

Entre droit et politique

Des origines romaines de la guerre juste au système international des États

Philippe Raynaud

DANS **RAISONS POLITIQUES** 2012/1 n° 45 , PAGES 19 À 34
ÉDITIONS **PRESSES DE SCIENCES PO**

ISSN 1291-1941

ISBN 9782724632637

DOI 10.3917/rai.045.0019

Date de mise en ligne : 04/05/2012

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-raisons-politiques-2012-1-page-19?lang=fr>



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



Distribution électronique Cairn.info pour Presses de Sciences Po.

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

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

PHILIPPE RAYNAUD

Entre droit et politique. Des origines romaines de la guerre juste au système international des États

LA QUESTION DE LA GUERRE ET DE LA PAIX occupe une place singulière dans la pensée politique moderne, car elle révèle à la fois les limites des pouvoirs de l'État et la fragilité des libertés conquises dans le cadre de l'État libéral.

L'État moderne, en effet, est né pour mettre fin à la guerre intérieure (guerres « féodales » et, surtout, guerres de religion). Comme on le sait depuis Hobbes, il tire sa légitimité du fait qu'il protège le citoyen du risque de la mort violente ; mais la puissance de l'État moderne, contrairement à celle des Empires, n'est souveraine que parce qu'elle s'exerce sur un territoire limité, ce qui a pour effet de déplacer vers les relations entre les États les difficultés que pose la coexistence d'une pluralité d'acteurs indépendants qui prétendent tous défendre leurs droits. Selon les formules classiques, les États sont entre eux comme dans l'état de nature, et la guerre est donc entre les États une relation naturelle. La puissance « absolue » du souverain trouve là sa limite, qui est celle de sa capacité protectrice.

D'un autre côté, la légitimité du pouvoir politique implique que son pouvoir soit lui-même limité par les droits des citoyens qui l'ont créé pour garantir leurs libertés car, comme l'a dit Locke, nul

n'est assez fou pour s'en remettre à un lion pour se protéger des renards et des putois¹. L'État moderne a donc pour but et pour raison d'être la protection des droits et des activités pacifiques. Il s'accomplit dans le développement de la civilisation, ce qui implique une soumission des gouvernants à un droit protecteur des libertés, qui se traduit par la subordination de tous les agents publics à l'ordre légal (*rule of law*) ou par la supériorité de la constitution sur les lois ordinaires (« État de droit »). Or, là encore, les incertitudes de l'ordre international amènent à limiter la portée des normes établies dans l'ordre interne, mais elles le font ici au bénéfice des gouvernants, comme le montre la reconnaissance quasi universelle, y compris chez les penseurs libéraux, de l'irréductibilité de la « politique extérieure » à la logique libérale de la politique intérieure.

Comment penser la guerre dans un cadre où l'État – et, plus précisément, l'État-Nation – est la source de tout droit tout en étant lui-même limité par le droit, et où le progrès du droit se marque d'abord par la pacification des relations entre les hommes ? Le concept de « guerre juste » pourrait apparaître comme le principe d'une solution, qui autoriserait la guerre si elle a pour but la protection ou le progrès du droit et si elle est menée dans des formes qui limitent et encadrent l'usage de la force. Cette solution présente néanmoins des difficultés considérables, qui tiennent sans doute aux origines pré-modernes (romaines et chrétiennes) de la notion de guerre juste. Ces difficultés n'ont pas cessé de ressurgir dans toute l'histoire de la modernité, depuis les efforts de Grotius pour mettre en forme le « droit de la guerre et de la paix » jusqu'aux théories contemporaines de la guerre juste.

Il ne saurait évidemment être question ici de retracer l'histoire complexe de la formation des théories classiques de la guerre juste, mais il est sans doute nécessaire, avant de s'intéresser à leur destin depuis le 17^e siècle, de rappeler pourquoi elles étaient difficilement transposables dans le cadre moderne.

Les origines romaines et chrétiennes de la guerre juste

Schématiquement, on peut dire que la notion de guerre juste est étrangère à la pensée grecque classique dans la mesure même

1. John Locke, *Deux traités du gouvernement* (1690), trad. de l'angl. par Bernard Gilson, Paris, Vrin, 1997, § 93, p. 187.

où, pour celle-ci, c'est à l'intérieur de la cité que s'exerce la justice, ce qui rend difficilement concevable l'idée d'un « droit international » dans lequel la justice s'imposerait aux cités indépendamment de la force. Comme le dit très bien Nietzsche à propos de « l'effrayant dialogue entre les députés athéniens et méliens », en l'absence d'une « puissance clairement reconnue comme prédominante », la justice ne peut naître que d'une transaction entre des « hommes à peu près également puissants » : « La justice est ainsi à peu près une compensation et un troc dans l'hypothèse d'une puissance à peu près égale². » Cela explique pourquoi, alors même que, de Homère à Euripide, tous les poètes grecs ont été sensibles aux malheurs et, si l'on veut, aux « injustices » qui naissent de la guerre, la réflexion grecque sur la justice privilégie la réflexion sur le régime intérieur de la cité, qui est ou doit être pacifique alors même que la préparation à la vie militaire y joue un rôle essentiel.

La « guerre juste » est, en fait, une invention *romaine*, qui est étroitement liée à la nature paradoxale de Rome, dont toutes les conquêtes se sont présentées comme des réponses « préventives » à l'agressivité de ses voisins. Cet « impérialisme défensif » trouvera sa formulation classique chez Cicéron, dont les thèses permettent de justifier la prodigieuse expansion romaine comme l'effet d'une longue série de guerres défensives tout en ouvrant la voie à l'idée de communauté internationale³. Dans le stoïcisme romain, le *jus gentium* va ainsi acquérir une autonomie : le droit ne se réduit pas au *jus civilis* (qui est par définition lié à une cité particulière) et il fait signe vers l'idée d'un droit naturel « cosmopolite » qui serait supérieur au droit positif des cités. Tout cela sera lentement incorporé dans la pensée chrétienne à partir de saint Augustin, pour aboutir aux formules classiques de saint Thomas d'Aquin, qui repense les thèses augustiniennes dans le cadre d'une vision d'ensemble plus favorable à l'autonomie des affaires terrestres que celle de l'auteur de la *Cité de Dieu*. Une guerre est juste, nous dit saint Thomas, si elle est menée par une autorité légitime en vue d'établir une paix sans haine, si la cause est juste et si elle exclut le mensonge⁴. On peut reconnaître là tous les éléments constitutifs d'une théorie de la guerre juste qui prend en compte tout à la fois

2. Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain*, I, § 92.

3. Voir sur ce point la belle thèse de Hugo Castignani, « Guerres justes et guerres préventives », Université Paris-Sorbonne, 2009 ainsi que sa contribution à ce volume.

4. *Somme Théologique*, II, ii, q. 40.

le *jus ad bellum*, le *jus in bello* et même le *jus post bellum*, mais on doit aussi remarquer qu'elle se situe implicitement dans le cadre de la « chrétienté », dont il n'y a plus guère d'équivalent dans le système interétatique moderne. Le modèle de la guerre juste (du point de vue du *jus ad bellum*, car il y aurait beaucoup à dire sur le *jus in bello*...) est la croisade menée contre les « Infidèles » pour libérer les lieux saints et/ou pour protéger la chrétienté contre ses ennemis. À l'intérieur de la chrétienté, les guerres peuvent éventuellement être limitées par l'autorité du Pape, ou encore être progressivement réduites dans le cadre universel de l'Empire, tel que le conçoivent les défenseurs de l'Empereur, comme Dante ou Marsile de Padoue. On voit ainsi pourquoi cette théorie peut difficilement être reprise comme telle dans le cadre moderne, qui est d'ailleurs lui-même né des difficultés de la chrétienté : l'État moderne, en effet, ne s'est imposé comme solution du problème théologico-politique et du conflit entre le pape et l'Empereur que parce qu'il revendique une souveraineté *territoriale* qui exclut qu'une autorité terrestre quelconque puisse la limiter : ni le pape ni l'Empereur n'ont d'autorité politique sur le Roi de France, qui est « Empereur en son royaume ».

La modernité va par ailleurs se caractériser par une perception nouvelle de la signification morale de la guerre et de la paix. D'un côté, en effet, les « Modernes » ont une préférence marquée pour le *mouvement* là où les « Anciens » privilégiaient la *stabilité* ; c'est de là que vient l'admiration de Machiavel pour la Rome *conquérante*, là où les penseurs classiques faisaient l'éloge de sa constitution modérée tout en révéralant le souvenir de Sparte (cité héroïque mais auto-centrée) : pour l'auteur des *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Rome est grande parce qu'elle a su, par ses conquêtes, faire du conflit entre le peuple et les « Grands » le moyen d'agrandir sa puissance. D'un autre côté, le courant dominant de la modernité valorise la paix et, en cela, est donc plus favorable aux institutions civiles qu'au citoyen-soldat. De cette tension entre les deux dimensions, conquérante – voire « impérialiste » – et pacifique, de la modernité va naître une dialectique complexe. L'abandon des conceptions traditionnelles – classiques et/ou chrétiennes – va se traduire par une hésitation entre deux conceptions de la limitation de la guerre : par la tentative de créer un « droit de la guerre et de la paix » fondée sur une version renouvelée de la théorie de la guerre juste ou par la recherche de l'équilibre des puissances. Dans les deux cas, la prise en compte de la possibilité de la guerre, due à la pluralité des unités souveraines, entraîne une transformation du régime

intérieur des États, qui ne peut pas se limiter à la représentation des intérêts et des opinions, mais qui doit prendre en compte la permanence de la violence.

Grotius, le droit de la guerre et de la paix

Le premier grand philosophe moderne des relations internationales est Grotius (1582-1645), dont le *De jure belli ac pacis* (1625) tente une synthèse entre la doctrine moderne de la souveraineté et des sources antiques (Aristote, les Stoïciens) ou chrétiennes, qui le conduit à une conception originale du droit des gens et à une version renouvelée de la théorie de la guerre juste.

Grotius accepte la doctrine de la souveraineté, dont il donne une version modérée, mais qui n'est pas incompatible avec l'État absolutiste. Il distingue le « sujet commun » de la souveraineté (le peuple) et son « sujet propre » (le souverain proprement dit), ce qui revient à récuser à la fois la souveraineté populaire et le droit de résistance pour considérer que le souverain, une fois constitué par le consentement du peuple, est définitivement au-dessus de celui-ci. Comme chez Bodin, le souverain peut donc toujours modifier les lois parce qu'il n'est limité par aucune instance terrestre supérieure et, comme chez Bodin encore, il n'y a pas, de ce point de vue, de différence de nature entre les gouvernements « absolus » et les régimes mixtes. En outre, la souveraineté est toujours *territoriale*, ce qui veut dire que notre monde est constitué d'une pluralité d'entités souveraines.

Tout cela est évidemment moderne, mais coexiste avec un certain héritage classique et chrétien. Des classiques vient l'idée (plus stoïcienne qu'aristotélicienne) de la *sociabilité naturelle* : l'homme n'est peut-être pas un animal politique, mais il est un être *sociable*, voué à vivre en société, à qui la loi naturelle impose de respecter le bien d'autrui, de tenir ses engagements et de réparer les dommages qu'il aurait causés. Plus nettement chrétienne est l'idée que le droit naturel est en accord avec la volonté de Dieu, mais Grotius distingue entre deux manières pour le droit de s'accorder avec cette volonté divine. Le droit naturel est juste en lui-même parce qu'il est naturellement bon : son contenu serait le même si Dieu n'existait pas ; à côté de ce droit naturel existe aussi un « droit volontaire », posé par Dieu lui-même, mais qui est d'une certaine manière un droit positif, lié à des circonstances ou à des conditions précises,

comme l'était l'Ancienne Loi. La distinction entre ces deux types de droit divin – naturel et volontaire – est un moyen de faire valoir la supériorité du christianisme sur le judaïsme, mais elle a aussi une portée polémique dans le contexte des guerres de religion : elle fait signe vers l'idée d'une religion naturelle, contre tous ceux qui tentent de tirer de la révélation chrétienne des normes juridiques de portée universelle.

De cette doctrine d'une élégante simplicité, Grotius tire des conclusions qui ont une portée considérable pour le « droit des gens » et en premier lieu pour la théorie du « droit de la guerre et de la paix ». Les relations entre les États sont soumises au droit naturel, qui s'impose à eux et pose des limites à ce qu'ils sont en droit de faire, mais il existe aussi un *droit des gens positif*, qui naît du consentement et donc de la volonté des États, au cours d'un processus historique qui correspond assez bien à ce que l'on appellera plus tard la « civilisation ». C'est dans ce cadre, à la fois « naturel » dans ses principes et « positif » dans sa réalisation, qu'il faut comprendre comment se forme un « droit de la guerre et de la paix », qui détermine les conditions de la guerre juste, en rendant au moins concevables des sanctions contre les auteurs de « guerre injuste » et, surtout, en fixant des limites à ce que permet l'état de guerre.

Pour ce qui est du *jus ad bellum*, Grotius s'en tient à la guerre défensive, qui découle de la loi naturelle autorisant tout ce qui permet la *conservation de soi-même* ; il est donc hostile au droit de conquête et, contrairement à Hobbes, il ne considère pas que l'on ait le droit d'anticiper l'attaque d'un adversaire potentiellement plus fort. Grotius prend suffisamment au sérieux cette thèse pour avancer l'idée, plus aisément compréhensible aujourd'hui qu'en son temps, que l'on peut *sanctionner* les auteurs des guerres injustes, en les distinguant des simples exécutants qui ont simplement obéi à des gouvernants présumés légitimes. Mais c'est sans doute dans sa conception du *jus in bello* que Grotius est le plus novateur ; il propose une codification des pratiques licites dans la guerre, fondée sur une distinction stricte entre les guerres interétatiques et les conflits entre personnes privées, qui lui permet d'établir une discrimination rigoureuse entre le civil et le militaire, tout en invitant à la modération et à l'humanité dans le traitement des prisonniers et des otages.

Pour Grotius, la pluralité des États engendre donc la possibilité permanente de la guerre, mais l'universalité des principes de la

justice rend également possible une limitation ou, pourrait-on dire de façon à la fois paradoxale et anachronique, une civilisation de la guerre. Grotius se trouve ainsi à l'origine d'un des grands courants de la théorie moderne des relations internationales, qui met l'accent sur les limites du pouvoir des États en montrant contre un certain « réalisme » un peu étroit que, quelles que soient ses imperfections, le droit n'est pas sans effet sur les rapports entre les puissances⁵. Cette doctrine a un certain pouvoir heuristique, qui n'est pas simplement critique : le droit de la guerre tel que l'ont défini les diverses conventions du 18^e siècle ont eu une certaine effectivité, même dans les périodes les plus atroces⁶. Aucune description « réaliste » des relations internationales ne peut éviter de faire une place aux limitations que le droit oppose au déploiement de la force brute ; il reste que l'absence d'une autorité indiscutée et, surtout, d'un pouvoir commun suffisamment puissant pour être craint de tous, crée ou entretient une asymétrie entre le droit interne et le « droit des gens » qui explique pourquoi le point de vue de Grotius n'a jamais pu vraiment triompher de celui des héritiers de Hobbes, qui tiennent que l'état de nature, entre les États, est d'une certaine façon indépassable.

De l'état de nature à l'équilibre des puissances

La doctrine dominante de la philosophie politique moderne a trouvé son expression la plus puissante dans les *Principes de la Philosophie du droit* de Hegel : faute de « préteur » pour le faire respecter, le droit international reste un *devoir-être* et, de ce fait même, « le différend entre États, pour autant que les volontés particulières ne trouvent pas d'accord, ne peut être décidé que par voie de guerre⁷ ».

Cette doctrine remonte aux fondateurs de la modernité, au premier rang desquels il faut évidemment placer Hobbes. Si, pour celui-ci, l'état de guerre *dans l'ordre interne* conduit nécessairement les hommes à remettre leur droit naturel entre les mains d'un tiers,

5. Pour une défense contemporaine de cette conception, qui revendique explicitement l'héritage de Grotius, voir notamment Bertrand Badie, *Un monde sans souveraineté. Les États entre ruse et responsabilité*, Paris, Fayard, 1999.

6. L'Allemagne nazie elle-même a approximativement respecté le statut des prisonniers de guerre.

7. Georg-Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la Philosophie du droit*, § 334.

le souverain, il n'en va pas de même dans l'ordre international, où la rivalité entre États semble indépassable. Dans le chapitre XIII du *Léviathan*, la relation entre les États permet d'ailleurs de comprendre ce qu'est l'« état de nature » : « Les rois et les personnes qui détiennent l'autorité souveraine sont dans une perpétuelle suspicion ». Cependant, cette situation est moins fâcheuse que celle de l'état de nature entre particuliers dans la mesure même où la puissance des États apporte réellement une protection à leurs sujets : « Parce que [les souverains] protègent l'activité industrielle de leurs sujets, il ne s'ensuit pas de là la même misère qui accompagne la liberté des particuliers. » La liberté et la sécurité intérieures ont donc pour contrepartie l'instabilité fondamentale de l'ordre international ; plus encore, il semble que cette menace soit elle-même la condition de la stabilité de l'État, car c'est en partie à cause de la menace de guerre que les sujets sont loyaux à l'égard du souverain⁸. La guerre est donc partie intégrante de l'ordre international, et elle n'est pas soumise aux mêmes limitations que dans la pensée de Grotius ; l'absence d'un droit commun et de pouvoir à craindre autorise en effet *a priori* la méfiance. On peut anticiper l'attaque d'un ennemi potentiel devenu trop puissant : la guerre préventive est donc légitime.

Or, cette doctrine va se retrouver, sous des formes parfois plus radicales que chez Hobbes, chez des auteurs aux conceptions très diverses, y compris les plus libéraux et les plus démocrates. Pour Spinoza, il n'y a pas de droit international, et la maxime *pacta sunt servanda* n'a pas de valeur normative ; Montesquieu accepte la guerre préventive et Rousseau considère que l'adoption du contrat social, en donnant naissance à la pluralité des États, augmente les risques de violence dans l'ordre international⁹. Le droit international illustre donc ce qu'on peut appeler une dialectique – ou une tragédie – de la modernité, qui part de la réduction du politique à la recherche de la paix (Hobbes) pour aboutir à l'idée que la guerre elle-même est la conséquence de l'institution du lien civil, si du

8. Voir le chap. 25 du *Léviathan* où Hobbes développe cet argument à propos des républiques démocratiques.

9. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), Paris, Garnier-Flammarion, 1992, p. 240 : « Les corps politiques, restant ainsi entre eux dans l'état de nature, se ressentirent bientôt des inconvénients qui avaient forcé les particuliers d'en sortir ; et cet état devint encore plus funeste entre ces grands corps qu'il ne l'avait été auparavant entre les individus dont ils étaient composés ».

moins celle-ci ne se fait pas dans des conditions qui préservent la liberté (Rousseau, Kant). Cette dialectique conduit à la division de la pensée moderne en deux courants qui, depuis, n'ont pas cessé de s'opposer. Pour les vrais héritiers de Hobbes, la société bourgeoise est à terme porteuse d'une promesse de *pacification*, dans la mesure où elle substitue aux passions religieuses ou à la recherche de la puissance militaire des objectifs plus modestes comme la recherche du bien-être : c'est la voie des libéraux qui, de Montesquieu à Constant, croient aux vertus pacificatrices du commerce, et c'est en fait la même inspiration que l'on retrouve dans la conception saint-simonienne de l'industrie ou dans l'idée comtiste de l'âge « positif ». Pour les héritiers de Rousseau, c'est au contraire le monde bourgeois lui-même qui, en attisant la haine, le désir et l'envie, est la principale source de conflit¹⁰.

Quel que fût le parti qu'on prenait dans ce débat, il fallait de toute manière résoudre le dilemme qui en est l'origine et montrer à quelles conditions, en l'absence d'un « préteur » pour garantir le respect des traités, le maintien de la pluralité des États n'annulait pas les bénéfices de la paix intérieure. La solution donnée par la tradition européenne du droit des gens repose sur les principes qui sous-tendent le système de *l'équilibre européen*, dont on considère en général qu'il est né des traités de Westphalie de 1648, c'est-à-dire du système qui met fin à la guerre de Trente ans grâce au démantèlement de la puissance impériale de l'Autriche, au principe *cujus regio ejus religio*, et à la nouvelle organisation de l'Europe en une pluralité d'États-Nations souverains. L'ordre westphalien est un système d'équilibre pluripolaire qui, comme le dit Raymond Aron, représente un compromis entre l'état de nature et le règne de la loi : on est bien dans l'état de nature puisque « chaque acteur est seul juge, en dernière analyse, de sa conduite et retient le droit de choisir entre la paix et la guerre », mais cet état ne se réduit plus à la lutte de tous contre tous : les États se reconnaissent mutuellement et se reconnaissent le droit à l'existence à travers la guerre elle-même¹¹. Dans ce contexte, la problématique de la guerre juste subit une réduction drastique du fait de la disqualification de la question

10. La force de séduction du marxisme réside dans le fait qu'il opère une synthèse entre ces deux points de vue opposés, tout en faisant de la violence révolutionnaire l'instrument nécessaire de l'établissement de la paix.

11. Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962, p. 119 et suiv.

du *jus ad bellum*, dont l'appréciation est laissée aux seuls États. Comme le dit Vattel dans un texte qui résume admirablement la doctrine dominante à l'âge classique, « la guerre en formes, de part et d'autres, doit être regardée comme juste de part et d'autre¹² ». La notion de guerre juste ne disparaît pas complètement, mais elle ne concerne plus que certains aspects du *jus in bello* et du *jus post bellum* : la guerre doit se dérouler dans les « formes » et si la victoire implique un affaiblissement durable du vaincu, elle ne peut pas logiquement conduire jusqu'à sa disparition pure et simple puisque les États se reconnaissent mutuellement en se faisant la guerre.

Cette doctrine entraîne deux conséquences décisives, que l'on va trouver exprimées dans toutes les doctrines classiques du droit des gens et dont la synthèse la plus puissante se trouve dans les *Principes de la philosophie du droit* de Hegel (§§ 330-340).

La première conséquence est que la guerre des États n'annule pas la sécurité des individus. Elle est clairement dégagée par Jean-Jacques Rousseau¹³. Tout d'abord, note Rousseau, il existe une différence de nature entre la guerre, qui est un conflit entre les États, et les conflits privés entre individus ou communautés infra-étatiques : « Les combats particuliers, les duels, les rencontres sont des actes qui ne constituent point un État ; et à l'égard des guerres privées, autorisées par les établissements de Louis IX roi de France et suspendues par la paix de Dieu, ce sont des abus du gouvernement féodal, système absurde s'il en fut jamais, contraire aux principes du droit naturel, et à toute bonne politique. » Or, cette limitation de la guerre au conflit entre les États et au « choc des armées » (Raymond Aron) doit être vue comme une réduction des risques de violence, puisqu'elle fonde une distinction rigoureuse entre le civil et le militaire :

La guerre n'est donc point une relation d'homme à homme, mais une relation d'État à État, dans laquelle les particuliers ne sont ennemis qu'accidentellement, non point comme hommes ni même comme citoyens, mais comme soldats ; 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.

12. Emer de Vattel, *Le droit des gens* (1758), III, chap. 12, § 190, cité par R. Aron, *Paix et guerre entre les nations*, *ibid.*, p. 120, n. 1.

13. J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, I, chap. 4.

Ce principe est même conforme aux maximes établies de tous les temps et à la pratique constante de tous les peuples policés. Les déclarations de guerre sont moins des avertissements aux puissances qu'à leurs sujets. L'étranger, soit roi, soit particulier, soit peuple, qui vole, tue ou détient les sujets sans déclarer la guerre au prince, n'est pas un ennemi, c'est un brigand. Même en pleine guerre un prince juste s'empare bien en pays ennemi de tout ce qui appartient au public, mais il respecte la personne et les biens des particuliers ; il respecte des droits sur lesquels sont fondés les siens.

La deuxième conséquence des doctrines de l'équilibre est de faire apparaître la dualité principielle du droit international, qui est au cœur de la pensée de Hegel. D'un côté, le droit international résulte de rapports d'États indépendants : « son contenu en soi et pour soi a la forme du devoir-être, parce que sa réalisation dépend de volontés souveraines distinctes ». Le principe du droit des gens – *pacta sunt servanda* – est donc essentiellement précaire, parce qu'il n'existe aucune autorité supérieure qui puisse l'imposer aux États : « il n'y a pas de prêteur entre les États¹⁴ ». Mais cela ne veut pas dire que l'on soit absolument dans un monde anémique : « Du fait que les États se reconnaissent mutuellement en tant que tels, il demeure même dans la guerre – état d'absence de droit, de violence et de contingence, un lien du fait que les États se reconnaissent mutuellement. » Ce lien n'est pas purement formel et le droit de la guerre a donc bien une certaine effectivité : les États acceptent de protéger les ambassadeurs, pour que la possibilité de la paix soit préservée, et la guerre ne peut pas être conduite contre les personnes privées. Le *jus ad bellum* est donc entre les mains des États, mais il y a un *jus in bello* assez semblable à celui qu'envisageait Grotius, même si son contenu dépend des coutumes des nations.

Fragilité de l'ordre classique

Cette doctrine a dominé l'Europe jusqu'à la guerre de 1914, puis elle est entrée dans une crise durable avec le traité de Versailles, lorsque, comme l'a montré Carl Schmitt dans *Le Nomos de la terre*, les Alliés, qui voulaient simplement « punir » l'Allemagne et le

14. De là une objection fondamentale contre la philosophie de Kant : la paix perpétuelle supposerait l'accord des États, elle restera donc toujours entachée de contingence.

Kaiser, ont pris le risque de détruire le droit des gens européen¹⁵. Il reste que, si cette destruction a été possible, c'est sans doute parce que cette doctrine, qui demeure à certains égards *inéliminable* est aussi profondément *insatisfaisante* pour toute une série de raisons, de fait ou de principe.

En premier lieu, la théorie de l'équilibre des puissances s'avère incapable de « saturer » le système de la guerre et de la paix, parce qu'elle présuppose comme *donné* ce qui est précisément *produit* par la guerre : le système international comme système interétatique. Cette imperfection est à la base de la critique rémanente que, à chaque « progrès du droit », les « Barbares » opposent à tout système international. Si on vise la sécurité collective par l'interdiction de la guerre, les critiques du système diront que les grands États veulent interdire aux peuples dominés, aux « nations prolétaires », etc., d'user des moyens qu'eux-mêmes ont utilisé pour se constituer en États et développer leur puissance ; de la même manière, si les lois de la guerre ne valent qu'entre États, elles ne jouent pas dans les conflits où un des belligérants ne peut pas se faire reconnaître comme État¹⁶.

Elle est ensuite traversée par une question insoluble, qui est celle de la légitimité des guerres « préventives » destinées à empêcher des puissances de devenir agressives – guerres qui sont du reste sans arrêt menées par les États qui, comme l'Angleterre, se posent comme garantes de la pluralité des nations contre l'Empire.

L'équilibre européen supposait également une asymétrie entre l'Europe et le reste du monde – qui fait que, pour certains, comme c'était du reste à l'évidence le cas chez Schmitt lui-même, l'équilibre européen était la contrepartie de la projection planétaire de l'Europe (traités inégaux, colonisation, guerre de l'opium, systèmes des mandats).

La doctrine de l'équilibre européen n'a du reste pas empêché la renaissance périodique du rêve impérial en Europe même (Philippe II, Louis XIV, Napoléon, Guillaume II) ni *a fortiori* à ses

15. Carl Schmitt, *Le nomos de la terre dans le droit des gens du jus publicum europaeum* (1950), trad. de l'all. par Lilyane Duroche-Gurcel, Paris, PUF, coll. « Léviathan », 2001.

16. Voir par exemple les profondes réflexions du doyen Carbonnier sur la première guerre de Vendée : les Vendéens ont-ils des belligérants ou des brigands ? Si ce sont des brigands, que devient la distinction civil/militaire ? (Jean Carbonnier, *Écrits*, Paris, PUF, 2008, « La Guerre des Géants sous la toise du Droit. Essai d'un examen juridique de la première insurrection de l'Ouest », p. 1077-1109).

frontières (Autriche, Russie, Turquie), et elle n'a même pas empêché des ententes entre puissances pour éliminer des États souverains (partages de la Pologne).

Enfin, plus grave encore, la doctrine classique suggère elle-même, par la distinction radicale entre États et hommes, la possibilité d'une situation où on pourrait à bon droit viser la destruction complète d'un État, si du moins on ne cherche pas à détruire les hommes. Cette possibilité est expressément évoquée par Rousseau : « La 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. Quelquefois on peut tuer l'État sans tuer un seul de ses membres : or la guerre ne donne aucun droit qui ne soit nécessaire à sa fin. Ces principes ne sont pas ceux de Grotius ; ils ne sont pas fondés sur des autorités de poètes, mais ils dérivent de la nature des choses, et sont fondés sur la raison¹⁷. »

Le système international classique présentait donc des imperfections majeures qui interdisent d'attribuer son effondrement en 1919 à la volonté de « punir » l'Allemagne après la Première Guerre mondiale. Il reste que, même si la théorie de l'équilibre ne suffit pas à rendre compte de l'ordre politique et juridique d'aujourd'hui, elle conserve un certain pouvoir heuristique qui la rend en quelque sorte *inéliminable*. Le système international reste avant tout un système interétatique et, après l'échec de la Sociétés des nations, la période de la Guerre froide, malgré tout ce qu'elle avait d'inédit (essentiellement, le pouvoir sans précédent de l'idéologie), pouvait à nouveau être décrite comme un système d'équilibre, dont la rupture n'a du reste pas vraiment conduit à la pacification. Aujourd'hui même, lorsque la plus grande puissance mondiale se lance dans des opérations impériales, elle ne les présente pas seulement dans le langage de la guerre juste, car elle fait également un large usage de la rhétorique « réaliste », et elle est de toute manière poussée à concéder d'autant plus d'autonomie aux autres grandes puissances qu'elle est plus attachée à la poursuite de ses buts de guerre particuliers. Si l'on s'interroge sur les chances réelles de progrès de la paix, on remarquera que, pour s'en tenir à une région particulièrement troublée, ce qu'il

17. J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, I, chap. 4.

y a eu de réduction de la violence au Moyen-Orient s'est fait par la voie la plus classique (accords de Camp David entre Israël et l'Égypte). Il ne semble pas qu'il y ait d'autres perspectives de paix que la coexistence et la reconnaissance réciproque de deux États israélien et palestinien.

Le retour de la guerre juste ?

Dans le monde contemporain, la rhétorique de la guerre juste survit à la fois dans les guerres menées contre l'Occident et dans celles que font les démocraties au nom de la « communauté internationale¹⁸ ». Chez les théoriciens américains, elle s'associe volontiers à une apologie de l'action des États-Unis, qui n'est pas sans évoquer la vision « romaine » de la guerre juste comme légitimation de la guerre préventive, même s'il est vrai que s'agissant des États-Unis et de leurs alliés, la « guerre juste » recouvre des cas bien différents. La première guerre du Golfe est une guerre classique qui répond à une agression et qui restaure le *statu quo* sans changer le régime de l'État agresseur. La « guerre » du Kosovo était une opération de police accomplie sous le signe de l'urgence, sans garantie légale claire, qui se situait au croisement de deux lignes d'évolution distinctes, humanitaire et néo-atlantiste. La guerre d'Afghanistan a commencé comme une riposte à une agression, reconnue comme telle par l'ONU, pour s'élargir à des buts de guerre beaucoup plus larges et plus incertains. La guerre d'Irak de 2003 combinait sans grande cohérence la rhétorique de la sécurité collective avec des vues à la fois « impériales » et « westphaliennes »¹⁹.

Cependant, la rhétorique américaine de la guerre juste bute à la fois sur la méfiance des autres démocraties devant toute forme de recours à la force et sur la réalité d'un système international qui redevient multipolaire, où les autres grandes puissances, traditionnelles ou émergentes, ne semblent nullement disposées à accepter les priorités américaines, tout en reprenant volontiers à leur compte les objections des États-Unis contre les avancées du

18. Voir sur ce point Philippe Raynaud, « Penser la guerre après le 11 Septembre : de la fin de la guerre à la fin de la paix », in Suzanne Berger *et al.*, *Entre Kant et Kosovo. Études offertes à Pierre Hassner*, Paris, Presses de Sciences Po, 2003.

19. Cf. H. Castignani, « Guerres justes et guerres préventives », thèse citée. Sur les théories américaines de la guerre juste, voir Stephen Launay, *La Guerre sans la guerre : Essai sur une querelle occidentale*, Paris, Descartes et Cie, 2003.

droit humanitaire. Les progrès – réels – dans la répression des crimes de guerre et des abus de la force n'empêchent pas que le système international reste pour l'essentiel un système interétatique, qui n'a sans doute pas surmonté les antinomies que mettait en lumière la philosophie du droit de Hegel. ♦

Philippe Raynaud est professeur de science politique à l'Université Panthéon-Assas (Paris II) et membre de l'Institut universitaire de France. Chercheur à l'Institut Michel-Villey pour la culture juridique et la philosophie du droit (Paris-II), également associé au Centre d'études sociologiques et politiques Raymond-Aron de l'EHESS, ses travaux portent principalement sur les questions de philosophie politique et de théorie du droit. Il a notamment publié *Terrorisme et démocratie* (avec François Furet et Antoine Liniers, Paris, Calmann-Lévy, 1985) ; *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne* (Paris, PUF, 1987) ; *Le juge et le philosophe. Essais sur le nouvel âge du droit* (Paris, Armand Colin, 2008). Il a dirigé avec Stéphane Rials le *Dictionnaire de philosophie politique* (PUF, 2003 [3^e éd.]). Ses travaux actuels portent sur l'histoire de la civilité.

RÉSUMÉ

Entre droit et politique. Des origines romaines de la guerre juste au système international des États

L'objet de cet article est de présenter les transformations qu'a subies la problématique de la guerre juste dans l'histoire de la pensée politique, afin de tenter une évaluation de sa pertinence dans la période contemporaine. Nous rappelons d'abord les origines romaines et chrétiennes du problème de la guerre juste pour mettre en lumière les difficultés que présente sa transposition dans le cadre moderne, marqué par les guerres de religion et l'émergence de la figure de l'État souverain. Après avoir présenté la doctrine de Grotius, considérée comme une tentative de synthèse entre une doctrine classique de la guerre juste et une théorie moderne de l'État, nous tâchons de montrer comment, durant la « première modernité », on a substitué à la doctrine de la guerre juste celle de l'équilibre des puissances, qui émerge à partir de la réflexion philosophique sur les traités de Westphalie. Cette doctrine, qui trouvera sa formulation classique dans la philosophie du droit de Hegel, ne renonce pas nécessairement à tout discours sur la justice, mais elle substitue au paradigme de la guerre juste celui de la reconnaissance mutuelle des États comme moyen de limitation des enjeux de la guerre. Au 20^e siècle, à l'épreuve des guerres, la conception classique de la puissance et de l'ordre juridique moderne a été ébranlée, ainsi que l'a bien mis en

évidence Carl Schmitt. Cependant, la rhétorique de la guerre juste survit à la fois dans les guerres menées contre l'« Occident » et dans celles que font les démocraties au nom de la « communauté internationale ».

Between law and politics. From the Roman origins of the just war to the international state order

This article shows how the issue of the just war has evolved in the history of political thought, and he assesses its relevance today. The first part is devoted to the Roman and Christian roots of the just war, an issue which cannot be easily transposed from the ancient times into the modern ones because of the emergence of religious wars and the rise of sovereign states. Grotius's doctrine – which is regarded as an attempt to reach a synthesis between the classic theory of the just war and a modern theory of state – is explained. Then, the writer shows how the doctrine of the just war was, during the first modern times, superseded by the theory of the balance of powers, which appeared in the wake of the philosophical reflexion on the Westphalia treaties. This doctrine, the classic formulation of which is to be found in Hegel's philosophy of law, has not necessarily discarded the discourse on justice, but it has substituted the paradigm of the just war for that of mutual recognition between states as a means to limit the consequences of war. In the twentieth century, the classic views of power and law-order were seriously unsettled by the various wars, as was clearly shown by Carl Schmitt. The rhetoric of the just war has endured, however, both for the wars that are waged against the Western states and for the wars that democracies wage on behalf of the international community.