

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

ROUSSEAU ET LES RELATIONS INTERNATIONALES : ENTRE RÉALISME ET IDÉALISME POLITIQUE

**MÉMOIRE PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE DE LA
MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE**

**PAR
MAXIME BORDELEAU**

JUILLET 2025

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire, de cette thèse ou de cet essai a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire, de sa thèse ou de son essai.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire, cette thèse ou cet essai. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire, de cette thèse et de son essai requiert son autorisation.

DÉDICACE

À mes parents, en reconnaissance de leur appui indéfectible et de leur amour inconditionnel.

REMERCIEMENTS

J'aimerais vivement remercier Syliane Charles, directrice de ce mémoire, qui, par ses qualités d'enseignante, a contribué à mon engouement pour la philosophie. J'aimerais aussi la remercier pour ses encouragements et la confiance qu'elle m'a témoignée en laissant une large place à mon caractère indépendant lors de la rédaction de ce mémoire.

ABRÉVIATIONS

Hormis pour les *Principes du droit de la guerre*, toutes les références à Rousseau proviendront des *Œuvres complètes* parues chez Slatkine et Honoré Champion en 2012 sous la direction de Raymond Trousson et Frédéric S. Eigeldinger.

Toutes les références à Platon proviendront des *Œuvres complètes* publiées en 2011 sous la direction de Luc Brisson aux éditions Flammarion.

ET : ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Édition thématique du Tricentenaire : Œuvres complètes*, R. TROUSSON et F. S. EIGELDINGER (dir.), Paris, Honoré Champion/Genève, Slatkine, 2012, en 24 volumes.

OC : PLATON, *Œuvres complètes*, L. BRISSON (dir.), Paris, Flammarion, 2011, 2198 pages.

TABLE DES MATIERES

Résumé.....	vii
Abstract	viii
Introduction	1
Partie 1 : Qu'est-ce que les relations internationales ?.....	6
Chapitre 1 : Qu'est-ce que l'idéalisme ?	9
I. Origines de l'idéalisme	10
II. Sur quoi se fonde le droit international ?.....	12
III. Qu'est-ce qu'une convention ?	14
IV. Le problème du positivisme juridique	18
V. La solution de l'herméneutique juridique	21
Chapitre 2 : Qu'est-ce que le réalisme ?.....	27
I. Origines du réalisme	28
II. L'épistémologie réaliste : une science empirique	30
Partie 2 : De l'épistémologie rationaliste en anthropologie à l'ontologie du droit chez Rousseau	34
Chapitre 3 : Recherche de la nature humaine : Rousseau contre l'empirisme des sciences politiques. ...	35
I. Les défauts de l'histoire : le rejet d'une science historique	37
II. L'état de nature est-il ethnologique ?.....	40
III. Le sensualisme de Rousseau : un dualisme corps-esprit.....	42
IV. La « droite raison » ou le <i>cogito</i> rousseauiste : Rousseau malebranchiste	46
V. Rousseau rationaliste : enjeux pour les sciences politiques	49
Chapitre 4 : La volonté générale et son ontologie du droit	52
I. De plusieurs, un seul : des individus à la société	54
II. La souveraineté et la volonté : contre le mécanisme de Hobbes.....	61
III. Le paradigme chimique : l'émergence d'une réalité <i>sui generis</i>	69
i. L'amour-propre : propriété émergente de la mixtion	75
ii. La fonction méliorative de l'amour-propre en politique.....	76
iii. La censure : l'instrumentalisation volontaire de l'amour-propre	82
iv. Les relations internationales sont <i>sui generis</i>	84
IV. Le paradigme mathématique : une volonté générale transcendante.....	87
V. Conséquences pour les relations internationales.....	96

Partie 3 : Un idéalisme contre l'idéalisme des relations internationales	102
Chapitre 5 : Rousseau et les idéalistes de son temps.....	103
I. Le concept de <i>droit des gens</i> : de l'Antiquité à l'École de Salamanque	104
II. Rousseau contre Grotius et le jusnaturalisme	108
III. Rousseau contre l'Abbé de Saint-Pierre	113
IV. Rousseau contre Kant	118
Chapitre 6 : Une ontologie platonicienne du politique.....	124
I. L'âme de l'État.....	126
II. Tiers, volonté générale et divinité.....	135
III. Le juste est l'avantageux.....	139
IV. Un principe de proximité	149
Conclusion.....	153
Bibliographie.....	159

RÉSUMÉ

Le champ d'étude des relations internationales, qui apparut au XX^e siècle, est dominé par deux courants de pensée : le réalisme et l'idéalisme. Le réalisme constate empiriquement que l'état de guerre ne peut pas être dépassé, tandis que l'idéalisme désire établir un système qui pacifierait l'humanité. Les réalistes, notamment Raymond Aron et Kenneth Waltz, citent Rousseau et le placent parmi leurs rangs. Or, la tradition dans ce domaine place aussi Rousseau dans le camp des idéalistes, notamment avec Kant et l'abbé de Saint-Pierre. Comment expliquer cette reprise du philosophe de Genève par ces deux courants qui s'opposent ? Dans ce mémoire, nous comparerons les fondements de l'idéalisme et du réalisme d'un côté avec l'ontologie du droit et l'épistémologie rationaliste de Rousseau de l'autre. Nous en concluons que l'auteur du *Contrat social* fait des relations internationales un domaine *sui generis* et que ce qui rend le droit possible dans un État ne peut pas être transposé à l'international. Toutefois, par une ontologie du politique analogue à l'ontologie platonicienne, le système de Rousseau exige que l'État, s'il veut être légitime et épanoui, doit agir selon la volonté générale ; l'État doit agir selon certains principes de justice, y compris à l'international, sans quoi il se nuit à lui-même. L'état de guerre entre les États, quant à lui, reste indépassable.

Mots clefs : Rousseau, politique, réalisme, idéalisme, relation, interétatique, État, droit, international, ontologie, épistémologie, guerre.

ABSTRACT

The academic field of international relations, which took shape in the twentieth century, is largely defined by two opposing schools of thought: realism and idealism. Realism holds, based on empirical observations, that the state of war is a permanent condition, whereas idealism aspires to establish a system that would bring lasting peace to humanity. Prominent realist thinkers such as Raymond Aron and Kenneth Waltz cite Rousseau as one of their own. Yet, Rousseau is also placed among the idealists—alongside figures like Kant and the Abbé de Saint-Pierre. That such opposing doctrines should find common ground in the same thinker demands inquiry. This thesis seeks to resolve that tension. On one side we will examine the principles of realism and idealism; on the other we will analyze the legal ontology and rationalist epistemology found in Rousseau’s thought. We shall show that Rousseau grants to international relations a *sui generis* status; international relationships cannot be governed by the same principles that ground law and legitimacy within a state. Law, where it is real and legitimate, arises from the general will; but no general will can exist among the states. And yet, Rousseau’s political ontology — akin to that of Plato — requires that a just and legitimate state strive toward its ideal form. To do so, it must act according to the general will, and thus according to principles of justice, even where no reciprocal structure of international law compels it. For although the state of war among nations cannot be overcome, a people must act justly, lest, by acting unjustly, it harms itself.

Keywords: Rousseau, politics, realism, idealism, relations, interstate, state, law, international, ontology, epistemology, war.

« La question est dangereuse. Car si on pensait qu'il faut faire la guerre contre ceux qui agissent justement, on n'en conviendrait pas. »

– Platon, *Alcibiade*

« *For we must consider that we shall be as a city upon a hill eyes of all people are upon us.* »

– John Winthrop, *A Model of Christian Charity*

INTRODUCTION

Ainsi aurait pu débiter la suite du *Contrat social* : « Les États sont créés libres, et partout ils le sont en effet [...], le plus fort peut être assez fort pour toujours être le maître. »¹ Toutefois, cette suite, qui devait être incorporée aux *Institutions politiques*, fut délaissée par Rousseau, bien qu'il soit possible qu'il l'ait écrite sans jamais la publier². Cette suite devait porter principalement sur ce que nous nommons aujourd'hui les « relations internationales » : ce sera le sujet de notre mémoire.

S'il fallait refaire le *Contrat social* de Rousseau, mais en prenant pour sujet les États plutôt que les hommes, alors nous pourrions en tirer toutes les conclusions qu'il fait sur le sujet. Par exemple, il nous dit que les hommes avant l'avènement des sociétés étaient si épars sur le globe qu'il n'y avait entre eux aucune raison d'animosité, car les besoins de chacun étaient aisément satisfaits. Or, les besoins des États sont incommensurables, car étant des êtres artificiels, leurs besoins le sont aussi. Et ils ne sont pas si épars que leurs rencontres sont rares ; au contraire, leurs frontières se touchent continuellement à celles de leurs voisins et sont la cause de plusieurs disputes. Et l'État, n'ayant nulle part où aller ailleurs qu'en lui-même, dans ses propres frontières, n'est pas d'une

¹ Évidemment, nous subvertissons ici le début du *Contrat social* de Rousseau. Nous pouvons déjà noter la contradiction : l'État est toujours libre, mais aussi à la merci du plus fort. Ceci est possible, car c'est une liberté à la manière de Hobbes : l'État a la liberté d'obéir à la contrainte ou d'en subir la conséquence.

² Cf. *Les Confessions*, ET II, p. 543, PINGAUD, Léonce, *Un agent secret sous la Révolution et l'Empire : Le comte d'Antraigues*, 2^e édition, Paris, Plon, 1894, p. 17-18, et WINDENBERGER, Joseph-Lucien, *Essai sur le système de politique étrangère de J.-J. Rousseau : La République confédérative des petits États*, Paris, Picard et fils, 1899, p. 238.

nature aussi craintive et fuyarde que les hommes primitifs. Il faudrait donc dire, pour ce nouveau *Contrat social*, rien d'autre que ce que disait déjà Hobbes :

To speak impartially, both sayings are very true: that man to man is a kind of God; and that man to man is an arrant wolf. The first is true, if we compare citizens amongst themselves; and the second, if we compare cities. In the one, there is some analogy of similitude with the Deity; to wit, justice and charity, the twin sisters of peace. But in the other, good men must defend themselves by taking to them for a sanctuary the two daughters of war, deceit and violence: that is, in plain terms, a mere brutal rapacity.³

Si nous comparons les Cités, l'homme est un loup pour l'homme. La guerre sera donc centrale à notre sujet d'étude, et c'est la préoccupation de notre auteur — et peut-être de toute l'humanité : une paix universelle est-elle possible ? Si oui, comment l'atteindre ? Quoi donc ? Ne serait-il pas possible d'atteindre une paix universelle en accomplissant un contrat social entre les États, de la même manière que celui qui nous procure une paix civile à l'intérieur de l'État ? Nullement, car selon Rousseau l'État est d'une essence autre que l'homme ; sa nature même l'en empêche. C'est pour cette même raison que, même si nous changions les hommes par l'entremise de la société, de manière à les rendre bons, nous ne parviendrions jamais à abolir la guerre. La guerre est donc inhérente au modèle d'analyse rousseauiste des relations internationales.

Il arrive au même constat que ceux que nous nommons dans le domaine des relations internationales les « réalistes ». Leur nom vient qu'ils utilisent une méthode empirique pour induire les principes qui dirigent les États. Par exemple, observant qu'en tout temps et en tout lieu, les États se sont toujours fait la guerre ou préparés à la guerre, ils en induisent la loi générale que l'état de guerre entre les États est indépassable.

³ HOBBS, Thomas, *De Cive* dans *The English Works of Thomas Hobbes*, vol. 1, Mark C. ROOKS (éd.) Charlottesville, InteLex Corp., 2000, p. 23 mp. i.

Or, Rousseau place une limite à ce que l'État peut faire aux individus, son *Contrat social* en témoigne ; l'État légitime est celui qui conserve l'autonomie de ses membres, chacun ne s'aliénant que dans la mesure où il participe directement aux lois qui le contraignent, c'est-à-dire en participant aux lois qui le rendent autre que ce qu'il serait dans l'état de nature. Avons-nous déjà vu de tels États, sinon peut-être dans des sources antiques et douteuses ? Rousseau propose donc un modèle idéal, dont on ne trouve aucune démonstration dans la réalité ; peut-être qu'un tel État pourrait exister, mais nous ne pouvons pas l'induire des faits.

Rousseau est donc un idéaliste dans la mesure où il est par sa méthode un rationaliste : à partir d'axiomes qu'il juge certains, il déduit les limites de ce qui est juste et légitime en politique ; quand bien même nous n'aurions jamais vu un État juste et légitime, il existerait des conditions et la possibilité de le réaliser, ou du moins de s'approcher de ce modèle idéal. Or, par cette même méthode, il arrive à la même conclusion que les réalistes qui procèdent par l'induction des faits : nous ne pouvons pas dépasser l'état de guerre entre les États. Toutefois, malgré cette conclusion pessimiste, qui ne permet aucune paix perpétuelle et qui force les États à une attitude parfois machiavélienne dans ses interactions avec les autres États, Rousseau met des bornes à ce qu'un État peut légitimement faire. Rousseau est donc entre deux : il est dans le domaine des relations internationales à la fois un idéaliste et un réaliste, ou plutôt il n'est en quelque sorte aucun des deux, fidèle à son titre d'homme à paradoxes ; d'homme contre toutes les opinions.

L'objectif de ce mémoire est d'analyser dans quelle mesure et de quelle manière la théorie de Rousseau partage des caractéristiques à la fois avec l'idéalisme et le réalisme dans les domaines des relations internationales. Notre mémoire sera divisé en trois parties, chacune divisée en deux chapitres. Nous commencerons par définir le champ des relations internationales, puis nous présenterons les deux approches théoriques qui l'ont structuré : l'idéalisme et le réalisme.

L'idéalisme a pour ambition d'établir un droit international afin d'amoindrir les maux de l'humanité, tandis que le réalisme cherche à développer une connaissance objective des relations internationales à partir d'une approche empirique.

Dans un second temps, nous présenterons l'épistémologie qu'il applique à l'anthropologie et ensuite son ontologie du droit. Le quatrième chapitre démontrera que notre auteur est sur le plan épistémologique un rationaliste. Le quatrième chapitre expliquera son ontologie du droit à travers notamment son concept de *volonté générale*. La conceptualisation de la volonté générale montrera comment Rousseau se positionne à la fois comme un idéaliste dans les affaires intérieures de l'État, et comme un réaliste dans les relations internationales, dans la mesure où aucun droit international ne peut être fondé sur les mêmes principes que le droit interne des États.

Dans la dernière partie, nous définirons l'idéalisme et le réalisme de Rousseau en matière de relations internationales afin de préciser sa position par rapport aux deux courants présentés dans la première partie. Nous montrerons comment Rousseau rejette les idéalistes de son temps, ainsi que Kant, qui, bien qu'influencé par Rousseau, demeure inconciliable avec lui au niveau des relations internationales. Ensuite, nous établirons un lien entre l'ontologie politique de Rousseau et l'ontologie platonicienne, où ce qui importe à l'État — et au peuple en tant qu'association — est de connaître et de s'approcher de son *moi* idéal : dans cette perspective, ce qui est le plus avantageux est d'être juste, ce qui entre en contradiction avec le réalisme. Nous en concluons que ses préoccupations sont celles d'un idéaliste dans son sens ontologique, ce qui rend son système incompatible avec celui des réalistes, tandis que son ontologie du droit et du politique est incompatible avec l'idéalisme des relations internationales. Ce dernier point aboutit sur un constat malheureux : l'état de guerre est insurmontable et aucun système international ne peut amoindrir

les maux de la guerre. Il en revient à chaque État d'agir selon ce qui est juste malgré cette réalité : c'est ce qui est le plus avantageux, même si aucun autre État n'était juste par ses actions.

PARTIE 1 : QU'EST-CE QUE LES RELATIONS INTERNATIONALES ?

Depuis quand existe-t-il des relations internationales ? Si l'on ne s'intéresse qu'aux phénomènes : depuis la formation des premières cités-États, lorsque les hommes se sont pour la première fois sédentarisés — peut-être que l'on pourrait même considérer les relations entre les tribus nomades qui les ont précédées. Pourtant, les relations internationales n'existent comme matière académique à proprement parler que depuis le XX^e siècle. Or, on n'a pas attendu le XX^e siècle pour étudier les interactions entre les États : le premier à en avoir traité, non pas comme un homme d'État qui doit prendre des décisions sur le plan international, mais comme un analyste objectif, est Thucydide avec sa *Guerre du Péloponnèse*. Depuis, la liste est longue de ceux qui ont eu le même projet que l'historien athénien : nous croyons que Rousseau mérite une place de choix dans cette liste, bien qu'il ne traitât de ce sujet que de manière éparsée dans son œuvre.

Notre objectif dans ce chapitre est de définir ce que sont les relations internationales et de présenter le débat entre les deux écoles de pensées dominantes dans ce domaine académique : l'idéalisme et le réalisme. Nous présenterons d'abord la théorie du droit des idéalistes qui permet au droit international d'avoir l'extension conceptuelle qu'on lui donne de nos jours, et qui légitime l'existence de la *Cour internationale de Justice* par exemple. Ensuite, nous présenterons le réalisme et son épistémologie, qui considèrent que l'on peut connaître les réalités politiques de manière objective en induisant des faits les lois générales qui régissent les relations internationales.

Le terme « relations internationales » est un néologisme qui fut créé par Jeremy Bentham dans son *Introduction aux principes de morale et de législation* en 1789. Le philosophe britannique exprimait par ce terme les interactions qui impliquent la juridiction de plusieurs États. La subjectivité des États transparait dans les anciens termes qui sont encore parfois utilisés par les ministères : « intérieurs » pour le rapport de l'État avec ses propres sujets, citoyens ou institutions, et « extérieurs » ou « affaires étrangères » lorsqu'il s'agit d'aller au-delà de ses frontières ou de sa juridiction. L'invention du terme lui-même témoigne donc d'un souci de normaliser ou de comprendre objectivement ces relations extérieures entre États.

Les relations internationales se préoccupent donc des relations qui franchissent la juridiction d'un seul État. À l'Antiquité et au Moyen-Âge, le concept d'État n'était pas clairement délimité par des frontières, l'autorité de chaque souverain étant sur des individus plutôt que sur des frontières, tel que le souligne Rousseau dans le chapitre IX du livre premier de son *Contrat social* :

On conçoit comment les terres des particuliers réunies et contiguës deviennent le territoire public, et comment le droit de souveraineté s'étendant des sujets au terrain qu'ils occupent devient à la fois réel et personnel ; ce qui met les possesseurs dans une plus grande dépendance, et fait de leurs forces mêmes les garants de leur liberté. Avantage qui ne paraît pas avoir été bien senti des anciens monarques qui, s'appelant que rois des Perses, des Scythes, des Macédoniens, semblaient se regarder comme les chefs des hommes plutôt que comme les maîtres du pays. Ceux d'aujourd'hui s'appellent plus habilement rois de France, d'Espagne, d'Angleterre etc. En tenant ainsi le terrain, ils sont bien sûrs d'en tenir les habitants.⁴

On retient surtout le traité de Westphalie, signé en 1648 et qui mit fin à la guerre de Trente Ans, comme consécration de ce changement qui s'opéra sur plusieurs siècles, car on y considère que la souveraineté des États se confond avec son territoire : un État est le seul souverain de ce qui se passe à l'intérieur de son territoire ; son territoire est sa juridiction. Donc, tout État, peu importe sa

⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social*, ETV, p. 486.

force ou sa taille, ne peut s'ingérer légitimement dans les affaires intérieures de son voisin, et est le maître de tout ce qui se trouve sur son propre territoire.

Il y a donc des relations internationales chaque fois qu'il y a un rapport entre deux entités qui va au-delà de la frontière d'un seul État. Lorsque l'on pense à de telles relations, on s'en tient souvent qu'aux *relations interétatiques* ; lorsqu'il y a une relation entre au moins deux États. Bien que ce soit le phénomène le plus évident dans les relations internationales — et sans doute celui le plus étudié —, il en existe plusieurs autres. Le *droit des gens* concerne les normes établies par un État dans son rapport avec les étrangers ; de nos jours nous parlons plutôt de *droits de l'homme*. On retrouve aussi le *droit international privé* lorsqu'il s'agit de régir les relations entre des organismes ou des individus privées, c'est-à-dire des interactions entre des individus ou des organismes ressortissants de différents États, mais ne représentant aucune institution publique ; aucun État. Toutefois, depuis peu, des organismes semblent être au-delà des États et sont à la fois sous plusieurs juridictions, ou en quelque sorte sous aucune, étant ressortissants de nulle part. Dans ce cas-ci, on nomme les relations que peuvent avoir ces organismes de *transnationales* ; il peut s'agir d'organismes, de groupes militants ou d'entreprises multinationales. Dans le cadre de ce mémoire, nous nous en tiendrons aux *relations interétatiques* et aux *droits des gens*, car ce sont eux qui sont traités directement par notre auteur.

Nous remarquons que parfois le terme de *droit* est utilisé, d'autres fois celui de *relations*. Cette tension sera le fil conducteur de nos prochains chapitres ; il existe une cohabitation dans le domaine d'étude des relations internationales entre le normativisme d'un côté et la science politique de l'autre ; entre devoir-être et compréhension de ce qui est. Les relations internationales ne sont donc pas qu'un champ d'action politique, mais aussi un champ d'études qui tente d'expliquer ou d'influencer les actions politiques internationales.

CHAPITRE 1 : QU'EST-CE QUE L'IDÉALISME ?

Dans son sens premier, « idéalisme » signifie que toute connaissance procède d'abord des idées, ou encore que la pensée est la substance fondamentale de l'être ; de ce qui existe. Dans son sens courant, on parle de l'objectif de réaliser un idéal qui fut d'abord conçu par l'entendement. Il y aurait donc une réalité idéale supérieure à celle empirique, que l'on peut conceptualiser, donc découvrir par la pensée, et qu'il faudrait s'efforcer de concrétiser. Il y a donc un lien entre le sens premier et le sens courant : on retrouve dans les idées une supériorité ontologique ; il y a une réalité qui est supérieure dans les idées comparées à celle des faits empiriques. Un idéaliste en politique conceptualise d'abord une idéologie qu'il s'efforce ensuite de réaliser en pratique ; il juge que ce qui est conçu dans son esprit est meilleur que ce qui est déjà : il faut alors tenter d'accomplir cet idéal.

Quelle réaction a celui qui étudie l'histoire de l'humanité ? Combien de meurtres, de massacres, de conquêtes vaines ? Ces choses étonnantes se produisent surtout lorsqu'il y a des relations entre États, donc dans les relations internationales. Comment abolir ces maux ? Ne pourrait-on pas pacifier la terre en changeant la manière qu'ont d'interagir entre eux les États ? Le courant idéaliste dans le domaine des relations internationales considère que oui, ou du moins que l'on pourrait réduire grandement l'occurrence de ces phénomènes qui ont des effets terribles. Attardé ainsi l'idéalisme :

À l'inverse des tenants du réalisme, les idéalistes sont convaincus que la société internationale n'est pas une jungle où prévaut la loi du plus fort. Bien au contraire, ils croient que la raison, la volonté, la « conscience » et la force des idées doivent suffire à édifier un espace mondial prospère et pacifique. Refusant le recours à la force, ils érigent le droit international en norme supérieure, la

diplomatie en instrument exclusif de résolution des différends et les organisations internationales en forums privilégiés de rencontre et de débat.⁵

Celui qui observe la réalité a le sentiment moral que « la loi du plus fort » dans les relations internationales est une aberration qu'il faut rectifier par la force des idées de manière à pacifier l'espace mondial. Comment ? En remplaçant « la loi du plus fort » par « le droit international », la guerre par la diplomatie et les discussions secrètes ou calomnieuses par des échanges sains dans des organisations internationales. L'objectif idéal est donc ici la paix universelle par l'entremise d'un droit et d'institutions internationales.

I. ORIGINES DE L'IDÉALISME

Les relations internationales ne firent leur entrée dans le monde académique comme sujet d'étude distinct que récemment :

[...] l'étude des relations internationales au sein des universités, comme un savoir progressivement indépendant du droit et de l'histoire, apparaît pour la première fois au cours de l'entre-deux-guerres en Grande-Bretagne et aux États-Unis. C'est un produit de la Première Guerre mondiale et de la Conférence de la paix de Versailles. La création, 1919, à l'université du Pays de Galles Aberystwyth, de la première chaire de relations internationales fournit un commode point de repère symbolique. Elle avait pour nom « chaire Woodrow Wilson » et comportait dans son mandat l'exigence d'approfondir le travail de la Société des Nations récemment créée.⁶

On peut donc en déduire que les relations internationales en tant que domaine académique, portaient à ses débuts un biais en faveur de l'idéalisme, comme l'indiquent sa relation à la Société des Nations et l'hommage rendu à Woodrow Wilson dans le cas de cette université britannique. La situation est similaire de l'autre côté de l'Atlantique : « Aux États-Unis, l'étude des relations

⁵ ATTAR, Frank, s. v. « Idéalisme » dans *Dictionnaire des relations internationales de 1945 à nos jours*, Paris, Seuil, 2009, p. 470.

⁶ VENNESSON, Pascal, s. v. « Relations internationales » dans *Dictionnaire des relations internationales*, Paris, Dalloz, 2003, p. 434.

internationales s'inscrit d'abord dans la continuité des thèmes repris par les mouvements et sociétés pacifistes, et notamment : comment mettre fin à la guerre ? »⁷ Il y a donc, à ce moment, une intention idéologique derrière la création et le financement de ces chaires d'études.

Si ce courant émerge essentiellement à la suite de la Première Guerre mondiale, car on veut depuis ne plus revivre une telle catastrophe humaine, on trouve toutefois ses racines idéologiques chez des philosophes qui la précèdent : « On peut rechercher ses grands ancêtres chez Locke, Bentham, Kant ou Rousseau. »⁸ Nous pourrions ajouter d'autres auteurs, tels que Hugo Grotius et l'abbé de Saint-Pierre, qui seront critiqués par Rousseau et que nous verrons plus bas ; le premier voulut amoindrir les maux de l'humanité par l'entremise du droit, tandis que le second voulut que s'accomplisse une paix perpétuelle à l'aide d'institutions internationales.

Nous aborderons aussi Kant dans la dernière partie, car on le lie fréquemment avec Rousseau, celui-là étant influencé par celui-ci. Toutefois, nous verrons que l'on ne peut pas placer notre auteur sous l'idéalisme kantien dans le cadre des relations internationales ; il y a un moment où Kant quitte Rousseau dans son système. Ceci permettra au philosophe de Königsberg de théoriser une téléologie de l'humanité dans son *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* et d'élaborer les moyens de son accomplissement dans son *Projet de paix perpétuel*, là où la paix perpétuelle est impossible chez le philosophe de Genève.

L'origine du courant idéaliste dans le domaine académique des relations internationales est donc une opposition aux guerres du XIX^e et XX^e siècle, mais son origine idéologique est plus ancienne : tous ceux qui ont cherché à résoudre le problème de la guerre pour amoindrir les maux qu'elle engendre, voire l'abolir pour de bon, peuvent être considérés comme des idéalistes.

⁷ *Ibid.*, p. 434.

⁸ ATTAR, Franck, s. v. « Idéalisme » dans *op. cit.*, p. 470.

II. SUR QUOI SE FONDE LE DROIT INTERNATIONAL ?

Cette paix s'obtiendrait par des institutions internationales, car l'état dans lequel se trouvent les États entre eux est analogue à l'état de nature dont nous parle Hobbes : il faut donc faire un contrat social entre les États pour abolir la guerre. Il faut à chaque souverain d'abandonner leur liberté naturelle, c'est-à-dire abandonner la liberté de pouvoir faire ce qu'ils veulent, pour se mettre sous la contrainte de la loi internationale. Si, selon Hobbes, il est nécessaire que quiconque sachant calculer son intérêt abandonne l'état de nature pour se mettre sous le joug du Léviathan et la sécurité qu'il garantit, il n'est pas évident que les États entre eux — ou leurs souverains — raisonnent de la même manière. Et même s'ils calculaient comme les individus, rien ne garantit qu'ils calculeraient que leur intérêt est dans un tel pacte.

Comment sauvegarder la souveraineté des États si ceux-ci n'agissent pas volontairement pour l'établissement d'un droit positif qui leur ferait abandonner dans un même temps leur liberté ; liberté analogue à celle de l'état de nature hobbesien où aucune loi ne les restreint ? Si on fonde un droit positif international, comment les États conservent-ils leur souveraineté s'il existe des lois au-dessus des leurs ? C'est ce genre de question que doit surmonter l'idéalisme. Il doit, pour y parvenir, développer une ontologie du droit qui concilie le concept d'État souverain et celui de lois internationales. Stéphane Beaulac, spécialiste en droit international et en constitutionnalisme canadien, décrit ainsi une solution possible à ce problème :

En d'autres termes, les tribunaux nationaux (par exemple, les tribunaux canadiens) interprètent et appliquent le droit interne (par exemple, le droit canadien) et c'est dans la mesure où les règles constitutionnelles et autres règles internes permettent au droit international d'entrer en droit interne — et que le droit international est effectivement transformé en droit interne — que les normes issues de traités peuvent avoir un effet juridique sur l'interprétation et l'application des lois nationales par les tribunaux du pays.⁹

⁹ BEAULAC, Stéphane, « Arrêtons de dire que les tribunaux au Canada sont “liés” par le droit international » dans *Revue juridique Thémis*, n° 38-2, 2004, p. 386.

Comment alors faire si un État n'incorpore pas le droit international dans son droit interne ?
Comment alors faire si un État, en agissant selon son droit interne, contrevient au droit international ?

Les États comme les individus ont des usages et des manières d'interagir entre eux qui sont répétées et habituelles : c'est ce qu'on appelle une coutume. Ne serait-il pas d'observer les usages qu'entretiennent les États dans leurs interactions pour définir quelles sont les coutumes de ceux-ci ? Il y aurait alors concordance entre le droit interne des États et le droit international, ce dernier émanant de la volonté de chacun des États. C'est ce que suggère l'Organisation des Nations Unies (ONU), lorsqu'après avoir instauré comme premier fondement du droit international les « conventions internationales », qui sont des normes écrites, c'est-à-dire des traités, doivent combler un manque que ne sauraient remplir les normes écrites :

1. La Cour, dont la mission est de régler conformément au droit international les différends qui lui sont soumis, applique : a. les conventions internationales, soit générales, soit spéciales, établissant des règles expressément reconnues par les États en litige ; b. la coutume internationale comme preuve d'une pratique générale acceptée comme étant le droit ; [...].¹⁰

Or, quelles sont les coutumes des États, sinon la méfiance mutuelle, les intrigues et la guerre ! Pour contrevioler à cette partie de la coutume qui est belliqueuse, il faut s'en remettre au droit écrit, qui prévaut sur celle-ci. On retombe alors dans le même problème que celui énoncé plus haut. Pourtant, les conventions ne sont-elles pas signées par les différentes nations du monde ? Un traité que tout le monde signe, mais que personne ne respecte est-il une convention ?

¹⁰ Nations Unies (ONU), *Charte des Nations Unies et Statut de la Cour internationale de Justice*, ch. II, art. 38, New York, Nations Unies, 1997, p. 91.

III. QU'EST-CE QU'UNE CONVENTION ?

Pourquoi signe-t-on ces « conventions » si c'est pour y contrevenir ? Car ce qui est le plus avantageux est de paraître juste en se donnant la possibilité de ne pas l'être, nous dirait Machiavel — un réaliste. Pourtant, les idéalistes veulent accomplir la justice et non seulement son apparence, la justice ayant pour finalité, selon eux, la paix mondiale. L'élaboration de ces conventions n'est pas d'abord faite par des États eux-mêmes, mais par des individus qui souhaitent que les États y adhèrent et les respectent ; c'est seulement ensuite qu'elles sont signées par ceux-ci. Les « conventions internationales » ne sont donc pas des conventions dans le sens qu'ils sont dans l'usage, mais dans le sens qu'ils sont signés par plusieurs partis. Mais la question demeure quant à la nature de leurs contenus.

Si nous prenons les définitions que fait Schelling dans *Strategy of Conflict*, plusieurs de ces conventions sont des *avertissements*¹¹ ; un *avertissement* est un énoncé qui déclare que si *s* fait A, qui est une action que *p* n'aime pas, alors *p* a de bonne raison d'entreprendre B, qui est une action que *s* n'aime pas. Il peut s'agir d'une *menace* plutôt que d'un *avertissement* si c'est un énoncé qui déclare l'intention de faire B si *s* fait A, même si des circonstances éventuelles rendent l'action B désagréable à *p* ; *p* agira tout de même pour punir *s*. Autrement dit, un *avertissement* permet à celui qui avertit de ne pas nécessairement punir, tandis qu'une *menace* oblige celui qui l'énonce de punir comme stipulé¹². Dans ce sens, les lois internes des États sont le plus souvent des *menaces* : si un individu contrevient à la loi en commettant l'action A, il recevra la punition B, quoiqu'il en coûte. Tandis que les lois internationales semblent plutôt être des *avertissements* : si un État ou un individu contrevient à la loi A, il sera réprimandé et la Cour internationale de Justice pourra, si elle le désire,

¹¹ SCHELLING, Thomas C., "Enforcement, Communication, and Strategic Moves" dans *The Strategy of Conflict*, Cambridge, Harvard University Press, 1960, p. 119-161. Repris dans LEWIS, David, *Convention : A Philosophical Study*, Cambridge, Harvard University Press, 1969, p. 102n.

¹² Nous reprenons la formulation qu'en fait Lewis dans *Convention*.

le punir par l'action B. En effet, nous observons que les États qui contreviennent aux conventions de l'ONU se font souvent réprimander, mais rarement punir. Les lois internationales ont donc une autre fonction que les lois internes des États eux-mêmes ; elles sont en quelque sorte d'une autre nature.

Faut-il s'en tenir au fait que ces traités portent le nom de *convention* plutôt que le nom d'*avertissement* pour juger qu'elles sont autre chose que des avertissements ? Même les Nations Unies nous disent de ne pas nous fier au terme de « convention », car on retrouve ces deux passages. Dans un premier temps, l'article 1.1 du *Règlement destiné à mettre en application l'Article 102 de la Charte des Nations Unies* dit : « Tout traité ou accord international, quelle qu'en soit la forme et sous quelque appellation qu'il soit désigné¹³, conclu par un ou plusieurs Membres des Nations Unies postérieurement au 24 octobre 1945, date de l'entrée en vigueur de la Charte, sera, le plus tôt possible, enregistré au Secrétariat conformément au présent règlement. »¹⁴ Toutes ces appellations importent donc peu : *convention, déclaration, accord, entente*, etc. Seule sa nature, en tant que traité international, et son contenu importent.

Deuxièmement dans l'article 2 de la *Convention de Vienne sur le droit des traités*, il est dit que le titre des traités a peu d'importance :

- a) L'expression « traité » s'entend d'un accord international conclu par écrit entre États et régi par le droit international, qu'il soit consigné dans un instrument unique ou dans deux ou plusieurs instruments connexes, et quelle que soit sa dénomination particulière ;
- b) Les expressions « r... n », « acceptation », « approbation » et « adhésion » s'entendent, selon le cas, de l'acte international ainsi dénommé par lequel un État établit sur le plan international son consentement à être lié par un traité ;¹⁵

¹³ Nous soulignons.

¹⁴ Nations Unies (ONU), *Enregistrement et publication des traités et accords internationaux. Règlement destiné à mettre en application l'Article 102 de la Charte des Nations Unies*, Première partie, Article 1, New York, Nations Unies, disponible sur https://treaties.un.org/pages/Resource.aspx?path=Publication/Regulation/Page1_fr.xml [consulté le 20 février 2025].

¹⁵ Nations unies (ONU), *Convention de Vienne sur le droit des traités*, Partie I, Article 2, New York, Nations Unies, 2005 [1969], disponible sur https://legal.un.org/ilc/texts/instruments/french/conventions/1_1_1969.pdf [consulté le 20 février 2025].

Notons d'abord que les traités sont régis par le droit international, et que le droit international est premièrement régi par des traités ; il y a là circularité : sur quoi se fonde alors le droit international ? Nous reviendrons sur cette question au prochain sous-chapitre. Notons ensuite que les conventions sont des traités, car ils sont ratifiés par plusieurs États ; il n'y a pas de distinction fondamentale entre une convention et un traité. Ces traités qui se présentent comme des promulgations de lois sont en réalité des promulgations d'avertissements ; ou alors il faut dire clairement que les lois internationales ne sont pas des lois dans le même sens que les lois internes des États, ou alors dire qu'ils n'en sont pas du tout.

Si les termes importent peu et que seuls la nature et le contenu du traité importent, pourquoi ne pas appeler ces dites conventions plutôt « Avertissement de Genève » ? Ou encore, utilisons des termes legalistes : appelons-le « Traité de Genève ». Le terme *convention* est ambigu, car il peut aussi signifier des usages ; des coutumes. Évidemment, dans l'article 36 du chapitre II du *Statut de la cour internationale de Justice*, « convention » ne peut pas signifier « coutume », car il y aurait alors rapport d'identité entre le point *a* et le point *b* : la coutume aurait prépondérance sur la convention en droit international, ce qui est incohérent.

Le philosophe David Lewis dans l'une de ses œuvres maîtresses, dont le titre est éponyme au concept, *Convention*, n'accepte sous l'égide de ce mot que ce qui est dans les usages, c'est-à-dire les coutumes : il faut qu'une action soit répétée régulièrement par une population donnée pour qu'il s'agisse d'une convention, et que cette répétition est au moins une alternative possible, sans quoi il s'agit plutôt d'une nécessité. On lui reprochera de ne pas accepter une définition plus large, qui pourrait inclure aussi les dites *conventions internationales*. Il répondra à ce reproche ainsi dans « *Convention : A Reply to Jamieson* » :

the first Hague Convention of 1907. This "convention" was an explicit agreement to refrain from undeclared warfare; it was futile, for most subsequent wars among the parties were undeclared. There prevails no general regularity to refrain, and a fortiori no convention according to my analysis. It may be, for all I know, that this agreement is called a convention because it is one in some technical sense that has grown up among international lawyers; but alternative explanations also are available.

[...] Our first Hague Convention was first called a convention, presumably, by people who hopefully thought that a general regularity of refraining from undeclared war had begun. Some who called it a convention even now may still think so – a long-term general regularity may have its few exceptions, and it is barely possible that the exceptions so far comprise a short-run fluctuation. Others, perhaps most, may not share such hopes but may think it impolitic to admit that the cause is lost. Others may call it a convention simply by to avoid misunderstanding or pointless dispute with those who call it so for other reasons.¹⁶

Ce serait donc simplement par convention que certains de ces traités internationaux sont appelés « conventions ». Mais la question alors demeure : pourquoi les appeler ainsi en premier lieu ?

Lewis nous donne une réponse possible :

Numbering pages in the upper right. A disregard "convention" in some office to number pages in the upper right would not be so called because it is a convention in some special technical sense, nor because of its misleading proper name. But it might well be called a convention by way of wishful thinking or propaganda. If someone said it was a convention there to number pages in the upper right, he would be indulging in some sort of hopeful pretense. Very likely he would hope that by pretending that the convention prevailed already he would improve its chance of prevailing in the future.¹⁷

Ainsi, les premiers qui ont appelé cesdites conventions « conventions » les ont appelées ainsi dans l'espoir qu'elles deviennent véritablement des actions répétées avec régularité par les États, ce qui cadre avec l'idéalisme : c'est parce qu'on désire changer les normes dans les relations internationales qu'on y parle de convention, bien que celles-ci ne soient pas tout à fait encore respectées. De nommer ces traités « conventions » est donc un stratagème qu'ont pris ceux qui ont élaboré ces traités pour que s'accomplisse leur préférence : que les États arrêtent de se faire

¹⁶ LEWIS, David, « Convention : A Reply to Jamieson » in *Canadian Journal of Philosophy*, vol. VI, n° 1, 1976, p. 114.

¹⁷ *Ibid.*, p. 114.

régulièrement la guerre au lieu d'une autre répétition, celle de ne pas se faire la guerre et d'utiliser à la place des approches diplomatiques ; d'abandonner la coutume de se faire la guerre au profit de la coutume de résoudre les conflits diplomatiquement. L'efficacité du droit international ne serait donc pas dans sa faculté coercitive à la manière d'une menace ou d'une loi interne à un État, mais dans sa capacité à influencer les régularités dans les relations internationales, et dans sa capacité d'influencer l'attente des États vis-à-vis des actions de leurs pairs ; à favoriser ainsi le passage des coutumes belliqueuses vers des coutumes pacifistes.

Une « convention », dans le sens qu'en donnent les Nations Unies et qui est la source prépondérante du droit international qu'ils ont conçu, est donc un traité ou un instrument légal qui devient une source du droit, et qui encourage un comportement à l'aide d'avertissements, sans nécessairement être coercitif. Le terme « convention » est pour sa part utilisé, car les traités sont par définition conventionnels ; parce que plusieurs parties y prennent part, mais peut-être aussi parce qu'on souhaite que ces traités deviennent des conventions tacites — des coutumes ; on utilise alors ce terme stratégiquement.

IV. LE PROBLÈME DU POSITIVISME JURIDIQUE

Imaginons-nous qu'il existe une loi dans un pays qui stipule que les automobilistes ne peuvent pas dépasser la limite de 100 km/h. Les forces de l'ordre ont le devoir de faire respecter la loi ; s'il voit quelqu'un contrevenir à la loi, ils doivent donner un constat d'infraction. Or, que faire si les forces de l'ordre ne font pas respecter la loi, mais n'interviennent que lorsqu'un automobiliste dépasse 120 km/h ? Le législateur — qui peut être une assemblée ou un monarque — n'est donc pas celui qui décide vraiment de la loi : c'est la population par ses usages lorsqu'elle y contrevient, ou ce sont les forces de l'ordre lorsqu'elles ne la font pas respecter qui décident de son véritable contenu ;

alors la loi écrite devient caduque. Bien que la loi écrite stipule une chose, la coutume agit selon une autre ; laquelle prévaut en cas de conflit entre les deux ?

Pour reprendre la formule de Max Weber, l'État a le monopole de la force, il peut donc contraindre les individus à obéir, par la menace, aux lois qu'elle dicte, même si certaines de ces lois vont à l'encontre des usages pratiqués par la population avant leurs rédactions. Mais au niveau international, aucun État ni institution supra-étatique ne possède ce monopole. Si la loi écrite dit qu'il est illégal d'entreprendre une guerre offensive, mais que les États ont coutume d'en entreprendre quand ils en sentent la nécessité, peut-on vraiment dire que la loi écrite soit vraiment une loi ? Selon les Nations Unies, il s'agit bien d'une loi dans la mesure où les États l'ont signé volontairement ; il s'agit d'un acte de leur souveraineté et l'on s'attend qu'ils agissent en conséquence.

Imaginons-nous à présent que ceux qui dépassent 100 km/h sans dépasser 120 km/h ont volontairement signé la loi qui limitait la vitesse à 100 km/h ; qu'elle est une loi qu'ils se sont donnée à eux-mêmes. Si ces mêmes personnes, par leur propre volonté, contreviennent à la loi de façon répétitive, mais sans dépasser 120 km/h, peut-on alors dire qu'ils adhèrent à présent à une nouvelle loi ; celle qui impose la limite à 120 km/h ? Le contrat écrit est donc remplacé par un contrat tacite formulé par l'habitude ; par la coutume. Faudrait-il à présent nuire à la volonté des individus pour faire respecter leur ancienne volonté qu'ils ont à présent abandonnée ; celle du contrat signé ? La répétition ne serait-elle pas une forme de contrat ; un accord au même titre qu'une signature ? Ne pourrait-elle pas alors devenir la source première du droit internationale ?

Le positivisme logique veut que ne soient valables pour la connaissance que les observations empiriques et la relation logique entre les propositions. Si nous reprenons ces mêmes principes, mais que nous les appliquons au droit, nous pouvons objectivement comprendre la loi à partir

d'observations empiriques. Dans l'exemple de la limite de vitesse, il s'agit de déterminer la volonté du législateur pour déterminer comment la loi doit être appliquée. Le théoricien du positivisme juridique, John Austin, nous dit que « *every positive law, or every law strictly so called, is a direct or circuitous command of a monarch or sovereign number in the character of a political superior* »¹⁸. Mais que fait-on s'il n'y a pas un rapport de souveraineté qui soit vertical, c'est-à-dire qu'il n'y a aucun pouvoir supérieur qui s'impose ? Il faut alors s'en remettre à une souveraineté qui est dans un rapport horizontal ; un rapport entre pairs. Par exemple, Herbert L. A. Hart — autre théoricien du positivisme juridique — nous dit que : « *according to my theory, the existence and content of the law can be determined by reference to the social sources of the law (e.g. legislation, judicial decisions, social customs) without reference to morality except where the law thus has itself incorporated moral criteria for the determination of the law* »¹⁹. Notons d'abord ce rapport aux coutumes sociales comme source de la loi et ensuite que la loi n'a pas à avoir de référents moraux.

Si nous observons empiriquement les coutumes des États, nous observerons que, bien que plusieurs signent des traités en faveur d'une paix générale, tous se préparent à la guerre. Parce qu'il n'existe aucun législateur au-dessus des États dans la communauté internationale, la coutume devrait donc être la véritable source première du droit d'un point de vue positiviste. Les traités ne faisant que figure de contrat entre ceux qui l'ont signé, on ne pourrait alors tenir rigueur qu'à celui qui y désobéit si les autres contractants y obéissent toujours. Or, de nombreuses coutumes dans les relations internationales brisent ces traités : il s'agit de voir à quel point les traités sont éphémères,

¹⁸ AUSTIN, John, *The Province of Jurisprudence Determined*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1954 [1832], p. 134.

¹⁹ HART, Herbert L. A., *The Concept of Law*, 2nd ed., Oxford, Clarendon Press, 1994 [1961], p. 269.

car on a peine à en trouver plusieurs qui durent plus longtemps qu'un siècle. Et les États placent la limite bien au-delà d'un métaphorique 120 km/h ; la limite est aux effusions de sang.

La limite légale devrait-elle alors être donnée en des termes moraux ? Selon le positivisme juridique, ce qui est moral est distinct de ce qui est légal. Il n'y a dans ce sens que les faits empiriques qui importent : une proposition en droit, selon le positivisme, n'est vraie que si elle correspond aux faits ; ce qui provient de la législation, des coutumes, etc. Donc, on ne pourrait pas donner de limites légales à partir de limites morales qui ne sont pas des normes déjà dans les faits. Si la guerre est toujours une option pour les États et qu'ils utilisent cette option fréquemment, même si la plupart s'entendent pour dire que la guerre est moralement abjecte, on ne pourrait simplement l'interdire légalement parce qu'on la trouve universellement abjecte. D'ailleurs, cette abjection n'est pas antithétique à la volonté des États de se prévaloir d'un droit de faire la guerre.

Le positivisme juridique permet donc d'établir un droit international qui est induit empiriquement et sans jugements moraux. Un tel droit international positif ne permet donc pas d'alléger les maux de l'humanité ; il ne fait que valider les normes observées ; valider la coutume.

V. LA SOLUTION DE L'HERMÉNEUTIQUE JURIDIQUE

L'herméneutique juridique, par son ontologie du droit, propose une solution à notre difficulté. L'ontologie du droit, comme l'indique son nom, tente de comprendre de quel type d'être est le droit ; de comprendre de quelle manière existe fondamentalement le droit. Nous avons vu celui des positivistes : le droit est selon eux un fait social objectif et empirique. Les herméneutes proposent plutôt que le droit soit avant tout intersubjectif et soit lié à l'interprétation : le terme *herméneutique* vient du grec *ἐρμηνευτικός*, qui signifie « qui concerne l'interprétation, propre à faire comprendre » (Dictionnaire Grec-Français *Le Bailly*, 1935, p. 806), dont la racine se trouve dans le nom du dieu

des messagers, Hermès. L'herméneutique juridique considère que le droit est avant tout une affaire d'interprétation intersubjective.

Le philosophe du droit Paul Amselek présente le droit comme étant d'une teneur indéterminée, car elle ne trouve aucun fondement objectif et empirique. Ainsi nous parle-t-il du droit :

[...] [I]l s'agit d'un ensemble complexe, disparate, entremêlé, rapiécé, de commandements conçus aux époques les plus diverses, sous des inspirations les plus variées et le cas échéant parfaitement contradictoires, par des autorités législatives multiples, changeantes, souvent collégiales, les contours de ces commandements édictés n'étant pas, au surplus, eux-mêmes fixes et étant susceptibles de varier, ainsi qu'on l'a vu, dans une plus ou moins large mesure selon l'interprétation des acteurs juridiques sous l'empire de leurs propres inspirations et préoccupations. Dans un tel contexte de luxuriance et de flexibilité de la réglementation juridique, il s'en faut que la continuation de l'ouvrage législatif, aussi bien d'ailleurs par le législateur lui-même que par les acteurs juridiques, se trouve strictement pré-tracée, contrainte par une espèce de déterminisme structurel : dans l'expérience juridique, les seules exigences pragmatiques absolument contraignantes sont des exigences de compatibilité non pas téléologique, mais logique, postulant la non-contradiction entre les contenus des règles à appliquer ; ces exigences laissent encore un champ fort important à la créativité juridique, d'autant que les incompatibilités logiques elles-mêmes peuvent se résoudre, en pratique, par des accommodements de sens appropriés.²⁰

Le droit est donc en constante fluctuation, car tous les individus qui l'appréhendent deviennent des acteurs juridiques. Ainsi, non seulement les experts, mais tout un chacun devient juriste ; ceux se trouvant sous l'égide de la loi, tels que les citoyens, tout comme ceux qui en garantissent l'applicabilité, tels que les agents de la paix. Chaque individu et chaque institution participent au droit par leurs interprétations des lois. De même, la loi fluctue avec les changements sociaux et les interprétations. Si le principe de non-contradiction demeure un critère dans les énoncés juridiques, les contradictions qui s'y accumulent inévitablement avec le temps ne sont qu'apparentes, car en pratique elles peuvent être conciliables, car les interprétations permettent un glissement du sens des termes. Aussi, selon l'herméneutique juridique, l'apparente incompatibilité entre les différents droits internes et le droit international — ou encore la distinction entre une menace et un

²⁰ AMSELEK, Paul, « La teneur indéterminée du droit » dans *Revue juridique Thémis*, n° 26-1, Montréal, Université de Montréal, 1992, p. 13.

avertissement — n'est pas d'une nature si restrictive qu'elle empêche le droit international d'être d'une même nature et d'une même efficacité que le droit interne des États.

Selon l'herméneutique juridique, le droit interne comme le droit international sont intersubjectifs et intramentaux :

Pour que le contenu de la pensée immanent à mon esprit puisse passer dans l'esprit d'autrui, il faut que j'émette vers autrui des signes sensibles susceptibles d'être perçus par lui, et notamment des signes tels que des paroles proférées ou écrites. [...] Cette médiation de nos communications de pensées, avec tous les risques de malentendu ou mésentente que l'on connaît, se retrouve à propos de la communication intersubjective de ces outils mentaux spécifiques que sont les normes juridiques. [...] Pour qu'autrui puisse accéder aux règles ainsi édictées et publiées, il faut qu'il se livre à une interprétation des paroles du législateur, à une reconstitution de leur sens, du contenu de pensée qu'elles visent à évoquer à l'esprit.²¹

Les lois et les règles sont donc des noèmes ; des objets intentionnels de la pensée. Toutefois, elles ne sont pas le pendant mental d'une réalité matérielle ou empirique : elles sont purement idéelles. S'il y a des données empiriques telles que des pratiques et des règles, ce sont toutefois les interprétations qui leur donnent véritablement un sens. C'est pourquoi Amselek nous dit que « [c]'est toute la différence entre la *per-ception* des choses du monde sensible, qui consiste à saisir à travers soi ce qui est extérieur et transcendant à soi, et la *com-préhension* des choses du monde intelligible, qui consiste à prendre ou saisir en soi, au-dedans de soi, dans son esprit, quelque chose qui a une réalité purement intérieure, immanente »²². Le droit est donc coconstruit intersubjectivement et il ne suffirait pas de connaître l'intention d'un premier législateur, car tous les acteurs juridiques participent à la législation en tant qu'interprètes de la loi.

Le positivisme fait donc la distinction entre le législateur et le juriste, car ce dernier ne peut être qu'interprète, tandis que l'herméneutique considère que la loi est d'une nature interprétative ;

²¹ *Ibid.*, p. 6.

²² *Ibid.*, p. 7.

elle n'existe qu'à travers des interprétations et celles-ci rendent fluctuant son contenu. Autrement dit, tous sont des interprètes et toute interprétation est un acte de législation, car elle participe au sens du contenu de la loi.

Ce qui importe dans la relation entre les diverses interprétations est qu'ils aient un rapport de cohérence, nous dit Luc B. Tremblay, professeur de droit à l'Université de Montréal : « L'interprète doit donc ajuster le sens de chaque principe et de chaque valeur à celui de tous les autres, de manière à faire de la pratique sociale une forme cohérente d'activité humaine qui a une raison d'être, celle de réaliser certains biens. »²³ L'herméneutique juridique cautionne donc une épistémologie du droit qui est cohérentiste : ce qui importe n'est donc pas qu'il y ait un rapport à un fondement, tel que la volonté d'un législateur, duquel nous pourrions déduire les bonnes interprétations des lois, mais qu'il y ait un rapport entre les différentes lois et instances qui soit cohérent. On reprend souvent le mythe du bateau de Thésée pour expliquer le cohérentisme : le bateau du héros grec fut conservé comme artefact par les Athéniens, toutefois, on l'entretint fréquemment en changeant les parties en décrépitude de manière qu'après plusieurs années on ne retrouvât plus une seule pièce d'origine du navire. Était-ce encore le bateau de Thésée, ou en était-ce un nouveau ?

À l'instar de ce navire, le droit change de pièces lorsqu'une loi change ou lorsqu'une interprétation change ; ce qui importe c'est que la nouvelle partie soit cohérente avec le reste du droit. Comme le navire de Thésée dont les matériaux et peut-être même les charpentes changeaient, il n'en restait pas moins que conceptuellement il s'agissait encore d'un navire dont l'utilité était de naviguer ; en des termes aristotéliens, la cause finale persistait. Il en va de même avec le droit : bien que les lois changent, un certain principe directeur persiste : « [L'herméneutique juridique]

²³ TREMBLAY, Luc B., « Le positivisme juridique versus l'herméneutique juridique » dans *Revue juridique Thémis*, n° 46-2, Montréal, Université de Montréal, 2012, p. 270.

énonce que la détermination du but, de la finalité ou des biens de la pratique juridique dans son ensemble, de même que du sens et du poids relatif des valeurs et des principes juridiques concurrents, procède fondamentalement de la morale et de l'éthique, notamment de la morale politique. »²⁴ L'herméneutique juridique conserve donc une finalité normative qui est morale : les interprétations qui constituent ou contribuent au sens qu'a le droit à toujours racine dans une finalité morale ou éthique.

Nous pouvons donc en conclure que le droit tel que le conçoit l'herméneutique juridique est idéal plutôt qu'empirique dans la mesure où il est question d'objets intramentaux intersubjectifs. Toutefois, ces objets ne sont pas établis définitivement : ils sont en constante fluctuation, car les interprétations et les rapports intersubjectifs de ces objets changent constamment. L'épistémologie d'un tel droit est cohérentiste : ce qui importe c'est que soient cohérentes dans ses rapports les différentes parties qui le constituent, pour autant que le droit conserve la même cause finale, c'est-à-dire la réalisation d'un cadre moral ou éthique. Il n'est donc pas si grave pour un herméneute que les coutumes et les traités se contredisent, ou que le droit international soit moins menaçant que le droit interne des États, pour autant que ce qui constitue le droit soit une finalité morale et l'éthique ; le droit international abandonne donc catégoriquement les coutumes immorales des États de son cadre légal, car elles sont incohérentes avec le droit. L'herméneutique juridique fournit donc une théorie du droit, voire une ontologie du droit, qui permet une conceptualisation du droit international qui rend compte des différentes instances créées au XX^e siècle, les légitime et leur donne un statut légal au même titre que le droit interne des États. L'idéalisme est donc mieux servi

²⁴ *Ibid.*, p. 271.

par cette théorie que toutes autres, car non seulement elle considère le droit comme idéal, mais elle met toute son emphase sur la nature morale et normative du droit.

CHAPITRE 2 : QU'EST-CE QUE LE RÉALISME ?

Le terme *réalisme* en philosophie peut signifier qu'une chose existe indépendamment des croyances ou du langage. Par exemple, en ce qui concerne les nombres, un platonicien est qualifié de *réaliste* car il considère que les nombres ont une existence réelle ; les nombres existent indépendamment du langage ou de l'interprétation humaine. Le terme apparaît aussi au Moyen-Âge lors de la querelle des universaux : les *réalistes* sont alors ceux qui soutiennent que les concepts qui n'ont aucun référent matériel (mais qui englobent eux-mêmes des concepts ayant des référents matériels) sont non seulement mentaux, mais existent aussi *réellement*. Pourtant, cette ontologie est plutôt celle des *idéalistes*, ce qui s'apparente dans le domaine des relations internationales au courant auquel les réalistes s'opposent.

Dans le langage courant, être *réaliste* signifie parfois être lucide dans une circonstance concrète ou expédiente qui nous demande d'agir non pas selon ce qui est souhaitable, mais selon ce qui est possible, voire plus probable. C'est dans ce sens que l'on utilise ce terme pour les acteurs politiques qui doivent agir selon des circonstances particulières, mais ce n'est pas nécessairement dans ce sens que nous devons l'entendre lorsque nous parlons des phénomènes internationaux en général ; nous pouvons le voir dans l'entrée « réalisme » du *Dictionnaire* de Frank Attar :

Le conflit et la compétition sont donc des constantes que toute analyse des relations internationales se doit d'incorporer. C'est là une réalité — anthropomorphique — que l'éthique peut réprover mais qui s'avère indépassable, sauf à construire des modèles de projections utopiques (représenter les relations internationales comme on voudrait qu'elle soit et non comme elles sont).²⁵

²⁵ ATTAR, Frank, s. v. « Réalisme » dans *op. cit.*, p. 810.

Le *réalisme* ici s'en tient donc à ce qui est *réel* dans le sens de ce qui existe et qui est la limite de ce qui peut être. On peut donc faire un lien avec le sens philosophique du terme : il existe un cadre aux relations interétatiques qui n'est pas déterminé par les interprétations ou la volonté humaine, mais par la nature même des États et de leurs relations. On ne peut donc pas changer leur manière d'être ; on ne peut pas changer la *réalité* des relations internationales, selon les réalistes.

Quelle est cette réalité ? Les États existent selon eux, comme nous venons de le voir dans la dernière citation, constamment dans le conflit et la compétition. Pourquoi ? Car les États existent dans un état de nature où il n'y a aucune loi pour les pacifier. Les États n'ont alors qu'eux-mêmes pour assurer leur propre survie. Il faut préciser que pour les réalistes, les États sont égoïstes à la manière des êtres humains dans l'état de nature hobbesien ; ils cherchent à accumuler des ressources qui leur permettent d'améliorer leur moyen de survie. Chaque État sachant que les autres États ont le même motif que le sien, il devient inévitable que les États veuillent agrandir leur puissance à cause de la méfiance que fait naître en eux cette situation.

I. ORIGINES DU RÉALISME

On attribue la paternité du réalisme dans le contexte des relations internationales à Thucydide, car il disait déjà ceci dans sa *Guerre du Péloponnèse* : « La cause véritable [de la Guerre du Péloponnèse], mais non avouée, en fut, à mon avis, la puissance à laquelle les Athéniens étaient parvenus et la crainte qu'ils inspiraient aux Lacédémoniens qui contraignirent ceux-ci à la guerre. »²⁶ Donc, cette guerre n'eut pas pour cause le conflit entre Corinthe et Corcyre, à laquelle Athènes s'allia, qui ne fut en réalité qu'un *casus belli*, c'est-à-dire un prétexte pour faire la guerre,

²⁶ THUCYDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, tome I, livre I, ch. XXIII, trad. J. VOILQUIN, Paris, Garnier Frères, 1937, p. 17.

mais des considérations stratégiques : augmenter sa puissance dans un rapport de force contre Sparte. Il en fut de même avec l'interdit commercial imposé à Mégare. Les Lacédémoniens réagirent donc aux ingérences athéniennes en leur déclarant la guerre, de peur que les Athéniens acquissent une puissance qui surpassât tant la leur que ces derniers s'imposassent hégémoniquement.

Des penseurs modernes sont aussi mis au rang des réalistes, notamment Hobbes et Machiavel. Le premier, car son état de nature permet d'expliquer le modèle de l'anarchie qui règne au niveau international, où il n'y a aucune force supra-étatique pour pacifier les relations entre États. Le second, car il recommande au prince d'agir selon son intérêt et non selon la justice.

Formellement, le réalisme naquit des déboires de la Société des Nations, autrement dit de l'échec de l'idéalisme : « Si l'on se limite à la période contemporaine, le réalisme éclôt au lendemain de la Seconde Guerre mondiale en réaction aux dérives de l'*appeasement* (E.H. Carr) et fournit un socle théorique à nombre de penseurs et praticiens (Hans Morgenthau, Reinhold Niebuhr, George Kennan, Raymond Aron, Henry Kissinger, Arnold Wolfers, John Herz). »²⁷ Le réalisme en tant qu'école de pensées à l'intérieur du champ académique des relations internationales vint donc après l'idéalisme, bien que l'on puisse considérer que le réalisme est en quelque sorte le paradigme interprétatif le plus ancien des deux ; non seulement remonte-t-il à Thucydide, mais il semblerait qu'avant 1918, que les acteurs politiques qui se mêlèrent de diplomatie ou de guerre agissent quasiment tous selon des considérations que l'on qualifierait aujourd'hui de réalistes, hormis parfois lorsqu'il était question de religion.

²⁷ ATTAR, Franck, s. v. « Réalisme » dans *op. cit.*, p. 809.

II. L'ÉPISTÉMOLOGIE RÉALISTE : UNE SCIENCE EMPIRIQUE

Le réalisme a pour point de départ une épistémologie empirique, qui stipule que l'on arrive à connaître le mode des interactions internationales à partir d'observations. Pour le démontrer, nous utiliserons comme exemple Raymond Aron et Kenneth Waltz deux penseurs du courant réaliste qui reprendront à leur compte *Les principes du droit de la guerre* de Rousseau.

Raymond Aron, dans *Paix et guerre entre les nations*, présente une théorie réaliste des relations internationales en s'appuyant toujours sur des faits historiques qui lui permettent d'appuyer chaque point théorique : « Raymond Aron tente la gageure : son immense culture historique, dont la mise à jour est sans défaut, le privilège pour choisir dans l'histoire le fait et, dans le fait, l'interprétation, qui justifient ou du moins donnent un poids concret à ses concepts initiaux. »²⁸ Ainsi, la théorie est toujours fondée dans les faits et Aron s'assure ainsi de présenter une science politique, car empirique ; c'est ce que nous disent Braudel, Chatelet, Kriegel et Leduc, commentateurs de Aron :

J'ai insisté sur cette première partie : non que la seconde (Sociologie) soit dépourvue d'intérêt ou de valeur ; mais comment l'histoire peut être fécondée par la sociologie, chacun le sait déjà. Or nous sommes, avec le présent ouvrage [*Paix et Guerre entre les nations*], en présence de tout autre chose que d'une sociologie de la guerre. On a longtemps parlé des sciences politiques : ici « la » science politique s'affirme avec éclat.²⁹

Il ne s'agit donc pas d'une analyse de circonstances particulières, ou d'une compréhension de quelconques sociétés et de leurs interactions, mais d'une compréhension générale et systématique des relations internationales ; la multitude des faits historiques — donc empiriques — analysée par Aron permet une universalisation des hypothèses que ces faits confirment.

²⁸ BRAUDEL, Fernand, CHATELET, François, KRIEGEL, Annie et LEDUC, Victor, « Pour ou contre une politicologie scientifique » dans *Annales. Histoire, Sciences sociales*, vol. 18, no 1, 1963, p. 127.

²⁹ *Ibid.*, p. 130.

Raymond Aron reprend la thèse des *Principes du droit de la guerre* de Rousseau dans l'édition de 1986 de *Paix et guerre entre les nations*³⁰. La préface de cette édition fut une publication posthume³¹, dans laquelle Aron, décédé en 1983, nous dit que la thèse de notre auteur est aussi la sienne : « J'emprunte cette page à un fragment de Jean-Jacques Rousseau sur l'État de guerre³². *Paix et guerre entre les nations* avait pris pour point de départ cette thèse classique : l'état de nature (ou de guerre potentielle) entre les États — en essence de l'état civil à l'intérieur des États. »³³. Aron n'avait donc découvert la théorie de Rousseau au sujet des relations interétatiques que tardivement³⁴. Pourtant, Aron, contrairement à Rousseau, du moins dans l'ouvrage précédemment cité, donne toujours un exemple historique pour appuyer ses propositions ; il ne s'agit pas d'avoir bien spéculé, mais encore faut-il trouver des faits dans la réalité qui démontrent la théorie. Pourtant Rousseau ne s'embarrasse pas toujours de ces démonstrations par les faits historiques ou sociologiques, tandis que Aron, qui a une méthodologie inverse, partant des faits particuliers pour en induire une théorie générale, arrive à la même conclusion.

C'est cette lecture, et celle de Kenneth Waltz que nous présenterons plus bas, qui nous ont conduits à la problématique suivante : comment Rousseau peut-il à la fois être un idéaliste et un réaliste à ce sujet ? Aron avait bien compris la difficulté : « Le recours aux actions juridiques ou philosophiques condamne-t-il le livre [*Guerre et paix entre les nations*] à l'anachronisme ? Ce livre regarde-t-il le passé ? »³⁵ Autrement dit, parce que Aron base sa théorie sur les faits de l'histoire

³⁰ ARON, Raymond, *Paix et guerre entre les nations*, 8^e édition, Paris, Calmann-Lévy, 1986 [1962], 794 pages.

³¹ « Cette présentation est extraite d'un manuscrit auquel travaillait Raymond Aron au moment de sa mort en octobre 1983. » Note de l'éditeur dans *Ibid.*, p. I.

³² Fragments qui composent les *Principes du droit de la guerre*.

³³ *Ibid.*, p. II.

³⁴ Aron ne se réfère que quatre fois à Rousseau dans son volumineux livre, et toutes les fois il est question du *Contrat social* ou encore de l'état de nature, mais jamais de la nature anarchique des relations internationales telle que présentée par Rousseau ; tout laisse entendre qu'il a pris connaissance desdits fragments que tardivement.

³⁵ *Ibid.*, p. II.

— sur des éléments particuliers du passé — il se demande si sa théorie élaborée ainsi est l'équivalente du schéma idéal proposé par Rousseau, qui regarde quant à elle à toutes les époques : « Cette théorie philosophique peut aussi être interprétée comme un schéma idéal-typique [...] tant que l'état de nature n'aura pas été surmonté et n'aura pas laissé la place à l'état de paix (ou à l'état civil entre les États). »³⁶ Ici, Aron tente à la fois de justifier la méthode de son ouvrage et de lier son livre à la théorie rousseauiste, qui, elle, ne se fonde pas sur une analyse de l'histoire. L'idée d'un « schéma idéal -typique » et de « conditions » ne saurait être supportée par Aron sans l'appui des faits réels, parce qu'il s'agit aussi de la méthode privilégiée par les idéalistes de tout acabit en matière de relations internationales ; ses opposants idéologiques.

Kenneth Waltz, l'un des fondateurs du néoréalisme³⁷ aux États-Unis, utilisa Rousseau comme pièce maîtresse de sa thèse de doctorat³⁸ : les citations qu'il tire des *Principes du droit de la guerre* défendent l'idée selon laquelle l'état de guerre est indépassable. Il place donc Rousseau en opposition aux behavioristes ; ceux-ci suggèrent qu'on puisse résoudre le problème de la guerre par l'éducation des dirigeants politiques, et en opposition à un autre groupe de penseurs, qui supposent que la paix est atteignable en changeant la structure des États, tels que les marxistes par exemple. La conclusion de Waltz est donc celle de Rousseau : les tentatives d'atteindre la paix par le changement des individus ou des États sont vaines, car la guerre n'est pas un rapport d'individus à individus ou de structures sociales, mais est un rapport d'État à État. Notons aussi sa méthode :

³⁶ *Ibid.*, p. II.

³⁷ La distinction entre les néoréalistes et les réalistes classiques est que ces derniers donnent prédominance à l'accumulation de puissance comme priorité des États, tandis que ces premiers considèrent la sécurité comme étant la plus grande préoccupation des États.

³⁸ WALTZ, Kenneth N., *Man, the State and War: A Theoretical Analysis*, New York, Columbia University Press, 2001 [1954], 263 pages.

pour chaque chapitre pourtant sur un aspect théorique et philosophique, il l'appuie par un second qui porte sur une analyse de faits historiques.

Ces deux auteurs ne se contentent pas de donner les arguments théoriques, mais s'assurent de donner des preuves empiriques pour appuyer leurs propos. D'un côté, Aron commente son propre travail après avoir découvert l'élaboration de Rousseau, qui est celle d'un rationaliste plutôt que d'un empiriste ; il constate la divergence méthodologique malgré la même thèse soutenue par tous deux. D'un autre côté, Waltz construit ses trois sections chaque fois en deux temps : d'abord une explication des théories, ensuite des preuves historiques en guise de démonstrations empiriques. Pour les deux premières théories, les faits démontrent qu'elles sont inadéquates, et pour la troisième — celle de Rousseau — les faits démontrent son exactitude. Ainsi, Aron comme Waltz semblent vouloir remédier à la méthodologie défectueuse du philosophe genevois ; la faute est l'absence d'empirisme, qui est une étape nécessaire à l'établissement d'une connaissance fiable selon eux. Au sujet des relations internationales, les réalistes admettent une épistémologie empiriste.

Qu'observe-t-on ? Que depuis le début de l'histoire, les États se font la guerre ; les hommes s'entre-tuent. Peu importe notre réaction ou notre effroi, voilà la réalité telle qu'elle est : les efforts pour abolir la guerre sont vains, l'histoire le démontre, nous disent les réalistes. Nous pouvons toutefois chercher à comprendre les mécanismes des relations internationales, de manière à prévoir les conflits, peut-être même parfois les prévenir, ou d'autres fois à en sortir victorieux, si les acteurs politiques veulent bien de la praxéologie qu'on leur offre. Le réalisme devient non seulement un outil d'analyse de la science politique, mais un outil offert aux États et à leurs décideurs : aux gouvernements et aux ministres.

PARTIE 2 : DE L'ÉPISTÉMOLOGIE RATIONALISTE EN ANTHROPOLOGIE À L'ONTOLOGIE DU DROIT CHEZ ROUSSEAU

Si Rousseau n'est pas un penseur systématique, il élabore tout de même un système, qui, partant de l'individu, se rend jusqu'aux relations interétatiques, en passant par l'État et son fondement par le droit. Nous verrons dans ce chapitre que son épistémologie est incompatible avec celle des réalistes, et que son ontologie du droit est incompatible avec celle des idéalistes. Toutefois, ces incompatibilités sur ces plans n'empêchent pas des conclusions qui souvent s'apparentent : cette partie permettra de mieux comprendre comment aux prochains chapitres notre auteur est autrement réaliste et autrement idéaliste que ne le sont aujourd'hui ces courants de pensée.

CHAPITRE 3 : RECHERCHE DE LA NATURE HUMAINE : ROUSSEAU CONTRE L'EMPIRISME DES SCIENCES POLITIQUES.

L'axiome sur lequel se fonde tout le système de Rousseau est la nature humaine. Pour découvrir cet axiome, il faut d'abord élaguer tous les faits qui viennent nuire à notre compréhension profonde de l'être humain, car autrement, ce que nous voyons n'est plus seulement l'homme, mais aussi les sociétés qui le forment. Nous avons vu au précédent chapitre que les réalistes partent des observations ; des faits. Autrement dit, nous postulons que leur méthode est celle empirique. À notre connaissance, ils n'emploient jamais de spéculations seules, mais ne les utilisent que comme hypothèses qui ensuite doivent être empiriquement démontrées, imitant ainsi la méthode hypothético-déductive des sciences naturelles. Par cette méthode, ils n'ont accès qu'à des hommes d'époques et de lieux particuliers ; la structure générale et profonde de la réalité humaine leur échappe donc peut-être finalement.

L'auteur du *Discours sur l'origine des inégalités* est un rationaliste à la manière de Descartes : il cherche lui aussi ce « je » qui ne pourrait être remis en question. Les réalistes veulent assurer la scientificité de leurs propos à l'aide d'un empirisme, tandis que pour Rousseau, cet empirisme lui importe peu : nous le démontrerons ici. Pour appuyer cette position, nous aurons en partie recours aux travaux de Robert Derathé et de Henri Gouhier sur le rationalisme et le cartésianisme de Rousseau.

Ce premier dans *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau* défend et ajoute à la thèse qu'avait soutenue Georges Beaulavon à l'encontre de celle de Pierre-Maurice Masson, pour qui l'exaltation

du sentiment chez Rousseau se faisait aux dépens de la raison : pour Beaulavon « le rationalisme de Rousseau, loin d'être intermittent, est au contraire "normal et essentiel", tout en ayant ses limites, et en faisant une place au sentiment. »³⁹ Mais Derathé précise qu'il faudrait, lorsqu'il est question du rôle du sentiment vis-à-vis la raison, rapprocher Rousseau à Malebranche plutôt qu'à Descartes. Cette interprétation sera aussi la nôtre. Quant à Gouhier, dans *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, propose un discours entre la religion de Jean-Jacques et son rationalisme.

Une des autres difficultés est que notre auteur n'est généralement pas contre l'empirisme : il ne l'est pas lorsqu'il est question de sciences naturelles, ses recherches en botanique et en chimie le démontrent⁴⁰. Il ne l'est pas non plus par son sensualisme : sa théorie gnoséologique postule que pour raisonner et connaître, nous devons faire usage de nos sens. Toutefois, ce postulat s'appuie sur des arguments essentiellement rationalistes ; la raison seule peut comprendre le rôle des sens dans le développement psychologique humain, bien que la raison ait eu d'abord besoin des sens pour arriver au niveau de perfection nécessaire à la compréhension d'elle-même. Par son sensualisme, Rousseau arrive à une conclusion dualiste : l'être humain se réduit à un mélange d'un corps et d'un esprit, chacun ayant des attributs qui lui sont propres. L'esprit est garant du libre-arbitre humain et de tout son potentiel, tandis que par son corps, il est en proie aux influences psychologiques que produisent en lui les sensations. Cette nature à la fois physique et psychologique de l'homme sera déterminante pour son ontologie du droit.

³⁹ DERATHÉ, Robert, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Presses Universitaire de France, 1948, p. 6.

⁴⁰ Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Institutions chimiques*, ET X, *passim*, et *Idem*, *Écrits sur la botanique*, ET XI, *passim*.

I. LES DÉFAUTS DE L'HISTOIRE : LE REJET D'UNE SCIENCE HISTORIQUE

Sur quel principe se fonde le droit chez Rousseau ? Sur l'égalité naturelle entre les hommes : « le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître [...] »⁴¹ ; « Il y a dans l'état de nature une égalité de fait réelle et indestructible, parce qu'il est impossible dans cet état que la seule rence d'homme à homme soit assez grande pour rendre l'un dépendant de l'autre. »⁴² Comment en arrive-t-il à cette proposition ; à cet axiome sur lequel, nous le verrons, se fonde son concept de droit ? Dans son *Second discours*, il est à la recherche de la nature de l'homme ; de sa nature profonde. Or, cette nature est cachée par l'observation que l'on fait de l'homme sociabilisé : « Je l'ai déjà dit et ne puis trop le répéter : l'erreur de Hobbes et des philosophes est de confondre l'homme naturel avec les hommes qu'ils ont sous les yeux et de transporter dans un système un être qui ne peut subsister que dans un autre. »⁴³

C'est donc, en quelque sorte, que nos sens nous trompent, et que ce bloc de cire qu'est l'être humain change de forme et d'odeur selon les conditions dans lesquelles ils se trouvent : comment pourrait-on connaître alors la nature objective et véritable de l'homme ? Il faut commencer par douter de tous les faits ; de tout ce qui constitue l'expérience de l'histoire :

Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question. Il ne faut pas prendre les recherches, dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet, pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels ; plus propres à éclaircir la nature des choses qu'à montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos physiciens sur la formation du monde.⁴⁴

⁴¹ *Idem, Du Contrat social, ET V*, p. 467.

⁴² *Idem, Émile, ET VII*, p. 625.

⁴³ *Idem, Discours sur l'origine et les fondements des inégalités parmi les hommes, ET V*, p. 96.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 96.

Si dans son contexte, « les faits » signifi ent ici surtout les faits bibliques⁴⁵, nous pouvons voir ailleurs quels jugements porte Rousseau sur l’histoire comme moyen de connaître ou encore d’éduquer les hommes : « L’histoire en général est défectueuse, en ce qu’elle ne tient registre que de faits sensibles et marqués, qu’on peut noter par des noms, des lieux, des dates ; mais les causes lentes et progressives de ces faits, lesquelles ne peuvent s’assigner de même restent toujours inconnues. »⁴⁶ Si les historiens tentent de comprendre les causes, leurs explications restent quant à elles superficielles et vaines ; pour garder le cartésianisme comme analogie, quand bien même nous comprendrions qu’il s’agit d’une illusion lorsque le bâton qui est plongé dans l’eau nous semble rompu, nous n’en aurions pas pour autant expliqué le phénomène de la réfraction. Puis l’histoire est si chargée en phénomènes qu’on ne saurait en induire les causes par l’observation des faits⁴⁷, contrairement à la réfraction que l’on peut isoler et répéter de façon à y voir toutes les variables et constantes.

Le défaut de l’histoire est qu’elle cache l’homme réel pour ne présenter que les hommes d’usages ; l’histoire nous trompe :

[...] L’histoire montre bien plus les actions que les hommes, parce qu’elle saisit ceux-ci que dans certains moments choisis, dans leurs vêtements de parade ; elle n’expose que l’homme public qui s’est arrangé pour être vu : elle ne le suit point dans sa maison, dans son cabinet, dans sa famille, au milieu de ses amis ; elle ne le peint que quand il représente : c’est bien plus son habit que sa personne qu’elle peint.⁴⁸

⁴⁵ « Il n’est, d’ailleurs, pas sûr que Rousseau doive sa méthode à l’histoire naturelle. Bien avant la science la plus perfectionnée, la théologie la plus élémentaire lui a fourni un modèle qu’il a plus ou moins consciemment imité : Adam avant la chute. Ce n’est sans doute pas par hasard qu’aussitôt après avoir reconnu le caractère non historique de l’état de nature, Rousseau présente ses “conjectures” comme une espèce d’uchronie par rapport à l’histoire sainte : supprimons ce que raconte la Bible : tout se serait passé comme si... » (GOUHIER, Henri, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau.*, Paris, Vrin, 1970, p. 14.)

⁴⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Émile*, ET VII, p. 632.

⁴⁷ « Combien de fois un arbre de plus ou de moins, un rocher à droite ou à gauche, un tourbillon de poussière élevé par le vent ont décidé de l’événement d’un combat sans que personne s’en soit aperçu ! Cela empêche-t-il que l’historien ne vous dise la cause de la défaite ou de la victoire avec autant d’assurance que s’il eût été partout ? Or que m’importent les faits en eux-mêmes, quand la raison m’en reste inconnue ? et quelles leçons puis-je tirer d’un événement dont j’ignore la vraie cause ? » (*Ibid.*, p. 628-629).

⁴⁸ *Ibid.*, p. 632.

Rousseau s'interroge sur l'utilité pédagogique de l'histoire ; il n'est pas question pour son *Émile* de lui enseigner une histoire du « paraître » ou de l'événement, mais d'une histoire de « l'être ». Au contraire d'une histoire « des hommes », il veut plutôt faire une histoire « de l'homme » ; connaître l'individu dans son intimité et dans son cœur, sans aucune façade :

J'aimerais mieux la lecture des vies particulières pour commencer l'étude du cœur humain ; car alors l'homme a beau se dérober, l'histoire le poursuit partout ; il ne lui laisse aucun moment de relâche, aucun recoin pour éviter l'œil perçant du spectateur ; et c'est quand l'un croit mieux se cacher que l'autre le fait mieux connaître. « Ceux, dit Montaigne, qui écrivent les vies, d'autant qu'ils s'amuse plus aux conseils qu'aux événements, plus à ce qui se passe au-dedans qu'à ce qui arrive au-dehors, ceux-là me sont plus propres : voilà pourquoi c'est mon homme que Plutarque »^{49,50}

Rousseau encense ici l'histoire à la manière des Anciens — plus précisément à la manière de Suétone et de Plutarque — en tant qu'elle donnait des modèles et des contre modèles de vertus ou de vices ; il critique l'histoire moderne, qui croit donner une connaissance générale et neutre de l'humanité.

Peut-être l'histoire nous aide-t-elle, mais il faut toutefois chercher la nature humaine ailleurs que dans l'histoire elle-même :

L'état de nature dont la connaissance de l'homme présente requiert des « notions justes » n'est ni devant nous ni derrière nous ; il n'est le nom ni d'une histoire anticipée ni d'une histoire préhistorique ; il n'appartient pas à la série des faits qui, même voilés, tissent ou tisseront ou ont tissé la réalité historique : il est, tout simplement, extra-historique. Comme tel il ne relève pas d'un récit mais constitue une hypothèse de travail.⁵¹

De la même manière où il faut faire une métaphysique chez Descartes pour trouver la méthode par laquelle nous pouvons comprendre objectivement les phénomènes physiques, il faut chez Rousseau faire une métahistoire qui nous permettra de comprendre objectivement l'être humain.

⁴⁹ DE MONTAIGNE, Michel, *Essais*, livre II, ch. 10, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1950, p. 458.

⁵⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Émile*, ET VII, p. 632.

⁵¹ GOUHIER, Henri, *op. cit.*, p. 13.

II. L'ÉTAT DE NATURE EST-IL ETHNOLOGIQUE ?

Nous pourrions croire qu'il faille faire de l'ethnographie, car Rousseau serait l'un des fondateurs de cette discipline, dicit Claude Lévi-Strauss :

Rousseau, tant décrié, plus mal connu qu'il ne le fut jamais, en butte à l'accusation ridicule qui lui attribue une glorification de l'état de nature — où l'on peut voir l'erreur de Diderot mais non pas la sienne —, car il a dit exactement le contraire et reste le seul à montrer comment sortir des contradictions où nous errons à la traîne de ses adversaires ; Rousseau le plus ethnographe des philosophes : s'il n'a jamais voyagé dans des terres lointaines, sa documentation était aussi complète qu'il était possible à un homme de son temps, et il la vivait — à la distance de Voltaire — par une curiosité pleine de sympathie pour les mœurs paysannes et la pensée populaire ; Rousseau, notre maître, Rousseau, notre frère, envers qui nous avons montré tant d'ingratitude, mais à qui chaque page de ce livre aurait pu être dédiée si l'hommage n'eût pas été indigne de sa grande mémoire. Car, de la contradiction inhérente à la position de l'ethnographie, nous ne sortirons jamais qu'en répétant pour notre compte la démarche qui l'a fait passer, des ruines laissées par le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, à l'ample construction du *Contrat social* dont l'*Émile* révèle le secret.⁵²

Devons-nous alors faire de Rousseau un ethnographe dans le sens le plus scientifique du terme ?

S'il ne fait pas les observations lui-même, il utilise toutefois les observations de Bougainville et de Bonin, pour ne nommer qu'eux ; il y a là quelque chose d'empirique. Toutefois, ces observations ne sont qu'accessoires et servent à déceler ce qu'il y a de commun entre les diverses sociétés du globe, et servent ainsi à comprendre ce qui est proprement humain plutôt que seulement sociétal. Elles servent peut-être même de preuves données aux matérialistes ou aux empiristes qui demandent impérativement des faits comme preuve à chaque raisonnement, pour ainsi les convaincre malgré leur rejet de sa méthode. Mais sa quête, celle de définir l'humain tel qu'il était avant l'avènement de la société, reste l'objectif des recherches empiriques des ethnographes, nous dit Lévi-Strauss :

L'étude de ces sauvages apporte autre chose que la révélation d'un état de nature utopique, ou la découverte de la société parfaite au cœur des forêts ; elle nous aide à bâtir un modèle théorique de la société humaine, qui ne correspond à aucune réalité observable [...] La pensée de Rousseau, toujours en avance sur son temps, ne dissocie pas la sociologie théorique de l'enquête au laboratoire ou sur le terrain, dont il a compris le besoin. L'homme naturel n'est ni antérieur ni extérieur à la société. Il nous appartient de retrouver sa forme, immanente à l'état social hors duquel la condition humaine est inconcevable ; donc de tracer le programme des expériences qui « seraient nécessaires pour

⁵² LÉVI-STRAUSS, Claude, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, coll. Terre humaine, 1955, p. 451.

parvenir à connaître l'homme naturel » et de déterminer « les moyens de faire ces expériences au sein de la société ».⁵³

Celui-ci ne se trompe pas lorsqu'il dit que le modèle recherché est théorique et n'est pas une réalité observable ou historique — bien qu'il suppose plus tôt que l'état de nature chez Rousseau soit l'équivalent de la période néolithique⁵⁴ — mais il se trompe sur son dernier point et semble formuler sa position ici à l'encontre de celle du philosophe de Genève, qui nous dit :

Quelles expériences seraient nécessaires pour parvenir à connaître l'homme naturel ; et quels sont les moyens de faire ces expériences au sein de la société ? Loin d'entreprendre de résoudre ce problème, je crois en avoir assez médité le sujet, pour oser répondre d'avance que les plus grands philosophes ne seront pas trop bons pour diriger ces expériences, ni les plus puissants souverains pour les faire ; concours auquel il n'est guère raisonnable de s'attendre surtout avec la persévérance ou plutôt la succession de lumières et de bonne volonté nécessaire de part et d'autre pour arriver au succès.⁵⁵

Donc, l'ethnologue spéculé à partir d'observation, écarte les variables pour s'approcher des constantes de l'homme naturel ; Rousseau n'a besoin d'aucune observation ; il aurait pu ne pas ajouter à son texte les observations de Bougainville ou de Bonin : bien qu'il se puisse qu'elles aient inspiré ses élaborations, elles ne sont, pour le *Second discours*, que des notes de bas de page. Rousseau permet l'observation et permet même l'expérience si elle était possible — la période paléolithique en serait un exemple, si elle y ressemble⁵⁶ ; mais si elle n'y ressemble pas,

⁵³ *Ibid.*, p. 453.

⁵⁴ « Rousseau pensait que le genre de vie que nous appelons aujourd'hui néolithique en offre l'image expérimentale la plus proche » (*Ibid.*, p. 451-452).

⁵⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements des inégalités parmi les hommes*, ETV, p. 96.

⁵⁶ Mais il n'en a pas besoin, parce qu'il s'agit de connaître un fondement qui n'a peut-être jamais existé seul et par lui-même, comme il ne s'agit pas pour le cartésianisme de trouver une pensée sans corps pour prouver qu'elle est distincte. Toutefois, les découvertes à propos des hommes du paléolithique semblent confirmer « une image expérimentale » de l'état de nature rousseauiste ; elles semblent fournir une preuve empirique : l'archéologie semble confirmer que les violences interpersonnelles étaient rares à cette période ; la plupart de celles découvertes sont des cas de cannibalisme. Pour ce qui est des violences collectives, un seul cas potentiel fut trouvé dans un contexte de sédentarisation entre 12 390 et 11 190 avant notre ère. Cf. PATOU-MATHIS, Marylène, « Rousseau et la question de l'origine de la violence et de la guerre » dans *Rousseau Studies 5 : Rousseau et les sciences de l'homme*, Genève, Slatkine, 2017, p. 35-47.

l'absence de cette expérience ne priverait pas sa théorie de validité — mais ces autres méthodes ne font que suppléer à la sienne et ne pourraient arriver aussi clairement à la même réponse.

En effet, l'ethnologue observe toujours des sociétés, et ce même si nous retournions jusqu'à l'homme du néolithique, lui aussi est en société ; l'ethnologue procède par la même méthode que Hobbes : il comprend l'être humain à partir de ses observations de certaines sociétés. Il faut donc prendre une autre voie : Rousseau cherchera plutôt en lui-même la solution pour connaître cet homme naturel⁵⁷ ; en nous dépouillant hypothétiquement de toutes les connaissances complexes et de toutes les expériences sensorielles qui changent l'homme, nous serions capables de comprendre ce qu'est l'être humain originellement.

III. LE SENSUALISME DE ROUSSEAU : UN DUALISME CORPS-ESPRIT

Nous avons déjà dit qu'il faut évacuer tous les faits de l'histoire ; c'est le cas si l'on prend la société dans son ensemble ; il faut, pour le paradigme de l'espèce, si nous voulons arriver à la nature humaine, se rendre à l'hypothèse de l'état de nature et se défaire de l'histoire. Si nous prenons l'individu pris seul, que faut-il lui retirer ? Toute son éducation, qui ne peut lui être parvenue que par les sens :

Nous naissons sensibles, et, dès notre naissance, nous sommes affectés de diverses manières par les objets qui nous environnent. Sitôt que nous avons pour ainsi dire la conscience de nos sensations, nous sommes disposés à rechercher ou à fuir les objets qui les produisent, d'abord, selon qu'elles nous sont agréables ou déplaisantes, puis, selon la convenance ou disconvenance que nous trouvons entre nous et ces objets, et enfin, selon les jugements que nous en portons sur l'idée de bonheur ou de perfection que la raison nous donne. Ces dispositions s'étendent et s'affaiblissent à mesure que nous devenons plus sensibles et plus éclairés ; mais, contraintes par nos habitudes, elles s'altèrent plus ou moins par nos opinions. Avant cette altération, elles sont ce que j'appelle en nous la nature.⁵⁸

⁵⁷ Nous pouvons aussi citer à ce sujet le projet des *Rêveries* : « Je ferai sur moi-même à quelque égard les opérations que font les physiciens sur l'air pour en connaître l'état journalier. J'appliquerai le baromètre à mon âme, et ces opérations bien dirigées et longtemps répétées me pourraient fournir des résultats aussi sûrs que les leurs » (ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, ET III, p. 470).

⁵⁸ *Idem*, *Émile*, ET VII, p. 312.

Rousseau a une pédagogie empiriste : les idées viennent des sens. L'éducation négative qu'il propose dans son *Émile* consiste à limiter les rencontres sensorielles de manière à altérer le moins possible la nature de son pupille ; c'est, on peut l'entrevoir, le contenu du projet abandonné de *la morale sensitive*⁵⁹.

Nous constatons que la morale sensitive de Rousseau est influencée par ses lectures de Locke et ses entretiens avec Condillac : « Ainsi ce que j'appelais raison sensitive ou puérile consiste à former des idées simples par le concours de plusieurs sensations ; et ce que j'appelle raison intellectuelle ou humaine consiste à former des idées complexes par le concours de plusieurs idées simples. »⁶⁰ Mais le passage qui précède laisse bien de la place à des facultés de l'esprit qui suppose une autre substance que la matière ; s'il n'y a pas d'idée innée, il y a toutefois des facultés innées :

Il me reste à parler dans les livres suivants de la culture d'une espèce de sixième sens, appelé sens commun, moins parce qu'il est commun à tous les hommes, que parce qu'il résulte de l'usage bien réglé des autres sens et qu'il nous instruit de la nature des choses par le concours de toutes leurs apparences. Ce sixième sens n'a point par conséquent d'organe particulier : il ne réside que dans le cerveau et ses sensations, purement internes, s'appellent perceptions ou idées. C'est par le nombre de ces idées que se mesure l'étendue de nos connaissances : c'est leur netteté, leur clarté, qui fait la justesse de l'esprit ; c'est l'art de les comparer entre elles qu'on appelle raison humaine.⁶¹

C'est ce que nous confirme Marco Ménin : « La tentative lockienne de revenir à la genèse de la connaissance de l'être humain, compris comme être sensible et pensant, comme union d'âme et de corps, peut être considérée, aux yeux de Rousseau, comme l'essence même de la véritable philosophie. »⁶²

⁵⁹ « À l'égard de la *Morale sensitive*, dont l'entreprise était restée en esquisse, je l'abandonnai totalement. » (*Idem, Les Confessions, ET II*, p. 672).

⁶⁰ *Idem, Émile, ET VII*, p. 506.

⁶¹ *Ibid.*, p. 506.

⁶² MÉNIN, Marco, *La morale sensitive de Rousseau : Le livre jamais écrit*, Paris, L'Harmattan, coll. Rationalismes, 2019, p. 67-68.

Ce « matérialisme du sage » n'est donc pas un monisme ; le sens du terme « matérialisme » dans ce contexte est plus faible et laisse de la place à une conception de l'esprit qui ne se réduit pas à la matière : « [Le projet de la *Morale sensitive*] procède de la volonté d'opposer au matérialisme des "Philosophes", un matérialisme "spiritualiste", ou pour reprendre le vocabulaire du temps, un "idéalisme" qui aurait plus emprunté à Platon qu'à Locke [...] »⁶³. Rousseau méprise de son côté les matérialistes dans le sens fort du terme, qu'il traite de « missionnaires athées » et « d'impérieux dogmatiques »⁶⁴ ; ceux qui veulent réduire l'esprit à la matière⁶⁵, l'homme à une machine, et qui se trompent en plaçant Locke parmi les leurs :

Dans cette perspective, la doctrine du penseur anglais s'oppose ouvertement à celle de ses épigones matérialistes, qui l'ont complètement déformée, résolvant la distinction entre esprit et matière dans un sens athée et déterministe. C'est la raison pour laquelle, Locke reste un point de référence indispensable pour la délimitation de ce nouveau « matérialisme du sage » qu'est la morale sensitive.⁶⁶

Rousseau ne tente pas de départager dans la question purement métaphysique l'unicité ou la multiplicité des substances⁶⁷ ; c'est plutôt de comprendre la distinction et les liens entre le corps et l'esprit dans la nature humaine qu'il juge primordial : c'est là « l'essence véritable de la philosophie » selon Rousseau, nous dit Ménin.

⁶³ PORSET, Charles, s. v. « Matérialisme » dans *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, R. TROUSSON et F. S. EIGELDINGER (dir.), Paris, Honoré Champion, 2006, p. 588.

⁶⁴ « [...] Car ardents missionnaires d'athéisme et très impérieux dogmatiques, ils [les philosophes qu'il côtoyait] n'enduraient point sans colère que sur quelque point que ce pût être on osât penser autrement qu'eux. » (ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Les rêveries du promeneur solitaire* dans *ET* tome III, p. 491.)

⁶⁵ Rousseau dira aussi : « Je ne suis donc pas simplement un être passif, mais un être actif et intelligent, et quoi qu'en dise la philosophie, j'oserai prétendre à l'honneur de penser. » (*Idem*, *Émile ou de l'éducation*, livre IV dans *ET* tome VIII, p. 685).

⁶⁶ MÉNIN, Marco, *op. cit.*, p. 68.

⁶⁷ « Il ne m'est pas plus possible de concevoir comment ma volonté meut mon corps, que comment mes sensations affectent mon âme. Je ne sais pas même pourquoi l'un de ces mystères a paru plus explicable que l'autre. Quant à moi, soit quand je suis passif, soit quand je suis actif, le moyen d'union des deux substances me paraît absolument incompréhensible. Il est bien étrange qu'on parte de cette incompréhensibilité même pour confondre les deux substances, comme si des opérations de natures si différentes s'expliquaient mieux dans un seul sujet que dans deux. » (ROUSSEAU Jean-Jacques, *Émile*, *ET* VIII, p. 688-689).

Si Rousseau donne une large place à l'empirisme dans le développement de la raison humaine, car la raison elle-même est une faculté qui se développe à force d'expériences sensorielles et de son usage sur ces diverses expériences ; il fallut toutefois qu'elle soit d'abord présente en puissance, ce qu'il nomme la perfectibilité. Et l'homme fait, qui a développé sa raison, l'utilise donc pour atteindre des connaissances plus complexes que celle provenant des sensations ; une fois que la raison s'est perfectionnée chez l'individu, la méthode pour comprendre ce qui nous entoure, ainsi que la nature humaine, est celle rationnelle et non celle empirique : « Apercevoir, c'est sentir ; comparer, c'est juger : juger et sentir ne sont pas la même chose. Par la sensation, les objets rent à moi séparés, isolés, tels qu'ils sont dans la nature ; par la comparaison, je les remue, je les transporte pour ainsi dire, je les pose l'un sur l'autre pour prononcer sur leur ressemblance ou sur leur similitude, et généralement sur tous leurs rapports. »⁶⁸ Il s'agit donc de développer la faculté de juger à partir des premières sensations, et développant avec les expériences cette faculté, nous pouvons ensuite l'appliquer pour juger de qui nous sommes — connaître l'être humain — écrivait déjà un jeune Rousseau aux Charmettes entre 1735 et 1738 : « Pour parvenir à nous connaître nous-mêmes ; il faut connaître beaucoup de choses qui ne sont pas nous »⁶⁹. Si le point de départ gnoséologique est empiriste, la méthode par laquelle nous connaissons la nature humaine est ensuite rationaliste.

Le dualisme persiste donc tout de même : « Dans le projet de morale sensitive, on trouve donc une sorte de synergie des suggestions tirées à la fois de la méthode psychologique de la méthode physiologique, qui apparaissent aux yeux de Rousseau comme deux méthodes complémentaires plutôt qu'opposées. »⁷⁰ Le problème cartésien est donc recentré sur les questions des passions de

⁶⁸ *Ibid.*, p. 682.

⁶⁹ *Idem*, *Traité de sphère*, ET X, p. 33.

⁷⁰ MÉNIN, Marco, *op. cit.*, p. 50-51.

l'âme plutôt que sur la question métaphysique des substances ; la relation entre la pensée et le corps demeure le problème central.

IV. LA « DROITE RAISON » OU LE *COGITO* ROUSSEAUISTE : ROUSSEAU MALEBRANCHISTE

Nous venons de voir que la raison est une faculté psychologique qui se développe par les sens ; par la comparaison des sensations. Ce n'est pas la raison qui meut l'individu ; ce n'est pas la raison qui est le premier vecteur de sa volonté propre : « Les actes de la conscience ne sont pas des jugements, mais des sentiments. Quoique toutes nos idées nous viennent du dehors, les sentiments qui les apprécient sont au-dedans de nous, et c'est par eux seuls que nous connaissons la convenance ou la disconvenance qui existe entre nous et les choses que nous devons respecter ou fuir. Exister pour nous, c'est sentir. »⁷¹ Le libre arbitre vient de ces actes de consciences, et là réside l'autre substance métaphysique, assimilable à celle du dualisme malebranchien :

R[ousseau] s'accorde avec Malebranche pour admettre que la connaissance de l'ordre moral se tire des lumières de la raison, mais que le sentiment est nécessaire à la fois pour fournir un motif d'action et pour orienter vers la rectitude morale une raison qui, livrée à elle-même, s'abandonne aux passions et aux ratiocinations sophistiques de l'égoïsme. La conscience, qui est de l'ordre du sentiment et non de la connaissance, joue, chez Rousseau, le rôle de la « délectation prévenante » chez Malebranche : attacher la subjectivité et la sensibilité humaine à l'objectivité universelle de l'ordre moral.⁷²

La grâce sentimentale qu'est cette « délectation prévenante », qui se distingue d'une grâce rationnellement acquise, vient chez Malebranche avec une connaissance innée de notre propre liberté et qui transcende la raison : « Qu'elle soit de lumière ou de sentiment, la grâce malebranchienne ne saurait donc être "nécessitante". Ici aussi, c'est le sentiment intérieur qui justifie une telle affirmation : je sens et je sais que je suis libre et reste l'auteur de l'acte de mon

⁷¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Émile*, ET VII, p. 312.

⁷² LARRÈRE, Catherine, s. v. « Malebranche » dans *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, R. TROUSSON et F. S. EIGELDINGER (dir.), Paris, Honoré Champion, 2006, p. 583.

consentement aux motifs qui me sollicitent. »⁷³ Chez Rousseau aussi, il s'agit d'une volonté première.

Il ne s'agit donc pas de bien raisonner, mais aussi de diriger droitement sa raison par une conscience qui lui est antérieure, et qui est une faculté innée de la pensée : « Dans ce dernier cas est l'homme sauvage et sans culture, qui n'a fait encore aucun usage de sa raison ; qui, gouverné seulement par ses appétits, n'a pas besoin d'autre guide, et qui, ne suivant que l'instinct de la nature, marche par des mouvements toujours droits. »⁷⁴ On retrouve de même dans le *Second discours* : « L'homme sauvage n'a point cet admirable talent [de rester insensible] ; et faute de sagesse et de raison, on le voit toujours se livrer étourdiment au premier sentiment de l'humanité. »⁷⁵ Derathé précise : « La pensée profonde de Rousseau serait plutôt qu'il n'y a point de saine raison dans un cœur corrompu, et que la conscience elle-même doit servir de principe ou de règle à la raison qui, sans ce guide, risque de “s'égarer d'erreurs en erreurs” et d'engendrer les pires sophismes. En ce sens la pureté du cœur serait la condition de la droite raison. »⁷⁶ Nous pouvons en conclure que, par une méthode rationaliste, Rousseau découvre ou défend une position volontariste.

Voilà notre arbre de la connaissance élagué de toutes ces branches qui nous cachaient le tronc ; ce « je » fondamental est maintenant trouvé : Ce « je » devient seulement plus tard l'union du sentiment et de la raison⁷⁷ : « La méthode originale de Rousseau consistera donc, non pas à écarter

⁷³ GENY, Vincent, « Le plaisir et la grâce chez Malebranche » dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, tome 140, 2015/4, p. 501n.

⁷⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Lettre du 15 janvier 1769 à Monsieur de Franquières*, ET XVIII, p. 365.

⁷⁵ *Idem*, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC V, p. 131.

⁷⁶ DERATHÉ, Robert, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, PUF, 1948, p. 7.

⁷⁷ À cet égard, il faudrait parler de la raison primordiale — c'est-à-dire la perfectibilité — en tant que qualité virtuelle ; Durkheim le commente ainsi : « Il [le sauvage] n'avait que l'instinct et l'instinct lui suffisait, mais il ne l'induisait aucunement à la vie sociale. Pour vivre en société, il lui fallait la raison qui est l'instrument d'adaptation au milieu social comme l'instinct est l'instrument d'adaptation au milieu physique. Elle vint à son heure ; mais elle n'était que virtuelle dans le principe. » (DURKHEIM, Émile, « Le “Contrat social” de Rousseau » dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, tome XXV, 1918, p. 10).

systématiquement la raison, mais à l'unir étroitement au sentiment, à lui donner le sentiment pour point de départ et pour contrôle. »⁷⁸ Cette union déparée de toute sensation, donc de toute comparaison et de raison perfectionnée, ne conserve hormis la perfectibilité qui n'est que la raison considérée virtuellement, que deux facultés ; l'amour de soi et la pitié :

Laissant donc tous les livres scientifiques qui nous apprennent qu'à voir les hommes tels qu'ils se sont faits, et méditant sur les premières et plus simples opérations de l'âme humaine, j'y crois apercevoir deux principes antérieurs à la raison, dont l'un nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la conservation de nous-mêmes, et l'autre nous inspire une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables.⁷⁹

Ce sont ces deux facultés qui font que le contrat social de Rousseau est fondamentalement distinct de celui de Hobbes, car ces deux philosophes disent que les hommes sont relativement égaux physiologiquement et psychologiquement : chez Hobbes, tous sont assez forts et assez rusés pour créer de la méfiance chez les autres ; chez Rousseau, cette même égalité ne donne à personne la capacité d'en contraindre un autre. Joint à cette égalité chez Rousseau, ces deux facultés innées assurent l'absence de méchanceté naturelle, donc de violence, là où il n'existe que la guerre et la violence chez le philosophe anglais. Si ce n'était pas de cette distinction dans la nature humaine, que notre auteur élabore rationnellement en y élaguant la raison elle-même, ces deux philosophes diraient la même chose en philosophie politique. Ce qui causera la chute de l'humanité chez le nôtre sera la rencontre de l'autre et la faculté de comparer qu'aura permise la perfectibilité — chute métaphorique, car anhistorique.

⁷⁸ BEAULAVON, Georges, « Introduction et notes explicatives » dans *Jean-Jacques Rousseau : Du Contrat social*, 5^e édition, Paris, Armand Colin, 1938, p. 20. Cité par DERATHÉ, Robert dans *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, p. 7n.

⁷⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements des inégalités parmi les hommes*, ETV, p. 87.

V. ROUSSEAU RATIONALISTE : ENJEUX POUR LES SCIENCES POLITIQUES

La perfectibilité humaine ouvre donc la porte à l'humanité ; elle se dirige dans l'histoire là où bon lui semble : elle n'est pas limitée à une nécessité politique, mais a devant elle une multitude de choix. Il n'est donc pas évident de pouvoir poser la limite du potentiel humain. Il semble aussi que certains choix soient meilleurs que d'autres moralement, dépendamment si les décisions sont prises selon une raison droitement dirigée par les sentiments fondamentaux ou non.

Le rationalisme de Rousseau s'ouvre donc sur un idéalisme en politique : les sociétés humaines ne sont pas limitées à celles observées dans l'histoire, et la répétition de certaines variables sur 5 300 ans ne garantit pas qu'il s'agisse de constantes. Les constantes chez l'être humain selon Rousseau se limitent à des substrats, qui sont la pitié, l'amour de soi, la perfectibilité et l'amour-propre une fois les individus en société ; autrement dit, les mécanismes psychiques fondamentaux de l'espèce. Les peuples et les législateurs sont donc libres de former les sociétés qu'ils veulent :

Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine ; de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être ; d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer ; de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature.

Derrière cette faculté de changer les individus se trouve en réalité ce rôle des sensations dans son sensualisme : les lois et les mœurs des États ont un effet sur les affects de chacun, de telle sorte qu'elles permettent de conduire et de changer les individus. Ainsi, la liberté chez Rousseau est double : il se trouverait en nous un libre-arbitre par l'entremise de la raison dirigée par les sentiments, et une liberté politique ou physique qui est celle qui nous permet de choisir nous-mêmes les sensations auxquelles nous nous laissons être les sujets et qui peuvent modifier nos affects et notre caractère.

Rousseau donne donc deux problèmes aux sciences politiques. La première est par son épistémologie rationaliste : il refuse les schémas que procure l'induction des faits, le champ de possibilité humaine étant plus vaste que ce que l'empirisme dévoile au sujet des sociétés. La seconde est l'aspect psychologisant de son anthropologie : les mécanismes fondamentaux de la psyché humaine expliquent l'influence de son environnement sur lui-même, y compris l'influence des autres sur soi. Les sciences politiques doivent donc écarter l'histoire et la sociologie de leur modèle d'analyse pour ce qui est de l'intérieur des États, à moins que ceux-ci ne se réduisent toujours à la psychologie. Autrement dit, Rousseau propose des axiomes psychophysiques découverts par une méthode rationaliste, et auxquelles se réduit toute analyse sociale ou politique.

Si le vaste potentiel de la psyché humaine est une certitude, et que les limitations que pose un inductivisme historiciste sont fautives, il faut alors considérer qu'il y a une ouverture qui laisse un large éventail de possibilités aux sociétés et aux gouvernements. Donc, selon Rousseau, les hommes peuvent par les idées changer leur environnement, tandis que les observations empiriques nous trompent lorsqu'on croit voir en eux les limites de cet environnement. Jean Géhenno ira jusqu'à conclure que la cause des disputes entre le citoyen de Genève et les encyclopédistes — matérialistes et « impérieux dogmatiques » — est l'idéalisme de Jean-Jacques :

Parce qu'il riait comme eux, parlait comme eux, ses amis le crurent semblable à eux et, quand enfin il ne parla que selon lui-même, s'ils le jugèrent hypocrite, c'est qu'ils ne comprirent pas qu'une part de lui, la plus profonde, était toujours demeurée réservée. Le rêve intérieur était en lui plus fort que la vie du dehors. Des hommes qui, comme Diderot, vivaient tout en dehors ne pouvaient le soupçonner. On l'influçait, on ne le changeait pas. Tout l'univers n'aurait pu le changer. S'il y avait débat, ce serait lui qui changerait l'univers.⁸⁰

L'univers, peut-être pas, mais les nations de l'univers peut-être :

Quel triomphe [pour les encyclopédistes et les voltairiens] si l'on établissait que le *Discours sur les sciences et les arts*, le *Discours sur l'inégalité*, et l'*Émile*, et le *Contrat social*, et la Révolution, et

⁸⁰ GUEHENNO, Jean, *Jean-Jacques en marge des « Confessions »*, Paris, Bernard Grasset, 1948, p. 252.

cent cinquante années de l'histoire de l'Europe, toute cette sombre passion de la dignité qui n'a pas cessé de soulever les peuples, n'est que le développement d'une idée de hasard [...].⁸¹

Nous jugeons aussi, comme Géhenno, que Rousseau contribua par ses idées aux mouvements démocratiques de l'Europe : les abstractions et les idées ont un effet sur le monde matériel ; sur l'humanité. Mais nous verrons que cette puissance des idées a une limite ; elles ont bien moins d'effets dans les relations internationales.

⁸¹ *Ibid.*, p. 282-283.

CHAPITRE 4 : LA VOLONTÉ GÉNÉRALE ET SON ONTOLOGIE DU DROIT

La souveraineté est un concept, qui, depuis le traité de Westphalie, revêt une aura particulière : elle n'est plus la figure d'un souverain unique ni la forme religieuse qu'elle a pu prendre à l'Antiquité ; elle est devenue ce que l'on entend aujourd'hui, nous disent les théoriciens du droit international, c'est-à-dire celle d'une puissance gouvernementale à l'intérieur d'un territoire. En effet, de la même manière que la loi prend la forme de ses interprétations, de même la souveraineté est malléable : elle est ce que son mythe la fait être. Il suffirait alors, pour le droit international, de mettre fin à ce mythe qui nuit à la paix internationale et au bien-être de l'ensemble des nations, nous dit Beaulac :

Myths are also powerful social productions, often expressed through language, which provide a shared explanatory structure for substantial areas of socially constructed reality. A very-large-scale myth, such as that of the "Westphalian state system" in international law, is liable to have a very-large-scale social effect on our consciousness and the consciousness of the world. Indeed, the myth of Westphalia, which refers to the historical events surrounding the Peace of Westphalia that ended the Thirty Years War in Europe, is deemed the basis upon which the idea, and ideal, of "sovereignty" has developed since the 17th century. Such fabulous social power is all the more extraordinary because, as with all myths, its historical foundation is no longer considered relevant or is viewed as incontestable.⁸²

Plusieurs philosophes et juristes ont cherché à définir ce qu'est objectivement la souveraineté des États ; chacun, rejetant qu'il s'agisse d'un mythe, fonda dans un même temps le leur, nous dirait un herméneute : il en va de même pour Rousseau. Dans ce chapitre, nous expliquerons le concept de souveraineté chez notre auteur, qui n'existe que par la volonté générale ; c'est donc surtout ce concept qu'il nous faudra définir. Dans un premier temps, en voyant la genèse

⁸² BEAULAC, Stéphane, *The Power of Language in the Making of International Law – The Word Sovereignty in Bodin and Vattel and the Myth of Westphalia*, Leiden, Nijhoff, 2004, p. 3-4.

de la volonté générale dans son système, le lecteur remarquera le lien fondamental que l'individu entretient avec l'État : la souveraineté des États a donc pour axiome les individus tels que théorisés par la méthode rationaliste de Rousseau, c'est-à-dire ceux de l'état de nature, avant l'influence de toute société et de toute sensation.

N'en va-t-il pas de même pour la théorie hobbesienne de la souveraineté ? En effet, Hobbes aussi est un contractualiste et prend pour point de départ les individus à l'état de nature. Nous verrons donc ensuite que la conception de la souveraineté du Genevois s'écarte de celle de Hobbes, car Hobbes suppose un *double contrat* qui retire toute la souveraineté aux peuples pour la donner au gouvernement seul. Le modèle hobbesien de la souveraineté est alors plus facilement conciliable avec le mythe westphalien de la souveraineté que ne l'est celui rousseauiste.

Si le lien entre les individus et la souveraineté se maintient chez Rousseau là où elle se brise chez Hobbes, alors le *doublement* ne se fait plus au niveau du contrat, mais au niveau de l'état dans lequel se trouvent les individus, qui est un *état mixte* : en paix à l'intérieur et en guerre à l'extérieur ; la souveraineté existe chez notre auteur sous deux natures, celle du peuple par rapport à lui-même, et celle de l'État par rapport aux autres. Cette existence sur deux plans ontologiquement différents⁸³ est expliquée par Rousseau à l'aide du paradigme chimique. Nous reprendrons dans cette section la thèse de Bruno Bernardi dans sa *Fabrique des concepts*.

Par rapport à lui-même, le peuple, en tant que souverain, augmente sa légitimité lorsqu'il s'approche de la volonté générale. La volonté générale a, selon Rousseau, une existence idéale duquel s'approchent ou s'éloignent les peuples. Cette existence à la fois immanente, car venant du peuple, est aussi transcendante en tant que finalité idéale inatteignable, et expliquée par le

⁸³ Rappelons les propos de Aron que nous avons cité plus haut (*Supra*, p. 33) : « ...l'état de nature (ou de guerre potentielle) entre les États diffère en essence de l'état civil à l'intérieur des États. » (Aron, Raymond.)

paradigme mathématique du calcul infinitésimal dans le *Contrat social*. Nous reprendrons dans cette section la thèse d'Alexis Philonenko dans son tome *Apothéose du désespoir*.

Nous en concluons que Rousseau est à la fois un idéaliste vis-à-vis de l'État pris seul par son ontologie de la souveraineté, mais qu'il est un réaliste dans le cadre des relations internationales par le genre autre que la volonté générale revêtu dans la sphère internationale de son existence. Dans la sphère internationale, le droit devient impossible à cause de la nature différente des États. De plus, la théorie du droit qui en émerge en est une positiviste, ce qui, nous le verrons, exclut autant le droit naturel que l'interprétativisme de l'herméneutique juridique.

I. DE PLUSIEURS, UN SEUL : DES INDIVIDUS À LA SOCIÉTÉ

Les contractualistes ont tous pour objectif premier de justifier l'existence de l'État par la volonté ou l'intérêt des individus qui les composent. Pour se faire, il faut rejeter la supposition que les communautés humaines sont disposées selon un ordre naturel. L'axiome de la naissance de tout État devient donc ses membres pris séparément.

Rousseau rejette aussi le grégarisme humain tel qu'il existe dans les sociétés déjà observées : il faut prendre pour point de départ cet homme du second *Discours* qui n'a peut-être jamais existé, et qui est le résultat de l'élagage de toutes les influences sociales. Comment se forme alors la première société humaine chez Rousseau ? Nous avons dans le second *Discours* deux pistes : la première nous dit que c'est par un calcul de l'intérêt, la seconde par un hasard.

Dans un premier temps, l'être humain par nécessité se compare aux autres animaux pour évaluer le danger, et apprend par cette comparaison que ses capacités ont une supériorité : il possède la perfectibilité qu'aucune autre espèce ne possède. Il s'agit d'une première étape de

socialisation ; s'il se reconnaît une supériorité — premier développement de l'amour propre⁸⁴ —
il reconnaît aussi chez l'autre humain cette faculté qui en fait son semblable :

Les conformités que le temps put lui faire apercevoir entre [les hommes], sa femelle et lui-même, le firent juger de celles qu'il n'apercevait pas, et voyant qu'ils se conduisaient tous, comme il aurait fait en de pareilles circonstances, il conclut que leur manière de penser et de sentir était entièrement conforme à la sienne, et cette importante vérité, bien établie dans son esprit, lui fit suivre, par un pressentiment aussi sûr et plus prompt que la dialectique, les meilleures règles de conduite que pour son avantage et sa sûreté il lui convint de garder avec eux.⁸⁵

À partir de cette reconnaissance qui fait de l'autre un semblable — peut-être nous pourrions déjà parler de pitié — une première forme de contrat peut être établie : « [s]'agissait-il de prendre un cerf, chacun sentait bien qu'il devait pour cela garder fidèlement son poste ; mais si un lièvre venait à passer à la portée de l'un d'eux, il ne faut pas douter qu'il ne le poursuivît sans scrupule, et qu'ayant atteint sa proie il ne se souciât fort peu de faire manquer la leur à ses compagnons. »⁸⁶ Mais il s'agit ici d'une forme de réunion spontanée qui ne perdure pas longtemps⁸⁷, alors il ne s'agit pas à proprement parler d'un contrat, mais on y voit déjà poindre le premier principe qui met en mouvement les individus vers une contractualité ; la volonté de chacun n'étant dirigée encore que par l'amour de soi, il le veut seulement vers son intérêt : « Instruit par l'expérience que l'amour du bien-être est le seul mobile des actions humaines, il se trouva en état de distinguer les occasions rares où l'intérêt commun devait le faire compter sur l'assistance de ses semblables, et celles plus rares encore où la concurrence devait le faire défier d'eux. »⁸⁸ C'est donc seulement après un long

⁸⁴ « C'est ainsi que le premier regard qu'il porta sur lui-même, y produisit le premier mouvement d'orgueil ; c'est ainsi que sachant encore à peine distinguer les rangs, et se contemplant au premier par son espèce, il se préparait de loin à y prétendre par son individu. » (ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur le l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, ET V, p. 141).

⁸⁵ *Ibid.*, p. 142.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 142-143.

⁸⁷ « Voilà comment les hommes purent insensiblement acquérir quelque idée grossière des engagements mutuels, et de l'avantage de les remplir, mais seulement autant que pouvait l'exiger l'intérêt présent et sensible ; car la prévoyance n'était rien pour eux, et loin de s'occuper d'un avenir éloigné, ils ne songeaient pas même au lendemain. » (*Ibid.*, p. 142).

⁸⁸ *Ibid.*, p. 142.

exercice de ces proto-contrats que l'être humain développa sa capacité de prévoir ; seulement alors sera-t-il capable de proprement contractualiser avec le même principe premier.

Dans un second temps, que dut-il se passer pour qu'un contrat s'établisse et perdurât ? Notre auteur n'a trouvé d'autre mécanisme que le hasard de quelques bouleversements naturels qui eût forcé la main de certains individus qui durent former une première société durable par nécessité : « De grandes inondations ou des tremblements de terre environnèrent d'eaux ou de précipices des cantons habités ; des révolutions du globe détachèrent et coupèrent en îles des portions du continent. »⁸⁹ Ainsi, un petit groupe d'individus eurent été forcés de se côtoyer constamment, ce qui nécessita le développement d'une première langue. Le langage est une première condition à l'établissement d'une existence morale ; elle permet de se donner mutuellement des droits et des obligations. Pour former une personne morale, il faut donc le langage ; il faut donc le langage pour contractualiser une société. Par conséquent, cette première société d'où apparut le langage fut aussi le premier État du monde.

Le premier État est donc venu à exister par la nécessité d'un cataclysme et par la direction qu'avait prise la perfectibilité humaine : le développement technique conduisit les individus à faire commerce entre eux, à thésauriser leurs ressources, et finalement à créer la propriété. Le premier commerce qu'eurent entre eux les individus, nous venons de le voir, eût été celui de la chasse coopérative, qui présage déjà non seulement la coopération civile, mais aussi la coopération guerrière. De cette pratique émergea la première forme de langage, car la coopération demande au moins la forme de communication la plus simple : des répétitions tacitement reconnues par tous les participants ; plutôt que d'avoir là un langage et un contrat social, nous avons un proto-langage et

⁸⁹ *Ibid.*, p. 146-147.

un proto-contrat qui nous permettent de comprendre le fonctionnement subséquent du contrat social à proprement parler.

Rousseau émet comme hypothèse qu'un groupe particulier d'individus ont été contraints par une catastrophe naturelle à être réunie étroitement dans un même lieu. Par leur proximité ou pour leur survie, ils durent devenir dépendants les uns des autres ; le langage émergea dans un même temps de cette circonstance. Dès lors, lorsque ce premier État du monde vint au contact d'autres individus, ils les assimilèrent à leur société ou autrement ces autres individus durent former leurs propres États pour se prémunir d'un joug extérieur. Le développement du premier État, ou des premiers États s'il y en eut plusieurs simultanément, est donc en fonction des circonstances naturelles, d'une généalogie des passions et des facultés humaines, qui se développèrent grâce aux relations sociales que força ce bouleversement naturel. Toutefois, les autres États ne se formèrent qu'en opposition à l'État qui les précéda et qui vint en contact avec eux :

On voit aisément comment l'établissement d'une seule société rendit indispensable celui de toutes les autres, et comment, pour faire tête à des forces unies, il fallut s'unir à son tour. Les sociétés se multipliant ou s'étendant rapidement couvrirent bientôt toute la surface de la terre, et il ne fut plus possible de trouver un seul coin dans l'univers où l'on pût s'affranchir du joug, et soustraire sa tête au glaive souvent mal conduit que chaque homme vit perpétuellement suspendu sur la sienne.⁹⁰

Nous quittons à présent l'état de nature : le reste de l'humanité doit suivre ces drôles qui deviennent autres que ce que la nature les a fait être. Ils doivent eux aussi devenir calculateurs à présent, émuler leur génie, qui parle, qui coopère et qui conspire même parfois contre leurs voisins trop naturels. Paradoxe évident ici : la nécessité de former des États émerge de l'existence des États ; l'État conditionne la nécessité de sa propre existence. Notre auteur, pris dans cette difficulté la surmonte par l'invention de ce cataclysme douteux : de nos jours, l'éthologie et la

⁹⁰ *Ibid.*, p. 161.

phylogénétique sont peut-être mieux équipées pour nous expliquer cette genèse. Passons par-dessus cette difficulté comme notre philosophe, car l'objectif est de rendre compte de la nature de l'homme et de la nature des États, et non d'expliquer dans leurs menus détails chaque événement hypothétique de la préhistoire. Si le second *Discours* tente d'expliquer l'émergence des États, elle n'explique pas tout à fait ce qu'est un État légitime : c'est plutôt là le projet du *Contrat social*. Au moins, le second *Discours*, qui explique la naissance des inégalités, permet déjà de comprendre ce rapport interétatique naissant : il n'y a plus de marche arrière, la réalité étatique et celle interétatique qui en découlent ne peuvent plus être évadées : « De la première société formée s'ensuit nécessairement la formation de toutes les autres. Il faut en faire partie ou s'unir pour lui résister. Il faut l'imiter ou se laisser engoutir par elle. »⁹¹

Le contractualisme de Rousseau prend pour point de départ l'égalité relative des individus. C'est ce rapport de force égalitaire qui permet aux individus d'établir un contrat, car autrement, il ne s'agirait pas de droit mais de contrainte. Le contrat social est d'abord établi par les individus selon un motif passionnel : leur propre survie et leur propre bien-être. Pour se prémunir du danger des autres États, qui peuvent profiter à tout moment de la faiblesse d'un seul pour le soumettre, le piller ou le tuer, les individus doivent s'associer en nombre suffisant pour se défendre ou dissuader les opposants potentiels de les attaquer. Cette association vient donc d'un premier intérêt qui est motivé par la volonté d'être libre que chacun a en soi-même : la liberté civile doit à présent substituer à la liberté naturelle, car la seule autre alternative est l'esclavage. Parmi les modes de servitudes, l'une d'entre elles est de se soumettre à des lois et des mœurs qui nous répugnent. Autrement dit, pour éviter de devenir tel qu'un autre État veuille que l'on soit en s'incorporant à elle involontairement, on se donne un État pour au moins choisir ce que l'on veut devenir. On

⁹¹ *Idem, Principes du droit de la guerre*, p. 76.

choisit alors soi-même les lois et les mœurs qui aliéneront l'être qu'on était naturellement, plutôt que de laisser des étrangers choisir à notre place.

En nous associant pour conserver notre liberté, nous incorporons notre volonté propre à l'une qui est générale à tout le groupe. Il se crée donc une volonté générale dont le motif premier est la conservation de cette association considérée comme un ensemble et que nous appelons *État*. C'est l'État, s'il est légitime, qui assure notre liberté civile, c'est pourquoi chaque personne qui en est authentiquement membre désire la survie et le bien-être de l'État ; celui qui ne désire pas la survie et le bien-être de cette association est un autre, étranger à cette association.

La volonté générale est à l'État ce qu'est l'âme à l'individu, car la volonté générale consiste en la mise en commun d'aspects psychiques. L'amour de soi fait pencher le désir de l'individu vers son bien-être ; il en va de même pour la volonté générale qui est composée de plusieurs volontés pour en former une nouvelle par association : il s'agit de l'intégration de plusieurs volontés, chacune de ses volontés ayant comme motif d'association primaire l'amour de soi. En effet, en fondant un État sur un principe de réciprocité, où chacun aliène sa volonté propre pour faire partie de celle générale, la part de notre volonté peut s'épanouir à l'intérieur de ce cadre, là où elle ne peut être que bafouée par un État étranger ou illégitime.

Savoir qu'un individu a une volonté est une chose plutôt simple, de savoir que l'État — un être artificiel — en a aussi une est beaucoup plus ardu. C'est parce que cet être, même artificiel, s'il se meut — entreprend des actions, décrète, fait des choix, juge, etc. — doit alors avoir une volonté qui le dirige :

Si l'État ou la Cité n'est qu'une personne morale dont la vie consiste dans l'union de ses membres, et si le plus important de ses soins est celui de sa propre conservation, il lui faut une force universelle et compulsive pour mouvoir et disposer chaque partie de la manière la plus convenable au tout. Comme la nature donne à chaque homme un pouvoir absolu sur tous ses membres, le pacte social

donne au corps politique un pouvoir absolu sur tous les siens, et c'est ce même pouvoir, qui dirigé par la volonté générale porte, comme j'ai dit, le nom de souveraineté.⁹²

Un État qui ne serait pas mu à la fois par tous les membres qui le composent à proportion égale ne serait plus un État légitime, car au moins un citoyen serait alors subjugué. On doit donc théoriser une volonté dans laquelle tous participent de manière égale, mais qui ne se divise pas, pas même au profit d'une majorité, « [c]ar la volonté est générale ou elle ne l'est pas ; elle est celle du corps du peuple, ou seulement d'une partie »⁹³.

Il faut donc un rapport d'égalité relatif dans l'État qui reproduit les effets de l'égalité naturelle, car autrement, quelques-uns, par leurs supériorités artificielles, imposeront leur volonté par l'influence ou encore accapareront le pouvoir exécutif. C'est pourquoi l'auteur du *Contrat social* nous dit :

[...] à l'égard de l'égalité, il ne faut pas entendre par ce mot que les degrés de puissance et de richesse soient absolument les mêmes, mais que, quant à la puissance, elle soit au-dessous de toute violence et ne s'exerce jamais qu'en vertu du rang et des lois, et quant à la richesse, que nul citoyen ne soit assez opulent pour en pouvoir acheter un autre, et nul assez pauvre pour être contraint de se vendre [...].⁹⁴

Il faut donc deux conditions, nous seulement pour l'établissement d'un État, mais pour sa pérennité : une égalité relative qui permet l'absence de contrainte, et la participation de la propre volonté de chacun. Notons que ces deux aspects doivent se maintenir, ce qui n'est pas sans rappeler une forme du dualisme qui découle peut-être de celui que nous remarquons chez notre auteur et duquel nous avons parlé plus haut : d'un côté, il y a une liberté physique qui nécessite un rapport égalitaire entre les individus, et de l'autre il y a une liberté cognitive, qui nécessite la participation

⁹² *Idem, Du contrat social, ETV*, p. 495.

⁹³ *Ibid.*, p. 491.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 519.

de chacun par sa propre volition, et qui permet de choisir soi-même les sensations qui influenceront notre psyché.

II. LA SOUVERAINETÉ ET LA VOLONTÉ : CONTRE LE MÉCANICISME DE HOBBS

La souveraineté que conceptualise Rousseau diffère de celles de ses prédécesseurs, peut-être hormis la définition qu'en fit Johannes Althusius avant lui⁹⁵, car la souveraineté n'est pas chez le philosophe genevois la puissance du gouvernement pris isolément, mais plutôt la part active du corps politique : la volonté générale en action. Parce que la volonté générale par définition ne peut venir que de l'ensemble du peuple, la souveraineté rousseauiste ne peut être que populaire ; la souveraineté est populaire ou elle n'est pas. Pour mieux comprendre l'enjeu de cette souveraineté pour les relations interétatiques, comparons-la à celle de Hobbes.

De son côté, le philosophe anglais propose une souveraineté qui s'enracine d'abord dans la volonté de chacun, mais qui aboutit finalement à un détachement entre le peuple d'un côté, et le souverain de l'autre : chez Hobbes, le peuple ne peut jamais être souverain. Son raisonnement est que le contrat que fait chaque personne entre elles est celle de se donner un souverain, dont le rôle est d'assurer la paix en étant l'unique juge de ce qui est bien ou mal ; de ce qui est légal ou illégal. Le peuple ne pourrait pas se gouverner lui-même selon Hobbes, car le problème qu'il se pose ne serait pas résolu : si chacun participe également aux décisions, aucune décision ne pourra véritablement être prise, car chacun disposant d'une force similaire, il ne pourrait donc n'y avoir qu'une forme de guerre civile ; il y aurait toujours anarchie. Pour nous soulager des maux de

⁹⁵ Cf. DERATHÉ, Robert, « Althusius » dans *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, PUF, 1950, p. 92-99.

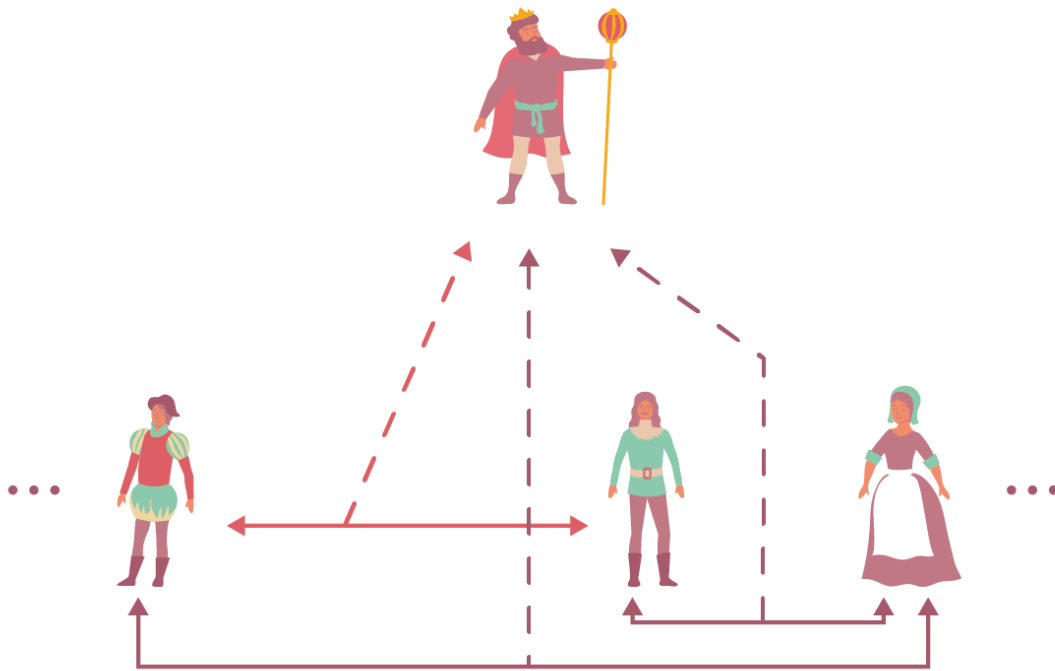
l'anarchie de l'état de nature hobbesien, il faut alors selon Hobbes se donner un maître en contractualisant avec nos semblables. Il s'agit d'un double contrat, nous dit Derathé :

Ainsi, quoiqu'ils n'aient pas conclu de pacte avec le souverain, les citoyens n'en sont pas moins tenus de lui obéir aussi longtemps qu'il le voudra, cette obligation étant la conséquence de la convention qu'ils ont faite de se désister de tous leurs droits en sa faveur. En réalité, le *convenant* impose aux citoyens une double obligation. Ils ne s'engagent pas seulement les uns envers les autres, ils s'engagent aussi envers le titulaire de la souveraineté. Mais tandis que l'engagement qu'ils prennent envers leurs concitoyens est *réciproque*, celui qui les lie au souverain est *unilatéral*. De cette manière, le souverain est institué sans qu'il ait eu lui-même à traiter avec ses sujets, sans que la promesse qu'ils lui ont faite soit *réciproque* : l'acte juridique par lequel il est investi de son pouvoir est une *donation de droit*. Le souverain se trouve donc, vis-à-vis des citoyens, délié de toute obligation et ne peut commettre d'injustice à leur égard, puisqu'il n'a pas fait de pacte avec eux, et ne leur a, quant à lui, rien promis en échange du droit qu'ils lui ont donné de les gouverner. Il reçoit son pouvoir sans condition, sans engagement de sa part ; il possède, de par la volonté même des citoyens, un droit illimité sur leurs personnes et sur toutes choses ; en un mot, son pouvoir est absolu.⁹⁶

Dans ce système, le souverain, que ce soit un seul homme ou une assemblée composée de quelques-uns, n'est pas soumis à la volonté du peuple, car le contrat que chacun prend avec chacun stipule qui est le souverain et donne à celui-ci toute la puissance politique, mais le souverain, en sa qualité de souverain, ne tient aucun contrat avec ses sujets ; il est toujours au-dessus d'eux, sans rien leur redevoir. Nous pouvons le voir par la *figure 1* : le contrat social est représenté par des flèches bidirectionnelles entre les contractants, tandis que le contrat entre chaque individu détermine qui est le souverain, représenté par des flèches pointillées unidirectionnelles. Le souverain n'est alors redevable à aucun de ses sujets ; il n'a lui-même rien contracté avec eux.

⁹⁶ DERATHÉ, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, PUF, 1950, p. 220-221.

Figure 1



Ce transfert de force, de plusieurs vers un seul, en est un mécanique :

[L'État chez Hobbes est un] corps artificiel pensé sur le modèle de la machine ou de l'automate. Ce paradigme accorde un rôle majeur aux rapports mécaniques, et notamment à la force — comprise comme force physique — pour décrire ce qui conserve l'unité et l'intégrité du corps artificiel de l'État. C'est bien ainsi que Hobbes conçoit la fonction de la souveraineté, dont il dit qu'elle est ce qui « donne la vie et le mouvement de l'ensemble du corps », tout en la définissant par ailleurs, suivant la leçon de Bodin, comme une « puissance absolue et perpétuelle ».⁹⁷

Si Rousseau est d'accord avec Hobbes pour dire que la souveraineté est une puissance absolue, il sera en désaccord avec ce transfert de force qu'il considère comme impossible — chez lui, la

⁹⁷ BACHOFEN, Blaise, « Les raisons de la guerre, la raison dans la guerre : une lecture des *Principes du droit de la guerre* » dans *Principes du droit de la guerre ; Écrits sur la paix perpétuelle*, B. BACHOFEN et C. SPECTOR (dir.), Paris, Vrin, 2008, p. 169-170.

puissance souveraine devra, pour être légitime, venir constamment du peuple — car l'esprit ne se réduit pas à de la matière selon lui :

La nature commande à tout animal, et la bête obéit. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnaît libre d'acquiescer, ou de résister ; et c'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme : car la physique explique en quelque manière le mécanisme des sens et la formation des idées ; mais dans la puissance de vouloir ou plutôt de choisir, et dans le sentiment de cette puissance on ne trouve que des actes purement spirituels, dont on n'explique rien par les lois de la mécanique.⁹⁸

Ce passage est clairement une critique du matérialisme mécaniciste de Hobbes, dans lequel le seul principe qui dépasse le cadre de la matière inerte est celui dynamique que l'on retrouve chez les vivants : le *conatus* est l'effort par lequel tout être tend vers sa propre préservation. Si nous prenons un vocabulaire mécanique, chez l'homme, le *conatus* est ce qui donne le mouvement à un vecteur, tandis que la raison lui donne sa direction. Car pour Hobbes, penser c'est calculer, nous n'avons habituellement qu'une seule option : nous sommes déterminés, par la nécessité du calcul de notre intérêt et des circonstances matérielles, de choisir ce qui nous paraît être la meilleure option pour nous-mêmes. Il faut donc en venir à la seule conclusion possible lorsque dans l'état de nature : il faut contracter pour fonder une société politique et déléguer sans droit de regard tous les pouvoirs au souverain, sans quoi nous nuisons à notre survie et à notre bien-être. Il n'y a pas d'autre alternative, car l'état de nature qu'il conçoit est un état de guerre constant, amoral, où l'égalité relative, plutôt que de prévenir la domination de l'un sur l'autre, garantit au contraire une méfiance mutuelle, parce que chacun est suffisamment fort offensivement pour être un danger, et chacun suffisamment faible défensivement pour être en proie à ce danger :

Nature hath made men so equal, in the faculties of body, and mind; as that though there be found one man sometimes manifestly stronger in body, or of quicker mind than another; yet when all is reckoned together, the difference between man, and man, is not so considerable, as that one man can thereupon claim to himself any benefit, to which another may not pretend, as well as he. For as to the strength

⁹⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, ET V, p. 110.

*of body, the weakest has strength enough to kill the strongest, either by secret machination, or by confederacy with others, that are in the same danger with himself.*⁹⁹

David Lewis, dans *Convention*, juxtapose le contrat social hobbesien et celui rousseauiste par l'entremise de la théorie des jeux pour expliquer que dans sa théorie des conventions, un contrat social n'en est pas nécessairement une. Selon lui, une convention en est une seulement s'il y a d'autres alternatives minimalement avantageuses pour tous les partis impliqués. Le contrat social hobbesien dans ce sens n'est pas une convention, mais une nécessité, car on n'y retrouve aucune alternative. Nous remarquerons dans la *Figure 2* (*Figure 30* dans le livre de Lewis) que le seul choix avantageux pour tous dans la circonstance de l'état de nature hobbesien est celui du contrat social représenté par (R1, C1).

Figure 2

	C1	C2	C3
R1	1	.5	.5
R2	-.5	1	-1
R3	-.5	-1	1

Figure 30

Notons la lacune de l'état de nature hobbesien, qui inclut déjà des sociétés ; c'est surtout ces sociétés qui rendent nécessaires le contrat social : « *And from hence it comes to pass, that where an invader hath no more to fear, than another man's single power; if one plant, sow, build, or possess a convenient seat, others may probably be expected to come prepared with forces united*¹⁰⁰,

⁹⁹ HOBBS, Thomas, *Leviathan*, ch. 13, §1 dans op. cit., p. 110 mp. 183.

¹⁰⁰ Nous soulignons.

to dispossess, and deprive him, not only of the fruit of his labour, but also of his life, or liberty. »¹⁰¹

C'est donc pour sa sécurité qu'un homme veut devenir le maître de ses semblables, nous dit Hobbes : « *And from this necessity of one another, there is no way for any man to secure himself, so reasonable, as anticipation; that is, by force, or wiles, to master the persons of all men he can, so long, till he see no other power great enough to endanger him: and this is no more than his own conservation requireth, and is generally allowed.* »¹⁰² Si Rousseau dit aussi que c'est une nécessité de se joindre à un État lorsqu'il commence à en exister, il théorise au moins un état de nature sans État avant, qui donne des axiomes pour un État légitime qui rend impossible l'esclavage, tandis que chez Hobbes, nous remarquons tous les traits des États de son temps dans son état de nature : les États sont dirigés par des princes ou de petites assemblées, qui, pour leurs intérêts privés plus que pour l'intérêt public, subjuguent les autres, et se menacent entre eux. Le rapport d'existence des individus à l'état de nature hobbesien est ainsi transféré mécaniquement aux relations internationales.

Au contraire du contrat social hobbesien, le contrat social rousseauiste est une convention, nous dit Lewis : « *In Rousseau's example of the stag hunt, on the other hand, the state of nature relative to the social contract of all helping to hunt the stag together is the state in which we all catch rabbits by ourselves; and this state of nature is a state in which we reach coordination equilibria.* »¹⁰³ Un *problème de coordination* désigne dans la théorie des jeux une situation où au moins deux joueurs se trouvent confrontés à plusieurs options, où chaque joueur ne doit qu'en choisir une, et parmi lesquelles l'on retrouve au moins deux *equilibria*, c'est-à-dire deux solutions avantageuses pour tous les joueurs. Une convention selon Lewis est un problème de coordination

¹⁰¹ HOBBS, Thomas, *op. cit.*, ch. 13, § 3, p. 111 mp. 184.

¹⁰² *Ibid.*, ch. 13, § 4, p. 111 mp. 184.

¹⁰³ LEWIS, David, *op. cit.*, p. 95n.

qui est résolu par la répétition d'un *equilibrium*. Lewis théorise que les conventions précèdent le langage et que chaque mot est une forme de convention par son usage. Ce n'est donc pas par le langage que nous établissons la plupart de nos conventions, mais par la répétition : ce qui permet à un *equilibrium* de devenir une convention, c'est la répétition de cet *equilibrium* plutôt que d'un autre. L'exemple de la chasse du cerf chez Rousseau est donc une convention au sens de Lewis (Figure 3) ; Rousseau défend sur cet aspect une théorie du contrat social qui est analogue.

Figure 3

	CERF	LIÈVRE
CERF	3, 3	1, 0
LIÈVRE	0, 1	1, 1

La démonstration que nous venons de faire, en reprenant l'interprétation lewisienne de ces deux théories du contrat social, permet de souligner que le contrat social de Rousseau nécessite un choix volontaire, car il y a toujours au moins une autre option, et ce choix volontaire doit constamment être réitéré, là où Hobbes au contraire demande un calcul dont le résultat est déterminé par la raison et la décision de suivre ce calcul n'a besoin d'être prise qu'une seule fois. Parce que la souveraineté émane de choix constants, il faut que toutes les actes de la souveraineté, y compris ceux internationaux, viennent du peuple et permettent au peuple de choisir constamment et sans contrainte le prochain *equilibrium* qu'il préférera ; autrement dit, la volonté générale ne peut se donner de chaînes pour demain. Voilà l'une des conséquences de cette sauvegarde des liens entre l'État et le peuple, et du peuple avec les mouvements constants de sa volonté : ils rendent difficile, voire impossible, l'adhésion honnête et permanente à des traités internationaux.

La souveraineté telle qu'élaborée par Hobbes est conceptuellement celle qui perdure encore dans les systèmes d'analyses et d'actions sur le plan international : les gouvernements contractualisent avec d'autres gouvernements, car ce sont eux, et non le peuple, qui détiennent la souveraineté dans ce système. Une analyse rousseauiste ne peut qu'en être une critique : ce sont le plus souvent les gouvernements exécutifs qui entrent en ententes, et n'ajoutent souvent qu'aux bâillons et aux fers qu'ils infligent déjà à leur peuple de l'intérieur. Ainsi, on empêchera un peuple de signer une paix, ou d'entrer en guerre, ou d'entreprendre une quelconque action extérieure, même si c'est là sa volonté et qu'un tel acte contribuerait au ravivement de sa liberté, sous prétexte qu'il y a plusieurs années, un gouvernement aujourd'hui déchu ou un monarque maintenant mort signa un traité solennel avec un gouvernement étranger.

Si le contrat social hobbesien est une nécessité, alors il l'est à tout moment, ce qui permet cette aliénation à perpétuité du peuple en faveur du prince. Mais chez Rousseau, il s'agit d'un choix libre et volontaire, ce qui nécessite une répétition pour maintenir un choix plutôt qu'un autre. Suivant ce principe, tout pouvoir exécutif que détient un gouvernement est lié toujours au peuple par une forme de mandat qui doit être renouvelé incessamment. Donc, ces exécutants de la volonté générale ne peuvent en être que les mandataires. Il devient alors difficile pour la volonté générale d'adhérer authentiquement à des traités internationaux, car son intérêt est précisément de rester libre de ce genre de contraintes extérieures.

Le paradigme que Hobbes utilise est celui de la mécanique classique : si les États se font la guerre, c'est que les individus qui les composent ont un tempérament belliqueux, et si un prince est plus puissant que ses sujets, c'est parce que la puissance de chacun a été transférée vers la royale extrémité de la machine étatique. Le paradigme mécanique ne permet pas d'expliquer chez Rousseau la souveraineté qu'il décrit, car il veut y conserver la volonté libre de chaque individu,

ni 'expliquer la nature belliqueuse des États si ceux-ci sont composés d'individus naturellement pacifiques. C'est pour surmonter ces difficultés que notre auteur n'en restera pas au paradigme mécanique, mais passera au paradigme chimique, nous dit Bruno Bernardi :

Une force seule peut se *soumettre*, une volonté libre peut seulement être *régie* [...]. L'homme n'est pas simple mais complexe, et par là hétérogène, non homogène. C'est pourquoi l'agrégation, qui consiste en la soumission d'une force sous d'autres forces est inadéquate pour penser la formation du lien social. Le problème dont le contrat va donner la solution ne put donc être pensé dans les termes de la physique. Il faut changer de modèle. Plus précisément, pour que l'agrégation des forces individuelles soit possible, il faut que soit d'abord effective une forme supérieure d'unité : l'association des volontés. C'est pourquoi, pour formuler le problème auquel répondra le contrat social, il est non seulement possible mais nécessaire de parler d'association.¹⁰⁴

Nous verrons donc dans la prochaine section que l'utilisation des termes tels qu'*association* et *agrégation* sont hérités chez Rousseau de la chimie de son époque, science qu'il avait bien étudiée. Le paradigme chimique permettra à Rousseau de théoriser le maintien de la volonté de chacun à travers le concept de volonté générale. Toutefois, d'autres conséquences en découleront, notamment du point de vue des relations internationales.

III. LE PARADIGME CHIMIQUE : L'ÉMERGENCE D'UNE RÉALITÉ *SUI GENERIS*

Dans son livre *La fabrique des concepts*, Bruno Bernardi démontre l'influence de la chimie sur la pensée de Rousseau, qui en utilisa le vocabulaire dans son *Contrat social*. L'un des passages décisifs, parmi plusieurs, étant celui-ci : « Que des hommes épars soient successivement asservis à un seul, en quelque nombre qu'ils puissent être, je ne vois là qu'un maître et des esclaves, je n'y vois point un peuple et son chef : c'est si l'on veut une agrégation, mais non pas une association ; il n'y a là ni bien public ni corps politique. »¹⁰⁵ En comparant les manuscrits raturés avec la version

¹⁰⁴ BERNARDI, Bruno, *La fabrique des concepts : recherche sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2006, p.69-70.

¹⁰⁵ *Du contrat social*, ET V, p. 475.

nale du *Contrat social*, et les *Institutions chimiques* écrits par Rousseau avec les articles traitant de chimie de l'*Encyclopédie* rédigés par Venel, Bernardi a remarqué que l'opposition entre *association* et *agrégation* n'est pas anodine, mais procède d'un travail de conceptualisation qui nous est en partie caché par les remaniements du texte par Rousseau. En effet, le citoyen de Genève fut un étudiant sérieux de la chimie de son époque, et la thèse de Bernardi est que le paradigme chimique joua un rôle central dans les élaborations conceptuelles politiques et anthropologiques chez Rousseau.

Le corps politique, duquel émerge la volonté générale, n'est donc pas une agrégation mais une association nous dit Rousseau : regardons la signification de ces deux mots dans le cadre de la chimie du XVIIIe siècle. Venel fait ainsi la distinction entre *agrégation* et *mixte* dans son article « Mixte » de l'*Encyclopédie* :

1. Les mixtes ou corps chimiques composés, sont formés par l'union de principes divers [...]. Ils diffèrent essentiellement en cela des aggrégés, aggrégats ou molécules qui sont formées par l'union de substances pareilles ou homogènes. [...] C'est à cause de cette circonstance essentielle à la formation des mixtes, que ces corps ne peuvent être résolus en leurs principes, qu'on n'en peut séparer un de leurs matériaux, sans que leurs principes, qu'on n'en peut séparer un de leurs matériaux, sans que leur être propre spécifiquement périsse, au lieu que l'aggrégé étant divisé dans ses parties intégrantes & primitives, chacune de ces parties est encore un corps pareil à la masse dont elle est détachée.¹⁰⁶

Une agrégation réunit donc des corps identiques qui restent tels qu'ils étaient auparavant. L'agrégation, dans ce sens, fait plus partie du paradigme de la mécanique que de celui de la chimie : « On peut, nous dit Venel, rendre compte de l'agrégation par un modèle Newtonien d'attraction et termes de masse, parce qu'il s'agit là d'une unité physique. »¹⁰⁷

¹⁰⁶ VENEL, Gabriel-François, s.v. « Mixte & Mixtion », dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société de gens de lettre, mis en ordre et publié par Mr. ****, tome X, Neufchâtel, Samuel Faulche et Cie, 1765, p. 585-586. Cité par BERNARDI, Bruno dans *op. cit.* p. 63.

¹⁰⁷ BERNARDI, Bruno, *op. cit.* p. 65.

Venel nous parle toutefois de *mixtion* et non d'*association*. Bernardi démontre par la similitude des attributs que ces deux termes sont pensés sur le même mode chez Rousseau :

L'association que produit le contrat social, si on met en évidence les opérations que Rousseau lui attribue, peut être décrite dans les termes suivants : les individus qui y sont liés y entrent avec les deux propriétés qui sont les leurs, leur force et leur liberté ; le lien qui les unit est tel qu'il produit un corps d'un autre ordre que les parties qui le constituent (le corps politique), et que cette union est telle qu'elle transforme la nature de ces parties (les individus devenus citoyens et sujets). On notera d'ailleurs que ces changements sont réversibles : que le contrat soit corrompu, l'union dissoute, chaque individu retrouve les propriétés qui étaient celles de l'état de nature, et perd celles que son intégration dans l'unité collective avait induite en lui. L'association est exactement pensée sur le mode de la mixtion.¹⁰⁸

La chimie a donc servi de paradigme à notre auteur. Victor Goldschmidt définit ainsi le terme *paradigme* dans *Le paradigme dans la dialectique platonicienne* : « Pris dans son sens le plus général qui est aussi le sens obvie, le mot paradigme signifie exemple, comparaison. »¹⁰⁹ Pensons à ce que nous avons déjà dit sur le rôle de la comparaison dans le développement de la raison : « Le paradigme est un exercice. [...] Le paradigme doit habituer, entraîner l'élève à la méthode qu'il faudra appliquer dans l'étude de ces sujets. »¹¹⁰ Bernardi reprend le concept du paradigme platonicien, citant le même ouvrage de Goldschmidt, mais précise qu'il ne conservera que la fonction heuristique de celui-ci :

Qu'il soit pertinent de voir dans la référence à la chimie un outil de compréhension de la pensée politique de Rousseau est assurément le résultat le plus massif que nous avons obtenu. Mais c'est la modalité de cette référence qui nous importe le plus. Elle n'est pas d'ordre explicatif : ni conceptuellement ni rhétoriquement (et cela est d'autant plus vrai que sa pensée devient maîtresse d'elle-même) : Rousseau ne demande pas au langage de la chimie, à ses objets et à ses concepts d'illustrer ou d'expliquer, comme métaphore ou analogie, sa théorie politique. C'est au contraire dans les phases d'élaboration de cette théorie, quand il s'agit de formuler les problèmes qu'elle se pose et d'esquisser les schèmes susceptibles de les prendre en charge, que la référence chimique semble lui servir pour configurer ou reconfigurer les concepts politiques que ces problèmes requièrent. Cette fonction référentielle nous choisirons de la qualifier de fonction paradigmatique au sens que Platon donne au paradigme dans sa fonction heuristique. Il conviendra donc dans la suite

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 70.

¹⁰⁹ GOLDSCHMIDT, Victor, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris, PUF, 1947, p. 1.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 9.

que notre travail de mettre en lumière les modalités spécifiques sous lesquelles cette fonction paradigmatique du référent chimique est mise en œuvre.¹¹¹

Bernardi, en limitant le paradigme à une fonction heuristique, évite de lui conférer une fonction ontologique. Pour comprendre cette limitation, il faut comprendre la méthodologie de son livre ; il nous dit que son travail suit l'influence de Deleuze :

Qu'est-ce que la philosophie ? — texte à la fois lumineux et énigmatique, paru au moment où j'amorçai ma plongée dans Rousseau, est doté d'un incontestable potentiel d'éveil. [...] Ce qui est dit dans les trois premiers chapitres de la *création des concepts*, du *plan d'immanence* et des *personnages conceptuels* semble à certains égards avoir été écrit pour Rousseau. Le propos est assurément, dans ce cas, d'une grande fécondité. En un sens c'est la proposition selon laquelle la philosophie est création de concepts (elle est l'objet du chapitre I de Deleuze) qui m'a mis sur la voie suivie ici. Mais il n'y a d'héritage que sous bénéfice d'inventaire. [...] Ce sont si l'on peut dire les procédés de fabrication de Rousseau qui seront l'objet de cette enquête : de là son titre.¹¹²

En prenant ce point de départ, quelques conséquences s'en suivent. En effet, si nous supposons que toute réflexion philosophique est une création ou une fabrication plutôt qu'une découverte (ou une réminiscence nous dirait Platon), il faut postuler une ontologie immanentiste plutôt qu'une ontologie transcendante. Or, si la méthodologie deleuzienne est légitime, il nous semble toutefois illégitime de prêter à Rousseau une philosophie qui soit similaire à celle de Deleuze ; c'est ce que fait Bernardi dans son interprétation de Rousseau, d'abord en faisant de Rousseau, en théologie comme en politique, un immanentiste et non un transcendantaliste :

Rejetant le modèle de la création (la puissance divine comme toute-puissance « n'agit pas sur ce qui n'est pas »), c'est comme expansion de son propre être (« il étend son existence avec celle des êtres ») qu'est pensé le rapport de Dieu au monde. La terminologie exacte employée ailleurs par Rousseau, en théologie comme en politique, est celle d'*émanation d'une puissance*. Immanence encore. L'amour de l'ordre dérive de l'amour de soi, pour Dieu comme pour les hommes. De Dieu comme de l'homme on peut dire que puissance et bonté sont identiques et que l'amour de soi est le principe selon lequel s'effectuent cette bonté et cette puissance.

L'amour que l'homme porte à Dieu comme l'amour que Dieu porte à l'homme sont également compris comme rapport d'immanence : Dieu n'est pas plus extérieur aux hommes qu'ils ne sont hors de lui. Ils sont strictement intérieurs l'un de l'autre, ce que littéralement veut dire *inter esse*.¹¹³

¹¹¹ BERNARDI, Bruno, *op. cit.*, p. 75-76.

¹¹² *Ibid.*, p.25-26.

¹¹³ *Ibid.*, p. 300.

Les conséquences de cette interprétation immanentiste, où la puissance première est l'amour de soi, crée une distinction entre le genre qui permet de comprendre la généralité, et l'opération de généralisation. : « Là où Bossuet et Diderot définissaient la généralité à partir du genre, Rousseau va le penser comme produit de l'opération de généralisation »¹¹⁴. Ainsi, Bernardi suggère que selon Rousseau, la généralisation est une faculté cognitive uniquement, mue par l'amour de soi, et qu'il n'y a aucun genre, et dans ce sens aucune vérité extérieure à l'entendement ; aucune essence fixe. C'est pourquoi il conclut qu'il faut plutôt se concentrer sur les *champs conceptuels* : « Peut-être est-il encore possible, à titre de codicille, de souligner l'intérêt que pourrait avoir plus largement, en particulier en philosophie politique, la notion de concept-champ ou champ conceptuel : ne serait-ce pas le terme qui conviendrait pour penser le statut de concepts comme ceux de peuple, de représentation ou de société civile ? »¹¹⁵

Pour notre part, nous soutiendrons qu'il existe chez Rousseau des vérités immuables qui s'apparentent aux genres chez Platon. En effet, comment concilier cette interprétation de Bernardi et la devise de Rousseau : *vitam impendere vero* ; sacrifier sa vie à la vérité¹¹⁶ ? Avec l'influence de Platon ?¹¹⁷ Avec son christianisme ?¹¹⁸ D'autres indices nous le laissent entendre, et la section sur le paradigme mathématique le démontrera¹¹⁹. D'ailleurs, la présence d'immanence n'est pas l'absence de transcendance. Mais soulignons tout de même l'immanentisme chez Rousseau.

Nous voulons souligner trois aspects qui émergent du paradigme chimique chez Rousseau et qui sont des enjeux pour sa théorie des relations internationales. Premièrement, que la volonté

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 481.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 560.

¹¹⁶ *Impendere* étant polysémique, il faut lire le texte original de Juvénal, d'où Jean-Jacques tire sa devise, pour bien la comprendre. Souvent traduit par *consacrer sa vie à la vérité*, il faut y voir une dévotion encore plus forte : celle d'être prêt à dire la vérité, même au péril de sa vie.

¹¹⁷ *Infra*, p. 124-152.

¹¹⁸ *Infra*, p. 121-123.

¹¹⁹ *Infra*, p. 87-95.

générale, et donc la souveraineté, émane des individus. Deuxièmement, que la *mixtion* crée deux réalités pour l'État : une intérieure et une extérieure. Troisièmement, que les relations interétatiques deviennent *sui generis* et ne peuvent être tout à fait réduites aux propriétés intérieures des États.

Pour ce premier point, nous vérifierons en même temps si la chimie est bien un paradigme de la politique, nous attachant ainsi à ce que disait Goldschmidt :

Nous avons vu le procédé du paradigme parfois réussir, parfois échouer. À vrai dire, cette façon de parler est fort impropre. Le paradigme au sens strict du terme, au sens platonicien de démarche méthodique, réussit toujours, sans quoi ce ne serait pas d'un paradigme qu'il faudrait parler, mais d'une comparaison, d'un argument persuasif « sans nécessité », d'une opinion.¹²⁰

Il faut donc, pour qu'il s'agisse bel et bien d'un paradigme dans son sens platonicien, vérifier s'il y a bel et bien rapport entre le paradigme et l'objet qu'il veut expliquer :

Réussite ou échec du paradigme peuvent se constater. Cette constatation fait même partie du raisonnement par paradigme, du moins de manière implicite. L'analyse d'un sujet petit et banal possède, à titre d'*exercice*, une valeur intrinsèque. Mais à l'égard du sujet majeur dont elle prétend faciliter l'étude par la *découverte des ressemblances*, l'analyse n'a qu'une valeur *hypothétique*. Il faut *vérifier* si vraiment le paradigme convient au grand sujet.¹²¹

Bien que ce ne soit pas un sujet petit et banal, la chimie a bien ici le rôle du *petit sujet*, tandis que la politique en est le *grand sujet*. Dans ce cadre, Bernardi ne veut s'en tenir qu'à la valeur *intrinsèque* que l'*exercice* procure, bien qu'il fasse la vérification à maintes reprises : nous vérifierons nous aussi si la chimie est bel et bien un paradigme qui dévoile un *tertium comparationis*, c'est-à-dire un genre tiers qui est commun aux deux. Ce genre, c'est celui de la *mixtion*. Il faut donc, pour vérifier si le paradigme chimique s'applique à la politique, vérifier s'il y a bel et bien mixtion en politique et si cette mixtion produit des effets analogues à celle de la chimie. Nous pourrons ainsi découvrir que le genre de la mixtion s'applique à la politique, et ainsi

¹²⁰ GOLDSCHMIDT, Victor, *op. cit.*, p. 48.

¹²¹ *Ibid.*, p. 48-49.

laisser de côté la mixtion chimique pour ne rester que sur la mixtion (ou association) politique : « Dernière remarque : le paradigme sert à la découverte du genre et ne sert qu'à cela. Une fois trouvée [...], la recherche continue, sans plus s'occuper du paradigme. »¹²²

i. L'amour-propre : propriété émergente de la mixtion

Vérifions s'il y a un lien si étroit entre les individus lorsqu'il y a entre eux un contrat social que l'on puisse parler d'*association* et de *mixtion* ; vérifions si les effets de ces liens sont analogues à ceux de la chimie. Le premier processus de *mixtion* est le développement de l'amour-propre, car c'est une première relation étroite qui change les individus : ils deviennent autres que ce qu'ils étaient auparavant et l'on retrouve alors en eux d'autres propriétés que celles qui précèdent cette relation.

L'homme est dénaturé socialement d'abord, sans l'entremise de la politique proprement dite : la relation constante avec autrui crée un bouleversement psychologique, où l'amour-propre s'ajoute et s'oppose ou s'entremêle à l'amour de soi et à la pitié ; il sera question d'utiliser l'amour-propre à bon escient par la politique et l'éducation — qui ne sont qu'une même chose prise sous différents rapports. Expliquons l'émergence de cette nouvelle propriété psychologique.

Notre auteur nous dit que « [l']amour-propre n'est qu'un sentiment relatif, factice, et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement, et qui est la véritable source de l'honneur. »¹²³ Prenons cette définition qu'il nous donne dans l'*Émile* et qui, parce qu'il parût après le second *Discours*, est plus achevée :

¹²² *Ibid.*, p. 21.

¹²³ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, ETV, p. 216.

L'amour de soi, qui ne regarde qu'à nous, est content quand nos vrais besoins sont satisfaits ; mais l'amour-propre, qui se compare, n'est jamais content et ne saurait l'être, parce que ce sentiment, en nous préférant aux autres, exige aussi que les autres nous préfèrent à eux, ce qui est impossible. Voilà comment les passions douces et tueuses naissent de l'amour de soi, et comment les passions haineuses et irascibles naissent de l'amour propre. Ainsi, ce qui rend l'homme essentiellement bon est d'avoir peu de besoins, et de peu se comparer aux autres ; ce qui le rend essentiellement méchant est d'avoir beaucoup de besoins, et de tenir beaucoup à l'opinion.¹²⁴

C'est donc ici qu'on ne peut plus réduire la société à une agrégation d'intérêts à la manière de Hobbes, ni déduire par la théorie des jeux les différents vecteurs des choix politiques, sinon le premier pacte, qui lui, aurait bien pu être motivés par un intérêt qui ne s'en tenait encore qu'à l'amour de soi.

Nous avons vu que pour le philosophe genevois, la nature humaine n'est pas celle que nous observons dans les sociétés ; il y a un changement qui s'opère entre la nature humaine découverte rationnellement et l'homme que l'on observe dans les faits : comment se fait-il qu'une réunion d'individus empathiques les change et les rende hostiles les uns envers les autres ? Le phénomène est expliqué par l'émergence de l'amour-propre du moment qu'il y a des relations durables entre les individus.

ii. La fonction méliorative de l'amour-propre en politique

Si dans les premières sociétés naissantes, il y eut iniquité, c'est que laissant l'amour-propre à son cours naturel, des volontés particulières conduites par l'amour-propre s'imposèrent et produisirent les inégalités sociales. Il faut alors corriger ses défauts par des artifices : par « l'art et le soin » ; il faut en quelque sorte remplacer la mixtion naturelle néfaste par une mixtion artificielle

¹²⁴ *Idem, Émile, ET VII, p.591.*

bénéfique¹²⁵. Rousseau ne propose toutefois pas de s'en remettre qu'à l'amour de soi et à la pitié, car la sociabilité changeant l'homme, celui-ci ne peut plus se défaire de l'amour propre à moins de retourner dans une solitude complète. Il est communément admis que, chez notre auteur, l'amour-propre est la partie péjorative de la psyché humaine. Or, l'amour-propre, lorsqu'on réalise qu'il est un phénomène indépassable en politique, peut-être employé de manière méliorative :

Sur ce principe [*de se comparer et de tenir beaucoup à l'opinion*] il est aisé de voir comment on peut diriger au bien ou au mal toutes les passions des enfants et des hommes. Il est vrai que, ne pouvant vivre toujours seuls, ils vivront difficilement toujours bons : cette difficulté même augmentera nécessairement avec leurs relations ; et c'est en ceci surtout que les dangers de la société nous rendent l'art et les soins plus indispensables pour prévenir dans le cœur humain la dépravation qui naît de ses nouveaux besoins.¹²⁶

L'anecdote de la course à pied dans l'*Émile* est un exemple d'émulation par lequel on dirige les passions des enfants : faisant concourir quelques garçons à la vue d'un de ses pupilles pour le prix d'un gâteau et de quelques acclamations, le jeune homme se mit à s'exercer à la course pour entrer en lice lui-même contre ces garçons, s'attachant alors à la reconnaissance d'autrui ; les efforts du pupille procèdent donc du désir que l'on reconnaisse ses aptitudes et pour ne pas être laissé pour compte vis-à-vis de ses pairs. Soulignons que ce pupille n'est pas Émile : à celui-ci, l'auteur de l'*Émile* réserve une éducation sans amour-propre, car il veut en faire un exemple d'homme libre des corruptions sociales ; un autre personnage substitut Émile dans ce passage pour le préserver des souillures de l'émulation, qui ferait naître en lui de l'amour-propre — il veut nous mettre sous les yeux par Émile un homme naturel qu'on ne pourrait observer empiriquement. Or, notre auteur adjoint à ce passage sur l'émulation une note qui nous éclaire sur une distinction subtile entre vanité

¹²⁵ « Par de nouvelles associations, corrigeons, s'il se peut, le défaut de l'association générale. Que notre violent interlocuteur juge lui-même du succès. Montrons-lui dans l'art perfectionné la réparation des maux que l'art commencé fit à la nature » (*Idem, Première version du Contrat social ou Manuscrit de Genève, ET V*, p. 386).

¹²⁶ *Idem, Émile, ET VII*, p. 591.

et orgueil, deux versants de l'amour-propre, et mentionne que ses petites compétitions d'athlétismes se déroulent en campagne et non en ville :

Promenade champêtre, comme on verra dans l'instant. Les promenades publiques des villes sont pernicieuses aux enfants de l'un et de l'autre sexe. C'est là qu'ils commencent à se rendre vains et à vouloir être regardés : c'est au Luxembourg, aux Tuileries, surtout au Palais-Royal, que la belle jeunesse de Paris va prendre cet air impertinent et fat qui la rend si ridicule, et la fait huer et détester dans toute l'Europe.¹²⁷

C'est donc la vanité qui est surtout pernicieuse, et non l'orgueil, terme que nous ne rencontrons pas ici, mais qui est clairement opposé à la vanité dans son *Projet de constitution pour la Corse* ; il sera toutefois question de diriger des hommes et toute une nation, plutôt que des enfants cette fois-ci, mais toujours par le même principe :

Ce nom de vanité n'est pas bien choisi parce qu'elle n'est qu'une des deux branches de l'amour-propre. Il faut m'expliquer. L'opinion qui met un grand prix aux objets frivoles produit la vanité ; mais celle qui tombe sur des objets grands et beaux par eux-mêmes produit l'orgueil. On peut donc rendre un peuple orgueilleux ou vain selon le choix des objets sur lesquels on dirige ses jugements.

L'orgueil est plus naturel que la vanité puisqu'il consiste à s'estimer par des biens vraiment estimables ; au lieu que la vanité donnant un prix à ce qui n'en a point est l'ouvrage des préjugés lents à naître. Il faut du temps pour fasciner les yeux d'une nation. Comme il n'y a rien de plus réellement beau que l'indépendance et la puissance, tout peuple qui se forme est d'abord orgueilleux. Mais jamais peuple nouveau ne fut vain car la vanité par sa nature est individuelle ; elle ne peut être l'instrument d'une aussi grande chose que de former un corps de nation.¹²⁸

Voyons en quoi l'orgueil peut être bénéfique et revêtir un sens mélioratif, et contribuer à l'établissement d'une nation par un contrat positif plutôt que par hasard ou élan naturel.

Le regard de l'autre crée l'amour-propre : on ne désire plus seulement notre bien-être, mais aussi l'estime d'autrui. Cette estime, on tente de l'acquérir ou par l'effort de paraître (la vanité), ou par l'effort d'être (l'orgueil).

¹²⁷ *Ibid.*, ET VII, p. 477n.

¹²⁸ *Idem*, *Projet de constitution pour la Corse*, ET VI, p.668.

Les individus voulant se donner un État légitime où chacun participe également doivent, plutôt que de laisser les inégalités se creuser et l'opinion publique devenir vaniteuse, se donner des institutions pour diriger volontairement l'opinion publique, et opiner et juger de manière à aiguiller non seulement la direction de son âme, mais aussi celle de ses voisins, qui assurément s'attacheront à ces jugements et à ces opinions, car chacun se soucie de l'estime que son prochain lui porte. Autrement dit, dans un premier temps l'amour-propre émane des relations interpersonnelles, duquel émerge une société donnée et changent les individus qui en font partie : ils deviennent autre chose que ce qu'ils étaient isolément dans la nature. Toutefois, les individus peuvent s'associer pour diriger par eux-mêmes la direction de cet amour-propre de manière que l'orgueil national triomphe toujours sur la vanité de quelques-uns :

C'est de faire en sorte que tous les citoyens se sentent incessamment sous les yeux du public, que nul n'avance et ne parvienne que par la faveur publique, qu'aucun poste, aucun emploi ne soit rempli que par le vœu de la nation, et qu'enfin depuis le dernier noble, depuis même le dernier manant jusqu'au roi, s'il est possible, tous dépendent tellement de l'estime publique, qu'on ne puisse rien faire, rien acquérir, parvenir à rien sans elle. De l'effervescence excitée par cette commune émulation naîtra cette ivresse patriotique qui seule sait élever les hommes au-dessus d'eux-mêmes, et sans laquelle la liberté n'est qu'un vain nom et la législation qu'une chimère.¹²⁹

Sans cette commune émulation, il n'y a ni liberté ni législation : elle est une condition préalable à celles-ci. Nous faisons face maintenant à une difficulté, car dans le *Contrat social*, il n'est pas clairement dit que c'est par l'amour-propre, l'orgueil ou l'émulation que l'on établit un pacte social, mais il est clairement dit que les mœurs sont une sorte de loi, qui est la plus importante :

À ces trois sortes de lois [politiques, civiles et pénales], il s'en joint une quatrième, la plus importante de toutes ; qui ne se grave ni sur le marbre ni sur l'airain, mais dans les cœurs des citoyens ; qui fait la véritable constitution de l'État ; qui prend tous les jours de nouvelles forces ; qui, lorsque les autres lois vieillissent ou s'éteignent, les ranime ou les supplée, conserve un peuple dans l'esprit de son institution, et substitue insensiblement la force de l'habitude à celle de l'autorité. Je parle des mœurs, des coutumes, et surtout de l'opinion ; partie inconnue à nos politiques, mais de laquelle dépend le succès de toutes les autres [...].¹³⁰

¹²⁹ *Idem, Considérations sur le gouvernement de Pologne, ET VI*, p. 816.

¹³⁰ *Idem, Du contrat social, ET V*, p. 522-523.

La fin du pacte social est de « trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé »¹³¹, ce qui regarde l'amour de soi. Toutefois, les moyens d'établir cette forme d'association viennent de l'amour-propre : en effet, l'amour de soi ne regardant que soi-même ne peut associer des individus durablement ; elle ne permet pas de les mettre dans un état de mixtion. L'amour-propre le peut, car s'intéressant toujours à ce que pense l'autre, il lie à soi la pensée d'autrui ; le jugement d'autrui et notre jugement de ce que nous croyons être le jugement d'autrui sont liés par nos interactions, et ces jugements se font réciproquement. Il se crée alors un mélange d'ordre moral, purement cognitif, que l'on nomme la *volonté générale*, et les mœurs ne sont que la part effective de celle-ci : les habitudes conditionnées par elle.

Il faut donc, pour qu'il y ait un contrat social, que chacun se dise en lui-même : « pour l'amour de soi, tenons nous-mêmes les rênes de notre amour-propre », et que tous sachent que chacun le pense et que tous agissent conséquemment. Mais ce carrosse civique a-t-il autant de cochers qu'il y a de citoyens ? Nécessairement semblerait-il, mais ce n'est pas tout à fait le cas, du moins pas aussi simplement, car se mettant alors dans un état de mixtion, de cette multitude émerge une entité morale : « À l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée à de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son *moi* commun, sa vie et sa volonté. »¹³² Il se crée donc une personne morale, qui « est appelé[e] par ses membres *État* quand [elle] est passi[ve],

¹³¹ *Ibid.*, p. 477.

¹³² *Ibid.*, p. 479.

Souverain quand [elle] est acti[ve] »¹³³. Nous l'avons vu, cette personne morale possède une volonté, qui est la volonté générale, sans quoi elle ne pourrait être active.

Du point de vue extérieur, il y a unité dans l'association : il n'y a qu'une *personne morale*, qui est nommée parfois *État*, parfois *Souverain*, qui sont des termes qui n'indiquent pas des entités différentes, mais servent en quelque sorte de déclinaisons pour exprimer des modes différents d'existence du même objet. Il en va de même pour les membres de l'association, qui, parce qu'ils sont dans un état mixte, « [...] prennent collectivement le nom de *peuple*, et s'appellent en particulier *Citoyens* comme participants à l'autorité souveraine, et *Sujets* comme soumis aux lois de l'État »¹³⁴. Donc, quelque chose émane au-delà d'eux et qui prend la place du souverain hobbesien, car chacun se met alors « sous la suprême direction de la volonté générale »¹³⁵, mais dans un même temps ils y participent tous ; la multitude et l'unicité coexistent dans la volonté générale ; émanant de tous, elle est au-delà des individus en tant qu'unité indivisible.

Il y a donc émergence d'une nouvelle entité qui possède alors deux modes d'existence : un extérieur et un intérieur. De l'extérieur, à l'instar de la mixtion chimique, il y a unité, et si l'on dissout cette mixtion, les parties qui la composent retrouvent leurs propriétés originelles¹³⁶, tandis que tant qu'ils sont dans un état mixte, ils conservent ces propriétés émergentes, telles que celles de l'amour-propre, et c'est par ses propriétés nouvelles que se maintient la mixtion. Pourquoi sinon les individus, lorsqu'ils se retrouvent seuls, isolés et hors État, retourneraient-ils à leurs propriétés originelles si c'était celles-ci qui les maintenaient en commun ? Il faut donc que ce soit l'émergence des nouvelles propriétés qui produisent la mixtion, qui est un phénomène spontané, et ces nouvelles

¹³³ *Ibid.*, p. 480.

¹³⁴ L'argument est de Bernardi, qui utilise à l'appui la même citation. Cf. BERNARDI, Bruno, *op. cit.*, p.67.

¹³⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social*, ET V, p. 479.

¹³⁶ *Supra.*, p. 70.

propriétés doivent être la cause du maintien de la mixtion, sans quoi la mixtion n'aurait aucune pérennité.

Cette mixtion est spontanée et naturelle, à l'instar de la chimie, car le chimiste dans son laboratoire n'est pas le générateur des réactions chimiques, comme nous le rappelle Bernardi en se référant encore à Venel :

La définition de la mixtion comme « acte naturel, spontané » (§ 4) peut d'abord paraître opposée à l'idée même d'institution sociale. On peut tout au contraire remarquer que tout l'art politique consiste selon Rousseau à « imiter la nature ». Le législateur lui-même n'institue pas la société, il ne peut que créer les conditions dans lesquelles elle s'autoinstitue : il ne fait rien d'autre que le chimiste qui dans son laboratoire met en présence des corps qui vont d'eux-mêmes entre réagir. La chimie, parce qu'elle conçoit la nature elle-même comme laboratoire offre un cadre dans lequel peut être pensée l'unité de la nature et de l'art.¹³⁷

iii. La censure : l'instrumentalisation volontaire de l'amour-propre

Ainsi, le législateur ne fait que placer les citoyens dans une position qui leur est favorable, c'est-à-dire qu'il dirige par des institutions l'amour-propre de manière à préserver le bien-être et la liberté commune. Non seulement les institutions, mais les citoyens dans leurs interactions se dirigent mutuellement aussi : les citoyens se censurent mutuellement pour choisir leurs mœurs ; la censure dirige l'amour-propre et la contraint à l'orgueil pour l'écarter de la vanité. Il faut préciser que Rousseau reprend le terme de la magistrature romaine, il ne faut donc pas entendre le terme de *censure* dans son sens actuel ; il n'est pas question d'interdire les opinions, mais d'influencer la société à l'aide des jugements que chacun porte sur les caractères et les actions de ses concitoyens¹³⁸. Deux exemples sont donnés dans le *Contrat social* :

Un homme de mauvaises mœurs ayant ouvert un bon avis dans le conseil de Sparte, les éphores sans en tenir compte firent proposer le même avis par un citoyen vertueux. Quel honneur pour l'un, quelle honte pour l'autre, sans avoir donné ni louange ni blâme à aucun des deux ! Certains ivrognes de Samos souillèrent le tribunal des éphores : le lendemain par édit public il fut permis aux Samiens

¹³⁷ BERNARDI, Bruno, *op. cit.*, p. 66.

¹³⁸ *Censure* vient du latin *censere*, qui signifie « donner son avis », « juger », ou encore « déclarer ». Par extension et par l'usage, il prit aussi le sens *d'estimation* lorsqu'il était question des recensements fiscaux, car le censeur romain était à la fois le garant, par ses jugements, des bonnes mœurs, mais était aussi celui chargé du recensement.

*d'être des vilains. Un vrai châtement eût été moins sévère qu'une pareille impunité. Quand Sparte a prononcé sur ce qui est ou n'est pas honnête, la Grèce n'appelle pas de ses jugements.*¹³⁹

Ainsi, dans le premier exemple, deux individus sont censurés, tandis que dans le second, tout un peuple l'est ; ce qui est censuré ce n'est pas la parole, et même si c'eût été un mauvais conseil qui eût été donné, ce n'est pas la parole qui eût été réprimée ; ce qui fut réprimé et encensé, ce sont des caractères : des manières d'agir et d'être. Honorer ou honnir tacitement, par sous-entendu, de manière à créer une émulation chez les citoyens, voilà la censure selon Rousseau. Remarquons comment tout se fait volontairement, mais voilé, à la manière de la pédagogie dans l'*Émile* : le censeur sait ce qu'il fait ; les autres en subissent les effets en dépit d'eux-mêmes¹⁴⁰. Car l'amour-propre émerge spontanément, et qu'on ne peut dans la société que la diriger mais non pas la supprimer, le censeur doit appliquer les principes de la morale sensitive : nous serons toujours influencés par les sensations, mais nous pouvons les diriger en juxtaposant une opinion publique à ces sensations : « Il est inutile de distinguer les mœurs d'une nation des objets de son estime ; car tout cela tient au même principe et se confond nécessairement. Chez tous les peuples du monde, ce n'est point la nature mais l'opinion qui décide du choix de leurs plaisirs. Redressez les opinions des hommes et leurs mœurs s'épuront d'elles-mêmes. »¹⁴¹ Par exemple, si l'ivresse est une volupté, le penchant des sensations va vers elle, mais si l'orgueil que fait naître l'opinion publique encense la tempérance, nous mettons une bride à cette envie.

Remarquons aussi que dans l'exemple des Samiens, il est conféré à Sparte une aura particulière : avant même que Sparte ne juge, le reste de la Grèce jugeait déjà du bon jugement et

¹³⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social*, ETV, p. 599.

¹⁴⁰ Soulignons que le même individu peut être censeur ou émule (bien que Rousseau n'utilise pas le terme *émule* dans ce contexte), selon qu'il est actif ou passif, comme le même individu qui peut être citoyen quand il participe aux lois, et sujet lorsqu'il les subit.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 598.

du bon caractère de Sparte. Il y a donc un jugement du jugement : Samos faisant partie du reste de la Grèce, elle jugeait donc bien de Sparte ; en subissant un mauvais jugement de Sparte, elle ne pouvait alors qu'avoir quelque part qu'un mauvais jugement d'elle-même ; ces Samiens devaient ressentir alors qu'ils devaient corriger le mauvais jugement qu'ils avaient d'eux-mêmes en changeant leur manière d'être. Or, si à Samos on excusait facilement ce genre de déboires, alors ces Samiens n'avaient aucun incitatif à changer. Les exemples de la censure expliquent comment l'amour-propre maintient la mixtion ; nous pouvons deviner qu'il ne s'agit pas tant pour Sparte de faire en sorte que les Samiens deviennent des Lacédémoniens, mais que jamais les Lacédémoniens ne deviennent autre chose que ce qu'eux-mêmes veulent être ; de faire en sorte qu'ils ne deviennent jamais comme les Samiens.

La censure est donc un exemple d'entrelacement subtil d'opinions, de jugements et de mœurs qui se confondent d'une part dans un tout indivisible (la volonté générale), et d'une autre se divise en plusieurs parties (les citoyens).

iv. Les relations internationales sont *sui generis*

Pris de l'intérieur, nous avons des individus qui sont maintenant mus en partie par l'amour-propre et qui sont dans un état mixte, étant à la fois des citoyens et des sujets. Pris de l'extérieur, il n'y a qu'un État, qui est dirigé par un souverain. Le souverain est la volonté générale, laquelle ne peut provenir que du peuple, car elle émerge de la volonté des citoyens lorsqu'ils entretiennent des relations étroites entre eux. Pris de l'intérieur, ils sont donc membre de la volonté générale, et dans ce sens on peut y voir chaque *citoyen*, mais pris de l'extérieur, en tant que souverain (donc aussi

en tant qu'État lorsqu'il est passif), il est unitaire, « car à l'égard de l'étranger, il devient un être simple, un individu »¹⁴².

Si nous suivons le paradigme de la mixtion chimique, alors on ne peut pas connaître les parties individuelles intégrant de la mixtion, mais nous pouvons comprendre que les propriétés de l'ensemble ne se réduisent par à ses parties :

7. Un caractere essentiel de la mixtion chimique, du-moins la plus parfaite, c'est que les propriétés particulières de chaque principe qui concourt à la formation du mixte, périssent, ou du-moins qu'elles soient tellement masquées, suspendues, sopitae, qu'elles soient comme si elles n'étoient point, & que le mixte soit une substance vraiment nouvelle, spécifiée par des qualités propres, & diverses de celles de chacun de ses principes.¹⁴³

Bernardi juxtapose à ce passage de Venel celui-ci des manuscrits de Rousseau : « un être moral qui aurait des qualités propres et distinctes de celle des êtres particuliers qui la constituent, à peu près comme les composés chimiques ont des propriétés qu'ils ne tiennent d'aucun mixtes qui les composent. »¹⁴⁴ L'une des conséquences de la mixtion politique est donc que les relations interétatiques sont *sui generis*.

Les relations interétatiques sont d'une nature qui leur est propre, Rousseau le dit clairement :

La guerre n'est donc point une relation d'homme à homme, mais une relation d'État à État, dans laquelle les particuliers ne sont ennemis qu'accidentellement, non point comme hommes ni même comme citoyens, mais comme soldats¹⁴⁵ ; non point comme membres de la patrie, mais comme ses défenseurs. Enfin chaque État ne peut avoir pour ennemis que d'autres États et non pas des hommes, attendu qu'entre choses de diverses natures on ne peut fixer aucun vrai rapport.¹⁴⁶

Les relations internationales sont donc essentiellement interétatiques ; il ne peut y avoir aucun organisme *transnational*, et le *droit international privé* devient oxymorique, car lorsque des

¹⁴² *Ibid.*, p. 481.

¹⁴³ VENEL, Gabriel-François, *op. cit.*, p. 586-587. Cité par BERNARDI, Bruno dans *op. cit.*, p.64.

¹⁴⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Première version du Contrat social ou Manuscrit de Genève, ET V*, p. 380.

¹⁴⁵ Rousseau nomme ici un mode d'existence supplémentaire que peuvent avoir les individus associés en un État ; à ceux de *citoyen* et de *sujet*, on peut ajouter celui de *soldat*.

¹⁴⁶ *Idem, Du contrat social, ET V*, p. 473.

individus ou des organismes interagissent avec des États, c'est presque toujours en tant que membres d'autres États.

Récapitulons. Les interactions sociales entre individus font émerger en eux l'amour-propre. La pente naturelle de l'amour-propre tend vers la vanité et crée des inégalités sociales. Pour s'en prémunir, les individus doivent y joindre leurs volontés propres plutôt que de rester passifs : ils se dotent alors d'institutions et se censurent mutuellement pour faire tendre l'amour-propre vers un orgueil dirigé volontairement. De cette interaction politique émerge la volonté générale. La volonté générale est un *moi commun* qui est une unité prise de l'extérieur, mais qui de l'intérieur est composé de plusieurs. Les relations internationales, qui sont extérieures, sont donc d'une autre nature que la politique intérieure — les relations internationales sont *sui generis* — car de l'extérieur, l'État forme une unité indivisible autre que les éléments qui le compose : on ne peut donc pas réduire les relations internationales à la psychologie de ses membres ou aux politiques internes des États, bien que celles-ci en soient tous des parties intégrantes.

Si la mixtion chimique est le paradigme qui permet de les conceptualiser et de les expliquer, la vérification que nous proposons donne la véritable nature de ces changements, dont l'origine est d'ordre psychologique : que les relations avec autrui font émerger l'amour-propre — le besoin de reconnaissance naît en même temps que le jugement des autres — l'explication passe par sa spontanéité, mais ceci n'empêche pas l'amour-propre d'être une explication du phénomène de la mixtion social ou politique, car cette mixtion est concomitante à l'amour-propre. Du moment qu'il y a socialisation, il y a amour-propre, qui, par la vanité qu'elle produit, mène vers des inégalités sociales. Mais lorsqu'on y mêle la volonté de tous les membres de la société pour remplacer artificiellement la vanité par l'orgueil, naît de cette mixtion la volonté générale ; c'est alors que nous pouvons parler de politique et non seulement de société.

Émane donc des individus quelque chose au-delà d'eux qui prend la place du souverain hobbesien, car chacun se met alors « sous la suprême direction de la volonté générale »¹⁴⁷. Il y a là une difficulté que le paradigme chimique ne parvient pas à résoudre : comment la volonté générale, émanant de chacun serait-elle quelque chose d'autre que tous et que cette autre chose serait au-dessus d'eux, car bien que chacun ait changé comparé à celui qu'il était à l'état de nature, pourquoi la volonté générale, prise de l'intérieur, ne serait-elle pas une simple somme des individus tels qu'ils sont maintenant, avec leurs nouvelles propriétés et leurs intérêts propres qui en découlent ? Rousseau emploie pour résoudre cette difficulté un paradigme mathématique.

IV. LE PARADIGME MATHÉMATIQUE : UNE VOLONTÉ GÉNÉRALE TRANSCENDANTE

Si la chimie est un paradigme qui permet d'expliquer le passage du multiple à l'unité et d'expliquer comment peut coexister dans un même objet une multiplicité prise de l'intérieur avec une unité homogène prise de l'extérieur, elle n'explique toutefois pas comment la volonté du tout est supérieure aux parties qui la composent ni comment elle ne peut jamais errer.

Alexis Philonenko, dans *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur : Apothéose du désespoir*, soutient que la volonté générale s'explique par un paradigme mathématique : celui du calcul infinitésimal ; plus précisément le calcul intégral. L'une des conséquences de ce calcul, parce qu'il se fait sur un plan *moral* plutôt que matériel, est qu'il confère un aspect transcendantal à la volonté générale.

Bernardi refuse l'interprétation de Philonenko sous prétexte que Rousseau n'avait pas autant étudié les mathématiques que la chimie, et que son niveau dans cette matière ne suffisait pas pour

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 479.

maîtriser les calculs infinitésimaux. Il refuse dans un même temps la conclusion de Philonenko, car celui-ci considère que la volonté générale a une portée transcendante ; Bernardi reconnaît l'usage chez Rousseau des mathématiques comme paradigme du politique, mais seulement dans sa fonction heuristique.

Alexis Philonenko avait cru pouvoir discerner, dans le chapitre III du livre II du *Contrat social*, la mise en œuvre d'un modèle relevant du calcul infinitésimal (ou intégral) : la volonté générale serait le résultat de l'intégration des petites différences constituées par les volontés particulières. Revenant sur cette hypothèse, et tenant compte du travail plus récent de Hilail Gildin, Gabrielle Radica montre d'une part que Rousseau manie sans doute moins bien que ne croyait Philonenko le calcul infinitésimal, mais surtout que cette lecture se heurte à deux types de difficultés : les unes mathématiques (le modèle est faiblement congruent), les autres politiques (pour l'appliquer il faudrait que la volonté générale résulte d'un calcul aveugle, ce qui ferait de Rousseau un Mandeville).¹⁴⁸

Le calcul infinitésimal est réputé difficile à maîtriser — il est inutile de rappeler la métaphore de Churchill qui en faisait un dragon habitant une pièce obscure¹⁴⁹ — mais est-il vraiment nécessaire de le maîtriser pour comprendre ses implications conceptuelles ? Rousseau semblait suffisamment connaître ce domaine pour l'employer comme paradigme dans son *Contrat social*, et le vocabulaire employé en témoigne : « Il y a bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale ; celle-ci ne regarde qu'à 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 la volonté générale. »¹⁵⁰ C'est de ce passage qu'il sera essentiellement question dans la présente section.

Nous considérerons que l'usage paradigmatique a une portée ontologique chez Rousseau, du moins à l'intérieur d'une ontologie proprement politique. S'il y a moins de congruence entre le

¹⁴⁸ BERNARDI, Bruno, *op. cit.*, p.

¹⁴⁹ « *Of course I had progressed far beyond Vulgar Fractions and the Decimal System. We were arrived in an 'Alice-in-Wonderland' world, at the portals of which stood 'A Quadratic Equation'. This with a strange grimace pointed the way to the Theory of Indices, which again handed on the intruder to the full rigours of the Binomial Theorem. Further dim chambers lighted by sullen, sulphurous fires were reputed to contain a dragon called the 'Differential Calculus'.* » (CHURCHILL, Winston, *My Early Life : A Roving Commission*, London, Thornton Butterworth, 1930, p. 40).

¹⁵⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social*, ET V, p. 493-494.

paradigme du calcul infinitésimal et le politique que celui-ci en a avec le paradigme chimique, ce manque de congruence ne signifie toutefois pas que le paradigme du calcul infinitésimal est caduc pour autant, mais signifie peut-être qu'il est l'un de ces *paradigmes précieux* dont nous parle Goldschmidt au sujet de la dialectique platonicienne : « Il y a des paradigmes précieux et uniques. [...] Les autres paradigmes sont plus communs et il ne paraît pas y avoir entre eux et les Formes cette relation nécessaire et unique [...] »¹⁵¹. Parmi les exemples que nous donne Goldschmidt de *paradigmes précieux*, on retrouve celui de la réflexion se reflétant dans l'œil de l'autre dans l'*Alcibiade*¹⁵² : « L'œil est le seul paradigme qui permette de comprendre le mouvement auto-relatif du “Connais-toi toi-même” »¹⁵³. Les *paradigmes précieux* ou *uniques* sont donc les seuls paradigmes qui permettent de dévoiler certaines vérités immatérielles chez Platon ; sans eux, certains aspects de la réalité nous resteraient caché et obscur à tout jamais, car aucun autre paradigme ne permettrait son intelligibilité. Soulignons aussi que le paradigme qu'utilise ici Rousseau en est une mathématique ; il est inutile de rappeler que les mathématiques sont le paradigme de prédilection chez Platon pour élever l'âme vers le monde intelligible, car les mathématiques ont cette particularité d'être un intermédiaire parce qu'elles sont immuables et parfaites : les mathématiques ne peuvent errer et sont immatérielles. Si Rousseau ne s'en était tenu qu'au paradigme chimique, il n'aurait pas pu expliquer comment il y a participation de plusieurs volontés à celle générale, tout en soulignant l'imperfection des volontés particulières. Dans ce sens, le manque de congruence n'est pas un signe d'invalidité, mais provient d'une nécessité conceptuelle, ce qui rend *précieux* ce paradigme, le paradigme chimique ayant, rendu à ce point, épuisé ses ressources.

¹⁵¹ GOLDSCHMIDT, Victor, *op. cit.*, p. 84-85.

¹⁵² « Je vais t'expliquer ce que je soupçonne que nous dit et nous conseille cette inscription. Il n'y en a peut-être pas beaucoup de paradigmes, si ce n'est la vue. » (PLATON, *Alcibiade*, 133 d, *OC*, p. 38).

¹⁵³ GOLDSCHMIDT, Victor, *op. cit.*, p. 85.

Dans le calcul intégral, la quantité primitive¹⁵⁴ est la forme générale et continue, tandis que les auxiliaires sont discrets, on les retrouve donc à des points donnés : « La volonté générale est la *loi* de la *série* dont les moments sont les citoyens. »¹⁵⁵ La *fonction* ou *loi* est ici la volonté générale, tandis que les auxiliaires sont les volontés individuelles. Malgré les différences entre les volontés individuelles, nous pouvons compenser ces variations pour arriver à la *quantité primitive*, c'est-à-dire la volonté générale. Philonenko nous l'explique ainsi :

Parler des plus et des moins « qui s'entre-détruisent » est une allusion directe au procédé de l'erreur compensée qui dans l'opération infinitésimale prend son sens dans la définition de dx et dy comme quantité auxiliaire. [...] Mais pour expliciter l'entre-destruction des plus et des moins, il est nécessaire d'expliquer en quel sens la notion de quantité auxiliaire — grandeur indéfiniment petite — peut fonctionner dans l'horizon politique et social. Deux moments semblent s'opposer à l'usage de cette notion : la totalité civile d'une part, la volonté de l'individu qui se manifeste à première vue comme indivisible, d'autre part. Mais une réflexion plus profonde exige que l'on porte la totalité civile comme l'unique quantité primitive — la somme des petites différences — et que l'on considère la volonté de l'individu particulier comme l'expression d'une petite différence par rapport à la volonté d'un autre individu, donc comme quantité auxiliaire, étant admis que dans leur commune visée de l'intérêt général ces volontés sont identiques. Jamais la différence qui me sépare d'un autre individu ne pourra remettre en question le lien fondamental qui me relie à la totalité civile comme quantité primitive, c'est-à-dire dans la perspective mathématique comme susceptible d'être réduite.¹⁵⁶

Pour mieux vulgariser comment le calcul intégral est un paradigme de la volonté générale, Philonenko cite cette explication de Lagrange : « Par exemple en regardant une courbe comme un polygone d'un nombre infini de côtés, chacun infiniment petit, et dont le prolongement est la tangente de la courbe, il est clair qu'on fait une supposition erronée ; mais l'erreur se trouve corrigée dans le calcul par l'omission qu'on fait des quantités infiniment petites »¹⁵⁷. Ainsi, « [a]ussi longtemps que les volontés des citoyens ne sont pas coalisées, nous dit Philonenko, on peut les considérer comme les côtés infiniment petits d'un polygone comprenant un nombre infini

¹⁵⁴ *Primitive* dans son sens mathématique tel que l'utilise Lagrange dans le contexte du calcul infinitésimal et qui perdurera jusqu'à aujourd'hui ; nous ne voulons pas dire que la volonté générale précède les individus temporellement.

¹⁵⁵ PHILONENKO, Alexis, *op. cit.*, p. 38

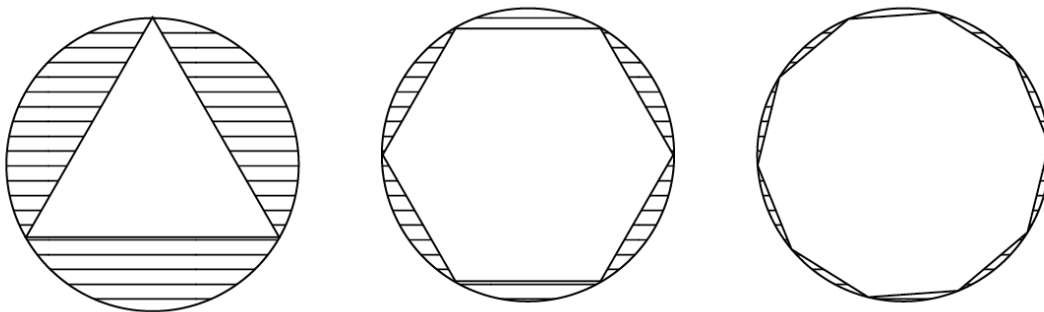
¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 31-32.

¹⁵⁷ LAGRANGE, Joseph-Louis, *Théorie des fonctions analytiques*, 2^e éd., Paris, Courcier, 1813 [1797], p. 17.

de côtés — et l'on peut regarder la volonté générale comme une courbe identique à ce polygone. Le procédé de la compensation des erreurs assure le passage des volontés particulières à la volonté générale, ou si l'on préfère du polygone à la courbe »¹⁵⁸. S'il se crée des brigues ou des factions, alors l'écart se creuse entre la volonté générale *idéal* et ce qui est accompli. Les factions peuvent être des partis politiques dans un système représentatif, des corps de métiers, des corporations, etc.

La *Figure 4* illustre ce passage du polygone à la courbe. Si le polygone est un triangle, c'est que nous n'avons que trois factions ; alors la compensation se fait difficilement et la volonté générale est loin de se réaliser. Plus il y a de *sociétés partielles*, plus on s'approche de la volonté générale. Dans le meilleur des cas, il n'y a aucun factionnalisme et chaque individu représente sa propre volonté : alors la compensation se fait plus aisément. La zone hachurée représente l'écart entre les volontés qui sont véhiculées et la volonté générale : plus il y a de côtés au polygone, plus on s'approche de la volonté générale, ou autrement dit, plus la compensation se fait facilement.

Figure 4



Toutefois, parce qu'il s'agit d'un calcul moral plutôt qu'arithmétique, nous ne pouvons en faire l'opération, c'est-à-dire qu'il n'est pas accessible à l'esprit humain de calculer la volonté générale :

[...] je ne prends ici ce nombre que pour un exemple, que les rapports dont je parle ne se mesurent pas seulement par le nombre des hommes, mais en général par la quantité d'action, laquelle se

¹⁵⁸ PHILONENKO, Alexis, *op. cit.*, p. 33.

combine par des multitudes de causes, qu'au reste si, pour m'exprimer en moins de paroles j'emprunte un moment des termes de géométrie, je n'ignore pas, cependant, que la précision géométrique n'a point lieu dans les quantités morales.¹⁵⁹

Philonenko souligne que le calcul infinitésimal dans ce contexte relève de la tradition leibnizienne, qui lui confère une portée métaphysique :

Quand on parle de la méthode infinitésimale dans l'horizon de Rousseau, il convient d'opérer une disjonction *critique*. D'une part, considéré dans l'absolu, le calcul infinitésimal est *intégralement applicable ontologiquement*. Dans sa polémique avec Voltaire au sujet du désastre de Lisbonne, Rousseau rejoignant Leibniz, se déclare convaincu que Dieu peut calculer les intégrales les plus composées¹⁶⁰. [...] Ce n'est donc pas parce que l'homme est incapable d'opérer une intégration que celle-ci n'existe pas. [...] [S]i pour Dieu l'infiniment petit n'est pas moins intelligible que l'infiniment grand, pour l'homme en revanche il se fait que le sens de l'infiniment petit lui échappe — tout comme d'ailleurs celui de l'infiniment grand. [...] Seul l'Être suprême peut tout calculer, peut-être parce qu'il a tout voulu. Mais l'homme doit développer une imitation du Calcul Divin. Peut-être parce que *penser est calculer*. La cause de l'embarras de l'homme est à rechercher dans l'éblouissante générosité du réel. [...] En revanche en certaines matières le calcul est à notre portée. C'est en ce sens qu'il conviendra de lire l'expression mathématique de la volonté générale, en étant pleinement conscient qu'au fur et à mesure que l'on s'avancera dans la problématique interne et organique de l'État, les données deviendront plus confuses, moins susceptibles d'être maîtrisées par le maniement *humain* du calcul infinitésimal, encore qu'il s'agisse toujours de quantités, morales sans doute, mais quand même de quantités que le calculateur divin, lui, peut intégrer aisément. L'essence du *Politique* peut naturellement être *déduite* à partir de ces considérations.¹⁶¹

Il y a donc dans une interprétation classique et leibnizienne une « *essence* du Politique » ; il y a donc transcendance, et seul Dieu la connaît dans son entièreté, car l'homme ne peut faire un calcul moral ni faire un calcul pour un objet d'une si grande complexité, même s'il s'agissait d'un calcul quantitatif. Mais nous avons quand même une *idée* de ce que le *Politique* : « L'analogie mathématique perd de sa puissance ; elle ne s'éteint pas pour autant totalement. Il en résulte que la collaboration du mathématicien et de l'homme de sens est le noyau secret de l'essence du *Politique*. »¹⁶² Dans ce contexte, le calcul infinitésimal est bien un paradigme à portée ontologique,

¹⁵⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social*, ET V, p. 529-530.

¹⁶⁰ « Vous dites que nul être connu n'est d'une figure précisément mathématique ; je vous demande, Monsieur, s'il y a quelque figure qui ne le soit pas, et si la courbe la plus bizarre n'est pas aussi régulière aux yeux de la nature qu'un cercle parfait aux nôtres. » (*Idem*, *Lettre à M. de Voltaire* ; 18 août 1756, ET XVII, p. 481).

¹⁶¹ PHILONENKO, Alexis, *op. cit.*, p. 28-29.

¹⁶² *Ibid.*, p. 28.

qui permet d'entrevoir l'*idée* du *Politique* sans en donner une compréhension parfaite, car l'homme reste un être corporel et imparfait.

Philonenko refuse toutefois de faire de Rousseau un métaphysicien (dans son sens classique) pour dissocier l'idéalité de la subjectivité ; pour ne pas faire de la volonté générale une réalité purement objective détachée des individus et qui deviendrait dès lors tyrannique, car il n'y aurait plus chez le citoyen aucune autonomie possible. C'est pourquoi Philonenko prend une position kantienne et nous dit :

« Somme de petites différences » la volonté générale n'est qu'une intégrale — la bonne intégrale — et il est absurde d'instituer, selon les thèses de la métaphysique dogmatique, un rapport de transcendance et d'immanence entre l'intégrale et les différentielles. La volonté générale ne désigne nullement une essence — « idéale » si l'on veut, quoique ce mot soit très obscur ici — mais un rapport d'ordre immanent. *Détaché* des termes qu'il unit ou intègre, un rapport d'ordre s'effondre dans le néant de la pensée métaphysique. La volonté générale est la *loi* de la *série* dont les moments sont les citoyens. Loin de dépasser ceux-ci vers les Cieux métaphysiques, elle se borne à les intégrer dans la totalité civile et sociale. On peut bien reprendre l'adage : *Operari sequitur esse* — mais à la condition de spécifier qu'ici l'*esse* signifie loi et rapport d'ordre.

Il convient dès lors d'aller plus loin. La volonté générale est une *substance* au sens critique. On se souvient du paradoxe que découvre Kant en sa théorie de la substance dont il fait une des catégories de la relation. La substance n'est pas comme le veut Aristote, le substrat sur lequel reposent les qualités et les accidents. Elle est seulement le rapport d'ordre des accidents, le *nexus* d'une totalité d'accidents.¹⁶³

Selon Philonenko, la volonté générale est sur le plan du connaissable une *substance* ou *nexus* dans son sens kantien, c'est-à-dire que la volonté générale est ce qui lie un peuple ensemble, malgré les *accidents* ou les *qualités*, et par laquelle il conserve son identité et qui le structure malgré les changements dans l'espace et le temps. Mais le concept de volonté générale existe aussi sur le plan du *concevable* :

[...] nous poserons, à titre de conséquence primordiale, que la volonté générale fait accéder la conscience individuelle à l'autonomie la plus pure tandis qu'elle l'élève à l'*universel* — la somme des petites différences — lui permettant du même coup de retourner en soi-même et de toujours mieux réduire la voix des passions pour fonder le raisonnable sur le rationnel. [...] L'unité synthétique de la volonté générale et de l'autonomie n'est peut-être pas réalisable, même si elle est

¹⁶³ *Ibid.*, p. 37-38.

concevable, C'est un fait. [...] Est fondée transcendentale dorénavant la thèse suivant laquelle le *Contrat social* traite de ce que l'homme aurait pu être.¹⁶⁴

De ce point de vue, la volonté générale serait une *Idée de la raison pure* et serait donc *transcendantale*. Le paradigme chimique expliquait comment un État émerge des individus, sans expliquer comment le *noumène* est différent du *phénomène* ; comment la volonté générale, ne pouvant errer, ne se trouve nulle part dans une réalité empirique imparfaite. Comment le Souverain peut-il être parfait s'il est composé d'individus imparfaits ? Le paradigme mathématique l'explique, car l'intégral devient le *nexus* tout en nous la rendant supérieure aux phénomènes qui en sont les accidents : la volonté générale existe donc à la fois comme *substance*, ce qui permet à chaque individu d'y participer en tant que *moment* ou *accident*, et comme *Idée régulatrice*, ce qui permet de supposer une finalité idéale qui n'est pas tyrannique comme le serait celle d'une *essence politique* auquel les individus seraient contraints d'obéir par nécessité. Dans ce sens, le paradigme du calcul infinitésimal donne une portée transcendantale à la volonté générale là où le paradigme chimique ne pouvait lui donner qu'une portée immanente.

La volonté générale n'erre jamais nous dit Rousseau : « Il s'ensuit de [*son indivisibilité*] que la volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique ; mais il ne s'ensuit pas que les délibérations du peuple aient toujours la même rectitude. On veut toujours son bien, mais on ne le voit pas toujours ; jamais on ne corrompt le peuple, mais souvent on le trompe, et c'est alors seulement qu'il paraît vouloir ce qui est mal. »¹⁶⁵ La volonté générale est donc ailleurs que dans l'effectivité matérielle ; elle existe en tant qu'idéalité, car même si les individus participent à la volonté générale et contribuent à la rendre telle qu'elle est, elle ne peut jamais être tout à fait accomplie. La difficulté se rencontre particulièrement lorsqu'il vient le temps de

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 39.

¹⁶⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social*, ET V, p. 493.

délibérer, car les citoyens se tromperont quasi inévitablement, car la délibération qu'exige Rousseau ne se fait qu'en soi-même, sans recours à un discours, au contraire d'une éthique discursive, car en politique, la parole tend vers la sophistique et le factionnalisme.

Philonenko fait donc une distinction entre deux aspects de la volonté générale :

On en revient donc toujours à la confrontation de l'homme tel qu'il est et de l'homme tel qu'il aurait pu être. La bonne intégration explique ce qu'il en est de l'essence authentique de l'homme — la mauvaise, l'homme tel qu'il est, éclaire la perte de cette essence dans un procès de dénaturation que rien ne paraît être en mesure d'inverser. Aussi bien, le *Contrat social* et le second *Discours* se complètent et se prouvent l'un par l'autre. Mais dans ce mouvement dialectique il est évident que seule émerge, victorieuse, avec des mains couvertes de sang, l'opposition intime de l'homme envers lui-même. On pourra dire, pour atténuer ce conflit intime sanglant, que l'homme conserve une *Idée* du bien ; mais il n'en est plus ni notion, ni concept et la théorie du malheur grandit chez Jean-Jacques. La volonté générale ne peut point errer — mais l'homme est dans l'errance.¹⁶⁶

Philonenko ne semble pas avoir remarqué que la volonté générale n'est toujours celle que d'une seule nation à la fois : dans ce sens, la volonté générale n'est pas universalisable. Ainsi, il n'est pas question de savoir comment l'humanité dans son ensemble aurait pu être, mais comment chaque nation aurait pu être. L'une des conditions pour l'émergence de la volonté générale est que chaque citoyen, par sa propre volonté, entretient des liens pérennes avec ses concitoyens, et que les interactions entre ceux-ci soient suffisamment fréquentes pour qu'ils puissent se censurer et s'émuler mutuellement. Or, de tels liens exigent une certaine proximité qui exclue d'aller plus loin que les frontières d'un État, et un État légitime ne peut être de grande superficie ni trop peuplé :

Grandeur des Nations ! Étendue des États ! Première et principale source des malheurs du genre humain, et surtout des calamités sans nombre qui minent et détruisent les peuples policés. Presque tous les petits États, républiques et monarchies indifféremment, prospèrent par cela seul qu'ils sont petits, que tous les citoyens s'y connaissent mutuellement et s'entre-regardent, que les chefs peuvent voir par eux-mêmes le mal qui se fait, le bien qu'ils ont à faire ; et leurs ordres s'exécutent sous leurs yeux. Tous les grands peuples écrasés par leurs propres masses gémissent, ou comme vous dans l'anarchie, ou sous les oppresseurs subalternes qu'une gradation nécessaire force les rois de leur donner.¹⁶⁷

¹⁶⁶ PHILONENKO, Alexis, *op. cit.*, p. 41-42.

¹⁶⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, ET VI, p. 741.

Ainsi, la volonté générale émerge toujours de la volonté des citoyens membres d'un même État quand les citoyens se connaissent et se côtoient, et cette volonté générale qui émerge devient transcendante, de laquelle s'éloignent les grands États par le manque de cohésion entre ses citoyens, et la transcendance qu'elle vise ne concerne que ses citoyens eux-mêmes. Il y a donc, pour chaque État, une volonté générale qui naît de ses citoyens, et qui est plus ou moins réalisée selon que l'État se rapproche ou s'éloigne de sa forme idéale.

V. CONSÉQUENCES POUR LES RELATIONS INTERNATIONALES

Dans la première section du présent chapitre, nous avons vu que l'État et les relations interétatiques deviennent insurmontables, car une fois la coopération humaine durablement établie, il se crée des États (ou peut-être des proto-États), qui forcent les autres individus à le rejoindre ou à se doter de leurs propres États pour ne pas avoir à s'y assimiler par contrainte. La solution de l'anarchisme au problème de la guerre — comme à celle de l'inégalité — devient donc impossible. En effet, si nous supposons que l'humanité abolit les États, il suffirait qu'un seul État se forme pour menacer le reste de l'humanité et de le contraindre de former des États pour se défendre.

Les États sont de forces différentes, car ce sont des êtres artificiels : les êtres biologiques ont des besoins et des forces limitées par la nature, ainsi les membres d'une même espèce — en particulier celle qui nous intéresse ici ; celle humaine — sont proportionnés en force et en intelligence, tandis que les États ne sont pas limités de la même manière. Ils sont de forces différentes selon leur territoire, leur démographie, leur économie, qui ne sont pas limités par des organes biologiques, sans parler encore des effets des mœurs et des types de gouvernements. L'ontologie du droit de Rousseau a pour fondement des actes volontaires qui exigent une égalité relative entre les contractants, sans quoi il s'agit de contrainte plutôt que de droit. Ainsi, il n'est pas

possible de fonder un droit international, car les rapports de forces sont trop inégalitaires entre les États pour que l'influence de la force ne s'imisce pas au détriment du droit. De plus, le prétendu droit international tel que nous le connaissons de nos jours ne fait que multiplier ses prétendues lois par son imitation du droit coutumier — et de surcroît ces lois s'ajoutent aux lois internes des États — et cette multiplication affaiblit donc leurs effets s'ils en ont : « La législation de Pologne a été faite successivement de pièces et de morceaux, comme toutes celles de l'Europe. À mesure qu'on voyait un abus, on faisait une loi pour y remédier. De cette loi naissaient d'autres abus qu'il fallait corriger encore. Cette manière d'opérer n'a point de fin, et mène au plus terrible de tous les abus, qui est d'énerver toutes les lois à force de les multiplier. »¹⁶⁸ Les conséquences de l'ontologie du droit de notre auteur, dont l'un des axiomes est l'égalité relative qu'a donnée la nature aux hommes, sont l'impossibilité d'un droit international et une méfiance continuelle entre les États :

Ainsi la grandeur du corps politique étant purement relative, il est forcé de se comparer sans cesse pour se connaître ; il dépend de tout ce qui l'environne et doit prendre intérêt à tout ce qui s'y passe, car il aurait beau vouloir se tenir au dedans de lui sans rien gagner ni perdre il devient petit ou grand faible ou fort, selon que son voisin s'étend ou se resserre et se renforce ou s'affaiblit. Enfin, sa solidité même en rendant ses rapports plus constants donne un effet plus sûr à toutes ses actions et rend toutes ses querelles plus dangereuses.¹⁶⁹

Un État mondial ne peut non plus pacifier la Terre, car ses citoyens du monde auraient des liens très relâchés, voire peu de lien entre eux, par leur nombre et leurs espacements géographiques. Il s'agirait inévitablement d'un État illégitime, car il serait fort loin d'accomplir sa volonté générale ; volonté générale qui d'ailleurs ne peut pas même exister, précisément parce qu'il est impossible pour des milliards d'individus de se connaître les uns les autres. Comment ces citoyens du monde pourraient-ils alors s'imposer mutuellement une saine censure et produire ainsi une saine émulation ? Le gouvernement mondial, quant à lui, ne pourrait qu'être despotique, car comment

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 747.

¹⁶⁹ *Idem*, *Principes du droit de la guerre*, p. 77.

faire pour que quelques individus soient mandatés impérativement par toute l'humanité ? Rousseau d'en conclure qu'« [i]l n'y a que Dieu qui puisse gouverner le monde, et il faudrait des facultés plus qu'humaines pour gouverner de grandes nations »¹⁷⁰.

Dans la seconde section, nous avons opposé le mécanisme de Hobbes au volontarisme de Rousseau. Nous avons repris la démonstration de Lewis, qui explique à l'aide de la théorie des jeux en quoi le contractualisme hobbesien est une nécessité qui s'impose à la raison, tandis que le contractualisme rousseauiste demande aux citoyens d'adhérer volontairement à l'État auxquels ils participent, car la survie humaine se fit assez aisément à l'état de nature qu'il ne fut pas nécessaire de fonder un premier État. S'il s'agit d'un acte de la volonté, il faut que cette adhésion se reproduise indéfiniment, à chaque moment infinitésimal. Le droit étant fondé sur la volonté plutôt que sur la raison ou sur la nécessité, et la volonté ne pouvant pas choisir aujourd'hui ce qu'elle voudra demain ; il faudra qu'elle choisisse à nouveau encore demain et à chaque moment infime, sans quoi elle n'est plus une volonté :

Le souverain peut bien dire, je veux actuellement ce que veut un tel homme ou du moins ce qu'il dit vouloir ; mais il ne peut pas dire ; ce que cet homme voudra demain, je le voudrai encore ; puisqu'il est absurde que la volonté se donne des chaînes pour l'avenir, et puisqu'il ne dépend d'aucune volonté de consentir à rien de contraire au bien de l'être qui veut. Si donc le peuple promet simplement d'obéir, il se dissout par cet acte, il perd sa qualité de peuple ; à l'instant qu'il y a un maître il n'y a plus de souverain, et dès lors le corps politique est détruit.¹⁷¹

Par conséquent, les traités que signent les États entre eux ne contraignent personne, et si un État sent qu'un traité lui est désavantageux ou met en péril son indépendance, il l'enfreindra aussitôt, et il n'est pas surprenant qu'on ait peine à trouver des traités dans l'histoire qui perdurèrent au-delà d'un siècle. Le droit international ne peut donc pas être fondé sur des traités.

¹⁷⁰ *Idem, Considérations sur le gouvernement de Pologne, ET VI, p. 741-742.*

¹⁷¹ *Idem, Du contrat social, ET V, p. 490.*

Dans la troisième section, nous avons repris la thèse de Bruno Bernardi, selon laquelle la chimie étudiée par Rousseau eut un tel impacte sur sa pensée que sa conceptualisation du politique se fonde sur le paradigme chimique. À l'aide de ces explications, la volonté générale peut alors se comprendre sous deux rapports : un intérieur et un extérieur, à l'instar de la mixtion chimique. La conséquence est qu'il se crée une réalité *sui generis* à l'international, dans laquelle l'état de guerre est une propriété inhérente aux différences entre les États, y compris leurs différences de force. Ainsi, il n'est plus possible de contractualiser entre les États un contrat social comme le font les individus à l'intérieur d'un État.

D'un autre côté, nous avons vérifié la validité du paradigme chimique par l'entremise du concept de l'amour-propre, qui est la propriété émergente des interactions sociales et qui est l'explication proprement politique du lien qui unit une multitude d'individus, et l'explication du changement spontanément des individus à la rencontre de l'autre. Parce que l'amour-propre est une propriété spontanée qui produit des effets en politique analogue à ce que l'on retrouve dans la mixtion chimique, il faut en conclure que la chimie est bien à cet égard un paradigme du politique. La conséquence en est que les États ne sont pas seulement mus par un désir de conservation que leur enjoigne l'amour de soi, mais sont aussi motivés par un orgueil national ; le revanchisme est alors inévitable et ils s'intéressent d'autant plus à leurs rapports de force en se comparant aux autres, comme nous l'avons mentionné plus haut, que la comparaison aux autres est la fonction même de l'amour-propre.

Parce que le paradigme chimique explique l'émergence de propriétés qui se trouvent en puissance dans la matière qui compose les mixtions, il faut alors en conclure que les propriétés comme l'amour de soi, la pitié et l'amour-propre émanent des individus. Comme ce sont sur ces principes que se fondent la sociabilité et le politique, il faut en conclure que le politique est

immanent et non transcendant. Parce que l'immanence en question provient toujours des individus, alors toutes légiférations légitimes doivent provenir du peuple, seul souverain légitime. La conséquence en est que l'on ne peut donner des lois à un peuple sans qu'il se les soit données à lui-même. Or, on n'a jamais vu aucun peuple élire les juges des cours internationales ni élire des représentants aux instances des Nations Unies. Et même si ce fut le cas, la volonté elle-même ne peut pas être représentée : « 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'un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même ; le pouvoir peut bien se transmettre, mais non pas la volonté. »¹⁷² Parce que le gouvernement exécutif peut être formé de représentants, mais pas le législatif, alors, les institutions internationales ne relèvent catégoriquement pas du droit.

Dans la quatrième section, nous avons repris la thèse d'Alexis Philonenko, selon laquelle la volonté générale est transcendantale, en ce qu'elle relève du calcul infinitésimal et s'opère sur le plan moral. L'interprétation de Philonenko est kantienne et se distingue de la métaphysique leibnizienne. Toutefois, Rousseau ne peut pas être kantien en philosophie politique¹⁷³, non seulement parce qu'il précède Kant, mais surtout parce que la volonté générale n'a pas une portée universelle : elle n'est transcendantale que pour l'État auquel elle s'applique. Chaque peuple ayant sa propre volonté générale, elle détermine les limites de sa propre transcendantalité. Ceci rejoint ce que nous avons vu à la section trois : les relations internationales sont un domaine *sui generis* auquel les principes du droit ne s'appliquent pas. Car la volonté générale est une conscience collective — un *moi commun* — l'État légitime est celui où le peuple est souverain et où il s'efforce de se rapprocher de ce *moi commun* idéal, réalisant le plus possible la transition de la puissance à

¹⁷² *Ibid.*, p. 489.

¹⁷³ Nous y reviendrons plus bas. *Infra*, p. 118-123.

l'acte. Mais la volonté générale trouve sa limite à la frontière du *moi commun* : l'altérité des autres États constitue ses limites ; ses frontières morales et cognitives.

En ce sens, la volonté générale, en tant que conscience collective, ne se réduit pas à une fonction de synthèse phénoménale commune. Elle ne se limite donc pas à la fonction gnoséologique du *je transcendantale*, mais a aussi une portée ontologique : elle constitue une *âme* de l'État, une entité immatérielle émanant du peuple, mais qui lui est transcendante, en tant qu'elle fixe ce qui est moralement légitime pour lui. Il ne suffit donc pas de qualifier la volonté générale de transcendantale : il faut également reconnaître qu'elle est transcendante pour le peuple lui-même.

Il semble plus simple, pour comprendre la volonté générale dans ses implications à la fois en politique interne et dans les relations internationales, d'utiliser comme paradigme la philosophie platonicienne — ce que nous ferons au sixième chapitre — plutôt que celle kantienne, celle kantienne devant réunir sous le concept de *volonté générale* à la fois celle de *substance* (dans son sens critique) et celle d'*idée de la raison pure*.

Pour l'instant, il nous suffit de remarquer la conséquence pour les relations internationales des arguments des sections trois et quatre réunies : la volonté générale n'est pas universalisable, car chaque État a sa propre volonté générale, qui lui est particulière comparée à celle des autres États. La volonté générale, en tant que conscience collective, est une théorie de l'intersubjectivité avant la lettre. Toutefois, cette intersubjectivité ne s'applique pas au-delà d'un seul État, car le lien politique que crée l'amour-propre exige une proximité entre les citoyens, et qu'une fois un État créé, son but est de se rendre distinct et indépendant des autres États. Toutes les lectures intersubjectivistes qu'offre la théorie rousseauiste de la volonté générale ne se transposent jamais à l'international, mais ne concernent que le politique au niveau national. L'ontologie du droit de l'herméneutique juridique ne s'applique donc pas au niveau international à l'intérieur du

rousseauisme. Nous verrons toutefois au dernier chapitre que Rousseau place des limites à ce que peuvent faire les États à l'international, car il ne faut pas que les États commettent des actions qui vont à l'encontre des principes sur lesquels ils se tiennent, ni d'agir à l'encontre de leur propre volonté générale.

PARTIE 3 : UN IDÉALISME CONTRE L'IDÉALISME DES RELATIONS INTERNATIONALES

Dans cette partie, nous commencerons par présenter la critique que Rousseau fait lui-même de l'idéalisme (avant la lettre) des relations internationales. Ensuite, nous présenterons la manière dont son ontologie politique est paradigmatique de l'ontologie platonicienne : cet idéalisme est incompatible avec la théorie des réalistes. Nous en concluons que s'il y a des limites à ce que peuvent faire les États, c'est seulement en tant qu'il y a un rapport à soi dans ces actions. Ce qui est le plus avantageux dans ce cas, c'est d'être juste.

CHAPITRE 5 : ROUSSEAU ET LES IDÉALISTES DE SON TEMPS

Nous aurons pour objectif dans ce chapitre de démontrer que l'idéalisme de l'époque de Rousseau a beaucoup en commun avec l'idéalisme de notre époque, notamment une conception du droit applicable au-delà de l'État. Ainsi, par les critiques que Rousseau fait de l'œuvre de Grotius et du *Projet de paix perpétuelle* de l'abbé de Saint-Pierre, nous verrons aussi des critiques qui s'appliquent à l'idéalisme des relations internationales de notre époque. Par exemple, que les légistes du droit internationales défendent des intérêts, qui sont parfois les leurs propres, et qui justifient des guerres iniques, ou encore que le fédéralisme des institutions supra-étatiques est néfaste pour ceux qui y participent. Nous commencerons par le développement historique du concept de *droit des gens*, qui débute à l'Antiquité romaine, mais qui prendra deux autres formes au Moyen-Âge et à la Renaissance ; nous verrons ainsi que les systèmes interétatiques défendent en réalité des intérêts dans des circonstances historiques particulières, ou encore soutiennent des gouvernements despotiques. C'est le cas notamment de Kant qui voit dans les principes du droit une universalité dont la téléologie conduit à une paix universelle : pour des raisons théoriques, il revêt les gouvernements de tous les pouvoirs dans l'espoir que les monarques et les ministres agissent si rationnellement qu'ils fassent advenir la paix sur Terre. À choisir entre la liberté et la paix, Rousseau préfère la liberté, car la paix qu'endurent les esclaves ne vaut rien, qui au demeurant n'est qu'un état de guerre civile latente d'eux contre leurs maîtres.

I. LE CONCEPT DE *DROIT DES GENS* : DE L'ANTIQUITÉ À L'ÉCOLE DE SALAMANQUE

On s'intéressa dès l'Antiquité à la question du droit international, qui portait le nom chez les Romains de *ius gentium* lorsqu'il s'agissait de relation avec les individus des autres nations : « Ce terme de droit romain — signifiant “droit des gens” — décrivait autrefois les règles régissant les rapports entre Rome et les peuples sous sa domination. »¹⁷⁴ Pour ce qui est du droit, lorsqu'appliquée à la guerre, elle ne concernait que l'État et ses propres membres (et leurs dieux). Par exemple, les Romains, pour qui la loi fut une question de piété, ne se battaient que s'ils avaient prêté le bon serment¹⁷⁵, et ne déclaraient la guerre que sous prétexte légal¹⁷⁶. Il ne s'agissait pas pour eux de défendre ainsi le droit des autres nations, mais de respecter la *Pax Deorum*¹⁷⁷. Toutefois, Cicéron déjà mentionnait des « droits de la guerre » en d'autres termes :

¹⁷⁴ ATTAR, Franck, s. v. « *Jus gentium* » dans *op. cit.*, p. 523.

¹⁷⁵ « Popilius, chargé de soutenir une guerre loin de Rome, avait dans son armée le fils de Caton, qui faisait alors ses premières armes. Le général trouve convenable de licencier une légion, et, avec elle, le fils de Caton, qui se trouvait dans ses rangs ; le jeune Romain, qui aimait la guerre, reste à l'armée. Caton écrit alors à Popilius, que s'il veut bien conserver son fils dans son armée, il lui fasse prêter un nouveau serment militaire, parce que, le premier étant rompu, il ne pourrait légitimement en venir aux mains avec les ennemis. Tellement nos ancêtres apportaient de scrupule et de religion dans la guerre. Nous avons encore la lettre que Caton écrivait alors à son fils Marcus, qui portait les armes en Macédoine contre Persée. “Je viens d'apprendre, lui dit-il, que vous avez été licencié par le consul. Gardez-vous donc bien de combattre l'ennemi, car celui qui n'est plus soldat n'a point le droit d'en venir aux mains.” » (CICÉRON, Marcus Tullius, *De Officiis*, Livre I, ch. XI dans *Œuvres complètes de Cicéron*, tome IV, trad. D. NISARD, Paris, Firmin Didot, 1868, p. 433-434).

¹⁷⁶ Tite-Live nous donne en exemple les institutions religieuses d'Ancus, quatrième roi de Rome : il institua le collège des féciaux, prêtres chargés de la justice dans les relations qu'entretenait Rome avec les autres Cités. Ainsi, un ensemble de rites religieux avait été mis en place et qui garantissaient qu'une guerre était juste : il fallait par exemple qu'un émissaire allât chez le peuple ennemi en les avertissant des demandes de Rome, auxquels ils devaient répondre dans les trente-trois jours, sans quoi il fallut que les féciaux délibèrent. S'ils décidaient d'aller en guerre, il fallait faire encore ces rites : « L'usage était alors que le fécial portât aux frontières du peuple ennemi, un javelot ferré, ou un pieu en cornouiller durci au feu. Là, en présence de trois adultes au moins, il disait : “Puisque les peuples des Anciens Latins ou les citoyens des Anciens Latins ont agi contre le peuple romain des Quirites, et failli envers lui, le peuple romain des Quirites a ordonné la guerre contre les Anciens Latins ; le sénat du peuple romain des Quirites, l'a proposée, décrétée, arrêtée, et moi et le peuple romain, nous la déclarons aux Anciens Latins, peuples et citoyens, et je commence les hostilités.” En disant ces mots, il lançait son javelot sur le territoire ennemi. Telles furent alors les formalités auxquelles on eut recours, dans les réclamations adressées aux Latins, et dans la déclaration de guerre. Cette coutume a depuis été constamment observée. » (TITE-LIVE, *Histoire romaine*, Livre I, ch. XXXII dans *Œuvre de Tite-Live*, Tome I, trad. D. NISARD, Paris, Firmin Didot, 1869, p. 30-31).

¹⁷⁷ La *Pax Deorum* était chez les Romains le contrat entre les dieux et la cité, et qui assurait selon eux le bien-être de celle-ci. Ainsi, les rites sacrés dans les relations extérieures n'étaient pas entrepris dans un souci de l'autre, mais dans un souci de soi. Les Romains s'intéressaient à la piété et à leur intérêt propre qui s'y confondaient : ce fussent les dieux qui s'intéressaient à la justice internationale. La croyance romaine voulait que d'enfreindre ces rites ait pour répercussion de nuire à l'État, ou plus précisément que les dieux s'en prendraient alors à Rome.

Il y a des devoirs à observer envers ceux mêmes de qui nous avons reçu quelque offense. La vengeance et les représailles doivent avoir des bornes ; je ne sais même si les remords de notre injuste ennemi ne nous vengent pas assez, et je crois volontiers qu'ils suffisent pour l'arrêter dans l'avenir, et pour rendre les autres plus circonspects. Une république doit surtout respecter les droits de la guerre. Il faut observer que les contestations qui divisent les hommes, pouvant se soutenir ou par la raison ou par la force, la première voie appartient en propre à l'homme tandis que la seconde est celle des animaux ; et qu'ainsi l'on ne doit recourir à la dernière que si l'autre nous est interdite. Il faut bien entreprendre la guerre, lorsqu'il n'est plus permis de conserver une paix respectée et tranquille ; mais, après la victoire, on doit épargner ceux qui n'ont été ni cruels ni barbares dans la lutte.¹⁷⁸

Dans son sens romain, le droit des gens s'appliquait aux pérégrins¹⁷⁹, distincts des citoyens romains ; si le droit va au-delà du seul citoyen, c'est que le droit des gens suppose un droit naturel qui inclut toute l'humanité. C'est l'explication que donne Gaius¹⁸⁰ :

Tout peuple régi par le droit écrit et par la coutume suit en partie un droit qui lui est propre, en partie un droit qui lui est commun avec l'ensemble du genre humain. En effet, le droit que chaque peuple s'est donné lui-même lui est propre et s'appelle droit civil, c'est-à-dire droit propre à la cité, tandis que le droit que la raison naturelle établit entre tous les hommes est observé de façon semblable chez tous les peuples et s'appelle droit des gens, c'est-à-dire droit dont toute la gent humaine fait usage. C'est ainsi que le peuple romain est régi en partie par un droit qui lui est propre, en partie par le droit commun à tous les hommes.¹⁸¹

Les *Institutes* de Gaius servirent de modèle aux *Institutes* commandé par l'empereur Justinien qui voulut, au VI^e apr. J.-C., faire un manuel, qui, tout en ayant force de loi, fut accessible aux étudiants. Ce manuel fut repris notamment par Grotius, qui le cite abondamment. Le droit des gens qu'on y retrouve se distingue toutefois du droit naturel (*jus naturalis*), car il s'agit d'un droit positif : c'est ou une coutume, ou une loi écrite, dictée par le législateur et liée à la jurisprudence.

¹⁷⁸ CICÉRON, Marcus Tullius, *op. cit.*, p. 433.

¹⁷⁹ Les pérégrins étaient ceux qui, bien qu'habitant un territoire sous autorité romaine, n'avaient pas la citoyenneté.

¹⁸⁰ « Tout peuple régi par le droit écrit et par la coutume suit en partie un droit qui lui est propre, en partie un droit qui lui est commun avec l'ensemble du genre humain. En effet, le droit que chaque peuple s'est donné lui-même lui est propre et s'appelle droit civil, c'est-à-dire droit propre à la cité, tandis que le droit que la raison naturelle établit entre tous les hommes est observé de façon semblable chez tous les peuples et s'appelle droit des gens, c'est-à-dire droit dont toute la gent humaine fait usage. C'est ainsi que le peuple romain est régi en partie par un droit qui lui est propre, en partie par le droit commun à tous les hommes. » (GAIUS, *Institutes*, Livre I, § 1, trad. J. REINACH, Paris, Les Belles Lettres, 1965, p. 1). Le terme de droit naturel est utilisé plus loin à plusieurs reprises par Gaius, par exemple : « Le droit d'agnation se perd par la diminution de capacité, tandis que le droit de cognation n'en est pas affecté. Car un facteur civil peut altérer les droits civils, mais non les droits naturels. » (*Ibidem*, Livre I, § 158, p. 30).

¹⁸¹ GAIUS, *Institutes*, Livre I, § 1, trad. J. REINACH, Paris, Les Belles Lettres, 1965, p. 1.

Il faut donc comprendre que le *jus naturalis* permet, voire oblige, l'existence du droit des gens, et en dicte les possibilités.

La renaissance du droit des gens dans son sens antique est d'abord due au travail de Francisco de Vitoria (1483 - 1536)¹⁸², initiateur de l'École de Salamanque, qui en traita notamment pour défendre l'idée que les « Indiens » d'Amérique avaient des droits que ne pouvaient transgresser les Européens sous prétexte de les convertir pour leur salut : « Même si la foi a été annoncée aux barbares d'une manière acceptable et saine, cependant, s'ils n'ont pas voulu la recevoir, il n'est pas permis pour autant de leur faire la guerre et de s'emparer de leurs biens. »¹⁸³ Il utilisa aussi le concept de droit naturel théoriquement antérieur au droit des gens, car antérieur à toute coutume ou droit positif :

Au commencement du monde, alors que tout était commun, il était permis à chacun d'aller et de voyager dans tous les pays qu'il voulait. Or cela ne semble pas avoir été supprimé par la division des biens. [...] Il semble donc que l'amitié entre les hommes soit de droit naturel et qu'il soit contre nature d'éviter la société d'hommes innocents. [...] Or il semble de droit naturel d'accueillir les étrangers.¹⁸⁴

C'est parce que ce droit est naturel qu'on ne saurait justifier facilement la maltraitance des indigènes d'Amérique par les Espagnols. Toutefois, s'il voulut limiter la maltraitance des « Indiens », il théorisa, dans un même moment, diverses justifications en faveur des conquêtes faites par les Castillans en Amérique ; c'est aussi parce qu'elle est naturelle que les Indiens ne pouvaient refuser aux Castillans d'exploiter des ressources qui n'avaient pas encore été réclamées,

¹⁸² Bien que le concept de « guerre juste » existât déjà dans le monde chrétien depuis Augustin d'Hippone, qui ne le justifia pas par les antécédents romains, mais par la foi et la théologie chrétienne, il semble qu'il y eut une interprétation par certains Espagnols de manière à en tirer profit : que le concept de guerre juste n'est pas un devoir du chrétien, mais un droit qu'il a en sa qualité de coreligionnaire. Selon ceux-ci, les peuples autochtones d'Amérique, en tant qu'infidèles, n'avaient pas à être considérés selon les préceptes de la « guerre juste ». Vitoria remit donc à l'ordre du jour le concept de droit des gens dans son sens antique et le réhabilita par un droit naturel, ce qui posait une limite à ce que pouvaient faire les Espagnols.

¹⁸³ DE VITORIA, Francisco, *Leçons sur les Indiens et sur le droit de la guerre*, § 194, trad. M. BARBIER, Genève, Droz, 1966, p. 70.

¹⁸⁴ *Ibid.*, § 232, §238 et § 239, p. 83.

ni d'empêcher les missionnaires de faire du prosélytisme. Ainsi, bien qu'on puisse trouver dans son œuvre des raisons qui purent être utilisées pour faire la guerre aux autochtones d'Amérique — et il fallait avoir au moins une bonne raison, car il s'agissait de droit — il souligna tout de même l'illégitimité des conversions au christianisme par la force, et donna le même droit naturel aux « gentils »¹⁸⁵, qui pouvaient continuer de refuser le christianisme en leur âme et conscience, bien qu'il ait maintenu pieusement qu'un tel choix équivaut à persister dans l'erreur.

Ce retour du droit des gens est une adaptation à son sens usuel biblique et religieux de l'époque : on n'entendait plus par « gens » des pérégrins ou des étrangers, mais des non-chrétiens. Ainsi, les « gens » n'étaient plus les étrangers, comme pouvait l'être un sujet du Royaume de France vivant au Royaume de Castille, mais les peuples des terres nouvellement découvertes qui ne se sont jamais fait prêcher l'Évangile, et plus largement tout mécréant qui n'est pas apostat (dans ce sens, les musulmans et les juifs sont aussi des « gens »). Toutefois, Ramel et Joubert ne semblent pas supposer que le sens de « gens » signifie les non-chrétiens ; il devrait plutôt être compris dans son sens plus large et plus ancien : « Initié par le juriste de l'École de Salamanque, Francesco de Vitoria, dans sa fameuse leçon sur les Indiens, le droit des gens correspond au droit international public et privé régissant les rapports des nations entre elles ou des sujets de ces nations entre eux. »¹⁸⁶

Toutefois, le droit des gens de Vitoria ne se limite pas au droit naturel ; parce que l'être humain est naturellement social, une partie du droit des gens peut provenir d'un droit positif fondé sur les coutumes communes à toute l'humanité :

Si, en aux premiers temps de la création du monde ou de sa restauration après le déluge, la majorité des hommes a établi que partout les ambassadeurs seraient inviolables, que la mer

¹⁸⁶ RAMEL, Frédéric et JOUBERT, Jean-Paul, *Rousseau et les relations internationales*, Montréal, L'Harmattan, coll. Raoul-Dandurand, 2000, p. 95.

appartiendrait à tous, que les prisonniers de guerre seraient esclaves et qu'il conviendrait de ne pas chasser les étrangers, cela aurait certainement force de loi, même si les autres hommes s'y opposaient.¹⁸⁷

II. ROUSSEAU CONTRE GROTIUS ET LE JUSNATURALISME

Par sa méthode, Vitoria était encore attachée à la scolastique et aux Écritures saintes ; il appuie ses arguments beaucoup plus sur la Bible, Aristote et les théologiens que sur les juristes romains. C'est surtout à Hugo Grotius qu'on doit le retour en force de ces références romaines. Rousseau s'opposera à Grotius dans son *Contrat social*, qu'il placera avec Hobbes sous la désignation de « fauteurs du despotisme »¹⁸⁸. Le problème est que Grotius justifie par son droit des gens l'esclavage et les conquêtes des rois ; des despotes :

On ne saurait dire combien ce défaut d'exactitude a jeté d'obscurité sur les décisions des auteurs en matière de droit politique, quand ils ont voulu juger des droits respectifs des rois et des peuples, sur les principes qu'ils avaient établis. Chacun peut voir dans les chapitres III et IV du premier livre de Grotius comment ce savant homme et son traducteur Barbeyrac s'enchevêtrent, s'embarrassent, dans leurs sophismes, crainte d'en dire trop ou de n'en pas dire assez selon leurs vues, et de choquer les intérêts qu'ils avaient à concilier. Grotius réfugié en France, mécontent de sa patrie, et voulant faire sa cour à Louis XIII à qui son livre est dédié, n'épargne rien pour dépouiller les peuples de tous leurs droits et pour en revêtir les rois avec tout l'art possible.¹⁸⁹

À l'instar de Vitoria, il désirait amoindrir la souffrance provenant de la guerre : « Conduire les hommes de la guerre à la paix est pour lui un problème juridique. Aussi son traité qui, dit-il, contient la partie la plus noble de la jurisprudence, se divise-t-il en trois livres dans lesquels, pas un instant, il ne quitte la voie du droit. »¹⁹⁰ Toutefois, lui aussi justifie par l'art de la jurisprudence et de la rhétorique des projets de conquêtes et de spoliations, qui sont les intérêts à concilier dont nous parle Jean-Jacques.

¹⁸⁷ DE VITORIA, Francisco, *op. cit.*, § 254, p. 86-87.

¹⁸⁸ « Quand j'accorderais tout ce que j'ai réfuté jusqu'ici, les fauteurs du despotisme n'en seraient pas plus avancés. Il y aura toujours une grande différence entre soumettre une multitude, et régir une société. » (*Du contrat social, ET V*, p. 475).

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 492.

¹⁹⁰ GOYARD-FABRE, Simone, *La construction de la paix ou le travail de Sisyphe*, Paris, J. Vrin, 1994, p. 35.

Un des sujets fondateurs du droit international moderne est la question du statut de la mer : est-il possible qu'une région de la « haute mer » soit sous la juridiction d'un pays — comme d'un territoire qui lui appartient exclusivement — ou doit-on considérer la haute mer comme accessible à tous ? La première interprétation est nommée « *mare clausum* » ; la seconde « *mare liberum* ». Par exemple, l'Espagne et le Portugal défendaient la division des mers selon les traités d'Alcáçovas (1479) et de Tordesillas (1494) ; ils avaient l'exclusivité de la navigation sur leurs mers¹⁹¹ respectives et pouvaient en taxer ou en interdire l'accès. Pourtant, des velléités commerciales et colonisatrices émergèrent dans d'autres pays européens : ceux-ci amenèrent l'idée que la haute mer est libre d'accès à tous.

Le débat atteignit son apogée après la capture de la caraque portugaise *Santa Catarina* par la Compagnie néerlandaise des Indes orientales le 25 février 1603 au large de Singapour. Cette capture, qui apporta de grandes richesses aux actionnaires de la Compagnie, fut justifiée comme une mesure légitime pour arrêter le monopole des Portugais sur l'océan Indien ; la Compagnie commanda à Grotius un ouvrage pour justifier cette capture et plus généralement le droit d'accès libre à toutes les mers :

... the Amsterdam VOC¹⁹² directors probably expected something very different from him when they commissioned an apologia for Van Heemskerck's capture of the Santa Catarina in September 1604. [...] He would explain its strange, hybrid nature : ten chapters of legal theory, followed by a historical account of the early Dutch voyages to the East Indies trade, culminating in a defense of VOC privateering as just, honorable and beneficial in the last four chapters. Grotius was apparently so preoccupied with the VOC's vicissitudes in domestic and international politics that it became increasingly difficult for him to write a straightforward "defense of this case." In writing De Jure Praedae, he may well have found himself aiming at a moving target, certainly when he decided to address a variety of political, financial and legal problems faced by the trading Company in

¹⁹¹ Il faut entendre par « mers », non seulement des surfaces maritimes délimitées par des terres, mais surtout, dans ce contexte, des pans entiers des océans. Les couronnes de Castille et du Portugal considéraient que les mers et les océans pouvaient être délimités et possédés à même titre que la terre ferme.

¹⁹² « VOC » est l'abréviation de « *Vereenigde Oostindische Compagnie* » : « Compagnie unie des Indes orientales ».

1604-1606. [...] e survival of the VOC and the safety of the Dutch commonwealth were of paramount concern to him, which remained the case long after he had finished the manuscript.¹⁹³

Cet ouvrage, *De Jure Praedae*¹⁹⁴, est de nos jours surtout connu pour l'un de ses chapitres, intitulé « *Mare Liberum* ». On peut donc en conclure que Grotius n'était pas neutre dans ses recherches et élaborations. Notons que de la même façon, la position contraire à celle de Grotius — celle du *mare clausum* — était défendue par des auteurs d'autres nations, car c'était dans leur propre intérêt.

Grotius défendit les peuples autochtones des Indes orientales et il le fit en reprenant les préceptes de l'École de Salamanque. Or, s'il le fit, nous pouvons y voir deux raisons : d'abord, il était dans l'intérêt des Provinces-Unies de s'allier à ces peuples, car ils étaient les ennemis de leurs ennemis¹⁹⁵ — il justifiait dans un même temps moralement les entreprises néerlandaises en utilisant comme élément de propagande la « légende noire espagnole »¹⁹⁶. Puis, en utilisant comme autorité des penseurs espagnols, il retournait contre les nations ibériques leurs propres arguments. Grotius avait donc une arrière-pensée et justifiait, sous couvert de droit et de justice, des intérêts

¹⁹³ VAN ITTERSUM, Martine Julia, *Profit and Principle: Hugo Grotius, Natural Rights Theories and the Rise of Dutch Power in the East Indies, 1595-1615*, Leiden, Brill, 2006, p. 108-109.

¹⁹⁴ Que l'on peut traduire par *Du droit de prise*, dans le sens de prendre un butin ; de spoliation. Le terme *praedae* partage avec le mot *prédateur* la même racine.

¹⁹⁵ Notamment le sultanat de Johor ; à l'aide de cette alliance, les Néerlandais boutèrent les Portugais hors de la péninsule de Malacca et s'approprièrent le territoire que ceux-ci occupaient.

¹⁹⁶ « Yet Grotius needed to do more than develop a new theory of natural law and natural rights in order to justify Dutch privateering in the East Indies. It is the argument of this chapter that he relied just as much on humanist historiography and moral philosophy to make his case. When Grotius scribbled the words "historica sequuntur" at the top of the first folio of chapter eleven of *De jure Praedae*, he had no intention to write objective history of Dutch trade in the East Indies.

[...] He had no qualms about painting the darkest possible picture of his opponent and deliberately tarred the Portuguese with the brush of the Spanish Black Legend. The brutal treatment of the Amerindians by Spanish conquistadores like Herman Cortés and Francisco Pizarro had been a topos of Dutch war propaganda ever since the outbreak of the Eighty Years War. In their quest for domestic and international support, the ghostwriter of rebel leader William the Silent had produced one pamphlet after another suggesting that Philip II of Spain intended to conquer the Low Countries and subject its inhabitants to the most abject slavery, akin to Spanish tyranny in the Americas. Grotius deliberately introduced the twin themes of 'conquest' and 'enslavement' in chapter eleven of the *De Jure Praedae* in order to tap this rich vein of anti-Spanish rhetoric. The Portuguese attempts to obstruct Dutch trade in the East Indies were presented as the mirror image of Spanish tyranny in the Americas and the Low Countries. » (*Ibid.*, p. 54-55).

commerciaux et nationaux ; Martine Julia van Ittersum en donne les preuves dans son ouvrage que nous venons de citer.

Que remarque-t-on de ce droit international qui se crée aux XVI^e et XVII^e siècles ? D'abord des appels à l'autorité, qui, loin de faire croire à une nouvelle façon de faire, ressemble diablement à la scolastique — pour le cas de l'École de Salamanque, il s'agissait littéralement de la scolastique. Néanmoins, soyons prudents ; ces références font partie de la méthode des juristes, qui, en utilisant la jurisprudence, se réfèrent à d'anciens jugements et à la coutume ; mais en reculant de jugement en jugement, nous en venons toujours aux mêmes autorités : les anciens juristes, les anciens théologiens et les anciens philosophes.

Ensuite, parce qu'ils étaient les clients de quelques puissances, Hugo Grotius et Francisco de Vitoria avaient toujours des intérêts à défendre ; bien qu'ils ajoutassent quelques éléments à visées humanitaires dans leurs élaborations, ces éléments ne furent qu'auxiliaires. Plus largement, leurs œuvres justifient, sous couvert de justice, la conduite de grandes injustices ; de grandes conquêtes et des pillages. Il y a donc une question, toute rhétorique, qui émerge : sur quels principes se base le droit international à cette époque ? Le droit des gens de l'époque sera critiqué par Rousseau ; l'une des raisons sera le rôle de ce droit dans la justification d'intérêts : nous venons de le voir.

Rousseau avait donc vu juste : comme le démontre cet exemple de la prise du *Santa Catarina* et la composition du *De Jurae Praedae*, il paraît clair que le motif premier du droit des gens de l'époque n'était pas le bien-être des peuples et des individus concernés par ce droit. Nous pourrions dire à tout égard que le droit des gens est un « droit international du plus fort ».

Si le droit des gens de Grotius est la plupart du temps fondé sur un droit positif établi par toutes les communautés du monde, d'autres auteurs élaborent un droit des gens fondé sur le droit naturel. Or, Rousseau rejette le droit naturel¹⁹⁷. Comparons ce que dit Locke sur le droit de punir, avec ce que dit notre auteur au sujet de la peine de mort. Locke considère que le droit de punir des gouvernements vient du droit naturel que chacun a de châtier celui qui nous fait du mal injustement, autrement dit le droit naturel de se venger :

And that all men may be restrained from invading others rights, and from doing hurt to one another, and the law of nature be observed, which willeth the peace and preservation of all mankind, the execution of the law of nature is, in that state, put into every man's hands, whereby every one has a right to punish the transgressors of that law to such a degree, as may hinder its violation: for the law of nature would, as all other laws that concern men in this world 'be in vain, if there were no body that in the state of nature had a power to execute that law, and thereby preserve the innocent and restrain offenders. And if any one in the state of nature may punish another for any evil he has done, every one may do so: for in that state of perfect equality, where naturally there is no superiority or jurisdiction of one over another, what any may do in prosecution of that law, every one must needs have a right to do.¹⁹⁸

Donc, selon le philosophe anglais, ce que peut faire ou non un gouvernement tire sa source d'un droit qui est dans la nature ; dans ce cas-ci le droit de punir. Selon Rousseau, le droit de punir, comme tout autre droit, n'est seulement que positif : il n'existe qu'à travers une association à laquelle les individus participent volontairement. L'État a le droit de punir, et même de tuer celui qui met en danger le pacte social lui-même :

D'ailleurs tout malfaiteur attaquant le droit social devient par ses forfaits rebelle et traître à la patrie, il cesse d'en être membre en violant ses lois, et même il lui fait la guerre. Alors la conservation de l'État est incompatible avec la sienne, il faut qu'un des deux périsse, et quand on fait mourir le coupable, c'est moins comme citoyen que comme ennemi. Les procédures, le jugement, sont les preuves et la déclaration qu'il a rompu le traité social, et par conséquent qu'il n'est plus membre de l'État. Or comme il s'est reconnu tel, tout au moins par son séjour, il en doit être retranché par l'exil comme infracteur du pacte, ou par la mort comme ennemi public [...].¹⁹⁹

¹⁹⁷ Si dans ses premiers écrits il utilise le terme *droit naturel*, il l'abandonnera toutefois progressivement.

¹⁹⁸ LOCKE, John, *Two Treatises of Government*, Book II, chapter II, §7, London, A. Millar & Cie, 1763 p. 199-200.

¹⁹⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social, ET V*, p. 501.

Ceci démontre qu'il n'y a pas chez notre auteur un droit antérieur au droit positif, car ce qui est légal n'est déterminé que par la volonté générale et les principes qui permettent son existence.

Ceux qui supposent qu'il y a un droit naturel proposent qu'il y ait un droit en deçà de celui positif, et qu'il y ait alors un passage de l'un à l'autre : sans le droit naturel, le droit positif ne serait pas possible selon eux. Suivant ce principe, les théories du droit naturel permettent un droit international, car le passage d'un droit antérieur à un droit supérieur suppose la possibilité d'un passage d'un droit national à un droit international, que ce soit par une délégation du droit ou par d'autres principes. La pente devient dangereuse, car alors la souveraineté peut s'aliéner : c'est probablement pourquoi notre auteur écartera le droit naturel de sa doctrine. Le jusnaturalisme permet parfois de justifier les intérêts des gouvernements et des despotes aux dépens des peuples : le droit positif de Rousseau ne le permet jamais.

III. ROUSSEAU CONTRE L'ABBÉ DE SAINT-PIERRE

L'abbé de Saint-Pierre proposa dans son *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* d'instaurer une forme de confédération des États d'Europe pour qu'en conséquence il y ait une paix perpétuelle qui soit établie en Europe. Or, le projet de l'abbé de Saint-Pierre comporte quelques défauts qui seront critiqués par Rousseau. D'abord, les institutions qu'il élabore incorporent majoritairement des monarchies absolues et despotiques ; or, les grands rois sont menés par des passions intéressées et non par la raison. Comment s'attendre à ce que des monarques et des ministres abandonnent leurs intérêts au profit du genre humain ? Les gouvernements ont une tendance naturelle à usurper la souveraineté et c'est là la pente naturelle des États selon notre auteur ; il faut se prémunir de cette décadence :

Comme la volonté particulière agit sans cesse contre la volonté générale, ainsi le gouvernement fait un effort continuel contre la souveraineté. Plus cet effort augmente, plus la constitution s'altère, et comme il n'y a point ici d'autre volonté de corps qui, résistant à celle du prince, fasse équilibre avec elle, il doit arriver tôt ou tard que le prince opprime enfin le souverain et rompe le traité social. ²⁰⁰

Les gouvernements sont donc à être observés de près par le peuple pour s'assurer que le gouvernement n'usurpe pas la souveraineté du peuple. Une seule circonstance semble dévier de ce principe : celui de la dictature. Reprenant l'institution romaine, Rousseau recommande aux États en péril de se donner un magistrat qui, par une forme de loi martiale, l'investit de tous les pouvoirs exécutifs sans qu'il ne puisse changer lui-même les lois :

Si pour y remédier il suffit d'augmenter l'activité du gouvernement, on le concentre, dans un ou deux de ses membres ; ainsi ce n'est pas l'autorité des lois qu'on altère mais seulement la forme de leur administration. Que si le péril est tel que l'appareil des lois soit un obstacle à s'en garantir, alors on nomme un chef suprême qui fasse taire toutes les lois et suspende un moment l'autorité souveraine ; en pareil cas la volonté générale n'est pas douteuse, et il est évident que la première intention du peuple est que l'État ne périsse pas. De cette manière la suspension de l'autorité législative ne l'abolit point ; le magistrat qui la fait taire ne peut la faire parler, il la domine sans pouvoir la représenter ; il peut tout faire, excepté des lois. ²⁰¹

Cette magistrature est celle de la dictature romaine. Le modèle par excellence du bon dictateur dans le contexte romain est celui de Cincinnatus, qui remet les insignes de sa charge après avoir rétabli la sécurité de Rome en seize jours, pour retourner ensuite au labour de ses quatre jugères. C'est dans cet esprit que Rousseau pense la dictature dans son *Contrat social*. Or, si nous extrapolons ce principe, nous en déduisons que les guerres sont un outil utile aux despotes, qui, en faisant durer les insécurités et les troubles, prétendent faussement à une légitimité dictatoriale. L'abbé de Saint-Pierre ne voyait donc pas que la paix perpétuelle allait à l'encontre de l'intérêt des princes.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 556.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 595-596.

Loin d'apporter la paix, le rapprochement des États selon le modèle confédératif de l'abbé de Saint-Pierre produirait des conflits plutôt que la paix : « [Les États européens] se touchent par tant de points que le moindre mouvement des uns ne peut manquer de choquer les autres ; leurs divisions sont d'autant plus funestes, que leurs liaisons sont plus intimes ; et leurs fréquentes querelles ont presque la cruauté des guerres civiles »²⁰². Ces liaisons seraient peut-être moins pernicieuses si les États d'Europe étaient tous proportionnés. En effet, Rousseau est critique du modèle confédéral tel qu'on le retrouve dans le Saint-Empire romain germanique, car les États y sont si disproportionnés qu'un seul monarque tend à recouvrir tous les pouvoirs aux dépens des autres États qui perdent alors leurs souverainetés : c'est ce qui s'était déjà produit à l'époque de notre auteur, où les Habsbourg étaient les seuls dépositaires du trône du Saint-Empire. Or, la confédération que propose l'abbé imite grandement les institutions du Saint-Empire.

Rousseau retiendra le confédéralisme comme solution partielle, mais y ajoutera une condition fondamentale : il faut que les États qui se confédèrent soient proportionnels, sans quoi un État parmi eux imposera sa volonté sur les autres et usurpera la souveraineté des autres États membres. Un tel confédéralisme est contraignant pour les États, qui doivent tous suivre les mêmes fluctuations démographiques, territoriales et économiques pour ne pas détruire l'égalité artificielle qui existe entre eux.

Cette solution est partielle, car elle ne peut pas inclure toute l'Europe, et encore moins toute l'humanité, car non seulement il faudrait tenir tous les États dans un *statu quo* et un immobilisme complet, ce qui est contraire au désir essentiel des États d'augmenter leur capacité à se défendre, mais il faudrait aussi que les États aient un ennemi commun qui rend nécessaire de se liguer contre

²⁰² *Idem, Extrait du projet de paix perpétuelle, ET VI, p. 30.*

lui. Le confédéralisme n'a pour fin chez Rousseau la paix que dans la mesure qu'elle permet une meilleure défense des États membres ; elle apporte plus de sûreté à ceux qui y adhèrent et procure une paix entre eux, mais elle ne peut pas aboutir à une paix universelle. D'ailleurs, les moyens de sa réalisation sont stricts et procèdent de l'indivisibilité de la souveraineté, ainsi que de l'égalité relative de ses membres qui doit artificiellement être maintenue. Ainsi, lorsque Rousseau utilise le terme fédéral ou confédéral, c'est indifféremment et selon l'usage de l'époque qui ne les différencie pas : il ne soutient en fait que ce que nous nommons aujourd'hui le confédéralisme, et le restreint encore plus que ne le font les lexicographes des sciences politiques. Non seulement la souveraineté vient toujours des États membres, mais aussi ces États préservent leur souveraineté. Et parce que la souveraineté est indivisible, il faut que chaque État membre n'ait qu'une voix dans la confédération, voix qui vient de l'État lui-même et qui ne peut pas être représentée. Nous sommes donc loin des systèmes tels que celui de l'Union européenne. Bicaméralisme²⁰³ et représentation proportionnelle dans un système fédéral sont incompatibles avec le principe de souveraineté que nous décrit Rousseau :

Ne comptez pourtant pas trop sur ce moyen : si elles sont toujours séparées, elles manqueront de concert, et bientôt, se contrecarrant mutuellement, elles useront presque toutes leurs forces les unes contre les autres, jusqu'à ce qu'une d'entre elles ait pris l'ascendant et les domine toutes : ou bien si elles s'accordent et se concertent, elles ne feront réellement qu'un même corps et n'auront qu'un même esprit, comme les chambres d'un Parlement ; et de toutes manières je tiens pour impossible que l'indépendance et l'équilibre se maintiennent si bien entre elles, qu'il n'en résulte pas toujours un centre ou foyer d'administration où toutes les forces particulières se réuniront toujours pour opprimer le souverain. Dans presque toutes nos républiques les Conseils sont ainsi distribués en départements qui dans leur origine étaient indépendants les uns des autres, et qui bientôt ont cessé de l'être.

[...] L'invention de cette division par chambres ou départements est moderne. Les anciens qui savaient mieux que nous comment se maintient la liberté ne connurent point cet expédient. Le sénat de Rome gouvernait la moitié du monde connu, et n'avait pas même l'idée de ces partages.²⁰⁴

²⁰³ Pour l'Union européenne, il ne s'agit pas de bicaméralisme, mais de trois instances, ce qui n'est pas mieux. Ajoutons que les représentants d'une nation à l'Union européenne peuvent ne pas être du même avis que le souverain — gouvernement ou peuple — de l'État qu'ils représentent. Voilà une division de la souveraineté qui démontre qu'il ne s'agit pas vraiment de souveraineté, car elle est inaliénable et indivisible, nous dit Rousseau.

²⁰⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Considération sur le gouvernement de Pologne, ET VI*, p. 751-752.

Ainsi, les États fédéraux, tels que l'Union européenne, le Canada, les États-Unis d'Amérique, l'Allemagne, etc. sont des institutions illégitimes qui tendent toutes vers le despotisme, car avec le temps, l'État fédéral usurpe le pouvoir des États fédérés ; celui-là prend alors tous les pouvoirs régaliens et ne laisse que des charges de lieutenant à ceux-ci. Un peuple souverain serait alors bien avisé de ne pas rejoindre une telle fédération.

Un autre argument avancé par les idéalistes et par l'abbé de Saint-Pierre est que le commerce produit des relations pacifiques : « Observons ici que sa voix allait à contre-courant de ses contemporains, étant donné que la plupart des auteurs modernes voyaient dans le commerce une voie d'approche entre les États. C'était le cas pour Grotius et Saint-Pierre par exemple. Chacun à sa façon prêchait le credo du commerce comme facteur pacificateur des relations interétatiques. »²⁰⁵ Or, l'effet est contraire, car elle donne des liens supplémentaires entre les États, desquels naissent convoitises et tensions. De plus, chaque gouvernement a ses propres idées et ses propres doctrines économiques, qui ajoutent aux disparités des intérêts entre les princes :

Il me serait aisé de déduire la même vérité des intérêts particuliers de toutes les cours de l'Europe ; car je ferais voir aisément que ces intérêts se croisent de manière à tenir toutes leurs forces mutuellement en respect ; mais les idées de commerce et d'argent ayant produit une espèce de fanatisme politique, font si promptement changer les intérêts apparents de tous les princes, qu'on ne peut établir aucune maxime stable sur leurs vrais intérêts, parce que tout dépend maintenant des systèmes économiques, la plupart fort bizarres, qui passent par la tête des ministres.²⁰⁶

Le projet que propose l'abbé de Saint-Pierre produirait donc des effets contraires à ceux désirés, car les monarques sont motivés par des intérêts personnels plutôt que par le bien public, et que les guerres, les conflits et les insécurités de l'état de guerre dans la sphère internationale leur sont avantageux pour conserver l'aura d'une légitimité. Il en va de même pour le confédéralisme que

²⁰⁵ BECKER, Evaldo, « Droit de la guerre, commerce et violence internationale : Rousseau lecteur et critique de Grotius » dans *Rousseau Studies*, no 5, Genève, Slatkine, 2017, p. 318-319.

²⁰⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Extrait du projet de paix perpétuelle*, ET VI, p. 36.

propose l'abbé, tout comme pour le fédéralisme que d'autres ont proposé, car en liant des États disproportionnés en puissance, l'étroitesse et la fréquence de leurs liens créeront des relations d'autant plus conflictuelles ; elles augmenteront les occasions de conflits. L'un des conflits inévitables est qu'il y aura une lutte intestine entre les États les plus puissants pour gagner la prééminence dans la confédération.

IV. ROUSSEAU CONTRE KANT

Alexis Philonenko rapproche Rousseau de Kant, car il souligne qu'il n'est pas porté vers la question des faits, mais sur celle du droit :

[...] [L]a volonté générale, expression de la totalité civile et sociale, [...] peut livrer des fondements absolus *consistants*. En elle nulle contingence. Et quand on songe aux déchaînements de fureurs sanglantes qui ont illuminé l'Histoire on est autorisé à voir en Hobbes un réaliste quelque peu indifférent aux fondements, assurant le droit du plus fort sur le témoignage des faits, sans l'avoir analysé dans la réflexion pure, et en Rousseau un idéaliste préoccupé des conditions de possibilité et plus porté par la question *Quid juris ?* que par la question *Quid facti ?*²⁰⁷

Ainsi, la réflexion pure donne accès aux fondements du droit, là où l'observation empirique ne donne que des jugements de fait. Or, selon Kant, contrairement à Rousseau, tout peuple comme tout monarque, pourvu qu'il soit intelligent, a accès aux solutions juridiques autant au niveau interne (civile) qu'externe ou international (cosmopolitique) :

Même « un peuple de démons » (à condition qu'il ait l'intelligence) saurait résoudre le problème de la Constitution civile des points de vue politique et cosmopolitique. La *Doctrine du droit* assume ainsi pleinement la révolution critique : en sa topique transcendantale, la raison pure pratique impose impérativement à l'univers juridique l'horizon d'idéalité et de « pure rigueur » qu'exige la liberté nouménale sans quoi aucune catégorie, aucun concept, aucune règle de droit n'auraient de sens, de valeur et d'effectivité.²⁰⁸

²⁰⁷ PHILONENKO, Alexis, *op. cit.*, p. 40.

²⁰⁸ GOYARD-FABRE, Simone, « L'horizon transcendantal du droit selon Kant » dans *Con-Textos Kantianos : International Journal of Philosophy*, no 1, juin 2015, p. 90.

Donc, la raison pure de Kant n'est pas la volonté générale de Rousseau, et c'est là que la coupure se fait, car l'idéalisme kantien n'a pas besoin que la volonté du peuple se trouve dans la loi pour que la loi soit bonne et légitime. Au contraire même, chez Kant il est dangereux d'y mettre du sien à l'encontre de la raison, c'est pourquoi même « un peuple de démon » saurait atteindre une paix civile et comprendrait quelles sont les solutions pour atteindre la paix universelle. Il faut donc fortement limiter ce rapprochement entre Kant et Rousseau.

Chez Kant, la volonté générale est remplacée par une « volonté législatrice universelle », qui est par son universalité la même pour tous les peuples, et pis encore, qui force les peuples à se soumettre au monarque, car refuser de s'y soumettre c'est s'opposer aux principes qui permettent l'existence d'un « état juridique » :

Contre le législateur suprême de l'État, il n'y a donc point d'opposition légale du peuple ; car un état juridique n'est possible que par soumission à sa volonté législatrice universelle ; il n'y a donc pas non plus un droit de sédition (*sedition*), encore moins un droit de rébellion (*rebellio*), et envers lui comme personne singulière (le monarque), sous prétexte d'abus de pouvoir (*tyrannis*) pas le moins du monde un droit d'*attenter* à sa personne, et même à sa vie (*monarchomachismus sub specie tyrannicidii*).²⁰⁹

Kant devient donc, comme Hobbes, Grotius et l'abbé de Saint-Pierre, un franc défenseur des despotes, et ce, aux dépens des peuples ; la paix civile est chez Kant un principe premier du droit, et y contrevenir revient selon lui à abattre le droit lui-même. Or, la paix civile dont nous parle Kant revient à celle que critique Rousseau à l'endroit des « auteurs du despotisme » :

On dira que le despote assure à ses sujets la tranquillité civile. Soit ; mais qu'y gagnent-ils, si les guerres que son ambition leur attire, si son insatiable avidité, si les vexations de son ministère les désolent plus que ne feraient leurs dissensions ? Qu'y gagnent-ils, si cette tranquillité même est une de leurs misères ? On vit tranquille aussi dans les cachots ; en est-ce assez pour s'y trouver bien ? Les Grecs enfermés dans l'antre du Cyclope y vivaient tranquilles, en attendant que leur tour vînt d'être dévorés.²¹⁰

²⁰⁹ KANT, Emmanuel, *Métaphysique des mœurs. Première partie : Doctrine du droit*, trad. A. PHILONENKO, Paris, Vrin, 1986 [1795], p. 202-203.

²¹⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social, ET V*, p. 470.

La paix civile ne vaut donc rien chez Rousseau si elle n'est pas dans un même temps la liberté civile et politique du peuple, liberté qui ne peut effectivement exister que si le peuple est lui-même le souverain. Kant refuse de faire du peuple le souverain, car il y aurait contradiction, car le peuple deviendrait juge de lui-même ; rien ne l'empêcherait alors d'agir à son gré et sans loi :

Car pour que l'on soit autorisé à la résistance, il faudrait qu'il existe une loi publique permettant cette résistance du peuple, c'est-à-dire que la législation suprême comprenne en soi une détermination d'après laquelle elle ne serait pas suprême et le peuple comme sujet, serait constitué dans un seul et même jugement comme le souverain de celui auquel il est soumis : ce qui est contradictoire — et la contradiction saute aux yeux dès que l'on pose la question de savoir qui serait juge dans ce conflit entre le peuple et le souverain ?²¹¹

Rousseau propose la volonté générale comme principe, qui, à la fois, émerge du peuple et le transcende : c'est pourquoi le peuple chez Rousseau est juge de lui-même ; il juge de son imperfection face à la transcendance qu'il s'impose à lui-même. Ainsi, les membres de peuple jugent en tant que citoyens, et reçoivent le jugement en tant que sujets, car ils existent sous plusieurs modes d'existence. Contrevenir à la volonté générale, c'est donc s'éloigner de la légitimité ; le citoyen qui, participant à la légifération, s'oppose à la volonté générale, se fait tyran de lui-même et de ses compatriotes, de manière analogue à un individu qui par un mauvais penchant agit à l'encontre de sa propre volonté.

Kant voit le peuple comme un délinquant potentiel, qui doit se soumettre à une force supérieure, qui revient à n'être nulle autre que le souverain de Hobbes : « [...] dans l'État le souverain n'a que des droits envers les sujets et pas de devoirs (de contrainte). »²¹² Le souverain, quel qu'il soit, incarne donc un principe auquel on ne doit pas s'opposer ; l'idéalité juridique n'est alors jamais dans un rapport d'immanence au peuple, mais seulement dans un rapport transcendant :

²¹¹ KANT, Emmanuel, *op. cit.*, p. 203.

²¹² *Ibid.*, p. 201.

Une loi qui est si sacrée (inviolable), qu'*au point de vue pratique* la mettre en doute, donc en suspendre l'effet un moment, est déjà un crime, ne peut être représenté comme ayant sa source chez les hommes, mais chez quelque législateur suprême et infaillible et telle est la signification de cette assertion : « Toute autorité vient de Dieu », qui n'exprime pas un *fondement historique* de la constitution civile, mais une Idée comme principe pratique de la raison : on doit obéir au pouvoir législatif actuellement existant, qu'elle qu'en puisse être l'origine.²¹³

Cet universalisme, en tant qu'*Idée comme principe pratique*, parce qu'il ne trouve aucune racine chez l'homme, est la même pour tous les peuples et tous leurs gouvernements, sans égards aux particularités de chaque État et de chaque peuple, ce que critique Rousseau :

Toute société partielle, quand elle est étroite et bien unie, s'aliène de la grande. [...] Cet inconvénient est inévitable, mais il est faible. L'essentiel est d'être bon aux gens avec qui l'on vit. [...] Défiez-vous de ces cosmopolites qui vont chercher au loin dans leurs livres des devoirs qu'ils dédaignent de remplir autour d'eux. Tel philosophe aime les Tartares, pour être dispensé d'aimer ses voisins.²¹⁴

La volonté générale est un concept qui s'applique à tous les États légitimes et à tous les peuples, toutefois elle n'est pas universalisable dans le sens que chaque volonté générale est distincte des autres volontés générales : elle n'est générale que pour le seul peuple d'un État en particulier. Cette séparation est évidente lorsque Rousseau nous demande de choisir entre Socrate et Caton ; entre la philosophie universelle et la citoyenneté :

Si vous êtes philosophe, vivez comme Socrate, si vous n'êtes qu'homme d'État vivez comme Caton. [...] Socrate pouvait vivre sous des tyrans, car il était bien sûr de conserver partout sa liberté, Caton abhorrait la tyrannie, car il ne lui suffisait pas d'être libre, il voulait que tous les citoyens le fussent. Socrate les eût rendus sages, Caton les eût rendus heureux.²¹⁵

La séparation entre l'universalisme de la philosophie et le particularisme de la citoyenneté est encore plus marquée si nous remplaçons la figure de Socrate par celle de Jésus, et la philosophie par la religion. Rousseau juxtapose deux figures de l'universalisme, Socrate et Jésus, et juge que le Nazaréen à une supériorité sur l'Athénien : « Oui, si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage,

²¹³ *Ibid.*, p. 201.

²¹⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Émile*, ET VII, p. 313-314.

²¹⁵ *Idem*, [*Socrate et Caton — Fragments*], ET XVII, p. 300.

la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu. »²¹⁶ Il est donc tout à fait à propos de rappeler ce passage du *Contrat social*, qui souligne que le christianisme n'a aucun rapport véritable avec les particularismes du corps politique, mais s'attache à toute l'humanité, et même à un au-delà détaché des choses terrestres :

Reste donc la religion de l'homme ou le christianisme, non pas celui d'aujourd'hui, mais celui de l'Évangile, qui en est tout à fait différent. Par cette religion sainte, sublime, véritable, les hommes, enfants du même Dieu, se reconnaissent tous pour frères, et la société qui les unit ne se dissout pas même à la mort.

Mais cette religion n'ayant nulle relation particulière avec le corps politique laisse aux lois la seule force qu'elles tirent d'elles-mêmes sans leur en ajouter aucune autre, et par là un des grands liens de la société particulière reste sans effet. Bien plus ; loin d'attacher les cœurs des citoyens à l'État, elle les en détache comme de toutes les choses de la terre : je ne connais rien de plus contraire à l'esprit social.

On nous dit qu'un peuple de vrais chrétiens formerait la plus parfaite société que l'on puisse imaginer. Je ne vois à cette supposition qu'une grande difficulté ; c'est qu'une société de vrais chrétiens ne serait plus une société d'hommes.²¹⁷

Une doctrine politique chrétienne est dans ce sens impossible, à moins que l'on prenne la position de Léon Tolstoï, qui avait bien compris la difficulté que présentait Rousseau, selon laquelle un chrétien doit s'opposer par la *non-résistance au mal par la violence* à toute forme d'étatisme ; c'est-à-dire militer pacifiquement et par désobéissance civile pour qu'advienne un anarchisme universel et un rapport fraternel entre tous les hommes. Tolstoï avait bien compris le problème, et avait peut-être bien lu dans ce contexte Rousseau : l'étatisme et le droit sont incompatibles avec l'universalisme, car le véritable universalisme est tel celui des chrétiens. Mais Rousseau est pessimiste sur ce point : « Je sais bien que ce serait un grand hasard, s'il y avait un seul chrétien sur la terre »²¹⁸. L'universalisme du droit que propose Kant est donc impossible, car la nature même du droit est d'être particulier à chaque État ; le rapport de transcendance entre la volonté générale

²¹⁶ *Idem, Émile, ET VIII*, p. 750.

²¹⁷ *Idem, Du contrat social, ET V*, p. 287.

²¹⁸ *Idem, Lettre du 10 mars 1761 à M. de Malherbes, ET XVIII*, p. 874.

et le peuple, duquel la volonté générale émerge, ne regarde que ce seul peuple. Il faut donc choisir entre une fraternité universelle et se battre contre un étatsisme qui ne peut être surmonté dans les faits²¹⁹, ou choisir une fraternité citoyenne, qui s'accomplit dans la proximité, mais qui néglige le reste de l'humanité : il est impossible selon Rousseau de concilier universalisme et citoyenneté.

Kant suppose aussi que la raison pure pratique est autant accessible aux monarques qu'à tout autre homme doué de raison, tous les gouvernements du monde ne peuvent que déduire qu'il faut adhérer aux principes du *Projet de paix perpétuel*. Or, les hommes sont plus facilement guidés par leurs passions que par leur raison. Aussi, Kant dans son *Idée de l'histoire d'un point de vue cosmopolitique* suggère que l'humanité tend vers une finalité par le développement de la raison. L'histoire humaine ne peut donc se terminer selon lui que par une paix universelle, car la raison découvre et accomplit progressivement les principes du droit qui ont une portée universelle. Or, selon Rousseau, non seulement le droit n'a pas cette portée universelle comme nous venons de le souligner, car il n'existe que le droit positif et qu'il ne se crée que quand des individus entretiennent par une proximité des liens authentiques, mais en plus, tout État et toute civilisation est porté vers une décadence, car tous les États ont une durée de vie limitée ; même les États les plus durables et les plus sûrs finissent par périr, car les gouvernements tendent toujours vers l'usurpation de la souveraineté. S'il y a téléologie chez Rousseau, elle va nécessairement dans le sens contraire de celle de Kant : les peuples doivent être dans un effort constant pour ralentir la décadence inévitable de l'État.

²¹⁹ *Supra*, p. 57.

CHAPITRE 6 : UNE ONTOLOGIE PLATONICIENNE DU POLITIQUE

Dans ce chapitre, nous expliquerons l'ontologie politique de Rousseau par l'entremise de l'ontologie platonicienne. Notre objectif n'est pas de faire de Rousseau un platonicien, mais d'utiliser certains aspects du platonisme qui ont des vertus explicatives face à l'ambivalence du concept de volonté générale entre ses rapports intérieurs (nationaux) et ses rapports extérieurs (internationaux). Il sera moins question de la théorie des formes que du souci de soi-même : nous reprendrons le concept d'*âme* chez Platon et l'appliquerons au *moi commun* qu'est la volonté générale. Nous en concluons que ce qui est le plus avantageux pour l'État et le peuple, c'est d'être juste, ce qui exige en amont de se connaître soi-même.

Il est pertinent de revenir vers une métaphysique classique, car nous avons souligné les difficultés qui viennent avec l'analyse kantienne de Philonenko, et plutôt que de considérer la volonté générale seulement comme une *Forme* ou *Idée* absolue, considérons-la comme un *sujet pensant*, c'est-à-dire comme une *âme*, et plus précisément comme la *partie excellente de l'âme*, car Rousseau nous dit que la volonté générale est un *moi commun*. S'il fallait rester avec Kant, alors nous ne parlerions plus de *substance* et d'*idée régulatrice*, mais d'un *moi commun* à la fois *transcendantale* et *nouménale*. Si Rousseau se permet de parler d'un tel *moi commun*, c'est que « [l]e siècle pré-révolutionnaire est préoccupé par la généralisation du calcul infinitésimal. Il n'aperçoit que faiblement la *metabasis eis allo genos* qui consiste à étendre aux sciences morales les principes, encore obscurs, de la nouvelle méthode mathématique »²²⁰. Philonenko juge donc

²²⁰ PHILONENKO, Alexis, *op. cit.*, p. 29.

que le passage du genre mathématique au genre moral relève d'un sophisme plutôt que d'un paradigme légitime. Or, manifestement, Rousseau juge que le passage de l'un à l'autre est légitime.

Faudrait-il d'abord démontrer que Rousseau à certains égards est platonicien ? Il serait inutile de souligner longuement le rôle des paradigmes chez Rousseau ; il suffit de penser au rôle de la comparaison dans le développement de la raison²²¹. Comparer la volonté générale à un calcul infinitésimal est dans ce sens bien légitime. Il serait aussi inutile de souligner le rôle dans son éducation de Plutarque²²², moyen-platonicien. Ou encore de l'influence de Xénophon, qui eut le même maître que Platon, Socrate, ou de Platon lui-même, cité à maintes reprises par Rousseau. L'influence de Platon serait alors aisément démontrée : Platon fait très certainement partie de son *champ conceptuel*. Que les mathématiques soient paradigmatiques à une réalité morale chez Rousseau ne fait probablement qu'ajouter aux preuves. Que penser de sa critique du matérialisme et de ses prises de position religieuses, ces tendances idéalistes, qui lui vaudra, tout autant que ses prises de position sociales, d'être persécuté jusqu'à la folie par les encyclopédistes et par Voltaire ? Si d'autres influences et son propre génie concourent à ses prises de position, ajoutons clairement à cette liste l'influence de Platon. Mais il n'est pas besoin ici de démontrer longuement que Rousseau fut influencé par Platon, car, même si les parallèles qui suivront étaient fortuits, ils n'enlèveraient rien à la valeur explicative ou aux conséquences pour son ontologie politique. Nous démontrerons la validité de ces rapprochements.

²²¹ *Supra*, p. 44-45.

²²² « Plutarque surtout devint ma lecture favorite. Le plaisir que je prenais à le relire sans cesse me guérit un peu des romans, et je préférerai bientôt Agésilas, Brutus, Aristide, à Orondate, Artamène et Juba. De ces intéressantes lectures, des entretiens qu'elles occasionnaient entre mon père et moi, se forma cet esprit libre et républicain, ce caractère indomptable et fier, impatient de joug et de servitude, qui m'a tourmenté tout le temps de ma vie dans les situations les moins propres à lui donner l'essor. » (ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Les confessions*, ET I, p. 74).

Donnons tout de même comme preuves deux passages. Le premier est tiré de sa correspondance : « Il est certain que faire le bien pour le bien, c'est le faire pour soi, pour notre propre intérêt, puisqu'il donne à l'âme une satisfaction intérieure, un contentement d'elle-même sans lequel il n'y a point de vrai bonheur. »²²³ C'est donc que selon Rousseau, il est avantageux pour soi-même d'être juste, et le bonheur qui en résulte vient d'un *accord intérieur*. On ne peut faire plus platonicien, sinon avec la référence suivante : « Il n'y a rien à quoi l'on doive plus travailler qu'à se connaître. Or notre esprit est comme l'œil qui voit tout et qui ne se voit point, si ce n'est par réflexion lorsqu'il se regarde dans un miroir. Le secret pour se connaître et pour bien juger de nous, c'est de nous voir dans les autres. »²²⁴ Ce deuxième passage est tiré d'un manuscrit qu'il écrivit pour lui-même entre 1736 et 1738, lorsqu'il vivait aux Charmettes. C'est une preuve irréfutable que Rousseau a lu lors de sa formation autodidacte, parmi ses lectures de Platon, l'*Alcibiade*, dans lequel nous retrouvons l'analogie de l'œil. L'écart entre la lettre de 1761 et le manuscrit de jeunesse témoigne de l'influence durable de Platon sur sa pensée. Pour notre part, nous prendrons comme point de référence pour Platon aussi l'*Alcibiade*. Nous citerons aussi la *République* et le *Gorgias*, dans la mesure où ce qui y est dit est aussi dit dans l'*Alcibiade* sur les thèmes de la connaissance de soi, de l'excellence de l'âme, du rôle du démon socratique et du rejet de la rhétorique.

I. L'ÂME DE L'ÉTAT

Lorsque des individus se rassemblent et pactisent pour former un peuple, ils se donnent des institutions qui leur permettront d'influencer leurs mœurs et leur culture. C'est par ces institutions

²²³ *Idem*, Lettre du 4 octobre 1761 à M. d'Offreville, ET XVIII, p. 927.

²²⁴ *Idem*, Chronologie universelle ou histoire générale des temps depuis la création du monde jusqu'à présent composée et dressée par Rousseau pour son usage, OC IX, p. 9.

qu'il se forme un *corps politique*. Bien des commentateurs ont jugé que le *Contrat social*, à cause de ce vocabulaire, fut pensé à partir d'un paradigme organiciste. Or, aucun à notre connaissance n'a remarqué que chez Rousseau la nation pouvait survivre au corps politique, et du fait même joignait à ce vocabulaire un paradigme d'une métaphysique classique et dualiste où le corps et l'âme sont séparables.

Blaise Bachofen dans « La nation, la patrie, le pays : la question de l'appartenance politique chez Rousseau »²²⁵, relève une distinction chez le philosophe de Genève entre trois concepts qui sont de nos jours fréquemment confondus dans l'usage. La *nation* est ce qui unit les individus par des mœurs, la culture, la langue, les goûts esthétiques et moraux ; bref, toutes les particularités qui permettent à une nation de se distinguer d'une autre. La *patrie* est tout ce qui relève des institutions civiques : ce par quoi la citoyenneté se vit. Le *pays* est le lieu géographique : l'endroit habité duquel le peuple tire sa subsistance. Dans un État, on retrouve les trois. On trouve aussi parfois des nations sans État : des peuples ayant une culture et des mœurs distinctes de ses voisins, mais étant soumis à d'autres institutions, elles sont alors sans-patrie, ou encore étant sans pays, elles sont en exil.

Rousseau recommande aux Polonais dans ses *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, qui sont en proie à leur voisin russe et qui sont à la veille de voir leur pays partitionné et intégré aux États d'Autriche, de Prusse et de Russie, de se doter de particularismes nationaux qui empêcheront leur voisin, s'ils sont vaincus physiquement, de les vaincre moralement, c'est-à-dire de les assimiler facilement à leur nation : si les Polonais sont polonophones et catholiques face à des russophones et des orthodoxes, ces différences ne semblent pas être une défense suffisante. Le

²²⁵ BACHOFEN, Blaise, « La nation, la patrie, le pays : la question de l'appartenance politique chez Rousseau » dans *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau*, Tome cinquantième, Genève, Droz, 2012, p. 267-298.

citoyen de Genève leur enjoint donc de suivre l'exemple de trois législateurs antiques : Moïse, Numa et Lycurgue. Observons l'exemple de Moïse, qui est certainement le plus pertinent ici :

Le premier forma et exécuta 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 un seul pouce 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, et tandis qu'elle errait dans les déserts sans avoir une pierre pour y reposer sa tête, il lui donnait *cette institution durable, à l'épreuve des temps, de la fortune et des conquérants*, que cinq mille ans n'ont pu détruire ni même altérer, et *qui subsiste encore* aujourd'hui dans toute sa force, *lors même que le corps de la nation ne subsiste plus*.

Pour empêcher que son peuple ne se fondît parmi les peuples étrangers, il lui donna des mœurs et des usages inaliénables avec ceux des autres nations ; il le surchargea de rites, de cérémonies particulières ; il le gêna de mille façons pour le tenir sans cesse en haleine et le rendre toujours étranger parmi les autres hommes, et tous les liens de fraternité qu'il mit entre les membres de sa république étaient autant de barrières qui le tenaient séparé de ses voisins et l'empêchaient de se mêler avec eux. C'est par là que cette singulière nation, si souvent subjuguée, si souvent dispersée, et *détruite en apparence*, mais toujours idolâtre de sa règle, s'est pourtant conservée jusqu'à nos jours éparse parmi les autres sans s'y confondre, et *que ses mœurs, ses lois, ses rites, subsistent et dureront autant que le monde*, malgré la haine et la persécution du reste du genre humain.²²⁶

Soulignons que les lois de Moïse contribuèrent d'abord à instituer *en corps de nation* les Hébreux : avant Moïse, ce peuple n'était qu'un « essaim [...] sans talents [et] sans vertus ». Ce sont les institutions de Moïse qui les rendirent tels qu'ils furent ensuite : les institutions politiques les améliorèrent. Passant d'une société précontractuelle à une société politique, ils devinrent ainsi un peuple avec « des mœurs et des usages inaliénables avec ceux des autres nations ». Mais une fois vaincu et dispersé, *le corps de la nation* ne subsista plus ; il ne restait que la *nation sans corps* : subjuguée et dispersée, elle n'était détruite toutefois *qu'en apparence* ; en tant qu'être, elle perdurait. Une société sans contrat social n'est jamais pérenne, mais une fois instituée en corps politique, elle change sa société, la transformant en faisant d'elle à la fois une nation et une patrie ; alors la nation a accès à une pérennité qui dépasse la perte d'un pays ou de la partie physique de ses institutions.

²²⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, ET VI, p.719. Nous soulignons.

La nation dans ce sens devient à l'État ce qu'est l'âme à l'individu : alors une forme de métempsychose politique devient possible, passant d'abord d'un état sans État, c'est-à-dire d'une nation sans corps, pour ensuite transmigrer dans un nouveau corps. Gardons en exemple les Israélites, qui survécurent malgré la destruction du Royaume de Juda : la nation se dota d'un nouvel État après le retour de ce premier exil. Plus tard par la destruction du Second Temple, les Israélites se trouvèrent de nouveau sans État : la nation juive survécut durant dix-huit siècles, sans jamais être assimilée, même si le peuple fut dispersé. Le mouvement sioniste fut ensuite fondé dans le but de se réfugier des persécutions subites à travers l'Europe au XIX^e siècle — particulièrement pour fuir les pogroms de Russie. Les premiers retours vers Israël se firent dès 1884 : ce peuple sentit la nécessité de se donner un État pour se défendre²²⁷, ce qui fait écho à l'argument donné dans le second *Discours* selon lequel il n'est plus possible de vivre libre sans se donner un État du moment qu'il y en a d'autres qui existent. Ainsi, il y a eu transmigration de cette nation à travers les siècles, qui aboutit à un nouvel État israélien *de facto* dès le début du XX^e siècle, et *de jure* en 1948.

Moïse, Numa et Lycurgue ont tous en commun de lier leur législation à la religion²²⁸ : « Le même esprit guida tous les anciens législateurs dans leurs institutions. Tous cherchèrent des liens qui attachassent les citoyens à la patrie et les uns aux autres, et ils les trouvèrent dans des usages particuliers, dans des cérémonies religieuses qui par leur nature étaient toujours exclusives et nationales (voyez la fin du Contrat social) [...] »²²⁹. Le rapport au sacré semble nécessaire à toute

²²⁷ Theodor Herzl, fondateur du mouvement sioniste, considéra aussi d'autres territoires — d'autres pays — l'objectif étant de fonder un État pour s'y réfugier, et non pas nécessairement de retourner en Terre Sainte. Si ce fut le pays traditionnel qui fut choisi, ce fut aussi à cause de la faiblesse de l'Empire Ottoman, qui rendit possible l'achat de terres du Levant par les Juifs.

²²⁸ Le caractère religieux de la législation de Lycurgue, qui est moins évident qu'avec celles de Moïse et Numa, se trouve dans le serment qu'il fit faire à ses concitoyens avant d'aller quérir à Delphes l'approbation de sa Constitution par Apollon Pythien : ils jurèrent de ne point changer la Constitution de Sparte d'ici son retour. Après que la pythie eut révélé l'excellence de sa Constitution, Lycurgue se laissa mourir de faim pour ne jamais retourner à Sparte, forçant les Lacédémoniens à respecter leur serment indéfiniment. Cf. PLUTARQUE, *Vie des hommes illustres*, tome I, trad. A. PIERRON, Paris, Charpentier, 1853, p. 132-133.

²²⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, ET VI, p. 721.

bonne Constitution, car l'objectif est de mettre « la loi au-dessus des hommes »²³⁰. Donc, dans une patrie bien instituée, le citoyen considère les lois fondamentales comme transcendantes. Toutefois, le paganisme antique, s'il a ses avantages, a pour défaut « [...] qu'étant fondée sur l'erreur et sur le mensonge elle trompe les hommes, les rend crédules, superstitieux, et noie le vrai culte de la divinité dans un vain cérémonial. »²³¹. Pour y remédier, on ne peut pas se tourner vers la religion des Évangiles, comme nous l'avons vu plus haut²³², car elle enseigne la résignation et le renoncement ; il faut alors se tourner vers une religion civile qui ne compterait que quelques dogmes :

Les dogmes de la religion civile doivent être simples, en petit nombre, énoncés avec précision sans explications ni commentaires. L'existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtement des méchants, la sainteté du contrat social et des lois ; voilà les dogmes positifs. Quant aux dogmes négatifs, je les borne à un seul ; c'est l'intolérance : elle rentre dans les cultes que nous avons exclus.²³³

Le législateur s'efforce de réunir le temporel et le spirituel pour que les citoyens soient préoccupés par l'ici-bas. Cet aspect est bien souligné par Rousseau dans sa critique du christianisme en tant que religion d'État :

Survient-il quelque guerre étrangère ? Les citoyens [chrétiens] marchent sans peine au combat ; nul d'entre eux ne songe à fuir ; ils font leur devoir, mais sans passion pour la victoire ; ils savent plutôt mourir que vaincre. Qu'ils soient vainqueurs ou vaincus, qu'importe ? La providence ne sait-elle pas mieux qu'eux ce qu'il leur faut ? Qu'on imagine quel parti un ennemi fier, impétueux, passionné, peut tirer de leur stoïcisme ! Mettez vis-à-vis d'eux ces peuples généreux que dévorait l'ardent amour de la gloire et de la patrie, supposez votre république chrétienne vis-à-vis de Sparte ou de Rome ; les pieux chrétiens seront battus, écrasés, détruits, avant d'avoir eu le temps de se reconnaître, ou ne devront leur salut qu'au mépris que leur ennemi concevra pour eux. C'était un beau serment à mon gré que celui des soldats de Fabius ; ils ne jurèrent pas de mourir ou de vaincre, ils jurèrent de revenir vainqueurs, et tinrent leur serment. Jamais des chrétiens n'en eussent fait un pareil ; ils auraient cru tenter Dieu.²³⁴

²³⁰ « Mettre la loi au-dessus de l'homme est un problème en politique, que je compare à celui de la quadrature du cercle en géométrie. Résolvez bien ce problème, et le gouvernement fondé sur cette solution sera bon et sans abus. Mais jusque là soyez sûrs qu'où vous croirez faire régner les lois, ce seront les hommes qui régneront. » (*Ibid.*, p. 717)

²³¹ *Idem*, *Du contrat social*, ET V, p. 607.

²³² *Supra*, p. 122.

²³³ *Ibid.*, p. 612.

²³⁴ *Ibid.*, p. 609.

Il faut donc qu'il y ait parmi les dogmes de la religion civile « la sainteté du contrat social et des lois », qui sont, au contraire des autres dogmes énumérés, particuliers plutôt qu'universels, car les lois et le contrat social sont ceux d'un seul peuple à la fois, car chaque peuple établit ses propres lois positivement. Notons que la volonté générale est ce qui dicte qu'elles sont les lois légitimes : les lois doivent convenir à ce qui est commun en écartant les intérêts particuliers qui ne sont pas communs. Or, cette volonté générale n'est jamais parfaitement accomplie, car elle demeure toujours en partie incomprise, car « seul Dieu peut faire un calcul moral ». ²³⁵

La nation est analogue à l'âme chez l'individu, avons-nous dit ; la nation est la psyché collective d'un peuple. Mais il faut distinguer encore ce qui est *excellent* et *divin* dans la nation. Nous reprenons ces termes d'*excellent* et de *divin* de Platon, qui qualifie constamment la réflexion d'*excellent* et de *divin* dans l'*Alcibiade* ²³⁶.

Chez Rousseau, la part *excellente et divine* chez l'individu est la volonté, car comme nous l'avons vu plus haut, la raison peut être instrumentale, tandis que la volonté ne peut point l'être. Il en va de même pour le peuple, dont la volonté générale est la part excellente, car elle est celle active : c'est elle qui se donne des lois et des motifs d'actions. C'est cette part active qui doit influencer la part passive de la nation : on se donne des institutions et on se censure pour contrôler nos passions volontairement, plutôt que de se laisser aller aux passions nationales incontrôlées, ce qui est le propre du nationalisme sans patriotisme. Le patriotisme est au contraire l'attachement aux institutions qui nous rend libres en nous permettant d'être tel que l'on veuille être soi-même. Le patriotisme se soucie donc de la volonté générale, tandis que le nationalisme peut digresser s'il

²³⁵ *Supra*, p. 91.

²³⁶ PLATON, *Alcibiade*, 103a-135e, *OC*, p. 2-43. *Passim*.

n'est pas mené par la volonté générale : c'est, semble-t-il, cette digression qui rend une certaine forme de nationalisme si odieuse.

La volonté générale est donc le *moi* véritable et essentiel du peuple et de son État. Le peuple doit pour s'accomplir d'abord se connaître soi-même, c'est-à-dire savoir qu'il est essentiellement une volonté générale pour ensuite chercher à connaître sa volonté générale. À cet égard, les différentes manières proposées pour connaître dans son entièreté la volonté générale échouent toutes, parce qu'il faut passer par des votes qui ne donnent que des connaissances partielles de la volonté générale, car il faudrait qu'il n'y ait jamais de débat : « Plus le concert règne dans les assemblées, c'est-à-dire plus les avis approchent de l'unanimité, plus aussi la volonté générale est dominante ; mais les longs débats, les dissensions, le tumulte, annoncent l'ascendant des intérêts particuliers et le déclin de l'État. »²³⁷ C'est pourquoi Rousseau nous dit que pour délibérer, le peuple doit non seulement être suffisamment informé, mais aussi ne pas discourir entre eux²³⁸. Le *moi commun* (la volonté générale) est donc la partie *excellente et divine* de la nation, qu'il faut chercher à connaître, mais qui dans l'absolue est inconnaissable dans son entièreté, car seul Dieu peut en faire le calcul. Quant à la *nation*, elle englobe tous les aspects psychologiques du peuple, qui inclut la volonté générale, qui peut survivre à la destruction physique de l'État.

Le temple de Delphes nous priait de nous connaître nous-mêmes. Si l'examen est exigeant, il semble à la portée de l'homme ; mais peut-on exiger de même à tout un peuple ? La sollicitation socratique du « connais-toi toi-même » est ici prescrite au *moi commun* plutôt qu'à l'individu : il ne suffit pas pour le peuple de connaître les *apparences* de sa nation, telles que son histoire

²³⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social, ET V*, p. 580.

²³⁸ « Si, quand le peuple suffisamment informé délibère, les citoyens n'avaient aucune communication entre eux, du grand nombre de petites différences résulterait toujours la volonté générale, et la délibération serait toujours bonne. [...] Il importe donc, pour avoir l'énoncé de la volonté générale, [...] que chaque citoyen n'opine que d'après lui. » (*Ibid.*, p. 494).

nationale, ses passions, son revanchisme, sa culture, etc., ni les aspects matériels qui assurent sa subsistance physique telle que son territoire, sa force militaire, sa richesse ou sa pauvreté, etc., mais il est impératif qu'elle connaisse sa propre volonté générale. C'est de la volonté générale que proviennent les vertus morales et politiques qui assurent la liberté et le bien-être du peuple : « Le corps politique est donc aussi un être moral qui a une volonté ; et cette volonté générale, qui tend toujours à la conservation et au bien-être du tout et de chaque partie, et qui est la source des lois, est pour tous les membres de l'État par rapport à eux et à lui, la règle du juste et de l'injuste [...]. »²³⁹

Nous pouvons nous demander si la conservation dont nous parle Rousseau en est bien une physique de l'État ou s'il s'agit plutôt de la préservation morale de la nation : ne recommande-t-il pas au Polonais de retrancher des territoires de leur État pour leur propre bénéfice, et de se doter d'une culture et de mœurs si particulières que même la défaite militaire la plus totale ne saurait faire périr la nation, de telle sorte que des opportunités futures leur permettront de recouvrer leur liberté ? D'ailleurs, c'est historiquement ce qui se produisit : malgré bien des tribulations entre 1795 et 1918, le peuple polonais resta polonais, et se donna à nouveau un État à la sortie de la Grande Guerre. Si les circonstances internationales furent favorables, le mérite revient surtout à la résilience du peuple et à un esprit national peu enclin à la servitude : leurs nombreuses insurrections entre les deux dates susmentionnées en témoignent. C'est pour ainsi dire que l'âme polonaise a passé 123 années sans corps (si nous faisons fi de l'épisode napoléonien) ; la nation polonaise transmigra durant 123 ans pour s'incarner finalement dans l'actuelle République de Pologne. Il semble donc que la conservation dépasse celle du territoire et de la puissance matérielle, qui est

²³⁹ *Idem, Discours sur l'économie politique, ETV, p. 303.*

souhaitable, mais pas nécessaire, car c'est la nation qui est l'être véritable de l'association ; si la nation périt, et la volonté générale qui en fait partie avec elle, alors l'association sera anéantie.

Prenons maintenant Platon comme analogie : la volonté générale est la partie *excellente et divine* de la nation, analogue à la *réflexion* pour l'âme chez l'homme, elle est une *unité essentielle* (*καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ*), dont l'*essence idéelle* (*αὐτὸ τὸ αὐτὸ*) ne peut être connue que par Dieu ; mais dans le monde sensible, et comparé aux autres nations, elle devient une *manifestation empirique* (*αὐτὸ τὸ ἕκαστον*). Cette manifestation empirique de soi n'atteint jamais dans le monde sensible le *soi-même* idéal, mais par un effort sur soi, la manifestation sensible de soi-même tente de devenir la version idéelle de soi-même : l'individu tente de s'accorder avec soi-même²⁴⁰. C'est de ce manque que né le désir (*ἔρως*) de se connaître et de s'accomplir, qui est chez Rousseau l'amour de soi de la volonté générale. Nous voyons donc un rapport paradigmatique entre l'ontologie platonicienne et l'ontologie politique de Rousseau.

Notons toutefois qu'il ne s'agit pas dans cette analogie de faire de « l'âme de l'État » une chose immortelle, bien que pour le cas des juifs, Rousseau nous dise que la nation juive « durer[a] autant que le monde », mais d'en faire une chose qui peut survivre au *corps de la nation*. Il ne s'agit donc pas d'une âme immortelle, et les nations qui n'existent plus — tel que Sparte — n'existent pas dans un ailleurs d'où il pourrait revenir de nouveau, bien que le legs mémoriel laissé soit substantiel, en tant qu'il peut servir d'exemple.

²⁴⁰ Cf. PLATON, *Gorgias*, 482 a.

II. TIERS, VOLONTÉ GÉNÉRALE ET DIVINITÉ

Platon nous dit qu'il y a un *soi* idéal, et un *soi* intermédiaire ; ce dernier participe de notre *soi* idéal et qui, par un travail sur lui-même, c'est-à-dire la réflexion, nous fait nous rapprocher de notre *soi* idéal : « [Socrate —] Or, peut-on dire qu'il y a en l'âme quelque chose de plus divin que ce qui a trait à la pensée et à la réflexion ? [Alcibiade —] Nous ne le pouvons. [Socrate —] C'est donc au divin que ressemble ce lieu de l'âme, et quand on porte le regard sur lui et que l'on connaît l'ensemble du divin, le dieu et la réflexion, *on serait alors plus près de se connaître soi-même.* »²⁴¹

Dans l'*Alcibiade*, Platon insinue que le démon socratique est une personnification de la réflexion, qui représente à la fois le caractère divin et intermédiaire de la réflexion : les démons dans la Grèce antique étaient l'intermédiaire entre les dieux et les hommes. Par exemple, les muses étaient des démons qui inspiraient les artistes : la qualité des œuvres les plus édifiantes était la preuve de cette intervention divine, et l'intervention des muses expliquait le caractère ineffable de l'inspiration artistique. Le démon socratique est donc la muse du philosophe en quelque sorte : comment expliquer autrement, pour un ancien grec, l'étonnement philosophique ! Ainsi, Platon fait dire à Socrate au début de l'*Alcibiade* : « La cause [de ne pas avoir adressé la parole plus tôt à Alcibiade] n'en était pas humaine, mais c'était quelque opposition inspirée par un démon, dont tu apprendras plus tard la puissance. »²⁴² Cette puissance, il la découvre à la fin du dialogue, où Alcibiade comprend finalement que pour se connaître soi-même, il faut d'abord savoir que nous sommes nous-même une âme qui réfléchit. Ainsi, on voit se mêler au terme de *daimon*, celui de *theos*, qui dans d'autres dialogues de Platon sont plus strictement séparés : ici, ils se rejoignent. Le terme de *theos* est habituellement attribué au Bien ; dans l'*Alcibiade*, il semble se mêler à celui de

²⁴¹ PLATON, *Alcibiade*, 133b-133c, OC, p. 39. Nous soulignons.

²⁴² *Ibid.*, 103a-103b, OC, p. 2

daimon dans l'*Alcibiade*, car ce dernier n'est pas repris, bien que Socrate nous ait avertis qu'Alcibiade apprendra qu'elle est sa puissance. On trouve donc ainsi le terme *theos*, qui semble signifier dans ce contexte une force divine plutôt que le Bien :

[Socrate —] Tu t'aperçois maintenant de l'état qui est le tien ? Est-ce ou non celui d'un homme libre ? [Alcibiade —] Je crois que je m'en aperçois on ne peut plus clairement. [Socrate —] Sais-tu alors comment échapper à l'état dans lequel tu te trouves à présent ? Car je ne peux nommer cet état devant un homme si beau. [Alcibiade —] Oui, je le sais. [Socrate —] Comment ? [Alcibiade —] Si tu le veux, Socrate. [Socrate —] Tu parles mal, Alcibiade. [Alcibiade —] Mais comment faut-il dire ? [Socrate —] Si le *dieu* le veut.²⁴³

Le dieu qui le veut n'est rien d'autre que le démon qu'Alcibiade découvre en lui-même, c'est-à-dire la partie excellente et divine qui est à la fois le lui-même intérieur, mais aussi l'intermédiaire qui lui permettrait de s'approcher de la connaissance de soi. Pour mieux le comprendre, joignons à cette interprétation le rôle de l'*Éros démonique* du *Banquet* :

D'ores et déjà, répondit-elle [Diotime], il est parfaitement clair, même pour un enfant, que ce sont ceux qui se trouvent entre les deux, et qu'Éros doit être du nombre [des démons plutôt que des dieux]. Il en va de soi, en effet, que le savoir compte parmi les choses qui sont les plus belles ; or, Éros est amour du beau. Par suite, Éros doit nécessairement *tendre vers le savoir*²⁴⁴, et, puisqu'il tend vers le savoir, il doit tenir le milieu entre celui qui sait et l'ignorant. Et ce qui en lui explique ces traits, c'est son origine ; car il est né d'un père doté de savoir et plein de ressource, et d'une mère dépourvue de savoir et de ressources. Telle est bien, mon cher Socrate, la nature de ce démon.

Mais l'idée que tu te faisais d'Éros [qu'il était un dieu plutôt qu'un démon], il n'est pas surprenant que tu t'y sois laissé prendre. Cette idée qui était la tienne, dans la mesure où ce que tu dis en fournit un indice, c'est que l'amour est le bien-aimé et non l'amant. Voilà la raison pour laquelle, j'imagine, Éros te paraissait être doté d'une beauté sans bornes. Et de fait ce qui attire l'amour, c'est ce qui est réellement beau, délicat, parfait, c'est-à-dire ce qui dispense le bonheur le plus grand. Mais autre est la nature de ce qui aime, et je t'ai exposé ce qu'elle est.²⁴⁵

L'amour est donc le désir de ce qu'il nous manque ; l'amour de toute connaissance vient de la conscience que nous avons de notre ignorance. Ainsi, celui qui cherche à se connaître soi-même est mené aussi par cet amour ; il sait qu'il ignore, au moins en partie, qui il est. La *réflexion* ou

²⁴³ *Ibid.*, 135c-135d, *OC*, p. 42. Nous soulignons.

²⁴⁴ Le terme grec du texte original est *φιλόσοφον εἶναι*, qui littéralement veut dire *est philosophe ; il aime la sagesse*.

²⁴⁵ *Idem*, *Le Banquet*, 204b-204c, *OC*, p. 138.

sagesse étant la meilleure partie de l'âme, c'est cette partie qui est *soi* : « le pilote de l'âme »²⁴⁶. Le démon du philosophe, parce qu'il est à la fois Éros et notre propre réflexion, devient l'amour de soi ; la réflexion alors réfléchit sur elle-même parce qu'elle se désire elle-même. On « serait alors plus près de se connaître soi-même », s'approchant toujours, mais ne touchant jamais au but. Ainsi, une part de soi-même reste toujours transcendante et inatteignable, et il faut qu'elle reste inatteignable si nous voulons garder notre démon ; notre amour de soi : comment être dans l'*eudaimonia* sans bon démon²⁴⁷ ?

Le démon de Socrate, qui est à la fois notre réflexion propre et à la fois un Éros, sert d'intermédiaire entre les hommes et l'intelligible. Autrement dit, il s'agit d'un tiers. Benny Lévy souligne le rôle de ce tiers ainsi dans son commentaire sur l'*Alcibiade* :

Si toute philosophie est un dialogue avec Platon, si elle n'a de puissance que dans ce dialogue [L'*Alcibiade*] — fût-il polémique —, alors il est clair qu'elle se doit de revenir à cette scène [celle du *daimon* socratique à la fin du dialogue] — autrement dit : de se poser comme question du politique par excellence celle du rapport à la tertialité du dieu. Vous voyez qu'une certaine « réflexion moderne » [...] qui, par définition, par position, fait l'impasse sur cette question, est le type même de la pensée amnésique. C'est une attitude récente, car même les penseurs qui sont à la base de la modernité ont considéré cette scène comme la scène de départ, la scène fondatrice : que ce soit Spinoza ou Jean-Jacques, ils ont encore la préoccupation de penser le théologico-politique — peu importe la manière.²⁴⁸

Ainsi, le démon socratique trouverait aussi son équivalent chez Rousseau dans la volonté générale, qui est essentiellement théologico-politique. La volonté générale est tout à fait paradigmatique au démon socratique : c'est un soi intérieur qui cherche à se connaître, c'est-à-dire connaître son *idéal* transcendant, sans jamais y parvenir complètement, et dont l'approche favorise l'accomplissement du juste. Notons aussi que la volonté générale remplace le souverain, pour ne

²⁴⁶ Cf. *Idem*, *Phèdre*,

²⁴⁷ *Eὐδαιμονία* est composé de εὖ et de *δαιμονία*, ce qui signifie littéralement *avoir un bon démon*. Platon donne plutôt l'attribut de μακάριος aux dieux (le traducteur l'a ici traduit par *le bonheur le plus grand*) réservant ainsi aux dieux la possession parfaite de la beauté, la sagesse, etc. Bref, aux dieux la béatitude ; l'*eudémonie* est réservé au genre humain.

²⁴⁸ LÉVY, Benny, *L'Alcibiade : introduction à la lecture de Platon*, Lagrasse, Verdier, 2013, p. 398.

pas dire le despote, dont nous parle Hobbes : la volonté générale permet de donner un tiers transcendant qui ne soit pas despotique. Le démon socratique prend le même rôle chez Platon : « [Socrate veut nous faire] entendre que son dieu est capable de l'emporter sur le *oi polloi*, sur le multiple, qu'il est capable d'être ce dieu qui libérerait une relation authentique entre *tous* les hommes — c'est-à-dire une relation qui ne subirait pas la loi du tiers [...] »²⁴⁹. La dialectique platonicienne réussit à s'approcher de la vérité (en tout cas Platon le prétend), car elle évite la tyrannie du grand nombre ; elle évite la rhétorique. Ainsi, le tiers qui imposerait son opinion, que ce soit un despote ou une foule, est remplacé par un tiers à la fois présent en chacun et transcendant, qui assure une relation authentique entre les individus plutôt qu'une relation de pouvoir ou de domination. Ce rapport au tiers, nous le trouvons aussi clairement énoncé dans l'interprétation de Philonenko : « Le Moi et le Toi sont par principe et par définition installés dans un divorce grammatical et métaphysique. En revanche fait-on intervenir un nouveau moment, c'est-à-dire un tiers, le Moi et le Toi s'unissent contre lui. »²⁵⁰ Ainsi, le tiers chez Rousseau devient un « moment » sur la courbe de l'intégration qu'est la volonté générale, intégration qui restera à jamais obscure, car calculable que par Dieu, bien que l'État légitime participe de cet idéal.

Si la préoccupation de Platon est d'éviter la rhétorique, le souci est similaire chez Rousseau, qui tente par la volonté générale de donner une conception du souverain qui soit le peuple, qui évite qu'une majorité, un gouvernement ou un despote soit investi de la souveraineté. Le mode délibératif pragmatique²⁵¹ qu'il propose s'oppose d'ailleurs à la rhétorique, car il exige une absence de discours²⁵². Ce modèle délibératif est probablement inspiré de celui des Lacédémoniens à

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 473.

²⁵⁰ PHILONENKO, Alexis, *op. cit.*, p. 32.

²⁵¹ Pragmatique, car il pallie le défaut de l'intégration, c'est-à-dire du calcul infinitésimal, qui est incalculable sur le plan moral : celui-là aboutit au moins à une interprétation humaine.

²⁵² *Supra*, p. 132n.

l'Appela, qui votaient sur les propositions des Gêrontes sans discourir et évitaient ainsi toute rhétorique. La dialectique platonicienne est moins sévère en cela qu'elle permet au moins un discours entre deux personnes : « En effet, je ne sais produire qu'un seul témoignage en faveur de ce que je dis, c'est celui de mon interlocuteur, et j'envoie promener tous les autres ; en outre, quand il y a un seul homme, je sais le faire voter, mais quand il y a plus de gens, je ne discute pas avec eux. »²⁵³ Le dialogue, parce qu'il n'inclut que deux personnes, rend présent le divin ou le démon, qui est le garant de la vérité ; sans lui, ou s'il y a un auditoire qui usurpe son rôle, il n'y aucune élévation vers la vérité : il s'agira nécessairement d'une lutte d'opinion, de pouvoir et la recherche de ce que l'on croit être l'utile aux dépens de la vérité, c'est-à-dire aussi du juste.

Rousseau, à l'instar de Platon, cherche donc à se défaire de la rhétorique, ou de toute tyrannie analogue à celle de la rhétorique. La volonté générale doit alors prendre un aspect théologique : elle est supérieure à la réalité factuelle et enjoint le peuple à se transcender au-delà de la lutte des intérêts. Tout peuple qui sait qu'il est essentiellement une volonté générale a alors conscience que la chose la plus avantageuse est l'accomplissement de son être : la chose la plus avantageuse, c'est d'être juste.

III. LE JUSTE EST L'AVANTAGEUX

Selon Platon, la chose la plus avantageuse est d'être juste, car être juste permet d'être en accord avec soi-même :

C'est donc la philosophie que tu vas réfuter : tu vas montrer contre elle que commettre l'injustice et ne pas être puni quand on a mal agi ne sont pas le pire des maux. Mais si tu y renonces, Calliclès, et ne réfute pas sa thèse, par le Chien, dieu des Égyptiens, Calliclès ne sera pas d'accord avec toi-même. Pour moi, je considère, excellent homme, qu'il vaut mieux jouer faux sur une lyre mal accordée, mal diriger le chœur que je pourrais diriger, ne pas être d'accord avec la plupart des gens et dire le

²⁵³ PLATON, *Gorgias*, 474a-474b, OC, p. 446.

contraire de ce qu'ils disent — oui, tout cela, plutôt que d'être, moi tout seul, mal accordé avec moi-même et de contredire mes propres principes.²⁵⁴

Or, lorsque Socrate dit que Calliclès sera en désaccord avec lui-même, il s'agit d'un avertissement subtil, car toute réflexion honnête selon Platon mène au juste : la partie réflexive se reconnaissant alors comme maîtresse d'elle-même et de toute l'âme, peut alors chercher à s'accomplir selon ses propres principes. Seulement alors il y aura accord avec soi-même. La chose la plus avantageuse est d'être juste, car sinon il y a une dissonance chez l'individu.

Dans la *République*, Platon utilise le paradigme de la cité pour démontrer que chez l'individu, ce qui doit mener, c'est la raison, qui est *soi-même*. Chez Rousseau, la raison n'est pas le *moi* fondamental ; le *moi* fondamental chez lui est la volonté qui précède la raison. La volonté générale est la volonté de l'État : ne pas en avoir conscience revient pour le peuple à ignorer ce qu'est *soi-même*, et la méconnaître revient à ne pas se connaître soi-même. Un peuple qui s'éloigne de sa propre volonté générale par méconnaissance ou par ignorance de soi tombe alors dans une dissonance, comme l'individu qui agit au contraire des principes psychologiques fondamentaux qui le motivent. L'individu qui est troublé parce qu'il a agi au contraire de ses principes fondamentaux sera dans un état d'esprit tourmenté. Cet état éloigne ontologiquement l'individu de son être *idéal* et véritable : il s'éloigne de la vertu et devient plus vicieux ; il s'éloigne de l'excellence, de son *ἀρετή*.

L'individu dans cet état ne peut qu'errer, non seulement en lui-même, mais aussi dans le monde sensible ; par exemple, comment fera-t-il pour prendre soin de ce qui lui appartient s'il est dans un

²⁵⁴ *Idem*, *Gorgias*, 482 b, *OC*, p. 457.

état de dissonance ? Le bien-être psychologique ou intérieur est une condition au bien-être, y compris le bien-être matériel, nous dit Platon :

Ainsi donc, l'homme sensé vivra quant à lui en tendant de toutes ses forces vers ce but. Il commencera en estimant les sciences grâce auxquelles il peut façonner cette âme qui est la sienne ; les autres, il ne leur accordera pas d'importance.

[...] Ensuite [...], pour ce qui concerne sa constitution physique et son régime alimentaire, il ne mènera pas, en se concentrant sur cela, une vie orientée vers le plaisir bestial et irrationnel. Et il n'aura de considération pour sa santé et n'entreprendra de devenir fort, robuste ou beau que s'il doit par là-même devenir modéré. Par ailleurs, il se montrera toujours soucieux de mettre en accord l'harmonie qui règne dans son corps avec la symphonie intérieure qui la commande dans son âme.

[...] Dès lors [...], pour ce qui concerne la possession de la richesse, ne cherchera-t-il pas la même structure et la même symphonie ? Et puisqu'il n'est pas influencé par ce que la foule considère comme la source du bonheur, cherchera-t-il à faire croître infiniment le volume de sa richesse, portant ainsi à l'infini le nombre de ses maux ?

[...] Mais [...], tournant son regard vers la constitution politique qui est à l'intérieur de lui, et veillant à ne rien y perturber par excès ou par manque de fortune, il procédera aux acquisitions et aux dépenses en suivant cette direction, selon la mesure dont il est capable.

[...] Considérant les honneurs sous le même point de vue, il ambitionnera, il goûtera même avec plaisir ceux qu'il croira pouvoir le rendre meilleur ; quant à ceux qui pourraient altérer l'ordre qui règne dans son âme, il les évitera, soit dans ses relations privées, soit dans sa vie publique.²⁵⁵

L'âme pour rester maîtresse d'elle-même doit donc distinguer *elle-même* de ce qui lui appartient (son corps), et ceux-ci de ce qui appartient à ce qui lui appartient (les biens matériels qui appartiennent au corps). Par cette distinction, l'âme peut appliquer à elle-même ce que nomme Rousseau la *morale sensitive* : elle choisira avec parcimonie les sensations qu'elle se laissera subir. Transposons maintenant ce qui vient d'être dit dans cette citation au modèle rousseauiste de l'État : l'État peut accumuler de la force et de la richesse, tant et aussi longtemps que cette accumulation se fait par la volonté générale et non à ses dépens. Les avantages extérieurs ne sont donc pas proscrits si ces avantages ne nuisent pas à la volonté générale ; à l'être véritable de l'État. Il faut toutefois le faire avec parcimonie, car le luxe entraîne la convoitise et les grands territoires relâchent les liens entre les citoyens.

²⁵⁵ *Idem, La République*, 591c-592a, OC, p. 1762.

Par exemple, toute victoire militaire et tout gain territorial devient dangereux pour l'État vainqueur, car il laisse s'infiltrer le luxe et l'amour-propre dans sa nation. Par exemple, la chute de Rome fut accélérée dès lors que leur territoire s'étendit au-delà du Latium et de l'Étrurie — peut-être était-ce déjà trop que d'aller au-delà des sept collines de Rome — s'habituant alors à l'amour de la gloire et des richesses qu'apportent les conquêtes, et s'attirant la méfiance et la convoitise de leurs voisins. De plus, ils importèrent après leurs conquêtes de la Grèce les mœurs grecques : malgré les efforts des censeurs, qui n'ont pas su empêcher cette importation, Rome ne pouvait dès lors plus produire aucun Cincinnatus.

Ainsi, un État qui agit injustement pour accumuler des avantages extérieurs, tels que des richesses qui lui permettront de se renforcer militairement, se nuit en réalité, car il se trouble intérieurement ; ce qui revient chez Rousseau à s'éloigner du droit : ceci renforce l'illégitimité de l'État, qui devient autre que la volonté générale. Autrement dit, des volontés particulières triomphent alors sur la partie excellente et essentielle de l'État.

À l'international, ceci se traduit chez Rousseau par des principes de justice, qui ne relèvent pas du droit, mais qui sont des principes fondamentaux sans lesquels le droit ne peut exister à l'intérieur d'un État. Ainsi, il n'est pas question ici de droit international, qui est impossible selon notre auteur, mais d'un rapport de soi à soi ; d'un seul État par rapport à lui-même. Pour des questions de simplicité, nous reprendrons les termes du droit international, mais répétons-le : il ne s'agit pas de droit, car il n'y a aucune instance ou communauté extérieure qui pourrait punir l'État fautif ni aucune société de nations à laquelle l'État fautif serait redevable. Examinons donc le *jus ad bellum*, le *jus in bello* et le *jus gentium* rousseauiste.

Le *jus ad bellum* rousseauiste ne permet la guerre offensive qu'à condition que l'on soit persuadé que l'existence de l'État que l'on attaque menace notre existence. Aucun *casus belli* n'a

besoin d'être donné : les circonstances particulières ont été trop souvent des prétextes pour des guerres illégitimes. Bien que des circonstances puissent ajouter à la preuve qu'un État nous menace, celles-ci ne sont ni suffisantes ni nécessaires pour établir qu'une guerre est légitime. Comme il s'agit d'un jugement, dont le motif est dans le sentiment de la volonté générale, qui détermine si une guerre offensive est légitime ou non, on ne peut pas alors de l'extérieur trouver un fait qui donne une preuve indubitable de sa légitimité. Pour en juger de l'extérieur, il faut faire une analyse profonde qui détermine si l'État attaqué représente une menace du point de vue de l'État qui déclare la guerre.

Si une prétendue cour internationale entreprend de prouver l'intention belliqueuse d'un gouvernement qu'elle commence par regarder l'intention du peuple entier. S'il est prouvé que l'intention vient seulement d'un despote ou d'un ministre, son jugement, bien qu'inefficace, vaut peut-être quelque chose. Mais si l'intention vient du peuple, c'est-à-dire de la volonté générale, il ne sert à rien de prouver qu'un peuple a une intention belliqueuse et offensive, car la violence qu'elle entreprendra sera légitime, car il en va du désir de conservation de l'État, qui est fondé sur le même principe que la violence légitime à l'état de nature :

Enfin quand les choses en sont au point qu'un être doué de raison est convaincu que le soin de sa conversation est incompatible non seulement avec le bien être d'un autre, mais avec son existence ; alors il s'arme contre sa vie et cherche à le détruire avec la même ardeur dont il cherche à se conserver soi-même et par la même raison. L'attaqué, sentant que la sûreté de son existence est incompatible avec l'existence de l'agresseur, attaque à son tour de toutes ses forces la vie de celui qui en veut à la sienne ; cette volonté manifestée de s'entredétruire, et tous les actes qui en dépendent produisent entre les deux ennemis une relation qu'on appelle guerre.²⁵⁶

Il faut donc faire attention à ne pas juger de la légitimité des guerres selon la violence qu'on y trouve, car « [...] les guerres des républiques sont-elles plus cruelles que celle des monarchies. Mais si la guerre des rois est modérée, c'est leur paix qui est terrible : il vaut mieux être leur ennemi

²⁵⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Principes du droit de la guerre*, p. 71.

que leur sujet »²⁵⁷. Ainsi, les États légitimes, lorsqu'ils se battent entre eux, ne s'assoient pas aisément à des conférences où il faut montrer de la déférence pour les ministres ennemis et faire comme si ceux dont nous sentions il y a un instant attentaient à notre existence fut maintenant des amis sincères. Voilà un phénomène qui semble vouloir s'établir dans les faits à notre époque et qui tire peut-être sa source des mêmes principes que ceux que donne notre auteur : les pays qui se font la guerre et qui se sont épuisés ou dont la situation militaire stagne arriveront peut-être à des cessez-le-feu, mais ne conviendront pas de faire un armistice ni de signer un traité de paix. Or, il resterait à déterminer si l'absence de traité de paix est la preuve d'une manigance d'un despote, qui, parce qu'il maintient la situation de guerre, maintient son pouvoir, ou s'il s'agit de la volonté générale d'un peuple. Doutons tout de même que toutes ces observations puissent nous dire grand-chose de fondamental, car les traités de paix ne sont pas de véritables garanties de paix, et ne sont en vérité que des cessez-le-feu un peu plus efficaces.

Un peuple qui entreprend une guerre offensive n'a qu'à se poser une seule question : « est-ce que je ressens que les institutions qui garantissent ma liberté ou que mon existence même soit en péril si je n'entreprends pas d'attaquer cet État ? » Sa réponse, elle ne la doit qu'à lui-même, et nul jugement d'une cour ou d'un autre État ne peut outrepasser son sentiment authentique. Si la réponse est « oui », il n'y a pas à attendre un *casus belli*, car qu'est-ce que vaut une preuve *a posteriori* face à la perte de sa liberté ou de son existence ?

Une guerre entreprise sans ce sentiment doit être examinée par le peuple lui-même — c'est-à-dire le souverain — car il est fort probable que ce soient ses ministres — c'est-à-dire son gouvernement — qui usurpent son pouvoir et qui entreprennent la guerre, car c'est pour ceux-ci

²⁵⁷ *Idem*, « [Note de Rousseau supprimée dans l'édition originale au moyen d'un carton] » dans *Émile*, ET VII, p. 313n.

avantageux. Il faut alors observer si le peuple participe à cette guerre, ou s'il ne s'agit que d'une armée professionnelle. Si elle n'est que professionnelle, il faut alors déjà se méfier : la guerre n'est pas désirée par le peuple et l'ennemie ne présente pas suffisamment un danger pour que le peuple l'attaque « de toutes ses forces ». Autrement dit, il faut que le peuple aille à la guerre avec engouement, voire participe à une guerre totale. Une armée nationale et citoyenne semble donc la meilleure garante contre les guerres illégitimes, car bien que les soldats professionnels soient meilleurs par la technique, ils ne sont attachés à la cause que par leur solde, tandis que les citoyens y sont investis viscéralement, car il est question de leur liberté. Si le peuple est celui qui vote et celui qui va à la guerre, nécessairement il n'y ira que lorsqu'il sent que c'est nécessaire. Il est donc juste que le peuple se choisit des gouvernements pacifistes, mais qu'il ait lui-même « [...] un esprit martial sans ambition »²⁵⁸.

On pourrait contre-argumenter que les Athéniens, qui à la fois avaient une démocratie directe et une armée composée de citoyens, ont massacré les Méliens lors de la guerre du Péloponnèse²⁵⁹. Or, ce qui fit triompher à l'assemblée l'avis qu'il fallait faire la guerre à un peuple neutre et sans envergure pour ensuite massacrer des innocents, c'est une rhétorique odieuse qui priorisait par une verve nationaliste et sans patriotisme ce qui a l'apparence de l'utile — d'acquérir un territoire, des ressources et de faire un exemple de ceux qui ne se soumettent pas — mais qui était en réalité désavantageux par l'injustice qu'elle causa. Il suffit d'avoir lu ce chapitre de Thucydide pour prendre le parti des Lacédémoniens et de leurs Alliés, et de se féliciter que la victoire de ceux-ci abolit la démocratie directe des Athéniens. La prise de Milos n'apporta pas de puissances à Athènes, et dans le rapport de force avec Sparte, n'ajouta quasiment rien. Cependant, un tel massacre entacha

²⁵⁸ *Idem*, *Considérations sur gouvernement de Pologne*, ET VI, p. 792.

²⁵⁹ Cf. THUCYDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, tome II, livre V, chapitre LXXXIV à CXVI, trad. J. VOILQUIN, Paris, Garnier Frères, 1937, p. 59-66.

l'âme d'Athènes jusqu'à sa chute et sa réputation jusqu'aux confins de l'histoire. Rousseau prend rarement comme exemple de démocratie directe celui des Athéniens, voire jamais, car Athènes n'était pas menée par la partie excellente de son âme, mais par des passions abjectes, telles que le goût des beaux discours : les sophistes et les rhéteurs étaient leurs maîtres²⁶⁰. Ainsi, ce contre-argument n'a pas de poids, car la démocratie athénienne n'était pas légitime à cause de son mode délibératif trop discursif. Il faut donc, au-delà des assemblées et des armées, que ce soit la volonté générale qui dirige, à l'instar de chez Platon, chez qui il faut que ce soit la raison et non le grand nombre qui dirige.

Le *jus in bellum* limite ce que l'on peut faire lors de la guerre. Rousseau nous dit que « [l]a fin de la guerre étant la destruction de l'État ennemi, on a droit d'en tuer les défenseurs tant qu'ils ont les armes à la main ; mais sitôt qu'ils les posent et se rendent, cessant d'être ennemis ou instruments de l'ennemi, ils redeviennent simplement hommes et l'on n'a plus de droit sur leur vie »²⁶¹. Ainsi, l'objectif de la guerre n'est pas la destruction physique de l'État ennemi, mais sa destruction morale : il faut dissoudre son association, donc sa volonté générale. Les soldats sont seulement les défenseurs de l'État ; une fois désarmé et vaincu, ils ne sont que des hommes, car « [l]a fin de la guerre étant la destruction de l'État ennemi, on a droit d'en tuer les défenseurs tant qu'ils ont les armes à la main ; mais sitôt qu'ils les posent et se rendent, cessant d'être ennemis ou instruments de l'ennemi, ils redeviennent simplement hommes et l'on n'a plus de droit sur leur vie »²⁶², car l'État ne peut pas être en guerre contre un homme, les hommes et les États étant de natures

²⁶⁰ « Cela n'arrivera jamais que le peuple ne soit séduit par des intérêts particuliers, qu'avec du crédit et de l'éloquence quelques hommes adroits sauront substituer aux siens. Alors autre chose sera la délibération publique et autre chose sera la volonté générale. Qu'on ne m'oppose donc point la démocratie d'Athènes, parce qu'Athènes n'était point en fait une démocratie, mais une aristocratie très tyrannique, gouvernée par des savants et des orateurs. » (ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'économie politique*, ETV, p. 306.

²⁶¹ *Idem*, *Du contrat social*, ETV, p. 473.

²⁶² *Ibid.*, p. 473-474.

rentes²⁶³. La conséquence que subirait un peuple ou un gouvernement qui irait contre ce principe — qui considérerait les vaincus comme des esclaves à sa merci — serait de se rendre illégitime, car c'est d'aller contre le principe sur lequel son propre État se tient. C'est donc pour les mêmes raisons qu'un peuple vainqueur ne peut imposer une constitution à un peuple vaincu ni choisir son gouvernement : ce serait de le mettre sous sa dépendance et son joug.

L'État doit donc proscrire pour son propre bien-être la maltraitance des prisonniers de guerre, l'esclavagisme de ceux-ci ou de tout autre, l'ingérence dans les autres États et les violences qui ne procéderaient pas de l'objectif d'anéantir moralement la volonté générale ennemie ; la destruction physique des individus doit toujours être justifiée par la défense de sa propre volonté générale ou l'obstacle que le soldat représente pour la dissolution de la volonté générale ennemie.

Le *jus in bellum* fait donc partie du *jus gentium*, la qualité d'homme du soldat vaincu, lorsqu'il n'est plus un instrument de l'État adverse, doit être respectée. Il faut donc aussi respecter les étrangers qui ne nuisent pas à notre existence. Mais ce respect n'est pas dû parce que c'est une coutume commune à toute l'humanité et observé dans toutes les communautés, ce qui en ferait un droit positif universel, ce que suppose Gaius et Grotius, ni un droit naturel comme le croit Locke, mais un acte de bonne volonté qui se fait par souci de soi-même : être injuste envers les étrangers, c'est être injuste envers les principes sur lequel se tient le contrat social. Il faut donc respecter les soldats étrangers lorsqu'ils rendent les armes.

Toutefois, un étranger qui est sur notre territoire doit respecter nos mœurs, sans quoi il subira la censure. Pensons à l'exemple des Samiens que nous avons cité plus haut²⁶⁴ : « Certains ivrognes de Samos souillèrent le tribunal des épheores : le lendemain par édit public il fut permis aux Samiens

²⁶³ *Supra*, p. 85.

²⁶⁴ *Supra*, p. 82.

d'être des vilains. Un vrai châtement eût été moins sévère qu'une pareille impunité. Quand Sparte a prononcé sur ce qui est ou n'est pas honnête, la Grèce n'appelle pas de ses jugements. »²⁶⁵

Premièrement, soulignons que ces étrangers contrevinrent non seulement aux mœurs lacédémoniennes, mais le firent en plus dans un espace sacré : l'un des centres de la vie civique lacédémonienne. La condamnation se fit par généralisations : chaque étranger n'est pas qu'un individu à titre privé, mais est aussi un représentant de toute sa nation : tous les Samiens reçurent l'opprobre de Sparte. Ce qui place le citoyen dans un état de supériorité à l'œil d'un concitoyen vis-à-vis l'étranger, ce sont les mœurs citoyennes qu'ils ont en commun et qu'ils ont en estime, plutôt qu'une haine gratuite et fanatique de l'autre²⁶⁶. L'étranger c'est évidemment l'*autre* vis-à-vis du *moi commun* que représente la volonté générale, et que cette volonté générale se vit en partie par des mœurs communes. Il s'agit ainsi de refuser l'autre pour rester soi-même ; pour que la volonté générale reste authentique. Par conséquent, nous avons le droit d'être mauvais envers l'étranger, mais seulement s'il nuit au pacte social. Ainsi, la xénélasie telle que pratiquée par les Lacédémoniens pour les raisons qu'en donne Xénophon²⁶⁷ ne serait pas un acte condamnable, car dans ce cas l'étranger nuit aux mœurs ; au corps social. Au contraire de l'étranger qui n'obéit pas

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 599-600

²⁶⁶ Rousseau propose même un mépris sans haine : « Je ne voudrais pourtant pas qu'on se permit dans ces solennités aucune invective contre les Russes, ni même qu'on en parlât. Ce serait trop les honorer. Ce silence, le souvenir de leur barbarie, et l'éloge de ceux qui leur ont résisté, diront d'eux tout ce qu'il en faut dire : vous devez trop les mépriser pour les haïr. » (*Idem, Considérations sur le gouvernement de Pologne, ET VI*, p. 727.

²⁶⁷ « Quant à la question de savoir si, à mon avis, les lois de Lycurgue sont demeurées jusqu'à nous dans leur intégrité primitive, je n'oserais, par Jupiter, la décider. Je sais que les premiers Lacédémoniens aimaient mieux vivre chez eux dans une heureuse médiocrité, que de gouverner des villes conquises et recevoir des hommages corrupteurs. Je sais qu'en un temps ils craignaient d'être pris à posséder de l'or, et que maintenant ils se font gloire d'en posséder. *Je sais que jadis ils ont, pour ce motif, exclu les étrangers de chez eux*, et interdit les voyages à leurs concitoyens, de peur qu'ils n'allassent emprunter à leurs hôtes des habitudes de mollesse, au lieu qu'aujourd'hui l'ambition des premiers citoyens ne peut être satisfaite que par la domination dans une contrée étrangère. » (XÉNOPHON, *Gouvernement des Lacédémoniens* dans *Œuvres complètes de Xénophon*, trad. E. TALBOT tome II, Paris, Hachette, 1859, p. 478-479. Nous soulignons).

aux mœurs locales, celui qui à Rome fait comme les Romains, et ainsi ne dérange pas les mœurs du pays qu'il visite, ne mérite pas d'être fustigé.

Il semble aussi y avoir *une censure au niveau des relations internationales* et au-delà du seul droit des gens : le jugement de Sparte prévaut sur celle de toutes les autres cités grecques. Mais pour cela, il faut que les autres nations conviennent de la supériorité morale de Sparte. Cette supériorité s'est acquise non seulement par les actions géopolitiques de la cité-État, mais surtout par la conduite générale des citoyens : chaque citoyen devient le représentant de sa nation, car il en est toujours une partie constitutive tant que le contrat social n'est pas rompu. Ainsi, par la droiture de ses citoyens ainsi que par la manière qu'ils dirigent eux-mêmes leur État, Sparte a gagné un statut de censeur dans toute la Grèce. Ce semble être la seule forme de relation bénéfique qui existe chez Rousseau dans les relations internationales : un peuple peut se donner en exemple. S'il n'est pas certain que cette censure internationale ait beaucoup d'effets extérieurs, elle aura au moins, comme pour toutes les autres mesures nommées dans cette section, l'avantage de produire des effets sur soi-même, c'est-à-dire sur l'État qui prononce un jugement : la censure que l'on impose aux autres, on se l'impose d'abord et surtout à soi-même, car nous ne pouvons pas changer la volonté des autres directement.

IV. UN PRINCIPE DE PROXIMITÉ

La volonté générale est d'abord une affaire de proximité ; un souci de soi : il faut avoir des liens forts avec nos concitoyens et les côtoyer — bien que paradoxalement il ne faille pas trop discourir avec eux — pour que les effets de la volonté générale se matérialisent. Le paradigme chimique de la mixtion le rappelle : une association n'est possible que si les éléments qui la

composent sont étroitement mélangés. Ce principe de proximité, on le retrouve aussi dans le platonisme, car la meilleure politique est selon Platon celle qui rend nos concitoyens meilleurs, à la manière de Socrate, qui allait voir ses concitoyens un à un dans l'espoir de les rendre meilleurs par la dialectique. C'est aussi par un principe de proximité, pour que les individus soient dans une relation plus resserrée, que Rousseau recommande aux Polonais ou de perdre du territoire ou de faire une confédération formée des palatinats polonais :

La première réforme dont vous auriez besoin serait celle de votre étendue. Vos vastes provinces ne comporteront jamais la sévère administration des petites républiques. Commencez par resserrer vos limites, si vous voulez réformer votre gouvernement. Peut-être vos voisins songent-ils à vous rendre ce service. Ce serait sans doute un grand mal pour les parties démembrées ; mais ce serait un grand bien pour le corps de la nation.²⁶⁸

En resserrant les limites de l'État, on s'assure d'une relation plus authentique entre les citoyens. En contrepartie, la puissance militaire de l'État serait diminuée : aucun réaliste à notre connaissance ne conseillerait aux Polonais une telle mesure, ni durant la période troublée de l'époque — d'ailleurs, le premier *Partage de la Pologne* n'empêcha pas les deux autres — ni à un autre moment, même paisible. Le calcul moral prime donc sur le calcul matériel : il est préférable d'être magnanime dans un petit corps, que d'être pusillanime dans un grand corps. Le réaliste calcule habituellement les qualités morales comme Clausewitz : comme étant une statistique supplémentaire dans le calcul des rapports de force. Pour Rousseau, la force morale a priorité et définit le peuple et son État : la force matérielle est avantageuse sans être essentiel, et ne doit jamais prévaloir sur la force morale.

Ce rapport de proximité se témoigne par le soucie qu'on entre eux les citoyens ; ils ne doivent pas se projeter à l'autre bout du monde : « Défiez-vous de ces cosmopolites qui vont chercher loin

²⁶⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, ET VI, p. 742.

dans les livres les devoirs qu'ils dédaignent de remplir autour d'eux. Tel philosophe aime les Tartares, pour être dispensé d'aimer ses voisins »²⁶⁹.

Rousseau semble s'adresser à lui-même ce même reproche, lorsqu'au dernier chapitre du *Contrat social*, il nous dit qu'il abandonna la suite qui devait porter sur les relations internationales : « Mais tout cela forme un nouvel objet trop vaste pour ma courte vue ; j'aurais dû la fixer toujours plus près de moi. » Pourquoi aurait-il dû la fixer plus près de lui ? Philonenko juge que Jean-Jacques resserre sur lui-même progressivement sa philosophie par pessimisme : réalisant que la politique ne débouche que sur le malheur, il s'intéressera plutôt à l'éducation, puis finalement la resserra encore sur lui-même avec ses *Confessions* et ses *Rêveries*. Or, bien que son constat soit pessimiste, rappelons-nous que Rousseau se soucie de son style, de manière que ses textes commencent et terminent avec beaucoup d'effets et de sens. Nous croyons que Jean-Jacques recommande à nous et à lui-même de nous concentrer sur les choses les plus proches de nous-mêmes en politique : nous nous-mêmes évidemment, mais aussi nos proches et nos institutions locales. Ainsi, tout en étant satisfaits de nous-mêmes, nous améliorerons notre société et nous nous offrirons aussi en modèle à nos concitoyens : il se créera alors des émules. Cet effet bénéfique pour l'État sera bénéfique aussi au reste du genre humain si cette saine censure se transpose aux relations internationales : « Puisse-t-elle [la Pologne] triompher de ses ennemis, devenir, demeurer paisible, heureuse et libre, *donner un grand exemple à l'univers, et, profitant des travaux patriotiques de Monsieur le comte Wielhorski, trouver et former dans son sein beaucoup de citoyens qui lui ressemblent !* »²⁷⁰

²⁶⁹ *Idem, Émile, ET VII*, p. 313-314.

²⁷⁰ *Idem, Considérations sur le gouvernement de Pologne, ET VI*, p. 845. Nous soulignons. Notons l'emphase : il s'agit de la dernière phrase de ses *Considérations sur le gouvernement de Pologne*.

CONCLUSION

Nous avons vu dans un premier temps que les idéalistes dans le domaine des relations internationales souhaitaient amoindrir les maux de l'humanité, voire d'abolir la guerre à l'aide du droit. Or, le droit international est impossible selon Rousseau, car les États ne sont pas proportionnés en force, ce qui fait que tout prétendu droit qui s'y fonde n'est en réalité que le droit du plus fort. De plus, nous avons dit que les États sont mus par une volonté générale, qui émerge du peuple en tant qu'association. Comme la souveraineté ne peut pas être représentée, aucun représentant ne peut siéger dans une instance internationale au nom du peuple. De plus, comme il est question de volonté, les traités internationaux ne peuvent pas contraindre la volonté générale :

De plus, il est contre la nature de la volonté qui n'a point d'empire sur elle-même de s'engager pour l'avenir ; on peut bien s'obliger à faire, mais non pas à vouloir ; et il y a bien de la différence entre exécuter ce qu'on a promis, à cause qu'on l'a promis, et le vouloir encore, quand même on ne l'aurait pas promis auparavant. Or la loi d'aujourd'hui ne doit pas être un acte de la volonté générale d'hier mais de celle d'aujourd'hui, et nous nous sommes engagés à faire, non pas ce que tous ont voulu mais ce que tous veulent, attendu que les résolutions du souverain comme souverain ne regardant que lui-même il est toujours libre d'en changer.²⁷¹

Ceci est la conséquence de ce que nous avons vu aux sections I et II de notre quatrième chapitre : le contrat social n'existe qu'à travers la volonté renouvelée des citoyens, au contraire du système de Hobbes, où le contrat social est un acte nécessaire qui ne se fait qu'une fois. Les traités, les prétendues conventions et tous les instruments légaux à l'international n'ont donc aucune légitimité, car non seulement ils n'ont pas pour origine la volonté des peuples, mais même si c'était

²⁷¹ *Idem, Du contrat social, ET V, p. 421.*

là leur origine, un peuple pourrait légitimement briser un traité, parce que la volonté ne peut pas se donner de chaînes pour l'avenir. Il serait donc plus honnête et plus avantageux de ne jamais contracter de traités : « [...] ne comptez pas les alliances et traités pour quelque chose. Tout cela ne sert de rien avec les puissances chrétiennes. Elles ne connaissent d'autres liens que ceux de leur intérêt ; quand elles le trouveront à remplir leurs engagements elles les rempliront ; quand elles le trouveront à les rompre elles les rompront ; autant vaudrait n'en point prendre. »²⁷²

Le système juridique internationale est fondé sur le système légal européen, qui ne fait que multiplier les lois : « La législation de Pologne a été faite successivement de pièces et de morceaux, comme toutes celles de l'Europe. À mesure qu'on voyait un abus, on faisait une loi pour y remédier. De cette loi naissaient d'autres abus qu'il fallait corriger encore. Cette manière d'opérer n'a point de fin, et mène au plus terrible de tous les abus, qui est d'énervier toutes les lois à force de les multiplier. »²⁷³ Rousseau dirait donc de même du prétendu droit international : qu'il n'est fait que de pièce et de morceau, qui finalement est incohérent. La multitude de ces lois cause, qu'en plus que personne ne les respecte pour les raisons que nous avons dit au précédent paragraphe, que tout le monde les méprise : « Plus vous multipliez les lois, plus vous les rendez méprisables. »²⁷⁴

L'herméneutique juridique, comme théorie du droit, multiplie les jugements, donc nécessairement la jurisprudence dans ce système, ce qui est aussi critiquable : « Rien de plus puéril que les précautions prises sur ce point par les Anglais. Pour ôter les jugements arbitraires ils se sont soumis à mille jugements iniques et même extravagants : des nuées de gens de loi les dévorent,

²⁷² *Idem*, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, ETVI, p. 839-840.

²⁷³ *Ibid.*, p. 747.

²⁷⁴ *Idem*, *Discours sur l'économie politique*, ETV, p. 314.

d'éternels procès les consomment, et avec la folle idée de vouloir tout prévoir, ils ont fait de leurs lois un dédale immense, où la mémoire et la raison se perdent également. »²⁷⁵

L'État est d'une nature différente que celle des hommes nous dit Rousseau : alors seuls des États pourraient juger d'autres États, comme la censure internationale dont nous avons parlé au dernier chapitre. Or, les cours internationales sont composées d'hommes et de femmes, qui, bien que membres de quelques États, n'en représentent aucun. C'est donc qu'on place quelques individus au-dessus des lois et de la volonté générale : « [...] soyez sûrs qu'où vous croirez faire régner les lois, ce seront les hommes qui régneront. »²⁷⁶ On prétend qu'il s'agit de lois, mais en réalité il s'agit de décisions prises par une minorité, qui ont nécessairement d'autres loyautés, et qui s'imposeraient à toute l'humanité. Parce que les lois internationales n'émergent pas de la volonté des peuples, elles n'ont pas de légitimité, et parce qu'elles vont au-delà de l'État, ne touche pas la transcendance qui préoccupe le citoyen, car celui-ci est préoccupé par l'épanouissement de sa communauté plutôt que par l'épanouissement de toutes les autres communautés étrangères.

Rousseau fournit bien plus d'armes contre l'idéalisme que contre le réalisme, et Aron a raison finalement de le reprendre à son compte : pour ce qui est du constat les deux sont d'accord, l'état de guerre est indépassable. Toutefois, leurs méthodologies divergent, car la science politique que préconisent les réalistes est celle empirique ; au contraire, Rousseau est plutôt rationaliste, nous l'avons vu au troisième chapitre. Le rôle de la comparaison dans le développement cognitif le place même dans un camp proche de celui de Platon. Nous avons d'ailleurs souligné surtout deux paradigmes à l'aide desquels il explique sa conception du politique : le paradigme chimique et le paradigme du calcul infinitésimal.

²⁷⁵ *Idem, Considérations sur le gouvernement de Pologne, ET VI*, p. 787-788.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 717.

Par ces deux paradigmes, il nous explique que les individus, quand ils entretiennent des relations étroites volontairement, forment alors une association, de laquelle émerge une volonté générale, qui est un *moi commun*, qui est la partie excellente de l'État : c'est son essence. L'interrelation est si forte entre les individus qu'il se produit au niveau psychologique, voire moral, ce qui se produit dans la mixtion chimique : il se crée une nouvelle entité, l'État, qui de l'extérieur est d'une nature différente. Les relations internationales sont donc *sui generis*. Si sur ce point les réalistes peuvent être d'accord avec notre auteur, ils ne confèrent habituellement la souveraineté qu'aux gouvernements et non aux peuples, car lorsqu'ils observent l'histoire de l'humanité, ils en induisent que ce sont les rois et les ministres, les grands acteurs et les véritables décideurs politiques, et que c'est à eux que la praxéologie des réalistes s'adresse. Or, si l'idéalisme des despotes produit des effets pervers, comme nous l'avons vu au cinquième chapitre, il est évident que le réalisme des despotes n'en produit pas moins.

Le paradigme chimique explique aussi comment l'unité étatique est un effet émergent dont la cause est la volonté des individus de se diriger eux-mêmes : de choisir comment les interactions sociales et les institutions les changeront, plutôt que de devenir les esclaves d'un autre. Parce que la volonté des membres de l'association est toujours en cause, la volonté ne peut pas se donner de chaîne : la souveraineté est alors inaliénable, car elle est un mode d'existence de la volonté générale. La volonté générale ne peut exister que s'il y a une relation si étroite entre les citoyens qu'il y a une forme de mixtion (ou association) : c'est pourquoi il y a un principe de proximité entre les individus dans tout État légitime ; les citoyens doivent se connaître et interagir suffisamment pour créer de l'émulation et de la censure entre eux. Le droit ne peut donc être que positif, et n'est pas universalisable à la manière de Kant.

Le paradigme du calcul infinitésimal pour sa part explique la fonction transcendante de la volonté générale : non seulement le calcul intégral compense pour l'imperceptible, mais il s'agit en plus de différences morales qu'il faut intégrer ; seul le divin est capable d'un tel calcul.

Ainsi, grâce à ces deux paradigmes, nous pouvons comprendre que toute institution politique légitime provient de la volonté du peuple, et que sa propre transcendance se limite à un rapport de proximité qui ne peut pas s'étendre sur de grand territoire ou dans des relations avec un trop grand nombre d'hommes, encore moins s'étendre à toute l'humanité.

Si l'état de guerre entre les États est indépassable et qu'aucun droit international n'est possible, cela ne signifie pas que les États peuvent agir injustement, car les États qui croient tirer avantage de leurs actions injustes se nuisent en réalité : la volonté générale est, en des termes platoniciens, la partie excellente de l'État ; son *moi* authentique. La volonté générale est par définition mue par le désir du bien-être moral de ses membres et est fondée sur des principes de liberté et d'égalité : toute action qui contrevient à ces principes nuit ontologiquement à la volonté générale. L'association se resserre ou se relâche selon ses actions : elle s'approche ou s'éloigne de son être idéal et complet, qui ne peut être réalisé, car n'existant que dans le calcul divin.

Il faut alors, pour s'épanouir en tant que citoyen, membre de l'État, agir avec considération avec nos proches et se donner en exemple, et ne jamais contrevenir aux principes qui soutiennent notre association. Ainsi, l'État sera amélioré, car une partie de l'État se sera amélioré, et ce sera calculer dans l'intégration. C'est grâce à des actions près de nous que nous améliorons notre association et que nous la donnons ainsi en exemple aux autres États : de telles actions ont plus d'effets bénéfiques que n'importe quel légalisme international. Si jamais des individus libres et vertueux venaient un jour à s'associer et à se doter d'un État, tous les gouvernements du monde,

parce qu'ils scrutent par souci de sécurité tout ce qui se produit dans le monde²⁷⁷, porteraient un jour ou l'autre leur regard sur cet État, et ne pourraient alors que ressentir le mépris censorial qu'ont pour eux les membres de cette association. L'objectif de chaque peuple devrait donc, et chacun entrevoit les effets d'une telle fin, être de se donner en exemple à l'univers.

²⁷⁷ « La grandeur du corps politique étant purement relative, il est forcé de se comparer sans cesse pour se connaître ; il dépend de tout ce qui l'environne, et doit prendre intérêt à tout ce qui s'y passe, car il aurait beau vouloir se tenir au-dedans de lui sans rien gagner ni perdre ; il devient petit ou grand, faible ou fort, selon que son voisin s'étend ou se resserre et se renforce ou s'affaiblit. » (*Idem, Principes du droit de la guerre*, p. 77).

BIBLIOGRAPHIE

- ALTMAN, Amnon, *Tracing Earliest Recorded Concepts of International Law: The Ancient Near East (2500-330 BCE)*, Leiden, Brill | Nijhoff, 2012, 254 pages.
- AMSELEK, Paul, « La teneur indéçise du droit » dans *Revue juridique Thémis*, n° 26-1, Montréal, Université de Montréal, 1992, p. 13.
- ARON, Raymond, *Guerre et paix entre les nations*, 8^e édition, Paris, Calmann-Lévy, 1986 [1962], 794 pages.
- ATTAR, Frank, *Dictionnaire des relations internationales de 1945 à nos jours*, Paris, Seuil, 2009, 1085 pages.
- AUSTIN, John, *The Province of Jurisprudence Determined*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1954 [1832], 432 pages.
- BACHOFEN, Blaise, « La nation, la patrie, le pays : la question de l'appartenance politique chez Rousseau » dans *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau*, Tome cinquantième, Genève, Droz, 2012, p. 267-298.
- BACHOFEN, Blaise, « Les raisons de la guerre, la raison dans la guerre : une lecture des *Principes du droit de la guerre* » dans *Principes du droit de la guerre ; Écrits sur la paix perpétuelle*, Blaise BACHOFEN et Céline SPECTOR (dir.), Paris, Vrin, 2008, p. 131-192.
- BEAULAC, Stéphane, « Arrêtons de dire que les tribunaux au Canada sont “liés” par le droit international » dans *Revue juridique Thémis*, n° 38-2, 2004, p. 259-287.
- BEAULAC, Stéphane, *The Power of Language in the Making of International Law – The Word Sovereignty in Bodin and Vattel and the Myth of Westphalia*, Leiden, Nijhoff, 2004, 214 pages.
- BEAULAVON, Georges, « Introduction et notes explicatives » dans *Jean-Jacques Rousseau : Du Contrat social*, 5^e édition, Paris, Armand Colin, 1938, p. 3-103.
- BECKER, Evaldo, « Droit de la guerre, commerce et violence internationale : Rousseau lecteur et critique de Grotius » dans *Rousseau Studies 5 : Rousseau et les sciences de l'homme*, Genève, Slatkine, 2017, p. 307-326.
- BERNARDI, Bruno, *La fabrique des concepts : recherche sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2006, 600 pages.
- BRAUDEL, Fernand, CHATELET, François, KRIEGEL, Annie et LEDUC, Victor, « Pour ou contre une politicologie scientifique » dans *Annales. Histoire, Sciences sociales*, vol. 18, no 1, 1963, p. 119-132.

- CHURCHILL, Winston, *My Early Life : A Roving Commission*, London, Thornton Butterworth, 1930, 387 pages.
- CICÉRON, Marcus Tullius, *De Officiis*, Livre I, ch. XI dans *Œuvres complètes de Cicéron*, tome IV, trad. D. NISARD, Paris, Firmin Didot, 1868, 660 pages.
- DE MONTAIGNE, Michel, *Essais*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1950 [1580], 1273 pages.
- DE SAINT-PIERRE, Charles-Irénée Castel, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, Paris, Fayard, 1986 [1713], 728 pages.
- DE VITORIA, Francisco, *Leçons sur les Indiens et sur le droit de la guerre*, trad. M. BARBIER, Genève, Droz, 1966 [1532], 161 pages.
- DERATHÉ, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Presse universitaire de France, 1950, 463 pages.
- DERATHÉ, Robert, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Presses universitaires de France, 1948, 201 pages.
- DURKHEIM, Émile, « Le “Contrat social” de Rousseau » dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, tome XXV, 1918, p. 1-23 et 128-161.
- GAIUS, *Institutes*, trad. J. REINACH, Paris, Les Belles Lettres, 1965, 194 pages.
- GENY, Vincent, « Le plaisir et la grâce chez Malebranche » dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, tome 140, 2015/4, p. 491-504.
- GOLDSCHMIDT, Victor, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris, Presses universitaires de France, 1947, 139 pages.
- GOUHIER, Henri, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau.*, Paris, Vrin, 1970, 282 pages.
- GOYARD-FABRE, Simone, *La construction de la paix ou le travail de Sisyphe*, Paris, Vrin, 1994, 278 pages.
- GOYARD-FABRE, Simone, « L'horizon transcendantale du droit selon Kant » dans *Con-Textos Kantianos : International Journal of Philosophy*, no 1, juin 2015, p. 77-96.
- GUEHENNO, Jean, *Jean-Jacques en marge des « Confessions »*, Paris, Bernard Grasset, 1948, 319 pages.
- HART, Herbert L. A., *The Concept of Law*, 2nd ed., Oxford, Clarendon Press, 1994 [1961], 328 pages.
- HOBBS, Thomas, *De Cive* dans *The English Works of Thomas Hobbes*, vol. 1, Mark C. ROOKS (éd.), Charlottesville, InteLex Corp., 2000 [1642].
- HOBBS, Thomas, *Leviathan* dans *The English Works of Thomas Hobbes*, vol. 3, Mark C. ROOKS (éd.) Charlottesville, InteLex Corp., 2000 [1651].
- KANT, Emmanuel, *Métaphysique des mœurs. Première partie : Doctrine du droit*, trad. A. PHILONENKO, Paris, Vrin, 1986 [1795], 279 pages.

- LAGRANGE, Joseph-Louis, *Théorie des fonctions analytiques*, 2^e éd., Paris, Courcier, 1813 [1797], 427 pages.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, coll. Terre humaine, 1955, 490 pages.
- LÉVY, Benny, *L'Alcibiade : introduction à la lecture de Platon*, Lagrasse, Verdier, 2013, 474 pages.
- LEWIS, David, *Convention : A Philosophical Study*, Cambridge, Harvard University Press, 1969, 213 pages.
- LEWIS, David, « Convention : A Reply to Jamieson » in *Canadian Journal of Philosophy*, vol. VI, n° 1, 1976, p. 114-120.
- LOCKE, John, *Two Treatises of Government*, London, A. Millar & Cie, 6th ed., 1763 [1689], 416 pages.
- MÉNIN, Marco, *La morale sensitive de Rousseau : Le livre jamais écrit*, Paris, L'Harmattan, coll. Rationalismes, 2019, 362 pages.
- Nations Unies (ONU), *Charte des Nations Unies et Statut de la Cour internationale de Justice*, New York, Nations Unies, 1997, 104 pages.
- Nations Unies (ONU), *Convention de Vienne sur le droit des traités*, New York, Nations Unies, 2005 [1969], disponible sur https://legal.un.org/ilc/texts/instruments/french/conventions/1_1_1969.pdf [consulté le 20 février 2025].
- Nations Unies (ONU), *Enregistrement et publication des traités et accords internationaux. Règlement destiné à mettre en application l'Article 102 de la Charte des Nations Unies*, New York, Nations Unies, disponible sur https://treaties.un.org/pages/Resource.aspx?path=Publication/Regulation/Page1_fr.xml [consulté le 20 février 2025].
- PATOU-MATHIS, Marylène, « Rousseau et la question de l'origine de la violence et de la guerre » dans *Rousseau Studies 5 : Rousseau et les sciences de l'homme*, Genève, Slatkine, 2017, p. 35 -47.
- PHILONENKO, Alexis, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur : Apothéose du désespoir*, Paris, Vrin, 1984, 354 pages.
- PINGAUD, Léonce, *Un agent secret sous la Révolution et l'Empire : Le comte d'Antraigues*, 2^e édition, Paris, Plon, 1894, 441 pages.
- PLATON, *Œuvres complètes*, dir. L. BRISSON, Paris, Flammarion, 2011, 2198 pages.
- PLUTARQUE, *Vie des hommes illustres*, trad. A. PIERRON, Paris, Charpentier, 1853, en 4 tomes.
- RAMEL, Frédéric et JOUBERT, Jean-Paul, *Rousseau et les relations internationales*, Montréal, L'Harmattan, coll. Raoul-Dandurand, 2000, 183 pages.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Édition thématique du Tricentenaire : Œuvres complètes*, dir. R. TROUSSON et F. S. EIGELDINGER Paris, Honoré Champion/Genève, Slatkine, 2012, en 24 volumes.

- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Principes du droit de la guerre ; Écrits sur la paix perpétuelle*, éd. B. BERNARDI et G. SILVESTRINI, Paris, Vrin, 2008, 342 pages.
- SHELLING, Thomas C., « Enforcement, Communication, and Strategic Moves » dans *The Strategy of Conflict*, Cambridge, Harvard University Press, 1960, 309 pages.
- SMOUTS, Marie-Claude, BATTISTELLA, Dario et VENNESSON, Pascal, *Dictionnaire des relations internationales*, Paris, Dalloz, 2003, 506 pages.
- SPECTOR, Céline, « Le *Projet de paix perpétuelle* : de Saint-Pierre à Rousseau » dans B. BACHOFEN et C. SPECTOR (dir.), *Principes du droit de la guerre ; Écrits sur la paix perpétuelle*, Paris, Vrin, 2008, p. 229-294.
- THUCYDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, trad. J. VOILQUIN, Paris, Garnier Frères, 1937, en 2 tomes.
- TREMBLAY, Luc B., « Le positivisme juridique versus l'herméneutique juridique » dans *Revue juridique Thémis*, n° 46-2, Montréal, Université de Montréal, 2012, p. 270.
- TROUSSON, Raymond et EIGELDINGER, Frédéric S. (dir.), *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2006, 963 pages.
- VAN ITTERSUM, Martine Julia, *Profit and Principle: Hugo Grotius, Natural Rights Theories and the Rise of Dutch Power in the East Indies, 1595-1615*, Leiden, Brill, 2006, 538 pages.
- VENEL, Gabriel-François, s.v. « Mixte & Mixtion » dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société de gens de lettre, mis en ordre et publié par M. ****, tome X, Neufchâtel, Samuel Faulche et Cie, 1765, p. 585-588.
- XÉNOPHON, *Gouvernement des Lacédémoniens* dans *Œuvres complètes de Xénophon*, trad. E. TALBOT tome II, Paris, Hachette, 1859, p. 459-479.
- WALTZ, Kenneth N., *Man, the State and War: A Theoretical Analysis*, New York, Columbia University Press, 2001 [1954], 263 pages.
- WINDENBERGER, Joseph-Lucien, *Essai sur le système de politique étrangère de J.-J. Rousseau : La République confédérative des petits États*, Paris, Picard et fils, 1899, 308 pages.