flammarion, 1984, chap.P.210.

économique qu'elle avait chez Locke pour prendre un sens social en devenant un devoir indispensable à l'homme social. La différence entre les deux doctrines se voit très clairement dans le problème de la propriété du sol. Selon Locke, le mode d'acquisition est le même pour les fruits et pour la terre, à cela près que pour le premier cas il suffit de se baisser pour s'approprier le gland en le ramassant. Selon Rousseau, le travail ne donne immédiatement un droit que sur le produit, et sur le fond, il faut une possession continue pour qu'un droit de propriété résulte de ce fait. Dans la doctrine définitive, du contrat, l'idée de travail est conservée, mais remise à sa place. Elle n'intervient que comme un correctif parmi d'autres pour aider à rationaliser cet élément obscur qu'est l'occupation. Le droit du premier occupant ne devient réellement droit qu'après l'établissement de celui de la propriété. Or cet établissement se fait en deux étapes séparées. Par la conclusion du contrat, le droit d'occupation, borné d'abord, par le besoin et le travail, à une parcelle de terre, va se limiter par rapport aux autres occupants, et la parcelle devient ainsi une part. Et ce partage des terres confirme les possessions, plutôt qu'il ne les distribue. Il a essentiellement pour objet de coordonner les rapports divers afin de les transformer en des rapports personnels entre les occupants. Il ajoute à cela, l'idée d'exclusivité. Dans cette phase, le droit de propriété est encore faible.

Quel est donc le fondement naturel du droit de propriété ?

Il se trouve que la loi de nature avait certes autorisée l'appropriation des fruits, puis des terres où s'élevaient les premières cabanes. Mais avec le changement se produit une nouvelle sorte de droit : C'est le droit historiquement situé et juridiquement spécifié. Pufendorf conçoit, nous l'avons vu, la propriété sur la convention or celle-ci ne peut être sa source originaire. Elle n'intervient qu'après l'instauration de l'Etat et n'aura pour objet que de légaliser un droit que le particulier s'était déjà arrogé dans l'état de nature. La réponse de Rousseau dans le *Discours sur les fondements et l'origine de l'inégalité parmi les hommes* est très claire, en ce sens que la sacralité de la propriété tient du fait que les biens sont plus faciles à usurper et plus pénibles à défendre. Dans toute cité autre que celle du contrat social, la propriété, toujours ambivalente, est toujours en tant qu'extériorité, instrument de domination ou de servitude. C'est là où se trouve la base de la pertinence de l'analyse de Rousseau sur la nuance de la légitimité de fait comparé entre le travail, le droit de premier occupant et la propriété. L'exemple de l'artisan qui travail dure, sans pour autant prétendre posséder une terre, illustre bien cette position. Car son travail n'est point

un moyen d'appropriation des choses que l'homme n'avait point fait et sur lequel le droit acquis reste toujours précaire. Ce fait exclus le travail de la propriété. En face de la dualité essentielle de la propriété, la déduction juridique n'était parvenue à réduire les faits que sur le plan idéal du *Contrat social*.

## 1. Les effets sociaux et politiques du droit de propriété, analyse de Rousseau

Il s'agit, ici d'étudier les effets politiques, sociaux, et juridiques de l'établissement de la propriété dans les étapes les plus importantes de l'évolution de l'Homme.

Si le fait de l'appropriation se trouve être ainsi à l'origine de la société, l'institution du droit pré-étatique de la propriété, fondée sur le travail et sur la prescription déclenche un mouvement autonome, au cours duquel il se dégrade en usurpation et en instrument de domination, ce processus est nécessaire et intelligible : Aucune malice personnelle n'en apporte la responsabilité. C'est le droit de propriété qui, en tant que tel, corrompt l'individu et le genre humain. Ce qui conduit à dire que l'institution de la propriété tient du domaine du naturel.

L'état de civilisation est dynamique et se déroule en trois mouvements : le premier comprend la mise en place des nouvelles conditions (Propriété et échanges) et leurs premiers effets, c'est-à-dire de la progression de l'inégalité. Le deuxième décrit la gradation des effets sur le plan de l'esprit et de la morale. Et le troisième celui du corps et du droit. L'innovation décisive consiste à situer la civilisation dans l'état de nature. Selon Pufendorf, l'état de nature, pris selon le deuxième des trois sens qu'il y distingue, était la triste condition de la réduction de l'homme. Mais selon Barbeyrac, cette condition reste juste un état physique et nullement du fait de l'impossibilité d'une vie civilisée dans l'état de nature.

La civilisation, de ce fait se manifeste suivant deux traits caractéristiques :

- Le développement des facultés humaines et l'esprit arrivé presque au terme de la perfection dont il est capable d'atteindre.
- Le deuxième trait concerne « L'amour propre intéressé »<sup>255</sup> C'est-à-dire ; dans une société civile organisée politiquement. Ce stade se termine par l'état de guerre universelle. Hobbes le voit sous le principe de la multiplication des besoins, conduisant à la recherche des moyens de satisfactions.

L'inégalité qui résultera du fait de l'appropriation se poursuit dans l'état de nature et engendre des luttes sociales et les conflits incessants. L'amour du bien être reste le seul mobil de la recherche des subsistances dans laquelle les hommes s'aventurent. Si les propriétaires des biens sont des riches, ceux qui ne détiennent que les dons

---

<sup>255</sup>Ce nouvel état se caractérise par le développement des facultés humaines. L'esprit arrive presque au terme de sa perfection. Il se caractérise par l'abus du raisonnement et l'homme devient de ce fait moins raisonnable.

naturels ne sont pas des pauvres en états : Ils demeurent des riches en puissance. Toujours est-il qu'ils n'en sont pas encore et afin de le devenir, ils devront passer par la considération. Or celle-ci tient à l'opinion, et c'est à partir de là que se produira la dissociation de l'être et du paraître. C'est dans cette confusion que le rapport de l'homme aux choses sera modifié entièrement et remplacé par le rapport de l'homme à l'homme.

Ainsi La rupture avec la féodalité a donné naissance à une nouvelle conception du rapport de l'homme avec sa propriété, rapport qui était confus, dans la mesure où la personne et son bien représentaient la même chose face au droit. La déclaration des droits de l'homme de 1789 mit donc fin à l'« ancien système »; le « cens »<sup>256</sup>, jetant ainsi les bases d'un nouveau mode social, axé sur le marché libéral et l'économie de marché. La propriété est la condition de la liberté. Dans la pensée « révolutionnaire » naissante, la propriété ne pouvait pas ne pas exprimer la liberté. Car dans le « cens », la terre était signe de servitude et elle sera le signe de la liberté. Chez Locke, la propriété fait référence non aux biens matériels, qui constituent son objet mais à l'acte de s'appartenir soi-même. Acte ayant son fondement dans le droit à la vie, à l'intégrité de son corps, de sa personne et aux fruits de son travail. Selon lui ce droit n'est pas la condition de la liberté, il en est l'effet. De ce point de vue tous les êtres sont égaux. La société civile et politique repose sur la raison. Tous les êtres étant naturellement pourvus, participent au contrat social. Car la société est faite pour garantir la vie et la propriété. Rousseau partage cette conception Lockéenne qui rend absolue la liberté. Elle sera aussi celle des révolutionnaires qui la traduisent ainsi : « Tout homme peut engager ses services, son temps : mais il ne peut se vendre, ni être vendu : sa personne n'est pas une propriété aliénable. La loi ne reconnaît point de domesticité ; il ne peut exister qu'un engagement de soins, et de reconnaissance, entre l'homme qui travaille et celui qui l'emploie. »<sup>257</sup> Sans considérer la liberté comme droit universel, il explique ce qui est social par le social. Pour Rousseau, la force n'est rien sans le droit et c'est ce dernier qui fonde la société civile. L'homme n'est véritablement homme que parce qu'il est d'abord « citoyen » et c'est cette conviction qui légitime sa théorie et confère ce ton de modernité à sa

---

<sup>256</sup> Le cens, à l'origine constituait une redevance « féodale », connotant la « propriété éminente » du suzerain, vite tombée comme les autres redevances sous la coupe du régime seigneurial. Ce qui était une redevance en argent est « Récognitive de la directe seigneuriale ». Vers la fin du XVIII<sup>e</sup>, la « censive » ou « tenue roturière » loué à cens était le type d'exploitation le plus répandu, La question de savoir si la « censive » était une exploitation paysanne ou pas a longtemps divisé les historiens.

<sup>257</sup>« Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1793 », Art 18.

pensée. La convention qu'il imagine à l'origine des sociétés humaines lui permet de développer une conception purement sociétale des rapports humains. Chez lui le contrat social est le signe de la dimension sociale de l'homme.

L'individu et sa propriété n'appartiennent plus à une personne ou une assemblée par la sacralisation de la vie et de la propriété. Il contribue par ses biens à l'entretien général du domaine public aux impôts et autres cotisations.

## **2. L'égalité et la justice comme fondement de toute règle morale**

L'égalité apparaît comme le mot d'ordre de la déclaration des droits de l'homme de 1789. Le concept englobe tous les autres droits fondamentaux de l'homme. Elle est fondée sur le droit civil et naturel. Il existe cependant à l'époque, une pensée selon laquelle liberté et égalité peuvent devenir contradictoires car la première ne résout pas les problèmes d'inégalité sociale dans la mesure où toutes les inégalités ne sont pas forcément « injustes ».

Montesquieu se montre profondément attaché à l'idéal de justice platonicien selon lequel l'idée de justice est antérieure et supérieure à toutes les lois humaines. La justice est indépendante de toute détermination concrète : C'est une règle supérieure de droit, préexistante avant toutes les lois positives. Une chose n'est pas juste parce qu'elle est loi, mais elle doit être loi parce qu'elle est juste. Cet idéalisme marque les premières lignes de *De l'esprit des lois*. Avant qu'il ait des lois faites, il y avait des rapports de justice possibles. Les décrets des hommes se réfèrent nécessairement à un modèle transcendant. Montesquieu s'oppose à Hobbes, pour qui juste et injuste ne sont que des dénominations, donc des conventions, de sorte qu'il n'y a ni justice naturelle ni transcendantale, mais qu'elles apparaissent comme des conséquences des lois positives. Au contraire, pour lui, il faut avouer les rapports d'équité antérieurs à la loi positive qui les établissent. Les hommes sont législateurs dans le monde humain ; les lois positives existent parce qu'ils les ont posées et établies et elles résultent d'un acte d'intelligence et de volonté humaine. Mais ces décrets posés par les hommes, ne sont pas normés par le seul pouvoir de décision humaine : Les lois s'imposent en quelque sorte aux hommes par le poids de leur nécessité. Leur principe d'existence et leur justification ne relèvent pas de la sphère humaine. C'est que la loi morale n'est qu'un sous-ensemble du vaste ensemble des lois en général. La justice, selon Montesquieu est un rapport de convenance, qui se trouve entre

deux choses ; ce rapport est toujours le même, quel que soit l'être qui le considère, (Qu'il soit divin, ange ou humain.) Chez Rousseau le contrat social reste une alliance entre justice utilité. Le passage à l'état social n'est pas continu. La société étant le produit d'un artifice, il faut s'assurer que la convention qui préside à l'état social reste juste. Et c'est précisément le contrat social qui doit être repensé pour maintenir ou pour assurer cette liberté inaliénable qui est le propre de l'homme, et l'égalité naturelle afin d'améliorer la condition humaine et obtenir la justice et la moralité. Le contrat fondateur de la société tel qu'il aurait dû être, s'annonce en même temps qu'il se fait ; il est un acte dont la nature même est d'être fondatrice et traduisible en paroles. La seule et unique clause du contrat est l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits au profit de toute la communauté. Chaque individu a, en tant qu'homme, une volonté particulière, et en tant que citoyen, une volonté générale ; ces deux volontés peuvent s'opposer ; c'est alors le rôle du corps politique de contraindre l'individu à obéir à la volonté générale, c'est-à-dire de forcer l'individu à être libre. La volonté générale est celle qui limite de droit la liberté civile, par opposition aux forces de l'individu, qui bornent de fait la liberté naturelle. Par ailleurs, la volonté générale tend à l'égalité, ce en quoi elle s'oppose aux volontés particulières qui tendent aux intérêts particuliers, parmi lesquels l'expression du « droit du plus fort ». Et c'est bien par souci d'éviter un retour à ce droit sous d'autres formes que Rousseau combat le règne des finances dans la république. Car la puissance matérielle constitue une deuxième forme d'inégalité capable d'entraîner la corruption et la perte de la moralité politique. Dans le *Projet de constitution pour la Corse*, il souligne qu' « Il importe extrêmement de souffrir dans la république aucun financier par état : moins à cause de leur gains malhonnêtes qu'à cause de leur principe et de leurs exemples, qui trop prompts à se répandre dans la nation détruisent tous les bons sentiments par l'estime de l'abondance illicite et de ses avantages, couvrent de mépris et d'opprobre le désintéressement, la simplicité, les mœurs et toutes les vertus. »<sup>258</sup> En ce sens que la différence de richesse entre les citoyens ne doit en aucun cas jouer sur les conditions politiques et civiques des individus dans l'Etat. Car c'est ce qui se produit, à la longue par la formation d'une oligarchie ou d'un lobi capable de s'introduire dans le jeu politique et changer la finalité du contrat. C'est l'idée de la proposition pour la Corse, quand il

---

<sup>258</sup>Rousseau, *Projet de constitution pour la Corse*, Par Barbara De Negroni, Flammarion, 1990, P. 141

dit : « Gardons-nous d'augmenter le trésor pécuniaire aux dépens du trésor moral ; c'est ce dernier qui nous met vraiment en possession des hommes et de toute leur puissance, au lieu que par l'autre on obtient que l'apparence des services mais on n'achève point la volonté. »<sup>259</sup> Dans les théories de la justice, Rawls soutient que les institutions justes doivent se traduire par la protection des libertés de base et l'assurance que les plus désavantagés obtiendront la plus grande part possible des biens sociaux primaires, des institutions dont la justice même consiste à être avantageuse à tout le monde. Il existe un effet moral des institutions politiques. La théorie rawlsienne est à la fois une théorie politique et morale : Le fonctionnement des institutions politiques construites abstraitement à partir des deux principes de justice culmine dans un effet moral qui rend effective les institutions elles-mêmes. Or l'objet de la justice se caractérise par les institutions politiques. Il souligne que la liberté de conscience et la tolérance sont les principaux points clés de sa doctrine. Elle constitue le modèle primitif des libertés de base. Il définit ce concept à partir de trois éléments : Les agents qui sont libres, les restrictions ou les limitations dont ils sont libérés, ce qu'ils sont libres de faire ou de ne pas faire. Ceci aboutit à la déduction suivante pour définir négativement la liberté : Une personne est libre à l'égard de telle ou telle contrainte de faire ou de ne pas faire ceci ou cela. La société est appréhendée en termes de contraintes, de devoirs, de prescription ou d'interdits. Un individu est libre en fonction de la levée de ces contraintes. Or, parmi les libertés formant système, certaines restrictions sont admises pour une liberté de base dans la mesure où elles correspondent à une organisation de cette liberté (Par exemple, les règles de prise de parole dans un débat organisent la liberté de la parole égale pour tous), et où, finalement, la limitation se fait au nom la protection de la liberté elle-même. Les règles constitutionnelles ou légales ont pour but de garantir, pour tous les individus, la faculté d'agir conformément à leur nature rationnelle.

---

<sup>259</sup>*Ibid.*

### 3. La vertu politique dans une république et l'observation des lois morales chez les anciens grecs, théorie de Kant

Dans le livre V de l'*Ethique à Nicomaque*, Aristote élabore une théorie rationnelle du rapport de l'individu avec la société sur les bases de l'éthique et de la loi. En plus de la division des différentes formes de justices, il inclut dans les rapports sociaux des hommes de nouveaux éléments psychologiques, basés sur l'obligation et le devoir. Ceci étant, le devoir qui engage les uns envers les autres est régi par l'égalité face à la justice à laquelle nul ne doit se soustraire : « Quant à l'autre espèce de la justice, c'est la justice réparatrice, qui règle les rapports des citoyens entre eux, et dans les relations volontaires et dans les relations involontaires »<sup>260</sup> Il s'agit ici de la justice répressive qui s'impose aux individus comme émanation de la loi. Cette dernière agit à l'égard de tous les citoyens par le principe de l'égalité de droit. Rousseau s'inspire des principes de l'obéissance du citoyen de Platon pour fonder sa théorie du devoir. Cette construction de l'esprit du citoyen passe par l'éducation, comme nous l'avons vu dans la partie consacrée à cela, pour aboutir à l'obéissance et à l'observation des lois de la société. Dans *le Criton*, Platon caractérise l'acte de consentement explicite ou tacite par la soumission de la volonté de l'individu à celle d'un autre. La légitimité de cet acte réside dans le fait que celui qui le pose en est toutefois responsable. Le dilemme principal qui touche ce point est de trancher la question entre morale et devoir. Or cette question est tranchée par Kant qui fait une distinction entre les impératifs catégoriques et les impératifs hypothétiques. Le premier prescrit d'accomplir un certain acte en vue d'un certain résultat, à l'exemple des enseignements donnés par un professeur ou les indications se trouvant dans un livre. Le devoir moral, en revanche, ne se présente pas comme un devoir relatif à un but. Il se veut, au contraire catégorique et absolu. Selon lui, la prescription : « Tu dois » n'a point de sens si elle n'est pas liée aux faits. Il reprend l'exemple du devoir du christianisme pour réfuter Platon. En ce sens que ce n'est point la religion qui fonde la morale mais le contraire. Car cette dernière est autonome et se fonde sur la raison or la religion dépend de la morale. Et c'est la conscience morale qui permet de trancher entre les deux. Dans la *métaphysique des mœurs*, Kant soutient que le seul mobil qui doit obliger l'homme est la loi morale. Dans *l'Emile*, la position de Rousseau semble s'approcher de celle de Kant lorsqu'il mentionne que le devoir

---

<sup>260</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque*, par B. Saint-Hilaire, LGF, 1992, Livre V, Chap. IV, P. 203

moral issu de la loi naturelle doit fixer les bornes du devoir de l'individu. Selon lui le premier de ce devoir est de rendre *l'homme Homme* pour la société. Il en résulte chez les deux un double devoir, lié à celui envers soit même et envers les autres. Et c'est le respect qui joint la moralité à tous les actes et les rend sensés. Mais ce sentiment de respect n'est pas antérieur à la loi morale. Et ne lui sert pas de fondement. C'est la loi morale qui détermine le sentiment moral. Le devoir se trouve ainsi être un effort vers le bien. La notion de respect est ainsi intimement liée à celui de devoir car c'est en agissant par devoir que l'individu mérite le respect. La loi morale humilie l'égoïsme et force le respect. Car la raison n'indique rien de plus que de se conformer à une loi universelle. Ainsi celui qui agit doit se poser la question si tout le monde en ferait autant. La problématique que Kant pose sans y apporter une solution est de savoir, si un principe aussi général du devoir n'est pas tellement formel qu'elle devienne creuse. Mais elle permet de trancher la question de la moralité dans la parole donnée et dans les autres engagements. Il ne se contente pas d'établir ce qu'est le bien et la loi morale, à l'instar de Platon, il déduit de son analyse de la moralité des vérités ou des hypothèses. Le premier de ces postulats est le libre arbitre. Pour que l'homme puisse être moral au sens de Kant, il faut en effet que la volonté puisse être autonome, c'est-à-dire, déterminer par la raison, indépendamment des inclinations naturelles. S'il n'était qu'un phénomène soumis à l'enchaînement naturel des causes et des effets dépourvus de liberté, sa volonté n'aurait pas été autonome. La moralité suppose donc la liberté par le seul fait que la conscience du devoir moral permet à l'homme de s'estimer libre.

Dans le *Fondement de la métaphysique des mœurs*, Kant soutient ainsi qu'il est impossible d'établir par expérience, avec une entière certitude, un seul cas où la maxime d'une action conforme au devoir soit reposée sur des principes moraux et sur la représentation.

Dans le texte des *Principes de la philosophie du droit*, Hegel souligne quant à lui que « le devoir, en liant la volonté, peut apparaître comme une limitation de la subjectivité indéterminée ou de la liberté abstraite, limitation des instincts naturels aussi bien que la volonté morale subjective qui veut déterminer par son libre-arbitre son bien indéterminé. Mais l'individu trouve en réalité dans le devoir une double libération : D'une part, il se libère de la dépendance qui résulte des instincts naturels, aussi bien que de l'oppression où se trouve comme subjectivité particulière soumise à la réflexion morale du devoir-être et du possible ; d'autre part, il se libère de la

subjectivité indéfinie qui n'arrive pas à l'existence ni à la détermination objective de l'action et qui reste enfermé en soi, comme de l'inactuel. Dans le devoir, l'individu se libère et atteint la liberté substantielle. » <sup>261</sup> Car c'est le devoir qui donne un sens moral à l'action de l'homme.

Ainsi, après avoir apporté des éléments de réponse sur la question de la souveraineté interne de l'Etat, à travers son histoire, son évolution et sa finalité, nous essayeront d'étudier, dans la deuxième partie de ce travail, la souveraineté tournée vers l'extérieur, objet des relations internationales et du droit de la guerre et des gens.

---

<sup>261</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Traduction, André Kaan, Présentation, Jean Hyppolite, Gallimard, 1940, P. 192, 193

## **PARTIE II.La souveraineté tournée vers l'extérieure**

# Chapitre I. Le droit des gens, le principe de la communauté des nations

Le principe du droit des gens serait difficile à analyser sans une étude de son origine et de son évolution au cours de l'histoire de la philosophie, tant le concept connut des changements suivant les époques et les contextes historiques et géographiques. L'antiquité romaine a connu des périodes alternatives de l'influence du « *jus naturae* »<sup>262</sup>, du « *jus gentium* »<sup>263</sup>, du droit et de la domination militaire. De cette alternance et de cette tension naît l'idée de la mise en place des principes du droit positif, mêlés à un complexe novateur de normes juridiques internationales.

Le « *jus naturalis* » renvoie à l'universalisme qui est considéré comme sa qualité essentielle. Selon Aristote les hommes semblables par nature doivent avoir les mêmes droits et la même dignité en vertu de leur nature. Ce qui confère à l'autorité du gouvernement un caractère naturel.

Les idées platoniciennes et aristotéliques ont été acculturées à l'époque classique de Rome investissant le droit privé romain d'un esprit universaliste. Les acceptions du « *jus naturae* » (comme la somme des principes juridiques universalistes), ont varié avec le passage du temps et avec l'alternance de domination de courants philosophiques dans les écoles juridiques. Au début, le « *jus naturae* » se caractérisait par son aspect immuable et divin. Par la suite, il passe sur une dimension anthropocentrique mêlée à un relativisme et des sanctions formelles. Cela se manifesta par la domination du juridico-moral sur le purement moral et du justicialisme public sur la justice privée.

Dans la vision des jurisconsultes romains, le « *jus naturalis* » était incarné en droit des Etats. Le « *Jus gentium* » est un droit qui gouverne sans gouverneur, c'est-à-dire « sous-entendu » et « supra étatique » par définition. Il prime face au droit interne dans les relations juridiques exceptionnelles visées ; relations qui ont pour objet la paix et la guerre (Les deux paradigmes opposés qui peuvent caractériser les relations entre Etats.)

---

<sup>262</sup> « *Jus naturae* » Du latin « Droit naturel » est un concept qui explique pourquoi tous les gens obéissent à des lois. La réponse est que le droit naturel inculque à tous un sens commun.

<sup>263</sup> « *Jus gentium* », droit des gens, désigne soit les droits minimums accordés aux membres des peuples étrangers pris individuellement, y compris les ennemis (devenus les droits de l'homme), soit le droit des nations étrangères prises collectivement. Dans la tradition protestante, il est appelé « droit naturel public » et fût à l'origine du droit de guerre et du droit international.

La période sociologique du « *jus gentium* » se restreint considérablement à l'époque de l'apogée de l'empire romain. Cette période a été décrite initialement par Plin l'ancien (23-79 après J-C), dans son œuvre « *historia naturalis* »<sup>264</sup> comme étant celle qui était gouvernée par l'immense majesté de la paix Romaine. L'Épitomé de cette époque couvre l'ensemble du temps des gouvernements des dynasties flaviennes et antonine (69-192 après J-C). D'après certains, même celui de la dynastie Emilio-claudienne, commençant avec le « *principatum d'Octavianus Augustus* » (29 avant J-C) est dénommée « Pax Romana » : une paix qui à l'intérieur des limes romaines, rend inutile le « *jus gentium* ». Son but fût de pacifier les relations internes et intertribales grâce à la prospérité et au développement rationnel du transport et du commerce qui a favorisé, d'une part, l'équitable distribution de richesses dans l'empire et d'autre part, l'acculturation du droit et des institutions romaines, et ainsi la dispersion de la civilisation romaine de type urbain et militaire.

Il fût possible grâce à un énorme investissement dans la sécurité des frontières externes, des voies de communication et au développement sans précédent de l'appareil militaire. Ainsi la dimension ontologique n'était pas possible sans cet immense développement de force et en dehors du contrôle direct politique et militaire.

En outre, il consistait en une opération de romanisation intensive des territoires gagnés. C'est pour cette raison qu'il est possible de considérer le « *jus gentium* » comme représentant le germe du futur droit international. Les invasions barbares du troisième siècle, et les suivantes mettent fin à la période de gloire de l'empire et à la paix interne. Peu à peu le « *jus gentium* » devient une partie consubstantielle de la dimension ontologique de l'être.

Le rêve de la réalisation de la paix par voie juridique et par la culture mathématique ; sans contrôle politique et militaire, ne s'est pas dissipé durant les années de gloire romaine. L'idéal de la construction, par voie de paix, au-delà des limes étatiques, n'a pas été abandonné. C'était un rêve qui s'est réalisé par la suite du premier traité de paix connu dans l'histoire (celui clôturé par Ramses II, lors de sa 21<sup>e</sup> année de règne, dans le cadre des rapports égyptiens-Hittites), et conformément à d'autres

---

<sup>264</sup> « *Historia naturalis* » du latin, désigne « Histoire naturelle ». Ce titre est celui d'une œuvre en prose de 37 livres de Plin l'ancien. Son but fût de compiler le plus grand nombre possible d'information et de culture générale indispensable à l'homme romain cultivé.

traités qui sont survenus après, sans que l'alchimie des stratégies politiques soit connue dans les conditions normales et ontologiques de l'existence des individus dans cette perspective de l'histoire. Il convient de noter le caractère remarquable de cette période de plus de cinquante ans, durant laquelle, par les instruments spécifiques du droit communautaire et spécialement par le droit de concurrence, la communauté européenne a connu l'état de paix et d'équilibre nécessaire pour l'assimilation d'une dynamique économique et sociale. Il est nommé « *Pax Europæana* »

Le concept du « *Jus naturalis* » porte l'empreinte de la raison, de l'idéalisme et de l'esprit privatiste et individualiste. Avec le temps, il dût résister aux assauts irrationalistes, anarchistes, relativistes, positivistes, et pragmatistes.

La finalité du concept se trouve dans l'égalité des hommes libres. Claudius Severus insistait sur l'idée que le pouvoir public doit garantir la liberté des sujets de droit par l'égalité. Aristote est plus exigeant, il demande que les invariables du « *jus naturae* » soient intégrées dans le droit positif variable, et, ainsi, la critique de la politique étatique se fonde sur les valeurs générales. Cicéron définit le concept de « *jus naturalis* » comme un système de droit universel dans le temps et dans l'espace. Il représente l'école stoïque romaine qui fait du concept, une partie intégrante du « Logos » et du « *monos universel* » : C'est-à-dire Le chemin le plus sûr dans l'affirmation de la liberté et de l'égalité de tout le monde.

En analysant les sources historiques romaines du droit international, il est impératif de remonter jusque dans l'antiquité. En se basant sur le célèbre « *jus gentium* » Or le paradoxe est que ces deux expressions coexistent en doctrine ; celle du « *jus gentium* », garde, malgré le long et dure chemin dans l'histoire, tous ses attributs. Il existait des opinions selon lesquelles le droit théorique ou rationnel, désigné par elle doit constituer une partie distincte du droit positif ou pratique, qui est le droit international. Il est cependant soutenable que ce dernier incarne le droit de la société internationale sur le chemin de son évolution.

A son origine, il consistait en un instrument conçu pour la réglementation des relations entre Etats comme sujets principaux de droit public international. Il s'imposait, non seulement aux organisations internationales, mais aussi aux individus dans leurs relations avec les Etats, les organisations étatiques et les organisations non-gouvernementales.

L'étude politique de l'antiquité romaine et du moyen-âge démontre que les

conceptions pré-étatiques dans l'histoire du droit international peuvent sembler étranges lorsque nous considérons la fin du XIIe siècle comme la période de l'apparition des premiers Etats européens. En observant le droit international comme un droit entre différents groupes sociaux, il est possible de déduire que l'antiquité romaine favorisa l'apparition d'un véritable système juridique universel. Période, durant laquelle, il exista des modes d'organisations sociales et politiques divers comme l'illustrent les Sociétés politiques, les empires, les villes et les forteresses.

Les empires d'Ouest (Egypte et Babylone) étaient des centres rivaux dans le transit commercial vers les Indes. L'existence de certaines institutions de droit international révèle des documents qui attestent la conclusion de traités sur des bases d'égalité et de respect de la dignité humaine. Le but étant naturellement la libre circulation des personnes et des biens.

Les villes grecques connaissaient déjà les principes de traité et de diplomatie. Il est vrai que les nombreuses guerres permettaient la cristallisation de certaines normes juridiques. Dans ce contexte, les traités ont constitué, sans doute, des instruments par les quels, a été initiée une série de périodes de paix (la paix de trente ans entre Sparte et Athènes, en 446 avant J-C, ou de cinquante ans, en 431 avant J-C, par le traité de Nicias)

Dans la Rome antique, s'appliquait le système grec de défense collective par les organisations fondées à bases des traités d'alliance et d'assistance militaire (telle la ligue de Délos, crée en 476 avant J-C qui constitua la source d'inspiration pour la ligue latine entre Rome et la ville Lattium, au Ve siècle avant J-C). D'un point de vue juridique, les romains imposaient leurs propres règles aux Etats vaincus. Le « *droit fetial* » distingue les guerres justes (décidées par Rome dans le cadre d'une cérémonie dans laquelle les dieux sont témoins de la conformation aux préceptes religieux) et celles injustes, qui pouvaient être souvent des conquêtes.

Le « *jus gentium* » trouve une part de son origine dans l'activité du « praetor » et dans l'œuvre des jurisconsultes, (A la fin de la république et le début de l'empire), qui cherchèrent à distinguer entre le « *jus civile* » (applicable exclusivement aux citoyens) et les règles applicables aux relations entre romains et non-romains. Le premier répond au besoin d'avoir un droit commun, valable pour tous les Etats et qui restent la base du droit international ultérieur.

Le moyen-âge enregistre vers le VIIIe siècle, l'apparition des monarques après une longue période incertaine de guerre qui a causé l'effondrement de l'empire romain.

Ainsi, les relations internationales, brutalement interrompues renaissent pratiquement au IX<sup>e</sup> siècle (l'âge d'or médiéval) et divise les normes entre le droit de la paix et celui de la guerre. La condamnation de la guerre entre chrétiens est l'un des principaux facteurs de la détermination du concept de justice dans les conflits. Ainsi, l'instauration des « guerres sanctions » contre les mécréants permet de justifier l'action guerrière face à la morale.

Afin d'humaniser les conflits armés, des décrets fixent des jours de trêves, (Trêves de paix de Dieu), dont le but est de marquer par convention des périodes de pause entre belligérants. L'innovation des pèlerins, la neutralité des édifices de cultes constituent autant de moyens mis en œuvre pour orienter la gestion politique des conflits et la volonté pacificatrice.

Pour la prévention de la guerre, les responsables politiques et militaires ont recours à l'arbitrage. Ce qui produit une nouvelle forme de relation entre Etats : La diplomatie et la mise en place des relations commerciales réglementées. A la fin du moyen-âge, jusqu'à la révolution française, se cristallise une nouvelle communauté d'intellectuelle qui se reconnaît dans les principes de l'humanisme de la renaissance. Ainsi la monarchie européenne se transforma en divers Etats modernes et à la consécration juridique par les traités de Westphalie qui, en même temps, constitue un corpus « *ius gentium* » et l'acte de naissance du droit public européen.

Les relations entre les acteurs de la vie internationale ont eu, durant assez longtemps, comme fondement soit le droit des gens soit le droit naturel.

Les partisans du droit naturel, antérieurs et supérieurs au droit positif, soutiennent que celui-ci peut assurer la conciliation de la liberté avec la sociabilité. La société est nécessaire pour l'homme, mais plus nécessaire encore est son organisation juridique et politique sur la base du droit naturel, qui a l'autorité de garantir la liberté et de limiter le pouvoir. De l'autre côté « *jus gentium* », comme modalité flexible d'adaptation aux nouvelles conjonctures, couvre le vide législatif créé par les traités qui n'assurent pas pour les étrangers une protection complète.

Francisco Suarez (1548-1617), fut l'un des fondateurs de l'école de Salamanca<sup>265</sup>. Selon lui, il existe une nette distinction entre le droit naturel, comme droit nécessaire et immuable, et le droit positif (droit des gens) comme droit évolutif et contingent.

---

<sup>265</sup> Ou L'Ecole de Salamanque, est le nom donné au XX<sup>e</sup> siècle à un groupe de théologiens et de juristes espagnols du XVI<sup>e</sup> siècle, liés à l'ancienne université de Salamanque, dont la doctrine a été redécouverte par des économistes, et repris par les fondateurs de la doctrine libérale, qui en font les précurseurs de l'école autrichienne.

Le théoricien le plus incontestable du droit international est Grotius ; qui affirme l'idée de la limitation du pouvoir par la force du droit naturel et considère que même Dieu ne peut pas changer cela. Il introduit à côté du droit naturel, le droit volontaire comme volonté des nations, exprimé par des accords ; ce qui est équivalent à la création d'un mécanisme particulier d'élaboration des normes et à la reconnaissance, comme principe du respect de la parole donnée. Dans la vision de Grotius, le droit des gens est celui qui s'applique aux sociétés politiques et qui reçoit la force obligatoire, générée par la volonté de tous ou de la majorité. Il accorde plus d'attention à la guerre qu'à la paix en confirmant que le « *jus gentium* » est devenu un droit privé universel dans lequel sont incorporés les institutions du droit public. Par ailleurs, il élève la bonne foi au rang des principes fondamentaux, devant être respectés en toute circonstance. C'est une contribution à l'humanisation du droit de la guerre et à l'esquisse des futures règles du droit humanitaire comme partie composante du droit de l'homme. La guerre est vue comme un instrument de partage pour les Etats souverains, mais, à la seule condition qu'elle soit juste, c'est-à-dire qu'elle réponde à une injustice ou à une atteinte au droit fondamental (dont un Etat, a la vertu du droit naturel). Ultérieurement, l'éminent juriste helvétique Emer de Vattel ouvra la voie du positivisme et partage, jusqu'à un moment donné, les idées de Grotius, et soutient que le droit volontaire a pour rôle de modifier le droit naturel dans le but de faciliter le consentement mutuel.

Le positivisme du XIXe siècle prétend que le droit des gens a comme source les traités et la coutume. Aucun pouvoir supérieur n'existe au-dessus des Etats souverains et indépendants. Ils sont libres d'établir la conduite de leurs relations internationales.

Dans les grandes lignes, ces caractéristiques ne sont pas éloignées de celle du droit international actuel, exception faite à la procédure de recours aux forces.

L'Europe, à la fin du XVIIe siècle présente un tableau qui exclut l'individu et ses intérêts des grandes préoccupations de l'Etat. Les ambitions des rois dominaient le jeu politique et diplomatique. Etait-ce la naissance de l'ère de la « Raison d'Etat » ? Pourtant, les romains ont su combiner la raison d'état avec la liberté politique des citoyens. Il est ainsi possible de soutenir que c'est dans les formes de gouvernement qui se sont succédés au Moyen-âge que résidait la volonté des rois à s'emparer des royaumes et à se partager des terres sans tenir compte ni de la culture ni de l'histoire de ceux qui y vivent. La personne des rois représentait, à la fois l'autorité et les

institutions dans leur ensemble. Ils n'avaient aucun respect, ni pour le droit de leurs sujets ni pour celui des étrangers. C'est ainsi que la traite des noirs fut considérée pendant longtemps comme un secteur incontournable de l'économie et une source de génération de capital. Au cours du XVIIe siècle, la question de justice et de l'équité était couramment évoquée entre diplomates et dans des instances internationales, même si les droits qui en découlent n'étaient pas respectés. Tandis qu'au XVIIIe siècle, elle était négligée et laissée à l'abandon, les uns la transformaient selon leur besoin et les autres ne lui accordèrent aucune raison d'être. Le droit passait pour un cadeau que les rois devaient faire à leurs sujets quand ils voulaient.

Quel est donc le principe et les raisons de cette politique où les droits des nations sont méprisés, où l'idée même de droit subit un semblable abaissement ? La raison d'état que les rois évoquent peut-elle justifier cela ? Est-elle fondée ?

S'il faut approfondir la recherche pour essayer de répondre à la question, il est évident que la manifestation internationale de la personnalisation de l'autorité publique qui fut la cause des alliances privées et secrètes, reste le premier facteur qui plongea le monde dans des siècles de conflits.

## **A. Concept et Evolution du droit des gens dans le contexte Européen entre le XVIIe et le XVIIIe siècle**

Au XVIIIe siècle, le problème de l'équilibre ne se pose plus de la même manière qu'au siècle précédent. Les mesures entreprises pour contenir les déséquilibres se transforment très rapidement en des moyens de conquêtes. Quand Frédéric II proclame la nécessité de la paix et la tranquillité des nations dans *L'Anti machiavel*, il ne se prive pas pour autant de démembrer l'Autriche. Quand l'Angleterre soutient avec ferveur l'observation de l'équilibre au sein des nations, tout en violant des droits de commerces maritimes, tout porte à croire que le concept de droit des gens n'était qu'un instrument politique et diplomatique que les Etats utilisaient afin de s'accorder des choses que ni le droit naturel ni le droit positif ne pouvaient leur permettre. Nous verrons tout au long de cette recherche le désordre international dans lequel des rois de certaines nations ont mis l'Europe. L'absence de droit positif international et de sanctions produisirent des frontières et des territoires sans véritables fondements, souvent issus des ambitions et des partages entre souverains. Le démembrement successif de la Pologne en fut l'exemple le plus frappant. Il couronna, en effet la succession de la maison d'Espagne. Le principe essentiel des relations internationales était basé sur des jeux de négociations qui s'apparentaient plus à des marchandages qu'à de la diplomatie. Pourtant les liens forts se tissaient entre les peuples qui voyaient au-delà des querelles de trônes une identité commune à partager. Ce mouvement progressiste et unique dans le monde fut un facteur déterminant à la mise en cause de la façon dont les souverains traitaient le droit des gens. Ce processus entraîne avec lui la constitution des Etats qui essayaient de se fixer tant bien que mal des limites et des engagements.

Grotius fut le principal fondateur de l'école du droit de la nature et des gens. En introduisant dans la science de l'Etat le concept de droit international, il influença tous les penseurs de la philosophie politique du XVIIIe siècle. Ses travaux de recherches publiés en pleine guerre de trente ans ne pouvaient pas mieux paraître tant l'Europe cherchait à se donner un nouveau visage politique. Toutefois le concept de droit naturel qu'il développa et auquel l'homme doit s'aliéner ouvra des voies de controverses intenses parmi les penseurs de la question. S'inspirant de la sociabilité naturelle de l'homme soutenue par Aristote, il combine la nécessité d'imposer des lois dictées par la raison humaine à un déisme fondamental dont le but ne serait pas

pour autant de contredire la raison qui reste immuable mais de lui obéir. Grotius pose la loi, fruit de la raison humaine, comme obligatoire, et universelle en plein conflit entre la volonté divine et la raison humaine et ouvre la voie à Hobbes, Locke, Rousseau et leurs successeurs. Ce premier aspect du droit des gens constitue une application politique sur l'individu en tant que citoyen d'une société politique organisée tandis que le deuxième aspect dit volontaire s'inscrit dans le cadre du rapport entre les Etats et les peuples en tant qu'organisations politiques distinctes les unes des autres. La différence qui subsiste entre les deux est que la seconde n'est ni obligatoire ni universelle et ne vaut que par la volonté et l'adhésion des Etats, contrairement à la première. Pufendorf qui reste l'un des successeurs les plus proches de la doctrine du maître, nie justement toute reconnaissance légitime à une loi non couronnée par des sanctions. Ainsi, afin de comprendre les bases sur lesquelles la théorie du droit international de Rousseau s'est créée, il est important de comprendre les différentes écoles de pensées issues l'héritage de Grotius.

Trois mouvements de pensées se partagent la suite de la doctrine de l'auteur ; Le premier nie le caractère obligatoire du droit positif et soutient la théorie d'une application du droit naturel au droit des gens. Le second se base sur les faits d'usage, des accords et de l'histoire pour déterminer son objet. Et le troisième est celui qui suit la tradition de Grotius (Principe de la division du droit des gens entre le droit naturel et le droit volontaire). La spécificité de ce dernier se situe dans les théories de Hobbes qui consiste en la transposition des éléments du droit naturel aux Etats. La tendance allemande de ce mouvement représenté par Pufendorf, repris par Burlamaqui et combattu par Leibnitz accorde une part considérable au rôle des mœurs dans le droit international. Au XVIIIe siècle l'école du droit naturel positif trouve son essor sous la plume de Textor et de Samuel Rachel dont le but fût d'accorder à ce droit une caractéristique fondée sur le consentement des nations. En opposition à cette tendance, Zouch, Wolf, Leibnitz, Vattel puis Rousseau reconnaissent l'idée d'individus libres vivants au sein d'Etats autonome et régis par la loi naturelle. Wolf va plus loin lorsqu'il envisage l'idée d'une société globale au sein de laquelle les Etats seraient des membres, et les individus des citoyens. Selon lui le premier principe qui doit régir les rapports entre les Etats se trouvent dans les règles fixées par la nature elle-même. Vattel n'admet toutefois pas l'idée d'une grande république naturelle unie et celle d'une nation isolée du système international. En ce sens qu'il serait contradictoire de constituer une barrière artificielle aux travers de ce

flux naturel des nations les unes vers les autres. La théorie du pacte naturel de Wolff résulte donc de la considération du caractère positif et volontaire du droit des gens. Le caractère obligatoire qu'il joint à ce pacte se définit moins par une contrainte juridique que par la liberté de contracter afin de poursuivre le but et l'intérêt suprême de l'Etat. Cette empreinte apparaît dans les théories de Rousseau lorsqu'il souligne que la liberté personnelle que l'individu abandonne pour jouir de la liberté supérieure et civique vise un but social.

Entre le XVIIe et XVIIIe siècle le droit des gens qui connut une reconnaissance scientifique par les approches doctrinales des penseurs fixe les objets et des buts liés à ses principes. Le contexte dans lequel se déroulent les relations commerciales entre les nations de l'époque favorisa son essor. Parmi ces facteurs figurent aussi et surtout la nécessité de réglementer les traités liés aux commerces maritimes et les politiques coloniales.

Si l'abbé de Saint-Pierre considère le christianisme comme l'élément clé de l'esprit européen, force est de constater que l'extension des œuvres philosophiques, en particulier et scientifiques en générale n'en demeure pas moins importante dans le processus de rapprochement des nations. La tendance vers une conscience universelle s'impose comme une nécessité et non seulement comme une volonté. Toutefois, est-il que la référence catholique fut longtemps le principal moteur fédératif des peuples de l'Europe malgré que le droit des gens prit peu à peu ses distances avec le religieux. La foi établit un lien entre les nations politiques à travers une sorte de communauté théocratique. Ce lien crée un esprit de solidarité au sein de la communauté européenne. Ce fait survient au moment où l'Etat se définit à travers ses frontières et les peuples. La consolidation des bases de l'Etat qui produit un sentiment d'appartenance de l'individu à une autorité autonome de la volonté divine se matérialise par une centralisation des pouvoirs vers le sommet à telle enseigne que Louis XIV dira : « L'Etat, c'est moi ». Cette unité politique de l'autorité autour de la personne des souverains eut pour corolaire de faire face aux réalités extérieures des autres Etats mettant ainsi en avant la nécessité d'établir des politiques étrangères prenant en compte cela. Ce qui se traduit par la mise en place de stratégies de négociations diplomatiques et commerciales et la prise en compte continue d'un rapport de force constant. Le principe lié au droit naturel qui nie le fait de nation isolée prit un sens politique. Au XVIIe siècle, la rupture avec l'ordre religieux aboutit à la naissance d'un concept européen qui voit se multiplier les

conférences, les congrès, un symbole unique de cohésion et une tendance vers l'instauration de clauses d'arbitrage et diplomatiques tel que le « traité de Nimègue. »<sup>266</sup>

## 1. L'héritage chrétien dans la formation de l'esprit européen

Nous venons de démontrer ce qui fut la spécificité de l'Europe par rapport au reste du monde durant la renaissance. Il faut toutefois insister sur l'implication de ces facteurs dans l'uniformisation du continent. Le christianisme, qu'évoquait l'abbé de Saint-Pierre, comme base de l'édifice européen s'est avéré en même temps comme l'élément central des conflits et des affrontements. L'histoire de la diplomatie n'est en quelque sorte que l'histoire des tentatives de résolution ou de prévention des conflits ; Ce qui peut se traduire par des accords maritimes commerciaux, des ligues, des pactes, des traités et des rencontres internationales. Or la révolution la plus radicale qu'héritera plus tard le monde après le moyen-âge fut les congrès scientifiques et les rencontres intellectuelles. Ce nouvel ordre des rapports des gens dont les penseurs avaient besoin pour légitimer un langage commun entre les nations donne un terrain favorable à l'étude positive du droit des gens.

Mais toujours est-il que la problématique des rapports des forces fut le principal enjeu des besoins des nations d'instaurer un équilibre au sein du continent<sup>267</sup>. Il s'inscrit comme un impératif d'une nouvelle redéfinition de la souveraineté et de la citoyenneté. La violation des droits naturels qui donne à chaque Etat la possibilité de gérer sa souveraineté aux limites de ses frontières fut la cause des multiples troubles qui nécessitèrent des accords militaires et des droits d'agresser en premier avant d'être conquis ; Principe que Grotius et Pufendorf combattent. Ces atouts étaient indispensables pour l'établissement des autres droits fondamentaux. La puissance

---

<sup>266</sup>Vers la fin du XVIIe et au cours du siècle Louis XIV entrepris des projets de gestions de crise par la diplomatie et l'arbitrage. Ainsi le traité de Nimègue (Actuel Pays-Bas), signé le 10 aout 1678, mit fin à la guerre de Hollande. Le roi de France libère les esclaves se trouvant en territoires étrangers et cède la ville de Maastricht et la principauté d'orange à Guyaume III. Les Provinces-unies bénéficièrent d'un statut spécial par la suppression de tarifs douaniers et celle du droit d'Aubaine. Ce qui favorisa les flux commerciaux, les transites de biens et les échanges. La France cède des places fortes à l'Espagne toute fois obtient sa souveraineté sur la Franche-Comté, des places fortes flamandes, Air, Saint-Omer, Cambral, Bouchain, Condé-sur-l'Escaut, Bavay, Maubeuge, Valenciennes, la Trinité, dans les Antilles, et Tobago, dans les Caraïbes,

<sup>267</sup> La question de l'équilibre des forces ne consiste pas seulement à des démarches diplomatiques pour résoudre le droit d'ingérence et du respect de la souveraineté, elle donne une nouvelle lecture de ce qui fonde la légitimité de ceux. C'est ainsi que par exemple que les catholiques d'un états tiers se donnaient le droit et le devoir d'aller défendre d'autres catholiques d'un autre

de l'église dépassa les frontières de tous les Etats et ce qui aurait dû être un facteur d'union ne fut, dans les faits qu'une raison de division et de déchirement entre les catholiques et les protestants dont les différents membres ne reconnaissent comme seules frontières que les limites de la foi. Les membres de même confession se trouvant dans des aires géographiques et politiques différentes se reconnaissant comme parties intégrantes d'une communauté religieuse n'obéissaient qu'à l'autorité des églises. Grotius ne rompra pas radicalement avec cette réalité. Tout en jetant les bases juridiques et politiques des rapports diplomatiques entre Etats, il se garde d'exclure définitivement le religieux du politique. C'est Rousseau qui définira bientôt cette nécessité et crée le concept de religion au service de la politique. Il considère que les devoirs des citoyens doivent passer avant toute chose.

Le traité de Westphalie et d'Utrecht ouvrirent une nouvelle voie aux relations internationales en marquant des progrès successifs des droits des gens et la naissance d'une communauté consciente des risques liés aux déséquilibres géopolitiques et de la guerre. Cette ouverture due par l'ampleur des négociations permit l'harmonisation juridique des traités commerciaux.

Grotius part de l'idée selon laquelle la guerre n'éteindrait pas tous les rapports juridiques entre parties en présence. Le but est d'aboutir à l'institution d'un droit basé sur la bonne foi. Ce réalisme écarte toute hypothèse d'un monde sans conflit. Ces théories s'inspirent de Machiavel et de Clausewitz selon lesquels la guerre serait une continuation de la politique sous d'autres formes. Elles furent reprises par les marxistes aussi qui voient dans l'histoire de l'humanité un cycle ininterrompu de conflit des classes. Les deux principes mis en avant pour étudier ce rapport sont l'analyse du processus de passage de la guerre à la paix et les moyens de maintien de cette dernière. Les Cardinal Richelieu s'inscrit aussi dans ce courant de pensée lorsqu'il évoque les causes des conflits en s'inspirant de Hobbes selon lequel la rivalité, la méfiance et la gloire sont les principales raisons qui poussent les hommes aux hostilités. Le cardinal conçoit la guerre comme un instrument de la politique puis de l'Etat. Elle permet au souverain d'asseoir sa puissance et sa sécurité. Elle est envisagée comme un phénomène politique et non moral. Cette caractérisation permet de redéfinir les cadres de négociation de paix et de donner un caractère politique aux traités. Dans son *testament politique*, la guerre et la paix constituent le fond même de l'organisation sociale. Il existe des sociétés qui s'organisent autour des modes de vie pacifiée et d'autres autour des guerres. Et les passages d'un stade

à un autre, correspondrait à la construction de l'Etat moderne. La raison d'Etat représente pour Richelieu le sommet de ce mouvement dialectique. Dans la plus récente édition du *Testament politique*, il illustre cette position : « Ruiner le party huguenot, ravalier l'orgueil des grands, soutenir une grande guerre contre les ennemis très puissants pour parvenir enfin à une bonne paix qui assure le repos pour parvenir a esté proposé pour parvenir aux fins. »<sup>268</sup>

La finalité de toutes les situations envisagée est la paix et l'ordre au sein de l'Etat et dans ses rapports avec les autres. Devons nous comprendre par-là que la guerre ne constitue pas seulement une réalité inhérente aux sociétés, mais un mal nécessaire ? Selon richelieu « les Etats en ont besoin en certains temps pour purger leurs humeurs, pour recouvrer ce qui leur appartient, pour venger une injure dont l'impunité en attireroit une autre, pour garantir d'oppression leur alliez, pour arrester le cours et l'orgueil d'un conquerant, pour prévenir les maux dont on est apparent menacé et dont on ne sçauroit s'exempter par d'autres voyes, et enfin pour divers autres accidens. »<sup>269</sup> Il ne doute pas pourtant de la nécessité de négocier sans cesse ni celle de la bonne volonté à conclure des accords pacificateurs. Comment penser la paix dans un contexte de guerre ? c'est l'analyse de Lucien Bély dans ses travaux sur le traité de Westphalie dans le *Testament politique* de Richelieu : « On y retrouve toute fois quelques notations générales : ainsi, au bien de l'Etat s'ajoute immédiatement une justification d'ordre supérieur, qualifiée de « fondement » : La guerre doit être juste, au sens religieux du terme [.....] La seconde condition pratique, prélude à l'entrée en guerre, est de se conformer à la raison, d'agir en être humain et non en bête dominée par la colère, ce qui suppose une capacité de dissimulation qui permet de n'intervenir qu'à bon escient. Opposée par sa nature de force à la raison, la guerre retrouve ainsi une liaison avec cette dernière, notamment quand elle doit faire opposition à la force elle-même. »<sup>270</sup>

---

<sup>268</sup> Richelieu, *Testament politique*, par F. Hildesheimer, P. 347, Société de l'histoire de France, Paris 1995

<sup>269</sup> *Ibid.*, P.295

<sup>270</sup> Lucien Bély, *l'Europe des traités de Westphalie (Esprit de la diplomatie et diplomatie de l'esprit)* Collection Présentée par Louis Amigues. P. 36, PUF, 2000

## 2. Le droit des gens entre monarchie du droit divin et la raison d'Etat

La pensée politique française du XVIIe siècle traverse une crise majeure par le renforcement des structures étatiques qui bousculèrent les principes du droit divin. Ce conflit qui peut juste s'apparenter à une confrontation entre le dogme et la raison est pourtant plus complexe que ce par quoi certains historiens ont voulu représenter le contexte social et politique de l'époque. L'étude de la conscience politique d'une société nécessite l'analyse de la croyance et des mythes liés aux individus qui la constituent. Entre le XVIe et le XVIIe siècle, les mouvements historiques sont dominés par des controverses confessionnelles. Ainsi la révocation de l'Edit de Nantes par Louis XIV (Octobre 1685) entraîna la fin d'un siècle de débat entre catholiques et protestants. Cette opposition avait succédé, en 1598, à quarante ans de guerres civiles. Toute l'Europe s'était divisée, depuis 1517, entre le camp de Rome et celui des églises de la réforme. Cette séparation fonda l'essentiel des luttes politique en Europe. Il était impossible de distinguer l'Etat de la religion dans un contexte où le dogme représentait l'idéologie dominante et où celle-ci ne se distingue d'un autre que sur des détails de culte et de forme. Cette situation favorisait les politiques qui s'octroyaient facilement les moyens de combiner la volonté de Dieu avec celle de l'Etat. Le désaccord entre protestants et catholiques servit de prétexte aux conflits qui ravagèrent le XVIe siècle. La mise en place de la paix ouvrit une ère nouvelle qui donna à la France une place capitale au sein de du continent. La Pologne était le seul pays à reconnaître, officiellement le pluralisme confessionnel. D'après Jacques Solé « Une tolérance aussi exceptionnelle déplaisait profondément aux autorités. Les fidèles durent pourtant s'habituer aux règles difficiles de la coexistence pacifique. Sans renoncer aux perspectives de la réunification, ils prolongèrent cette cohabitation pendant près d'un siècle, il fut d'ailleurs marqué, sur le plan politique, par l'étouffement politique d'une minorité vite privée de la plupart des garanties d'abord apportées à son organisation. »<sup>271</sup> Les pouvoirs monarchiques étaient naturellement contre le rideau de fer idéologique qui traversait leurs pays. Cela affaiblissait leur position sur le plan international et menaçait l'unité nationale. C'est ainsi qu'en France, lorsque Louis XIV accède au trône (en 1661), la force de

---

<sup>271</sup> Jacques Solé, *Les origines intellectuelles de la révocation de L'Edit de Nantes*, publication de l'université de Saint-Etienne, 1997, P. 7

l'enseignement des réformés, leur publication et leur conversation attestaient l'originalité de leur conviction. Par souci d'unité, la monarchie parvint, en 1685, à atténuer cette situation.

Quelles sont donc les conditions qui ont transformé une divergence confessionnelle en un conflit intellectuel ?

Robert Bellarmine avait fixé la ligne de la controverse antiprotestante dans un cours fait à Rome entre 1576 et 1588. Lorsque ce dernier fut publié en 1600, il trouva un grand succès entouré de polémiques dans les pays catholiques. Cet assaut catholique marqua un tournant décisif dans la suite de ces rapports avec les protestants. C'est ainsi que le caractère religieux de la monarchie devint l'enjeu des relations publiques. Il puise sa source dans les systèmes politiques primitifs et médiévaux qui attestent la persistance des vieilles croyances sur le caractère sacré des conducteurs de peuples. Les cérémonies de sacre et d'onction accompagnaient l'investiture du monarque et lui permettaient de se poser comme le représentant de l'autorité divine. La qualité de Roi-prêtre est reconnue par André Duchesne, en 1607, selon qui la religion et l'Etat sont les deux plus anciennes colonnes de la société humaine. En plus de cela, les sciences de l'antiquité appuient cette thèse par l'illustration que donne la vie de Constantin. Ce dernier s'était proclamé « Archevêque du dehors » et jouissait de toutes les considérations publiques à cet effet. Ce qui ne fit qu'augmenter son autorité et légitimer ses volontés.

### 3. Le triomphe de la religion

La pensée intellectuelle de l'époque de Richelieu fut marquée par une large diffusion des traités et pamphlets antimachiavéliques. Ces œuvres critiques, à l'encontre de l'homme d'Etat définissent la politique chrétienne comme la seule raison d'Etat à caractère intemporel. En 1618 paraissait *l'apologie contre les politiques ennemis de la religion et de l'Etat* de *Cherbeyt* dans laquelle l'auteur développe l'interprétation dévote du droit divin des rois qui, loin de dégager la royauté de toute entrave, la soumet au contraire à la religion. Cette thèse maintient l'autorité royale par la puissance divine qui fait mouvoir tous les éléments de la nature par sa volonté. C'est à partir de ce principe qu'il soutient l'idée selon laquelle le rôle des Jésuites serait indispensable pour éviter la subversion de l'Etat. Ces théories du droit divin ne tolèrent aucun ennemi de la religion. Ainsi, il apparaît clairement que les doctrines confessionnelles ont contribué fortement à la sacralisation des monarchies en France et en Europe. Ces moyens les ont permis de durer dans le temps avec la quiétude que la conscience collective résignée ou résolue leur octroyait.

C'est dans ce même cadre qu'Etienne Molinier publia *Les Politiques chrétiennes* en 1621. Ce docteur en théologie et en droit civil et canon se proposait d'étudier les vertus chrétiennes que doit avoir le prince pour gouverner. Selon lui, ce dernier doit être juste envers Dieu, envers lui-même et envers le peuple. Dans la première partie de son travail, il cite de nombreux exemples de politiques qui, pour avoir négligé les principes divins, ont failli (Le Pharaon, Aman, Antiochus, Hérode, les juifs.)

Trois ans, après la publication de l'œuvre de Molinier, Richelieu arrive dans le gouvernement de Louis XIII avec un nouveau plan d'orientation de la politique étrangère. Ainsi se voit déchaîner contre lui de nombreux pamphlets dont le but était pour certains, la défense de la chrétienté et pour d'autres, des propositions politiques au roi afin d'écartier du pouvoir celui qu'ils désignaient comme un mauvais conseiller. C'est en 1625 que fut publié contre le cardinal, le plus virulent des pamphlets ; *L'Admonitio ad regem* sous le titre français de : « *Avertissement d'un théologien à Louis XIII, roi très chrétien de France et de Navarre, par lequel il est démontré brièvement et fortement que la France, en même temps qu'elle concluait honteusement une alliance impie, est entrée dans une guerre injuste contre les*

*catholiques, guerre fatale à nôtres sainte religion.* »<sup>272</sup> L'auteur anonyme l'accuse de mener une politique qui tend vers la ruine du catholicisme et au triomphe du protestantisme en France et en Europe.

Richelieu reçu des pamphlets venus de tous le continent. Ce point est important dans la mesure où il marque l'implication des peuples européens sur des questions extra frontalières. Et même si la cause est confessionnelle, les événements donnent raison à l'analyse de l'abbé de saint-pierre qui voyait dans la chrétienté un facteur d'unité des Etats européens.

Richelieu déclarait pourtant dans son *Testament Politique* : « Le règne de Dieu est le principe du gouvernement des Etats et, en effet, c'est une chose si absolument nécessaire que, sans ce fondement, il n'y a point de prince qui puisse bien regner ny d'estat qui puisse estre heureux.

Il seroit aisé de faire des volumes entiers sur un sujet si important, auquel l'écriture, les pères et toutes sortes d'histoire nous fourniroient en nombre infiny d'exemples de préceptes et d'exhortations qui conspirent à une mesme fin.

Mais c'est une chose si connue d'un chacun par sa propre raison qu'il ne tire pas son estre de luy-mesme, mais qu'il a un Dieu pour créateur et, par conséquent, pour directeur, qu'il n'y a personne qui ne sente que la nature a imprimé cette vérité dans son cœur avec des caractères qui ne peuvent s'effacer. »<sup>273</sup>

Sa position entre l'église et l'Etat n'a jamais pu être distinctement tranchée. Toutefois Les preuves de sa volonté à soutenir la raison d'Etat sont historiquement irréfutables dans la mesure où Le principe de gouverner avec la religion présentait beaucoup d'avantage pour le prince.

C'est une vérité reconnue que l'autorité des croyances est inséparable des idéologies, des mythes et des représentations que les hommes se forment au cours de leur histoire. Le pouvoir n'a ainsi pas pour unique source la contrainte. Il repose aussi sur l'alliance de la contrainte et des croyances. Ce fait apparait clairement en observant l'« animal politique » dont la conduite est guidée moins par la force extérieure qui lui ordonne que par un régulateur intérieur et invisible qui détermine son action. Avertis de l'importance des croyances en politique, les gouvernants en

---

<sup>272</sup> Il constitua la première attaque contre Richelieu. Son texte comprenait 21 page dont l'auteur n'a jamais dévoilé son identité fut censuré. Le cardinal soupçonnait le milieu Jésuite. Il parut en pleine crise de la Valteline et de l'expulsion brutale des troupes pontificales et espagnoles des positions qu'elles occupaient dans cette vallée stratégique.

<sup>273</sup> Richelieu, *Testament Politique*, édité par Françoise Hildesheimer, Société de l'Histoire de France, Librairie Honoré Champion, Paris, 1995. P. 241-242

ont souvent conclu, après Machiavel, que « gouverner » c'est « faire croire ». De l'application de ces principes, les écrivains politiques du XVII<sup>e</sup> siècle en offrent un bon exemple. Le caractère autoritaire du régime ne les dispense pas de négliger l'opinion publique.

#### **4. Arguments théologiques et actions diplomatiques et politiques de Richelieu dans l'histoire des relations internationales**

L'enjeu majeur de la diplomatie est la recherche de la stabilité du pouvoir royal. Pour cela, tous les moyens sont bons à envisager afin de garantir la paix. Les mariages entre familles royales et toutes les alliances bilatérales et multilatérales entrent dans un même processus de pacification des relations interétatiques. Les alliances constituent une étape plus avancée des accords diplomatiques. Elles sont définies par Richelieu comme des unions entre puissances sur les bases du mariage. Ces unions s'inscrivent dans le cadre d'une stabilisation institutionnelle d'une part et apparaissent sous forme d'accord défensif d'autre part. Il serait difficile, dans la réalité de dissocier leur objet comme le fait le cardinal, vu que les deux concourent au même but ; celle d'une bonne paix par l'équilibre<sup>274</sup>. Dans le deuxième but qu'il assigne à l'alliance figure un point essentiel qui se pose à lui comme nécessaires pour admettre et défendre la légitimité des protestants. Si la violence est au premier rang des attributs du prince, la question de la guerre juste se devrait d'être au centre des réflexions politiques et des constructions juridiques. L'argument de Richelieu contre la couronne espagnole est que cette dernière ne respecte pas les vrais principes chrétiens. Et c'est au nom d'un droit divin qu'il préconise au roi de France d'entreprendre la chute de la maison des Habsbourg. C'est la vision de la légitimité de l'autorité de Locke, lorsqu'il soutient que le roi tire son autorité de l'ordre divin supérieur. Hegel reconnaît, à son tour, la suprématie du prince à mener la volonté

---

<sup>274</sup> Les analystes de la politique étrangère du cardinal voient dans le *testament politique* une volonté de maintien de l'équilibre politique et international de l'Etat « Ils conviennent que celle-ci fut dominée par la recherche d'une « bonne paix » et que cet objectif ne fut pas seulement un thème de propagande et d'apologie, mais constitua un programme effectif. Ils insistent aujourd'hui d'avantage qu'hier, sur les préoccupations morales de l'homme d'église soucieux d'intégrer la poursuite des intérêts français dans un cadre théologique. Mettre fin à l'aspiration à la monarchie universelle que l'on s'accordait à reconnaître à l'Espagne, non seulement en imposant des conditions pour que cette domination ne puisse plus s'exercer à l'avenir, autrement dit libérer la chrétienté en établissant un équilibre des forces, tel est le programme que l'on reconnaît à Richelieu qui aurait eu l'idée d'une chrétienté composée de forces diverses dotés par la volonté divine d'atouts divers. » Lucien Bély, *L'Europe des traités de Westphalie (Esprit de la diplomatie et diplomatie de l'esprit)* Collection présentée par Louis Amigus, P.P. 45, PUF, 2000.

générale sur le plan international. Le contexte social de l'époque n'accordait pas un rôle prépondérant de l'individu dans la marche de l'histoire. Les juristes et les théoriciens du droit étaient préoccupés à définir les pouvoirs de l'Etat. Les droits collectifs et le privilège politique des nations à se donner des chefs étaient mis au second plan des questions diplomatiques. La réaction d'Hegel survient comme un contre-courant à cette tendance. Il déclare : « L'évolution particulière d'un peuple historique contient d'une part le développement de son principe depuis l'état d'enfance où il est enveloppé jusqu'à sa fleur où, parvenu à la conscience de soi objectivement morale et libre, il entre dans l'histoire universelle. Mais elle contient aussi d'autre part la période de la décadence et de la chute ; car ainsi se manifeste en lui l'apparition d'un principe propre. Ainsi est annoncé le passage de l'esprit dans ce principe nouveau, l'histoire universelle dans un autre peuple. »<sup>275</sup> Le peuple comme acteur de l'histoire et fondement des valeurs supérieures représente l'objet de la volonté de l'Etat. Sur la marche de l'esprit universel Hegel écrit : « A la pointe de toutes les actions, même des événements de l'histoire universelle, se trouvent des individus à titre de subjectivité qui réalisent la substance. Pour ces formes vivantes de l'action substantielle de l'esprit universel qui sont immédiatement identiques à cette action, celle-ci reste cachée, elle n'est pas leur objet ni leur but. Aussi elles ne reçoivent d'honneur et de reconnaissance pour cette action ni de leurs contemporains, ni de l'opinion publique de la postérité. Elles n'ont leur part à cette opinion publique de la postérité. Elles n'ont leur part à cette opinion que comme subjectivités formelles et sous forme de gloire immortelle. »<sup>276</sup>

Chez Richelieu l'usage de la théologie à des fins politiques reste ainsi un moyen parmi tant d'autres pour instaurer une stabilité durable car le bien de l'Etat ne saurait être dissocié du règne de Dieu. Et la personne du roi doit incarner au plus haut le reflet de l'intégrité de Dieu : « Je sçay bien que beaucoup de politiques enseignent le contraire, mais, sans considérer en ce lieu ce que la foy chretienne peut fournir contre ces maximes, je soutiens que, puisque la perte de l'honneur est plus que celle de la vie, un grand prince doit plutôt hazarder sa personne, et mesme l'inetrest de son Estat, que de manquer à sa parole qu'il ne peut violer sans perdre sa réputation et, par consequent, la plus grande force des souverains. »<sup>277</sup> Sa conception de

---

<sup>275</sup> Hegel, *Principe de la philosophie du droit*, traduit par André Kaan, P. 368-369, Gallimard, 1940

<sup>276</sup> *Ibid.*, 369

<sup>277</sup> Richelieu, *Testament Politique*, par F.Hildesheimer, Société de l'histoire de France, Paris, 1995, P.271

l'action diplomatique et de la souveraineté extérieure de l'Etat repose sur le model aristocratique de la politique appliquée. Ce qui passe par une sélection des ambassadeurs et des représentants diplomatiques sur les critères des rangs sociaux. Le concept de guerre juste constitue un point de convergence idéologique fondamentale entre Grotius et Richelieu.

## 5. Richelieu et le concept de raison d'Etat

La remise en cause de l'autorité de l'église ne s'est pas manifestée au sens réel du mot. Car Le phénomène que nous nommons aujourd'hui « désacralisation » ne fut jamais réalisé entièrement. Il consistait en des longs débats confessionnels où des parties faisaient des concessions sur tel ou tel élément que le temps les aurait fait nier l'utilité. Ces modestes changements vont pourtant ouvrir des discussions sur la redéfinition des notions tel que l'idolâtrie, la dévotion, la volonté divine et tant d'autres. En France, les attaques protestantes ont forcé la monarchie et l'Eglise à se justifier sur des pratiques et traditions. Jacques Solé décrit ainsi ces tensions : « Bayle fit, en 1682 des débuts peu originaux en avouant préférer l'athéisme à la superstition. Affrontés aux menaces de la persécution, ses coreligionnaires ne pouvaient qu'approuver cette réplique au convertisseur. L'exilé s'exprimait en zéléteur, hostile au détournement du divin ou à son utilisation par le pouvoir politique. Jurieu traita, en 1684, d'insultes envers le seigneur les cultes favorisées par les tentations de l'église gallicane. Rarement les dévotions romaines à cet antichristianisme, il reprochait à d'anciens pères d'avoir mieux aimé la superstition que l'athéisme. Justin et Clément d'Alexandrie n'avaient-ils pas excusé, au nom de la Bible, la vénération des astres pour les gentils ? Ce pasteur, en un passage dont Bayle se souviendra, comparait l'adoration papiste de l'Eucharistie à l'imprudence d'une femme couchant avec un homme sous le prétexte qu'il ressemblait vaguement à son mari. »<sup>278</sup> Le débat sur la tradition fut constamment présent dans les polémiques de Bossuet. Il correspondait à l'une des plus grandes obsessions de l'époque. Hantée par la peur du désordre ou du changement, la tradition aspirait à la sécurité dans le domaine spirituel. En réhabilitant les origines juives du christianisme et la personne de Jésus en tant que conservateur et continuateur, il voit dans l'abolition de la communion une marque complémentaire de la même continuité. Le projet de Richelieu consistait dans le fond à s'opposer à l'expansion de la maison d'Espagne tout en assurant la sécurité de la France. Et c'est au nom de la raison d'Etat qu'il n'hésitera pas à nouer des alliances avec les puissances protestantes. Sur le plan intellectuel, le Cardinal va se lancer à son tour dans une confrontation polémique par des moyens pamphlétaires. L'analyse

---

<sup>278</sup> Jacques Solé, *Les origines intellectuelles de la révocation de L'Edit de Nantes*, publication de l'université de Saint-Etienne, 1997, P.99

d'Etienne Thuau illustre bien le contexte et les méthodes du ministre : « Il faut remarquer que si ces pamphlets étatistes, comme d'ailleurs les écrits d'opposition, mêlent l'actualité aux considérations générales, ce n'est pas seulement parce qu'ils reflètent le négligé de la littérature polémique. Il représente déjà ce caractère de la presse moderne qui est de mêler l'information à la propagande, de telle sorte qu'il est souvent impossible les faits de leur interprétation. »<sup>279</sup> En mai 1625 parut, sous l'instigation de Richelieu, un pamphlet de riposte aux *mysters politiques* et à l'*avertissement*, sous le titre de : « *Le Catholique d'Etat ou discours politique des alliances du roi très chrétien contre les calomnies de son Etat.* » Dans ce brillant écrit gouvernemental, il est fait mention des précautions à adopter contre l'utilisation de la religion pour des fins personnelles. En jetant l'opprobre sur l'auteur de l'*Admonitio*, le gouvernement français prenait toutes les mesures nécessaires pour garantir l'unité de la conscience collective autour des valeurs catholiques. Mêlant les réfutations de détail aux considérations de principe et aux exposés historiques, l'œuvre ne porte rien de méthodique, toutefois, elle ramène la question de la politique étrangère du cardinal, que les auteurs des pamphlets étrangers jugeaient néfaste, à la religion, et pour laquelle elle se donne l'honneur de prouver sa conformité avec le christianisme. La question du droit divin n'est pas perçue sous le même angle selon la position des uns et les fonctions des autres. Selon les auteurs publicistes, Les rois règnent par la majesté et l'adresse de Dieu. Et toutes les actions qu'ils mènent représentent la volonté entière du ciel. Ils justifient cette théorie par le fait que ni Jésus, ni ses disciples n'ont mis en cause le pouvoir que le souverain tient de son glaive. Et seuls les barbares ne considèrent pas une telle autorité disent-ils. Or les dévots ne voient pas dans la fonction du roi une institution divine dans laquelle il serait l'associé direct de Dieu et dont il devra interpréter la volonté. Ils insistent sur les limites de l'autorité royale tandis que les étatistes lui attribuent un caractère absolu. Au fond, le but de ces derniers est d'asseoir l'autorité de l'Etat par tous les moyens. Et force est de constater que ce sont eux qui ont incarné l'éprit moderne de l'Etat. Richelieu insistait déjà sur la puissance du prince comme condition pour garantir la sécurité de l'Etat : « Il faudroit estre privé de sens commun pour ne connoistre pas combien il est important aux grands Estats d'avoir leurs frontières bien fortifiées. C'est chose d'autant plus nécessaire en ce royaume que, quand mesme la légèreté

---

<sup>279</sup> Etienne Thuau, *raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Bibliothèque de l'évolution de l'humanité, Paris, Albin Michel, 2000, P. 179

de nostre nation la rendroit incapable de faire de grandes conquestes, sa valeur la rendroit invincible à sa deffense si elle a de grandes places si bien fortifiées et si bien munie de toutes choses qu'elle puisse faire paroistre son courage sans estre exposée à souffrir de grande incommoditez qui sont les seuls ennemis qu'elle a à vaincre.

Une frontière bien fortifiée est capable ou bien de faire perdre l'ennemi l'envie qu'ils pouvoient avoir de former des desseins contre un Estat , ou, au moins, d'arrêter leur cours et leur impétuosité s'ils sont assez osez pour venir à la force ouverte. »<sup>280</sup>

---

<sup>280</sup> Richelieu, *Testament Politique*, par F.Hildesheimer, Société de l'histoire de France, paris, 1995, P.289

## **6. Les traités de Westphalie ou la naissance de l'état moderne et la question de l'équilibre des forces**

Les traités de Westphalie ses protocoles furent une révolution dans l'histoire du droit international. Ils mettent fin aux fondements juridiques des systèmes d'empire et la confusion sur les questions de souveraineté des puissances. En instituant l'Etat-nation comme la plus haute autorité du droit international, ils permettent aux « Petits Etats », la reconnaissance de leur souveraineté sur les mêmes bases des principes juridiques que tous les autres. Suite à la naissance d'armées modernisées durant la guerre de trente ans, la paix de Westphalie donne un nouveau visage politique à l'Europe. Les résolutions envisageaient le principe de reconnaissance de la souveraineté interne et externe des états et de l'équilibre des puissances. En mettant fin à la guerre (1618-1848) qui opposait la maison d'Habsbourg d'Espagne et le Saint-empire germanique ; soutenu par l'église catholique romaine aux Etats allemands protestants du Saint-empire auquel étaient alliés les Etats européens, ces traités redessinent une nouvelle géographie humaine et physique de l'Europe en réalisant un nouveau code de relation entre les nations et en établissant le droit des gens. La souveraineté est considérée désormais comme l'attribut essentiel de l'état. L'enjeu majeur est qu'aucune organisation ne puisse se prévaloir de ce droit. Toutefois, ils créent une situation de conflits potentiels. La fragilité de la paix qui résulte de l'existence d'Etats faibles et puissants, cohabitant suivant des rapports de force, n'est pas résolue par les traités et les accords. Car ces derniers ne résument pas la volonté des peuples. Toutefois, ils créent une certitude autour du fait que l'intérêt national se confond avec celui de son territoire dont l'autorité étatique porte la garde et ceci va de pair avec sa souveraineté. Or depuis leur apparition comme acteurs du jeu international, les questions liées ainsi à l'équilibre des forces s'avèrent être le principe inconditionnel pour rendre la paix durable. Ainsi pouvons-nous la comprendre sous l'angle de la philosophie. En précédant par analyse juridique des rapports internationaux, nous verrons que la question va au-delà de la simple nécessité de la paix.

La notion de l'équilibre des puissances est aussi ancienne que les premières cités grecques, affirment Hume. Dans toute la politique de la Grèce antique, l'anxiété à l'égard de la balance du pouvoir est manifeste. Cela influençait toutes les grandes décisions et les prises de positions stratégiques vis-à-vis des alliés ou des

adversaires. Ce fut le cas lors de la guerre de Péloponnèse<sup>281</sup> qui résultat de la ligue ainsi formée contre Athènes. Le même principe domine les rapports de politique d'hégémonie après le déclin d'Athènes lorsque les Thébains et les Lacédémoniens se disputaient la suprématie, c'est alors que les athéniens soutiennent Thèbes contre Spartes jusqu'à la grande victoire emportée par Epaminondas à Leuctres, et passent du côté des vaincus par générosité pour le premier et par jalousie pour le dernier. Il existait, à Athènes et à Syracuse, une politique de prudence à l'égard des citoyens dont la renommée ou le pouvoir s'avèreraient excessifs. L'ordre voulait qu'ils soient mis en exil. Hume voit dans ces faits les mêmes principes qui régissent naturellement les politiques étrangères des états modernes même si le « cas romain »<sup>282</sup> ne donne pas d'exemples pratiques dans ce domaine. Le concept apparait de nouveau au XIXe siècle avec Gentz, Wheaton, et Combes, puis au XXe siècle avec certains théoriciens des relations internationales comme Morgenthau, Aron, et Walz. L'établissement de toute puissance se fait en vue d'une autre, soit pour la contenir, soit pour la dominer. Les puissances se trouvent, de ce fait toujours et partout supérieures ou égale les unes aux autres. Et leurs équilibres seraient la clé d'une approche réaliste des relations internationales dans son usage descriptif.

Saint-Pierre et Rousseau portent une vision critique du modèle d'équilibre basé sur des rapports de force, du fait que la politique des grands Etats d'Europe reste fondée sur le système de ce genre depuis l'avènement du traité de Westphalie. Ce qu'ils jugent comme principaux facteurs des rapports de force et du péril de la paix.

Dans le chapitre premier du *Le droit de la guerre et de la paix*, Grotius aborde la question de l'origine des guerres sur des fondements anthropologiques. L'argumentation justificative de la guerre selon lui tient de la nature de l'homme à se défendre contre les autres et en protégeant ce qui lui appartient. Toutefois les causes restent multiples. De ce principe découle toutes les questions autour des droits de la guerre. La réplique à une offense reçue peut être réglée soit par les voies de la négociation soit par celles des armes : « Autant il y a de sources de procès, autant il y a de causes de guerres ; car là où les voies de la justice font défaut, la guerre commence. Or, on donne le droit d'agir en justice, soit à cause d'une injure non faite,

---

<sup>281</sup> Péloponnèse : - 431 – 404, Série de conflits qui opposa la ligue de Délos, menée par Athènes et celle du Péloponnèse, sous l'hégémonie de Spartes. Elle se termine par la victoire de Spartes et la perte de l'impérialisme athénien.

<sup>282</sup>Le cas romain est bien particulier à certains points de vue car Rome ne s'est jamais heurté à une grande coalition, nécessitant pour lui d'établir une alliance. Il prenait le devant en dominant ses voisins par la conquête et écartant toute menace immédiate.

soit à cause d'une injure faite. »<sup>283</sup>

Ainsi toute guerre dont le but est de réparer une injure faite à l'Etat ou de répondre à une violence volontaire est légitime et ne fait que suivre une déclaration de guerre déjà faite par ces actes. Tel se trouve être le cas du corps public de l'État. La question qui subsiste est de savoir si toutefois, peut-il y avoir des guerres, à la fois privées et justes ? A cela Grotius défend l'idée qu'aucune circonstance ne doit empêcher un individu ou un groupe d'hommes menacés, de se défendre contre quiconque voudrait s'en prendre à leur vie.

Les entreprises guerrières du prince sont autant justes que sa personne est sacrée. Et si le droit de la guerre puise sa source de la nature des choses, donc de Dieu ; il est convenable que ce droit soit normé par des valeurs de sa source. Ainsi, bien qu'il soit permis à l'homme de tuer celui qui se prépare à lui donner la mort par la menace, l'injure, la déclaration ouverte de guerre ou par l'acte d'agression, toutefois l'idée de tuer un individu dont la vie d'un grand nombre de personnes dépend reste un crime, quelque 'en soit les motifs. Le droit du souverain et celui de la propriété sont au dessus tous les autres de l'État. Dans une guerre juste, les biens enlevés aux vaincus reviennent aux vainqueurs et ceux pris lors d'une guerre injuste doivent être restitués. Ces considérations sont des actes de charité et de bienveillance qui doivent conditionner les esprits des belligérants. Il s'ensuit donc que les valeurs morales qui font l'homme ne disparaissent guère dans l'état de guerre mais tous s'ordonnent et se maintiennent par le même principe qui fut que les hommes se sont mis en société. Le rapport entre la guerre et la propriété est un point clé du fondement de la société politique et des rapports politiques entre Etats. Rousseau situe idéalement les hommes dans l'espace abstrait de la nature. La question du droit de propriété n'est pas primordiale dans ce cas où la nature est nourricière et suffisante et où aucune intelligence ne se lève au-dessus d'elle. Or selon Hobbes, le pouvoir, même absolu, ne peut rendre infini un espace fini d'où l'idée du facteur principal des conflits : D'où le principe de la limitation des biens. L'étude de l'état de guerre chez Rousseau se distingue de celle de Hobbes, parce que cet état n'est pas lié, chez lui à une crainte naturelle, mais à un fait historiquement déterminé par la propriété. Le principe de l'établissement durable de la paix ne pourra être résolu que lorsque le droit aura pérennisé la puissance du prince mais aussi supprimé l'écart

---

<sup>283</sup>Hugo Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, Traduit par P. Pradier-Fodere, Ed. D. Alland et S. Goyard-Fabre, PUF, 1999, Livre II, Ch. I, P.163

entre propriétaire et non-propriétaire. Le contrat social, selon Rousseau établit la garantie étatique du droit de la propriété en légalisant les propriétés acquises dans l'état de nature. Or le développement de la démographie fait que les terres possédées finissent par toute se jouxter au point que ceux qui en sont privés, se retrouvent dans un nouveau rapport de force avec les possédants. Ainsi le droit de possession finit par être problématique et facteur de discorde et de conflit. Cela peut se traduire effectivement sur le plan international. Et c'est sur ce point que va essayer de répondre notre recherche ; à savoir le processus de la transposition des guerres au sein de l'Etat, sur le plan international.

Les individus se trouvant dans un nouvel état de guerre causée par le désir élargi de certain à s'emparer du maximum de bien doit être résolu par un deuxième contrat social. Ce dernier devra permettre une juste et équitable redistribution des biens. Pour cela, il faudra que les gouvernements prennent les mesures pour limiter l'inégalité des fortunes par la mise en place d'un droit égal à l'accès à la propriété. Pour Rousseau et comme pour Pufendorf, le droit de propriété ne s'étend point au-delà de la vie du propriétaire. Tel doit être le rôle principal de l'Etat pour le maintien de la paix et de l'équilibre social. Que doit donc faire pour garder la paix avec les autres Etats et éviter toute forme de conflits dans lesquels les individus qu'ils protègent pourraient perdre leur vie et leur bien ? Tout porte sur l'origine du pacte social car un tel acte nécessite une union des forces avec tous les conditions que celle-là implique. Or les différentes forces ainsi mises au corps de l'État représentent une puissance imposante qui dépasse toutes les autres petites forces individuelles éparses dans la nature. Et ces dernières constituent immanquablement des ennemis pour les membres de l'association politique. Ce déséquilibre des rapports de force qui finit par atteindre progressivement toute l'humanité entière constitue, sous différentes formes les enjeux des relations internationales et des conflits frontaliers. Ainsi l'agression apparaît comme un trait commun pour les divers États politiques constitués sous la pression des premiers adhérents. Et pour la même raison, l'étranger leur apparaît comme un ennemi : La guerre est ainsi consubstantielle aux Etats, car le mouvement suit le principe selon lequel tout espace politique et humain se constitue dans une certaine forme qui oblige les autres à en faire de même. Contrairement à Grotius qui pense organiser l'État international sur le modèle de l'état civil, et trouve que le droit des gens ne se distingue du droit naturel que par son caractère volontaire et ayant sa source dans le consentement de tous les États,

Rousseau estime qu'aucune solution analogue au pacte social interindividuel ne peut refléter les rapports interétatiques. La nature de l'État ne lui assigne aucune limite pour limiter ses bornes. Il est de son essence à s'étendre à l'infini. Les effets sont qu'il se trouve infiniment soit dans un rapport de grandeur soit dans celui de faiblesse par rapport aux autres. Sa propre reconnaissance est liée à l'existence des autres. La menace et la sécurité qui déterminent ses rapports avec les autres constituent le propre de l'existence du corps de l'État. Il s'élève ainsi une contradiction entre l'ordre social assuré par le pacte institutionnel et l'absence d'ordre entre les États. La guerre nait de la paix ou de la précaution que les hommes prennent pour garantir cette dernière.

## B. « *Jus belum* » de Grotius et le fondement naturel du droit des gens

Dans les théories de Grotius, les entreprises établies pour définir le droit de la guerre constituent l'enjeu du droit des gens. Il existe dans la guerre des lois non écrites qui engagent l'individu en tant que membre d'une communauté humaine sociale et rationnelle, et des lois non-écrites, complétant les premières, qui résultent d'accords tacites établies entre nations. Le droit qui lie les soldats sur les champs de bataille est celui que la nature et leur nature leur imposent. C'est par cela et la bonne foi qu'il est possible de concevoir les bases de la paix. Dans *Le Droit de la guerre et de la Paix*, Grotius consacre une importance capitale à ce qui relève des promesses et des serments lorsqu'ils sont engagés entre les parties. Dans le *livre II*, il souligne : « pour ce qui est des conventions qui ont force d'obligation selon les lois, comme celle qui sont revêtues des formes de la stipulation et certaines autres, elles n'ont cet effet que par le bénéfice des lois, dont la propriété est de pouvoir rendre nécessaire ce qui est honnête de sa nature.

Mais cette opinion, prise comme il l'expose en termes généraux, ne peut se soutenir. La première conséquence, en effet qui en résulte, c'est qu'entre les rois et les peuples divers, les conventions n'ont aucune force, tant qu'il n'y a rien d'exécuter de ce qui a été promis ; surtout dans les lieux où aucune ne forme déterminée pour les traités et les contrats n'a été imaginée. Puis, il n'y a pas de raison pour que les lois, qui sont comme un pacte commun du peuple, et qui sont appelées de ce nom par Aristote et Démosthène, puissent ajouter aux conventions une obligation ; tandis que la volonté d'une personne qui est absolument déterminée à s'obliger, ne le pourrait point, particulièrement lorsque la loi civile n'y apporte pas d'empêchement. »<sup>284</sup> De cette remarque découle l'importance de respecter la promesse. Cette dernière domine les six derniers chapitres du traité dont le premier expose le principe de la sainteté des conventions, même si l'ennemi est hérétique ou infidèle. Il s'agit d'introduire dans les relations entre les individus, en particulier et les nations, en générale des normes universelles et supérieures au-delà des particularités juridiques et culturelles. Cette foi prend une valeur absolue, inconditionnelle et divine lorsqu'elle est accompagnée de serment. La croyance en une valeur divine liée au

---

<sup>284</sup> Grotius, *Droit de la Guerre et de la Paix*, Traduit par P.Pradier-Fodéré et S. Goyard-Fabre, livre II, Chap. XI, P.318, 319, PUF, 1999

serment a représenté chez les anciens Grecs et les grandes nations commerçantes le socle de tous les droits. Nous avons déjà souligné que les grandes découvertes maritimes et les nouvelles frontières ont été les éléments constitutifs d'un environnement favorable aux échanges et aux rencontres internationales, obligeant ainsi les voyageurs à chercher des moyens plus naturels et universels afin de nouer des pactes et à contracter au-delà de leurs pays. Or les individus de même croyance s'accordaient plus de confiance (Même s'ils ne vivent pas dans le même pays) que les personnes vivant sur le même territoire. C'est en cela que Grotius aborde particulièrement « Dieu » pour déterminer la valeur du serment. Dans les attributs que les anciens hébreux donnent à leur être suprême figurent, le bien. Le rapprochement que l'auteur fait entre le serment et cet attribut, est exposé explicitement dans le chapitre XIII du Livre II : « Bien plus, quand même la chose qui est promise n'est pas illicite, néanmoins elle empêche un plus grand moral, le serment ne sera pas non plus valable ; parce que nous devons tellement à Dieu de faire des progrès dans le bien qu'il n'est pas en notre pouvoir de nous dépouiller nous-mêmes de cette liberté. »<sup>285</sup> Le principe de l'arbitrage dont l'objet porte sur le bien et la bonne foi, la détermination des droits des prisonniers et des otages sont autant d'éléments qui constituent la théorie de paix de Grotius et les opérations pacificatrices qui s'y rattachent.

Il aborde la question des accords tacites dans des situations où les conventions expresses sont difficiles à observer ; tels que les champs de bataille. Mais pas seulement ; C'est ainsi que le bénéficiaire de l'asile s'engage à ne rien entreprendre de belliqueux contre son Etat d'accueil. Les conventions tacites qui n'avaient rien de conventionnelles à leurs débuts (tels que le drapeau blanc pour signaler sa capitulation) sont autant de principes de bases que le droit positif prendra plus tard à son compte. Le terme de « fides » (convention de bonne foi) qui domine une plus grande partie de ses travaux démontre le rôle inconditionnel que joue le droit naturel dans l'élaboration des lois et la prise en compte des besoins fondamentaux des hommes en matière de droit positif. Selon Hegel la guerre représente une situation non juridique et passagère. Toutefois il n'en implique pas moins que les Etats se reconnaissent comme les principaux acteurs de cela. Ce qui fait de l'Etat le centre d'intérêt des relations internationales, dans lequel les individus constituent les

---

<sup>285</sup>*Ibid.*, Livre II. Chapitre XIII. P. 356

particularités de son universalité.

## **1. Le droit des gens au XVIIIe siècle**

L'histoire du droit des gens n'a pas brillé sur la France du XVIIIe siècle de la même manière que dans d'autres pays Européens. Si aucun des philosophes français n'en a fait l'objet de son étude, beaucoup lui consacrèrent une attention particulière. Toutefois est-il évident que le mouvement d'idée, qui consacra les bases du droit public, et suscita avec Voltaire la réforme du droit pénal puis l'économie politique avec les physiocrates pesait lourds dans les bases du droit qui devra régir les relations internationales.

L'environnement politique de l'Europe, miné par des guerres et des conquêtes, présentait des conditions favorables pour les critiques des philosophes. La philosophie s'adressait à l'humanité et cela grâce à la raison que les penseurs cherchaient dans les principes du droit naturel. Leur but principal fut la réforme du droit des gens. Le projet de l'Encyclopédie illustre cette tendance qui s'attacha à compiler dans un grand livre les efforts de l'esprit humain dans son mouvement vers le progrès.

Tous ces mouvements issus de l'idée cartésienne du monde étaient animés par un esprit d'humanité et de sensibilité. Ils commencèrent à étudier l'homme en soi comme sujet universel. Leurs théories qui se développèrent au cours des décennies mettent ce dernier au centre des questions philosophiques et politiques. Ce que les politiques n'ont pas considéré comme nécessaire au maintien de leur trône représentait pour eux le destin inconditionnel et universel de l'humanité. Ainsi l'idée du cosmopolitisme qui se dégage de ces pensées reste toutefois dans son sens acceptable de l'époque car la plus part d'entre eux se réclamaient patriotes. Ils proclamaient les lois naturelles et essentielles des sociétés en soumettant tous les objets aux critères de la justice. Ces idées se basent sur la nature des hommes à chercher la justice et à se soumettre aux lois, une fois connues et justifiées. Ces projets préconisaient une nouvelle gestion politique des peuples ; L'abbé de Saint-Pierre poussera l'esprit d'utopie jusqu'à l'ingénuité, avec son idée d'une confédération des Etats Européens. La popularisation de la connaissance permit de véhiculer les pensées des philosophes. Les débats passionnants des intellectuels deviennent des formes de spectacle auxquels la masse populaire s'intéressait

profondément.

Les physiocrates font ainsi de l'opinion la base même de leur système politique. L'adhésion du public aux théories rationnelles des discussions philosophiques et politiques constitua un facteur de base pour la constitution de l'esprit de révolution. La pensée qui se nourrit de l'idée de progrès et d'universalité se traduit par la volonté de réforme de la diplomatie et du droit des gens.

Face à cette montée de la conscience populaire se dressent, nous l'avons souligné, les ambitions exagérées des princes et des rois avec le règne de la corruption. Ce qui va accentuer le contraste entre le droit des gens théorique et le droit des gens pratique. La rupture européenne est consommée par celle de l'équilibre et de la mise en question des traités de Westphalie et d'Utrecht. Or leur établissement marqua l'avènement du droit des gens positif sensé répondre à tous les maux du continent. Est-ce une surprise ou une volonté avouée que la philosophie et la politique n'aient pas tranché les choses dans le même sens ? Rousseau n'a jamais écarté l'idée selon laquelle, les troubles interétatiques seraient la transposition des problèmes politiques et institutionnels existant au sein de chaque Etat. Il ne ménage pas des critiques à l'encontre de la diplomatie et du droit public de son époque, à partir desquels il ose fonder un espoir de paix par de solides réformes.

## 2. Les divers courants de pensée du droit des gens

Les courants de pensées de la philosophie politique du XVIIIe siècle constituent l'héritage de l'école du droit de la nature et des gens. Ils puisent leurs concepts des doctrines de ses principaux représentants que sont Grotius, Hobbes et Locke. Bien que les deux derniers ne se rattachent pas forcément aux trois écoles issues de Grotius, leurs œuvres présentent des liens avec les courants philosophiques idéalistes et historiques.

En considérant le droit des gens comme une partie du droit de la nature, certains philosophes voyaient en lui un ensemble de concepts absolus qui s'imposent aux nations dont les principes doivent impliquer la raison en tant que fondement inconditionnel et indispensable. A partir de ses principes moraux, le droit de la nature fixe les règles universelles de la société des hommes. Ainsi d'Alembert soutient que les Etats ont chacun leur lois internes. Celles qu'ils reconnaissent mutuellement les uns à l'égard des autres sont les grands principes basés sur la modération, l'équité, la bonne foi, la liberté et l'égalité en droit. Quand la raison naturelle commande aux passions, elle ne l'élimine pas pour autant. C'est au droit des gens positif de combler les vides juridiques créés par l'absence de normes expresses. La plupart des philosophes soutiennent l'idée selon laquelle la société civile serait l'œuvre d'un contrat primitif, formel ou tacite, mais non celle d'un accord exprès dans l'établissement de rapport entre nations. Les discordes et les troubles qui nourrissent ces rapports démontrent, à la fois l'état de l'origine des relations internationales mais aussi celui de l'évolution universelle du genre humain au-delà des groupes sociaux et politiques. Hobbes et Pufendorf se posent comme les représentants du courant idéaliste qui ne reconnaît aucune autorité juridique au droit positif. Montesquieu, non plus, n'attache point autant d'importance au deuxième qu'au premier qu'il considère dans *L'esprit des lois* comme étant la source principale de toute norme. La paix et la conservation de soit étant les premiers buts naturels des individus et des Etats, l'état de guerre naît de l'Etat social aussi bien pour les premiers que pour les seconds. Et c'est afin de régler ces différents rapports que le droit des gens naquit. Contrairement à Rousseau, Montesquieu ne se préoccupe guerre de l'origine de la société qu'il considère comme un fait naturel, aussi bien pour les individus que pour les Etats. L'établissement des relations internationales, en son sens, n'est pas un fait d'une volonté politique ; elle fait partie d'un processus humain qui n'exclut aucune

nation, même les moins aptes à considérer les règles morales de base en partage entre les hommes.

Les économistes ont subi l'influence de la tendance historique du droit des gens qu'ils considèrent comme un ensemble de dogmes philosophiques basé sur des règles fixes. Turgot met en avant le commerce comme facteur principal de la rencontre des nations et de la nécessité de créer des règles liées à cela. Or la volonté d'échange nécessite un niveau élevé de besoin et une capacité de déplacement. Les économistes se baseront, plus tard sur cette idée pour justifier la nécessité de la paix afin de maintenir les liens commerciaux entre nations. Nous verrons par la suite, dans la partie réservée au projet de paix, les nuances doctrinales des physiocrates et leur rapport avec les traités de paix.

Mably et Voltaire se revendiquent de la tendance réaliste. Le premier recherche les règles sur l'analyse des faits et de l'histoire. Selon lui, les traités constituent l'archive des nations ; c'est à travers leur trace qu'il devient possible de commencer une étude sérieuse du droit des gens. Il considère le droit naturel comme insuffisant pour donner un caractère juridique et rationnel au droit des gens. Les accords que les nations passent entre eux, les acquis et les concessions, les faits politiques et les rencontres politiques constituent ainsi les bases de ce droit.

Sans rentrer dans le fond du sujet, Voltaire n'a jamais manqué de voir dans la théorie du droit naturel une chimère et des spéculations utopiques. Le réalisme Voltairien est aussi une analyse historique des faits sociaux et politiques qui doivent donner un sens à ce qui est. Car se poser la question si l'Etat de nature, a existé ou pas reviendrait à ne discuter sur rien. Et c'est contre cette même réalité politique et sociale de son époque qu'il se dresse pour dénoncer les abus de la politique internationale.

### **3. La théorie du droit des gens chez Rousseau et le fondement du droit des peuples en tant que droit universel dans la doctrine d'Hegel**

L'étude des relations internationales chez Rousseau ne s'inscrit pas dans une suite logique de l'évolution de l'Etat au-delà de ses frontières. Il s'agit d'une analyse des facteurs de domination et de rapport de force entre les petits et grands Etats. Une réalité pratique qui régit le comportement d'entités distinctes.

Lorsque les hommes vivent entre eux dans la proximité sociale, seul le droit civil régit cet état tandis que le rapport de peuple à peuple est fixé par le droit de nature. Ce paradoxe du retour de l'homme dans l'état naturel par l'extension des territoires et la singularisations des peuples se justifie par Rousseau par le fait de l'absence de toute loi régissant ces rapports. Par conséquent toutes les mesures évaluées pour maintenir l'équilibre de l'Etat au-dedans de ses frontières sont nulles. L'état de droit que l'avènement de la société politique instaure a un double effet sur les hommes : Dans un premier temps, les citoyens d'une même communauté jouissent d'un rapport juridique et civil entre eux et dans un deuxième temps, bénéficient d'un rapport d'hostilité et de non droit avec le reste des hommes. Les germes des conflits se trouvent ainsi établis dans cet état. Dans *le second discours*, Rousseau définit le droit des gens comme un ensemble formé de conventions tacites destiné à instaurer et développer les commerces afin de suppléer à la commisération du droit naturel. Cette définition s'inspire de celle de Grotius pour qui le droit des gens a reçu sa force obligatoire de la volonté de toutes les nations ou d'un grand nombre d'entre elles. Selon Pufendorf, ces conventions tacites ne constituent pas une solution à l'état de nature entre Etats ; car elles font prendre conscience aux particuliers des raisons négatives qui les ont forcées à sortir de cet état.

Toutefois Rousseau s'éloigne de Grotius lorsqu'il affirme que le droit des gens varie de nation à nation. Il s'ajoute à cette influence, celle de Saint-Pierre, dans le cadre de l'établissement de ligues et de confédération dont le but serait de résoudre les problèmes liés à la contradiction du genre humain. Rousseau juge le projet absurde, certainement dans son application. Pourtant, il le pense indispensable et nécessaire. Il ne nie pas l'importance d'un tel projet dont le but serait de rendre la paix perpétuelle, mais il met en avant les dérives de l'intérêt public par les princes. Toutefois, nombreux sont des penseurs qui donnent à Rousseau le mérite de rendre

lisible les œuvres de l'abbé de Saint-Pierre à tel point que certains ne font plus la distinction entre les théories des deux hommes.

C'est donc en tant que lecteur, admirateur et critique de l'auteur du *Projet de paix perpétuelle* que Rousseau fonde ses principes du droit des gens. Hobbes et Pufendorf se fixent sur l'idée selon laquelle l'Etat n'est pas une communauté naturelle incarnée dans la personne du souverain, mais une personne morale et artificielle dont la volonté est celle des associés qui lui ont donné naissance. Dans *Les Principes du droit des gens* (1758), Vattel soutient que la souveraineté populaire est un élément perturbateur de la détermination formelle du droit des gens. La conception Rousseauiste de ce droit s'annonce comme une vision critique de la divergence doctrinale entre les différentes écoles. Ainsi, selon Simone Goyard-Fabre, Rousseau voulait juste prendre de la hauteur sur les désaccords opposant les tenants du droit des gens volontaire à la théorie du droit positif de Grotius et à celle de la nature de Pufendorf. Mais plutôt que de se mettre à l'écart du débat, il reproche à la doctrine moderne de ne pas tenir compte de l'homme. Cette démarche lui permet d'ouvrir une parallèle entre sa critique du *jus gentium* et celle qu'il adressait au droit naturel moderne.

#### **4. Problématique et Critique de la théorie du droit des gens chez Rousseau**

Selon Rousseau l'absence de sanction rend chimérique le concept du droit des gens. Il n'est inscrit que dans la raison humaine. Cette caractéristique lui enlève toute capacité de diriger les actions des hommes dans la société car c'est sur les bases du droit naturel que se dresse la théorie Rousseauiste de ce droit. Or ce premier est inscrit seulement dans le cœur des hommes. L'alternative qui s'impose à Rousseau pour surmonter cet obstacle est la pitié naturelle de l'homme qui crée une attirance des individus les uns envers les autres. Dans cet ordre d'idée, la raison n'occupe qu'un rang secondaire tandis qu'elle incarne la généralité permettant de généraliser les sentiments naturels dans le cœur des hommes, chez Pufendorf. La question de la sanction renvoie au rapport de l'homme à la loi ; fondement de toute règle sociale Or, ce qui différencie la théorie de la loi de celle de ses prédécesseurs est justement la sanction naturelle issue de cette violation. En ce sens que la loi ne peut changer les habitudes des hommes que lorsque ces derniers les comprennent et se reconnaissent en elles de telle sorte que celui qui faute soit puni de prime abord par sa conscience. Tel se trouve être l'objet de l'éducation de *l'Emile*.

Tandis que Hobbes et Pufendorf considèrent la nature comme la principale source du droit des gens, Rousseau cherche à déduire les principes du concept sur les bases de son rapport avec l'homme. La question qui subsiste est de savoir :

Pour quelle raison il prétend mettre en place une doctrine sur un domaine qui ne relève que de l'abstrait ?

Le droit des gens ne doit pas être confondu avec le droit naturel dit-il, parce qu'il tient à des mesures d'institutions humaines.

L'association volontaire n'est pas l'effet incontournable de la sociabilité des hommes. Tel se trouve aussi être le point de vue de Pufendorf selon qui les hommes ont besoin les uns des autres pour la formation de la communauté civile. Il soutient par ailleurs que : « L'homme étant un animal très affectionné à sa propre conservation ; pauvre néanmoins et indigent de lui-même , hors d'état de se conserver sans le secours de ses semblables, très capable de leur faire du bien, et d'en recevoir ; mais d'un autre côté malicieux, insolent, facile à irriter, prompt à nuire, et armé pour cet effet de forces suffisantes, il ne saurait substituer , ni jouir des biens qui conviennent à son état ici-bas, s'il n'est sociable, c'est-à-dire, s'il ne veut vivre en bonne union

avec ses semblables. »<sup>286</sup> Selon Rousseau, cette thèse est insoutenable car, dit-il, seul le passage à l'état civil suscite l'augmentation des besoins et rompt la proportion entre la force physique et la nécessité qu'impose la faiblesse. Le besoin a pour caractère de créer à la fois le conflit et le désir de sociabilité. En même temps que le désir annonce l'avènement social, il instaure la divergence des intérêts, d'où le concept d' « insociable sociabilité ». La réfutation de l'idée d'une société générale du genre humain s'opère en deux volets :

Le premier consiste à écarter l'hypothèse d'un sentiment naturel humain et universel. Le second détruit la thèse d'une sociabilité rationnelle issue de la conscience d'une identité naturelle.

La réfutation de la théorie du sentiment tient, selon lui, du fait que chacun désire toujours profiter de la bienveillance des autres sans se soumettre à une obligation réciproque.

Quels sont alors les arguments de Rousseau face à la théorie de la société générale du genre humain soutenue par Diderot ?

Pour comprendre l'enjeu de la question, il est important de connaître la position des penseurs du droit naturel ; Dans ses *Principes du droit naturel*, Burlamaqui tente de maintenir sur le même plan l'amour de soi et la sociabilité de l'homme : « Mais la société humaine ne pouvant ni substituer ni produire les heureux effets pour lesquels Dieu l'a établie, à moins que les hommes n'ayant les uns pour les autres des sentiments d'affection et de bienveillance, il s'ensuit que Dieu, notre créateur et notre père commun, veut que chacun soit animé de ces sentiments, et fasse tout ce qui est en son pouvoir pour maintenir cette société dans un état avantageux et agréable et pour en resserrer de plus en plus les nœuds par les services et les bienfaits réciproques..

Voilà donc le vrai principe des devoirs que la loi naturelle nous prescrit à l'égard des autres hommes. Les moralistes lui ont donné le nom de sociabilité, par où ils entendent : Cette disposition qui nous porte à la bienveillance envers nos semblables, à leur faire tout le bien qui peut dépendre de nous, à concilier notre bonheur avec celui des autres, et à subordonner toujours notre avantage particulier à l'avantage commun et général. »<sup>287</sup>

---

<sup>286</sup>Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens*, Traduction J. Barbeyrac, Bale, 1732, Réimpression Caen, BPPJ, 2009, L. II, Chap. III, § 15, P. 194-195

<sup>287</sup>Burlamaqui, *Principe du droit naturel*, Paris Dalloz, 2007, L II, Chap. IX, P. 115

Rousseau n'écarte pas la combinaison de l'intérêt individuel avec la bienveillance générale. Les hommes peuvent profiter de la bienveillance que la société leur accorde comme un bienfait. Et c'est la raison pour laquelle il souligne dans le texte du *Contrat social* que l'individu doit tout à l'Etat. La démarche qui tend à la déconstruction des théories de Burlamaqui et de Diderot n'entend pas l'homme socialisé dans l'état de nature comme vivant dans un « cosmos » qui pourrait sous-entendre le cosmopolitisme dans sa conception stoïcienne. Or les rapports qui apparaissent avec la société civile détruisent les règles qui font de ces mêmes rapports un monde. Rousseau met Diderot face à ses propres principes énoncés dans l'« article droit naturel », dans lequel il soutient que la nature est dans un mouvement de flux continu. Selon Rousseau, aucun ordre ne peut émerger naturellement. Et il est impossible qu'un équilibre spontané apparaisse suite à l'augmentation des besoins. Il en découle de ces inconditionnés que la société ordonnée ne peut émerger sans solution de continuité, par un développement spontané qui concilierait justice et intérêt.

Diderot juge nécessaire les conventions qui empêchent les hommes de suivre leur passion et de se dévorer entre eux en l'absence de toute loi. Le conflit dont il est question est dû au fait que chacun tente de s'approprier des avantages communs selon ses capacités et ses moyens. Or les forces en présence ne sont jamais égales. Rousseau ajoute que l'avènement de la société politique ne supprime pas une telle inégalité et que les conventions ne prolongent que l'état naturel des rapports sous d'autres formes. Il ne conçoit pas non plus une justice pré-politique. De ce principe découle celui selon lequel il ne saurait exister spontanément de société juste et durable. Le bien volontaire ne peut émerger dans la continuité du lien social qui produit l'intérêt commun. L'homme social pré-politique n'aurait pas accès à une véritable société qui suppose l'union des parties qui forme le tout, quand bien même la méchanceté et l'injustice ne seraient pas encore développées. Par conséquent, le besoin ne suffit pas à fonder la société. Et de ce fait, la solution aux guerres doit être cherchée ailleurs.

Le problème lié à l'analyse de la théorie du droit naturel est qu'il n'existe aucune assise scientifique soutenant ses bases. Or la mystification de Diderot consiste justement à évoquer le genre humain comme une entité dotée d'une volonté générale et consciente. La loi naturelle comme loi de raison n'est accessible à l'homme que lorsque celui-ci n'est plus en mesure de l'appliquer en raison du

développement de ses passions sociales. Il voit l'évolution sociale comme un phénomène spontané : Les grandes sociétés se forment par l'agglomération de petits groupes familiaux et les inclinations sociales placent le désir de société dans le prolongement de l'amour de filial. Sa démarche transforme la sociabilité en solidarité instinctive. Dans son article « *Droit naturel* », Diderot se propose de concevoir cette thématique d'une façon non métaphysique. Dans ce sens, il n'est plus une loi donnée à la volonté, mais une norme de réciprocité accessible à la raison qui éprouve l'insertion de l'individu au sein de son espèce. Ce dernier est le seul tribunal devant lequel se mesurent le juste et l'injuste. La rupture avec le droit divin marque l'avènement de la volonté générale caractérisée par la subordination de l'intérêt particulier à celui général. La volonté générale détermine la fin civique et politique de l'individu dans la communauté. Tous les droits que la nature atteste à cette fin, sont pour le bien de l'espèce. Diderot soutient que la loi divine n'est accessible que par la seule raison. Selon lui, la volonté générale est cruciale car elle permet de définir l'obligation sur un plan purement horizontal ; celui des droits et des devoirs réciproques. La volonté générale Rousseauiste s'éprouve à l'échelle du corps politique ; elle est fondée sur la constitution d'un véritable « moi commun » toutefois, l'auteur des *Manuscrits de Genève* soutient que l'art de généraliser est extrêmement complexe et tardif, cependant compter sur cet art pour faire connaître le juste au « commun des hommes » reste une illusion.

## 5. La question de l'universalité dans le droit des peuples chez Hegel

Le peuple devient une puissance absolue lorsqu'en tant qu'Etat il incarne l'esprit dans sa rationalité. Selon Hegel « Le fondement du droit des peuples en tant que droit universel qui doit valoir en soi et pour soi entre les Etats, 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 Etats les uns par rapport aux autres. Mais comme leur relation a pour principe leur souveraineté, il en résulte 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. »<sup>288</sup> La conception hégélienne des relations internationales repose sur la reconnaissance de la souveraineté des Etats à lier volontairement des contrats et des accords. Contrairement à Kant pour qui la paix entre les nations s'envisagerait par la mise œuvre d'une autorité supra-étatique, Hegel pose la notion de contingence comme principe de l'arbitrage et de la médiation entre les Etats, qui a son fondement dans les volontés particulières des nations. Ce point est important dans le rapport qui existe entre la volonté générale et la souveraineté tournée vers l'extérieure. Rousseau laisse un vide sur cette question et ce qui devrait faire partie de l'une des problématiques les plus importantes des *Institutions Politiques* est abordée par Hegel ; A savoir la reconnaissance des unités individuelles de l'Etat : « En effet, un Etat 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. »<sup>289</sup> Hegel accorde une place importante à l'individu dans son analyse de la souveraineté extérieure : « Comme les Etats 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'Etat est caractérisé par la suppression du contraste entre le droit comme liberté abstraite et le bien comme contenu particulier réalisé et que la reconnaissance initiale des Etats s'applique à

---

<sup>288</sup> Hegel, *Principe de la philosophie du droit*, traduit par André Kaan, P. 360, Gallimard, 1940

<sup>289</sup> *Ibid.*, P.361

eux comme totalité concrète. »<sup>290</sup> L'Etat poursuit plus un but concret que providentielle. Car il se pose comme une entité définie n'ayant pas pour fonction de traiter individuellement la particularité des volontés : « Il y a lieu seulement de remarquer en général que le bien d'un Etat a une autre légitimité que le bien des individus et que la substance morale, l'Etat a immédiatement son existence, c'est-à-dire son droit dans quelque chose de concret. »<sup>291</sup> La liberté du peuple et celle de l'Etat sont liées au sens Hégélien du terme. Toute forme d'aliénation ou de soumission d'un peuple ou d'une partie de celle-ci serait contraire à la morale et à l'honneur. Or l'Etat se reconnaît dans son peuple et dans chaque particularité de ce dernier. Ce qui voudrait dire que L'Etat aliène sa souveraineté et celle du peuple en acceptant une autorité supérieure ou un traité qui l'oblige d'une manière ou d'une autre. L'honneur le plus haut veut que les entités étatiques restent indépendantes les unes envers les autres tels les individus qui les composent : « L'individualité comme être pour soi exclusif apparaît dans la relation à d'autres Etats dont chacun est autonome par rapport aux autres. Puisque dans cette autonomie, l'être pour soi de l'esprit réel à son existence, elle est la première liberté et l'honneur le plus haut d'un peuple.

Ceux qui parlent d'une collectivité, formant un Etat 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 Etats 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. »<sup>292</sup>

---

<sup>290</sup>*Ibid.*, 362

<sup>291</sup>*Ibid.*, P.363

<sup>292</sup>*Ibid.*, P. 352-353

## 6. Le droit des nations, un héritage du droit naturel

Le XVIII<sup>e</sup> siècle a permis d'établir un lien juridique et naturel entre l'individu et la nation. Les philosophes avaient proclamé le principe du droit à la nationalité comme un droit absolu de chaque être humain. Et les droits fondamentaux qui doivent s'appliquer à eux, s'effectuent sans distinction de race et de nationalité. Est-ce le début du mouvement des nations vers une société universelle ?

En effet, les bases avaient été déjà lancées sous les plumes des penseurs au même moment où les nations policées violaient les libertés et les droits fondamentaux. Et c'est à ces principes que se rattachent les mouvements de réclamation de l'abolition de l'esclavage. Montesquieu, Rousseau, Condorcet prennent la défense des esclaves et des peuples opprimés avec énergie. Le clergé justifiait l'Etat des païens indigènes comme une volonté divine qui donne aux chrétiens le droit de dominer les autres peuples non croyants. La réplique des philosophes pour la reconnaissance juridique des droits naturels et universels de chaque être vivant, transforme les rapports entre les nations occidentales et les peuples indigènes de l'Afrique et de l'Amérique. Avant le XVIII<sup>e</sup> siècle, les souverains européens considéraient les territoires occupés par ces derniers non pas comme des propriétés mais comme des terrains sauvages dont la découverte leur attribue le titre. Ces explorations d'occupation transformèrent les principes fondamentaux liés à la reconnaissance même de statut de sujet de droit à certains peuples. Parler de droit des gens en niant cette réalité consisterait en un paradoxe chez les penseurs pour qui la propriété consiste en un droit naturel et inviolable. Les théoriciens du droit public posaient des conditions à l'occupation et à la possession des territoires indigènes : Pour que la question des terres soit légale, il faut que la possession soit effective et qu'elle n'abrite point de peuples déjà préétablis.

Le respect de la dignité individuelle doit logiquement conduire à celui de la dignité nationale. Si l'homme naît libre, les peuples ont aussi le droit de disposer librement de leur sort ; C'est le Contrat social appliqué aux nations.

L'esprit du XVIII<sup>e</sup> siècle eut le mérite de préparer des modifications profondes dans les rapports internationaux en promettant les principes de l'individualisme international et économique. Le statut de nationalité naquit avec la substitution de la politique des peuples par celle des souverains. La conscience des peuples était confuse sur leur propre droit et il fallût attendre la révolution pour que naisse l'esprit

citoyen. La philosophie du XVIIIe siècle se caractérise par l'absence du sens de la réalité, l'abus des postulats à priori, et la négligence des faits et de l'histoire. L'œuvre philosophique de cette époque fut toutefois assez féconde pour avoir inspiré les révolutionnaires français.

Ainsi l'étude de l'évolution du concept de droit de gens débouche sur celle du droit de la guerre et des conquêtes

## CHAPITRE II. Droit de guerre et des conquêtes

La théorie de la subjectivité étatique de Vattel démontre le risque de neutralisation de l'Etat si le droit normatif se donne comme sujet ce premier. La raison est que le plus fort parviendra toujours à imposer son point de vue sur les autres en dépit de toute règle internationale. Cela ne détermine pas pour autant la légitimité d'un tel rapport de force. Car du point de vue juridique les rapports de force ne constituent point des faits de droit, d'où l'idée d'un droit des gens volontaire comme droit d'application bilatéral dont l'effectivité est garantie par une justice réciproque, stricte, égale et abstraite entre les nations souveraines. Vattel rénove les données, contrairement à Wolff selon qui la « conscience » devrait substituer à la sanction pour régler les rapports internationaux par le concept de justice internationale telle qu'il est connu aujourd'hui. Ce qui a pour conséquence d'établir un ordre de juxtaposition et de parité dans ce domaine. Quant à Rousseau le droit des gens porté sur la réciprocité s'établit sur un principe d'égalité supposé entre les Etats comme entre les hommes. Dans les *Lettres écrites de la montagne*, il traite du « droit des gens positif » pour dénoncer son caractère vain, or selon Barbeyrac, ce droit reste définitivement une chimère. Cette critique s'oppose à la définition rousseauiste du terme selon laquelle cette norme n'est pas un véritable droit mais juste un de ses éléments constitutifs qui garantit l'équilibre créé par l'union des intérêts, des maximes et la conformité des mœurs entre les puissances européennes. Pourtant Pufendorf s'orientait dans le même ordre d'idée lorsqu'il soutient que la similitude des règles pouvant exister chez les peuples différents n'est jamais que le résultat du hasard. Il est peu probable de parler d'un droit des gens à l'absence d'égalité entre les Etats, et c'est la raison pour laquelle Rousseau juge impossible l'application des principes de Vattel. Par ailleurs ce qu'il réfute aussi c'est la transposition des rapports entre les individus sur le plan international afin d'en fixer les règles dans leur totalité. Chose qui lui semble illégitime, en ce sens que les hommes n'ont rien de commun avec le statut juridique de l'Etat. Et ce qui justifie l'inégalité de fait parmi les hommes n'a aucun lien avec l'injuste inégalité de droit qu'entraînent les rapports de force entre Etats.

Selon Hobbes, le problème des relations internationales réside dans l'inefficacité des

lois rationnelles, constitutives du droit des gens. Cette analogie entre l'Etat et l'individu était rendu possible par la conception hobbesienne de la république qui, dans ses relations extérieures, se révèle moins sous le statut d'une personne morale artificielle que sous le masque d'une personne souveraine qui en est la représentante. Le principal défaut du droit des gens pour l'auteur du « *Léviathan* » est le même que celui de l'état de nature entre particuliers. Les souverains, chez Hobbes ne sont pas moins des « animaux » que les individus de l'état de nature précédant la création du « *Léviathan* ». Le respect des lois naturelles est conditionné à la mise en place d'une république mondiale ayant les prérogatives de porter des sanctions à l'encontre des Etats réfractaires. Toutefois Hobbes réfute une telle nécessité. En opposant la « bonté naturelle » de l'homme à la théorie de la guerre de chacun contre tous de Hobbes, Rousseau reproche à ce dernier d'avoir confondu l'homme naturel avec celui qu'il voit tous les jours. Les conflits qui naissent entre individus, à l'état de nature comme à l'état civil ne sont, selon lui que de simples querelles passagères, incomparables à un quelconque « état de guerre ». Il réserve ce terme aux conflits internationaux. La guerre naît de l'état social et ce dernier est au-delà de toute mesure. Ainsi pour Rousseau les relations entre Etats expriment moins les conditions de l'état de nature qu'une véritable situation de détresse. L'Etat est un corps qui vit par la passion et non par la raison. Il se trouve dans la même situation que les individus dans la commisération étouffée par l'amour-propre. Dans son opposition à Hobbes, Rousseau disqualifie l'idée de créer le droit des gens sur les bases du droit positif.

Le point commun entre les conceptions naturalistes et positivistes du droit des gens trouve son origine dans la reconnaissance de son caractère social par la quasi-totalité des philosophes du XVIIe siècle. Il s'agit d'une acceptation de la sociabilité naturelle des hommes découlant de leur nature raisonnable dans laquelle Rousseau y introduit la notion d'instinct d'imminence.

Le droit des gens, selon lui repose à la fois sur la raison et l'instinct de pitié. Et c'est ce qui va donner une expression à un concept muet et trop abstrait. L'influence aristotélicienne veut que si les hommes forment une société globale, indépendamment de leur appartenance à une communauté politique, c'est qu'une nécessité s'impose à eux. Chez Wolff, le « *Civitas maxima* » (vaste cité mondiale englobant l'Etat et les individus en une même société régie par les règles du droit des gens) est nécessaire et traduit l'idée d'une communauté naturelle réunissant les

hommes au-delà de leurs déterminations politiques. La morale des stoïciens représente une part importante dans la conception rousseauiste de la loi naturelle. Cette loi traduit une unité dans l'existence des êtres constituant l'univers.

## A. Origine et conceptualisation de l'idée de guerre

(*Jus ad bellum*) désigne les tentatives opérées pour mettre en place les règles pouvant définir le droit d'organiser la guerre.

Le principe fondateur des théories des relations internationales est posé dans Les écrits sur l'abbé de Saint-Pierre, lorsque Rousseau traite de l'état de guerre sous sa forme la plus naturelle. Il caractérise ainsi la guerre comme un rapport non d'homme à homme mais d'Etat à Etat.

Le caractère naturel relation constitue le point de départ de la question philosophique sur les rapports humains au sein de la société civile. Ainsi, Rousseau s'intéresse aux aspects du progrès social pour aborder la question dont porte cette étude : « L'homme est naturellement pacifique et craintif, au moindre danger son premier mouvement est de fuir ; il ne s'aguerrit qu'à force d'habitude et d'expérience. L'honneur, l'intérêt, les préjugés, la vengeance, toutes les passions qui peuvent lui faire braver les périls et la mort, sont loin de lui dans l'état de nature. Ce n'est qu'après avoir fait société avec quelque homme, qu'il se détermine à en attaquer un autre ; et il ne devient soldat qu'après avoir été citoyen. On ne voit pas de grande disposition à faire la guerre à tous ses semblables. Mais c'est trop m'arrêter sur un système aussi révoltant qu'absurde, qui déjà cent fois été réfuté.

Il n'y a donc point de guerre générale d'homme à homme ; et l'espèce humaine n'a pas été formée uniquement pour s'entredétruire. Reste à considérer la guerre accidentelle et particulière qui peut naître entre deux ou plusieurs individus. »<sup>293</sup>L'institutionnalisation de la guerre en tant que domaine de l'Etat a pour effet de supprimer les « guerres privées ». Toutefois il en résulte que la nature des conflits change seulement avec la nature des belligérants. Au lieu d'avoir des individus qui se battent pour leur survie et pour la conservation de leur droit et de leur propriété, le problème se transpose au niveau des entités étatiques. La puissance de l'Etat qui est indéfinie et s'étend jusqu'aux limites de ses capacités et de ses moyens, constitue l'enjeu de cette nouvelle situation politique. Le droit des relations internationales est la norme de cette nouvelle approche. Le paradoxe qui réside ainsi dans l'apport juridique et politique du droit des gens est que la nature n'a aucune force sur le droit et la politique dans l'état social. Et la nature des hommes est telle

---

<sup>293</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Ecrits sur l'abbé de Saint-Pierre, l'état de guerre, Œuvres Complètes III*, Textes établis et annotés par Sven Stelling-Michaud, Gallimard, 1964, P. 601-602

qu'ils ne peuvent point demeurer continuellement sous les injonctions des institutions politiques. Rousseau tente de réfuter Grotius et Hobbes par cette démarche qui ne donne pas une solution immédiate à la question. Traiter du droit de la guerre revient à démontrer les artifices de l'Etat dans son aspect politique et les limites du droit de la nature, inapplicable aux relations interétatiques. Dans leur introduction des *Principes du droit de la guerre, Ecrits sur la paix perpétuelle de Rousseau*, Blaise Bachofen et Céline Spector abordent la problématique sous une autre forme ; celle de savoir l'échelle sur laquelle Rousseau analyse les institutions politiques. Autrement dit ; est ce sur l'échelle humaine, européenne ou internationale qu'il conçoit les dites institutions ? « *Les Principes du droit de guerre*, disent-ils montrent le sens original que le philosophe donne à l'idée d'un droit régissant la guerre entre Etats. Le droit de la guerre dont Rousseau cherche à élaborer les principes trouve sa source dans la nature de l'Etat : les obligations auxquelles les Etats sont soumis lorsqu'ils se font la guerre dérivent de la finalité propre de celle-ci, à savoir la nécessité de défendre le principe qui relève à la fois de la légitimité et de la nécessité factuelle (comment imposer sa loi à un peuple ?). »<sup>294</sup>Le droit de la guerre tel que le conçoit Rousseau est indissociable de ses principes du droit politique interne. La guerre est soumise à des règles qui ne relèvent pas d'une injonction morale mais des fondements de tout pouvoir : Cela revient à dire que l'objectif du belligérant n'est rien d'autre que le pacte social de l'Etat ennemi.

Hobbes ne pose pas le problème de l'origine de la guerre par sa caractéristique, pour la simple raison qu'elle peut exister aussi par le fait de volonté qui comparent les discours belliqueux, la posture, les préparatifs et tout ce qui peut préparer ou favoriser l'action finale. Les raisons anthropologiques qui engendrent la guerre l'emportent sur le déroulement même de la violence. C'est aussi la grande différence entre lui et Grotius qui cherche surtout à justifier les actes belliqueux par leurs causes. Toutefois l'auteur du *Léviathan* considère que certaines guerres sont plus rationnelles et plus justes que d'autres. Au sommet des plus justes, figurent celles qui consistent à se défendre et à subvenir à ses besoins. Selon Hobbes, le droit et la guerre sont antinomiques dans la mesure où la souveraineté des Etats n'est limitée par aucun pouvoir supérieur. Il s'en suit que tous les moyens nécessaires soient bons pour parvenir à cette fin. Cette observation pose pourtant un problème d'ordre

---

<sup>294</sup> Blaise Bachofen et Céline Spector, *Jean-Jacques Rousseau, Principes du droit de la guerre Ecrits sur la paix perpétuelle*, Collection éditée par Bruno Bernardi et Gabriella Silvestrini, Vrin 2008, P. 14

moral dans un environnement d'êtres moraux. Si aucun droit ne limite la puissance des Etats, que représente alors la morale sur une échelle internationale où les individus font place aux Etats ?

Hobbes souligne que la contrainte morale et la conscience humaine peuvent limiter les effets des combats sans pourtant être des lois de guerre.

Si dans l'état de nature, Rousseau traduit les raisons de la guerre entre individus et clans à de simples disputes passagères liées à des besoins naturels de jouissance et de conservations, dans l'état civil ses origines sont politiques et plus complexes. Elles apparaissent ainsi avec le droit positif et tous les dispositifs politiques mis en œuvre dans le cadre du perfectionnement de la société.

Le but consiste en une entreprise visant à détruire la souveraineté de l'Etat adverse. L'enjeu, dans ce sens n'est ni individuel ni militaire mais politique.

L'analyse de Hegel sur les rapports de l'Etat dans sa dimension internationale consiste à un retour sur l'individu embrassant la totalité et se dévouant à elle. Le mouvement dont il est question, évolue de l'individualité à l'universalité. C'est en disciple d'Aristote qu'il prolonge ces thèses. Ainsi, en déterminant l'homme comme un animal politique, Aristote posait les principes d'une unité sociale, morale et naturelle entre l'Etat et l'individu. Dans les guerres privées, où les intérêts personnels et les ambitions malsaines conduisent à des conquêtes non justifiées, il ne peut y avoir de rapport juridique entre l'individu et l'Etat. Une guerre qui n'a pas sa source dans le droit et l'usage ne peut être réglementée par ces derniers. Le droit et la force sont deux éléments incompatibles dans la détermination du lien politique. Il est possible soit de maintenir un peuple conquis dans la domination par la force soit par la convention. La première cesse dès que ce dernier peut briser le joug de la domination tandis que la seconde s'éteint par la rupture du pacte. Dans leur commentaire du texte des *Principes du droit de la guerre*, Bachofen, Bernardi, Guénard et Spector soutiennent le même rapport entre les enjeux politiques et militaires de la guerre. Toutefois si la guerre n'est pas une affaire d'homme à homme, elle n'en demeure pas plus une affaire purement militaire dont le but serait l'infini rapport de force par les armes : « Les entreprises militaires, qui, selon un point de vue se donne pour réaliste, ont toujours le dernier mot. Le dernier mot de la guerre est politique, c'est-à-dire que la victoire a pour seul véritable critère l'obéissance durable (donc libre) des populations vaincues. Si guerre et droit ont une origine commune, ils sont le fruit d'une genèse hybride et impure où domine la logique de

l'usurpation. Cette consubstantialité est susceptible d'être retournée contre la prétention de la violence à se faire toute puissante. La violence guerrière ayant pour visée ultime d'imposer sa loi à des hommes, elle est soumise comme malgré elle à la condition de possibilité de toute loi et de toute obligation, à savoir la liberté. »<sup>295</sup> La guerre est une institution de l'Etat politique. En cela elle constitue un instrument de poursuite de l'intérêt de l'Etat face à d'autres. Les relations internationales étant constituées de multiples aspects, les armes s'imposent souvent comme un recours pour résoudre des questions liées aux problèmes de frontière de territoires de population et d'intérêt stratégiques et économiques. Le problème fondamental qui se pose étant celui d'identifier la légitimité par le droit des rapports des Etats au-delà de leur frontière, Rousseau critique Hobbes et Grotius sur leur position à cet effet. Selon le premier, faute d'une institution supra nationale, dotée de grand pouvoir et capable de s'imposer comme organe juridique, la guerre peut produire des effets de droit. Or pour Rousseau la force ne fait pas « droit » et le droit qui périclète quand la force cesse n'est pas légitime. Ces thèses contredisent celles de ceux qu'il juge de « sophistes », notamment les jurisconsultes. Ils soutiennent l'idée de la misère de la nature humaine dans l'état de nature. C'est sous l'expression « simplicité des mœurs » que Grotius nomme ce que Rousseau et ses prédécesseurs appellent « Etat de nature ». Dans son chapitre du *droit de la paix et de la guerre* il soulève le problème juridique qui existe entre la détermination des corps sociaux et politiques et leurs rapports réciproques. Selon lui : « Tous les différends des individus qui n'ont ensemble aucune communauté de droit civil, tels que ceux qui ne sont pas encore groupés en corps de nation, et ceux qui sont entre eux de nations diverses, qu'ils soient simples particuliers, ou rois eux-mêmes, ou qu'ils jouissent d'un droit pareil à celui des rois, comme les principaux citoyens d'une aristocratie, ou les peuples libres, tous ces différends regardent le temps de la guerre ou le temps de la paix. Mais comme la guerre est une entreprise en vue de la paix, et comme il n'y a aucun démêlé d'où la guerre ne puisse naître, il ne sera pas hors de propos, à l'occasion du droit de la guerre, de traiter de toutes ces sortes de débats qui surviennent habituellement. La guerre elle-même nous conduira ensuite à la paix, comme à sa dernière fin. »<sup>296</sup> La

---

<sup>295</sup> *Les raisons de la guerre, la raison de la guerre, une lecture des principes du droit de la guerre*, Collection par B. Bachofen, B. Bernardi, F. Guénard et C. Spector dans *Jean-Jacques Rousseau Principes du droit de la guerre Ecrits sur la paix perpétuelle*. Sous la direction de Blaise Bachofen et Céline Spector, Collection éditée par Bruno Bernardi et Gabriella Silvestrini, Vrin 2008. P. 136

<sup>296</sup> Hugo Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, Trad. P. Pradier-Podéré, Edit. D.Alland et S. Goyard-Fabre,

guerre comme « Etat » et non comme « Action » constitue le fondement théorique de la doctrine de Grotius qui la considère comme l'état d'individus qui vident leur différence par la force. « Le mot *bellum* descend d'une expression ancienne, *duelum*, écrit Grotius, de *duonus* on a fait *bonus*, et de *duis*, *bis*. Le mot *duellum* vient de *duobus*, dans le même sens que nous appelons la paix, *union*. »<sup>297</sup>

Or selon Hobbes elle reste un état lié à la nature de l'homme dans l'état primitif de son évolution social dont la résolution se trouve dans son évolution vers l'état politique. Cette position qu'il prend est une légitimation de l'Etat comme seul garant de la paix sociale, investi d'un pouvoir absolu. Le destin de l'humanité étant communément englobé dans un processus de civilisation vers le droit positif, qui seul garantit le pacte social, chacun est engagé pour chacun et non contre chacun. Il s'agit de choisir entre la violence dans l'état de nature et celle de l'Etat politique pour déterminer ce qui est meilleur pour les hommes. A cet effet, Hobbes tranche pour le moindre mal qui autorise l'Etat politique à organiser la société. Rousseau n'est pas le premier à penser que la guerre ne naît point de l'état de nature, contrairement à Hobbes. Montesquieu avait soutenu bien avant que les guerres naissent de la précaution que les hommes prennent pour préserver la paix. Ce qu'il y a de nouveau dans les thèses de Rousseau, est la considération de l'institution de l'Etat comme mode spécifique d'organisation sociale et prélude de l'avènement de la guerre dans l'histoire de l'humanité. Excepté Hobbes selon qui, les discordes interindividuels sont incitées par les troubles que cause « l'art du discours », nombreux sont les prédécesseurs de Rousseau qui tentent de trancher l'origine et l'usage de la guerre sous un angle anthropologique sans toutefois démontrer la raison pour laquelle l'homme fait la guerre,

---

PUF 1999, Chap. I, P. 33.

<sup>297</sup>*Ibid.*, P. 34

## 1. La guerre est-elle dissociable de la paix ?

Héraclite pose le problème ontologique, éthique et historique de la guerre et de la paix sur une unité indissociable. L'accord des contraires est le principe qui structure le *logos*, qui le crée et le *Kosmos*, qui le gère. Il considère que la véritable paix est guerre car la plus parfaite forme d'accord qui donnerait un sens au mouvement de toute chose est le désaccord. Dans les *Fragments 51-88*, traduits par F. Roussille, aux Editions Findakly, il défend l'hypothèse d'une dialectique dans laquelle guerre et paix constituent une unité en perpétuel mouvement. Le *Polemos*, feu et source de tous les mouvements est le principe premier qui engendre l'univers ; Cette pensée reflète à la fois les bases de la logique et de la croyance grecque selon lesquelles, tout naît du chaos et tout se maintient par le mouvement qui implique le conflit des contraires. Toutefois, la paix ne se pense pas dans une opposition frontale à la guerre, telle celle du jour et de la nuit ou du chaud et du froid, mais bien au sens universel du *Polemos* en tant que moteur qui fait tout mouvoir. Il est étonnant de voir à tel point la conception Héraclitienne de la guerre dépasse le simplisme dans lequel nombre de philosophes, même modernes sont tombés : « Guerre (*Polemos*), de tout est père et de tout est roi ; Les uns elle les désigne comme dieux, les autres comme hommes ; des uns, elle fait des esclaves, des autres des hommes libres »<sup>298</sup> Ce qui rend la guerre commune à la justice et à l'ordre. La disposition des uns, selon qu'ils soient faits esclaves et des autres selon qu'ils soient devenus maîtres, fait que chacun désigne la guerre et la paix sous le nom de son gré, sans pourtant que cela affecte leur unité. Dans les *Lois*, Platon fait, à son tour un trait définitif sur la vision habituelle de la simple division morale des deux concepts. Il donne à la loi les moyens de profiter des contextes pacifiques pour préparer la guerre qui constitue les normes de la vie institutionnelle de la cité. La paix est une instance de modération, d'obéissance, de respect de la loi et de celui de la hiérarchie. Cette analyse du rapport entre paix et guerre des philosophes de l'antiquité influença profondément celle de ceux de l'époque lumières, durant laquelle son enjeu devient plus important. La nécessité qui se lie à la guerre pour instaurer l'équilibre se traduisait par la volonté des souverains de justifier cet équilibre. Ceux-ci défendaient autant bien cette

---

<sup>298</sup> Héraclite, *Fragment 53*, Traduit par F.Roussille, édition Findakly, 1986, P. 50

légitimité que les Grecs et les Romains avaient des dieux de la guerre. Or à quoi pouvaient servir ces dieux dans un monde de paix ? Ceci constitue le fond de toute la problématique. Que l'universalisation des deux concepts soit issue de la mythologie ou d'un artifice, d'autant plus que les deux se rejoignent infailliblement, toutes les options démontrent que la guerre est autant ancienne que la paix. Dans le *Prince*, Machiavel traduit cette réalité par la raison d'Etat et n'épargne rien pour sa cause et c'est le conseil qu'il préconise aux princes : « Vous devez donc savoir qu'il y a deux manières de combattre : l'une avec les lois, l'autre avec la force ; la première est propre à l'homme, la seconde est celle des bêtes ; mais comme la première, très souvent, ne suffit pas, il convient de recourir à la seconde. Aussi est-il nécessaire à un prince de savoir bien user de la bête et de l'homme. »<sup>299</sup> La contre-attaque de Machiavel est sans appel ; il écarte la morale qui devrait trancher la question fondamentale de la guerre et de la paix politique dont le but suprême serait de maintenir l'autorité par tous les moyens, y compris celui de la guerre. La question de sa nécessité se définit par la volonté politique qui incarne l'ensemble de ces moyens. Car si tous les Etats naissent de la violence et de la ruse, il convient qu'ils se maintiennent par le même principe, de sorte que la paix ne soit utile au prince que dans la mesure où elle contribue à maintenir son autorité. En cela, elle n'est point une valeur morale qui doit justifier un but de conflit mais un instrument politique. Les lois qui encadrent l'Etat sont d'autant plus importantes que leur application dépend de la force des armes. Aussi cette dernière doit-elle coexister avec des bonnes lois, sans quoi l'équilibre politique de l'Etat s'effondrerait.

Clausewitz tente de dégager la nature générale de la guerre qu'il définit comme un développement aux extrêmes de toutes les puissances mobilisées dont le but tend à l'anéantissement de l'ennemi. Elle consiste en un conflit de grands intérêts qui règle, par le sang la lutte entre Etats. Selon lui, elle est la continuité de la politique par d'autres moyens dans la mesure où son but immédiat est de contraindre le vaincu à sa soumettre à la volonté du vainqueur.

Clausewitz n'est pas un simple praticien de la guerre au grand mépris de certains théoriciens. Ses pensées publiées à titre posthume en 1832 sous le titre *De la guerre*, proposent une doctrine construite qui analyse les leçons politiques et stratégiques issues de la révolution française, des conquêtes de Napoléon et des

---

<sup>299</sup> Machiavel, *Le Prince*, Traduit par Y.Lévy, Flammarion, 1980, Chap.XVIII.P.140

mouvements nationaux auxquels celles-ci donnera suite. Il soutient que l'usage des moyens de conflits dépend des intérêts mis en cause ; c'est le fond du principe selon lequel une vraie guerre est impossible à réaliser dans la durée et dans l'espace à cause de l'imperfection du genre humaine, car elle impliquerait une poussée aux extrémités. Dans la mesure où elle ne peut jamais rassembler toutes ses forces à un même moment, elle est toujours tenue à un niveau d'effort et son résultat n'est jamais absolu ; « Si deux parties se sont armées pour le combat, c'est qu'elles y ont été poussées par un principe d'hostilité. Tant qu'elles restent sous les armes, c'est-à-dire tant qu'elles ne font pas la paix, ce principe doit exister ; il ne cessera d'agir sur les deux adversaires que pour une seule raison, à savoir son désir d'attendre un moment propice à l'action. Or, il semble à première vue que cette raison ne peut jamais exister que pour l'un des deux camps, car elle agit eo ipso en sens inverse sur l'autre. Si l'un a intérêt à agir, l'autre doit avoir intérêt à attendre. »<sup>300</sup>

Aux vues de cela, la paix serait une simple cessation des combats et ne se pose que comme un calcul d'intérêt sans aucune visée morale : « La possibilité d'une trêve introduit dans l'acte de guerre une nouvelle modération ; elle le dilue en quelque sorte dans le facteur temps, elle freine le danger de sa progression et accroît les moyens de restaurer l'équilibre des forces. Plus sont grandes les tensions d'où la guerre est née, plus est grande, par conséquent, l'énergie avec laquelle elle est menée, plus ces périodes d'inaction seront brèves ; plus le principe belliqueux est faible, plus elles seront longues. »<sup>301</sup>

Quel est donc l'objet de la guerre dans les définitions de Rousseau ?

Le principe sur lequel se fixe Rousseau pour donner une définition nuancée de la guerre ne laisse pas de place entre une coexistence entre cet état et la paix. En ce sens que la « vraie paix » ne se caractérise pas par l'absence de guerre et vice versa. L'état de trouble qui s'associe à la paix annonce généralement la période d'« avant-guerre ». Cette logique lie les événements aux causes puisque les conflits, aussi brusques qu'ils puissent être, suivent des périodes de tensions et de troubles qui mettent en évidence les limites de tout autre moyen susceptible de maintenir durablement la paix. Cela n'est pas un état de guerre, sinon nous serions tentés de dire que la guerre véritable a existé dans l'état de nature, ce que réfute Rousseau. Or, c'est dans le but de se protéger contre les menaces que représentent les autres

---

<sup>300</sup> Clausewitz, *De la guerre*, I, Traduit par D. Naville, édition Minuit, Collection Argument, 1955, Chap. I, P. 60

<sup>301</sup> Ibid.P.64

que les individus s'arment et se défendent dans l'état primitif. Ce qui semble être un désordre et une infinité de guerre continue n'est pour Rousseau qu'une prescription normative liée à la nature des choses. Il ne s'agit pas, dans ce cas d'actes élaborés et prémédités afin de détruire tout ce qui serait opposés aux intérêts de celui qui veut préserver ses biens et sa personne par les moyens de la violence mais d'une attitude désintéressée et sans but d'exploiter la victoire ( Asservissement à l'esclavage, rançons, domination de territoire, etc..). Pour résoudre la nuance qui existe dans la détermination de la « véritable guerre », Rousseau essaie de définir les conditions d'une « véritable paix » : L'enjeu est crucial et permet de comprendre l'équivoque qu'il faut impérativement soulever sur les deux notions afin d'aboutir à une définition et une distinction claire. En effet la paix véritable se pose pour but de faire aimer à l'individu sa propre existence avec d'autrui. Au fond, elle est liée à l'esprit de « Dieu » qui incarne l'harmonie et l'ordre général sans contradiction et dont le but principal est la conservation générale. Or les individus, pris dans leur particularité n'atteignent pas ce niveau de perfection à cause de leur divergence et de leur particularité. La raison de la guerre est la conservation de soi, d'où l'hypothèse de Blaise Bachofen selon laquelle la guerre se distingue de la concurrence, du duel, et de toutes les formes de conflictualité. Le point de départ de ce rapport se trouve dans les actes de l'être rationnel. Il s'agit de la poursuite par les armes d'actes réfléchis et volontaires. Après avoir étudié le droit de propriété comme élément fondateur de la société politique, il s'ensuit que ce facteur soit pris en compte dans l'étude sur le droit de la guerre, dont il demeure la motivation essentielle des hommes afin de justifier la légitimité du droit du « premier occupant ».

La conservation dont fait allusion Rousseau est une nécessité vitale en rapport avec la mort comme finalité de toute dissension et de tout conflit. Les violences isolées et ponctuelles perpétrées à des occasions d'emportement et de colères ne sont en rien différentes de celles des animaux qui ne vivent que pour se conserver. Ce point commun entre l'homme à l'état de nature et l'animal dans toute sa vie d'animale est la ligne directrice qu'il emploie pour observer la différence entre la guerre et toutes les formes de conflit. Un homme qui tue son prochain, ou des hommes qui s'entretuent par pur emportement et colère ne sont pas en guerre. C'est aussi l'interprétation de la définition rousseauiste de la guerre, faite par Bachofen. Rousseau soutient que la guerre ne peut exister sur le simple mode d'impulsivité des hommes mais implique une représentation globale et intellectuelle, intégrant ce qui

peut être considéré comme une intention de l'adversaire « A » à anticiper sur une durée indéfinie, dont l'adversaire « B » déduit de façon générale le caractère incompatible de l'existence des deux adversaires. Cette analyse met le jugement et la volonté à l'origine de la guerre. Le caractère principal du second est sa durée dans le temps ; ce qui fait de sa constance un facteur essentiel de sa détermination.

Ernst Cassirer souligne dans *La Philosophie des lumières* que c'est Rousseau qui aurait véritablement parachevé la rupture de la pensée politique et historique avec toute forme de théodicée, en rapportant au domaine de l'existence sociale, les questions réputées essentielles auparavant référées à Dieu.

## 2. La guerre dans l'état de nature et la guerre dans l'état politique

Le principe de la conservation de soi et de la protection de ses biens va de soit avec la présence d'ennemis, sujets à troubler cet ordre naturel. C'est de cela que naît chez Rousseau le terme d' « Etat de guerre ». La chaîne qui alimente la discorde entre les hommes remonte à cet état d'esprit causé par la présence d'autres hommes soucieux aussi de la même question. Kant pose le même problème sous différente forme, à savoir : Quand est ce qu'il est possible de considérer que deux personnes ou deux groupes sont en guerre ?

Le temps de paix durant lequel les hommes se préparent à la guerre ou nourrissent des préjugés sur d'autres peuples est considéré chez lui comme un temps de trouble qui ne diffère de la guerre que par le temps de préparation qu'il faut pour passer aux armes. Et chez lui comme chez Rousseau le passage à l'action militaire et violente reste inévitable sans la suspension du dit jugement. Au cas contraire, c'est la destruction de ce qui est supposé être une menace pour la paix qui se pose comme solution. Selon lui, l' « Etat de guerre » est l'anticipation ou la continuation de la guerre en deçà ou au-delà des hostilités ouvertes. En ce sens qu'il demeure le signe de la constance de la volonté guerrière chez les belligérants. C'est aussi le sens du commentaire de Bachofen : « L'état de guerre est en ce sens, d'une certaine façon, la vérité de la guerre, puisqu'il est la situation de danger vital tel qu'elle est non pas directement vécue et ressentie, mais anticipée et représentée dans un jugement ; et les actes concrets de belligérance ne sont au fond des actes de « guerre » qu'à condition de se détacher sur le fond de cette représentation mentale et d'en être les effets. »<sup>302</sup>

Cette étape est suivie nécessairement par des affrontements entre les hommes sans que la guerre elle-même ne soit point un acte entre particuliers : « J'appelle donc guerre de puissance à puissance, écrit Rousseau, l'effet d'une disposition mutuelle, consistante et manifestée de détruire l'Etat 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. »<sup>303</sup>

---

<sup>302</sup>Blaise Bachofen et Céline Spector, *Jean-Jacques Rousseau Principes du droit de la guerre Ecrits sur la paix perpétuelle*, Collection éditée par Bruno Bernardi et Gabriella Silvestrini, Vrin 2008, P. 145

<sup>303</sup>Jean-Jacques Rousseau, *Ecrits sur l'abbé de Saint-Pierre, l'état de guerre*, Œuvres Complètes III, Textes établis et annotés par Sven Stelling-Michaud, Gallimard, 1964, P. 607

En quoi consiste donc le but de la guerre ?

Le but suprême de la guerre, selon Rousseau demeure la volonté manifeste des belligérants à s'entredétruire. Pour justifier l'hypothèse selon laquelle la guerre reste un état de fait, il démontre que l' « état de guerre » est un état naturel entre les Etats par le fait même de leur existence. Cette hypothèse renvoie à l'essence même du genre d'organisation politique qu'i incarne. Le mal nécessaire qu'il représente pour organiser et structurer la société est le même face aux autres. La logique Rousseauiste de l'existence des structures politiques organisées et distinctes tient du fait que tous le Etats sont, de facto, ou en guerre, ou en état de guerre par leur existence. L'état de guerre ne nécessite pas dans l'ouverture des hostilités. Toutefois il nécessite un rapport réciproque conflictuel des parties en présence. Cette étape passe par une commune volonté d'antagonisme. Cette volonté n'est pas commune par le fait d'un consentement réciproque mais d'une conscience du danger que représente l'un vis-à-vis de l'autre. Pufendorf souligne que la guerre s'inscrit dans un cadre de duel et un rapport quasi-contractuel basé sur des fondements juridiques. Cette thèse corrobore le principe conventionnel des débuts de conflit, à la différence des invasions et des pillages. Cette conception est d'autant plus importante pour Rousseau que la question des petits Etats face aux grandes puissances demeure au centre de ses préoccupations. « La réciprocité dont il s'agit relève, souligne Bachofen, dans l'analyse de Rousseau, non d'un consentement réciproque à « jouer » à la guerre, mais de la résolution réciproque de se défendre contre un danger vital. Il s'agit d'une réciprocité mécanique, annonçant le model que Clausewitz systématisera quelques décennies plus tard. »<sup>304</sup> Selon Rousseau la réciprocité dont il est question ne porte rien de conventionnel par le fait que celui qui attaque entame une action pour se préserver et l'autre partie, répond à cette action par le fait qu'elle est attaquée. Cela se justifie dans les exemples des guerres que l'histoire connaît. Ceci est d'autant plus vrai que la volonté guerrière de l'agresseur n'a rien d'accidentelle. Elle vise à détruire l'adversaire pour des raisons diverses et ces dernières sont aussi différentes que variées.

L'Etat en tant qu'organe politique est garant de la paix et de la stabilité publique. En cela il légitime la violence par la mobilisation militaire qu'il entreprend pour assurer son rôle. La mise en œuvre d'une puissance publique et armée pour exercer une

---

<sup>304</sup>Blaise Bachofen et Céline Spector, *Jean-Jacques Rousseau Principes du droit de la guerre Ecrits sur la paix perpétuelle*, Collection éditée par Bruno Bernardi et Gabriella Silvestrini, Vrin 2008, P. 147

violence meurtrière a pour but de se défendre contre un danger vital et présent dont, la menace est destructive. Rousseau évalue les causes de l'emploi de la force militaire tout en contestant la thèse Hobbesienne de la « Guerre mutuelle de chacun contre tous. » Thèse selon laquelle la raison des conflits serait dans le désir qu'ont les hommes de s'offenser et de se nuire les uns des autres. Mais ce désir de s'entredétruire n'est pas le résultat d'un danger vital ni accidentel mais est lié directement par sa présence psychique et mentale chez les individus. Or à analyser de plus près, ceci reste le véritable danger que les hommes représentent les uns pour les autres. Selon Hobbes les relations sociales sont constantes et non accidentellement concurrentielles. Cette dernière a pour objet, ou la gloire ou l'utilité. Ces deux choses sont liées à l'existence de l'adversaire c'est-à-dire l'autre. Il décrit l'aboutissement de ce fait en lutte guerrière telle que la soutiendra plus tard Rousseau. Hobbes souligne par ailleurs que cette volonté constante est contraire de nature à toute réalité de conciliation permettant aux deux concurrents de se satisfaire sans se battre. Ces réalités sont naturelles chez les hommes, écrit-il. La violence qui existe dans l'état de nature place chacun dans le rôle de seul juge et défenseur de ses propres intérêts en l'absence de tout juge suprême et commun. L'adversité qui en résulte est due au fait que chacun ayant conscience de sa propre fragilité est tenté à chaque occasion de supprimer tout danger afin de n'en être point la victime. Et vu que chacun est constamment mal intentionné, les individus vivent dans une constante intention d'anticiper l'élimination de tout ce qui ne se trouve pas dans leurs camps ou dans leur famille. C'est donc dans le seul but de supprimer ce danger que les uns cherchent à détruire les autres.

### 3. La guerre, une institution publique

La guerre est une affaire entre êtres moraux, souligne Rousseau. Cette thèse constitue la plus grande démarche vers une création d'un droit de guerre. Le début de la guerre de Trent ans vit la montée de la mise œuvre des armées privées sur tous les fronts. Et le traité de paix de Westphalie qui y mit fin marque la naissance des armées nationales et professionnelles. La victoire du jeune général Comdé contre la maison des Habsbourg ouvre une nouvelle ère au caractère public et institutionnel des conflits. Cette étape qui marque aussi la naissance des Etat-nations fonde la base de la souveraineté de l'Etat qui se pose comme le garant du droit et le défenseur de l'ordre social. Les armées nationales deviennent la force de l'autorité politique et la défense nationale devient la principale raison d'Etat.

Selon Sun Tzu la guerre représente un intérêt capital pour la survie de l'Etat. Dans son article premier du texte de *l'art de la guerre*, il soutient que l'empire peut tout gagner ou tout perdre suivant les la victoire ou l'échec. Et c'est la raison pour laquelle il la considère au rang des domaines nécessitant une application sérieuse et une vraie préparation. Il y a chez Sun Tzu un pragmatisme qui se rapproche plus de la question de savoir comment mener une guerre qu' à une attention sur le phénomène guerrier en tant qu'acte humain. La dimension civilisationnelle sous laquelle Rousseau résout la question du rapport de violence entre Etat fonde non seulement sa théorie des relations internationales mais élabore une structure juridique pour encadrer cette violence. Il serait erroné à des niveaux de profondeur de n'étudier la guerre qu'avec ses facteurs premiers tels le territoire, les frontières et les populations ou comme le propose Carl schmitt dans *Le nomos de la terre*<sup>305</sup>. Toutefois, force est de constater le rôle capital que ces éléments représentent dans l'évolution et la détermination du droit des gens. La question est de savoir si la seule guerre légitime reste celle menée par l'Etat. La problématique ne devrait point se poser si les guerres ne visent que l'intérêt supérieur de la nation. Les dieux des anciens empires antiques servaient d'oracles qui déterminaient l'unité du peuple avec l'armée. Ils accompagnaient les soldats aux fronts et après leurs morts. Au moyen-âge les fidèles faisaient de Dieu l'objet des conflits. Les grands empires avaient institué les actions militaires comme relevant de l'ordre public.

---

<sup>305</sup> Carl Schmitt publia *Le Nomos de la Terre, Dans le droit des du Jus Publicum Europaeum* Traduit de l'allemand par Lilyane Deroche-Gurcel. P. 142-143 PUF 2001.

C'est ainsi que l'Égypte antique avait développé une armée de professionnels et de conscrits au service du royaume et de la stabilité de l'autorité du pharaon. Durant le moyen-empire le pays ouvre une nouvelle page militaire de son histoire : Pharaon poussa ses troupes hors des frontières en créant des casernes extérieures afin de faciliter la mobilisation des hommes armés et aguerris. La Grèce antique et l'empire romain avaient développé aussi, tour à tour des armées de professionnels ayant pour objet la défense des frontières terrestres et marines. L'institutionnalisation de la guerre est un processus qui achève les conflits confessionnels et définit le statut juridique de l'ennemi. « En comparaison de la brutalité des guerres de religions et de parties, qui sont par nature des guerres d'anéantissement où les ennemis se discriminent mutuellement comme des criminels et des pirates, et en comparaison des guerres coloniales, qui sont menées contre les peuples « sauvages », cela représente une rationalisation et une harmonisation des plus considérables. Aux deux parties belligérantes, revient au même titre le même caractère étatique. Les parties se reconnaissent comme Etats. Par là même il devient possible de distinguer entre l'ennemi et le criminel. La notion d'ennemi devient susceptible de prendre une forme juridique. L'ennemi cesse d'être quelque chose qu' « il faut anéantir », Aliud est bastis, Aliud rebellis. Par là même un traité de paix avec le vaincu devient possible. Voilà comment le droit des gens européen est parvenu à circonscrire la guerre à l'aide du concept d'Etat. Toutes les définitions qui exaltent l'Etat et qu'on ne comprend plus guère de nos jours remontent à cette grande réalisation, même si dans des contextes ultérieurs elles peuvent être utilisées à mauvais escient et paraître déplacées. Un ordre juridique international qui se fonde sur la liquidation de la guerre civile et qui circonscrit la guerre en la transformant en duel entre Etats européens est en effet légitimé comme le règne d'une raison relative. L'égalité des souverains fait d'eux des belligérants jouissant de droits égaux et tient à l'écart les méthodes de la guerre d'anéantissement. »<sup>306</sup> Rousseau avait mis en avant cette reconnaissance juridique de l'ennemi comme partie d'une raison supérieure à laquelle les individus engagés sur les champs de bataille ne devraient pas répondre personnellement.

---

<sup>306</sup> *Ibid.*, P. 143 PUF 2001

#### 4. Différentes formes de guerre selon Grotius

La légitimité de toute action violente repose sur son objet et le but pour lesquels elle est menée. En ce sens les moyens mis en œuvre par les uns pour repousser la violence ou l'injustice des autres, restent en vue du droit naturel un acte légitime. L'établissement d'un juge impartial et objectif a pour but d'éviter le droit que chacun peut se donner pour rendre sa propre justice. Le véritable problème à ce niveau se trouve dans le fait que la personne lésée est très souvent tentée à outrepasser les bornes de la justice du moment où elle est partie et juge. Dans *le droit de la guerre et de la paix*, Grotius essaie de démontrer les différentes natures de guerre suivant leur objet : « La première et la plus nécessaire division de la guerre, est celle qui distingue entre la guerre privée, la guerre publique et la guerre mixte. La guerre publique est celle qui se fait par l'autorité d'une puissance civile ; la guerre privée, celle qui se fait autrement ; la guerre mixte, celle qui est d'un côté public et de l'autre privée. Mais voyons premièrement ce que c'est que la guerre privée comme étant la plus ancienne. »<sup>307</sup>

Il défend l'idée du principe communautariste et de liens sociaux afin de justifier les origines publiques de la guerre. Les valeurs morales qui lient les familles, les clans, les nations sont des mesures qui permettent d'évaluer les outrances et les insultes des autres. A ce point de vue, une atteinte à l'honneur d'un membre d'une famille ou d'une communauté équivaut à la même, faite à toute la famille ou communauté. Le lien qui fonde et légitime l'association des individus est le même qui légitime le droit de faire la guerre. Saint-Augustin désapprouve toute violence pour raison privée même celle dont le but est de tuer celui qui constitue une menace pour soit à moins d'être un soldat ou revêtu d'une autorité publique. Par ailleurs, Il apparait clairement que l'influence du droit divin est remarquable dans la pensée de Grotius. Il tente de démontrer par les textes bibliques et les principes du droit naturel dans quelle circonstance la violence se justifie. Le sommet de la perfection juridique selon lui reste les principes divins. Or, aussi pacifiste que puisse être un homme à l'instar des apôtres, ce droit de se défendre contre celui qui constitue une menace pour sa vie constitue un droit naturel : « Il est constant que quelques-uns des apôtres ont jusqu'au dernier temps, au vu et su de Jésus-Christ, voyager armés de glaive ; et

---

<sup>307</sup> Hugo Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, Trad. P. Pradier-Podéré, Edit. D.Alland et S. Goyard-Fabre, PUF 1999, L. I, Chap. III. P. 88

nous apprenons de Josèphe que d'autres Galiléens se rendant de chez eux à la ville, faisaient ordinairement la même chose, à cause des voleurs qui infestaient les chemins. Cet historien a raconté le même fait au sujet des esséniens, qui étaient les hommes les plus inoffensifs. Aussi arriva-t-il que Jésus-Christ ayant annoncé l'approche du temps où sa robe serait vendue pour acheter une épée (Luc XXII, 36), les apôtres lui répondirent aussitôt qu'ils avaient deux épées dans leur troupe, or leur troupe ne se composait de nulles autres personnes que des apôtres. »<sup>308</sup>

Ce qui relève de la nature des hommes est tant difficile à déterminer par les lois que bon nombre de penseurs aussi bien que Grotius ont tenté de défendre en se penchant vers la dimension politique des relations sociales pour analyser le rapport entre le caractère juste et public de la guerre. Dans le même texte, il caractérise la guerre publique en ces termes : « La guerre publique est ou solennelle selon le droit des gens, ou non solennelle. La guerre que j'appelle ici solennelle est la plus ordinairement nommée guerre juste, dans le même sens que l'on dit un testament juste, de justes noces, pour les opposer aux codicilles et l'union des esclaves. Cela ne veut pas dire qu'il ne soit pas permis à qui le veut de faire des codicilles, et à un esclave de vivre unis à une femme ; mais cette démonstration leur vient de ce que le testament et les noces solennelles, ont certains effets particuliers en vertu du droit civil. C'est une observation qui est utile de faire, car beaucoup de personnes interprétant mal le terme de juste, pensent que toutes les guerres auxquelles ne convient pas cette qualification, sont condamnées comme iniques ou illicites. Pour que la guerre soit solennelle selon le droit des gens, deux conditions sont requises : d'abord que de part et d'autre, ceux qui l'ont font, soient investis dans la nation de la souveraine puissance ; ensuite qu'on ait observé certaines formalités, dont nous traiterons en leur lieu, ces conditions étant conjointement requises, l'une ne suffit pas sans l'autre. »<sup>309</sup>

Grotius évalue la formalité de la guerre par le principe de solennité et s'il arrive que ce dernier fasse défaut et que la guerre concerne des particuliers, il en résulte de cela qu'elle perde le caractère public qu'elle peut revêtir mais aussi lorsque c'est l'autorité investi du pouvoir souverain qui déclare la guerre à une autre autorité souveraine. Cette doctrine de réglementation du cadre de l'entrée en guerre consiste en un retour à la vision des anciens peuples romains qui voyaient dans cet acte un

---

<sup>308</sup>*Ibid.*, P. 90

<sup>309</sup>*Ibid.*, P.93

élément du droit public. Ceci est d'autant plus logique qu'il aurait été impossible de structurer une société civilisée dont l'organisation politique des citoyens formerait un corps unique face aux autres Etats. Le texte de la constitution de Valentinien et de Valens selon lequel nul n'a le droit de manier aucune espèce d'armes à l'insu des empereurs, et sans les avoir consultés, illustre cela. Ce privilège traduit toutes les autorités politiques militaires au sein de l'organe central et pose le problème du caractère public de la diplomatie. En ce sens que l'Etat devient le seul représentant juridique en dehors du territoire. C'est dans ce rapport du multiple à l'unité que se crée la souveraineté de l'Etat sur le plan international. Le domaine de la guerre pose le vrai problème de la politique étrangère, du caractère public des décisions de l'autorité politique et du principe politique de tout gouvernement. C'est l'esprit de la thèse de Grotius dans le livre I *du droit de la guerre et de la paix* : « Puisqu'il a été dit que la guerre publique ne doit se faire que par l'autorité de celui qui possède la souveraine puissance, il serait nécessaire, tant pour comprendre ce principe, que pour l'intelligence de la question relative à la guerre solennelle, ainsi que pour l'éclaircissement de beaucoup d'autres détails, de savoir exactement ce que c'est que la souveraineté, et en quelles personnes elle réside. Cela est d'autant plus important, que les savants de notre siècle, traitant cette matière plutôt selon l'état des choses présentes que selon les véritables principes, n'ont fait que rendre plus confuse une matière qui n'était déjà pas claire d'elle-même.

La faculté morale de gouverner un Etat, qu'on désigne encore par le terme de *puissance civile*, est représentée par trois choses, dans Thucydide, lorsque, parlant d'un Etat, véritablement tel, il l'appelle : « un corps qui a ses lois, ses tribunaux, ses magistrats ». Aristote distingue trois parties dans le gouvernement d'une république : La délibération sur les affaires communes, le soin d'élire des magistrats et la réédition de la justice. (*Lib.IV, Polit, cap.IV*). Il rapporte à la première partie la délibération sur la guerre, la paix, les alliances à former ou à rompre, les lois à promulguer ; il y ajoute la délibération sur la peine de mort à infliger, sur l'exil, la confiscation des biens. la peine réservée aux concussionnaires, c'est-à-dire, suivant moi, les *jugements publics*, ayant désignés auparavant, par la « réédition de la justice » ce qui concerne les *jugements particuliers*. »<sup>310</sup>

---

<sup>310</sup>*Ibid.*, P.97

## 5. Dimension anthropologique de la guerre

Dans la vision de Hobbes, les relations interétatiques sont de nature fondée sur une instabilité permanente qui pourrait troubler, à tout moment la paix. Dans cet état aucune paix n'est garantie par le fait que le principe qui met en présence des entités politiques différentes et distinctes est le même qui légitime cet état de fait. L'idée selon laquelle, les Etats seraient, les uns envers les autres, dans une situation de conflit, tels les individus à l'état sauvage tient de ce que les règles qui ont eu le mérite d'appivoiser les vices des hommes avec l'apparition de la société, n'avaient aucune influence directe sur les rapports entre Etats. Rousseau interprète cette situation par l'existence d'une concurrence liée à des conflits d'intérêt. Cette thèse traduit le rapport et la nature des liens économiques. La problématique selon Rousseau est de trouver les raisons qui animent la soif de grandeur des Etats à aller chercher leur subsistance au-delà de leur frontière. Cette analyse conduit à sa vision sur les relations entre petits et grands Etats et sur tout ce qui crée le besoin autant pour les uns que pour les autres. L'exemple de Genève dont il fait l'éloge au début du *Discours* illustre ces thèses selon lesquelles les besoins de conquêtes s'imposeraient lorsque les ambitions économiques de l'Etat dépassent sa propre frontière. La volonté des individus faisant place à celle de l'autorité politique devient nulle face à toute décision qui dépasse les frontières du territoire.

La nature des relations entre les peuples constitue un enjeu majeur chez Kant dans l'établissement du rapport conflictuel d'autant plus que le jugement que portent les uns sur les autres, par les faits de différences et de l'histoire peut constituer une source de guerre, or selon Rousseau, ce rapport n'est pas déterminant dans la mesure où les capacités de l'homme sont limitées par la nature tandis que celles du corps de l'Etat est infini. L'Etat en tant qu'entité politique, naît soit par une conquête, soit par un englobement d'autres territoires, ou soit par un projet de résistance. La position de Hobbes n'est pas loin de celle de Rousseau sur ce point. Et les deux, comme plusieurs jurinaturalistes remontent au fait de l'apparition de l'Etat pour analyser la question du droit de la guerre. Cette dernière est une réalité intrinsèque liée à la vie des institutions. Quand l'Etat se forme, c'est pour des raisons propres à lui. Raisons qui sont liées à la peur, au souci de conservation et à tout ce qui touche à sa sécurité. Et c'est en opposition à tous, qu'il se pose comme entité distincte contre tous. De là naît un mécanisme qui oblige tous les autres à s'organiser aussi

en structure soit pour se défendre soit pour les mêmes raisons. L'idée des ligues et des confédérations qui y succèdent ne sont aussi fondées que sur le même principe et le même but que celles du premier.

Après avoir étudié les causes qui poussent les hommes à se rassembler en société politique, dans la première partie, nous analyserons ce que représente la guerre pour la condition humaine. Dans la mesure où l'état de nature reste une construction fictive, décrivant une origine improbable mais rationnelle de l'Etat, l'état de guerre qualifie aussi bien la condition de l'homme dans l'état de nature que dans l'état social. Hobbes voit dans la guerre entre les hommes, une réalité interne sans grand besoin de l'étendre à l'extérieur. Toutefois Cette transposition sur une grande échelle survient, mécaniquement par la suite. La guerre externe traduit le terme hobbesien de « doublet de guerre interne ». Le terme qu'il emploie ne renvoie pas à une guerre systématique et violente, mais à l'éventualité d'un affrontement dès que les hommes sont ensemble. Il fonde sa théorie sur le schéma de la guerre de chacun contre tous. En ce sens que la guerre civile est le modèle préalable et historique pour penser la guerre interindividuelle. La contradiction ou différence du point de vue politique semble être aux yeux de Hobbes, un facteur déterminant et permanent pour comprendre les enjeux des conflits. Les réalités conflictuelles dans l'état de nature ne sont qu'une transposition de fait dans les relations entre les individus dans tous les états de leur évolution.

La guerre civile peut, dans ce sens être définie comme l'actualisation d'un état de guerre permanent et d'une possibilité réelle à l'œuvre après l'instauration du contrat social. Son but serait de créer un Etat dans le premier Etat.

## 6. Les aspects et le déclin des guerres privées

Dans son œuvre, intitulé *Le Nomos de la Terre*, Carl Schmitt décrit la monopolisation des conflits interconfessionnels par l'Etat comme suite : « La première rationalisation produite par la structure spatiale appelé « Etat » consista, en politique intérieure et extérieure, à déthéologiser la vie publique et à neutraliser les antagonismes de la guerre civile confessionnelle. Cela signifiait que les factions suprateritoriales des guerres civiles des XVIe et XVIIe siècles étaient éliminées. Les guerres civiles confessionnelles cessèrent. Les antagonismes entre parties confessionnelles furent surmontés par une décision de droit public, décision non plus ecclésiastique, mais étatique et de police étatique, sur le domaine territorial de l'Etat, par la volonté même de l'Etat. Pour le nouvel ordre interétatique du continent européen qui se met en place depuis la prise territoriale du Nouveau Monde par l'Europe, et pour ses guerres intra-européennes, cette déthéologisation eut une conséquence en vertu du droit des gens. »<sup>311</sup> La restriction de l'objet des conflits au seul intérêt de l'Etat représente la volonté implacable d'instaurer la paix en Europe. Car plus les groupes de belligérants sont multiples, plus les causes des conflits les deviennent. Ce qui rend quasi-impossible les tentatives de trêves et d'arbitrages.

En effet il subsiste une interrogation quant à la détermination du rapport entre la guerre civile et la guerre de religion, qui est celle de savoir : en quoi une guerre religieuse peut se définir comme civile ? Ce qui pose la question des conflits au sein et en dehors du territoire de l'Etat. A analyser ces faits, il apparait que l'une ne diffère pas de l'autre car l'unité et la souveraineté de l'Etat se trouvent mises en cause dans les deux cas ; Quand un Etat viole la souveraineté d'un autre pour combattre une partie de même confession que lui, il crée de facto une situation de double guerre civile. La première est celle qui se produit sur son propre territoire par le fait que les parties qui sont de la confession opposée à celle qu'il défend hors de ses frontières se trouvent dans la même position avec leurs compatriotes de confessions différentes. Ils sont susceptibles de se retourner contre leur propre pays. Dans le deuxième cas, la division que l'Etat ingérant produit sur le territoire étranger produit le même effet que ce que nous venons de décrire. Ainsi le « Siège de la

---

<sup>311</sup> Carl Schmitt, *Le nomos de la terre* (Dans le droit des gens du jus publicum europaeum,) Traduit de l'allemand par Lilyane Deroche-Gurcel, Présenté par Peter Haggemacher, PUF 2001, P. 142

Rochelle »<sup>312</sup> posa des problèmes fondamentaux à la science politique : Le premier est la continuité de l'Etat dans le temps et le second, dans l'espace. La violation de l'édit de Nantes par Louis XIII et son conseiller, le Cardinal Richelieu constitua une personnification des engagements politiques de l'Etat. Et la mobilisation des troupes sur tous le territoire marque une volonté d'unité nationale. Le paradoxe est que cette volonté d'unité politique est couronnée de sentiment de devoir religieux envers l'église.

Pour Carl Schmitt « C'est aux deux, à la guerre de religion et à la guerre civile, que s'oppose la guerre purement étatique du nouveau droit des gens européen, afin de neutraliser les antagonistes des partis et de les surmonter par là même. La guerre dévient dès lors une guerre en forme, et cela uniquement parce qu'elle devient une guerre entre Etats européens comme tels, clairement délimité quant à leur surface, un conflit entre les unités spatiales figurées comme des *personae publicae* qui forment la « famille » européenne sur le sol européen commun et qui sont par là en mesure de se reconnaître mutuellement comme *justi bostes*. La guerre peut aussi devenir quelque chose d'analogue à un duel, un recours aux armes entre les *personae morales* définies territorialement qui constituent entre elles le *jus publicum europacum* en se partageant entre elles le sol de l'Europe, tandis que le reste non européen du sol de la terre est traité, au sein de cet ordre de l'espace déjà global mais encore entièrement europeocentrique, comme libre, c'est-à-dire comme librement coupable par les Etats européens. Le sol européen devient d'une manière particulière le théâtre de la guerre, le *theatrum belli*, l'espace délimité où des armées autorisées par l'Etat et organisées militairement mesurent leurs forces sous les yeux de tous les souverains européens. »<sup>313</sup>

Les rapports politiques médiévaux se fondaient sur les principes de relations interprofessionnelles et de pactes d'hommes à hommes. Contrairement à l'ancien droit romain qui donnait la primauté à l'Etat, les anciennes coutumes germaniques donnaient la prérogative aux actes privés basés sur le serment. Le droit féodal est avant tout, celui d'hommes libres pouvant passer des contrats dans tous les domaines. Dans ce cadre, chaque particulier, dispose du droit de se rendre justice

---

<sup>312</sup> En 1627 Louis XIII entreprit le siège de la Rochelle annulant ainsi les clauses de l'édit de Nantes. Les assiégés demandent l'aide de l'Angleterre alors protestante organise trois expéditions successives sur l'île de Ré. Le siège se termine par la capitulation de la Rochelle et l'échec de la flotte anglaise.

<sup>313</sup> Carl Schmitt, *Le nomos de la terre* (Dans le droit des gens du *jus publicum europacum*.) Traduit de l'allemand par Lilyane Deroche-Gurcel, Présenté par Peter Haggemacher, PUF 2001, P. 142-142

avec des armes, dans la mesure où il juge que l'église ou le souverain ne remplissent pas cette fonction. Ces principes sont propres aux guerres privées et aux droits du plus fort. L'« homme libre » représente le citoyen politique avec l'étendue de ses pouvoirs à la mesure de ses moyens. La possession des terres étant la première source de richesse et génératrice de droit et de rang, les conflits étaient d'ordres familiaux, privés et claniques. Ce procédé de guerre privé est d'autant plus systématique que la puissance publique n'exista quasiment pas. La guerre de trente ans constitue une étape importante dans la constitution de l'Etat vers un modèle centralisé, capable d'imposer sa volonté et de monopoliser l'autorité politique. Cette guerre qui débute par une simple querelle de famille se termine par l'émergence de sentiments nationalistes. Ce qui est important de souligner dans ces hostilités est qu'elles ont commencé par des conflits privés et se sont terminées comme des guerres publiques. La nature des autorités politiques est capitale pour déterminer la nature de la guerre. Sans un esprit national au sein de l'Etat, les entreprises guerrières restent des projets personnels avec comme seul but l'accomplissement des intérêts privés. Ce qui caractérise souvent les monarchies dans lesquels les citoyens ne sont pas liés aux prises de décision et ne font pas partis des décors politiques. Or dans les systèmes politiques où le peuple participe aux prises de décisions politiques, ce dernier devient conscient de la valeur des décisions et prend part aux guerres qu'il juge nécessaire pour sa survie, sa défense ou sa propre conservation et celle de ses biens. Ces données sont capitales pour qu'une guerre soit publique mais pas pour qu'elle devienne juste.

Certains philosophes ont mis en avant l'idée selon laquelle l'évolution cyclique des sociétés fait revenir périodiquement la guerre comme résultat d'une transaction nécessaire d'un état à un autre. Hobbes essaie d'identifier les causes rationnelles de conflits pour mieux les éviter.

La guerre civile selon lui est le contraire de la république souveraine. Si la condition humaine se détermine par la guerre totale, il n'en demeure pas moins que cette dernière ne consiste pas en une violence systématique mais une prédisposition à prendre les armes dès que l'occasion se présente. Nous ne traiterons pas dans cette partie de l'état de nature, toutefois il est important de souligner que le cadre dans lequel Hobbes traite la guerre civile est celui qui déduit la guerre à l'état de nature. L'homme, dans cet état est transporté fictivement dans une société sans souveraineté. Or son modèle est celui de la guerre « civile ». L'état de nature décrit

par Hobbes est le corolaire de la guerre civile anglaise dans son historicité. La présence de la guerre civile désigne un retour à l'état de nature. La référence à son origine biblique par le premier crime se conçoit en considérant l'état de nature non comme une origine mais comme une déconstruction rationnelle de la pure nature à partir de l'homme dépouillé des attributs de la vie en société. Le paradigme ne se fonde pas seulement sur une analogie de représentation, mais sur une communauté de source et d'essence. Il soutient qu'un état, divisé par la guerre civile ne peut subsister. Il illustre cela par l'exemple des anglais qui divisaient le pouvoir entre le roi, les Lords et la chambre des communes. La guerre civile étant une naturalisation du conflit dans la société politique, elle représente un mal politique pour l'état.

## 7. Guerre et morale

La guerre au sens sociologique du terme est un phénomène social qui oppose, dans un conflit armé des groupes sociaux distincts qui sont généralement des Etats. La question de la guerre juste et de la guerre injuste repose sur le schéma traditionnel de Saint-Augustin selon lequel il existe un « droit de la guerre », un « droit dans la guerre », et « un droit d'après la guerre ».

Le premier énonce que pour être juste, une guerre doit être, à priori fondée sur une juste cause, sur une bonne intention et être déclarée par une autorité supérieure et légitime. Pour ce qui concerne les Etats, la majorité de la voie de la population est requise. Elle doit intervenir en dernier recours, lorsque toutes les voies de négociation sont usées.

D'après les principes du second, les groupes combattants doivent différencier des forces non combattantes afin d'éviter la mort d'innocents. Telle est la théorie de Rousseau lorsqu'il soutient que la guerre est une affaire entre Etats et non entre individus.

Le troisième exige que les hostilités cessent lorsque les objectifs sont atteints. Dans la mesure où toute guerre vise un bénéfice et un but bien précis, une fois ce but atteint, aucun excès n'est permis. La fin des hostilités doit être scellée par un accord de paix qui aura pour fonction de répartir les responsabilités des différentes parties.

La justice peut-elle être un critère d'évaluation d'une Guerre ?

Les critères moraux propres à un groupe d'individus peuvent permettre de juger de la justice dans un conflit. Dans ce cadre, l'Etat se présente comme la personnification de d'être moral.

Rousseau met l'accent sur le principe de solennité qui doit accompagner l'acte de déclaration de la guerre. Ce qui confère à cette dernière un caractère de loyauté et de bonne *policie*. Un Etat qui viole ce principe de base se livre au brigandage selon lui. Principe d'autant plus important que les combattants d'un tel Etat ne doivent pas être considérés comme des soldats, mais des brigands. Et cela même si ces derniers ne représentent, en vue de ceux de l'Etat adverse, qu'un accident de circonstance. Rousseau jette les bases juridiques de l'organisation des conflits armés ; distinctement des agressions et violences injustes, même de la part d'un Etat légitime. L'objet et la manière d'entreprendre la guerre reste l'élément déterminant pour la justifier. Toutefois, si les soldats ne sont pas engagés directement par leur

statut comme des ennemis directs les uns à l'égard des autres, il n'en demeure pas moins que les citoyens restent au centre de toutes les entreprises guerrières, dans la mesure où ceux sont leurs personnes et leurs biens qui constituent l'enjeu ou l'objet de la défense. Et c'est la raison pour laquelle Rousseau soutient que l'acte de déclaration constitue moins un avertissement pour les princes que pour les citoyens. La question de la barbarie revient Chez Grotius qui, dans le Texte du *Droit de la paix et de la guerre*, tente d'unifier les perspectives chrétiennes avec le droit positif afin de fonder sa théorie sur le rapport entre guerre et justice. Le droit a pour fonction d'éviter la barbarie en permettant de faire une distinction entre les causes justes et les simples prétextes. Le but est la mise en place d'une codification des usages guerriers. Bien que Rousseau et Kant ne semblent pas donner à Grotius le mérite d'élaborer une doctrine de code morale à la violence de l'Etat, il apparaît à bien des égards qu'il soit l'initiateur d'une pensée pluraliste du droit des gens et du droit naturel, et le précepteur de l'idée d'une société mondiale.

La révolution hégélienne consiste à ne pas considérer la guerre comme un mal absolu en ce sens que « 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. »<sup>314</sup>

Selon Hegel « Il est nécessaire que le fini, propriété et vie, soit posé comme contingent parce que cela fait partie du concept de fini. D'un côté, dit-il cette nécessité a la forme d'une force naturelle, et tout ce qui est finie est mortelle et passager. Mais dans le domaine moral objectif, dans l'Etat, cette puissance est enlevée à la nature et la nécessité devient l'œuvre de la liberté, quelque chose de normale. Ce caractère passager devient quelque chose de voulu et la négativité qui est à la base devient l'individualité substantielle propre de l'être de l'être moral. »<sup>315</sup>

---

<sup>314</sup> Hegel, *Principes de la philosophie de droit*, Par André Kaan, Gallimard, 1940, P. 354, 355

<sup>315</sup>Ibid., 335

## 8. La guerre comme source de droit, Théorie de Grotius

L'idée de considérer la guerre comme un moyen en vue d'une fin, qui est le rétablissement du droit fût abordée par Platon et Aristote qui avaient établi le rapport entre la guerre et sa finalité (La paix), et entre l'usage de la force et le droit. Saint-Augustin a inscrit sa théorie dans ce sens. Les critères de la guerre juste sont donc des moyens de restriction en vue du respect du droit et de la bonne foi. Grotius reprend la doctrine des penseurs du XVI<sup>e</sup> siècle selon laquelle une guerre est juste quand elle est déclarée par l'autorité légitime (Le prince ou l'Etat). Si aucune entreprise privée de conquête ou de défense n'est légitime l'autorité souveraine reste cependant la seule détentrice d'une telle action. Le renforcement de l'autorité de l'Etat entre le XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècle crée un environnement favorable au développement de l'incarnation de la force publique par l'Etat dans ses rapports externes. Toutefois il ne suffit pas qu'une guerre soit uniquement entreprise par l'Etat pour que sa cause soit juste. En plus des critères moraux et humains que nous avons développés précédemment, s'ajoutent ceux qui ont trait à la politique et au droit positif ; tel se trouve être la rupture entre l'humanisme exacerbé des médiévaux et la volonté frénétique du retour des modernes au droit romain antique.

Parmi ces raisons figure le droit de réparer une injustice ou un tort subi, de prévenir et de se protéger des intentions belliqueuses externes afin d'écartier toute nuisance éventuelle, et de restaurer un statu quo. En cela, la raison d'Etat et les ambitions politiques ne peuvent pas légitimer une guerre dont les parties adverses ne devront envisager qu'en absence de tout recours. En effet le concept de la justice dans les principes de la guerre puise ses valeurs dans divers ordres traditionnels chrétiens (La théologie de la seconde scolastique), puis dans le courant des jurisconsultes. Le système de Grotius qui se rapproche plus du second tend à juridiciser le concept de « juste cause » en mettant en avant le principe de l'objectivité. Ce qui fait sa particularité vis-à-vis des courants asiatiques et des praticiens occidentaux qui privilégient les compétences de guerre. La théorie de la guerre fondée sur le principe volontaire du droit positif constitue, à ce point de vue, une reconnaissance des valeurs morales et éthiques comme source de droit. Par ailleurs la guerre peut être juste seulement dans la forme, lorsque les formalités sont en adéquation par rapport à l'ordre des choses. La première approche renvoie aux principes du droit naturel et la seconde à ceux du droit des gens. C'est dans ce formalisme inhérent de la

seconde approche qu'apparaît l'aspect le plus novateur du *Droit de la guerre et de la paix* selon lequel la guerre publique menée entre puissances publiques peut être qualifiée de légitime non pas en raison de la justice dans sa cause mais dans son aspect. Et pour cela elle doit remplir deux conditions qui sont la souveraineté des parties en conflit et la déclaration solennelle. Ces deux conditions s'imposent comme un rempart juridique contre des initiatives privées pouvant entraîner le déclenchement des conflits.

D'un autre côté, Rousseau met en cause l'utilité du *Léviathan* en mettant en avant le caractère injuste du despotisme. Il s'agit d'une réfutation dont le but est de défendre le caractère intrinsèquement politique de la guerre. Le simple statut politique et légitime de l'Etat ne peut justifier ses conquêtes et ses entreprises guerrières. Le système républicain est celui qui répond le plus à ce problème. Tandis que Hobbes défend la force implacable de l'Etat au nom de la puissance divine qui en est l'incarnation, Rousseau s'impose comme l'auteur incontesté d'un droit purement politique de la guerre. Après l'avoir critiqué il rejette la thèse de Grotius selon laquelle la guerre privée et les conquêtes sont légitimes. Ce qui fonde le principe de l'esclavage et du caractère juridique de la force. Toute violence ne se légitime qu'autant que dure les moyens physiques et matériels pour la maintenir. Rousseau crée un droit de guerre sur un fondement métaphysique dissocié des thèses naturalistes de l'Etat de nature. Cette démarche est d'autant plus utile qu'elle permet une analyse moderne et adaptée de la question. Une telle approche aurait été impossible car dans l'état de nature la question de l'éthique est rudimentaire.

## B. Le concept de guerre juste

Les règles qui définissent le droit au-delà de la frontière de l'Etat sont une transposition des prescriptions morales vers l'extérieur. La principale question qui se pose est de savoir ce que représente le droit qu'un Etat se prescrit vis-à-vis du rapport juridique qu'il observe avec les autres Etats et les autres entités politiques externes. Rousseau tente de donner une solution à cette problématique en introduisant dans sa doctrine, les éléments inhérents à la nature humaine telle que la liberté. Ce qui lui permet de réfuter les thèses de Grotius selon lesquelles les peuples et les individus qui sont sous la volonté et la domination des gouvernements ou des maîtres acceptent cet état de fait, traduisible en acte de droit. Il appelle au bon sens pour démontrer l'illégitimité d'une telle domination. Si l'homme naît libre et que nul n'aliène volontairement sa liberté que par pure contrainte, il reste à comprendre le sens du droit de conquête détenu par l'Etat. Si la liberté constitue la faculté naturelle la plus noble chez l'homme, en quoi la fin d'une conquête ou d'une guerre peut-elle être le seul esclavage et de simple domination des autres ? Dans *Le Contrat social*, l'absence de guerre n'est pas une fin en soi. La guerre injuste émane des ambitions démesurées qui tendent à établir les empires.

Dans *Le jugement sur le projet de paix des écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre*, Rousseau soutient que la volonté de conquête des princes tient sur celle d'étendre leur domination au dehors de leur territoire et d'assurer fermement leur autorité à l'intérieur de l'Etat. Les autres prétextes tels que l'intérêt général et la guerre préventive constituent des conspirations politiques pour atteindre les fins ainsi définies. S'il existe un problème de convergence dans le rapport des individus avec l'Etat sur les cas aussi précieux que celui de la conquête et de la guerre, sur quoi tiennent alors la volonté générale et l'intérêt public au-delà des frontières des Etats ? Cette problématique est aussi complexe que la nature des gouvernements et l'évolution du droit des gens. Kant reprend le paradoxe posé par Rousseau sur la question de « police interne » et de la « sûreté extérieure » : Le principe de la défense nationale s'impose selon lui comme un impératif et une fin en soi, même si celle-ci est contraire aux intérêts des individus en général.

La question de la guerre juste ne se limite pas à la seule justification morale des raisons des conflits et des comportements des belligérants, elle embrasse dans sa totalité :

- L'évolution théorique des concepts et les maux liés à cet état. Car c'est du droit et de la morale dont il est question dans la violence. L'emploi des qualifications sémantiques et conceptuelles sont importantes d'un point de vue de changement de comportement et de règle en vigueur ou en désuétude. Ce qui se pose comme le principal problème du droit des gens en matière d'interprétation apparaît ici encore comme celui de la guerre juste.

- Le problème d'autorité juridique et légitime apte à déterminer ce qui est ou pas de l'ordre juste dans un conflit.

Et c'est dans ce sens que va l'analyse de Carl Schmitt ; pas dans la forme de ce qui vient d'être posé mais dans la matière du problème : « De Hobbes et Leibniz à Kant, de Rachel à Kluber, tous les auteurs célèbres affirment que les Etats en tant que « personne morale » vivent entre eux selon le droit des gens dans l'Etat de nature, ce qui veut dire que les titulaires du *jus belli*, en l'absence d'une commune autorité supérieure institutionnelle, se font face mutuellement en tant que personnes souveraine juridiquement égales et également juste. On peut y voir une situation d'anarchie, mais nullement d'absence de droit. C'est certes autre chose que la situation féodale du droit du plus fort et du droit de résistance, sous l'égide d'une *potestas spiritalis*, et qui elle non plus n'était aucunement dépourvue de droit. Comme les personnes souveraines sont égales « par nature », c'est-à-dire en vertu de cet état de nature, et qu'elles partagent donc cette qualité de personne souverain, elles n'ont au-dessus d'elles ni législateur commun ni juge commun. *Par in parem non balet jurisdictionem*. Comme chacun d'eux est juge en sa propre cause, il n'est lié que par ses propres traités dont l'interprétation est sa propre affaire. Comme chacun est souverain sur le même pied, chacun a le même droit à la guerre, le même *jus ad bellum*. Même si l'on admet que dans la rivalité de l'Etat de nature « l'homme est un loup pour l'homme », cela n'est en rien discriminatoire, puisque même dans l'état de nature aucun de ces rivaux n'a le droit d'abolir l'égalité entre eux et de se donner pour humain tandis que l'adversaire ne serait qu'un loup. Ainsi que nous le verrons encore, c'est là que réside le nouveau concept de guerre, qui a cessé d'être discriminatoire et permet de traiter les Etats belligérants comme égaux devant le droit des gens, c'est-à-dire comme situés tous deux sur le même plan juridique et moral en tant que *justi bostes* et de tenir séparées les notions d'ennemi et criminel. »<sup>316</sup>

---

<sup>316</sup> Carl Schmitt *Le Nomos de la terre*(Dans le droit des gens du Jus publicum europaeum), Traduit par Lilyane Deroche-Gurcel, Révisé et présenté par Peter Haggemacher, , PUF, 2001, P.148-149

## 1. Vers une justification rationnelle de la guerre

Selon la scolastique, une guerre ne doit être menée que lorsque sa cause est juste. Ce précepte ne se justifie point dans la mesure où toutes les parties prétendent être dans cette position, comme nous venons de l'illustrer.

Le problème de la rationalisation de la violence des combats se traduit par un débat sur le concept de guerre juste. La question de la distinction entre guerre juste et injuste surgit dans les œuvres philosophiques des auteurs médiévaux et modernes. Son but est de donner une légitimation morale à la guerre (Il s'agissait à l'époque, de celle déclarée saintes ou non). Selon saint Thomas d'Aquin, une guerre est juste lorsqu'elle est conduite en vue d'établir une paix sans haine, suivant une cause juste, suite à sa déclaration par une autorité légitime, et enfin lorsqu'elle est dépourvue de tout mensonge. Dans sa *CLXXXVe Lettre à Boniface* (qui fut tribun puis Concile en Afrique) sur la conduite à tenir face aux donatistes, l'auteur fait une distinction nette entre la persécution perpétrée par l'église au nom de l'amour et du Christ et celle faite par les impies et les méchants pour la haine et la méchanceté. Dans cette optique, la détermination de la justice et de l'injustice se trouve plus par l'objet et les auteurs que par l'acte. Cette tradition est au fond la Matrice des courants de pensées qui traiteront plus tard la question de droit des gens depuis Grotius jusqu'à Pufendorf. La discrimination entre guerre juste et injuste tend à une exacerbation de la violence du conflit et de sa totalisation. Telle est la position de Kant, dans le texte de *Vers la paix perpétuelle* ; l'argument qu'il évoque, fait de la guerre un triste expédient pour le droit de l'état de nature dans lequel aucun tribunal n'existe pour juger la force du droit, de s'affirmer par la violence, comme aucune des parties ne peut être déclarée en ennemi injuste, seule la tournure des événements détermine la position du droit. Le concept de guerre juste est contrecarré par l'antinomie de la violence et du droit. Il est absurde de confondre la violence de l'état de nature à laquelle la guerre se fait avec le critère de justice de l'état civil dont la finalité est de garder cette violence au sein de l'état par les moyens de la loi.

En définissant l'état de guerre comme un exercice illégal de la force, en présence ou non d'un juge commun, Locke refuse à son tour la distinction fondamentale et essentialiste entre guerre juste et injuste. Selon lui les parties doivent se mettre au jugement du ciel comme seul recours. Ce qui renvoie au rapport entre guerre juste et droit de résistance, c'est-à-dire au contexte de violence dans lequel les parties ne

reconnaissent aucune autorité supérieure ni parmi les hommes ni dans la nature, mais juste entre les mains de « Dieu »

Grotius évalue toute tentative de considérer la guerre comme incompatible avec l'observation de toute forme de droit. Prise sous cet angle, elle constitue un moyen de vider les différends par voie de force ; une sorte de règlement de litige par des moyens violents. Quoi que puisse être la violence liée à ce règlement, le but de tout conflit demeure l'instauration de la paix. Son dessein est de chercher les règles du droit naturel et positif qui concourent au déclenchement et à la tenue des hostilités. Le droit des gens ne condamne pas toutes les sortes de guerre car cette dernière peut être juste d'une manière ou d'une autre. Il s'agit donc de chercher les raisons qui légitiment ce déclenchement. Rousseau s'inspira de ce thème qui est l'objet entre guerre publique et privée pour fonder sa théorie de l'avènement de la guerre en tant qu'institution de l'ordre politique. Et Grotius lui-même s'inspire de Saint-Thomas quand il soutient qu'entre particuliers, la légitime défense ne dure qu'un moment et cesse aussitôt que les parties trouvent un moyen de se présenter devant le juge. Dans une société dépourvue de juge, elle ne dure qu'un moment et dès que les conditions le permettent, elle se transforme en injures et en violence. Comme Saint-Augustin, Grotius considère qu'il ne peut exister de cause légitime de guerre que quelque injure ou quelque injustice de la part de celui contre qui l'autre partie prend les armes. Les guerres de conquêtes sont illégitimes et ne tiennent que sur des ambitions personnelles des rois. Parmi les causes de guerre juste, Grotius examine la question de la punition et de la responsabilité sous le credo de la justice et de la raison.

La question de la « guerre juste » fut abordée aussi par les auteurs de l'*Encyclopédie*. Au moment où Hobbes et Montesquieu se contentent de démontrer la consubstantialité de la guerre au genre humain, Jaucourt jette une ombre sur l'ingéniosité des principes de l'art militaire.

Il poursuit une suite logique liée à des antagonismes politiques, idéologiques, ou économiques entre deux ou plusieurs belligérants. En ce sens qu'il ne peut pas y avoir de conflits sans parties en présence ou sans différends. De la même manière qu'il ne peut pas y avoir de guerre sans cause. Cependant la question est de savoir en quoi une guerre peut être juste ou injuste selon Rousseau ? Il soutient que la guerre injuste émane des inégalités et des ambitions démesurées des Etats d'établir des empires tandis que celle juste, telle qu'il est possible de la déduire de la nature

humaine est l'œuvre des républiques. En ce sens, elle n'est pas faite par des mercenaires payés par les rois mais par des citoyens. Dans ses conseils à la Pologne, il explique la fonction des mercenaires lorsqu'il soutient que l'Etat ne peut pas rester sans défense et que ses seuls défenseurs sont les citoyens qui doivent accomplir cette tâche par devoir et non par métier. Les mercenaires ont pour seules fonctions d'attaquer et conquérir les voisins puis de se retourner contre les citoyens pour les asservir. L'intention de Rousseau n'est pas de limiter le droit de faire la guerre aux soldats de métier mais, son but est de priver ces derniers d'un tel droit et de permettre aux citoyens de défendre leur pays. Tout en reconnaissant que la guerre ne doit avoir lieu qu'entre les individus, il reconnaît qu'elle ait rarement lieu entre des armées de métiers. La plupart se passe entre Etats conquérants et les peuples conquis ou en voie de l'être. Entre le XIXe et le XXe siècle, les juristes étaient directement liés aux autorités politiques, ce qui faisait qu'il existait un fausset entre l'opinion des penseurs et les tenants du droit positif sur la question de la qualification de la guerre. D'une autre part, Rousseau se pose comme nous l'avons souligné, comme le défenseur des petits Etats contre la démesure des puissances. Ses idées posent le principe de la légitime défense des petits pays contre les agressions extérieures. L'exemple de la lutte pour l'autonomie et l'autodétermination des Etats conquis ou dominés politiquement, telle que la Corse ou la Pologne, inspire toute une vision philosophique qui répondait aux problèmes liés aux questions de frontières et de droit de conquête qui ne cessèrent de plonger l'Europe dans des conflits meurtriers. Si la solution venait des philosophes plutôt que des juristes, la finalité des traités et des résolutions devra toutefois restée un domaine juridique. Ces idéaux fondent la tradition politique des guerres populaires de libération et de l'indépendance. A travers tout le XIXe et le XXe siècle, les guerres pour l'autodétermination des pays colonisés en Afrique, en Asie et en Amérique illustrent cette doctrine qui se définit comme celle qui s'érige contre l'extension des empires coloniaux.

## 2. La théorie de guerre juste de Platon à Saint-Augustin

En 385 Augustin défend l'idée de la justice du soldat ou du bourreau sous certaines conditions telle que l'obéissance à une autorité légitime, la défense du prochain et l'importance de la disposition intérieure. Dans les trente-trois livres du *Contrat Faustin* qu'il écrit en 398 il y introduit un enjeu majeur qui est celui de l'ancien testament dans lequel les guerres ordonnées par Dieu sont justes. La méthode augustinienne est une justification à partir de la morale chrétienne.

Le prince jouit de l'autorité divine pour défendre le royaume ou la province par le glaive et le sang contre tout envahissement. Ainsi l'ordre donné à Moïse pour combattre les cananéens et toutes les tribus se justifiait par le fait que ces derniers étaient injustes, or détruire l'injustice répond à un commandement juste. La fonction de soldat fut d'ores et déjà posée par l'auteur comme relevant de l'intérêt général : « Le soldat qui tue l'ennemi, comme le juge et le bourreau qui exécutent un criminel, ne me paraissent pas, dit-il, pécher, parce que, ce faisant, ils obéissent à la loi [...]. Or rien n'est plus juste qu'une loi portée pour la défense du peuple [.....] et qui pour sauvegarder des intérêts supérieurs, donne licence à de moindres désordres. Et en effet le meurtre de celui qui attente à la vie d'autrui, n'est pas chose aussi grave que le meurtre de celui qui défend sa propre vie. Le soldat, en tuant l'ennemi n'est que le ministre de la loi. Il peut donc facilement remplir sans passion son ministère, défendre ses concitoyens et repousser la force par la force. »<sup>317</sup>

Le rapport entre les hommes doit se régler sur les bases théologiques de l'ordre divin ; Ce qui est blâmable dans une guerre, c'est le désir de faire du mal, la cruauté dans la vengeance, les fureurs des représailles, la passion de la domination et tous les autres sentiments semblables. Or ces fins sont impossibles à atteindre si la guerre n'est pas menée par des gens vertueusement guidés par Dieu ou sous l'autorité politique d'un souverain juste. Toutefois Augustin ne soutient pas le principe de la légitime défense comme motif de conflit. Cette position ambiguë apparaît dans la référence qu'il prend sur les conquêtes militaires des israélites. Bien que les textes bibliques indiquent que ces derniers ont été agressés par le roi Sihon, Augustin justifie l'action par un non-respect des conventions humaines établies entre les nations.

---

<sup>317</sup> Saint-Augustin, *De libero Arbitrio*, I, V, 11, d'après les documents originaux, Paris, Letouzay et Ané, 1907, Vol. I, P. 324

La théorie de la guerre juste n'est pourtant pas une pure invention du christianisme. Elle puise ses sources chez les penseurs de l'antiquité. Platon appelait les soldats Grecs à la modération lorsqu'ils sont engagés au front contre d'autres cités « civilisés ». Cet humanisme avait, sans doute pour but d'éviter de se comporter comme des « barbares » tandis que ces derniers ne représentaient aucun intérêt et ne méritaient aucune modération. Aristote étend ce principe aux concepts de justice dans la cité. Selon lui le juste existe uniquement entre les parties dont les relations mutuelles sont basées sur des règles et des lois. Or la loi n'existe que pour les hommes chez qui, l'injustice existe. Il adhère toutefois aux idées de Platon et soustrait aux « barbares », tout droits durant la guerre. Et c'est au droit naturel de déterminer leur cas afin de les réduire à l'esclavage. C'est dans cet esprit que la guerre s'imposait aux cités grecques, tout en ayant comme seul but, la paix.

Cicéron constitue le lien principal entre les penseurs grecs et latins. L'influence des stoïciens sur sa philosophie politique lui permet une nouvelle approche avec la question du droit des peuples non grecs. Il déclare l'existence d'un droit de guerre propre aux hommes. Il fonde sa théorie sur le principe du droit que la nature donne à tout être humain. En considérant l'humanité comme une communauté dotée de raison il reconnaît même des droits aux esclaves. C'est dans ce sens que la guerre juste doit rester dans les limites assignées par le droit et avoir pour seul but la restauration de la paix. Ce qui implique que son déclenchement ne doit avoir lieu que quand les négociations s'avèrent vaines. Ces principes sont fréquemment évoqués par les pères de l'église et les penseurs du moyen-âge. La question est de savoir ; Dans quel contexte ces théories non chrétiennes ont pu influencer la doctrine chrétienne du droit de la guerre ?

Afin de trouver des éléments de réponses à cette problématique, il est nécessaire de comprendre le phénomène de christianisation de l'armée romaine<sup>318</sup>.

---

<sup>318</sup> Les positions des pères de l'église restent opposées quant aux devoirs militaires des chrétiens. Certains pères antérieurs se sont exprimés négativement sur la question. Tertullien et Hippolyte de Rome soutiennent qu'un homme engagé sous le drapeau puisse demeurer en son état, tant qu'il n'a pas reçu d'ordre contraire à sa conscience. Et c'est bien cette tendance qui demeura majoritaire. Origène s'oppose à Celse qui reproche aux chrétiens de vivre en parasite dans la société sans pouvoir donner à cette dernière le devoir qu'ils lui doivent. Origène ne nie pas ce point. Toutefois fait des chrétiens de véritables combattants de l'empire et affirme qu'ils doivent être exclus du service militaire en raison de la souillure rituelle qui est attachée au sang versé tout comme les sont les prêtres païens. Ces derniers doivent avoir les mains pures lors des sacrifices. En vertu du sacerdoce universel, les chrétiens accomplissent tous le même service accomplissant des sacrifices et menant le combat par la prière au nom de la justice afin que les injustes soient vaincus. Origène n'exprime aucune objection quant à la légitimité de la guerre. Il reprend la doctrine de la guerre juste et y associe les chrétiens en tant que combattants. La défense de l'empire contre les barbares s'impose

Saint-Augustin défend sa position à l'aide des écritures théologico-politiques admises par la culture de son temps. L'objet des *lettres à Marcelin* montre ainsi la cohérence de ses pensées. En appelant toutes les nations à appliquer la justice et la charité durant les guerres il reconnaît en même temps la force par laquelle il faut arrêter la prospérité des méchants. Dans les textes de la *Cité de Dieu*, Augustin critique la monstruosité de la guerre et voit dans les conflits de conquêtes un brigandage. Selon lui, la défaite des vaincus est un jugement divin. Bien que chrétien il fonde une doctrine de la guerre juste sur un fondement pragmatique et non dogmatique. Sur ces bases, il s'avère possible de lever l'équivoque sur les interprétations erronées de certains de ses lecteurs qui traitent sa position de confuse. La guerre juste Augustinienne doit être déclarée par un acte officiel et conduite pour recouvrer des biens et repousser les ennemis. Elle est injuste si elle retrouve son origine dans la colère et non dans une raison légitime.

Toutefois la théorie de l'existence d'une guerre juste a-t-elle une place dans la doctrine de Rousseau ? Si oui, Carl Schmitt pose une multitude de problématique à cela : « Qui devra trancher ces questions de fait et de faute, embrouillées à l'infini, et cela en outre dans la guerre de coalition et à une époque de politique secrète de cabinet ? comment un juge consciencieux, à moins d'être par hasard le confesseur de tous les acteurs importants, pourrait-il s'informer sur les secrets d'Etat et les arcanes des deux belligérants, ces arcanes sans lesquels il n'y a encore jamais eu de grande politique ? et qu'elle n'est alors toujours la probabilité pour que les deux parties n'en affirment pas moins être dans leur droit, en toute bonne foi subjective, et qu'elles aient de bonnes raisons de tenir l'adversaire pour un ennemi d'autant plus dangereux qu'il use de son droit dans une affaire donnée ? »<sup>319</sup> . La problématique soulevée par ces interrogations pose le problème de la légitimité et même de l'existence d'instance supra-étatique dotée de compétence morale et juridique pour déterminer les torts et les raisons dans un conflit. Et si les Etats sont souverains, la

---

comme un devoir. C'est ainsi que les évêques autorisent les nouveaux convertis à servir dans l'armée. Il s'en suit un phénomène de christianisation de l'armée. Et l'argument d'Origène sera largement repris au cours du IV<sup>e</sup> siècle pour justifier l'exemption des clercs parce qu'ils offrent l'eucharistie. Régulièrement répétée durant l'antiquité tardive, l'interdiction aux clercs de prendre les armes sera intégrée au canon du moyen-âge. Parallèlement à ces glissements ecclésiologiques, la théorie de Cicéron de la guerre juste entre dans le champ de réflexion avec Ambroise de Milan. Il fut le premier à rédiger un traité de moral chrétien. Il récuse le droit de la légitime défense et soutient celui d'aller en guerre pour défendre son prochain. Et soutient l'idée selon laquelle la force qui défend la patrie contre les barbares est conforme à la justice.

<sup>319</sup> Carl Schmitt, *Le Nomos de la Terre*, Traduit par Lilyane Deroche-Gurcel, Révisé par Peter Haggenmacher, PUF, 2001.P.157

reconnaissance d'une telle instance ne mettrait-elle pas en cause leur souveraineté ? C'est dans ce sens que Schmitt pose une fois encore le problème : « Qui est donc en fin de compte compétent pour trancher avec autorité toutes les questions de fait et de droit, évidentes mais impénétrables, que soulève l'examen de la *justa causa* ? invoquer le bien-fondé juridique et la justice morale de sa propre cause et proclamer l'injustice de l'adversaire ne fait après tout qu'accroître et approfondir le conflit entre les parties belligérantes, et de la manière la plus terrible. Cela, on le savait déjà depuis les faits de l'époque féodale et les guerres civiles confessionnelles nées au sujet de la vérité et de la justice théologique. »<sup>320</sup> En se fixant sur les principes de la souveraineté de l'Etat comme organe centrale de représentation politique, il redéfinit la guerre sur son fondement politique : « L'Etat territorial souverain met la guerre en forme, non pas au moyen de norme mais en la circonscrivant sur la base de la souveraineté territoriale des deux parties, en faisant d'elle une relation entre des ordres spécifiques, concrètement organisés dans l'espace, une action militaire qui se déroule sur sol européen à l'aide d'armée organisée par un Etat contre de semblables armées adverses organisées par un Etat. Que la guerre doive être « publique » et doive être menée par un *principe* était déjà exigé par nombre d'auteurs médiévaux. Mais ils qualifient encore la guerre privée. Lorsque, en revanche, Balthasar Ayala et Alberico Gentili disent que « la guerre doit être publique des deux côtés », cela signifie déjà qu'elle doit être interétatique ; et lorsque ces juristes humanistes réclament que la guerre soit menée des deux côtés par des « princes », cela signifie de même qu'elle est menée par des Etats territoriaux souverains. Ce nouveau concept d'Etat comprend tout ce que l'on peut dire sur la justice de la guerre, elle pourra être bien d'autres choses-rébellion, révolte, rupture de la paix publique, barbarie et piraterie-mais non une guerre au sens du nouveau droit des gens européens. »<sup>321</sup>

---

<sup>320</sup>*Ibid.*, P.157

<sup>321</sup>*Ibid.*, P. 158

### 3. Le problème des butins, une affaire du droit naturel ou du droit positif ?

Grotius consacre tout le chapitre VI du texte *du Droit de la guerre et de la paix* à l'analyse du « Droit d'acquérir les choses prise à la guerre ». Dans la première partie il présente une justification divine du droit du vainqueur à s'emparer des biens du vaincu suite à une guerre juste. Nous connaissons la position et le procédé grotien pour aborder le rapport politique et conflictuel des hommes sur le plan théologique. Mais ce qui nous intéresse plus ici est moins le récit biblique et historique des personnages et leur actes que sa vision philosophique en matière du droit des gens : « Mais selon le droit des gens, non seulement celui qui fait la guerre en vertu d'une cause légitime, mais encore tout individu dans une guerre solennelle, dévient, sans limites, ni mesure, propriétaire des choses qu'il a enlevées à l'ennemi ; en sorte que lui-même, et ceux qui tiennent leur titre de lui, doivent être protégés dans la possession de semblables choses par toutes les nations : ce que l'on peut appeler *propriété*, pour ce qui est des effets extérieurs, Cyrius dit, dans Xenophon : « C'est une maxime éternelle chez tous les hommes, que, quand on prend une ville aux ennemis, leurs biens et leurs trésors tombent au pouvoir des vainqueurs » (Xenophon, *ligib*, V, *Instit. Cyri*). Platon a dit : « Les biens qu'a possédés le vaincu, deviennent tous la propriété du vainqueur » (De *ligib*.); le même a rangé ailleurs parmi les manières quasi naturelles d'acquérir, *celle qui se fait par le droit de guerre, qu'il appelle aussi acquisition par voie de pillage, par le combat, et en faisant main basse.* »<sup>322</sup> Or si la terre qui représente pour les hommes le fondement de la société, il s'avère que son acquisition par voie de guerre représente un problème de premier rang pour le droit. Sans lois pour régler ces questions, les juristes de l'époque voient dans ce fait la matrice même du droit d'acquisition par la victoire. Il s'agit d'un recours au droit naturel. Ce concept vaudra comme principe durant toute la période de l'expansion des conquêtes coloniales au-delà du continent européen. Mais en matière de possession des terres, le droit des gens est particulièrement prudent quant à la possession immédiate après occupation. Cette dernière doit se justifier dans le temps et suivant certaines conditions. Et c'est aussi la position de Grotius : « Mais les terres ne sont pas censées prises aussitôt qu'on les a occupées (Corn.a

---

<sup>322</sup> Grotius, *Droit de la guerre et de la paix*, Traduit par P. Pradier-Fodéré, édité par D. Alland et S. Goyard-Fabre, PUF 1999, P. 645

Lapide, in Gen., cap. XIV ; Molina, Disp. CXVIII) ; car quoiqu'il soit vrai que la partie d'un territoire qu'une armée a envahie avec de grandes forces soit possédée par elle pendant ce temps-là, comme cela a été observé par Celsus (lib. XVIII, Dig, *De acquir. vel amitt.*), cependant, une possession quelconque ne suffit pas pour l'effet dont nous traitons, mais il faut une possession durable. Aussi les romains considéraient tellement le terrain où Annibal avait établi son camp, hors de la porte, comme n'étant pas perdu, que, dans ce même temps, il ne fut pas vendu moins cher qu'il l'eut été, au pavant (Tite-live, lib. XXVI). Ne sera donc censé pris que le terrain qui est enclos de fortification durable, de façon à ce que l'autre partie ne puisse ouvertement y pénétrer qu'après les avoir forcées. »<sup>323</sup> Le droit de nature représente le sommet de la hiérarchie en l'absence de norme légale expresse, et c'est pour cela qu'il domine aussi le droit de guerre en donnant au droit des gens un rôle de premier chef.

La possession des biens, suite à une victoire est donc naturelle, universelle, et irrévocable. Pour Grotius, les choses du sol se prennent par acte publique. C'est tout l'enjeu des possessions, suite à une guerre publique et une guerre privée, et si ces deux diffèrent de par leur nature et leur caractéristique, le droit des gens observe cette différence quant à la dépossession des biens des vaincus : « Il faut donc distinguer, dans notre question, entre les faits de guerre vraiment publics, et les faits privés qui ont lieu à l'occasion d'une guerre publique : par ceux-ci, une chose est acquise au particuliers, premièrement et directement ; par ceux-là, elle est acquise au peuple. Dans Tite-Live, Scipion raisonne d'après ce droit des gens, vis-à-vis de Massinissa : « Syphax a été vaincu et fait prisonnier sous les auspices du peuple romain. C'est pourquoi lui-même, son épouse, son royaume, son territoire, ses villes, leurs habitants, enfin tout ce qui a appartenu à Syphax, est la conquête du peuple romain » (lib. XXX). Antiochus le grand n'argumentait pas autrement, pour prouver que la Céléryrie était devenue la propriété de Séleucus, non de Ptolémée, parce que la guerre avait été faite par Séleucus, à Ptolémée n'avait que prêté son concours. »<sup>324</sup> Les comportements diffèrent selon les nations et les princes. C'est ainsi qu'après avoir subjugué l'Italie, les Romains les dépouillèrent d'une partie de leur terre (Ils avaient l'habitude de prendre juste une partie des terres des vaincus).

Grotius pose plus loin la destination publique ou privée des biens acquis : « Mais ce

---

<sup>323</sup>*Ibid.*, P. 648

<sup>324</sup>*Ibid.*, P. 652

que nous avons dit, que de telles choses sont directement acquises aux particuliers, en vertu du droit des gens, doit s'entendre ainsi, que c'est une règle du droit des gens avant l'existence de toute loi civile sur cette matière ; car chaque peuple peut en ordonner autrement entre ses membres, et prévenir la propriété des particuliers, comme nous voyons que cela est fait dans plusieurs lieux à l'égard des bêtes sauvages et des oiseaux. C'est ainsi, en effet, qu'il peut être même introduit par une loi, que les choses des ennemis qui se trouvent chez nous deviennent publiques.

Mais quant aux choses que l'on prend dans un exploit guerrier, la règle est autre. Là, en effet les particuliers représentent la personne de l'Etat, agissent pour lui, et par conséquent le peuple-si une loi civile ne dispose autrement-acquiert par eux la propriété comme la possession, et la transfère à ceux à qui il veut. Comme cela est directement en opposition avec l'opposition vulgaire, je vois qu'il faut mesurer avec plus d'abondance que de coutume mes preuves tirées des exemples de peuples célèbres. »<sup>325</sup>

---

<sup>325</sup>*Ibid.*, P.654

#### 4. Critique des abus et de la justification de la guerre

Kant soutient l'idée d'une alliance entre la morale et la politique afin de donner comme principe au droit des gens la raison et la justice. L'idée d'un monde fondé sur le droit et le progrès qui était le point d'accord des philosophes était incompatible avec l'attachement continu à l'utilisation des armes et à l'existence de rapports conflictuels et permanents entre les nations européennes. Or il se trouve que l'objet de la diplomatie que constitue la question de l'équilibre des forces fut détourné de son sens depuis le XVIIe siècle. La raison à cela fût que les diplomates l'interprétaient suivant leur besoin et intérêt. Quant aux économistes ; ils soutiennent que l'idée d'un droit des gens est une pure chimère. Les plus éminents à s'ériger contre l'équilibre des forces, furent Necker, Turgot, Mirabeau et Mercier de la Rivière. Ce dernier écrit : « La politique, science dont l'obscurité fait la profondeur, et dont les contradictions n'osent se montrer au grand jour, a inventé dans notre continent le système de la balance de l'Europe, terme énigmatique, dont le vrai sens me paraît impossible à définir. Mais les effets de ce système en démontrent évidemment les inconséquences : certainement il est peu propre à prévenir les guerres parmi les puissances de l'Europe ; il semble plutôt leur servir d'occasion ou de prétexte, car tous les jours elles se font la guerre pour maintenir la balance ; les peuples ainsi s'entr'égorger, armés les uns contre les autres, par un système imaginé pour les empêcher de s'entr'égorger. »<sup>326</sup> Les philosophes désespèrent de l'application et de l'efficacité de ce droit dont ils déplorent son impuissance. C'est ainsi que Montesquieu voit dans les principes du droit public un instrument politique aux mains des princes afin de se mettre au-dessus des lois et de violer la justice. Voltaire dans son *Dictionnaire philosophique* présente un tableau désastreux du droit des gens qu'il juge incapable à trancher équitablement la justice entre les nations et de simple prétexte pour dédommager les victimes des conflits. Ainsi, il reste un moyen de consolation avec des traités inappliqués pour cacher les dérives de la force et de la violence. La plupart des philosophes sont contre les armées de métiers et trouvent que le droit des gens maintient cet état de fait. Montesquieu, Mably, Diderot, Condorcet et Rousseau sont tous partisans de milices ou de service obligatoire pour tous les citoyens. C'est dans son *fragment sur la guerre* que le lecteur de l'Abbé de

---

<sup>326</sup> Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, Paris, 1895, P.Chap.IX, P.527

Saint-Pierre illustre clairement sa position, contrairement aux critiques dont font l'objet ses écrits sur la Corse ( ceci peut s'expliquer, en outre par l'enjeu et la spécificité de la question Corse dont les solutions politiques devant répondre à une urgence institutionnelle, devraient être considérées comme faisant partie de sa politique appliquée) : « Chez un nouveau peuple où l'intérêt commun est encore en toute sa viguerie, tous les citoyens sont soldats en tems de guerre, et il n'y a plus de soldats en tems de paix. C'est un des meilleurs signes de la jeunesse et de la vigueur d'une nation. Il faut nécessairement que les hommes toujours armés soient par état les ennemis de tous les autres ou n'employant jamais ces forces artificielles que comme une ressource contre l'affaiblissement intérieur et les premières troupes réglées sont en quelque sorte les premières rides qui annoncent la prochaine décrépitude du gouvernement. »<sup>327</sup> Non seulement Rousseau désavoue les armées permanentes mais aussi il les associe à un état artificiel et contre nature de l'humanité. Dans le travail qu'il effectua sur le *Projet de paix de L'abbé de Saint-Pierre*, il ne manque pas de comparer les conquêtes, à la folie des princes : « Si tous les rois ne sont pas revenus encore de la folie des conquêtes, il semble au moins que les plus sages commencent à entrevoir qu'elles coutent quelque fois plus qu'elles ne valent.[...] Or, on ne peut ignorer que par la manière dont la guerre se fait aujourd'hui, dit-il, la moindre dépopulation qu'elle produit est celle qui se fait dans les armées ; c'est bien là la perte apparente et sensible ; mais il s'en fait en même temps dans tout l'Etat une plus grave et plus irréparable que celle des hommes qui meurent , par ceux qui ne naissent pas, par l'augmentation des impôts, par l'interruption du commerce, par la désertion des campagnes, par l'abandon de l'agriculture ; ce mal qu'on aperçoit point d'abord, se fait sentir cruellement dans la suite : et c'est alors qu'on est étonné d'être si faible, pour s'être rendu si puissant.

Ce qui rend les conquêtes moins intéressantes, c'est qu'on sait maintenant par quel moyen on peut doubler et tripler sa puissance, non-seulement sans étendre son territoire, mais quelque fois en le resserrant, comme fit très sagement l'empereur Adrien. »<sup>328</sup> Ce qui correspondrait au système de la « nation armée » pour défendre le pays et sauvegarder les libertés politiques des citoyens. Ce principe essentialise la guerre défensive ; ce qui oblige tous les citoyens en âge de porter les armes de

---

<sup>327</sup> Rousseau, *Œuvres complètes III, Fragments sur la guerre*, Par Sven Stelling-Michaud, Gallimard, 1964, P.114

<sup>328</sup>*Ibid.*, P.182

défendre leur patrie. Cet aspect de l'organisation des armées de combat s'inscrit dans le principe de non-agression de nation à nation.

Les philosophes voient, en partie dans la guerre le déclin de la raison. Pour certains elle est l'œuvre d'une civilisation dépravée et pour d'autres, la suite des brutalités des premiers âges. Les Protestations contre la guerre et le souhait pour la paix n'étaient pourtant pas bien reçus par certains ; à l'instar de Vauvenargues selon qui la paix ramolli les hommes. La guerre, selon lui est une manifestation de notre nature. S'il se réclame disciple de Voltaire qui voit pourtant dans les conflits armées, une affaire des puissants et de caprices des princes à l'indifférence des peuples : « Nos peuples ne font plus la guerre. Des rois, des évêques, des électeurs, des sénateurs, des bourgmestres ont un certain terrain à défendre. Des hommes qui sont leurs troupeaux paissent dans ce terrain. Les maîtres ont pour eux la laine, le lait, la peau et les cornes, avec quoi ils entretiennent des chiens armés d'un collier pour garder le pré et pour prendre celui du voisin dans l'occasion. Les chiens se battent, mais les moutons les bœufs, les ânes ne se battent pas : Ils attendent patiemment la décision qui leur apprendra à quel maître leur lait, leur laine, leurs cornes, leur peau appartiennent. »<sup>329</sup> La seule légitimité de la guerre est l'auto défense contre les agressions et pour la conservation de la liberté. Toutefois, l'auteur du *Dictionnaire philosophique* n'est pas un idéaliste borné dont le rêve se serait confondu avec la réalité de son temps. Il préfère une guerre courte à une paix onéreuse. Son pragmatisme rejoint celui de Vauvenargues et voit dans la nature des hommes des dispositions permanentes aux conflits et à la violence.

Montesquieu soutient que la paix fut l'état primitif de l'homme ; c'est sa tendance déterministe qui lui fait chercher ses causes dans l'ordre naturel des choses. Même si Montesquieu voit dans la guerre un désastre et un mal inévitable il admet toutefois qu'elle comporte des raisons qui la légitiment : telle que la conservation et la faculté d'assimilation. Montesquieu et Voltaire partagent le même pragmatisme sur la dimension naturelle de la question. Il considère que la guerre qui vaille est celle dont le but est de repousser un ennemi ou de secourir un allié. La position des Encyclopédistes s'avère plus prenante ; ils soutiennent que la guerre ne produit que ruines, désastre et brutalité. Selon Diderot elle serait la cause principale des troubles qui entravent au commerce et au bon ordre entre les Etats. Par ailleurs ce que les

---

<sup>329</sup> Voltaire, *Œuvre complète*, éd. Louis Moland, Paris Garnier 1877-1885, X, P.193

contemporains de Montesquieu lui reprochent, c'est le fait qu'il ne va pas au fond de la question dans sa condamnation de la violence armée.

## **5. Le progressisme de Rousseau, Le droit du commerce et les « entraves de la guerre » de Mably**

La question du déterminisme social et politique du genre humain occupe une place importante dans la pensée de Rousseau lorsqu'il traite de l'état de nature et de l'origine de la société comme élément déclencheur de la guerre au sens réel et politique du terme. La raison comme solution politique aux dérives humaines est à la fois le slogan de Rousseau, de celui de Montesquieu et des encyclopédistes. Le voile qui se lève sur les ambitions démesurées des rois et des princes ouvre une nouvelle ère aux idées des moralistes. Mably et D'Holbach partagent l'idée selon laquelle la guerre offensive doit être proscrite par les législateurs.

Rousseau part de l'origine fantaisiste de la guerre pour en déterminer son caractère néfaste : « Il faut remarquer que l'état social rassemblant autour de nous une multitude de choses qui tiennent plus à nos fantaisies qu'à nos besoins et qui nous étoient naturellement indifférentes, la plus part des sujets de guerre deviennent encore beaucoup plus étrangers à la vie des hommes que dans l'état de nature et que cela va souvent au point que les particuliers se soucient fort peu des événements de la guerre publique. On prend des armes pour disputer de puissance, de richesses, ou de considération et le sujet de la querelle se trouve enfin si éloigné plus mal d'être vainqueurs ou vaincus. Il serait bien étrange qu'une guerre ainsi constituée eut quelque rapport avec leur vie et qu'on se crut en droit d'égorger des hommes seulement pour montrer qu'on est plus fort qu'eux. »<sup>330</sup> Il admet des avancées positives propres à l'Europe sur des acquis juridiques concernant le traitement des prisonniers et des égards dus aux victimes. Ce qui constitue une grande différence avec beaucoup de parties du monde et ouvre ainsi la voie à d'autres débats de valeurs.

Il faut s'arrêter un moment sur ce que Rousseau qualifie de fantaisiste dans les comportements sociaux qui conduisent à la guerre : « Entre les hommes de même qu'entre les loups, le sujet de querelle est toujours entièrement étranger à la vie des

---

<sup>330</sup> Rousseau, *Œuvres complètes III, Fragments sur la guerre*, Par Sven Stelling-Michaud, Gallimard, 1964, P.113

combattants. Il peut très bien arriver que l'un des deux périssent dans le combat, mais alors sa mort est le moyen et non l'objet de la victoire, car sitôt que le vaincu cède, le vainqueur s'empare de la chose contestée, le combat cesse et la guerre est finie. »<sup>331</sup> Tout ce qui ne se rattache pas à la survie immédiate de l'être est pour Rousseau une cause superficielle et entaché de vices et d'intérêts.

Le pessimisme des économistes face à l'impuissance du droit des gens se transforme en un réalisme quant aux dépenses de la guerre ; c'est dans ce sens, en tout cas que Mirabeau n'admet la guerre que si elle est incluse dans un programme de pacification. Dans son *Esquisse*, Necker établit un tableau des dépenses financières des opérations militaires et conclut que les pertes sont désastreuses aussi bien pour les vaincus que pour les vainqueurs. La volonté d'établir des relations commerciales libres et riches entre les nations est une question qui doit désormais se traiter avec le droit des conflits armés ; Ce qui met les détracteurs du droit des gens dans une situation ambiguë. Dans la mesure où ce droit pose le problème fondamental du respect des accords et des lois liées aux conflits, il va de soi qu'il porte en lui les germes du droit du commerce international. Si le droit de la guerre est jugé telle, par les penseurs à l'instar de Montesquieu selon qui, les nations doivent se faire le plus de bien en période de paix et le moins de mal en période de guerre, c'est aussi parce que les massacres auxquels les individus sont exposés durant les campagnes militaires ne répondaient plus aux aspirations de l'époque. En commerçant, l'individu a commencé à distinguer ses attributs moraux et politiques de la personne de l'Etat et à dissocier ses avantages personnels de ceux de celui-là. Montesquieu soutient que la société forme une personne morale qui ne se confond pas avec ses membres et que la vie de l'être collectif n'est pas liée à celle de l'individu.

La liberté du commerce en tant de guerre est un point clé de l'application de traités et du respect des lois maritimes. Les frontières maritimes sont restées longtemps au centre de la question des relations internationales à tel point que la nation qui pouvait dominer les eaux était maîtresse du commerce international. Or l'existence des guerres privées du XVIIIe siècle représentait un environnement favorable aux corsaires et aux pirates dont les intérêts étaient privés. Ces facteurs représentaient un danger permanent pour le commerce maritime en générale. En plus de cela, les

---

<sup>331</sup>*Ibid.*, P.613

Etats n'étaient pas souvent d'accord sur les protocoles à suivre en cas de conflit sur le commerce maritime. Mably soulignait déjà la nécessité de continuer les relations commerciales entre les parties en guerre et se positionnait farouchement contre la prise des mers. Il rejoint ainsi les économistes qui voient dans la liberté de circulation maritime un intérêt vital pour les Etats. Il trouve dans la piraterie un mal qui accumule des ruines. Elle n'est pas moins dangereuse que les nations qui pillent d'autres en les dépouillant de leur bien et violant le droit des gens et les lois de l'humanité. Ses critiques étaient à l'encontre de l'Angleterre dont le nombre de corsaire représentait beaucoup sur les océans. Il démontra que si l'importance de sa marine marchande dépassait celle de ses ennemis par le nombre de ses corsaires, elle reste pourtant très vulnérable au coup des corsaires ennemis par la dissémination de son commerce. Le droit de prise maritime est donc inutile, inhumain, et violerait le respect de la propriété privée sur mer. Mably s'efforçait de limiter les effets de la guerre maritime en proscrivant le vol et le brigandage qui l'accompagnent et sur les quels ne porte point son objet et sa cause. Les philosophes ne se sont pas limités à rejeter l'idée de la guerre sur fond d'idéalisme naïf, ils ont aussi cherché à limiter ses maux et ses effets néfastes. Ils ont élevé la voix contre l'ancienne théorie de Grotius qui autorisait les vainqueurs à réduire les prisonniers en esclavage et anéantir les nations vaincues.

Dans son texte du *Discours sur l'économie politique*, Rousseau Pose le lien qui existe entre les goûts démesurés de conquêtes avec les besoins propres à un Etat. Afin de trouver un équilibre interne et externe, il analyse les raisons de l'augmentation des besoins de la nation : « Le gout des conquêtes est une des causes les plus sensibles et les plus dangereuses de cette augmentation. Ce gout, engendré souvent par une autre espèce d'ambition que celle qu'il semble annoncer, n'est pas toujours ce qu'il paraît être, et n'a pas tant pour véritable motif le désir apparent d'augmenter au-dedans l'autorité des chefs, à l'aide de l'augmentation, des troupes et à la faveur de la diversion que font les objets de la guerre dans l'esprit des citoyens.

Ce qu'il y a du moins très certain, c'est que rien n'est si foulé ni si misérable que les peuples conquérants, et que leur succès, même ne font qu'augmenter leurs misères, quand l'histoire ne nous l'apprendrait pas, la raison suffirait pour nous démontrer que plus un Etat est grand, plus les dépenses y deviennent proportionnellement fortes et onéreuses ; car il faut que toutes les provinces fournissent leur contingent, au frais

de l'administration générale, et que chacun outre cela fasse pour la sienne particulière la même dépense que si elle était indépendante. »<sup>332</sup>

Les limites de la justification des conflits ouvrent le débat sur la question de l'esclavage.

### **C. Théorie du droit d'esclavage de Grotius et Rousseau**

Il existe deux sortes d'esclavage : La première est celle que nous avons déjà abordée dans la première partie et dont l'objet repose sur les fondements naturels qui déterminent le processus qui met certains hommes sous la domination juridique d'autres. Il s'agit du lien juridique qui se forme entre le maître et son esclave suite aux besoins de ce dernier de mettre son temps et sa personne au service d'un autre. Ce rapport se crée par le besoin et constitue le deuxième lien après celui de la famille.

Le deuxième est celui qui fera le principal l'objet de notre étude. Elle est le résultat d'un rapport de force entre Etats, suite à des conflits de conquêtes, des guerres, et des dominations de peuples entiers par des puissances étrangères. Or il n'a toujours pas été ainsi même à l'époque des guerres de razzia car bien que certains envahisseurs n'eussent pour seul but que de soumettre les peuples envahis à la servitude, d'autres se donnaient pourtant des limites à ne pas franchir. La reconnaissance des droits des peuples à vivre libres et à choisir leur destinée est le principal enjeu de cet état de fait. Ceci étant, la domination extérieure constitue toutefois une rupture de la souveraineté du peuple qui subit la domination. Les conséquences politiques et institutionnelles sont majeures et vont de l'exploitation économique, en passant par des contraintes politiques à la servitude puis à l'esclavage. Dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau soutient que la souveraineté intérieure est aussi importante que la souveraineté extérieure. En ce sens que l'Etat ne doit pas être obligé de reconnaître par la contrainte l'autorité d'un autre. Ce principe est d'autant plus important que la présence de deux autorités (interne et externe) est insoutenable. Dans le *Discours préliminaire*, dédié aux autorités de Genève, Rousseau déclare que les nouvelles institutions constituent une menace pour les peuples auxquels il serait inconvenable d'appliquer des lois qui ne leur appartiennent pas. C'est en se mettant

---

<sup>332</sup> Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, par Barbara de Negroni, Flammarion 2012, P. 88

à la place de tout citoyen, désireux de vivre dans un Etat libre qu'il souligne : « Je n'aurais point voulu habiter une république de nouvelle institution, quelques bonnes lois qu'elle put avoir ; de peur que le gouvernement autrement constitué peut-être qu'il ne faudrait pour le moment, ne conviennent pas aux nouveaux citoyens au nouveau gouvernement, l'Etat fut sujet à être ébranlé et détruit presque dès sa naissance. »<sup>333</sup> En plus de se retrouver étrangers face à de telles mesures, ceci devient une entrave au bon fonctionnement de l'Etat. La domination s'opère comme une anomalie qui enlève au peuple toutes ses qualités politiques supérieures et politiques et c'est l'exemple du peuple romain qu'il évoque pour illustrer cette thèse : « Les peuples une fois accoutumée à des maitres, ne sont plus en état de s'en passer. S'ils tentent de secouer le joug, ils s'éloignent d'autant plus de la liberté ; que prenant pour elle une licence effrénée qui lui est opposée, leurs révolutions les livrent presque toujours à des séducteurs qui ne font que qu'aggraver leurs chaînes. Le peuple romain lui-même, ce modèle de tous les peuples libres, ne fut point en état de se gouverner en sortant de l'oppression des Tarquins. Avili par l'esclavage et les travaux ignominieux qu'ils lui avaient imposés, ce n'était d'abord qu'une stupide populace qu'il fallut ménager et gouverner avec la plus grande sagesse ; afin que s'accoutumant peu à peu à respirer l'air salubre de la liberté, ces âmes énervées ou plutôt abruties sous la tyrannie, acquissent par degrés cette sévérité de mœurs et cette fierté de courage qui en firent enfin le plus respectable de tous les peuples. »<sup>334</sup> Une défaite militaire subie par un Etat transforme non seulement la structure politique de ce dernier mais aussi conditionne ses droits et privilèges à la clémence et la volonté des vainqueurs. Ce qui semble insoutenable selon Rousseau pour qui la liberté est inaliénable dans la mesure où nul ne peut s'y soustraire tant qu'il jouit de toutes ses facultés mentales. Or suite à un affrontement militaire, la subordination du vaincu n'est qu'un gage pour sa vie. Tel est le principe de base de la guerre classique tandis que l'avènement du droit de la guerre moderne et de la déclaration des droits de l'homme a révolutionné les issus des conflits armés. Les termes des déclarations des droits de l'homme enlèvent aux individus la charge de subir les conséquences des conflits qui restent du domaine public. Ces clauses rejoignent, en aval le principe rousseauiste de la guerre en tant que relevant du domaine public.

---

<sup>333</sup> Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes dans O.C. III*, sous la direction de Gagnebin et Marcel Raymond, Gallimard, 1964 P. 112

<sup>334</sup>*Ibid.*, P. 123

Sa doctrine du rapport du petit Etat au grand en matière internationale ne change pas sa position sur la suite des rapports de forces armées : C'est ainsi qu'il déplore le malheur de l'humanité à travers cette violence qui écrase le droit et la liberté par la puissance des armes : « J'élève les yeux et regarde au loin. J'aperçois des feux et des flammes, des campagnes désertes, des villes au pillage. Hommes farouches, où traînez-vous ces infortunés ? J'entends un bruit affreux ; quel tumulte ! quel cri ! J'approche ; je vois un théâtre de meurtres, dix mille hommes égorgés, les morts entassés par morceaux, les mourants foulés aux pieds des chevaux, partout l'image de la mort et de l'agonie. C'est donc le fruit de ces institutions pacifiques ! La pitié, l'indignation s'élèvent au fond de mon cœur. Ah philosophe barbare ! Il vient pour lire ton livre sur un champ de bataille ! »<sup>335</sup>

Toutefois il serait utopique d'imaginer un conflit sans intérêt politique ou sans intérêt en général. Toute volonté de conquête qui aboutit à la confrontation militaire existe en vue de soumettre les camps adverses ou de régler un différend lié à cette fin. L'universalité de Rousseau ne permet pas de régler les questions importantes qui, pourtant demeurent liées à sa propre doctrine. Ainsi, cette analyse conduit à poser les questions qui sont de savoir si : Le premier contrat qui lie le peuple à son autorité n'est-il pas celui-ci qui doit l'engager dans les entreprises militaires qu'elles mènent au-delà de ses frontières ? Ou plus encore : Pourquoi un peuple qui bénéficierait des avantages liés aux victoires de son armée ne doit-il pas subir les affres de son échec ? Or en distinguant la réalité anthropologique des actions humaines des réalités vitales de l'Etat, Rousseau ne donne pas la solution à cette question. Tout en considérant la guerre comme une entreprise d'opportunité aux mains des pincés, les peuples deviennent des victimes de conséquences issues des conflits.

La morale Rousseauiste renvoie à la prise en compte de ce qu'il a déjà posé comme le principe fondamental du droit de la guerre. Celle-ci veut que les peuples ; les non combattants ne subissent pas les exactions et les violences des vainqueurs dans la mesure où les différends qui sont à la source des conflits n'ont rien de personnels et où ceux sont les Etats qui s'engagent à livrer bataille en tant qu'êtres moraux et souverains de leurs frontières.

Au moyen-âge, la détermination du caractère juste ou injuste de la guerre sur les bases de la volonté divine (Volonté selon laquelle les croyants se disaient investis

---

<sup>335</sup> Rousseau, *Ecrits sur L'Abbé de Saint-Pierre L'Etat de guerre, dans O.C.III*, par Sven Stelling-Michaud, Gallimard 1964, P.609

d'une mission de défense de conquêtes et de croiser le fer) fit place aux projets et ambitions des princes. Il en résulta que les motifs de déclenchement de la guerre deviennent politiques, idéologiques et économiques. Les frontières nationales, les ressources naturelles deviennent des questions fondamentales de survie pour les Etats et les peuples.

## 1. L'esclavage, un fait du droit naturel

Bien avant les différentes théories sur les fondements juridiques du droit d'esclavage des penseurs des lumières, Aristote considérait l'esclavage comme partie intégrante de l'économie domestique. En ce sens que l'esclave constitue un instrument animé au même titre que les animaux domestiques mais avec un rang élevé par rapport à ces derniers. Il s'agit de la suite de l'autorité politique dont dispose le chef de famille sur l'ensemble de ses sujets et de sa possession. Dans la première partie de *La Politique*, il souligne que : « Et de même que, dans un art bien défini, l'artisan sera nécessaire en possession des instruments propres à l'accomplissement de l'œuvre qu'il se propose, ainsi en est-il pour celui qui est à la tête d'une famille, et les instruments dont il dispose sont, les uns inanimés et les autres animés ( Par exemple pour le pilote, la barre est un être inanimé, et le timonier un être animé : Car dans les divers métiers celui qui aide rentre dans le genre d' instrument). De même également, la chose dont on est propriétaire est un instrument en vue d'assurer la vie, et la propriété dans son ensemble, une multiplicité d'instruments ; l'esclave lui-même est une sorte de propriété animée, et tout homme au service d'autrui est comme un instrument qui tient lieu d'instruments. »<sup>336</sup> La qualité d'esclave trouve son fondement dans la nécessité de la production économique et de l'action sociale. Aristote a le mérite de fonder une doctrine morale sur des bases matérialistes et pratiques en déterminant une personnalité et une nature à une catégorie de personne. Selon lui, un esclave est celui qui ne s'appartient pas. Concernant le droit qui oblige ce dernier à obéir à son maître, il souligne que l'autorité et la subordination sont deux faits de nature à la fois utile et nécessaire pour la société par le fait que certaines personnes naissent pour commander d'autres. Cette justification du droit qu'un homme a sur un autre, au-delà du lien familial et par le fait de la nature est

---

<sup>336</sup>Aristote, *La politique*, Par Tricot, Vrin, 2005, Livre I, P.34, 35

pourtant le début pratique de l'orientation de l'autorité politique vers l'extérieur de la famille. Ceci servira de principe aux penseurs des lumières qui analyseront la question en fait de droit de conquête et de rapport de domination.

Lorsqu'un homme libre se rend serviteur d'un autre homme en lui rendant des services durant un certain temps et suivant un contrat établi entre les deux, il rentre dans le cadre de l'autorité familiale de celui à qui il se fait le valet. Il s'engage ainsi à observer ses principes et à obéir à ses ordres. Ce contrat donne autorité au chef sur son serviteur durant le temps prévu par le pacte. Il n'engage que la personne, car s'il a des enfants et des femmes. Ces derniers ne sont engagés en rien vis-à-vis de cela. Toutefois, il existe une autre forme de servitude, appelée, esclavage (politique). C'est-à-dire : L'acte par lequel, un homme capturé, suite à une guerre juste échange la vie qui aurait dû lui être enlevée contre le service qu'il devra rendre toute sa vie à la personne de son maître (Le vainqueur). Le droit naturel donne au maître un pouvoir absolu de domination sur lui. L'esclave perd tous ses droits par ce fait. Il n'a plus de bien et toute sa volonté se lie à celle de son chef de famille. La liberté naturelle dont il jouissait avant, se perd ainsi. Aucune loi civile ne l'empêche de s'en fuir quand l'occasion s'y présente car il ne fait pas partie de la société civile et n'est pas concerné par la loi civile : C'est le principe de l'exclusion sociale de Locke, en ce sens que la propriété étant la condition lockéenne de la citoyenneté, l'esclave, n'ayant aucun droit de s'approprier un bien n'est pas membre de la société civile.

Cette relation du maître avec sa femme, ses enfants, et ses serviteurs crée un ordre hiérarchisé à l'image d'un petit Etat. Mais Locke soutient que : « Quelque ressemblance que cette famille puisse avoir, dans son nombre, avec un petit Etat ; il est certain pourtant qu'elle en est fort différente, soit dans sa constitution, soit dans son pouvoir, soit dans sa fin : ou si elle peut être regardée comme une monarchie, et que le père de famille y soit un monarque absolu, la monarchie absolue a un pouvoir bien réservé et bien petit. »<sup>337</sup>

Les lois de la nature offrent ainsi aux hommes la possibilité de jouir de la liberté, des biens, et de la conservation de leur personne. Elles garantissent à chacun la protection contre les violences et les abus de certains. Elles sanctionnent en outre les responsables de ces actes. La société acquiert ainsi un droit de

---

<sup>337</sup> Locke, *Traité du gouvernement civil*, Traduction de David Mazel, Introduction, Bibliographie, Chronologie et note par Simon Goyard-Fabre, Edition GF Flammarion, 1992, Chapitre VII, P. 205

souveraineté du moment où tout jugement des particuliers est exclu.

Les hommes rentrent dans la société politique lorsqu'ils établissent des magistrats et des souverains afin qu'ils veillent à l'ordre public et à la sûreté des lois. De ce fait, le système de monarchie absolue se trouve contraire au principe qui pousse l'homme à créer un tel état.

Hooker défend l'idée que le pouvoir public de toute société s'étend sur chaque personne qui s'y trouve et que le principal usage de cette autorité est de faire des lois pour tous ceux qui y sont soumis, auxquelles ils doivent obéir. Sauf s'ils sont empêchés par les lois de la raison. Locke demeure catégorique quant à la stabilité de l'autorité de la loi. « Car, partout où il y a des gens qui n'ont point de règlements stables, et quelque commun juge, auxquels ils puissent appeler sur la terre, pour la décision des disputes de droit qui sont capables de s'élever entre eux, on y est toujours dans l'état de nature, et exposé à tous les inconvénients qui l'accompagnent, avec cette seule et malheureuse différence qu'on y est sujet ou plutôt esclave d'un prince absolu : au lieu que dans l'état ordinaire de nature, chacun a sa liberté de juger de son propre droit, de la maintenir et de le défendre autant qu'il peut. »<sup>338</sup> Ce dernier reconnaît plus de liberté et de droit dans l'état de nature que dans un état civil sans loi stable. Ces lois garantissent l'ordre social et doivent être observées absolument dans toutes les formes de gouvernement. Celui qui tenterait de les mettre en cause ou de les abolir doit être considéré comme l'ennemi de la société.

Bien avant Rousseau, les adversaires du droit d'esclavage à l'instar de Jurieu, Locke et Montesquieu défendaient qu'il n'y eût point de relation au monde qui ne soit fondée sur un pacte naturel, exprès ou tacite, excepté l'esclavage qui est fondé sur un droit tyrannique et injuste. Ceux-ci, comme Rousseau, s'inspiraient du droit Romain selon lequel la condition d'esclave et les obligations qu'elle comporte sont fixées par la loi sans qu'intervienne entre le maître et son esclave aucun pacte mutuel. Les naturalistes s'opposent à ce principe et traitent la question sous la théorie du contrat. Selon eux, l'obligation qui lie l'esclave à son maître a sa source dans un engagement mutuel. De ce fait, même si le droit du maître peut paraître arbitraire, il reste légitime pour avoir sa source dans la convention. Certes il s'agit d'un consentement forcé pour ce qui concerne les prisonniers de guerre qui choisissent le

---

<sup>338</sup>*Ibid.*, P.211

moindre mal. Et même si cette convention ne donne que deux options au prisonnier ; A savoir : choisir entre la vie et la mort, il n'en demeure pas moins qu'il a une liberté dans le choix qu'il effectue.

A voir la question sur une dimension plus grande, nous constatons que les juristes défendent la théorie selon laquelle le pacte par lequel un peuple se soumet à l'autorité d'un monarque absolu est le même que celui qui donne au maître une autorité légitime sur son esclave. Autrement dit : La souveraineté s'acquière de la même façon que la domination sur un esclave. Il s'agit d'un pacte de soumission. Burlamaqui souligne que le seul fondement légitime de toute acquisition de la souveraineté est le consentement ou la volonté du peuple. Il existe cependant une différence d'interprétation et d'application de ce consentement. Dans un premier temps le peuple peut être forcé de soumettre sa volonté sous l'autorité d'un monarque par contrainte et par la force des armes. Le deuxième cas de figure représente la situation où le peuple se soumet volontairement à l'autorité d'un autre. Ainsi le droit de l'esclavage dérive de ces deux principes qui produisent le même effet ; c'est-à-dire le pacte de soumission. En insistant sur l'analogie entre le pacte qui donne naissance à la monarchie et celui qui institue l'esclavage, les jurisconsultes ont établi la légitimité du pouvoir absolu, d'où la reproche de Rousseau qui réfute toute analogie entre la souveraineté et la domination d'un maître. En ce sens que la domination et la tyrannie ne constituent pas un contrat. Car ce dernier doit forcément contenir des clauses fondées sur le consentement mutuel des parties qui s'engagent et s'obligent. L'idée de concilier les deux principes est un viol fait au droit des peuples et nul ne serait assez fou pour conclure un tel pacte. Dans le *Contrat Social*, Rousseau combat la théorie de ses adversaires sur deux plans :

Selon Locke la personne humaine est sacrée et si nul n'a le droit d'enlever sa propre vie personne ne peut reprendre à ce droit. Tel est le fondement de la question du droit de l'homme et de la liberté Lockéenne. Le pouvoir du maître et la domination résultant du rapport de force ne peut pas être des conséquences juridiques de cela et ne peuvent durer qu'autant que durent l'Etat de guerre. Une fois les accords conclus et le droit établis aucune soumission n'est légitime. Cette conception du droit du plus fort inspira Rousseau dans son analyse sur la question du rapport entre force et droit quand il déclare que la première ne tient qu'entre le déclin et le rétablissement du second.

Le droit naturel qui établit celui à la liberté et à la vie des individus s'impose comme un impératif contre les changements politiques et les troubles institutionnelles. « Cette liberté vis-à-vis du pouvoir absolu et arbitraire est tellement nécessaire et touche de si près à la sauvegarde de l'homme, que la seule façon pour lui de l'aliéner, c'est de commettre un acte qui lui enlève le droit à la conservation et à la vie. Car l'homme n'est pas le maître de sa propre vie et ne peut accepter ; que ce soit par contrat ou de son propre mouvement, ni de se rendre l'esclave de quelqu'un, ni de donner à un autre le pouvoir absolu et arbitraire de lui enlever la vie, quand il lui plaira. Personne ne peut donner plus de pouvoir qu'il en a lui-même ; et celui qui ne peut s'enlever sa propre vie ne peut pas donner à un autre de pouvoir sur elle ; Sans doute, s'il a, par sa faute, perdu le droit à l'existence, en commettant un acte qui mérite la mort, celui auquel il a aliéné sa vie peut (lorsqu'il le tient en son pouvoir) différer de la prendre et l'employer à son service ; il ne lui fait ainsi aucun tort. Car s'il juge que la rigueur de l'esclavage surpasse la valeur de la vie, il est en son pouvoir de résister à la volonté de son maître et de s'attirer ainsi la mort qu'il désire. »<sup>339</sup>

## 2. La théorie de Grotius et de Pufendorf sur l'esclavage volontaire

Si la force ne fait pas droit comme le soutient l'auteur de la théorie du contrat, il restait pour lui de déterminer que toute obligation ou tout consentement obtenu par la force est nul. Il soutient dans le chapitre III que la loi du plus fort ne tiendra jamais s'il ne transforme la force en droit et l'obéissance des sujets en devoir pour être le maître. Et quant aux sujets : « Céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté : c'est tout au plus un acte de prudence. »<sup>340</sup> Cette thèse confirme la position de Rousseau face aux théories qui soutiennent que le rapport de domination des hommes puise sa source dans la nature. La puissance n'est légitime que par un consentement : « Convenons donc, dit Rousseau, que force ne fait pas droit, et qu'on n'est obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes. »<sup>341</sup>

La controverse entre les deux points de vue va au-delà de la simple origine du droit d'esclavage. Elle détermine la légitimité de la monarchie et du droit politique qu'une personne peut prétendre pour justifier son autorité. Sur ce point et contre Locke,

---

<sup>339</sup> John Locke, *Le pouvoir civil*, Texte traduit et annoté par Jean-Louis Fyot dans *Essai sur le pouvoir civil de John Locke*, PUF 1953, P. 77-78

<sup>340</sup>Rousseau, *Du contrat social*, Par Bruno Bernardi, Flammarion, 2001, Livre I, Chap. III, P. 49

<sup>341</sup>*Op.Cit.*

Rousseau soutient que si l'autorité du monarque que celui-là prétend défendre par la transcendance du pouvoir divin transmis à Adam, est légitime, tout individu peut prétendre en être le prince pour la simple raison que tous les hommes descendent de ce seul homme.

Aucun homme n'a reçu de la nature le droit de commander à ses semblables et aucune autorité ne se justifie sans consentement. La liberté étant un principe sacré, nul ne peut l'aliéner. « Aliéner, dit Rousseau, c'est donner ou vendre. Or un homme qui se fait esclave d'un autre ne se donne pas, il se vend, tout au moins pour sa subsistance : Mais un peuple pourquoi se vend-t-il ? bien loin qu'un roi fournisse à ses sujets leur subsistance, il ne tire la sienne que d'eux. »<sup>342</sup>

L'esclavage ne peut point se justifier. Car les biens des sujets qu'ils doivent aliéner par le fait de leur propre aliénation est contraire au droit de propriété qui est le fondement du contrat social. Et si par contrainte, un despote arrive à aliéner les biens de ses sujets, sans droit, en quoi l'aliénation des enfants et des femmes de ceux-ci se tient ? Ce qui est aussi une absurdité selon l'auteur. C'est tout le point de discorde entre Rousseau et Grotius qui trouve dans le droit de la guerre, la base qui produit cette norme, or pour le premier, le droit de tuer les vaincus ne résultent en aucune manière de l'Etat de guerre. Car seuls les hommes, vivant dans leur primitive indépendance n'ont point entre eux de rapport constant, ni d'état de paix ni d'état de guerre. Ils ne sont point naturellement ennemis. De là découle un principe qui fera l'objet d'étude approfondie dans la partie sur les rapports personnels des individus lors des conflits interétatiques. La réponse de Rousseau pour ce qui concerne le droit d'esclavage est que la guerre ne constitue point un rapport individuel entre particuliers ; de ce fait le droit d'esclavage après une conquête ne tient pas.

Grotius et Pufendorf admettent qu'un homme peut se vendre à un autre et renoncer volontairement à sa liberté pour assurer sa subsistance. Pour le premier, la plus vile sujétion représente l'esclavage ou la servitude parfaite.

Ainsi, cette dernière consiste à être obligé de servir toute sa vie un maître, en échange de la nourriture et les autres choses. Ce sont les bornes de la nature qui fixent les conditions de cela. L'obligation de servir le maître est la contrepartie de ce que ce dernier lui procure pour sa subsistance. Si Grotius se limite à donner des exemples de cette servitude volontaire et à en montrer les avantages pour celui qui

---

<sup>342</sup>*Ibid.*, Chap. IV, P. 50.

s'y résigne et s'y soumet, Pufendorf affirme en outre que la servitude vient originellement d'un consentement volontaire et non pas du droit de la guerre ; Quoique la guerre fût l'un des principaux facteurs de la multiplication du nombre des serviteurs ou des esclaves. Le premier rapport de domination résulte du travail que les pauvres font pour les riches moyennant un certain salaire. Plus les uns avaient besoin des autres pour satisfaire des besoins auxquels ils ne seraient parvenus seuls, plus la servitude s'étendait par la richesse des autres. La figure de la famille change et passe des rapports de parenté à l'intégration des domestiques qui accomplissent des tâches volontaires pour être payés. Ainsi la servitude s'est établie par un consentement volontaire basé sur l'intérêt des deux parties. C'est la nécessité des faibles à se mettre sous le service des riches qui fut la première origine de la servitude. Pour gagner leur vie des citoyens pauvres se sont trouvés dans le besoin que seuls les riches pouvaient satisfaire. Et plus le besoin était présent plus la servitude devenait perpétuelle et se transforme en esclavage. Cet état de fait est dû à l'accroissement des besoins naissants dans la société et à l'inégalité de fortune parmi les hommes. La position de Pufendorf est double du fait que la soumission puisse être contractuelle et volontaire. Le principe de l'aliénation de la liberté part de ce droit qu'une personne a sur elle-même à mettre sa force et son temps au service d'un autre. La question est donc de savoir si la privation involontaire de la liberté est-elle plus légitime que son aliénation volontaire ? Si un homme n'a pas le droit d'aliéner sa liberté, pourquoi les autres auraient-ils le pouvoir de lui en dépouiller ? Telles sont les questions que Rousseau opposera aux juristes romains et qui lui permettront de nier que l'enfant d'une esclave puisse naître esclave. La différence entre ces derniers et lui est qu'ils rattachaient la liberté à la dignité politique du citoyen tandis que Rousseau la rattache au droit naturel de l'homme. Dans le chapitre II du livre I du *Contrat Social*, La critique qu'il fait contre la doctrine de Grotius concerne les faits que ce dernier prend pour légitimer ce que le droit doit faire. Il lui reproche de nier le droit aux individus par le fait de guerre ou d'assujettissement tout en se taisant sur les valeurs supérieures qui se rapportent à la nature de l'homme : « Grotius nie que tout pouvoir humain soit établi en faveur de ceux qui sont gouvernés : Il cite l'esclavage en exemple. Sa plus constante manière de raisonner est d'établir toujours le droit par le fait. On pourrait employer une méthode plus conséquente, mais non pas plus favorable aux tyrans.

Il est donc douteux, selon Grotius, si le genre humain appartient à une centaine

d'hommes, ou si cette centaine d'hommes appartient au genre humain, et il paraît dans tous son livre pencher pour le premier avis : c'est aussi le sentiment de Hobbes. Ainsi voilà l'espèce humaine divisée en troupeaux de bétail, dont chacun a son chef, qui le garde pour le dévorer.

Comme un pâtre est d'une nature supérieure à celle de son troupeau, les pasteurs d'hommes, qui sont leurs chefs, sont aussi d'une nature supérieure à celle de leurs peuples. »<sup>343</sup>

Le problème du droit d'aliénation de la liberté constitue un des rares points de convergence de points de vue entre Locke et Rousseau, comme l'a fait remarquer Barbeyrac. En effet dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, il souligne que personne n'a le droit de vendre sa liberté, jusqu'à se soumettre à une puissance arbitraire, qui le traite à sa fantaisie ; car ce serait vendre sa propre vie. Et Locke, dans son *second traité du gouvernement civil*, soutient que la liberté par laquelle l'homme n'est point assujéti à un pouvoir arbitraire et absolu, est si nécessaire à la nature de l'individu qu'elle n'en peut être séparée que par ce qui détruit en même temps sa conservation et sa vie. Or, un homme, n'ayant point le pouvoir sur sa propre vie, ne peut par aucun traité, ni par son propre consentement, se rendre esclave d'un pouvoir arbitraire d'un autre, qui puisse lui ôter la vie quand il lui plaira.

Les deux auteurs sont d'accord que la liberté de l'homme est inséparable de l'instinct de conservation, elle en est le prolongement et sa forme juridique.

### **3. La reconnaissance juridique de la résistance face à l'envahisseur, rupture entre Rousseau et Kant, position de l'école Calviniste**

Le devoir de sacrifice qui doit animer tous les citoyens constitue selon Rousseau le fondement même de la résistance contre l'envahisseur et pour la liberté.

Cette théorie est combattue par Kant qui ne reconnaît aucun statut juridique qu'aux seules autorités étatiques même dans les cas de violation de droit et de privation injustifiée de liberté. Cependant le problème qui se pose est celui de la reconnaissance juridique de la résistance contre l'invasion et du statut juridique de l'envahisseur.

---

<sup>343</sup>Rousseau, *Du Contrat social*, Par Bruno Bernardi, Flammarion 2001 Livre I, Chap. II, P. 47

Kant pose ce problème dans le *cinquième article préliminaire* du texte de *Vers la paix perpétuelle*. L'objet est de comprendre en quoi la soumission à un Etat diffère-t-elle de celle due à un envahisseur particulier ? Il se trouve que cette question constitue un problème non résolu dans la doctrine Kantienne car tout en niant le droit à toute résistance en dehors la structure étatique, il s'oppose contre toute intervention armée de la part d'un Etat tiers sur un autre territoire souverain.

Selon Kant l'autorité tire sa légitimité, plus par sa représentativité que dans le droit de suffrage du peuple. Cela n'enlève pas à ce dernier le droit dont il jouit au sein de la représentation, mais le véritable problème est l'incompatibilité de l'état de droit avec le droit de résistances. Cette interdiction à s'opposer à la loi et à la volonté du législateur même si celles-là viole le contrat originaire est selon Rousseau intenable. La sauvegarde de l'Etat passe avant la volonté du peuple dans les théories de Kant.

L'aspect le plus organisé et le plus structuré de toute forme de résistance se trouve être l'instance législative qui peut s'ériger comme un contre-pouvoir dans l'Etat. Selon Kant le peuple ne doit pas intervenir pour déterminer la nature de la constitution qui doit lui être appliquée. La question de la résistance débouche sur le problème fondamental de la marge de liberté accordée au peuple selon la nature du gouvernement. La monarchie se trouve être le régime politique prompt à accentuer la résistance interne. En théorie, plus l'autorité du gouvernement s'accroît, plus son oppression augmente. L'absolutisme se faisant aux dépens de l'ignorance du peuple, selon certains théoriciens. Filmer tolère l'oppression comme un acte volontaire : en ce sens que si le peuple opprimé n'a aucune conscience de ce fait, il serait absurde de juger intolérable un état dont les conséquences ne le sont point. Les théories de Locke rejoignent, en partie à celle-ci lorsqu'elles affirment que les injustices des gouvernements sont des fautes liées, plus à l'imperfection humaine qu'à des actes volontaires de nuisance vis-à-vis de ceux qu'ils gouvernent. Or selon Pufendorf, il n'existe pas d'oppression face à un individu isolé. Ce qui fait caractériser l'Etat non pas par son objet mais par les sujets. Et s'il n'existe qu'une oppression de peuple, ce dernier a le droit de se défendre contre son roi ou son envahisseur.

La rupture entre l'ordre politique et le divin ou plus encore la légitimité du pouvoir politique comme émanation de la volonté populaire ouvre une nouvelle ère dans les rapports entre le souverain et le peuple.

Les disciples de Calvin avaient développé une conception structurée de la résistance politique à l'autorité tyrannique, dans la mesure où l'autorité de l'envahisseur ne se

justifie point. La plupart était des anglais et des écossais exilés dans des cités réformés sur le continent, notamment à Genève.<sup>344</sup> Le radicalisme de John Ponnet s'illustra par la publication de son ouvrage sous le titre de *A shorte treatise of pitike power, and of the true obedience which subjectes owe to kynges and civile gouvernement* (Imprimé de manière anonyme en 1556 à Strasbourg). Dans ce traité, il préconise une révolution populaire qui aurait pour but la chute de la tyrannie. En se basant sur les récits politiques de l'ancien testament, Ponet justifie la tyranicide par sa pratique par le peuple juif durant des troubles politiques et institutionnelles. La résistance selon lui est un devoir individuel et sacré que chacun doit mener si nécessaire contre la persécution et l'injustice politique. C'est contre le pouvoir de l'église qu'il lance les plus virulentes de ses attaques, particulièrement à l'égard de son rival juré ; Stephen Gariner, évêque catholique de l'église de Winchester et Edmund Bonner qui organisa le plus grand nombre de bûchers contre les protestants. La réplique religieuse aux problèmes de droit n'est pourtant pas un déplacement de situation à laquelle se trouve plongée l'intelligentsia de l'époque. Elle demeure la problématique majeure au sein d'institutions européennes dominée et souvent englouties par l'autorité cléricale, ayant un statut étranger. Car les liens entre églises dépassaient les frontières nationales. Certes la question du droit de résistance dont il est question, dans ces rapports concerne essentiellement les conflits que les Etats entreprennent pour écraser les dissidences, en grande partie religieuse mais cette simplification n'est en aucun cas l'objet de notre analyse mais au fond de cela, se trouve le mouvement dialectique qui doit donner naissance à l'Etat moderne inspiré par Rousseau. La légitimité de la résistance dépend du rapport de son objet avec la volonté de Dieu. C'est aussi la raison pour laquelle la théorie Luthérienne de la résistance qui se développa vers les années 1530, et de celle de ceux qui s'étaient faits exilés par les Marie revêtent un caractère religieux. Si chacun prend la forme de son protestantisme contre le catholicisme c'est aussi bien pour mener une lutte confessionnelle que politique. Les guerres de religion qui caractérisent les relations internationales en générale et européennes en particulier

---

<sup>344</sup> Ces réfugiés fuyaient l'autorité d'une part des Marie Tudor de l'Angleterre et d'autre part de Marie de Guise d'Ecosse. Pour des motifs idéologiques, ces intellectuels ne cessèrent de conspirer contre les gouvernements qui les avaient chassés. Marie Tudor siégea sur le trône d'Angleterre durant juste Cinq ans ( De 1553 en 1558), Ces conditions favorisèrent la résistance des exilé et les encouragèrent à multiplier des publications pamphlétaires sur le pouvoir anglais et écossais. Parmi ces écrivains s'illustre particulièrement John Ponet, l'ancien évêque de Winchester, exilé à Strasbourg, Christoph Goodman, ancien professeur d'Oxford, exilé à Genève, et John Knox, futur chef de la réforme écossaise.

n'ont jamais cessé de chercher l'équilibre institutionnel au sein de l'Etat. Si l'ironie de l'histoire a voulu que l'objet des conflits politiques soit religieux, cela doit justement permettre de comprendre la raison pour laquelle l'abbé de Saint-Pierre plaçait le christianisme comme premier facteur de l'unité européenne.

Selon Bèze l'individu doit obéir à Dieu de préférence, à toute autorité politique et humaine. Ce qui conditionne la désobéissance politique à l'obéissance divine si toutefois, contradiction il y en a. Mais cette désobéissance ne doit jamais dépasser le cadre pacifique face à une autorité légitime devenue tyrannique. Pour approfondir sa thèse, il fait la distinction entre tyrannie usurpatrice et celle légitime. Tout dépend du caractère qu'elle revêt. L'analyse des conditions de la résistance énoncées par Bèze conduit à la lecture que Robert N. Kingdon fait de son œuvre afin d'éclaircir sa position : « Si un roi abroge sa part de l'accord en empiétant sur les responsabilités locales de ces magistrats, alors ceux-ci sont libres d'abandonner leur part du contrat qu'exige la loyauté envers la couronne et ils peuvent participer à une résistance armée. Les magistrats qui conseillent le roi, principalement à travers les Etats généraux, ont le devoir constitutionnel de le forcer à exercer ses responsabilités. S'il y a manque, ils peuvent organiser une résistance armée contre lui, ils peuvent même le déposer si cela s'avère nécessaire. »<sup>345</sup>

#### **4. La tradition républicaine comme rupture au concept de la guerre injuste, La formation d'une conscience commune et universelle face à la domination, Rupture entre Kant et Hegel**

La guerre, telle qu'elle est définie dans le *Contrat social* a une incidence considérable sur la pensée républicaniste de l'époque de l'origine des Etats modernes. Dans ce traité politique, l'état de guerre pose le double problème des principes de la guerre et du droit de résistance. Dans la mesure où le droit de l'esclavage est nul, il en résulte que le droit de résistance comporte en lui des obligations morales ; notamment celles de l'engagement dans la lutte contre l'envahisseur. Cette charge qui est plus un acte citoyen que militaire donne à celui-là le rôle principal de détenteur de la force morale, jouissant de la même obligation de s'opposer contre la tyrannie. La désobéissance aux puissances d'occupation se fixait

---

<sup>345</sup> Robert N. Kingdon *Le Calvinisme et la théorie de la résistance*, dans la Collection Histoire de la Pensée Politique Moderne, Sous la direction de James Henderson Burns, Traduit par Jacques Ménard et Claude Sutto, PUF, 1997, P.191.

sur d'autres traditions qui considèrent\_ l'occupation militaire comme la fin effective de la guerre et de la chute de l'autorité légitime de l'Etat occupé.

La question qui se pose est de savoir si la réclamation de la fin de l'autorité d'occupation par les pays occupés est-elle légitime ou légale ? Dans la mesure où la loi en vigueur est celle de l'occupant et que son but est d'assurer l'ordre. Or même si l'ordre est le seul moyen de rétablir le pacte social et d'éviter l'anarchie ou la fin du pacte, Rousseau reste en désaccord avec un tel principe. Il soutient que les hommes peuvent vivre en cachot dans cette même disposition de passivité et sans réclamer quelque chose. L'histoire lui donne plus raison qu'à Grotius : A partir du XIXe siècle ces principes ont eut cours dans les rapports militaires et juridiques entre nations. Les pays les moins grands ont développé leur volonté de résister aux occupations des grandes puissances.

En appliquant au droit international les faits généraux, la relation du droit et de la répression collective semble moins évidente. La formation du droit international, dans la réalité ne s'est pas produite suivant le schéma du droit naturel élaboré par Rousseau mais a suivi celui du procédé des relations internes de l'Etat après sa formation. Il profita des règles en vigueur qui organisaient les duels et les procédés d'arbitrage des conflits privés. C'est la raison pour laquelle il paraît moins organisé que le droit national. La seconde raison est que ce droit est à base de convention et qu'en cas de conflit, sa violation reste impunie. Ce qui pose des problèmes quant à son caractère juridique et sa capacité à organiser les relations interétatiques. Les prescriptions du droit et des coutumes de la guerre faisant de cette dernière une affaire entre Etats, rendent illégales et criminelles les entreprises de résistance de la part des mouvements privés et particuliers qui troublent la distinction entre les combattants et les non-combattants. L'occupation est l'aboutissement d'un rapport de force armée qui met des peuples sous la volonté politique d'une puissance étrangère. Cela suppose l'effondrement de la souveraineté de l'Etat envahi et une alternance d'autorité politique. Le principe qui fait confronter deux autorités distinctes et opposées pose un problème de reconnaissance de la part des peuples en question. Le droit de guerre classique donne des prérogatives et des privilèges à l'autorité occupante et exige une soumission de la part des peuples conquis. Or il se trouve que cette autorité ne représente pas l'expression de la volonté du peuple. La réalité des événements montre une autre façade du rapport de l'envahisseur aux envahis, dans la mesure où le principe Rousseauiste de la guerre (rapport d'Etat à

Etat) exclu les individus comme acteurs des conflits et les donne en même temps un devoir de résistance pour la défense de leur patrie. Il se trouve ainsi qu'avant la mort de pouvoir politique de l'Etat envahi, le peuple soit confronté à poursuivre les combats pour défendre sa propre volonté incarnée par l'Etat. Le problème n'est pas aussi simple qu'il paraît.

Il s'agit de savoir s'il est préférable pour un peuple de rester sans autorité politique que de se soumettre sous la volonté d'une puissance extérieure vue que dans la plupart des cas, l'affrontement de deux armées aboutit à la suppression de l'un des deux pouvoirs politiques. Selon Rousseau, il appartient au peuple de désigner la nature du régime sous lequel il voudrait vivre. La force qui contraint, selon les bases du droit naturel, constitue une entrave aux principes fondamentaux de liberté individuelle, civile et politique. Vue sous cet angle, la force s'opère comme une injustice qui entrave à la liberté. Si la liberté publique ne se définit pas par le seul élément de la plus ou moins proximité géographique ou culturelle de ceux qui exercent le pouvoir politique à ceux qui subissent ce pouvoir, Il se trouve évident que la seule légitimité de l'Etat reste celle exprimée par la volonté générale.

Selon Kant, la contrainte qui s'oppose à certains usages de la liberté et à l'universalité est juste dans la mesure où cette dernière constitue la liberté de chacun ; Ce qu'Hegel juge pourtant d'injuste.

Nous venons de démontrer que le droit de résistance face à l'envahisseur n'est pas si simple qu'il paraît. Ainsi après avoir analysé les contours du droit de guerre et des gens, nous procédons à l'étude des grands projets de réformes universelles et pacifiques.

## Chapitre III. Projet pour un nouvel ordre Européen

Face aux troubles territoriaux et aux guerres incessantes, la philosophie des lumières a produit le concept de la solidarité internationale dans les débats des relations politiques et diplomatiques. Le XVIIIe siècle vit se rependre des courants de visions moralistes et humanistes qui remettent en question les abus liés aux raisons d'état et tentent de pousser les droits de l'individu au-delà des intérêts des Etats. Rousseau avait déjà posé les bases de ce nouvel édifice en soutenant que la guerre devrait rester une affaire publique. Il existe deux courants liés à cette vision ; Le premier puise sa source dans le « Club de l'Entresol » et a pour représentant l'abbé de Saint-Pierre. Le deuxième se rattache à l'école des « Physiocrates ».

L'abbé de Saint-Pierre projetait de créer une grande alliance entre les Etats Européennes dans l'esprit du traité d'Utrecht. Il s'agissait d'un projet de paix perpétuel fondé sur les liens chrétiens des peuples européens. Ces théories furent suivies et portées par d'Argenson pour qui la morale et la politique ne doivent faire qu'un. Devenu ministre des affaires étrangères, il préconisait de faire de la France l'arbitre universel des conflits Européens. C'est suivant une théorisation de l'évolution historique européenne que Mably, quant à lui essaya de fonder les principes d'un système politique du continent en analysant le lien entre le moyen-âge et la renaissance. Le nouvel ordre de l'Europe et le contexte de sa géopolitique constituent un intérêt majeur dans les œuvres de l'auteur ; dans le premier chapitre *des Principes de négociation*, il expose la manière dont les nations modernes se constituent, et de celle par laquelle les afflux économiques et matériels issus de la découverte et de la colonisation de l'Amérique ont changé le cours de l'histoire. La nouvelle situation internationale nécessite une redéfinition des relations entre Etats afin d'instaurer la paix. Sa démarche se rapproche de celle de Montesquieu ; il s'agit de démontrer qu'au-delà des événements et des passions des hommes d'état, il existe de vrais facteurs objectifs qui déterminent les relations entre les souverains et entre les peuples. Le but étant de chercher les règles morales du développement des Etats tout en démontrant que chacun d'eux correspond à des réalités géopolitiques, culturelles et institutionnelles propres à lui.

L'idée de paix, chez les physiocrates du XVIIIe siècle se résume en une doctrine politique basée essentiellement sur les sciences de la richesse ; en ce sens aussi

que les lois naturelles gouvernant les sociétés régissent du même coup l'ensemble des nations prises autant dans leur totalité que dans leur particularité. Le pragmatisme de cette doctrine tendait plus vers une planification de l'ordre international. C'est dans ce sens que Boisguillebert proclame la nécessité d'une solidarité entre individus, provinces pays, intérêt général et privé aussi bien sur le plan national qu'international. Cette vision domina la pensée physiocrate à telle enseigne qu'aussi vraisemblable soit-il, les économistes développèrent une vision anti-mercantile des relations internationales et condamnent les pillages des nations pour des buts économiques et des intérêts particuliers.

L'abbé Boudeau déplorait l'utilisation du mot ennemi, assimilé généralement à celui d'étranger. Il voyait dans la fraternité, le principe fondateur du droit des gens.

Ce que posent les philosophes des différentes écoles comme destin de l'Europe est la réconciliation entre les nations, certes par l'équilibre des forces mais aussi par la reconnaissance des valeurs communes morales. Et c'est autour de cette dernière qu'une grande partie de ce travail va s'exécuter. Commençons donc à mettre les éléments dans l'ordre ; Le projet de paix s'entend sur le plan de la mise en œuvre d'une société internationale organisée. Notre recherche consistera donc, dans un premier temps à étudier les bases de ce projet et ensuite, les moyens pensés à cet effet. Il s'agira de démontrer que la vision de l'idée de l'union des Etats Européens est un projet philosophique dont le but était d'établir des institutions politiques communes.

## A. L'idée d'une paix perpétuelle

Dans son introduction aux écrits de Rousseau sur L'abbé de Saint-Pierre, Sven Stelling-Micaud ne manque pas de souligner la contradiction que ce premier voyait dans l'esprit « éclairé et utopique » du second: « Le pessimisme historique de Rousseau était aux antipodes de l'esprit éclairé et de l'utopisme du bon abbé. Cette discordance apparaît clairement dans les deux écrits consacrés par Rousseau au *Projet de paix perpétuelle*. Par son ignorance de la réalité humaine et sociale, par sa vision d'une humanité obéissant à la seule raison, Saint-Pierre était condamné à « marcher d'erreur en erreur dans tous ses systèmes » ; il pouvait certes rédiger des « projets utiles », mais qui resteraient « impraticables ».<sup>346</sup> Rousseau aussi bien que Mably voyaient dans ce travail, le pas qu'ont pris les sentiments sur la raison et « c'est dans cette disposition d'esprit, rapporte Sven, que Rousseau consacra son premier résumé critique au *Projet de paix perpétuelle*, « Le plus considérable et le plus travaillé de tous les ouvrages qui composaient ce recueil » ; Cependant « avant de me livrer à mes réflexions, nous dit Rousseau, j'eus le courage de lire absolument tout ce que L'abbé avait écrit sur ce beau sujet, sans jamais me rebuter par ses longueurs et par ses redites. »<sup>347</sup> Le contexte de l'entreprise de l'ouvrage<sup>348</sup> représente pour notre recherche un enjeu historique par le fait qu'il incarne à la fois l'angle sous lequel Rousseau voyait l'avenir politiques des peuples d'Europe, mais aussi et surtout parce qu'elle pourrait répondre en partie à la raison de l'abandon du projet des *Institutions Politiques* ; Car, par manque d'adéquation de théorie avec le contexte sociopolitique du continent, l'auteur n'aurait-il pas esquivé un problème dont il n'aurait pas la solution ? Ni lui ni aucun de ses lecteurs n'évoquent pourtant cette hypothèse, qui à notre vue semble justifier les faits.

Bien avant l'abbé de Saint-Pierre, Emerie de Crucé, dans son *Nouveau Cybée* (Publié en 1623) avait proposé aux rois de faire juger leurs incidents par un tribunal arbitral. Toutefois, force est de constater les mérites de L'abbé dans son combat diplomatique pour l'unité européenne. En 1717, il publiait son *Projet de paix*

---

<sup>346</sup> Sven Stelling Michaud, *Introduction aux Ecrit sur L'abbé de Saint-Pierre, Œuvres Complètes de Rousseau*, Gallimard, 1964. P. CXXX

<sup>347</sup> *Ibid.*, P. CXXX

<sup>348</sup> Le *Jugement* fut publié par les soins de Moultou après l'*Extrait*. Après ces deux morceaux il rédigea selon le même schéma, le diptyque de la Polysidonie et du *Jugement* sur cet ouvrage de L'abbé. Son indépendance d'esprit ne pouvait s'accommoder longtemps d'une tâche de scoliaste et puisqu'il était obligé de commencer, par, surcroît, la tâche s'avérait difficile. C'est ainsi qu'il abandonna le travail et se consacra à ses propres besognes.

*perpétuelle* en deux volumes, complétés plus tard par un troisième. En 1728 ses textes sont groupés sous un *Abrégé* qui servira de base de commentaire à sa lecture. Il l'inscrit dans le même sens qu'Henry IV dont la volonté était de voir réunir tous les peuples d'Europe dans une seule république chrétienne, gouvernée par un conseil général et sous l'hégémonie française. Les ambitions d'Henry étaient spécialement tournées vers la fin de l'Hégémonie de la maison d'Espagne tandis que celles de L'abbé répondaient à l'esprit du traité d'Utrecht. Rousseau pose le problème central de l'établissement de la paix par l'analyse des contradictions liées aux relations entre Etats : « S'il y a quelque moyen de lever ces dangereuses contradictions, ce ne peut être que par une forme de gouvernement confédérative, qui unissant les peuples par des liens semblables à ceux qui unissent les individus, soumette également les uns et les autres à l'autorité des loix. Ce gouvernement paroît d'ailleurs préférable à tout autre, en ce qu'il comprend à la fois les avantages des grands et des petits Etats, qu'il est redoutable au dehors par sa puissance, que les loix y sont en vigueur, et qu'il est le seul propre à contenir également les sujets, les chefs et les étrangers. »<sup>349</sup>

Selon L'abbé, l'instauration et la permanence de la paix sont conditionnées au respect des traités de paix. C'est à partir de ce dernier que les bonnes volontés doivent se justifier pour que rien ne bloque le projet de l'union.

L'idée de la création d'une confédération sur les bases d'une alliance conclue entre puissances est résumée dans ses cinq articles fondamentaux que nous avons cités au début de la recherche. L'idée majeure se trouve dans le premier, dans lequel il définit le but de l'alliance proprement dite, qui serait d'établir pour les siècles à venir, une sûreté entière contre les grands malheurs des guerres étrangères et civiles. Ces articles dits « fondamentaux » étaient complétés par une série d'articles « importants », ou simplement « utiles » qui portent les détails de l'organisation de la grande alliance. La série de développement qui suit son travail consiste en une exhortation à l'égard des princes afin de les convaincre à adhérer au projet. La spécificité de cette œuvre tient de la conviction de son auteur dont la voie est portée vers une solution politique aux conflits dont les moyens restent à déterminer. Le principal problème était que les structures des Etats-nations étaient embryonnaires et chacun essayaient déjà de fortifier son autorité au sein de ses

---

<sup>349</sup> Rousseau, *Ecrits sur l'abbé de Saint-Pierre, Extrait sur le projet de paix perpétuelle dans O.C.III*, Textes établis par Stelling-Michaud, Gallimard, 1964, P. 564

frontières. En plus de cela, la France qui courtisait la position de la maison d'Espagne avait des projets de puissances. La question de souveraineté était-elle compatible avec la constitution d'une unité politique Européenne ? Si les intentions de l'abbé étaient sincères pour l'Europe, sur quelle base morale et juridique devrait être traitée la question des colonies et des possessions ? Celles-ci sont autant de questions sur lesquelles les philosophes ont tardé à trancher en laissant le mérite aux événements et à certains juristes éclairés. Dans ses commentaires, il refuse systématiquement l'utilisation des armes au profit de l'arbitrage collectif et la possibilité de contraindre les belligérants récalcitrants. Ce qui passe par la nécessité d'une prise de conscience de part des signataires des traités.

L'abbé soutient que la réplique des rapports physiques de poids et de contrepoids dans les relations politiques n'est pas soutenable, dans la mesure où la force change constamment de position aussi bien sur le plan militaire, financier que psychologique. En outre des premiers problèmes que nous avons posés sur la portée du projet, il est important de noter que l'objet de la fédération peut constituer en lui aussi une limite à son application ; ainsi si l'auteur compte établir une communauté européenne et chrétienne, qu'en serait-il de ses rapports politiques avec les autres Etats voisins non-chrétiens ?

Leibniz se raillât avec modération de la vision de L'abbé, tout en reconnaissant à son travail, l'œuvre d'une bonne intention. Il déclare : « Je viens de lire un petit livre fait en France, et imprimé ailleurs, intitulé mémoire pour faire une paix perpétuelle en Europe. Quoique le projet ait quelque rapport à l'Utopie de Thomas Morus, on est toujours bien aisé de voir les pensées des gens d'esprit et bien intentionnés. »<sup>350</sup> Ce que ses railleurs ne peuvent lui reprocher c'est qu'il a su mettre en avant le fait que le lien social et religieux constitue un atout majeur plus qu'une source de division. Ce qui permet de penser une communauté historique malgré la décadence des formes politiques.

---

<sup>350</sup> Leibniz, *Correspondance*, Castel de Saint-Pierre, chap. I.P. 35-39

## 1. L'apport de Rousseau dans l'héritage de L'abbé de Saint-Pierre, Projet entre illusion et chimère

Nous avons vu au début du travail comment Rousseau justifie les raisons qui lui ont empêché d'entreprendre l'étude des relations internationales, ou comme il l'aurait voulu nommé ; la matière des « Institutions politiques » et si le *Contrat social* lui donnait une occasion immanquable, il faut reconnaître que ses écrits sur l'abbé de Saint-Pierre posent en partie, les fondements de ce qui peut, aujourd'hui être considéré comme les principes de la doctrine Rousseauiste de cette question. Les seuls textes achevés de Rousseau ayant un rapport avec la question du droit et de la politique internationale que l'auteur a tenu à faire paraître sont ceux consacrés à L'abbé ; il s'agit de *L'extrait du projet de paix perpétuelle de M. L'abbé de Saint-Pierre* et du *Jugement sur la paix perpétuelle*. Il ne cache pas l'admiration qu'il éprouva pour sa personne et le respect que lui inspirèrent ses idées, lorsqu'il déclare au début *l'Extrait du Projet* : « Comme jamais projet plus grand, plus beau ni plus utile n'occupa l'esprit humain, que celui d'une paix perpétuelle et universelle entre tous les peuples de l'Europe, jamais Auteur ne mérita mieux l'attention du public que celui qui propose des moyens pour mettre ce projet en exécution. Il est même bien difficile qu'une pareille matière laisse un homme sensible et vertueux exempt d'un peu d'enthousiasme ; Je ne sais si l'illusion d'un cœur véritablement humain, à qui son zèle rend tout facile, n'est pas en cela préférable à cette âpre et repoussante raison, qui trouve toujours dans son indifférence pour le bien public le premier obstacle à tout ce qui peut le favoriser. »<sup>351</sup> En saisissant l'occasion que lui offre cette réflexion sur la question des relations internationales, il s'octroie à la fois le mérite de faire diffuser les idées de L'abbé et celui de faire revenir sur la table des discussions ce problème qui fût durant une demi-siècle, laissée pour lettre morte. Kant reprendra et approfondira ces théories afin d'analyser comment rendre la paix, perpétuelle entre les nations. Il élargit son domaine d'application et considère, non plus seulement l'unification des Etats Européens chrétiens, mais toutes les nations comme devant partager le même rapport pacifique les une à l'égard des autres. Si Voltaire juge les idées de l'abbé d'utopiques, il n'en demeure pas moins de Rousseau qui garde un certain retrait quant à son application. Il s'était proposé de

---

<sup>351</sup> Rousseau, *Ecrits sur l'abbé de Saint-Pierre, Extrait sur le projet de paix perpétuelle dans O.C. III*, Textes établis par Stelling-Michaud, Gallimard, 1964, P.563

séparer l'exposé des textes de l'abbé de son propre jugement pour l'entreprise. C'est pour cette raison qu'il existe dans *l'Extrait du projet de paix perpétuelle de M. L'abbé de Saint-Pierre* les raisons du projet et dans le *Jugement pour la paix perpétuelle*, les raisons contre. Cette méthodologie avait pour but de respecter une certaine éthique intellectuelle, toutefois, il apparaît clairement que l'auteur ne manque pas d'occasion pour couronner les textes de son empreinte. Dans *l'Extrait du Projet de paix perpétuelle* et dans le *Jugement*, il se réfère sur la position de L'abbé pour établir son programme de confédération ou de ligue Européenne. Le rapport qui lie les Etats est fondé sur le désordre et l'anarchie, à en croire Rousseau. A la différence des membres d'une même nation dont le pacte établit un lien social et une organisation politique, les relations internationales sont dans un rapport de barbarie relevant de l'état sauvage. Sven souligne que : « La forme confédérative que Rousseau préconise se distingue d'emblée de l' « union des puissances » par un principe essentiel qui renverse ceux de Saint-Pierre. Celui-ci ne s'adresse qu'aux princes, aux souverains ; il propose une « ligue des rois » contre toute révolution et la défense du statut quo territorial. Rousseau qui ne peut que repousser un système établi sur des principes aussi inacceptables, diamétralement opposés aux siens, veut, au contraire, fédérer les peuples auxquels il donne la souveraineté et il pense qu'une confédération européenne ne pourra s'établir qu'entre les nations qui sont souverains. Et maitres de leurs destinées. »<sup>352</sup> L'enjeu des relations internationale de l'auteur du *Contrat social* suit une logique fidèle aux théories qu'il a élaborées dans ses écrits sur la guerre et à son refus de voir une poignée de gens entrainer le reste du peuple aux champs des batailles. Donner aux peuples la liberté et la responsabilité de se constituer en unité politique afin de guérir les maux causés par les intérêts privés des princes, voilà ce sur quoi il entend se tenir. La paix internationale passe par un consensus entre les peuples sur une base naturelle. S'il se refuse par complaisance de suivre le schéma de L'abbé c'est aussi par principe et souci de cohérence de la part de celui qui ne voit dans les conquêtes qu'un moyen illégitime des grands Etats pour envahir les petites nations. Ce que Sven ne mentionne pas fort dans son analyse demeure dans la rupture fondamentale et idéologique entre les deux hommes de par leur rapport avec le pouvoir. Rappelons ici que Saint-Pierre prit part à des grandes instances de décisions politiques et

---

<sup>352</sup> Sven Stelling-Michaud, *Introduction aux Ecrit sur L'abbé de Saint-Pierre, Œuvres Complètes de Rousseau*, Gallimard, 1964. P. CXLI

diplomatiques. Ce qui fait, à la fois de lui un homme d'action mais aussi un tenant d'autorité. Beaucoup de lecteurs ne voient pas dans la politique appliquée de l'auteur de *la Constitution pour la Corse* un début de travail sur les *Institutions Politiques*, or nous avons tenu à ce qu'elle prenne une place importante dans cette recherche pour le fait qu'ils (*Projet de constitution pour la Corse* et la *Considération pour le gouvernement de Pologne*) préconisaient déjà la question des rapports de forces entre les petits et les grands Etats. Pour ce qui consiste une fois de plus les problèmes de fond au dit projet, Sven mentionne que : « Le vice fondamental du *Projet* provient, pensait-il, de l'erreur qu'avait commise l'abbé en imaginant, un système qui pour, vouloir maintenir l'intérêt évident des rois, allait à l'encontre de celui des peuples. N'était-il pas utopique de s'imaginer, poursuit-il, que les princes pourraient accueillir un plan qui portait ainsi atteinte à leur politique d'expansion à l'extérieur et limitait leur toute puissance à l'intérieur ? C'est cette politique même qu'il dénonçait comme le principal obstacle à toute paix durable et c'est le régime qui empêchait la réforme intérieure de s'accomplir qu'il combattait avec une telle vigueur. [...] Aux mains de Rousseau, le *Projet de paix perpétuelle* s'était ainsi transformé en une arme mortelle dirigée contre les puissances politiques de son temps. Aussi a-t-on pu dire avec raison que l'*Extrait* et le *Jugement* peuvent être considérés comme des pamphlets de politique intérieure. En effet, le républicanisme de Rousseau perce aussi bien dans l'*Extrait* que dans le *Jugement* et s'affirme déjà comme la condition de cet universalisme institutionnel qui, par le canal des constitutions démocratiques, agira si puissamment sur les mœurs et l'esprit des peuples. »<sup>353</sup>

Sur le plan économique, et comme nous l'avons souligné le courant physiocrate du droit des gens commençait à développer un pessimisme face au mercantilisme, sans pourtant mettre en cause le commerce comme facteur potentiel de déclenchement de conflit, il pensait que ce dernier avait besoin de la paix. Le contrepied que Rousseau prend vis-à-vis de l'abbé et de ces derniers consiste à voir dans ce domaine un moyen utilisé par les puissances pour chercher à satisfaire les besoins et les manques qu'elles créent dans leurs dépenses militaires et leur folie de grandeur. Cette conception des relations commerciales reste unique à l'auteur. Il mit en garde les Corses, dans son projet, des dangers que peuvent représenter une relation économique entre deux Etats de rapports différents. Si un petit Etat

---

<sup>353</sup>*Ibid.*, P.CXLII

développe des besoins vis-à-vis d'un autre plus grand, il s'ensuit une domination infaillible. Et sans que les relations soient avantageuses pour les deux, c'est le dominant qui en tire tous le bénéfice. Tandis que si un petit Etat modère ses appétits et limite ses besoins, il limite par cela même l'expansion des puissances voisines dont l'économie se serait basée sur l'exportation et le profit.

## **2. L'Extrait du projet de paix perpétuelle et le jugement sur la paix perpétuelle**

La différence de forme qui saute à l'œil entre Rousseau et l'abbé apparaît dès le début de *l'extrait*. Elle est fondamentale aussi pour celui qui étudie le mouvement du genre humain sur ses bases naturelles. Il soulève une contradiction propre à l'être humain ; celle dans laquelle les hommes seraient en rapport de citoyenneté dans l'Etat social et celle qui établit des relations humaines à partir de l'état de nature : « Il ne faut pas avoir longtemps médité sur les moyens de perfectionner un gouvernement quelconque, pour apercevoir des embarras et des obstacles qui naissent moins de sa constitution que de ses relations externes ; de sorte que la plupart des soins qu'il faudroit consacré à sa police, ont est contraint de les donner à sa sureté, et de songer plus à la mettre en état de résister aux autres qu'à le rendre parfait en lui-même. Si l'ordre social étoit, comme on le prétend, l'ouvrage de la raison plutôt que des passions, eut-on tardé si longtemps à voir qu'on en a fait trop ou trop peu pour notre bonheur ; que chacun de nous étant dans l'état civil avec ses concitoyens et dans l'état de nature avec tout le reste du monde, nous n'avons prévenu les guerres particulières que pour allumer de générale, qui sont mille fois plus terribles ; et qu'en nous unissant à quelques hommes, nous devenons réellement l'ennemi du genre humain ? »<sup>354</sup>

Le défi qu'il lance à la volonté de paix est l'union des peuples soumis à des lois communes. Ces dernières ne représentent pas seulement des matières de textes que les souverains écriraient au nom et à l'issue des peuples. Son programme est révolutionnaire par le fait qu'il met les individus au centre de la question politique qui fut, jusqu'ici traitée par les princes et l'église. Ces lois sont des mesures adaptées à la culture, à la communauté de droit et aux mœurs que les hommes partagent. Et

---

<sup>354</sup> Rousseau, *Ecrits sur l'abbé de Saint-Pierre, Extrait sur le projet de paix perpétuelle dans O.C. III*, Textes établis par Stelling-Michaud, Gallimard, 1964, P.564

c'est à partir de cela qu'il sera possible de penser un corps politique uni à l'image du corps germanique, de la ligue helvétique et des états généraux de la Hollande.

Les problèmes qui troublent l'esprit de paix et la bonne marche du processus de fédération concernent les brigandages, les dissensions perpétuelles, les usurpations, les révoltes et les guerres. Tels sont les maux avec lesquels, les nations européennes ont établi et continuent d'entretenir leurs relations. C'est dans la solution que Rousseau envisage pour la formation de la confédération qu'il faut comprendre la complexité de sa pensée, qui loin d'être une simple lecture de l'abbé, respecte sa théorie du déterminisme de l'être humain de l'état de nature à l'état social. Afin que les peuples des différentes nations suivent le même processus, il est impératif que ce mouvement s'effectue à la base, d'où l'importance de la culture et des arts, qui constituent des valeurs fondamentales sans lesquelles les lois n'auraient aucun fond.

Eclairé les peuples de l'Europe par la lumière de la raison à travers l'art et la science afin de fermer les pages sombres de son histoire, demeure l'objet principal de l'*Extrait* : « Joignez à cela la situation particulière de l'Europe, plus également peuplée, plus également fertile, mieux réunie en toute ses partis ; le mélange continuel des intérêts que le lien de sang et les affaires du commerce, des arts, des colonies ont mis entre les souverains ; la multitude des rivières et la variété de leurs cours, rendant toutes les communications faciles ; l'humeur inconstante des habitants, qui les portent à voyager sans cesse et à se transporter fréquemment les uns chez les autres ; l'invention des imprimeries et les goûts générales des lettres qui a mis entre eux une communauté d'études et des connaissances ; enfin la multitude et la petitesse des états, qui, jointe au besoins du luxe et de la diversité des climats rend les uns toujours nécessaires aux autres. Toutes ses causes réunies fait de l'Europe, non seulement comme l'Asie ou l'Afrique, une idéale connexion de peuples qui n'ont de commun qu'un nom mais une société réelle qui a ses religions, ses mœurs, ses coutumes et même ses loix, dont aucun des peuples qui l'a compose ne s'écarte sans causer aussitôt des troubles. »<sup>355</sup> Toutefois, il introduit dans ces analyses, ses thèses personnelles portant sur l'application pure et simple aux relations externes, des théories sur la société civile. Or, en effet si le contrat social n'a pas accompli tout son but ou n'a pas pu empêcher les vices des riches à

---

<sup>355</sup> Rousseau, *Ecrits sur l'abbé de Saint-Pierre, Extrait sur le projet de paix perpétuelle dans O.C.III*, Textes établis par Stelling-Michaud, Gallimard, 1964, P.567

détourner son sens lors de l'établissement de l'état civil, c'est que les puissants avaient une mauvaise intention dans l'état de nature. Ce que craint Rousseau, dans un éventuel passage des relations des nations de l'état d'anarchie à l'état de droit, c'est la domination des petits Etats par des puissances voisines dont les intentions n'ont jamais cessé de se faire connaître, exactement comme cela s'est produit dans le premier cas. C'est en dénonçant ces guerres et conquêtes présentes qu'il met en garde l'Europe contre un sors similaire à celui des individus d'une même communauté. Pourtant l'abbé de Saint-Pierre n'avait pas manqué de prévoir un système d'égalité des voix de tous les Etats au sein de la confédération. Cette grande alliance qui est censée regrouper d'immenses royaumes et de puissants Etats en un seul bloc politique et institutionnel constitue pourtant un objet de crainte pour Rousseau qui pose le problème crucial de la détermination des limites du droit collectif sans nuire aux droits individuelles, et celui de la confédération sans nuire à celui de la souveraineté pour ce qui concerne les droits des gens. Il justifie ses théories par le fait que la contradiction qui lie les règles de droit entre Etats n'a sa solution que dans la loi du plus fort. Ce qui lui semble fort dommage : « D'ailleurs, le droit public de l'Europe n'étant point établi ou autorisé de concert, n'ayant aucun principe général, il est plein de règles contradictoires qui ne peuvent concilier que par le droit du plus fort ; de sorte que la raison sans guide assurée, se pliant toujours vers l'intérêt personnel dans les choses douteuses, la guerre seroit encore inévitable, quand même chacun voudroit être juste. Tout ce qu'on peut faire avec de bonnes intentions, c'est de décider ces sortes d'affaires par la voie des armes, ou de les assoupir par des traités passagers ; mais bientôt aux occasions qui raniment les mêmes querelles ; il s'en joint d'autres qui les modifient ; tout s'embrouille, tout se complique ; on ne voit plus rien au fond des choses ; l'usurpation passe pour droit, la faiblesse pour injustice ; et parmi ce désordre continuel chacun se trouve insensiblement si fort déplacé, que si l'on pouvoit remonter au droit solide et primitif, il y auroit peu de souverains en Europe qui ne dussent rendre tout ce qu'ils ont. »<sup>356</sup>

---

<sup>356</sup>*Ibid.*, 568-569

### 3. Théorie des négociations (Mably et Rousseau), Problème des rapports des forces/ Ligues et alliances

La solution de Rousseau s'appuie sur un système organique sous forme de jeu de négociation avec comme centre de gravité le corps Germanique dont la position géopolitique et l'organisation institutionnelle doivent servir de point d'appui au projet. Ce choix n'est pas un hasard pour la simple raison qu'à ses yeux ce corps représente un modèle politique qui peut servir toute l'Europe, contrairement à l'Angleterre qu'il juge de « pays conquérant » et dont il annonçait la chute dans une vingtaine d'années<sup>357</sup>. Le respect dû à ce premier est un moyen essentiel pour fortifier l'équilibre car comme nous avons cité des lignes de l'*extrait* ; les bonnes intentions ne suffisent pas à maintenir l'équilibre et la paix. Le corps germanique portait en lui ce que Rousseau qualifiait de « Corps redoutable aux étrangers »<sup>358</sup> vu sa position géographique et démographique.

Le *Principe des négociations* de Mably est une longue critique de l'ordre Européen de l'ancien régime qui montre les failles des gouvernements et les inconvénients d'un système commercial dévastateur. Le non-respect des traités et les ruses à leurs égards sont pour lui une raison de plus pour se poser des questions sur le concept de « Civilisation Européenne » ; celles de savoir ce qu'elle vaut. Dans les mesures où les guerres se succèdent et où les traités de paix ne servent qu'à préparer d'autres guerres, il affirme que la politique extérieure des Etats est déterminée par leurs organisations internes, leurs structures sociales et culturelles et leurs positions géopolitiques. La reconnaissance de ces facteurs constitue un enjeu capital pour le renforcement de la structure de l'Etat dans ses rapports extérieurs.

Les alliances doivent être naturelles et n'inclure que des Etats ayant naturellement les mêmes intérêts et /ou les mêmes ennemis. L'idée de fédération est un moyen déterminant pour sortir de l'Etat des guerres permanentes. Mably et Rousseau suivent la même logique pour déterminer les causes profondes qui empêchent la paix ; et en se basant sur des modèles de pactes, de ligue et d'alliance au sein du continent, ils voient dans les rapports entre Etats une domination de la raison par la passion. Il s'agira donc de faire que la raison prenne sa place avec l'établissement de principes régulateurs donc le but serait de mettre fin aux désordres. Le respect

---

<sup>357</sup> L'histoire confirmera le contraire.

<sup>358</sup> *Ibid.*, P.572

des engagements politiques et des traités sont des éléments essentiels des relations internationales, et ce qui empêche ce fonctionnement est lié en partie au caractère royaliste des monarchies qui ne favorise pas l'élaboration de plans concrets de politique étrangère. Ceci est d'autant plus justifiable que des liens de parentés avaient remplacé les relations diplomatiques d'où la critique de Rousseau sur le droit héréditaire en politique. Selon Mably, le système républicain est le seul compétent à entretenir de relations diplomatiques raisonnées, cohérentes et productives. Ce qui, selon lui n'existait quasiment nulle part en Europe, à part dans les Cantons Suisses et à Venise. Les négociations doivent revêtir un caractère transparent et équitable pour permettre à tous les protagonistes de participer aux prises de décisions afin que chaque Etat soit traité sur le même pied d'égalité ; telle est sa vision vers l'élaboration d'un droit commun. Les Etats parties doivent aussi redéfinir les termes des traités secrets qui sont contraires à l'usage de la politique diplomatique. Il partage avec Rousseau l'idée selon laquelle les peuples doivent occuper une place de premier rang dans ces instances.

#### **4. La confédération européenne comme solution politique, Rousseau et Mably**

En prenant les traités de Westphalie et d'Utrecht comme base de leur réforme internationale, les deux hommes ne doutent pas qu'il faille conserver les acquis tout en les renforçant ou en les donnant du sens ; tel est, en tout cas le souci de Rousseau qui voit dans les assemblées traditionnelles des rencontres improductives : « Il se forme de tems en tems parmi des espèces de Diètes générales sous le nom de congrès, où l'on se rend solennellement de tous les Etats de l'Europe pour s'en retourner de même ; ou l'on s'assemble pour ne rien dire, où toutes les affaires publiques se traitent en particulier ; où l'on délibère en commun si la table sera ronde ou carrée, si la salle aura plus ou moins de portes, si un tel plénipotentiaire aura le visage ou le dos tourné vers la fenêtre, si tel autre fera deux pouces de chemin de plus ou de moins dans une visite, et sur mille questions de pareille importance, inutilement agitées depuis trois siècles, et très-digne assurément d'occuper les politiques du notre. »<sup>359</sup> S'ajoute à cela les semences de discordes qui font que les intérêts divergent à tous égards sauf sur le plan de l'équilibre naturel mis

---

<sup>359</sup>*Ibid.*, P. 574

en place par les mères, les montagnes, les fleuves et tous les éléments sur lesquels les anciens s'étaient fixés pour reconnaître les frontières entre nations. A ces atouts viennent s'ajouter une situation non-favorable à l'association mais moins pire que certaines parties du monde et dont un aménagement permettrait de changer en force : « Il résulte de cet exposé, trois vérités incontestables. L'une qu'excepté le Turc, il règne entre tous les peuples de l'Europe, une liaison sociale imparfaite, mais plus étroite que les nœuds généraux et lâches de l'humanité. La seconde, que l'imperfection de cette société rend la condition de ceux qui la composent, pire que la privation de toute société entre eux. La troisième, que ces premiers liens, qui rendent cette société nuisible, la rendent en même temps facile à perfectionner, en sorte que tous ses Membres pourroient tirer leur bonheur de ce qui fait actuellement leur misère, et changer en une paix éternelle, l'état de guerre qui règne entre eux. »<sup>360</sup>

### **La Confédération Générale et les cinq articles de sa constitution.**

Le model confédératif comme, outil institutionnel et politique constitue un point d'accord entre Rousseau et l'abbé de Saint-Pierre. Il avait en projet d'en faire un objet d'étude approfondie. La confédération, selon lui, désigne un accord des citoyens qui leur garantit leur liberté naturelle. Les Cinq articles constitutifs dont nous rapportons l'abrégé, proclament dans une modeste mesure l'esprit de cette union :

« Par le premier, les souverains contractants établiront entre eux une alliance perpétuelle et irrévocable, et nommeront des plénipotentiaires pour tenir dans un lieu déterminé, une Diète ou un Congrès permanent, dans lequel tous les différends des parties contractantes seront réglés et terminés par vote d'arbitrage ou de jugement.

Par le second, on spécifiera le nombre des souverains dont les plénipotentiaires auront voix à la Diète, ceux qui seront invités d'accéder au traité ; l'ordre, le tems et la manière, dont la présidence passera de l'un à l'autre par intervalles égaux ; enfin la quotité relative des contributions, et la manière de les lever pour fournir aux dépenses communes.

Par le troisième, la confédération garantira à chacun de ses membres la possession et le gouvernement de tous les Etats qu'il possède actuellement, de même que la succession élective ou héréditaire, selon que le tout est établi par les loix fondamentales de chaque pays ; et pour supprimer tout-d'un-seul-coup la source des démêlés qui renaissent incessamment, on conviendra de prendre la possession

---

<sup>360</sup>*Ibid.*, P.573-574

actuelle et les derniers traités pour base de tous les droits mutuels des puissances contractantes ; renonçant pour jamais et réciproquement à toute autre prétention antérieure ; sauf les successions futures contentieuses, et autres droits à échoir , qui seront tous réglés à l'arbitrage de la Diète, sans qu'il soit permis de s'en faire raison par voie de fait, ni de prendre jamais les armes l'un contre l'autre, sous quelque prétexte que ce puisse être.

Par le quatrième, on spécifiera le cas où tout allié infracteur du traité, seroit mis au ban de l'Europe, et proscrit comme ennemi public ; savoir, s'il refusoit d'exécuter les jugements de la grande alliance, qu'il fit des préparatifs de guerre, qu'il négociât des traités contraires à la confédération, qu'il prit les armes pour lui résister, ou pour attaquer quelqu'un des Alliés.

Il sera encore convenu par le même article, qu'on armera et agira offensivement, conjointement et à frais commun, contre tout Etat au ban de l'Europe, jusqu'à ce qu'il ait mis bas les armes, exécuter les jugements et règlements de la Diète, réparé les torts, rembourser les frais, et fait raison même des préparatifs de guerre, contraire au Traité.

Enfin par le cinquième, les plénipotentiaires du corps Européen auront toujours le pouvoir de former dans la diète, à la pluralité des voix pour la provision, et au trois quart des voix cinq ans après pour la définitive, sur les instructions de leur cours, les règlements qu'ils jugeront importants pour procurer à la république Européenne et à chacun de ses Membres, tous les avantages possibles ; mais on ne pourra jamais rien changer à ces cinq Articles fondamentaux, que du consentement unanime des Confédérés. »<sup>361</sup> Rousseau et l'abbé voient dans ces dispositions des instruments juridiques et constitutionnels à la réglementation des relations Européennes. Ce qui est jugé ici par leurs détracteurs d'utopie ne manque pourtant pas à son but car s'inscrivant dans un sens d'union organisée, ils ébauchent un début de solution pour faire sortir les Etat de l'anarchie.

### **Quelle sera alors la composition de la République Européenne ?**

La plus grande crainte de Rousseau est celle de la chute de la souveraineté des Etats, mais aussi le principe qui garantirait aux Etats de garder les territoires conquis sur les bases des derniers traités. C'est la raison pour laquelle il trouvait que Saint-Pierre poussait un peu trop loin le droit de la confédération : en effet d'après le

---

<sup>361</sup>*Ibid.*, P.575-576

projet de l'abbé, le sénat pourrait intervenir au sein même de l'administration intérieure des nations. En ce sens que l'Alliance protège les Etats contre les agressions extérieures et garantit aux souverains, la possession de leur royaume. Un tel pouvoir aux mains du sénat représente un risque pour les libertés publiques et la démocratie. Et sur le plan international, Rousseau craint que cela soumette les petits Etats sous la volonté camouflée des puissances. Ce point de rupture entre les deux hommes, et non la seule d'ailleurs, est fondamental à souligner avant d'entrer dans les dispositions prévues dans l'*extrait* ; tandis que le premier s'inquiète pour le droit et le respect des libertés des peuples, et des petits Etats, le second cherche à faire gagner à sa cause les souverains et les princes. Nous étudierons plus profondément la structure de l'association. Les dix-neufs membres supposant constituer la grande Républiques sont :

« L'Empereur de Romains

L'Empereur de Russie

Le Roi de France

Le Roi d'Espagne

Le Roi d'Angleterre

Les Etats Généraux

Le Roi de Danemark

La Suède

La Pologne

Le Roi de Portugal

Le souverain de Rome

Le Roi de Prusse

L'Electeur de Bavière et ses Co-associés

L'Electeur Palatin et ses Co-associés

Les Suisses et leurs Co-associés

Les Electeurs Ecclésiastiques et leurs associés

La république de Venise et ses Co-associés

Le roi de Naples

Le Roi de Sardaigne »<sup>362</sup>

Il ajoute que les Etats qui ne sont pas cités dans cette liste seront associés à d'autres

---

<sup>362</sup>*Ibid.*, P.577

par un système politique permettant de donner des voix à tous.

### **Sur quelles structures s'organiseront les institutions du corps Politique ?**

La confédération doit inclure, comme prévu, l'ensemble des nations du continent et permettre de limiter les abus tout en faisant passer l'intérêt général au sommet des institutions. L'*Extrait* reste flou quant à la politique d'adhésion. Rousseau qui ne veut pas trop prendre position entre l'adhésion libre ou forcée. Il pose le problème par un pamphlet (Déjà cité) dans lequel il critique la futilité des congrès et des réunions diplomatiques qui ne produisent rien de constructif pour la paix. C'est au cours de l'une de ces réunions qu'il conseille à un des plénipotentiaires de soulever la question du dit programme. Toutefois il ne doute pas qu'il faille forcer les Etats récalcitrants quant à l'application des traités. Les outils prévus pour ce fait doivent être de véritables instruments juridiques :

Ainsi le tribunal judiciaire, aura pour mission d'établir des normes légales et judiciaires. Il doit être doté des pouvoirs d'un vrai tribunal, c'est-à-dire, de la capacité de contraindre les membres et de faire observer les règlements en vigueur. Il sera l'organe central de l'application et de l'exécution des mesures prises par la confédération. Rousseau évoque les avantages du Tribunal Européen en ces termes : « Quant à la dépendance où chacun sera du Tribunal commun, il est très claire qu'elle ne diminuera rien des droits de la souveraineté, mais les affermira au contraire, et les rendra plus assurés par l'article troisième, en garantissant à chacun, non seulement ses Etats contre toute invasion étrangère, mais encore son autorité contre toute rébellion de ses sujets ; ainsi les princes n'en seront pas moins absolus, et leur couronne en sera plus assurée : De sorte qu'en se soumettant au jugement de la Diète dans toute leur démêlé d'égal à égal, et s'ôtant le dangereux pouvoir de s'emparer du bien d'autrui, ils ne feront que s'assurer de leurs véritables droits, et renoncer à ceux qu'ils n'ont pas. »<sup>363</sup>

La Diète européenne sera une assemblée générale, un organe de décision politique composé des représentants déjà prévus. Son objet est de garantir l'utilité générale des membres. L'instance sera le point de convergence des volontés nationales vers la volonté générale. Elle devra permettre de former une cohésion politique et sa gestion se fera par tour de rôle et sans égard à la différence économique et territoriale des Etats membres, à la différence du corps germanique. Ceci constitue

---

<sup>363</sup>*Ibid.*, P.583-584

un moyen contre les dérives du corps politique malgré sa puissance : « Remarquer de plus que le Corps Germanique ayant un chef permanent, l'autorité de ce chef doit nécessairement tendre sans cesse à l'usurpation ; ce qui ne peut arriver de même dans la Diète Européenne, où la présidence doit être alternative, et sans égard à l'inégalité de puissance. »<sup>364</sup>

La Grande ligue Armée, aura pour fonction, souligne Rousseau, d'être « Toujours prête à prévenir ceux qui voudroient entreprendre de la détruire ou de la résister. Ceci suffit pour montrer qu'une telle association ne consisteroit pas en délibérations vaines, auxquelles chacun pût résister impunément mais qu'il en naitroit une puissance effective, capable de forcer les ambitieux à se tenir dans les bornes du Traité général. »<sup>365</sup> La formation d'une coalition militaire répond à une triple nécessité :

La première consistera à donner à la Confédération une armée forte et capable de protéger la frontière et en mesure d'intervenir au nom de l'ensemble afin de maintenir la paix. La deuxième fera que Chaque Etat garde ses moyens militaires et matériels suffisants et proportionnés afin d'assurer sa sécurité nationale et la police intérieure. Par conséquent, et enfin, ceci diminue considérablement les budgets militaires nationaux et permettra aux membres d'épargner des fonds afin de les investir dans d'autres domaines publics. Car les forteresses et les moyens matériels et humains constituent pour chaque Etat des dépenses démesurées soit pour attaquer l'autre, soit pour se défendre contre lui, soit même pour des caprices princiers. « Je n'ai rien à dire sur l'appareil des armes, parce que destitué de fondements solides, soit de crainte, soit d'espérance, cet appareil est un jeu d'enfants, et que les Rois ne doivent point avoir de poupée, je ne dis rien non plus de la gloire des conquérants, parce que s'il y avoit quelques montres qui s'affligeassent uniquement pour n'avoir personne à massacrer, il ne faudroit point leur parler raison, mais leur oter les moyens d'exercer leur rage meurtrière. »<sup>366</sup>

---

<sup>364</sup>*Ibid.*, P.584

<sup>365</sup>*Ibid.*, P.575

<sup>366</sup>*Ibid.*, P.583

## 5. Analyse du projet, problème de théories entre Rousseau et Saint-Pierre

Nous avons mentionné que la divergence doctrinale entre les deux hommes n'est pas juste liée à un problème de forme, nous allons démontrer qu'elle est fondamentale. Rousseau n'a pourtant pas ménagé Grotius qu'il considérait comme celui qui enchainait le peuple à la merci des princes. Est-ce donc pour une complaisance ou des égards vis-à-vis des idées de paix de l'abbé qu'il modèle sa plume ? La réponse est difficile à évoquer tant le contexte et l'enjeu du projet sont complexes. Il ne pouvait pas pourtant partager le souci qu'a l'abbé de mettre les princes à l'abri des risques de révolution plus que de protéger les nations contre les dangers de la guerre. Même s'il peut s'agir là d'un problème de priorité et de démarche, Rousseau ne pouvait pas consentir à la mise en place d'une coalition des souverains contre les peuples, à l'exemple de la Sainte-alliance de 1815<sup>367</sup>. Ces principes héritaient des courants philosophiques qu'il combat ; Ceux qui donnaient les Etats aux monarques en tant que propriété. Ainsi, se basant sur le droit divin imprescriptible des Rois à gouverner en maître sur les sujets, cette théorie que nous avons déjà étudiée dans la première partie, empêche toute possibilité de plébiscite. Lorsque Rousseau écrivait *l'Extrait du Projet de paix Perpétuelle*, il travaillait sur le *Contrat social*. Or dans ce dernier, il réfutait le droit divin des princes qui enlevait au peuple toute souveraineté. Il ne pouvait que rejeter un système établi sur ce même principe. Le droit public est, à ses yeux le domaine indispensable pour poser les bases d'une alliance internationale.

Dans son *Projet*, l'abbé entend se tenir aux dispositions des derniers traités pour garder et garantir les possessions déterminées. Et cela, par les principes du *statut quo*. Toute son œuvre consiste en une continuation des acquis diplomatiques de son époque. Or c'est bien ceux-ci qui produisirent des troubles en voulant en résoudre d'autres. Il trouve l'Europe divisée par le traité d'Utrecht et s'en accommode. Pourtant le *Projet* de d'Henri IV et de Sully, dans le sillage duquel il voulait mettre le sien prévoyait une nouvelle tracée de la carte de l'Europe, tant les tensions liées aux

---

<sup>367</sup> Formée le 26 Septembre 1815 par Trois monarchies Européennes, victorieuses des guerres Napoléoniennes, probablement en s'inspirant du *Projet*, elle comprenait l'Empire Russe, l'Empire d'Autriche et le Royaume de Prusse. Elle fut rejointe par la suite par un grand nombre de pays Européens à l'exception des Royaume-Unis. Son but fut de maintenir la paix, dans un premier temps, puis de se protéger mutuellement contre d'éventuelles révolutions.

frontières étaient vives. Or l'abbé ne s'est pas posé la question de savoir si le projet qu'il proposait était conforme à la justice et aux droits. Le maintien du *statu quo*, loin d'être en cela un outil juridique constitue un moyen de légitimer les terres mal acquises et les acquis des usurpateurs. Il est aisé de comprendre la position de l'abbé, dont les responsabilités politiques le rapprochaient plus près des décideurs que des peuples. L'idée selon laquelle l'autorité d'un grand monarque devrait permettre d'imposer la paix est sans doute l'illustration de cela. Son lecteur pouvait-il accepter un tel fait ? C'est pour cela qu'il ne plaide qu'avec recule et prudence pour le *Projet*, dans l'*Extrait*. L'écart entre les deux hommes n'est pas à juger en se plaçant d'un côté ou l'autre, dans la mesure où les peuples dont Rousseau veut faire passer au centre de la question doivent autant que les princes répondre à des responsabilités face à l'importance de la question. Etaient-ils prêts ? La volonté du peuple est-elle forcément meilleure que celle des dirigeants ? Ce qui marchait à Venise et dans les cantons Suisses marcherait-il sur une dimension Européenne ? Telles sont tant de questions qu'un esprit éclairé doit se poser. L'analyse des relations entre peuples, nous l'avons démontré, présentait un problème plus houleux qu'était celui des confessions religieuses. En réfutant le pouvoir divin auxquels les princes prétendaient, Rousseau tenait moins compte de l'impact des siècles de tradition religieuse sur les individus que de l'actualité sociale et politique du continent. C'est ce que l'abbé lui aurait certainement donné comme réponse. Ce qu'il faut tirer comme utile, dans ce travail, est moins les écarts de point de vue que les instruments juridiques, politiques et diplomatiques imaginés pour établir la paix.

Les avantages que les Institutions de la confédération peuvent donner aux Etats membres font parties des raisons pour lesquelles le plan d'unité doit représenter un intérêt contre la mauvaise volonté des dirigeants : « Premièrement, il faut renoncer aux conquêtes, par l'impossibilité d'en faire, attendu qu'on est sûr d'être arrêté dans son chemin par de plus grandes forces que celle qu'on peut avoir ; de sorte qu'en risquant de tout perdre, on est dans l'impuissance de rien gagner. Un Prince ambitieux qui veut s'agrandir en Europe fait deux choses. Il commence par se fortifier de bonnes alliances, puis il tache de prendre son ennemi au dépourvu. Mais les alliances particulières ne serviroient de rien contre une alliance plus forte et toujours subsistante ; et nul prince n'ayant plus aucun prétexte d'armer, il ne sauroit le faire sans être aperçu prévenu et puni par la confédération toujours armée.

La même raison qui ôte à chaque prince tout espoir de conquêtes, lui ôte en même

tems toute crainte d'être attaqué ; et non-seulement ses Etats garantis par toute l'Europe, lui sont aussi assurés qu'aux citoyens leur possession dans un pays bien policé, mais plus que s'il étoit leur unique et propre défenseur, dans le même rapport que l'Europe entière est plus forte que lui seul. »<sup>368</sup> Les avantages que l'unité politique octroi à l'ensemble démontre que le projet de paix n'est pas simplement un mélange de théorie et de plan de concession d'autorité. Rousseau reste toutefois prudent et évite de présenter ces propositions aux princes comme une contrepartie au fait de mener les conquêtes. Il fait de l'intérêt général, comme dans le *Contrat Social* un impératif et la raison d'être du pouvoir politique. En cela rien de ce que pose un souverain pour le bien public ne constitue un privilège accordé au peuple, mais bien un devoir politique de leur part.

## **6. Critique et Jugement de Rousseau, La mauvaise volonté des princes comme source des conflits**

C'est dans le *Jugement* que le pessimisme de Rousseau éclate au grand jour. Il ne pense pas qu'en réalité un tel projet puisse changer le comportement des hommes après tant de siècles de conflits et de guerres acharnées. L'hommage qu'il rend à la mémoire de l'abbé est à l'échelle des vives critiques qu'il formule contre son *Projet* dans d'autres œuvres. Hanté par les horreurs du passé, il se demande comment un esprit réaliste peut-il croire que de simples traités puissent mettre fin aux appétits sanglants des Princes ? Ces derniers les accepteront-ils ? Et s'il doit rester lettre morte dans les archives de l'histoire, y aurait-il un sens à l'étudier ? Dans la partie critique du projet, l'auteur explique les raisons pour lesquelles les textes de l'abbé ne verront pas s'appliquer à la politique des nations Européennes : « Cependant ces mêmes princes qui la défendroient de toutes leurs forces si elle existoit s'opposeroient maintenant de même à son exécution et l'empêcheront infailliblement de s'établir comme ils l'empêcheroient de s'éteindre. Ainsi l'ouvrage de l'abbé de St Pierre sur la paix perpétuelle paroît d'abord inutile pour la produire et superflu pour la conserver. »<sup>369</sup>

Les êtres humains restent bien des êtres humains et non des machines politiques. Leur passage à l'Etat social ne constitue pas un changement de leur nature, et c'est

---

<sup>368</sup> *Ibid.*, P.579

<sup>369</sup> Rousseau, *Ecrits sur l'abbé de Saint-Pierre, Jugement sur le Projet de Paix perpétuelle dans O.C. III*, Textes établis par Stelling-Michaud, Gallimard, P.591

bien la raison pour laquelle l'auteur du *Contrat Social* prévoit des lois et l'état de droit afin de contenir tout ce qui menacerait le pacte social. Pourquoi, lui qui considère que les Etats sont dans un rapport d'état de nature les uns envers les autres, ne prend-il pas au sérieux ce qui se pose comme un début d'ordre Européen, aussi insuffisant soit-il ?

Selon lui la Diète, telle qu'elle est prévue, ne porte pas en elle, les éléments nécessaires pour fixer les droits des princes et définir le rapport entre eux et les sujets. La réalité de l'époque ne pouvait que lui donner raison car aucune disposition juridique n'était en mesure de relever un tel défi tant l'autorité politique des monarques semblaient tenir pour de bon. Ce n'est pas par hasard que nombreux sont, des penseurs, qui jugent les Ecrits de Rousseau sur l'abbé de Saint-Pierre comme étant des pamphlets politiques à l'égard de la monarchie et du pouvoir tyrannique. Car, à défaut de ne rien écrire ou de ne pas s'acharner totalement sur la personne de l'abbé, il prit comme problème principal et source de tous les maux les vices et la mauvaise volonté des dirigeants politiques : « Il est facile encore de comprendre que d'un côté la guerre et les conquêtes et de l'autre le progrès du despotisme s'entr'aident mutuellement ; qu'on prend à la 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 spéciaux d'avoir toujours de grandes armées pour tenir le peuple en respect. Enfin chacun voit assés que les princes conquérans font pour le moins autant la guerre à leur sujet qu'à leur ennemi et que la condition des vainqueurs n'est pas mieux que celle des vaincus. »<sup>370</sup> Nous avons vu que dans *l'Extrait*, Rousseau se garde de critiquer l'idée d'un tribunal de la confédération toute fois dans le *Jugement*, il réfute son efficacité pour trancher les différends sur le plan Européens.

« Quant aux differens 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 voyes juridiques que toute la rigueur des Loix 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

---

<sup>370</sup>*Ibid.*, P.593

européenne ? Encore y a-t-il cette différence que l'un pèche contre les loix et expose doublement sa vie, au lieu que l'autre n'expose guères 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. »<sup>371</sup> Ceux qui prétendent calculer le prix de la paix en matière de dépense financières ou par son rapport avec le commerce oublient que l'intérêt des Princes se calcule de par-dessus les intérêts des sujets. Et s'ils rejettent la paix, c'est justement pour ce même calcul : « 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 des 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 ensembles 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 commun 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. »<sup>372</sup> Tout ce système complexe du Prince, de sa cour, de ses alliances privées et de ses ministres forme un bloc compact qui ne marche qu'avec des troubles dans lesquels il puise sa force. La simplicité de l'initiative de l'abbé, selon, Rousseau ne remet pas en cause sa grandeur. Et ceci est d'autant plus vrai qu'il soutient que pour qu'un tel projet s'applique, il faut une révolution pour contrer la mauvaise volonté des Princes : « On ne voit point de ligues fédératives s'établir autrement que par de révolutions, et sur ce principe qui de nous oseroit dire si cette ligue Européenne est à désirer ou à craindre ? elle feroit peut-être plus de mal tout d'un seul coup qu'elle n'en prévient pour des siècles. »<sup>373</sup>

La déception de Rousseau est double ; il déplore le fait que malgré le niveau culturel et intellectuel de l'Europe, celle-ci n'est parvenue ni à sortir de la barbarie des guerres ni à produire une révolution semblable à celle que la culture et les arts

---

<sup>371</sup>*Ibid.*, P.594

<sup>372</sup>*Ibid.*, P.594

<sup>373</sup>*Ibid.*, P.600

avaient procuré aux musulmans. Dans la première partie du *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, il décrit un tableau triste d'une partie de l'histoire du continent qui semble forger son jugement sur l'avenir des relations Européens : « L'Europe étoit retombée dans la Barbarie des premiers âges. Les peuples de cette Partie du Monde aujourd'hui si éclairée vivoient, il y a quelques siècles, dans un état pire que l'ignorance. Je ne sais quel jargon scientifique, encore plus méprisable que l'ignorance avoit usurpé le nom du savoir, et opposait à son retour un obstacle presque invincible. Il falloit une révolution pour ramener les hommes au sens commun ; elle vint enfin du côté d'où on l'auroit le moins attendue. Ce fut le stupide musulman, ce fut l'éternel fléau des lettres qui le fit renaître parmi nous. La chute du trone de Constantin porta dans l'Italie les débris de l'ancienne Grèce. La France s'enrichit à son tour de ses précieuses dépouilles. Bientôt les sciences suivirent les lettres ; A l'art d'écrire se joignent l'art de penser ; gradation qui paroît étrange et qui n'est peut-être que trop naturelle ; et l'on commença à sentir le principal avantage du commerce des muses, celui de rendre les hommes plus sociables en leur inspirant le désir de se plaire les uns aux autres par des ouvrages dignes de leur approbations mutuelles.

L'esprit a ses besoins, ainsi que le corps. Ceux-ci font les fondements de la société, les autres en font l'agrément, tan disque le gouvernement et les loix pourvoient à la sureté et au bien-être des hommes assemblés ; Les sciences, les lettres et les arts, moins despotiques et plus puissans peut-être, étendent les guirlandes de fleurs sur les chaines de fer dont ils sont chargés, étouffent en eux le sentiment de cette liberté originelle pour laquelle il sembloit être né, leur font aimé leur esclavage et en forment ce qu'on appelle des peuples policés »<sup>374</sup>

---

<sup>374</sup> Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts* dans *O.C.* III, texte établi par François Bouchardy, Gallimard, 1964, Premier Discours, P. 6-7

## **B. Un Contrat social international, « Confédération des Petits Etats » de Rousseau ; une solution alternative pour la paix**

Les travaux personnels de Rousseau sur la ligue des petits Etats s'inscrivent dans une vision qu'il avait donnée sur le caractère inégalitaire des rapports de forces sur le plan international. La logique Rousseauiste entend substituer au Projet de paix que les Princes refusent, un programme pour les petits Etats afin de contrer l'avidité et la soif de conquêtes des puissances conquérantes. Dans ces écrits sur l'abbé de Saint-Pierre, nous avons vu, dans quelle impasse il laisse son Projet. Or la question des rapports de force ne peut être résolue sans la sortie des Etats dans leurs rapports anarchiques. Il ne pouvait pas laisser la problématique sans réponse. Dans le *Contrat Social*, il écrit : « Tout bien examiné, je ne vois pas qu'il soit désormais possible au souverain de conserver parmi nous l'exercice de ses droits si la Cité n'est très petite. Mais si elle est très petite elle sera subjuguée ? Non. Je ferais voir si après comment on peut réunir la puissance extérieure d'un grand peuple avec la police aisée et le bon ordre d'un petit Etat. »<sup>375</sup> Puis il poursuit en note : « C'est ce que je m'étois proposé de faire dans la suite de cet ouvrage, lorsqu'en traitant des relations externes j'en serois venu aux confédérations, matière toute neuve et où les principes sont encore à définir. »<sup>376</sup> Pourquoi donc, a-t-il renoncé d'introduire ce travail dans le *Contrat social* ? La raison est l'objet de ce travail.

Elle penche, certes, vers le fait qu'il devrait aussi faire partie des *Institutions Politiques*. Le comte d'Antraigues, qui fut l'un de ses disciples témoigne, à la fin d'une brochure publiée en Lausanne en 1790, sous le titre de : « *Quelle est la situation de l'Assemblée nationale ?* », avoir reçu de la part de Rousseau un manuscrit de 32 pages qu'il détruisit par la suite. Il contenait un plan de confédérations des petits Etats. Si les historiens doutent d'une quelconque liaison entre les deux hommes, les lecteurs de Rousseau reconnaissent la main du maître dans les écrits. En effet, il écrit, à la veille de la révolution, un Mémoire sur les *Etats généraux*, Dans lequel il se pose en républicain déterminé, puis surpris par les progrès de la révolution et rebuté par ses excès, il se rallie à la royauté. C'est en ce

---

<sup>375</sup> Rousseau, *Du Contrat Social dans O.C. III*, Textes établis par Robert Derathé, Gallimard 1964, Livre III, Chapitre XV, P.431

<sup>376</sup>*Ibid.*, in fine

moment qu'il détruisit les manuscrits. En quoi consiste donc cette confédération ?

La République Confédérative des petits Etats aurait permis de les préserver contre les maux des conflits dans la mesure où ils sont les plus exposés. Sans écrits, il est certes difficile d'étudier ses théories sur cette thématique, mais nous savons aussi que le Contrat international est l'application du Contrat Social sur une échelle plus élevée même si l'auteur n'en fixe pas intégralement, les règles de cette transposition. Donc partant de ce principe il est plus aisé, dans une certaine mesure de reconstituer les termes du plan de la confédération. La deuxième déduction consiste dans les critiques faites au Projets de l'abbé.

## **1. L'établissement d'une République confédérative comme solution aux rapports inégalitaires entre Etats**

Cette étude est capitale pour comprendre, à partir de nos lectures, ce que l'auteur défendrait par principe sur la question de la ligue des petits Etats. Il s'agit de la création d'une association entre Etats égaux qui devrait se créer par le libre consentement des parties, dans le but de sauvegarder leur indépendance. Les Etats parties devront trouver dans celle-ci le respect entier de leur individualité. A ses yeux, l'inégalité en droit est une des principales causes du désordre international et de la guerre. Or, il serait naïf de penser que les grandes nations accepteraient de morceler leurs territoires qui constituent les raisons pour lesquelles ils ne cessent de se faire la guerre. Si l'abbé se penchait vers eux, non pas pour cette raison mais juste pour qu'ils s'entendent entre eux en entraînant les petits Etats dans un accord général dans lequel ils n'auraient, dans la réalité pas le choix, Rousseau, quant à lui se tourne vers ces derniers, qui n'ont aucun intérêt dans les conflits, et pour qui la paix représente tout. En raisonnant ainsi il suit son penchant naturel vers les petits Etats et les Etats occupés qui constituent la majeure partie des œuvres de sa politique appliquée.

Il décrit la Cité idéale qu'il cite au début *du Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, comme celle qui n'a aucun intérêt dans les conquêtes et les conflits : « J'aurois voulu, dit-il, me choisir une patrie, détournée par une heureuse impuissance du féroce amour des conquêtes, et garantie par une position encore plus heureuse de la crainte de devenir elle-même la conquête d'un autre Etat : une ville libre placée entre plusieurs peuples dont aucun n'eut intérêt à

l'envahir, et dont chacun eut intérêt d'empêcher les autres de l'envahir aux mêmes : une République, en un mot, qui ne tentat point l'ambition de ses voisins et qui put raisonnablement compter sur leur secours au besoin. Il s'ensuit que, dans une position heureuse, elle n'auroit eu rien à craindre que d'elle, et que si ses citoyens s'étoient exercés aux armes, c'eut été plutôt pour entretenir chez eux cette ardeur guerrière et cette fierté de courage qui sied si bien à la liberté et qui nourrit le gout, que par la nécessité de pourvoir à leur propre défense »<sup>377</sup>

Les victoires des Cités Grecques sur l'Empire perse sont des exemples du passé qui marquèrent profondément l'esprit de l'auteur. Ces illustrations du patriotisme qui l'emporte sur les grands Etats sont le fondement du modèle social sur lequel il bâtit son projet pour les Petits Etats. Les inconvenants liés à la grandeur de l'Etat sont multiples et présentent à la fois un danger intérieur et extérieur. Pour ce qui est de ce second, nous en avons assez démontré les raisons. La première menace que la grande étendue du territoire fait peser à la stabilité intérieure est que le luxe s'établi rapidement à défaut de toute censure et les talents ne se dévoilent que très difficilement. Le nombre important des villes pose des sérieux problèmes de cohésion et de sécurité. Sur le plan politique le peuple ne peut exercer la souveraineté ; ce qui nécessite l'institution de représentants que le pouvoir central contrôle avec peine. En plus de cela le souverain ne peut exercer l'exclusivité de son autorité que dans les « petits Etats ». C'est en partant de ces constats qu'il démontre tous les avantages que ces derniers peuvent tirer de leur situation ; en commençant par le patriotisme et le dévouement à la nation.

Il subsiste un point flou dans la notion Rousseauiste de « Petit Etat » et de « Grand Etat » ; Faut-il la relativiser ? Considère-t-il la Pologne comme un « Petit Etat » face à la Russie ?

Si l'auteur n'a pas ouvertement déterminé sur quelle mesure il faut déterminer la grandeur d'un Etat, nous essayerons de tenir compte d'un côté de la superficie et de l'autre de la puissance militaire et économique au-delà de la géographie. En procédant ainsi nous ne risquons pas de rompre avec ses théories lorsqu'il fait l'éloge des cités-Etats Suisse pour le premier cas et lorsqu'il écrit pour le gouvernement de Pologne contre les menaces de sesvoisins, pour le second cas.

---

<sup>377</sup> Rousseau, *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes*, Dédicace, O.C, Texte établi par Jean Starobinski, Gallimard, 1964, P. 113

## **2. La conservation des identités nationales comme condition essentielle à la formation de l'association internationale partielle**

Sur le Gouvernement de Pologne Rousseau évoque les valeurs patriotiques qui doivent servir de forteresse contre la domination : « C'est un mauvais conseil pour un peuple libre que celui d'avoir des places fortes ; elles ne conviennent point au génie Polonois, et partout elles deviennent tôt ou tard des nids à tyrans. Les places que vous croirez fortifier contre les Russes, vous les fortifierez infailliblement pour eux, et elles deviendront pour vous des entraves dont vous ne vous délivrerez plus. Négligez même les avantages de postes, et ne vous ruinez pas en artillerie : Ce n'est pas tout cela qu'il vous faut : Une invasion brusque est un grand malheur sans doute, mais des chaînes permanentes en sont un beaucoup plus grand. Vous ne ferez jamais en sorte qu'il soit difficile à vos voisins d'entrer chez vous ; mais vous pouvez faire en sorte qui leur soit difficile d'en sortir impunément, et c'est à quoi vous devez mettre tous vos soins. Antoine et Crassus entrèrent aisément, mais pour leur malheur, chez les Parthes. Un pays aussi vaste que le vôtre offre toujours à ses habitants des refuges et des grandes ressources pour échapper à ses agresseurs. Tout l'art humain ne sauroit empêcher l'action brusque du fort contre le foible ; mais il peut se ménager des ressorts pour la réaction, et quand l'expérience apprendra que la sortie de chez vous est si difficile on deviendra moins presser d'y entrer. Laissez donc votre pays tout ouvert comme Sparte ; mais batissez vous comme elle de bonnes citadelles dans les cœurs des citoyens, et comme Thénistocle emmenoit Athènes sur sa flotte, emportez au besoin vos villes sur vos chevaux. L'esprit d'imitation produit peut de bonnes choses et ne produit jamais rien de grand. Chaque pays a des avantages qui lui sont propres et que l'institution doit étendre et favoriser. Ménagez, cultiver ceux de la Pologne, elle aura peu d'autres nations à envier.

Une seule chose suffit pour la rendre impossible à subjuguier ; l'amour de la patrie et de la liberté animé par les vertus qui en sont inséparables. »<sup>378</sup> Ces conseils rentrent plus dans le cadre des principes de défense contre la domination que de la confédération elle-même. Pourtant le texte est important dans le contexte de l'époque car il renvoi au même principe qui régit les réalités des petits pays. Sans

---

<sup>378</sup> Rousseau, *Considération sur le Gouvernement de Pologne*, O.C. III, Texte établi par Jean Fabre, Gallimard, P. 1018-1019

rentrer dans les détails du rapport entre le territoire Polonais et ses difficultés économiques et institutionnelles, nous prenons son cas comme partie intégrante des problématiques abordées par l'auteur dans notre thématique. Rousseau est partisan du nationalisme économique et recommande d'imposer des droits sur les marchandises étrangères dont les habitants sont avides sans réel besoin de la part du pays. S'il insiste sur l'organisation de l'agriculture dans le *Projet Constitution pour la Corse*, c'est qu'il rattache l'homme au sol national.

### **3. Une association Internationale partielle**

Il est évident que c'était par souci pour les petits Etats qu'il envisageait une association internationale partielle formée par la libre volonté des contractants. D'Antraigues soutient que Rousseau pensait sérieusement aux sors de ces derniers, au moment où il traçait son plan d'organisation internationale. Car ce n'est qu'entre eux qu'il est possible de réaliser le Projet que l'abbé voulait appliquer à l'ensemble de l'Europe. La question reste de savoir : Sur quelle base devrait reposer ce pacte ? Il ne s'agit pas d'un contrat qui fait appel à la force mais à une adhésion volontaire. Le principe qui fit que des individus s'unissent pour former la société est le même qui doit faire que ces nations s'organisent afin de garantir leur conservation. Par cela, ils aliéneraient, de même que les hommes, une partie de leur liberté pour jouir d'une liberté plus grande. Ces restrictions n'ont aucun but de nuire à leur personnalité. Cette garantie qui les met à l'abri des violences inutiles et des dérives des puissances, les engage en même temps à n'entreprendre aucun projet de ce genre. Le pacte qui ne sera pas conclu par l'ensemble des Etats constituera une base solide et un contrepoids face à l'anarchie, car les divergences entre grands Etats ne les permettraient pas de s'associer entre eux. Le but principal du contrat consistera à former un système de défense commun et à maintenir intacts les libertés individuelles. Rousseau est d'autant plus préoccupé de la liberté des citoyens qu'il fait une distinction nette entre celle-ci et celle de l'Etat. Il compte maintenir chaque Etat dans l'intégralité de son caractère nationale. Car aucune alliance ne doit, selon lui, enlever aux citoyens l'amour de leur patrie. Ce qui serait contraire avec ses théories sur Genève, La Pologne, et la Corse. Dans tous ses écrits sur ces Etats, il n'a cessé de défendre le caractère individuel de l'identité nationale de chacun d'eux. C'est la raison pour laquelle il se méfie du commerce et du goût du luxe, qui selon lui

facilitent la fusion des peuples et la disparation des mœurs des uns par rapport aux autres. En analysant de près cela, et de loin ce qu'il conseillait au Polonais, nous nous rendons aisément compte que selon lui la plus grande menace qui pèse sur les Etats moins grands est moins les conquêtes militaires des puissances que la mort de leur identité et de leur culture au profit des envahisseurs.

Quels principes doit alors revêtir l'association politique ?

Parmi les modes d'associations internationales, Rousseau choisit celui qui, le mieux respecte les droits de chaque associé, la liberté des peuples et l'égalité en matière d'obligation. En transposant les principes du *Contrat social* sur le plan international, il s'ensuit qu'aucun Etat ne peut aliéner ou vendre sa liberté. La soumission volontaire est proscrite au même titre que la servitude sous contrainte qui est démunie de tout droit. Quelle forme politique devra couvrir l'association ? Supposons la possibilité d'une alliance, et analysons la réponse avec les théories du *Contrat Social* :

Les systèmes d'alliances respectent certes l'autonomie politique des contractants, mais ils sont trop fragiles et ne durent point dans le temps et au cours des événements. Les négociations qui permettent de les établir sont longues et difficiles ; En plus de ne pas produire des solutions efficaces pour la défense commune, ils sont vite rompus à la moindre oscillation des forces internationales. En somme, ils ne prennent pas en compte toutes les mesures nécessaires et adaptées à une véritable organisation politique. Le principe Rousseauiste de l'ordre politique est une centralisation du pouvoir politique avec pour but de permettre l'unité politique et la cohérence dans les décisions.

Or dans le système confédéral, chaque Etat garde son indépendance interne, mais toute la politique internationale est gérée par le pouvoir fédéral. Les concessions des membres constituent un gage de leur adhésion. Car dit-il ; qui ne se battra pas pour ce qui lui appartient ? Et ce qui appartient à l'ensemble c'est justement ce que les membres concèdent auprès du pouvoir central. Ce dernier aura en charge d'imposer des décisions et de veiller à leur application. Un Etat confédéral aurait donc la cohésion et la solidité qu'il faut pour l'exécution des ordres, et la défense des associés. Or Rousseau ne soutient-il pas que la souveraineté soit indivisible ? Cette forme d'association ne dépouillera-t-elle pas les membres de tout leur droit et ne les couperait-elle pas de toutes leurs relations externes, en les noyant au sein d'un grand système dans lequel ils n'auraient aucune décision à prendre ?

Dans la confédération, les membres gardent leur souveraineté interne et externe.

Les agents diplomatiques des pays membres sont des représentants de leurs gouvernements au nom des quels ils signent des accords internationaux. Le pouvoir législatif se compose des représentants des Etats confédérés et a pour charge de gérer les affaires de l'association. Ce système ne lie pas la minorité à la majorité et toutes les décisions ont besoin de l'unanimité des voies représentées pour s'imposer. La confédération respecte les distinctions nationales de chaque membre. Elle donne la possibilité aux Etats de garder intacte leur indépendance politique. Sur le plan international, les gouvernements s'engagent à unir leur force et leur volonté contre les ennemis. Les principaux gouvernements renoncent à mener des opérations militaires individuellement.

C'est pour cette raison que Rousseau choisit ce modèle d'organisation afin d'unifier les forces des membres associés au sein d'une seule armée capable de contrer les conquêtes ennemies tout en sauvegardant leur indépendance. L'union prendra ainsi la forme d'une confédération sur les fondements d'un contrat international. Ce dernier se superposera à l'accord que le contrat social a créé entre les hommes. Il complétera l'accord par une organisation supérieure qui aura la charge d'assurer la stabilité et les libertés publiques. Et cela donnera naissance à la République « Confédérative des petits Etats. »

#### **4. L'organisation de la défense commune des petits Etats Confédérés**

L'organisation des institutions de l'association soulève un certain nombre de difficultés, liés à son adaptation aux œuvres de l'auteur. Toutefois, en essayant de répondre aux questions suivantes, nous serions en mesure de relever ce défi, à savoir : Quel rôle politique devrait jouer l'autorité souveraine ? De quoi aurait-elle été composée ? Quelle aurait été la politique de représentation des magistrats et des députés ? En quoi auraient consisté les termes exacts du contrat ? Comment la défense commune aurait-elle été assurée ? Et enfin quel mode d'organisation militaire donner à l'armée ?

Sur cette dernière sa position est la même que ce que nous avons développé dans la partie précédente ; Celle qui voit dans les armées permanentes et la fortification des solutions inadaptées. Rousseau a toujours soutenu l'idée du peuple capable de défendre sa patrie en cas de guerre. Par souci d'éviter les erreurs des nations de son époque, les armées de la confédération devront avoir un but défensif avec, en son

sein des milices aguerris. Il aurait proposé aux Petits Etats ce qu'il conseilla au Polonais lorsqu'il écrit : « votre position est si différente que vous ne sauriez même vous défendre contre qui vous attaquera. Vous n'aurez jamais la force offensive ; de longtemps vous n'aurez la défensive ; mais vous aurez bientôt, ou pour mieux dire vous avez déjà la force conservatrice qui, même subjugués, vous garantira de la destruction, et conservera votre gouvernement et votre liberté dans un seul et vrai sanctuaire, qui est le cœur des Polonais.

Les troupes réglées, peste et dépopulation de l'Europe, ne sont bonnes qu'à deux fins : ou pour attaquer et conquérir les voisins, ou pour enchaîner et asservir les Citoyens. Ces deux fins vous sont également étrangères : renoncez donc au moyen après lequel on y parvient. L'Etat ne doit pas rester sans défenseur, je le sais ; mais ses vrais défenseurs sont ses membres, tout citoyen doit être soldat par devoir, nul ne doit l'être par métier. Tel fut le système militaire des Romains ; tel est aujourd'hui celui des Suisses ; tel doit être celui de tout Etat libre et surtout de la Pologne. Hors d'état de solder une armée suffisante pour la défendre, il faut qu'elle trouve au besoin cette armée dans ses habitants. Une bonne milice, une véritable milice bien exercée, est seule capable de remplir cet objet. Cette milice coutera peu de chose à la république, sera toujours prête à servir, et la servira bien, parce qu'enfin l'on défend toujours mieux son propre bien que celui d'autrui. »<sup>379</sup>

Le problème que suscite l'application ou même la réalisation d'un tel projet est le même que celui de l'abbé de Saint-Pierre, auquel Rousseau tenta de donner des raisons de son échec. A défaut d'une institution renforcée de pouvoir capable de maintenir l'équilibre entre la souveraineté des membres et celle de l'association, tous les Etats seraient tentés de rompre avec le pouvoir central. Et force est de constater qu'un tel model n'a jamais duré dans le temps. Le destin de la Confédération est de s'écrouler de l'intérieur car les troubles internes des différents pays nuisent directement à l'autorité confédérative.

---

<sup>379</sup>Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne, O.C. III*, texte établi par Jean Fabre, Gallimard 1964, P.1013-1014

## CHAPITRE IV. L'Héritage de Rousseau dans l'évolution du droit international

Le principe de la souveraineté des peuples constitue le fondement de la doctrine sur laquelle Rousseau établit les droits pour instaurer la paix et redéfinir le statut de l'individu au sein de la société. Sur ce point, force est de constater la fidélité de l'auteur du *Contrat social* avec ses propres principes. Les détracteurs de Rousseau lui ont reproché d'accorder plus d'importance à ce qui présentait, à son époque, peu d'intérêt (l'individu et ses droits naturels), et de ne pas tenir compte de la réalité politique qui commande les faits. Or ce sont ces mêmes théories qui ont donné naissance aux principes des nationalités. L'affranchissement des nations, l'abolition de l'esclavage, la proclamation des droits de l'homme sont des fruits de réflexions philosophiques auxquelles il prit part. Et sans contredit, il figure parmi les principaux artisans de l'idée d'un droit naturel et humain, au-delà de toute entité politique et nationale.

Avant la révolution française, les idées de Rousseau n'avaient pas la même considération que lors des débats sur la construction de la société des nations. Les projets de paix de Turgot, Bentham et Kant se sont pourtant inspirés de ses doctrines. La question Héraclitienne du rapport entre la guerre et la paix s'est traduite au Moyen-âge par la théorie de la guerre juste, et les Lumières ont voulu mettre au-devant des raisons des conquêtes, la raison d'Etat et la nécessité de l'accomplir. C'est sous cet angle qu'il faut mesurer la portée des travaux de l'auteur pour comprendre à quel point son environnement social n'était pas assez préparé à ses idées. Bien que le projet de Turgot visât à contrer les conflits afin de libérer les voies de commerce, il s'est profondément inspirée du projet de confédération des petits Etats. Turgot s'inscrivait dans le courant des physiocrates pour lesquels l'union commerciale est un moyen de maintenir la paix, dans la mesure où les liens pacifiques et d'échange présentent des intérêts de toutes les parties. Condorcet qui fut son principal rapporteur repris à son tour les principes de la liberté commerciale comme moyen de pacification tout en y rajoutant la nécessité d'établir un tribunal international pour organiser les rapports entre les nations.

Le projet de Bentham intitulé *Essai sur le droit international* s'identifie, à son tour à celui de l'abbé de Saint-Pierre. L'auteur incarne, en effet l'école utilitaire. Il propose différentes solutions pour empêcher la guerre : La codification des lois

internationales, la législation de nouvelles lois sur des points de discorde en cours de traitement et l'amélioration des normes juridiques. Il reconnaît par ailleurs que ces dispositions sont insuffisantes pour garantir une paix perpétuelle et propose deux conditions :

1. La réduction et la limitation en commun des forces militaires et navales des puissances européennes.
2. L'émancipation des colonies qui sont entre elles une source de discorde et la mise en place d'une diète générale qui devra se réunir pour constituer le tribunal international.

Il prit en compte un élément important aux yeux de Rousseau ; A savoir l'opinion publique. Il prévoit de mettre en place une presse européenne aux mains de la diète afin qu'elle parvienne, par la sensibilisation, à atteindre les peuples de toutes les nations. Son but serait de communiquer directement avec la masse publique.

Kant est celui qui s'est le plus profondément inspiré de Rousseau ; il soutient l'idée selon laquelle la société des nations vit dans un rapport anarchique, et tant que les parties ne s'engageraient pas dans un contrat volontaire sous la même forme que la première convention, l'idée de paix restera vaine. Il étend au droit public sa formule de *l'impératif catégorique*. C'est la raison pratique qui commande à la volonté pour imposer la paix, même si les conditions sociales et politiques jugent le contraire.

## A. Zum ewigen frieden<sup>380</sup> (Vers la paix perpétuelle), Kant

Le rang social de Kant lui a souvent valu un blocage pour porter la voix des peuples, pourtant n'est-il pas celui qui nomme Rousseau le « Newton du monde moral » ? Chez lui, ce qui est saint en théorie doit s'appliquer dans la pratique. Aussi bien que la physique constitue le fondement d'une technique solide, une théorie politique vraie doit construire un gouvernement solide. Il a approuvé de manière légère la révolution française et américaine sans pour autant se réclamer de cette tradition. Mais de ce point de vue, à considérer le facteur social comme reflet exclusif de la position de l'auteur, reste une thèse non-fondée. Dans son *L'Essai sur la Paix*, Carl J. Friedrich souligne la position de Kant comme suite : « L'attitude de Kant envers la révolution française a été décrite comme flottante, on l'a présentée comme celle « d'un représentant de sa classe ». Il est important de considérer la situation de classe des théoriciens politiques, mais la description de Kant comme un bourgeois est si large qu'elle explique peu. En fait, tous les écrivains et les philosophes politiques appartenaient ou appartiennent à la classe moyenne, à peu d'exceptions près. Les différences profondes que l'on constate entre Hobbes et Rousseau, entre Kant et Hegel, entre Bentham et Marx, sont des variables indépendantes de leur position respectives de classe. »<sup>381</sup>

Le souci de l'ordre représente le fond des pensées kantienne. Les valeurs créatrices de l'homme sont dépendantes de ses besoins. En décrivant les facultés humaines comme fondement de la liberté, Il se détache de Bentham et de Voltaire selon lesquels l'harmonie sociale et politique est le fruit des bons conseils du philosophe au despote éclairé. C'est sur la question de la paix et de la liberté, que se trouve l'essentiel de la doctrine politique de Kant. En choisissant la réalité de l'individu plutôt que le cynisme du despotisme éclairé, son projet ne pouvait que

---

<sup>380</sup> L'œuvre parut le 29 septembre 1795, à la foire de Saint Michel. Il faut rappeler que la paix de Bale (1795) qui mit fin à la guerre entre la France révolutionnaire et la Prusse fut l'une de ses motivations. Il eut un grand succès et fut suivi en 1796 par une deuxième édition, augmentée du « second supplément », l'article secret pour la paix perpétuelle. Dans les travaux de G.Vlachos sous le titre de *La pensée de Kant*, l'auteur rapporte que des tentatives vaines eurent lieu afin de d'organiser des rencontres entre Kant et divers acteurs de la révolution. Le titre de l'essai de Kant est le moins prétentieux du monde. L'idée d'éternité frappe à l'extrême. Dans le monde anglophone, la tradition adoucit le mot d'éternel et parle d'une paix durable ou d'une paix perpétuelle plutôt que d'une paix éternelle. Cela donne à la position de Kant une allure plus pratique et moins exaltée. Mais l'allemand ZUM est presque intraduisible ; il marque avec prudence un essai ; il implique simplement une contribution à la discussion, quelques pensées, une suggestion. De la paix éternelle rendrait l'idée au plus près.

<sup>381</sup> Carl J. Friedrich, *L'Essai sur la Paix, la philosophie politique de Kant*, PUF, 1962, P.143

s'inscrire dans une logique universaliste. Carl J. Friedrich analyse ainsi ce positionnement : « Le résultat, ce ne fut pas simplement une critique dévastatrice de la cité céleste des philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle, mais en même temps l'établissement du fondement philosophique le plus profond que l'âge de la bourgeoisie ait produit pour un régime de liberté selon la loi pour tous les hommes. Car au-delà de Kant, on trouve les spéculations révolutionnaires de Marx, le marxisme, et tous les courants de pensée que son défi fondamental a mis en mouvement. »<sup>382</sup>

Son œuvre est organisée en deux sections ; la première contient les *articles préliminaires de la paix perpétuelle* et la seconde les *articles définitifs*. A ces deux sont ajoutés deux *additions* et un *appendice* traitant de la morale et de la politique. Il était ainsi courant à son époque que les auteurs fournissent des articles secrets et n'échappant pas à la règle, le sien révèle l'ironie avec laquelle le philosophe traite les questions politiques. Il termine l'*essai* par une note de confiance et d'optimisme dans laquelle il soutient que la paix n'est pas une idée vide, mais bien une tâche qui doit s'accomplir par des solutions graduelles et progressives.

L'idée même d'une paix « perpétuelle » aussi bien chez Rousseau que chez Kant vise à dénoncer un Etat de paix fragilisée incessamment par des accords dépourvus de sens et la violation des droits fondamentaux.

## **1. Les raisons et les conditions d'une paix universelle**

Les six *articles préliminaires* traitent des conditions négatives de l'instauration de la paix internationale. Ils consistent en un rejet des pratiques politiques et diplomatiques en place, plus particulièrement celles des régimes monarchiques que Rousseau avait jugés, incapables de respecter les accords internationaux. Il n'admet pas l'absolutisme monarchique à la Prussienne. En théorie, Rousseau de son côté occupe la même position, mais dans la pratique nous avons vu dans quelle direction il a tranché concernant la position géostratégique du Saint empire Germanique qu'il considérait comme importante géographiquement et politiquement dans les rapports entre Etats européens.

Quelles sont alors les conditions de la Paix Kantienne ? Nous rapportons les résumés des *six articles préliminaires* que nous tenterons d'étudier :

---

<sup>382</sup>*Ibid.*, P. 146

1°Aucun traité de paix ne doit valoir comme tel s'il a été conclu en réservant secrètement la matière d'une guerre future.

2°Aucun Etat indépendant (qu'il soit petit ou grand, c'est égal ici) ne doit être pouvoir acquis par un autre Etat par héritage, échange, achat ou donation ;

3°Les armées permanentes (mies perpetuus) doivent, avec le temps, disparaître totalement.

4°L'Etat ne doit pas s'endetter en raison de querelles extérieures.

5°Aucun Etat ne doit s'immiscer par la violence dans la constitution et le gouvernement d'un autre Etat.

6°Aucun Etat en Guerre contre un autre Etat ne doit se permettre d'actes hostiles qui dans la paix future rendraient impossible la confiance réciproque ; tels sont l'engagement d'assassins (percussores), d'empoisonneurs (perduellio) dans l'Etat auquel on fait la guerre, etc.

Selon Kant la pratique de la guerre est contraire à la civilisation. Sa pratique, par les puissances totalitaires marque en somme, l'effondrement des institutions légales et les fondements psychologiques d'une paix réelle. Lorsque nous avons étudié l'histoire des pensées des philosophes sur le rapport entre la guerre et la paix, il nous a paru évident que les deux notions ont cohabité longtemps ensemble, autant dans les psychologies individuelles et générales que dans les comportements, à tel point que l'idée d'un monde sans guerre serait perçue comme une illusion. Kant ne dissocie pas pourtant la nature humaine des querelles. Ce qu'il dénonce dans le *premier article* est l'inutilité des traités qui ne serviraient qu'à préparer d'autres guerres. C'est dans ce sens qu'il voit l'illusion d'une paix et non pas la réalité de la guerre. Réalité issue des ambitions des Etats à accroître leur puissance. Ce serait tomber dans une vision restreinte de la lecture de Kant que d'admettre la conclusion de certains lecteurs qui jugent d'idéaliste le jugement qui va dans le sens du premier article. Or, si le contrat social a su mettre fin aux conflits au sein des Etats il est fort possible que si tous les Etats s'engagent à respecter les traités de paix, la guerre disparaîtrait entre les nations. La question serait plutôt de savoir ; à qui sert les conflits ?

L'armistice n'est pas la paix car cette dernière suppose un renoncement à la guerre ; ce qui peut sembler impossible, non pas à cause seulement de la volonté de puissance des nations mais et surtout par ce que l'auteur même n'évoque pas ; qui est l'intégration de la guerre dans la réalité humaine. Cette coexistence entre la paix

et la guerre constitue une réalité que beaucoup de penseurs ont essayés de séparer, de rapprocher ou de ne penser l'un que pour éloigner l'autre. Rousseau eût du mal à éloigner de la nature de l'homme ce que l'abbé de Saint-pierre voulait traiter intellectuellement et politiquement.

La présence des armées permanentes constitue une menace réelle pour la paix. C'est la raison pour laquelle Kant demande à son tour son abolition afin que les Etats ne se lancent pas dans une course effrénée à leur renforcement. Le coût d'une telle paix est plus élevé qu'une courte guerre. Or aucun Etat ne sera prêt à se désarmer tandis que son voisin s'arme. Cette situation excite les Etats à se surpasser les uns des autres par le nombre de leurs hommes en armes, lequel augmente avec les moyens.

Les articles définitifs sont au nombre de trois. Nous présentons ici un résumé de son contenu :

1. la constitution civile de chaque Etat doit être républicaine.
2. Le droit des gens doit être fondé sur un fédéralisme d'Etats libres.
3. Le droit cosmopolitique doit se borner aux conditions de l'hospitalité universelle.

Le premier supplément est dédié à la garantie pour maintenir la paix sous le titre de : *De la garantie de paix perpétuelle.*

## **2. La Raison et la Morale dans le projet de Kant**

En prenant la paix pour un impératif moral, Kant pose la raison humaine comme le stade suprême du mouvement social. Ce qui l'amène à condamner la guerre au nom d'un principe moral. Il évoque les raisons de la guerre entre les Etats sur le même fond qu'entre les individus dans l'Etat sauvage : « Les éléments du droit des gens sont les suivants : « 1° Considérés dans leur rapports extérieurs réciproques, les Etats (comme des sauvages sans loi) sont par nature dans un état non-juridique, 2° Cet état est un *état de guerre* ( du droit du plus fort), même s'il n'y a pas toujours de guerre effective et d'hostilité manifeste et permanente ; relation qui ( puisque les deux peuples ne veulent rien de mieux), bien que par-là aucun ne subisse d'injustice d'un autre, est néanmoins en elle-même injuste au suprême degré, et les Etats voisins les uns des autres sont obligés d'en sortir. 3° Une alliance des peuples, d'après l'idée d'un contrat social originaire, est nécessaire, alliance par laquelle ils

s'engagent à ne pas s'immiscer dans les dissensions intestines les uns des autres, mais toutefois à se protéger contre les attaques d'un ennemi extérieur. 4° Cependant l'alliance ne doit supposer aucune puissance souveraine (Comme dans une constitution civile), mais seulement une *liaison* (fédération), et qui doit donc être renouvelée de temps à autre. »<sup>383</sup>

Selon Kant, l'homme désire la concorde et la nature, la discorde, Ce qui fait que la guerre nait pour que la paix ne corresponde pas à un état abouti. Dans son commentaire sur le *projet de paix de Kant*, Marcuzzi souligne que : « Dans le contexte d'une civilisation développée où ce n'est plus la nature qui, en quelque sorte, « veut » et « décide », la paix peut apparaître comme l'expression de la raison pratique, c'est-à-dire d'une *volonté* de paix fondée sur le *respect* de l'idée de paix, et faisant de l'obtention de cette dernière un devoir : C'est dans ce contexte que la paix prend tout son sens et toute sa valeur ; la paix doit être voulue non pas parce qu'elle ménage de meilleures conditions de vie aux hommes, mais parce qu'elle est imposée par *la justice*. »<sup>384</sup> Le but de la guerre est son propre dépassement pour atteindre une paix instituée par une humanité moralement développée. Elle ne doit ni être un accident historique ni une institution par défaut de guerre. Car si les hommes devraient vivre éternellement dans un état de paix ce dernier n'aurait aucune valeur morale et absolue.

### **3. Le devoir comme nécessité morale à l'action de la paix, Kant et Fichte**

Le devoir, selon Kant a vocation à être accompli et c'est ce qui lui confère l'autorité à soumettre toute les règles à la morale. La nature de l'homme constitue l'obstacle principal contre l'accomplissement des obligations morales en l'occurrence celles de respecter les conditions de la paix. La soif du pouvoir et tous les facteurs dogmatiques sont des développements historiques de l'humain qui vont dans le sens contraire de la raison mais qui ne doivent pas être l'objet de la question ; en ce sens que ce qui doit occuper la pensée est moins ce que les hommes ont été à tel endroit, dans telle condition que ce qu'ils peuvent être en se réalisant ou comme souligne

---

<sup>383</sup> Kant, *Métaphysique des mœurs, Doctrine du droit*, par A.Philonenko, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1971, P.227

<sup>384</sup> M.Marcuzzi, *L'idée de paix et son rapport aux pratiques politiques effectives, dans Kant, Vers la paix perpétuelle*, Vrin, 2007, P.83

Marcuzzi : « Il s'agit de comprendre l'homme à partir de ce qu'il peut, et ce qu'il peut à partir de ce qu'il doit. La thèse métaphysique du mécanisme universel est lourde de conséquences pratiques, car en niant activement et publiquement que l'être humain soit capable d'agir pour des motifs non utilitaires et intéressés, mais moraux, elle contribue effectivement à produire ce résultat, une théorie corrompue contribuant fatalement à produire le mal qu'elle prédit »<sup>385</sup> L'élargissement de la liberté humaine à introduire la morale dans les actions politiques est possible et le cas contraire ne doit pas justifier les faits. Kant va plus loin lorsqu'il soutient que l'analogie entre Etat et individus ne vaut que pour l'état de nature car les peuples sont comme des particuliers qui, dans leur indépendance face aux lois extérieures se lèsent déjà par leur seule existence d'où chacun exige de l'autre qu'il entre avec lui dans une constitution civique qui assure à chacun son droit. La condition principale de la paix est la convergence des volontés morales sous l'administration de la société civile. Cette dernière guide le droit de manière universelle au nom de la raison pure. Au début de *l'Appendice I*, l'auteur tente de démontrer ce qui lui semble poser le problème fondamental des actions humaines dans leur interaction : « La morale est déjà en elle-même une pratique au sens objectif, dans la mesure où elle inclut des lois absolument impératives suivant lesquelles nous *devons* agir, et c'est une absurdité manifeste, après avoir reconnu l'autorité de ce concept de devoir, que de vouloir dire encore que pourtant on ne le *peut pas*. Car alors ce concept s'exclut lui-même de la morale ( *ultra posse nemo obligatur* ) ; par conséquent, il ne peut y avoir aucun conflit entre la politique, en tant que doctrine appliquée du droit, et la morale, en tant qu'elle en est une également, mais théorique (et, de ce fait, pas de conflit de pratique avec la théorie) : car sinon il faudra entendre par morale une *doctrine* générale de la prudence, c'est-à-dire une théorie des maximes pour choisir les moyens les plus adaptés à des fins qu'on a calculées dans son intérêt ; autrement dit nier, d'une manière générale, qu'il existe une morale. »<sup>386</sup> L'idée de paix n'est ni un principe creux ni une vision théorique mais un but à atteindre. La raison pure nous commande de nous rapprocher de cette idée *en soi* dans l'expérience. Ce stade de paix n'a jamais été acquis dans son sens réel, toutefois chacun doit agir comme s'il existait en œuvrant à sa fondation et à la constitution qui parait la plus proche à cela. « La politique dit : « *Soyez prudents comme des serpents* » ; la morale ajoute (en

---

<sup>385</sup>*Ibid.*, P.89

<sup>386</sup>*Ibid. Appendice*, P.47

tant que condition restrictive) : « et *sans duplicité comme des colombes* ». Si les deux ne peuvent coexister dans un seul commandement, alors il y a effectivement un conflit entre la politique et la morale ; mais si les deux doivent pourtant être entièrement réunies, alors le concept du contraire est absurde et la question de savoir comment résoudre ce conflit ne peut même pas être posé en tant que problème. Bien que la proposition : *l'honnêteté est la meilleure politique* contienne une théorie que la pratique contredit hélas très souvent, la proposition également théorique : *l'honnêteté vaut mieux que toute politique* est infiniment au-dessus de toute objection, elle est même la condition incontournable de la politique. »<sup>387</sup>

Contrairement à Rousseau qui décrivait les relations internationales comme anarchiques et nécessitant la convergence des volontés vers une unité politique, Fichte cherche des solutions dans la réalité de ces relations. Selon lui, dans la mesure où les Etats ne consentent pas volontiers à donner à un autre état, comme le font les individus, leurs forces physiques et leurs privilèges juridiques, la raison voudrait que les parties donnent le pouvoir à un tiers afin qu'il tranche leurs différends juridiques dans un cadre de partenariat de paix civil avant de recourir aux armes. Car une pacification forcée à laquelle manquerait la liberté ne peut fonder une paix véritable. Il faut qu'ils abandonnent sans réserve à cette instance commune leur appréciation du droit. C'est dans ce sens que la paix peut devenir une alliance libre et durable sous une loi commune qui garantit la tranquillité et le repos. Ce qui pose le problème principal du droit international public ; celui de la reconnaissance juridique de l'Etat. Fichte en fait un élément essentiel des raisons des conflits. Car selon lui : « L'Etat ne peut forcer les citoyens d'un autre Etat à se soumettre à lui, car l'Etat voisin aurait alors le même droit, ce qui est contradictoire. Pourtant il doit se faire donner par lui une garantie pour la sécurité de ses citoyens et lui donner cette garantie ; mais cela n'est possible qu'à condition qu'ils se reconnaissent. Ne pas reconnaître un Etat, cela signifie faire passer ses citoyens pour ne se trouvant pas du tout dans une Constitution juridique, mais ce qui en résulte, c'est le droit de les mettre sous son joug. Refuser la reconnaissance donne donc un droit valable à la guerre. Les Etats sont nécessairement indépendants les uns des autres et autonomes. »<sup>388</sup> Une fois les partenaires de paix jugent inutile de respecter les

---

<sup>387</sup> *Ibid.*

<sup>388</sup> Fichte, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, 2<sup>o</sup> annexe au droit naturel. Par A. Renaut, PUF, Epiméthée, 1984, Chp. 6, P.382

conventions que produisent les instances issues de leur engagement, ils perdent l'état de repos et de tranquillité et passent de la paix par le droit à la paix armée puis à la guerre ouverte. Dès que la possibilité de la coexistence des libertés a disparu, chacun acquiert le droit de dénoncer la paix. L'effondrement de la confiance réciproque entraîne fatalement celui du contrat. L'application de ces principes dans les relations internationales par Fichte pose le problème suivant : Dans quelle mesure, les bases de la paix civiles sont applicables à la paix internationale ? La garantie que chaque Etat doit représenter pour son voisin en tant que structure politique fiable est un élément clé pour le respect réciproque des droits fondamentaux. En effet la séparation des hommes sur la terre a engendré la multiplication des Etats qui doivent se fournir réciproquement une garantie en se soumettant à un juge commun afin que leurs citoyens puissent librement circuler d'un Etat à l'autre (devoir d'hospitalité et droit d'asile) Ces relations se fondent sur des liens juridiques entre citoyens. Cette vision n'est pas loin de celle de Kant qui circonscrit la paix au sein du droit international.

#### 4. Les taches du politique dans l'établissement de la paix en tant que projet, et sa relation avec le peuple

Rousseau faisait du bien, le but politique de la volonté général. Cette thèse constitue une problématique ancienne dans l'histoire de la philosophie politique et ne peut qu'être le principal axe dans lequel les *Institutions Politiques* s'orientent. C'est sur cette base que Kant réfute l'idée d'un déterminisme despotique du comportement politique. Selon Marcuzzi « La part d'empirisme utile et légitime à toute action politique ne vise donc pas à définir ou à redéfinir les fins du politique en ignorant ou en subvertissant les règles du droit, mais à mettre ces dernières en application avec suffisamment d'à propos pour qu'elles ne s'avèrent pas contreproductives. Cela implique une compréhension des circonstances, un jugement caractéristique de l'intelligence politique, que ne peut apporter aucune règle a priori. Kant tient donc compte des objections de ceux qui constatent ou craignent qu'une politique rationaliste ne débouche sur la terreur. Il y répond en valorisant les qualités d'à propos et de temporisation propres au politique. L'introduction de la morale en politique ne dégénère donc pas nécessairement en violence sous l'impulsion de « moralistes à tendance despotiques » tels que Saint-Just, mais est au contraire censé produire, avec la figure du politicien moral, un modèle sûr de modération et de sagesse politique véritable. »<sup>389</sup> La fonction politique requiert des qualités morales de la part du souverain. L'institution de la paix ne doit pas avoir un but matériel mais doit constituer un engagement et un devoir rationnel. Ce dernier doit être immuable pour qu'elle devienne perpétuelle. Kant engage la responsabilité politique dans une nécessité de relation dans laquelle se trouve avec elle, ceux pour qui les maximes sont destinées. En ce sens que les intentions ne suffisent pas pour juger de la portée des actes politiques. La prise en compte de la compréhension des projets politiques par les citoyens de l'intérieur et de l'extérieur constitue la garantie de la moralité des fins et des moyens de l'action politique. Pour qu'une loi soit bonne, il ne suffit pas seulement que son contenu revêt un caractère jugé bon par le législateur, mais aussi, il faut que les citoyens la perçoivent juste. La lecture de Marcuzzi du Projet éclaire ainsi cette analyse : « La forme du droit ne détermine donc pas seulement la loi (qui certes ne doit pas être contradictoire) mais aussi le rapport de celle-ci à une

---

<sup>389</sup> M.Marcuzzi, *L'idée de paix et son rapport aux pratiques politiques effectives, dans Kant, Vers la paix perpétuelle*, Vrin, 2007, P. 91

volonté universelle qui ne doit pas se contredire ou s'abolir en voulant un objet qui la nierait. Cela reprend la distinction entre devoir au sens strict et devoirs au sens large des *Fondements de la métaphysique des mœurs* : il y a des lois contradictoires et il y a des lois non contradictoires qu'il serait pourtant contradictoire de vouloir. Ni les unes ni les autres ne sont prescriptives.

L'action politique ne se garantit contre ce risque qu'en assurant de l'universalité des maximes. Tel est, en quelque sorte, le principe de sa « formule transrectale du droit public ». Dans la mesure, donc, où la cohérence, c'est-à-dire la non-contradiction de la volonté générale, est prise en compte, le droit public, et notamment le droit des gens, relève d'une forme de légalité analogue à celle des devoirs imparfaits que présentent les *Fondement de la métaphysique des mœurs*. »<sup>390</sup> Afin de distinguer les actions politiques, Kant fait une distinction entre cette dernière et celle de la politique morale. Le projet se pose comme le corolaire du fatalisme. Il reconnaît que la volonté des peuples prise individuellement ne suffit pas pour construire une société unie par le droit : « Bien sûr, la volonté de tous les hommes, pris *individuellement*, de vivre sous une constitution légale suivant des principes de liberté (l'unité distributive de la volonté de tous) ne suffit pas pour cette fin, mais il faut que tous ensemble veuillent cet état (*l'unité collective* de la volonté unifiée) ; cette solution d'un problème difficile est en outre requise pour que la société civile devienne un tout, et, puisqu'il faut qu'à cette diversité de la volonté particulière de tous s'ajoute encore une cause qui la réunisse afin d'en extraire une volonté commune, ce dont n'est capable aucune d'entre elles : on ne peut donc compter, pour *mettre en œuvre* cette idée (dans la pratique), sur aucun autre commencement de l'état de droit que la *violence*, dont la contrainte fonde ensuite le droit public ; cela laisse évidemment déjà (puisque on ne peut de toute façon guère compter ici sur la disposition morale du législateur pour confier au peuple, une fois celui-ci unifié à partir de la masse sauvage, l'élaboration d'une constitution juridique par sa volonté commune) présager de grands écart dans l'expérience effective par rapport à cette idée (la théorie). »<sup>391</sup> Le pragmatisme kantien fait du droit public une nécessité qui doit s'imposer par tous les moyens à la société internationale. Se pose ainsi le problème de la souveraineté et les moyens de mise en œuvre de ce droit ; c'est qu'à travers l'analyse suivante que l'auteur tente de démontrer les raisons de l'échec de tous les droits : « Une fois qu'un Etat

---

<sup>390</sup> *Ibid.*, P. 95

<sup>391</sup> Kant, *Vers la paix perpétuelle, Appendice I*, Par M. Marcuzzi, Vrin, 2007, P.48

est en mesure de ne pas subir des lois extérieures, il ne se rendra pas dépendant du tribunal d'autres Etats pour savoir de quelle manière il doit faire valoir ses droits contre eux ; et même, si une partie du monde se sent supérieure à une autre qui, pourtant, ne lui fait pas obstacle, elle ne laissera pas inemployé le moyen de renforcer sa puissance en la pillant et même en la dominant. Et c'est ainsi que tous les plans de la théorie du droit civil, du droit des gens et du droit cosmopolitique s'évanouissent en idéaux vides et irréalisables, tandis qu'une pratique fondée sur des principes empiriques de la nature humaine, qui n'estime pas indigne de tirer, pour ses maximes, des leçons de la manière dont va le monde, pourrait seule espérer trouver un fondement assuré pour son édifice de prudence. »<sup>392</sup> Le droit international kantien n'est pas un principe isolé ou une science à part, que les diplomates et les juristes doivent traiter seulement sur les bases des traités, dans la mesure où il se fixe comme un droit des conventions et des accords. Il est un domaine qui se rattache à la gestion de la politique interne de chaque Etat. Il a ouvert la voie à ce que Rousseau avait murmuré ; à savoir le rôle des peuples dans l'établissement du droit international. La ruse et la mauvaise foi des politiques peuvent représenter un danger permanent sur la paix. Ces maux se traduisent ainsi dans la *Paix perpétuelle* : « Au lieu de la pratique, dont se vantent ces hommes habiles en politique, ils n'usent que de *pratique*, dans la mesure où ils ne songent qu'à sacrifier le peuple, et si possible le monde entier, en abondant dans le sens du pouvoir actuellement dominant (afin de ne pas manquer leur avantage personnel), à la manière des authentiques juristes (de profession non du *législatif*) lorsqu'il se lève jusqu'à la politique. »<sup>393</sup> La question de l'empirisme dans la pratique politique est au centre du désaccord entre Kant et les praticiens de la politique. Cette raison se trouve par ailleurs dans les maximes sophistiquées<sup>394</sup> qui traduisent leurs actes dont

---

<sup>392</sup>*Ibid.*

<sup>393</sup>*Ibid.*, P.50

<sup>394</sup> Kant, *Vers la paix perpétuelle, Appendice I* Par M. Marcuzzi, Vrin, 2007.P.51 : « 1° Fac et excusa. Saisis l'occasion favorable pour, de la propre autorité, prendre possession (soit du droit d'un Etat sur son peuple, soit de son droit sur un peuple voisin) ; il sera beaucoup plus facile et élégant de se justifier *après l'action*, et la violence se laissera alors mieux enjoliver (surtout dans le premier cas où le pouvoir suprême à l'intérieur est aussi immédiatement l'autorité législative à laquelle il faut obéir sans ratiociner) que si on réfléchissait d'abord à des arguments. Cet aplomb même donne une certaine apparence de conviction intérieure que l'action est conforme au droit, et le dieu *bonus* est ensuite le meilleur avocat.

2° Si fecisti, nega. Les méfaits que tu as toi-même commis, et qui ont, par exemple, conduit ton peuple au désespoir et, ainsi, à la révolte, nie qu'ils soient de ta faute ; mais affirme que c'est l'insubordination des sujets qui est coupable, ou bien, si tu soumets un peuple voisin, que c'est la faute à la nature de l'homme, qui, s'il ne devance pas l'autre par la violence, peut être certain que c'est l'autre qui prendra les devants et s'emparera de lui.

l'objet est contraire aux principes de la raison.

C'est parce que l'homme est libre qu'il a besoin d'un maître, tel est le fondement de l'existence de la société civile. Si Dieu représente l'acteur du bien dans l'œuvre de la nature, l'histoire de la liberté est liée au mal, car elle est l'œuvre de l'homme. Ce penchant ne lui vient ni de sa sensibilité ni de la dépravation de sa raison mais par le fait qu'il ne soit pas déterminé nécessairement au bien par la loi morale. Dans le cas contraire l'homme serait parfait. Le libre arbitre qu'il possède et le différencie du reste des animaux lui donne, en même temps la capacité de choisir entre le bien et le mal, entre la guerre et la paix, entre le juste et l'injuste. En vivant avec ses semblables, en communauté organisée, il fait usage de sa liberté pour assouvir ses passions égoïstes et néfastes. Ce qui présente aux yeux de l'auteur, la source principale du progrès moral. C'est dans l'usage de sa propre nature qu'il se dépasse sous la pression d'une contrainte extérieure. C'est la raison pour laquelle Kant et Hegel soutiennent la nécessité d'une éducation pour que l'homme sorte, malgré tout de sa situation première qui lui empêche toute évolution sociale et humaine. Le rôle de l'autorité est de s'opposer aux volontés particulières des uns et des autres afin de forcer tous à obéir à une volonté générale. Or nous avons démontré, dans cette partie, jusqu'où cette autorité même s'avère souvent représenter un danger pour la paix et la sécurité ; c'est la raison pour laquelle Kant pose le problème de la volonté générale avec celle d'une constitution républicaine.

---

3° Divide et impera. Autrement dit : s'il y a dans ton peuple certains chefs privilégiés qui t'ont simplement élu comme leur chef (primus inter pares), sème le trouble entre eux et brouille-les avec le peuple : range-toi ensuite du côté de ce dernier en lui faisant miroiter une plus grande liberté, et ainsi tout dépendra de ta volonté inconditionnée. Ou bien, s'il s'agit d'États extérieurs, exciter des dissensions entre eux est un moyen assez sûr pour te les soumettre les uns après les autres sous l'apparence de porter assistance au plus faible. »

## 5. Ce que doit être La nature des institutions politiques selon Kant

Lorsque Kant traite de la souveraineté du peuple, de la nécessité d'une constitution civile ou de la nature républicaine des Etats, force est de constater que c'est plutôt en vue de donner un sens juridique aux relations internationales que d'une attention particulière pour un tiers Etat. C'est en redéfinissant les vrais acteurs du droit des gens qu'il dépasse en partie l'abbé de Saint-Pierre dans sa théorisation du concept de paix. Les lois nécessaires de l'Etat en tant que tel et en tant qu'idée, représentent la norme de toute réunion effective en vue d'une communauté civile. Car le concept de droit extérieur dérive de celui de la liberté dans les rapports des hommes entre eux. Le droit est la limite imposée à la liberté de chacun, pour l'obliger, par la force, à adhérer à une relation d'hommes libres.

En effet, selon lui, tout droit réside dans la volonté du peuple unie. Hegel dira plus tard : « Le peuple en tant qu'Etat, est l'Esprit dans sa rationalité substantielle et sa réalité immédiate. »<sup>395</sup>

Le droit public garanti la liberté, comme principe et condition de toute contrainte : « Telle est la seule constitution permanente, celle en laquelle la *loi* commande par elle-même et ne dépend d'aucune personne particulière ; telle est la fin ultime de tout droit, le seul Etat où puisse être attribué *péremptoirement* à chacun le sien ; au contraire aussi longtemps que ces formes d'Etats seront, quant à la lettre, représentées par autant de personnes morales différentes revêtues du pouvoir suprême, on ne peut admettre qu'un droit *provisoire* interne, mais non un état absolument juridique de la société civile.

Or toute vraie république est et ne peut rien être d'autre qu'un *système représentatif* du peuple, institué pour protéger ses droits en son nom, par l'union de tous les citoyens au moyen de leur délégués (députés). »<sup>396</sup> La souveraineté du peuple, comme volonté unifiée à caractère public est le socle de la liberté propre à l'homme.

La paix perpétuelle doit respecter à la fois, une structure juridique, contraignante, hiérarchisée, analogue au droit civil et à l'indépendance souveraine des Etats car l'alliance des peuples n'est pas une organisation d'autorité étatique munie d'un pouvoir impératif.

« La constitution fondée premièrement sur les principes de la liberté des membres

---

<sup>395</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit* Par André Kaan, Gallimard, Idée, 1940, P.359

<sup>396</sup> Kant, *Doctrine du droit*, par A.Philonenko, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1971.P. 224

d'une société (en tant qu'êtres humains) ; deuxièmement sur les principes de la dépendance de tous par rapport à une unique législation commune (*en tant que sujet*) ; et troisièmement sur la loi de leur égalité (*en tant que citoyens*) est la seule qui procède de l'idée de contrat originel sur laquelle doit reposer toute législation juridique d'un peuple-c'est la *constitution républicaine*. C'est par conséquent, en ce qui concerne le droit, celle qui en elle-même se trouve originellement au fondement de toutes les sortes de constitutions civiles ; la question est maintenant seulement de savoir si elle est aussi la seule qui peut conduire vers la paix perpétuelle. »<sup>397</sup> La raison pour laquelle il estime qu'une telle constitution réponde à l'idée d'une paix perpétuelle est fondée sur le principe de consentement des citoyens, condition essentielle pour évaluer les conséquences d'une guerre. Rousseau avait démontré bien avant que le peuple reste la première victime des conflits, dans la mesure où sa vie et ses biens sont les principales ressources des princes. Kant reprendra plus tard : « En revanche, dans une constitution où le sujet n'est pas citoyen, et qui n'est donc pas républicaine, c'est la chose la moins préoccupante au monde, car le souverain n'est pas un concitoyen, mais propriétaire de l'Etat, et la guerre n'inflige pas le moindre dommage à ses banquets, à ses chasses, à ses châteaux de plaisance ni à ses fêtes de cour, etc. ; il peut donc la décider pour des motifs insignifiants, comme une sorte de partie de plaisir, et peut, par bienséance, en abandonner avec indifférence la justification au corps diplomatique qui est toujours prêt pour cela. »<sup>398</sup> Nous entamons une étude approfondie de l'analyse Kantienne de la nature républicaine de l'Etat posée comme condition d'une rationalisation des relations internationales. Car bien que reprenant des théories de Rousseau sur la question, En effet, il fait une distinction fondamentale entre la constitution républicaine et celle démocratique.

---

<sup>397</sup> Kant, *Vers la paix perpétuelle, Appendice I*, Par M. Marcuzzi, Vrin, 2007.P.25-26

<sup>398</sup> *Ibid.*, P.26

## 6. Le républicanisme Kantien

Les principes *a priori* se constituent de la liberté reconnue à chacun en tant qu'homme d'agir sous la conduite de son libre arbitre sous le regard bienveillant de la loi, de l'égalité en droit des citoyens et en tant que membres et co-législateurs d'une communauté civile. Selon Kant, il est possible de classer les formes d'Etats selon deux critères : Le premier par l'analyse de l'écart entre les personnes qui y détiennent le pouvoir suprême, et le second par la manière dont le souverain gouverne son peuple : « La première s'appelle proprement la forme de souveraineté (*forma imperii*), et il n'y en a que trois de possibles, à savoir que soit le pouvoir de gouverner est détenu par un seul, soit il l'est par *plusieurs* personnes liées entre elles, soit par tous ceux qui forment ensemble la société civile ( autocratie, aristocratie et démocratie : pouvoir du prince, pouvoir de la noblesse et pouvoir du peuple). La seconde est la forme du gouvernement (*forma regiminis*) et elle concerne la manière, fondée sur la constitution (l'acte de la volonté générale par lequel la masse devient un peuple), dont l'Etat fait usage de son pouvoir absolu. 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 celui de l'exécution par l'Etat, de son propre chef, des lois qu'il a lui-même édictées ; c'est donc la mainmise par le monarque sur la volonté publique comme si c'était sa volonté privée. »<sup>399</sup> Le droit public qui est l'ensemble des lois universelles dans un Etat juridique est aussi la base sur laquelle se fonde l'état civil. Le rapport qui se produit entre les individus de cette communauté est unifié pour la jouissance des privilèges de cet Etat. La pluralité des pouvoirs politiques et la volonté unie du peuple sont liées par le principe *a priori* de la raison. Les différents pouvoirs s'apparentent aux trois propositions du syllogisme de la raison pratique ; la majeure qui est la loi, la mineure qui est l'ordre à l'individu de se conformer à cette loi, et la finale qui juge ce qui est conforme objectivement à la loi. La séparation des pouvoirs constitue la structure nécessaire à toute vraie république. En effet, il existe à côté du pouvoir souverain législatif (appartenant au peuple), le pouvoir exécutif (Dont le peuple investit une personne morale ou physique afin qu'elle régit l'état et que Kant nomme le souverain.) Ainsi Leur confusion renvoie au

---

<sup>399</sup>*Ibid.*, P.27

despotisme. Cet état résulte du fait que le souverain se donne le droit de légiférer et s'empare du législatif, mais aussi de celui où le peuple s'empare du pouvoir exécutif. « Tout Etat contient en soit trois *pouvoirs*, c'est-à-dire la volonté générale unie en trois personnes (*trias politica*) : Le *pouvoir souverain*(souveraineté) qui réside en la personne du législateur, le *pouvoir exécutif*, en la personne qui gouverne (Conformément à la loi) et le *pouvoir judiciaire* (qui attribue à chacun le sien suivant la loi) en la personne du juge (*potestas legislatoria, rectoria et iudicaria*) »<sup>400</sup> Dans la section 49 de la *Doctrine du droit* Kant exclut l'idée de l'attribution du pouvoir législatif à l'exécutif par le fait que ce dernier est soumis à la loi, De même qu' il écarte toute possibilité à ce que le législateur souverain représente l'exécutif, dans quel cas il tomberait dans le despotisme. Il souligne que : « Le *pouvoir législatif* ne peut appartenir qu'à la volonté unifiée du peuple. En effet comme c'est d'elle que doit procéder tout droit, elle ne doit par sa loi *pouvoir* faire, absolument, d'injustice à quiconque. Or il est toujours possible, lorsque quelqu'un décide quelque chose à l'égard d'un autre, qu'il lui fasse, ce faisant, tort, mais ce n'est point le cas en ce qui décide à l'égard de soi (en effet *voluntati non fit injuria*). Il n'y a donc que la volonté unie et unifiant de tous, dans la mesure où chacun décide la même chose sur tous et tous sur chacun, il n'y a donc que la volonté collective d'un peuple qui puisse être *législative*.

Les membres d'une telle société (*societas civilis*), c'est-à-dire l'Etat, uni en vue d'une telle législation, s'appellent les *citoyens* (*Cives*), et les attributs juridiques indissociables de leur essence (comme telle) sont : la *liberté* égale de n'obéir à aucune qu'à celle à laquelle ils ont donné leur consentement ; *l'égalité* civile, à ne reconnaître dans le peuple d'autre supérieur, que celui auquel on a aussi bien la faculté morale d'imposer une obligation juridiquement, qu'il peut lui-même obliger ; troisièmement enfin l'attribut de *l'indépendance* civile, qui consiste à ne devoir son existence et sa conservation qu'à ses propres droits et à ses propres forces comme membre de la république et non à l'arbitre d'un autre dans le peuple, par conséquent la personnalité civile qui consiste à ne devoir être représenté par aucun autre dans les choses de droit. »<sup>401</sup>

---

<sup>400</sup> Kant, *Doctrine du droit*, par A.Philonenko, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1971.P.195

<sup>401</sup>*Ibid.*, P.196

## **7. La république et le droit universel, une traduction de la mutation de la condition humaine, Kant et Hobbes**

L'anthropologie de Hobbes consiste à mettre en exergue les moyens naturels dont l'homme est pourvu et les moyens artificiels qu'il met en œuvre afin de s'accomplir. L'artifice de l'Etat fait donc partie de ces moyens techniques humains dont le but est de préserver la vie sociale.

Quel est alors le rapport de ces moyens de l'homme avec ce que la nature lui donne ? En effet, à l'époque de Rousseau, il n'y avait pas une nécessité absolue de faire une distinction fondamentale entre ce qui relevait du droit de nature et ce qui était de l'ordre politique. C'est pour cette raison que certaines notions politiques que nous étudions ici, gardent leur sens originare. Dès lors l'étude des relations internationales, celle du droit naturel, celle des formes de gouvernement et de constitution sont des domaines qui s'imbriquent les uns dans les autres et se traitent souvent sur le même fond. Dans sa recherche des causes qui provoquent le sentiment de faiblesse d'un Etat face à un autre, Rousseau mentionne la « Constitution » interne ; qu'il faut entendre, à la fois, par la « manière dont un Etat est constitué » et par la matière de droit qui organise et structure cela. Selon lui un Etat n'est pas seulement défini par le territoire sur lequel s'exerce la souveraineté, il est aussi et surtout un ensemble d'homme uni politiquement. C'est dans ce sens qu'il s'accorde avec le principe de la nature artificielle de la structure étatique. Selon Hegel : « 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'Etat 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 herbeuses empêchent les troubles intérieurs, consolident la puissance intérieure de l'Etat. Les peuples qui ne veulent pas supporter ou qui redoutent la souveraineté extérieure sont conquis par d'autres, et ils s'efforcent avec 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'Etat à l'intérieur (leur liberté est morte de la peur de mourir). Les Etats qui ont la garantie de leur indépendance, non pas dans leur force armée, mais dans d'autres considérations, par exemple les Etats 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 identité. »<sup>402</sup>

La question est de savoir en quoi la constitution interne d'un Etat peut-elle modeler son rapport avec les autres ? Rousseau se réfère à la doctrine Hobbesienne du modèle de rapports mécaniques pour décrire ce qui conserve l'unité du dit corps artificiel selon laquelle la fonction de la souveraineté donne la vie et le mouvement à l'ensemble du corps politique.

Hobbes aborde les principes de la loi fondamentale de nature comme règle générale de la raison afin d'expliquer la naissance du Commonwealth. Cette méthode produit un double effet : Il permet d'étudier l'anthropologie politique des relations sociales et de traiter du droit de la guerre et des projets de paix sur la même base. Si l'homme était parfait il n'aurait besoin ni d'une république ni de conventions. Les déficiences de la raisons humaines qui se sont traduites par des conflits dans l'état de nature produisent les mêmes effets au sein de la communauté des Etats.

C'est par un calcul téléologique que l'individu choisi, au détriment de sa liberté et de sa gloire personnelle de subir les contraintes de la vie publique. Et c'est à la république qu'il incombe la tâche de garantir la paix de la communauté. La dialectique du désir et de la raison, c'est-à-dire de la crainte et de la contrainte constitue le principe général des républiques. En effet la guerre est le résultat des penchants des individus vers leurs appétits. L'unité du nombre qui est sensée défendre tous contre l'insécurité peut se trouver troublé si les membres de la communauté n'observent pas de manière permanente les lois de la nature et de la justice. L'acquisition du statut de citoyen par un individu réacquiert trois conditions : La capacité prospective de l'être humain, la prééminence du bien commun sur celui des particuliers et l'aptitude à accepter la contrainte.

L'universalisme est l'application de ces principes à une certaine réalité humaine. C'est-à dire à l'homme considéré non pas dans un groupe déterminé (sociologie juridique) mais l'homme en tant qu'ayant franchi un cap de son évolution. C'est ainsi que Kant pose le principe universel du droit sur la faculté de contraindre : « Cette proposition revient à dire que le droit ne peut être pensé come constitué de deux moments : à savoir de l'obligation suivant une loi- et de la faculté de celui qui oblige les autres par son arbitre de les contraindre à accomplir cette obligation, mais qu'au contraire on peut faire consister immédiatement le concept de droit dans la possibilité

---

<sup>402</sup> Hegel, *Principe de la philosophie du droit*, Par André Kaan, Gallimard, Idée, 1940, P.335

de la liaison d'une contrainte réciproque universelle avec la liberté de chacun. De même que le droit général n'a comme objet que ce qui est extérieur dans les actions, de même le droit strict, je veux dire celui qui est pure de tout ce qui est moral, est le droit qui n'exige que des principes de détermination extérieure de quelques prescriptions relatives à la vertu. Il n'y a donc qu'un droit strict (étroit). Certes ce droit se fonde sur la conscience de l'obligation de tout un chacun suivant la loi ; mais pour déterminer par-là l'arbitre, il ne peut ni ne doit, s'il doit être pur, s'appuyer sur cette conscience en tant que mobile, mais il doit au contraire s'établir sur le principe de la possibilité d'une contrainte externe, qui puisse se concilier avec la liberté de chacun suivant les lois universelles.»<sup>403</sup>

---

<sup>403</sup> Kant, *Doctrine du droit*, par A.Philonenko, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1971.P.106

## B. Union universelle des Etats, Principes du droit cosmopolitique

La structure universelle de l'organisation des Etats est fondée sur une relation directe ou indirecte des peuples qui les constituent. Nous avons vu comment les routes du commerce maritime et terrestres ont ouvert de nouvelles perspectives et contraintes dans les relations internationales. Selon Rousseau, la différence entre les individus dans l'état de nature est à peine sensibles tandis qu'entre les Etats, elle est très grande sur plusieurs plans ; à savoir l'organisation sociale, politique et économique, la superficie occupée, la culture et les ressources. C'est la raison pour laquelle le contrat qui régit les individus de la même communauté ne peut pas valoir pour les Etats. Dans l'état de nature, les conflits ne sont pas faits pour des fins néfastes et dévastatrices. Or les nations se font des guerres inutiles qui échappent à toute raison. Si la guerre n'a lieu qu'entre les êtres moraux, en quoi donc la paix ne doit-elle pas être une affaire d'Etat à Etat ? Selon Kant : « Les peuples, en tant qu'Etats, peuvent être considérés comme des individus particuliers qui, dans leur état de nature (c'est-à-dire dans l'indépendance par rapport à des lois extérieures), se portent déjà préjudice par leur voisinage, et dont chacun peut et doit, pour sa sécurité, exiger de l'autre, qu'il entre avec lui dans une constitution, analogue à la constitution civile, ou le droit de chacun pourrait être garanti. Cela serait là une alliance de peuple qui, pour autant, n'aurait pas à être un Etat de *peuple*. Mais en cela il y aura une contradiction, puisque chaque Etat contient le rapport d'un *supérieur* (qui légifère) à un *inférieur*(qui obéit, à savoir le peuple) et que de nombreux peuples ne constituerait qu'un seul peuple dans un Etat, ce qui contredit l'hypothèse (puisque nous devons ici examiner le droit des *peuples* les uns envers les autres pour autant qu'ils constituent autant d'Etats différents et ne doivent pas se fondre en un Etat.) »<sup>404</sup> L'auteur soulève une contradiction par le fait de donner à l'individu le droit de s'intégrer dans une structure civile qui lui donne des privilèges d'exiger à d'autres d'entrer dans le même état juridique que lui, au besoin par la force. Le rapport politique qui fait d'un Etat, supérieur et d'un autre, inférieur est lui-même contradictoire avec le principe d'indépendance et de non-ingérence. Est-ce au

---

<sup>404</sup> Kant, *Vers la paix perpétuelle, Deuxième article définitif*, Par M. Marcuzzi, Vrin, 2007.P.29

nom d'un devoir moral, ou d'un impératif de la raison qu'il fait dérogation à ces règles ? Il procède par une analogie de la liberté des peuples dits « sauvages » à l'individualité des Etats : « De même que nous considérons avec profond mépris l'attachement des sauvages à leur liberté sans lois, eux qui préfèrent batailler sans cesse plutôt que de se soumettre à une contrainte légale qu'ils auraient eux-mêmes à constituer, de sorte qu'ils préfèrent la liberté extravagante plutôt que rationnelle, et que nous considérons cet attachement comme de la rudesse, de la grossièreté et un avilissement bestial de l'humanité, de même on pourrait croire que les peuples civilisés ( chacun s'étant pour soi unifié en un Etat) devrait se hâter de sortir au plus vite d'une condition si abjecte. Mais au lieu de cela, chaque Etat fait bien plutôt consister sa majesté ( Car l'expression « majesté d'un peuple » est absurde) à n'être justement soumis à aucune contrainte légale extérieure, et la gloire de son souverain consiste, sans qu'il se mette lui-même en danger, à savoir plusieurs milliers de personnes à ses ordres pour être sacrifiées dans une affaire qui ne les concerne en rien ; la différence entre sauvages européens et américains consiste essentiellement en ce que, tandis que certaines tribus de ces derniers ont été entièrement dévorées par leurs ennemis, les premiers savent mieux utiliser leur vaincus, et, plutôt que de les manger, ils préfèrent accroître le nombre de leur sujet, et avec eux aussi la quantité d'instruments pour des guerres encore plus étendues. »<sup>405</sup>

L'analogie de cet article présente des défauts de forme et de fond qu'il faut pourtant nuancer car les Etats établissent leur constitution en fonction de leur histoire et de leur réalité. D'après Rousseau, il existe, dans les relations internationales des mesures communes (des conventions passagères, des alliances fragiles), sans qu'il soit un contrat général servant de base à une organisation coordonnée, à des lois fixes et stables et à des principes partout observés. Et ce manque d'ordre social produit l'état de guerre. Il se rattache à l'école philosophique du droit des gens par la prédominance qu'il attribue à l'élément naturel sur le positif. La base même du droit positif faisant défaut à la réalité internationale, le droit des gens tout entier n'est que l'application de la loi naturelle aux relations entre Etats. Le droit naturel des gens n'est pas, selon lui une doctrine organisée, avec des règles fixes et immuables, formant un tout distinct, un ensemble de concepts qui s'imposeraient aux nations et qu'elles ne pourraient enfreindre sans violer la justice et le droit ; c'est plutôt une

---

<sup>405</sup> Ibid.P.29-30

multitude de droits subjectifs que chaque nation possède en vertu de son existence même, aussi absolus et irréductibles les uns que les autres, par conséquent, contradictoires et opposés, et dont le choc crée et perpétue la déplorable situation internationale que le monde subit. Ce qui sous-entend qu'il n'y a pas un droit naturel des gens mais des droits naturels des Etats. Selon Kant : « Pour des Etats en rapport réciproque il ne peut, selon la raison, y avoir aucune autre manière de sortir de l'état sans loi, qui ne contient que guerre, que de renoncer, à l'instar des individus, à leur liberté sauvage (sans loi), et se soumettre à des lois publiques contraignantes pour constituer ainsi un Etat des peuples (*civitas gentium*), qui (croissant évidemment continuellement) engloberait finalement tous les peuples de la terre. »<sup>406</sup>

## **1. Le droit naturel des Etats et le concept de droit des gens positif, théorie de Rousseau et de Wolff**

Le comportement des individus n'est pas assimilable à celui des Etats, mais toutefois il est possible d'étudier comme pour les hommes, leur nature et leur constitution afin de dresser leur spécificité ; ce que nous avons déjà fait.

Il s'agit, ici de déterminer le mécanisme que produit l'application du droit de la nature dans les relations que les Etats entretiennent les uns avec les autres.

Rousseau avait trouvé chez les hommes, antérieurs à la raison, un principe essentiel qui est l'instinct de conservation ; il se traduit pour les Etats par le droit à l'existence, et ce dernier entraîne le droit à la liberté. Son indépendance constitue pour lui, un droit absolu. Dès sa naissance, l'Etat a droit à la vie, quelle qu'en soit sa taille, la forme de son gouvernement et ses capacités, il suffit que la convention publique, qui est son âme, soit intacte, pour que son droit à l'indépendance reste inviolable et sacré. Ce droit fondamental donne naissance à une série de droits secondaires qui sont aussi absolus que celui dont ils découlent. Ce sont ceux de la légitime défense, du commerce, et de celui de se doter d'un gouvernement et d'une législation. Selon Rousseau, la reconnaissance et le respect des frontières territoriales de tous les Etats est fondamentale à tout égard, dans la mesure où ces limites sont établies par la nature et le droit.

Il a protesté contre les usurpations par les Européens des terres de l'Amérique. Car l'égalité est, pour les Etats, un droit fondamental et absolu comme la liberté, qui ne

---

<sup>406</sup> Ibid.P.32

saurait exister sans elle. Afin de permettre à chaque Etats d'exister en tant qu'acteur, il est nécessaire que chacun sache ses droits et ses devoirs. Or les limites de ces derniers sont difficilement définissables par la loi naturelle. C'est la raison pour laquelle, malgré sa profonde haine contre la guerre, il juge celle-ci, souvent nécessaire car, dit-il, les Etats les plus imbus de la justice, les plus disposés à recourir aux enseignements du droit naturel, ne peuvent toujours s'en garder : La guerre décisive peut devenir pour eux un devoir étroit. C'est dans ce sens qu'il écarte l'idée d'un droit des gens positifs dans la mesure où il n'existe pas de contrat qui l'aurait créé. Tandis que Pufendorf se base sur le défaut d'autorité législative afin de nier le droit des gens positif, Rousseau dénonce l'absence d'un contrat qui puisse lui servir de fondement. En observant les faits et la réalité politique de son temps, il y trouve la confirmation de ce que la logique lui avait fait découvrir ; il en déduit que le droit des gens positif n'a pas d'existence réelle et que le droit des gens naturel n'est qu'un ensemble de droits contradictoires. Les Etats traversent une situation pire que ce que les individus ont connue dans l'état de nature. Tant qu'un contrat semblable n'aura pas réalisé la synthèse des droits naturels des Etats, la morale des rapports internationaux ne sera pas fondée et le droit des gens positif ne restera qu'un mot. Or Wolff voit dans la réalité internationale la manifestation d'une volonté commune des Etats à intégrer la même société. Les principes de cette dernière reposent sur un contrat virtuel semblable à celui que Rousseau suppose entre les hommes : Les règles de droit des gens sont nécessaires à sa conservation, à son développement, et tirent de ce contrat tacite leur force. La vie extérieure des nations est faite d'actes qui manifestent leur volonté de nouer avec les nations voisines les liens de sociabilité. Parmi lesquels, figure l'institution des représentations diplomatiques. Cette volonté des Etats à se lier bon nombre de relations marque une étape vers l'organisation, au lieu de l'anarchie. Quant à démontrer que le droit positif n'est fait que de chimères, c'est nier que les traités et les alliances ne durent qu'une journée, c'est aussi nier la réalité de ce que Wolff appelle le « droit des gens coutumier et conventionnel » qui reposent sur des conventions formelles. Ce raisonnement laisse intact le droit des gens qui repose sur ce pacte ; les Etats affirment souvent leur volonté de le respecter sans un honnête engagement.

## **Ainsi, Les théories de la nécessité du contrat de Rousseau seraient-elles révolues ?**

La sociologie moderne a élargi la théorie des sociétés sur des données scientifiques permettant de démontrer que les sociétés humaines constituent un fait naturel où l'art et la volonté n'interviennent que pour une part insignifiante. Elles naissent, se développent, et disparaissent suivant une règle générale. Les hommes assistent à tout cela avec impuissance car, ils représentent, chacun un agrégat de cellules vivantes. Les institutions humaines répondent au besoin primordial d'association que la nature a déjà élaboré. L'instinct de sociabilité dont Rousseau faisait abstraction, est aussi nécessaire à la conservation que celui de l'autoconservation. L'homme sauvage, isolé et indépendant, est une pure entité, que dément non seulement l'histoire mais aussi, la logique ; l'état de nature est une hypothèse sans fondement selon la sociologie moderne. La société internationale se veut une manifestation nouvelle de la loi qui pousse les êtres à élargir toujours le cercle de leurs relations, le terme dernier de l'évolution qui a commencé pour l'homme avec la famille. Si, comme le pense Rousseau, l'Etat garde une part des facultés de ses membres et reflète leur sentiment, l'instinct de sociabilité est passé des individus aux groupements qu'ils ont formés, le courant sociologique affirme que la famille, la cité, la nation ont existé sous une loi fatale, en vertu même des besoins et des désirs qui animaient chacun de leurs membres, à entrer en rapport avec ces entités sociales. Il y a eu des sociétés humaines dès qu'il y a eu des hommes et de même pour les Etats. Au fond, Kant n'a jamais exclu entièrement cette thèse. Il soutient dans son Premier supplément que : « Ce qui donne cette assurance (garantie) n'est rien moins que la grande artiste *Nature* ( *natura daedala rerum*), dont le cours mécanique manifeste une claire finalité en faisant advenir la concorde au moyen du conflit entre les hommes, même contre leur gré, et c'est pourquoi, en tant que contrainte exercée par une cause dont nous ignorons les lois d'action, l'on appelle cette finalité *destin*, mais, eu égard à sa finalité dans le cours du monde, en tant que profonde sagesse d'une cause supérieure dirigée vers le but final, objectif du genre humain et prédéterminant ce cours du monde, on l'appelle *providence* : laquelle ne nous est pas à proprement parler *connue* par les ouvrages d'art de la nature, et nous ne pouvons pas le conclure à partir de ceux-ci, mais nous ne pouvons et nous ne devons (comme toujours lorsqu'on rapporte la forme des choses à des fins en général) que d'*ajouter* par la *pensée* pour nous faire un concept de sa possibilité par

analogie avec les actions de l'art humain ; mais se présenter leur rapport et leur accord avec la fin (morale) que nous prescrit immédiatement la raison est une idée certes exaltée d'un point de vue *théorique*, mais qui toute fois du point de vue pratique ( pour ce qui concerne par exemple du concept du devoir de la *paix perpétuelle*, afin d'y employer le mécanisme de la nature), est dogmatique et bien fondée quant à la raison humaine( qui pour le rapport des effets aux causes, doit se tenir à l'intérieur des limites de l'expérience possible) lorsqu'il n'est, comme ici, question que de théorie (et non de religion), et il est plus *modeste* que l'expression d'une providence qui nous serait connaissable, et par lequel on s'attribue présomptueusement des ailes d'Icare pour se rapprocher du secret de son insondable dessein. »<sup>407</sup>

## **2. La réplique des courants sociologiques et historiques contre la théorie du contrat**

Le désir du progrès et les mesures qu'il implique portent les individus les uns vers les autres. Les échanges et la division du travail entraînent une collaboration qui va au-delà des limites de la société primitive. Ce qui entraîne la formation d'une société plus vaste. C'est en ce moment que l'Etat doit intervenir pour protéger et diriger ses nationaux en entrant en relation avec d'autres Etats. La réciprocité des besoins entraîne ainsi l'établissement des services plus élargis et les assises d'une communauté internationale basée sur la solidarité.

Sans approfondir les thèses de la tendance historique de la naissance de la communauté internationale, Kant décrit une réalité qui s'apparente pourtant à la suite historique des rapports entre Etats. La forme sphérique de la terre implique selon lui une rencontre inévitable des hommes dont le destin se porte sur le mouvement. Si le courant historique se limite à expliquer la genèse des relations internationales, Kant essaie de les codifier rationnellement : « Comme dans les articles précédents, il n'est pas question ici de philanthropie mais du *droit*, et *l'hospitalité* (accueil) y signifie le droit pour un étranger de ne pas être traité de manière hostile par un autre quand il arrive sur le sol de ce dernier. Celui-ci peut le renvoyer, si cela peut se faire sans entraîner sa perte, et tant qu'il se tient paisiblement à sa place, il ne doit pas se

---

<sup>407</sup>*Ibid.*, P.38-39

montrer hostile envers lui. L'étranger ne peut revendiquer un *droit de résidence* (qui exigerait un contrat particulier de bienfaisance faisant de lui pour un certain temps l'hôte de la maison) mais un *droit de visite* qui permet à tous les hommes de proposer leur compagnie, en vertu du droit de commune possession de la surface de la terre, sur laquelle, parce qu'elle est sphérique, ils ne peuvent se disperser à l'infini, mais sont finalement obligés quand même de se supporter les uns à côté des autres, nul n'ayant originairement plus qu'un autre le droit de se trouver en un lieu de la terre,-Des parties inhabitables de cette surface, la mer et les déserts de sable, divisent cette communauté, mais de telle manière que le *vaisseau ou le chameau* ( le vaisseau du désert) rendent possible de se rapprocher les uns des autres en passant par ces contrées sans maîtres et de faire, pour de possibles relations, usage du droit de *surface* qui revient en commun au genre humain. »<sup>408</sup>

Ainsi, les nations se trouvent face à un état de fait qu'elles n'auraient pas pu éviter. La conscience que chacune tirerait de cette association implique forcément des mesures et des obligations. En acceptant la société des nations, elles sont poussées à la fois par une nécessité logique et par un sentiment d'obligation. Elles viennent volontairement en aide à l'œuvre de la nature.

Toutefois, il est possible de concilier la doctrine de Rousseau avec celle du courant historique en considérant que la tendance à s'associer se résout généralement dans la tendance à contracter. La formation de la société des nations apparaît donc comme une création de la nature dans laquelle l'intelligence humaine a sa part de collaboration, et où l'instinct et la raison tendent vers un but commun. La thèse du contrat de Rousseau pourrait se justifier s'il avait ajouté que l'action de la volonté et de la raison humaine perfectionne l'œuvre de la nature. Tout en affirmant que la volonté des Etats ne peut être pour la société internationale qu'une des causes extérieures qui ne sauraient interrompre sa marche, mais seulement la retarder ou l'activer, Kant soutient l'idée de cette complémentarité entre la nature et la volonté humaine dans son *troisième article définitif* : « Puisque désormais la communauté (plus ou moins restreinte ou large) des peuples de la terre s'est développée au point que la violation du droit en *un* endroit de la terre est ressentie en *tous*, l'idée d'un droit cosmopolitique n'est pas une représentation fantasque et exaltée du droit, mais un complément nécessaire du code non écrit, aussi bien du droit civil que du droit

---

<sup>408</sup>*Ibid., Troisième article définitif pour la paix perpétuelle.*P.34

des gens, en vue du droit public des hommes en général, et ainsi également de la paix perpétuelle dont on ne peut se flatter de se rapprocher continuellement qu'à cette condition. »<sup>409</sup>

En faisant un rapprochement entre les théories de Wolff et la synthèse historique, il est possible de démontrer ainsi que la société des nations n'est pas fondée sur un contrat ; elle existe en dehors de toute convention. Donc les Etats ne sont pas, entre eux dans un rapport d'anarchie, mais bénéficient des réalités d'un état social. Les guerres peuvent produire des perturbations passagères au sein de la communauté et ralentir ainsi son développement normal sans pour autant rompre l'ordre social global ; l'état d'inimitié, loin d'être un rapport entre l'état de nature et de la guerre, constitue en lui-même une relation sociale ; elle a sa raison d'être par le simple fait qu'elle est.

### **3. Synthèse des doctrines**

Dès qu'une société se constitue, un ensemble de règles s'impose à elle, comme une suite logique et immédiate des causes naturelles qui ont participé à sa création. L'instinct social produit des règles de droit et de coutumes pour harmoniser les rapports sociaux que les besoins de la vie ont nécessités. Tout rapport entre les êtres fait naître l'idée d'un droit, aussi embryonnaire soit-elle. L'idée du droit des gens résume la question, car il suffit de mettre deux personnes en rapport pour que naisse ce droit. Il n'est ni l'expression d'une loi naturelle supérieure qui s'imposerait aux nations comme aux individus, ni la création d'une volonté quelconque, expresse ou tacite, mais la résultante nécessaire des conditions naturelles et de la situation respective des Etats. Son but est de maintenir entre les nations un certain ordre juridique. Ces percepts ne sont ni immuables, ni absolus, ni universels, mais contingents et variables suivant le degré des civilisations et les besoins sociaux.

Selon Rousseau les guerres sont le résultat du non-respect des codifiions que le droit naturel impose aux Etats ; d'autres auteurs considèrent ce droit comme un dogme. Ces deux conceptions proviennent de l'abus de la méthode qui consiste à imaginer l'Etat par abstraction, en le faisant mouvoir dans un état de nature supposé et en le parant de divers attributs imaginaires. Dans *l'esprit des lois*, Montesquieu

---

<sup>409</sup>*Ibid.*, P.35

prend l'exemple des Iroquois qui mangeaient leurs prisonniers pour démontrer sa théorie du droit des gens naturels. A la même époque, Grotius écrivait contre la barbare coutume de massacrer des prisonniers afin de les réduire à l'esclavage. Un siècle plus tard, Rousseau s'indignait contre cette doctrine et formulait sur le droit de la guerre, des principes tout opposés ; ce qui fait du droit naturel une conception passagère de l'esprit humain et la raison pour laquelle certains prétendent l'imposer n'est que l'expression d'une nécessité humaine.

Le droit des gens positif peut être ainsi considéré comme le seul qui s'impose aux nations du fait qu'il a toujours existé entre elles, en dehors de toute convention. Rousseau nie qu'il puisse y avoir un rapport juridique entre les hommes en dehors de toute entente. En l'absence d'un contrat, ces lois se trouvaient, d'après lui sans fondement. Pufendorf et Rousseau abordent le problème du désordre entre les nations pour nier la réalité et la force obligatoire du droit positif. Or cette thèse repose sur une confusion entre le droit et son application. Il existe une autre approche pour le concevoir comme un régulateur des rapports sociaux. Les règles du droit des gens sont certes imparfaites et incomplètes, mais indispensables pour maintenir l'ordre entre les Etats. Afin de justifier son autorité, il n'est donc pas nécessaire de recourir au consentement unanime des nations, ni au fait d'obliger les membres de la communauté internationale à se soumettre à des lois qui les uniraient. La volonté des Etats ne saurait être la force créatrice de l'ordre international ; mais elle ne fait que préciser et perfectionner les règles qui président au développement de l'humanité. Car si le droit des gens est contenu dans les faits, il ne doit pas se borner à les constater. L'implication de la raison au service du progrès humain nécessite aussi de délibérer sur la constitution d'une société idéale afin d'achever systématiquement l'évolution commencée par la nature. Les théories de Kant mettent en rapports constants les lois de la nature avec celles de la raison pour démontrer avec quel mécanisme cette première influence les penchants humains vers la paix perpétuelle : « Pourtant, l'aspiration de chaque Etat (ou de son souverain) est malgré tout d'accéder à un état de paix permanent, en dominant si possible le monde entier. Mais la nature le veut autrement, -Elle se sert de deux moyens pour empêcher que les peuples ne se mélangent et pour les séparer : la différence des *langues* et des *religions*, qui certes, entraîne avec elle le penchant de la haine réciproque et sert de prétexte à la guerre, mais, qui avec le développement de la civilisation et le rapprochement progressif des hommes, conduit à une plus grande harmonie dans

les principes et à s'entendre dans une paix qui n'est pas, comme ce despotisme (sur le cimetière de la liberté) produite et assurée par l'affaiblissement de toutes les forces, mais par leur équilibre dans leur plus vivante émulation.

De même que la nature sépare sagement les peuples que la volonté de chaque Etat aimerait bien réunir sous sa coupe par ruse ou par violence, et ce, en suivant les principes même du droit des gens, de même réunit-elle, d'autre part, au moyen de l'égoïsme mutuel, des peuples que le concept du droit cosmopolitique n'aurait pas garantis contre la violence et la guerre. C'est *l'esprit de commerce*, qui ne peut coexister avec la guerre, et qui s'empare tôt ou tard de chaque peuple, parce que de tous les pouvoirs (moyens) soumis au pouvoir de l'Etat, le *pouvoir de l'argent* est certainement le plus fiable, les Etats se voient contraints (bien sûr, pas précisément par les ressorts de la moralité) de promouvoir la noble paix et, partout dans le monde où la guerre menace d'éclater, de l'en empêcher par des médiations, tout comme s'ils se trouvaient réunis pour cela dans une alliance permanente. En effet, la nature des choses fait qu'il est très rare que de grandes associations puissent se nouer en vue de la guerre, et plus rare encore qu'elles réussissent. »<sup>410</sup>

#### **4. Arguments téléologiques du concept de la paix**

La représentation de la paix comme but final de l'humanité ou comme le sommet vers lequel doit tendre tout progrès humain n'est certes pas dû à un simple fait mécanique. Toutefois, étudier le mouvement dialectique des sociétés humaines sans tenir compte de la nature et de son impact sur elles reste de l'ordre de la spéculation. Les théories de Kant élaborent un fond commun sur lequel existe à la fois un argument téléologique et théologique pour étudier le concept de la paix. Le destin de l'humanité répond à un plan divin qui porte les hommes vers leur but final qui est la paix. Ce qui pose le problème de la providence et de ce qu'elle implique. Dans sa lecture du projet *Vers la paix perpétuelle de Kant*, Marcuzzi soulève l'équivoque sur l'origine de ce concept : « Certes, tout d'abord, l'idée de providence n'est pas spécifiquement chrétienne ; on sait que le concept en est d'origine stoïcienne. On en trouve par exemple une expression marquante au livre II du *traité de la nature des Dieux* de Cicéron selon qui l'ordre qu'on voit dans la nature n'est clairement pas

---

<sup>410</sup>*Ibid.*, Premier supplément, *De la garantie de la paix perpétuelle*, P.43

l'effet du hasard, contrairement à ce qu'affirment les épicuriens. La beauté des choses serait aussi à reconduire à la « providence des Dieux », en contexte chrétien, la providence correspond à l'idée non pas seulement qu'il n'y a pas de hasard (contrairement à ce que prétendent les atomistes), mais qu'un plan divin se réalise dans l'histoire, et que, par conséquent, les événements du monde peuvent se comprendre en fonction de cette orientation conduisant vers le salut et pour le dire dans les termes de Saint-Augustin, de la cité terrestre vers la Cité de Dieu. »<sup>411</sup> La pensée chrétienne donna un nouveau sens au but de l'humanité. Les anciens grecs voyaient dans la guerre une réalité liée à la nature de l'homme et des Dieux. Nous avons vu le rôle de la mythologie dans la formation de cet esprit.

Selon Saint-Augustin la paix est un bien nécessaire à la vie tandis que la guerre ne peut qu'avoir qu'un sens local et temporaire. La première est conforme à l'ordre et correspond au plan établi par le créateur et la seconde constitue un désordre absolu. Cette pensée répond à la nécessité d'établir un ordre universel dans lequel toutes les composantes de la nature sont amenées à occuper leur place. La fonction sociale est de situer chacun dans la perspective de sa forme éternelle, dans la mesure où la pleine tranquillité ne réside que dans la résolution à la volonté divine. Marcuzzi souligne que : « Cette conception de la providence se retrouve encore à l'époque des lumières, non plus comme chez un Bossuet sous la forme d'une justification du pouvoir royal réputé de droit divin, mais notamment chez Lessing, comme ce qui permet de donner à l'histoire le sens d'une « éducation divine du genre humain » alors même que le progrès en est parfois imperceptible, ou qu'on semble régulièrement en phase de régression. »<sup>412</sup> Kant établit un rapport entre la providence et l'évolution de l'humanité afin de fixer les contours de la responsabilité de l'homme. Selon lui, la religion ne doit pas dépasser les limites de la raison et ne doit se poser autrement que comme ce que chacun conçoit personnellement comme bien. Toutefois il n'abandonne pas la référence à la providence et ne manque pas de considérer Dieu comme la référence ultime du souverain bien. La providence Kantienne est un rempart contre toute possibilité du hasard dont le danger représente une menace contre la raison. Marcuzzi explique ainsi cette nécessité : « La providence est donc une idée nécessaire pour au moins deux

---

<sup>411</sup> M.Marcuzzi, *L'idée de paix et son rapport aux pratiques politiques effectives, dans Kant, Vers la paix perpétuelle*, Vrin, 2007.P.216

<sup>412</sup>*Ibid.*, P.217

raisons : d'une part, au plan théorique, pour donner un sens, c'est-à-dire une rationalité et une logique globale à l'histoire en générale, dans la mesure où elle seule permet de donner un sens unitaire positif à des actions humaines qui, dans leur multiplicité et leur caractère contradictoire, ne laissent en elle-même ni entrevoir ni espérer aucun « progrès vers le mieux ». D'autre part, elle est nécessaire au plan pratique car « être satisfait de la providence » est une condition favorable pour « garder courage » et « ne pas perdre de vue, en la rejetant sur le destin, notre propre faute ». L'espoir ne peut donc venir que de la croyance en un agent doté d'une sagesse supérieure et capable de mener cette fin à bien. A ce compte, l'histoire s'éclaire, les guerres prennent sens et la paix devient une fin envisageable. Un certain optimisme est donc justifié par cette croyance qui, en retour, est portée par le devoir d'être optimiste. »<sup>413</sup>

## 5. Les garanties de la paix dans la morale Kantienne

Kant fait une distinction nette entre le savoir et la croyance dans l'usage de la notion de providence dont le but est de rendre mieux compréhensible les événements du monde. Il ne partage pas l'idée de la nécessité d'une intervention divine pour redresser l'ordre afin que la paix s'instaure. Ce qui correspondrait à une contradiction fondamentale et dans la nature de ce dernier et de celle de l'homme. Toute fois l'humanité peut adhérer à l'idée d'une providence dans la mesure où celle-ci vise à rendre les hommes plus heureux. Dans ce cas elle doit correspondre à un devoir d'agir moralement et de rendre réalisable tout ce que ce dernier impose comme action. Selon Marcuzzi : « La compréhension théologique de la finalité naturelle reste ainsi contingente tant qu'elle n'est pas fondée moralement. En effet, la théologie n'a, au plan théorique, qu'un sens problématique tant qu'elle n'est pas imposée par la raison pratique. D'où l'insistance de Kant, dans la note sur le concept de « Providence » du « premier supplément », sur les nuances lexicales qui doivent manifester cette importante différence entre foi (subjective, même si elle est moralement nécessaire) et savoir. »<sup>414</sup> Ainsi, la fin morale de toute œuvre humaine tend vers le progrès, l'ordre, le bien et tout ce qui doit favoriser l'organisation sociale et politique. L'idée de paix perpétuelle s'inscrit dans ce sens, car elle est un impératif

---

<sup>413</sup>*Ibid.*, P.219

<sup>414</sup>*Ibid.*, P.220

catégorique, un but vers lequel est orienté le sens de l'histoire. Dans *l'idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* Kant propose de considérer l'histoire de l'humanité comme un processus finalisé qui donne un sens général à l'action humaine.

Dans ses *Principes de la philosophie du droit*, Hegel soutient que : « Le bien est l'idée comme unité de concept de la volonté et de la volonté particulière dans laquelle le droit abstrait aussi bien que le bien-être et la subjectivité du savoir et la contingence de l'existence extérieure sont dépassés comme indépendants pour soi, mais en même temps restent contenus et maintenus dans leur essence-c'est la liberté réalisée, le but final absolu du monde. »<sup>415</sup> L'idée du bien suprême comme accomplissement de l'humanité constitue l'enjeu majeur de la problématique liée à la nécessité de la paix. En combinant les principes de la raison humaine avec la puissance indomptable de la nature, Kant se démarque d'Hegel et de bon nombre de penseurs. Il pose le rapport de la nature et de son dessein dans la raison humaine. Selon lui : « Même si un peuple n'était pas forcé, par la dissension internes, de se plier à la contrainte de lois publiques, la guerre s'en chargera, de l'extérieur, dans la mesure où, suivant la disposition naturelle évoquée précédemment, chaque peuple trouve devant soit un autre peuple qui le presse et contre lequel il doit intérieurement se constituer en Etat afin d'être, en tant que puissance, armée contre celui-ci. »<sup>416</sup>

---

<sup>415</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Par André Kaan, Gallimard, Idée, 1940, P.161

<sup>416</sup> Kant, *Vers la paix perpétuelle, Premier supplément*, Par M. Marcuzzi, Vrin, 2007.P.41

## Conclusion

Nous avons essayé de réaliser l'esprit des *Institutions Politiques* en associant les théories du contrat social à la politique appliquée de Rousseau pour dégager une doctrine du droit des gens et des Etats en cohérence avec ses principes.

Nous avons vu que ses œuvres forment un ensemble cohérent où le droit naturel n'exclut pas les principes politiques et où l'application des droits des gens implique une relation entre le droit interne et la réalité internationale. Ainsi la relation entre les individus et l'Etat a toujours été au centre des grands débats philosophiques de l'histoire. La protection de l'individu et de sa propriété est perçue par l'ensemble des juristes et des écrivains politiques, à la fois comme le but de tout projet social et la condition exclusive de toute paix durable. C'est afin de garantir cela que les hommes se réunissent en société organisée sur la base du contrat social. Or, c'est sur le prix que les hommes doivent à la société politique que les idées divergent. Hobbes soutient l'idée d'une autorité absolue pour garantir la liberté sociale. Cette vision est partagée par des penseurs qui s'accordent que le propre du pouvoir politique est la force et que le droit ne peut exister que quand il s'impose. Rousseau pose le problème autrement. Selon lui la force ne fait pas, droit. Il ne nie pas la nécessité de l'institution de l'Etat pour garantir la paix sociale et la conservation de l'individu mais il justifie le contrat social par le fait que ce dernier n'a d'autre moyen pour cette fin que l'association politique. En cela, le contrat ne doit ni l'assujettir ni lui ôter sa liberté. Il trouve ainsi la garantie de ces principes dans la loi qui est l'expression de la volonté générale. En obéissant à cet organe salutaire de la volonté commune, les individus, sans véritables liens les uns avec les autres, deviennent citoyens d'une même communauté et partagent une même valeur.

Hobbes essaye de démontrer la relation qui existe entre la protection que l'Etat doit à ses citoyens et l'obéissance absolue de ces derniers afin de justifier le prix de cet accord. Le *Léviathan* n'admet pas comme essence du corps politique, l'accord et la liberté qui sont pour Rousseau, les principes fondamentaux du pacte social. La multiplicité des volontés particulières reflète la diversité des intérêts privés ; et c'est la raison pour laquelle la volonté générale doit être le principal outil pour maintenir les forces de l'Etat afin de conduire l'ensemble au bien commun. C'est dans cette mesure que l'autorité politique reste légitime. En évitant aux individus de tomber

dans une interdépendance des uns par rapport aux autres, elle sauvegarde la liberté que nul n'a le droit d'aliéner. Cela soulève le problème lié à l'autorité détentrice de la souveraineté. Rousseau affirme que cette dernière réside dans tous les membres du corps social qui ne peut la transférer à aucune autre instance du pouvoir politique. Dans sa lettre à l'auteur des *Lettres écrites de la campagne*, il tente de démontrer la cohérence de sa doctrine de l'unicité de la souveraineté à partir des principes de l'unité de l'Etat : « Qu'est-ce qui fait que l'Etat est un ? C'est l'union de ses membres ? De l'obligation qui les lie. Tout est d'accord jusqu'ici.

Mais quel est le fondement de cette obligation ? Voilà où les auteurs se divisent. Selon les uns, c'est la force ; selon d'autres, l'autorité paternelle ; selon d'autres, la volonté de Dieu. Chacun établit son principe et attaque celui des autres : je n'ai pas moi-même fait autrement, et suivant la plus saine partie de ceux qui ont discuté ces matières, j'ai posé pour fondement du corps politique la convention de ses membres, j'ai réfuté les principes differens du mien.[.....] La volonté de tous est donc l'ordre, la règle suprême, et cette règle générale et personnifiée est ce que j'appelle le Souverain.

Il suit de-là que la souveraineté est indivisible, inaliénable, et qu'elle réside essentiellement dans tous les membres du corps. »<sup>417</sup> Ces principes posent le problème de l'application de la souveraineté. Sur ce point l'auteur reste prudent et réaliste ; il admet la possibilité de la substitution de la volonté particulière à la volonté générale, à condition que la première s'accorde entièrement avec la seconde. En ce sens que l'exercice de l'autorité publique peut être donné à un souverain ou une assemblée afin de conduire la volonté de l'ensemble du corps sans pour autant dériver du but pour lequel il est institué. Ainsi, le souverain reste une personne morale avec une existence abstraite et collective. Or, en analysant bien les points de discorde entre Rousseau et les jurisconsultes, il apparaît clairement que celui-ci représente une grande part dans ce conflit. Ces derniers partent du principe de l'aliénation des biens pour justifier celle de la liberté. Selon Pufendorf, s'il est possible, pour un individu de transférer ses biens, par une convention à un tiers, il peut de même soumettre sa personne à celui-là par le même contrat. Grotius donne à la souveraineté le même fondement qu'au pouvoir du maître, dans la mesure où l'individu peut se rendre volontairement esclave d'un autre. Et si ce qui vaut pour

---

<sup>417</sup> Rousseau, *Lettres écrites de la Montagne*, dans *Jean-Jacques Rousseau, O.C. III.*, Texte établi et annoté par Jean-Daniel Candaux, Gallimard, 1964, P. 806-807

chacun peut valoir pour l'ensemble, il devient évident que tout un peuple puisse se soumettre à un maître. Ce qui contredit radicalement les théories de Rousseau sur l'égalité naturelle en droit.

Le projet social resterait inachevé, si la question du droit des gens n'est pas réglée. Notre démarche a consisté à démontrer que sa politique appliquée est essentielle pour la détermination des buts des *Institutions Politiques*. En effet les différents projets de constitutions que l'auteur a rédigés, comportent la matière de ce qui ne pouvait pas faire partie d'une théorie générale mais bien l'objet d'études historiques et politiques approfondies des Etats spécifiés. Rousseau tient compte de la particularité des mœurs, de la culture et de l'histoire d'un peuple pour démontrer la nature de la constitution qui peut s'adapter sa réalité. Ces éléments sont liés à la nature des institutions et des lois. La situation de la Corse, de la Pologne et sa référence à la politique interne de Genève sont autant de points qui débouchent infailliblement sur l'analyse des relations internationales.

Ainsi, le contrat social qui sert de base aux structures de l'Etat, produit des éléments de droit et de morale, indispensables aux institutions internationales.

Selon Rousseau, toute communauté humaine repose sur une convention tacite ou formelle. Or, les relations internationales ne sont établies sur aucune des deux, et se trouvent de ce fait dans un état de désordre et d'anarchie pire que celui de la nature. En plus de cela, la nature politique des Etats les met en posture permanente de conflit les uns face aux autres ; cela tenant du fait qu'un Etat ne vit que par l'existence d'un autre. Kant avait souligné cet argument par le danger que courent même les relations pacifiées entre les Etats qui profitent des trêves pour se réarmés. C'est la raison pour laquelle, son maître n'est pas optimiste à l'idée d'un droit des gens au sens universel du terme. Toutefois l'harmonisation des droits de la guerre lui semble être une alternative au modèle traditionnel des relations belliqueuses. Il remet en question la bonne volonté des princes à vouloir la paix, et c'est pour cela qu'il est resté prudent face au projet de l'abbé de Saint-Pierre. Selon lui son entreprise est inopportune et inapplicable dans la mesure où il a conçu son projet en faveur des princes sans tenir compte des peuples. C'est à partir de ce point de vue qu'il fixe à ses efforts un but accessible. L'idée est de soustraire à l'ambition des grandes puissances les petits Etats. Car ceux sont pour eux qu'il a écrit le *Contrat social*, les différents *Projets de Constitutions*, les *Lettres écrites de la Montagne*, et c'est pour leur structure que le texte que nous ne possédons pas aujourd'hui devrait

organiser une société internationale restreinte de république confédérative reposant sur un contrat international partiel.

Cependant la guerre entre les nations reste une nécessité cruelle qu'il faut circonscrire. Contrairement à Hobbes, il soutient que l'homme est naturellement pacifique ; ce qui fait de la guerre une affaire entre Etats à laquelle les individus prennent part accidentellement. Ce principe est celui qui doit dominer les lois de la guerre. Ses effets ne doivent pas visés ni la personne des citoyens ni leurs droits.

Nous observons comment l'application de ces théories ont débouché sur les principes tels que la souveraineté du peuple, la question des nationalités, et l'application du droit public au-delà des frontières des nations. Il se proposait d'élaborer une théorie générale des relations commerciales, diplomatiques et militaires afin de dresser un véritable droit des gens que les intérêts et les ambitions des princes avaient détourné de son sens.

# Bibliographie

## I. Rousseau

### 1. Œuvres de Rousseau

- *Œuvres Complètes, T. I: Les Confessions ; Autres textes autobiographiques*, Nouvelle édition, publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, avec la collaboration de Robert Osmont, Paris, Gallimard, 1991

- *Œuvres complètes. T. III. Du Contrat social-Ecrits politiques*, Edition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et marcel Raymond,

Contenant :

Le *Discours sur les sciences et les arts*, Texte établi et annoté par François Bouchardy

Le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, Texte établi et annoté par Jean Starobinski

Le *Discours sur l'économie politique et le Contrat social, Première version, manuscrit de Genève*

*Du Contrat Social et Fragments Politiques*, Textes établis et annotés par Robert Derathé

Les *Ecrits sur l'abbé de Saint-Pierre*, Textes établis par Sven Stelling-Michaud

Les *Lettres Ecrites de la Montagne*, Texte établi et annoté par Jean-Daniel Candaux

Le *Projet de Constitution pour la Corse*, Texte établi et annoté par Sven Stelling-Michaud

La *Considération sur le gouvernement de Pologne*, Texte établi et annoté par Jean Fabre

La *Dépêche de Venise*, Texte établi et annoté par Jean-Daniel Candaux

*Notices et Bibliographie*, Par Bernard Gagnebin

*Appendice, Fragment sur la liberté, Parallèle de Socrate et de Caton, Guerre et Etat de Guerre*, Textes présenté et annotés par Bernard Gagnebin

Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1964

- *Du contrat social ou Principes du droit politique*, par J-J. Rousseau, citoyen de Genève. Amsterdam, chez Marc-Michel Rey, 1762

- *Du Contrat social, Texte définitif et les versions primitives*, collationnées sur les manuscrits autobiographiques de Genève et de Neuchâtel, Introduction et notes par Edmond Dreyfus-Brisac, Paris, Alcan, 1896

- *Du Contrat social de Jean-Jacques Rousseau, précédé d'un Essai sur la politique de Rousseau*, par Bertrand de Jouvenel, accompagné des notes de Voltaire et d'autres contemporains de l'auteur, Genève, Constant Bourquin, 1947

- **Streckeisen-Moultou**, *Œuvres et correspondances inédites de J-J. Rousseau*, Paris, Michel-Lévy, 1861

- *Correspondances Générale de J-J-Rousseau*, collationnée sur les originaux, annoté et commentée par Théophile Dufour, Paris, A.Colin, 1924-1934

- *Les Confessions*, édition intégrale publiée sur le texte autographe conservé à la Bibliothèque de Genève, accompagnée de variantes extraites du manuscrit de la chambre des députés, de notes et d'un index, par Ad. Van Bever, Paris, Crés, 1927

- *Emile ou de l'Education*, introduction et bibliographie par Tanguy L'Aminot ;

établissement du texte par François et Pierre Richard, Paris, classiques Garnier, 1999.

- *Lettres Philosophiques : 1736-1770*, présenté par Henri Gouhier, Paris, Vrin 1974 (Bibliothèque des textes philosophiques)

- *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, F.C. Green, Cambridge University Press, 1947

- *Discours sur l'économie politique, Projet de Constitution pour la Corse, Considération sur le gouvernement de Pologne*, Présenté par Barbara de Negroni, GF Flammarion, 1900

- *Discours sur les sciences et les arts, texte présenté*, établi par François Bouchardy, Paris, Gallimard, 1996

- *Lettre à M. D'Alembert sur les spectacles*, par L. Brunel, 8<sup>e</sup> édition, Paris Hachette (Collection des grands écrivains de la France), 1925, Vol.4

- *Les Professions de foi du vicaire savoyard*, par Georges Beaulavon, Paris, Hachette, 1937

## 2. Ecrits sur la doctrine politique de Rousseau

**Althusser L.**, *Sur le "Contrat social"* Houilles, édition Manucuis, 2008

**Arnavon (Abbé Jean-Joseph)**, *Discours apologétique de la religion chrétienne, au sujet de plusieurs assertions du « Contrat social » et contre les paradoxes des faux politiques du siècle*, Paris, L.Jorry Fils, 1773

**Bauclair (P.-L. de)**, *Anti-Contrat social, dans lequel on réfute d'une manière claire, utile et agréable, les principes posés dans le contrat social de J.-J. Rousseau, Citoyen de Genève*, par P.-L. de Bauclair, citoyen du monde, La Haye, chez Frédéric Staatman, 1764

**Balibar. A.**, « Ce qui fait qu'un peuple devienne un peuple. Rousseau et Kant », revue de Synthèse, Vol.110, n° 3-4, juillet-Décembre 1989

**Bernardi (Bruno)** *La fabrique des concepts. Recherche sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris Champion, 2006

**Berthier (Le P.G.-F)**, *Observations sur le Contrat social de J.-J. Rousseau*, par l'abbé Bourdinier-Delpuis, Paris, Mérigot le jeune, 1789

**Dictionnaire de J.-J Rousseau**, publié sous la direction de Raymond Trousson et Frédéric S. Eigeldinger, Paris, H. Champion, 2006

**Formey (Joh. Heinr. Sam)**, *Profession de foi du Vicaire savoyard et tableau abrégé du Contrat social*, rédigé par Formey, Berlin, 1764

**Goldschmidt (Victor)**, *Anthropologie et Politique. Les principes du système de Rousseau*, 2<sup>e</sup> éd. Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Vrin, 1983

**Goyard-Fabre S.**, *Politique et Philosophie dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Presse Universitaire Française, 2001

**Gudin (P. Ph.)**, *Supplément au Contrat social, applicable particulièrement aux grandes nations*, Paris, Maradan et Perlet, 1791

**Landes (Pierre)**, *Principes du droit politique mis en opposition avec ceux de J.-J. Rousseau*, Paris, Maradan, 1801

**Luzac (Elie)**, *Lettre d'un anonyme à Monsieur J.-J. Rousseau*, Paris Desain et Saillant, 1766

**Masters Pierre**, *La philosophie politique de Rousseau*, Lyon ENS édition 2002

**Melzer (Arthur)** *Rousseau : La bonté naturelle de l'homme ; Essai sur le système de pensée de Rousseau*, Paris, Berlin, 1998

**Mercier (Sébastien)**, *De J.-J. Rousseau considéré comme l'un des premiers auteurs de la révolution*, Paris, Brisson, 1791

**Philonenko (Alexi)** *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur (vol.3)*, Paris, Vrin, 1984 ( Bibliothèque d'histoire de la philosophie)

**Polin Raymond**, *La politique de la solitude ; essai sur la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Sirey, 1971

**Starobinski J.**, *Jean-Jacques rousseau ; la transparence et l'obstacle ; suivi de sept essais sur Rousseau*, Paris, Gallimard, 1994

**Waterlot G.**, *La théologie Politique de Rousseau I*, Renne, Presse Universitaire de Rennes, 2010

- *Rousseau : Religion et Politique*, Paris, Presse Universitaire Française, 2004

### **3. Etudes et travaux sur la politique et la théorie de la guerre de Rousseau**

**Bachofen (Blaise)**, *La condition de la liberté. Rousseau, critique des raisons politiques*, Paris, Payot, 2002

- *La condition de la liberté*, Paris, Payot, 2002

**Beaulavon (George)**, *Les idées de J.-J. Rousseau sur la guerre*, Revue de Paris, Octobre 1917

- *Rousseau, politique et esthétique* ; avec la contribution de Blaise Bachofen et Jacques Berchtold, Lyon ENS, 2011 (La croisée des chemins)

**Castex (Pierre)**, *La pensée politique de Jean-Jacques Rousseau*, Revue socialiste, Janvier-mars 1949

**Beyssade J.-M.**, « *Etat de guerre et pacte social selon J.-J. Rousseau* », *Kant Studien*, Berlin, Vol. 70, 1977

- « *Le soldat et le citoyen chez J.-J. Rousseau* », in *la guerre, cahiers de philosophie politique et juridique*, n°10, Presse universitaire de Caen, 1986

**Champion (Edme)**, *J.-J. Rousseau et la révolution française*, Paris, Colin, 1909

**Derathé (Robert)**, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, 1948

- *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps* (1950), Paris, Vrin, 1995

- « *Jean-Jacques Rousseau et le progrès des idées humanitaires du XVI° au XVIII° siècle* », *Revue internationale de la croix rouge*, A, XL, n° 478, octobre 1958

**Duguit (Léon)**, *Jean-Jacques Rousseau, Kant et Hegel, Extrait de la Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger* ( 2-3, avril-septembre 1918), Paris 1918

**Durkheim (Emile)**, « *Le Contrat Social de Rousseau.* », in *Revue de Mét. Et de Mor.*, Janvier-février et mars-avril, 1918

**Faguet (Emile)**, *La politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*, Paris, 1902

**Ferrari J.**, « *La découverte de Rousseau* », in *Les sources françaises de la philosophie de Kant*, Paris, Klincksiek, 1979

- « *Les métamorphoses de l'idée de paix de Saint-Pierre à Kant* », in *Les Lumières et la solidarité internationale. Actes du séminaire Nord-Sud Condorcet*, Université de Bourgogne, 1995

- « *L'abbé de Saint-Pierre, Rousseau et Kant* », in *l'année 1795, Kant, essai sur la paix*, par Laberge, G. Lafrance et D. Dumas (dir), Paris, Vrin, 1997, P. 25-40

**Fleury T.**, « *Le droit des gens dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau* », *Annal*, Paris, Institut Michel Villey, 2006

**Goyard-Fabre S.**, *La Construction de la paix ou le travail de Sisyphe*, Paris, Vrin, 1990

- « *La guerre et le droit international dans la philosophie de Rousseau* », *Etudes Jean-Jacques Rousseau*, R. Trousson et F.S. Eigeldinger (dir), Paris champion, 1996

- « *L'optimisme juridique de l'abbé de Saint-Pierre* », in *L'Année 1796, sur la paix perpétuelle de Leibniz aux héritiers de Kant*, J. Ferrari et S. Goyard-Fabre (dir), Paris, Vrin, 1998

**Haggenmacher P.**, « *Mutations du concept de guerre juste de Grotius à Kant* »,

*Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, n°10, 1986

**Hofer C.**, *L'influence de J.-J. Rousseau sur le droit de la guerre*, Genève, Georg, 1916

**Hoffmann S.**, « *Rousseau, la guerre et la paix* », Clarendon Press, 1991

**Lafrance G.**, « *L'abbé de Saint-Pierre et Jean-Jacques Rousseau* », in *L'Année 1796, sur la paix perpétuelle de Leibniz aux héritiers de Kant*, J. Ferrari et S. Goyard-Fabre (dir), Paris, Vrin 1998, P. 55-61

- « *Rousseau, l'abbé de Saint-Pierre et la question de la paix* », in *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation*, Actes du II<sup>e</sup> Colloque international de Montmorency (1995), R. Pomeau, T. L'Aminot, A. Stoev et R. Thiéry (dir), Paris, Champion, 2001, P.129-136

**Lemaitre (Jules)**, *Jean-Jacques Rousseau*, Paris 1925

**Maritain (Jacques)**, *Trois réformateurs, Luther, Descartes, Rousseau*, Paris Plon, 1925

**Mestres (Achille)**, *La notion de personnalité morale chez Rousseau*, in *Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger*, T. XVIII, juillet-décembre 1902

**Morel (Jean)**, *Recherche sur les sources du Discours de J.-J. Rousseau sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Lausanne, 1910, in-8°.

**Nabulsi K.** « *Guerre et inégalité dans la pensée politique de Rousseau* », *Les études philosophiques*, 2007, n°83, P. 413-424

**Ramel F., et Joubert J-P.**, *Rousseau et les relations internationales*, Paris et Montréal, L'Harmattan, 2000

**Roussel J.**, « *Extrait du projet de paix perpétuelle* », in *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, R. Trousson et F.S Eigeldinger (dir), Paris, Champion, 1996, P. 319-320

**Spink (John Stephenson)**, *Jean-Jacques Rousseau et Genève, Essai sur les idées politiques et religieuses de Rousseau dans leur relation avec la pensée genevoise au XVIII<sup>e</sup> siècle, pour servir d'introduction au Lettres écrites de la Montagne*, Paris, 1934

**Schulte-Tenckhoff I.**, « *Rousseau et le droit des gens* », in *Rousseau anticipateur-retardataire*, J. Boulad-Ayoub, I.Schulte-tenckhoff, P.-M. Vernes (dir), Paris, l'Harmattan, 2000, P. 153-161

**Vallette (Gaspard)**, *Jean-Jacques Rousseau genevois*, Paris et Genève, 1911

**Vargas Y.**, « *Rousseau : Peuple et frontières* », in *Jean-Jacques Rousseau, Politique et nation*, Actes du II<sup>e</sup> Colloque international de Montmorency (1995), R. Pomeau, T. L'Aminot, A. Stroeve et R. Thiéry (dir), Paris, Champion, 2001, P. 3-15

**Vuy (Jules)**, *Origine des idées politiques de Rousseau*, 2<sup>e</sup> édition, Genève et Paris, 1889

**Windenberger J.-L.**, *Essai sur le système de politique étrangère de J.-J. Rousseau. La République Confédérative des petits Etats*, Paris, Picard et fils, 1899, rééd. Genève-Paris, Slatkine, 1982

## II. Ecrits sur les théories du droit des gens et le droit de guerre et de Paix, autres auteurs

### 1. Œuvres de l'abbé de Saint-Pierre

- *Ouvrage de politique, T. I contenant l'Abrégé du Projet de paix perpétuelle, l'Abrégé*, Rotterdam, par Jean Daniel Beman et Paris, 1733

- *Abrégé du projet de paix perpétuelle, inventé par le Roi Henri le Grand, approuvé par la reine Elisabeth, par le Roi Jacques son successeur, par les Républiques et divers autres potentats*, Rotterdam, Jean Daniel Beman, 1729

- *Anales Politiques (1658-1740)*, Paris, Honoré Champion, 1912

- *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, Paris, Fayard (« Corpus des œuvres de philosophie en langue française »), 1986 [Texte revu par S. Goyard-Fabre, reprenant les deux tomes parus sous ce titre à Utrecht chez A. Schouten en 1713 ainsi que l'ouvrage paru chez le même éditeur en 1717 sous le titre *Projet de traité pour rendre la paix perpétuelle en Europe*.]

**Asbach O. et Huning D.**, « *L'état de nature et la fondation du droit. L'abbé de Saint-Pierre comme intermédiaire entre Hobbes et Rousseau* », in *Jean-Jacques Rousseau, Politique et nation*, actes du II<sup>e</sup> colloque international de Montmorency (1995), R. Pomeau, T. L'Aminot, A. Stroeve et R. Thiéry (dir.). Paris, Champion, 2001, P. 135

## 2. Les œuvres générales

**Aristote**, *Les Politiques*, traduction et introduction par Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 1990

**Aron R.**, *Guerre et paix entre les nations*, Calmann-Lévy, 1962

- *Penser la guerre*, Gallimard, 1776

**Augustin (Saint)** *La Cité de Dieu*, T.III, traduit par Moreau, revue par J-C.Eslin, Seuil, Points-Sagesse, 1994

**Bodin J.**, *Les six livres de la République*, par G. Mairet, Le livre de poche, 1993

**Boétie E.**, *Discours sur la servitude volontaire*, éd. S. Goyard-Fabre, Paris, Flammarion, 1983

**Burlamaqui., J.-J.**, *Les Principes du droit de la nature et des gens de J.-J. Burlamaqui*, Augmenté par le Père De Félice, Yverdon, 1767-1768, Vol. 8, (Nouvelle édition, revue, corrigé et augmenté par M. Dupin, Paris 1829.) Il comprend la matière des principes du droit naturel (Vol. I et II) et les principes du droit politique (Vol. VI, VII et VIII), Les deux sont augmentés de trois nouveaux livres traitant de l'état primitif de l'homme, des devoirs envers Dieu et envers soit, et les principales lois de sociabilité.

**Carl (Scmitt)**, *Le Nomos de la terre*, traduit par Lilyane Deroche-Gurcel, Révisé par Peter Haggemacher, Presse Universitaire Française, 2001

**Diderot D.**, *Œuvres Complètes des Diderot*, revue sur les éditions originales, par Assézat et Tourneux, Paris, Garnier, 1875-1879 (V.20)

- *Encyclopédie du Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris et Neuchâtel, 1751-1772

**Fichte J. G.**, *Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la révolution française*, traduit par J. Barni, Payot, 1974

- *De l'idée d'une guerre légitime. ( Trois leçons faites à Berlin en 1813)*, Traduit par M. Bienenstock, Babeuf, Lyon 1931

- *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806-1807 (« Compte-rendu du projet de paix perpétuelle de Kant »)*, traduit par A. Renaut et L. Ferry, Payot, 1981

**Grotius H.**, *Le droit de la guerre et de la paix*, traduit par P. Fadier-Fodéré, édité par D. Alland et S. Goyard-Fabre, Presses Universitaires de France, 1999

**Habermas J.**, *Droit et démocratie : entre faits et normes*, traduit par R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997

- *La Paix perpétuelle*, traduit par R. Rochlitz, Cerf, Humanités, 1996

**Hegel G. W. F.**, *Leçon sur la philosophie de l'histoire*, traduit par J. Gibelin, Vrin, 1987

- *Principes de la philosophie du droit*, traduit par André Kaan, Idée, Gallimard, 1940

**Hobbes T.**, *Léviathan, ou la matière, la forme et la puissance d'un état ecclésiastique et civil*, traduit par R. Anthony, L'Homme, Laval et Paris, 1921 ( T.I)

- *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, par S. Sorbière et S. Goyard-Fabre, Paris, Flammarion, 1982

- *Léviathan*, Paris, Sirey, traduction P. Tricaud, (traduit du latin par F. Tricaud et M. Pécharman) dans Œuvres, T. VI/2, Paris, Vrin, Dalloz, 2004

**Jaurès J.**, *Pour la paix*, Rider, 1931-1937 (T.I)

**Kant E.**, *Métaphysique des mœurs, Première partie de la Doctrine du droit*, Traduit par A. Philonenko, Bibliothèque des textes philosophiques, Vrin, 1971

*Doctrine du droit*, traduit par A.Philonenko, Vrin, 1988

- *Religion dans les limites de la simple raison*, traduit par J.Gibelin, Vrin, 1983

*Projet de paix perpétuelle*, traduit par Jean Gibelin, Paris, Vrin, 1947

*Vers la paix perpétuelle*, traduit et annoté par M.Marcuzzi, Vrin 2007

**Locke J.**, *Traité Du Gouvernement civil*, traduit par D.Mazel, introduction, bibliographie, chronologie, et notes, par Simone Goyard-Fabre, GF Flammarion, 1992

**Machiavel N.**, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, par T. Giraudet, et A. Pélissier, Paris, Berger-Levault, 1980

- *Le prince*, par J. Anglade, Paris, Librairie Générale Française, 1983

**Marx k. et Engels F.**, *L'idéologie allemande*, traduit par G. Badia, éditions sociales, 1982

**Montesquieu**, *De l'esprit des lois T.I*, par V. Goldschmidt, Paris, G-F-Flammarion, 1979

**Platon**, *République*, traduit par R. Baccou, G-F-Flammarion, 1966

**Pufendorf S.**, *Les devoirs de l'homme et du citoyen*, par J.Barbeyrac, Caen, centre de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, 1984

- *Du droit de la nature et des gens*, traduit du latin de feu M. le Baron de Pufendorf,

par Jean Barbeyrac, avec les notes du traducteur et une préface en guise d'introduction, Amsterdam, H. Schelte et J. Kuyper, 1706, (Vol.2)

**Richelieu**, *Testament politique*, édité par Françoise Hildesheimer, Société de l'histoire de France, Librairie Honoré Champion, 1995

**Rawls J.**, *Théorie de la justice*, traduit par C. Audard, Le Seuil « Point », 1997

**Sénèque**, *De la tranquillité de l'âme*, traduit par C. Lazam, Rivage poche, Petite bibliothèque, 1988

**Solé J.**, *Les origines intellectuelles de L'Edit de Nantes*, Institut Claude Longeon, Renaissance-Age classique, Presse Universitaire de Saint-Etienne, 1997

**Spinoza B.**, *Traité théologico-politique*, traduit par C. Appuhn, GF-Flammarion, 1966

**Tolstoï L.** *Guerre et paix*, traduit par E. Guertik, Livre de poche, 1972 (T. 4)

**Thuau E.**, *Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Bibliothèque de l'Evolution de l'Humanité, Albin Michel, 2000

**Voltaire**, *Œuvres Complètes*, par Louis Moland, Paris, Garnier, 1877-1885

*Dictionnaire philosophique*, présentation par Gerhardt Stenger, Flammarion, Paris, 2010