HAL
open science

La fin de la guerre ? Les ambiguïtés de la “ paix démocratique ” : intérêts, passions et idées

Benjamin Brice

To cite this version:

Benjamin Brice. La fin de la guerre ? Les ambiguïtés de la “ paix démocratique ” : intérêts, passions et idées. Science politique. EHESS, 2015. Français. NNT : . tel-03592260

HAL Id: tel-03592260

https://shs.hal.science/tel-03592260

Submitted on 1 Mar 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

École des Hautes Études en Sciences Sociales

Centre d'études sociologiques et politiques Raymond Aron

Thèse pour l'obtention du doctorat de l'EHESS

Discipline : « Études politiques »

Benjamin Brice

LA FIN DE LA GUERRE ?

Les ambiguïtés de la « paix démocratique » :
intérêts, passions et idées

Thèse dirigée par Pierre Manent, directeur d'études à l'EHESS

Présentée et soutenue publiquement le 26 mai 2015

Jury :
Gil Delannoi, Directeur de recherches à l'IEP de Paris / CEVIPOF.
Thomas Lindemann, Professeur de science politique à l'Université Versailles Saint-Quentin.
Pierre Manent, Directeur d'études à l'EHESS (directeur de thèse).
Bernard Manin, Directeur d'études à l'EHESS et professeur à la New York University.
Frédéric Ramel, Professeur de science politique à l'IEP de Paris / CERI (rapporteur).
Céline Spector, Professeur de philosophie à l'Université Bordeaux Montaigne (rapporteur).

[…]

Qui n'admire du ciel la belle architecture,
Et de tout ce qu'on voit les causes et l'effect,
Celuy vrayement doit estre un homme contrefait,
Lequel n'a rien d'humain, que la seule figure.

Contemplons donc (Thiard) ceste grand voulte ronde,
Puis que nous sommes faits à l'exemple du monde :
Mais ne tenons les yeulx si attachez en hault,

Que pour ne les baisser quelquefois vers la terre,
Nous soyons en danger, par le hurt d'une pierre,
De nous blesser le pied, ou de prendre le sault.

Joachim Du Bellay

Remerciements

C'est au terme d'un long travail individuel que l'on arrive à comprendre à quel point une thèse de doctorat est une œuvre collective. Non seulement c'est un dialogue continuel avec de nombreux auteurs qui ont presque tout à nous apprendre. Mais on s'aperçoit aussi qu'à chaque étape, et même à chaque moment, nous avons bénéficié du soutien, des conseils et des encouragements de nombreux proches, de nombreux amis et de nombreux enseignants. Qu'ils trouvent tous ici l'expression de ma plus profonde gratitude. Il serait impossible de remercier ici chaque personne comme elle le mérite ; qu'on sache donc bien ce que je dois à tous, même si je n'ai pas pu indiquer ce que je devais à chacun.

Entreprendre une thèse n'avait rien d'une évidence pour moi. Étudiant en école de commerce, je me suis rendu par curiosité à un cours intitulé « Philosophie et commerce » ; j'étais bien loin de penser que cet enseignement marquerait le début d'une nouvelle vie. Je ne remercierai jamais assez Laurent Lemasson de m'avoir fait découvrir qu'il y avait des choses à chercher et des choses à comprendre, même si tout nous porte aujourd'hui à croire le contraire. J'ai eu la chance immense de faire l'expérience de ce que pouvait signifier réellement le mot « éducation ».

Les années de thèse sont parfois une dure épreuve. Il n'en fut rien pour moi et je le dois principalement à mon directeur. Pierre Manent m'a guidé pendant toutes ces années avec autant de gentillesse que d'habileté ; il a su à la fois me laisser toute liberté sur un sujet dont l'ampleur effrayait beaucoup de monde, et m'orienter quand je commençais à perdre pied et à m'égarer. Je sais à quel point il est rare d'avoir un directeur de thèse chez qui les qualités humaines répondent aux qualités intellectuelles, et je mesure encore une fois à sa juste valeur la chance qui fut la mienne.

À l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS), et particulièrement au CESPRA (Centre d'études sociologiques et politiques Raymond Aron) j'ai bénéficié d'un cadre à la fois convivial et stimulant au carrefour des disciplines. Je remercie Jérémie Duhamel, Christophe Litwin et Diego Vernazza de m'avoir intégré dans l'organisation du séminaire des doctorants. Un remerciement spécial pour Jean-Vincent Holeindre qui, en plus d'être un ami, a toujours su me conseiller et m'orienter tout au long de ces années. Alexander Orwin a été un très bon camarade de début de thèse, et je suis toujours heureux quand nous avons l'occasion de reprendre nos discussions. Grâce à Félix Blanc, Marie-Hélène Caitucoli-Wirth, Giulio De Ligio, Adrien Louis, Agnès Louis et Cynthia Salloum j'ai pu découvrir

comment mêler travaux intellectuels et amitiés pendant mes recherches : ils m'ont rendu ces années beaucoup plus agréables et beaucoup plus fécondes, et les années qui viennent le seront tout autant. Mes plus grands remerciements également à tous les autres amis de l'AMEP (Amis de la mention Études politiques) avec lesquels il restent beaucoup à faire et beaucoup à penser : Wassim Hassaneen, Sophie Marcotte Chénard, Robin Oerthel, Rui Pereira et Violaine Ricard. Ma gratitude va également à tous les membres et tous les personnels du centre, à commencer par Élisabeth Dutartre-Michaut pour son aide toujours renouvelée.

Je remercie la société de conseil WMI, en particulier Antoine Duboscq, de m'avoir permis de travailler à mi-temps pendant mes premières années de thèse et d'avoir fait preuve d'une très grande souplesse. Et je remercie tous mes collègues pour ces très bonnes années passées ensemble.

Je remercie beaucoup l'IRSEM (Institut de recherche stratégique de l'École militaire) qui a financé ma thèse pendant les années 2011 et 2012, et particulièrement Guillaume Pichard qui m'a toujours fait confiance et à qui je dois beaucoup. J'ai eu l'occasion de rencontrer dans ce cadre beaucoup de jeunes chercheurs avec qui les échanges furent aussi utiles qu'amicaux : Sihem Djebbi, Sonia Le Gouriellec, Ilinca Mathieu, Radidja Nemar, Olivier Schmitt, Bénedicte Tratnjek et bien d'autres. Je remercie tout particulièrement Elda Nasho que j'ai eu le plaisir de retrouver à Lyon.

Grâce au soutien financier de l'IHEDN (Institut des hautes études de défense nationale) et de la région Île-de-France (Aide à la mobilité internationale des étudiants) j'ai eu la chance de passer un semestre aux États-Unis au Boston College en 2011. Cette immersion dans le système universitaire américain m'a été précieuse. Je remercie chaleureusement le personnel et les enseignants du département de science politique et de relations internationales du Boston College pour leur accueil et leur gentillesse. Merci également à tous les professeurs avec lesquelles j'ai pu m'entretenir de mes recherches à une époque où je n'avais pas encore arrêté mon sujet : Robert Bartlett, Robert Faulkner, Dennis Hale, Christopher Kelly, Marc Landy, Jonathan Laurence et Susan Shell. Tous mes remerciements aux autres enseignants avec lesquels j'ai pu discuter à Boston, notamment Stanley Hoffmann, Daniel Mahoney et Harvey Mansfield. Merci également aux chercheurs de Washington D. C. qui ont accepté de me recevoir : Gary Schmitt, Abram Shulsky et Justin Vaïsse.

J'ai aussi eu la chance d'enseigner dans plusieurs établissements où j'ai contracté de nouvelles dettes. Merci à l'ESA (École supérieure d'agriculture, Angers), et tout particulièrement à Anne Gaumé, de m'avoir fait confiance en me donnant des enseignements entre 2011 et 2013. Cette expérience m'a permis de rencontrer Benjamin Ferron avec lequel il resterait beaucoup de choses à débattre. Merci à l'université Lyon 3, notamment à David Cumin, de

m'avoir confié mon premier enseignement à Lyon en 2012, et merci à Emmanuel Viannès de son aide pendant tout le semestre. J'ai eu la chance d'effectuer ma premier année en tant qu'ATER à l'université Lyon 2 en 2013-2014 grâce à la confiance de David Garibay et de Montserrat Emperador. Qu'ils en soient tous les deux remerciés. Merci également à tous les membres de l'équipe pour leur convivialité, notamment Willy Beauvallet-Haddad, Sophie Béroud, Ivan Bruneau, Nathalie Dompnier, Chérif Ferjani, Camille Hamidi, Romain Meltz, Didier Renard, Anne-France Taiclet et Daniel Thin, sans oublier Anissa Belbey, Adrian Clary et Jennifer Navarro. Enfin un très grand merci à Emmanuel Taïeb qui m'a permis de faire ma deuxième année en tant qu'ATER à Sciences Po Lyon (alors que mon poste était supprimé à l'université Lyon 2), ce qui m'a permis de finir ma thèse dans les meilleures conditions.

Tout au long de mon parcours, j'ai rencontré d'autres jeunes chercheurs avec lesquels j'ai pu échanger de bons conseils et entamer de longues discussions. Parmi beaucoup d'autres : Jérôme Batout, Jonathan Bocquet, Kevin Brooks, Francesco Callegaro, Frédéric Cohen, Clémentine Comer, Crystal Cordell Paris, Samuel Faure, Charles Girard, Christopher Hamel, Samuel Hayat, Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, Antoinette Kuijlaars, Silyane Larcher, Benjamin Moallic, Rasoul Namazi, Cédric Plont, Thibaut Rioufreyt, Arnault Skornicki, James Tussing, Julia Vanel et Marion Wlodarczyk.

J'ai eu le privilège de rencontrer beaucoup d'enseignants et de chercheurs auxquels j'ai pu présenter mon travail ou un papier. Même si j'ai souvent été flou dans la présentation de mes recherches (ne sachant pas toujours très bien moi-même où j'en étais), ils ont généralement su me venir en aide et, même si certaines rencontres ont eu lieu il y a bien longtemps, je tiens à les en remercier, en particulier Stéphane Audoin-Rouzeau, Dario Battistella, Laurent Bibard, Laurent Bouvet, Olivier Chopin, Romain Descendre, Guillaume Devin, Luc Foisneau, Camille Froideavaux-Metterie, Claude Gautier, Pierre Girard, Patrice Gueniffey, Laurent Henninger, Denis Lacorne, Mogens Laerke, Thomas Lindemann, Antony McKenna, Bernard Manin, Jean-Louis Marie, Christiane Menasseyre, Thomas Meszaros, Franck Petiteville, Frédéric Ramel, Philippe Raynaud, John Robertson, Silvia Sebastiani, Maurice Vaïsse, Anne Verjus, Catherine Volpilhac-Auger. La liste n'est bien évidemment pas exhaustive.

Dans cette liste je pourrais rajouter trois personnes. D'abord Terence Marshall qui a toujours été d'une très grande gentillesse pour moi. Sa générosité et son goût pour les questions profondes m'ont accompagné pendant cette thèse et je le remercie vivement de tout ce qu'il a fait pour moi. Ma gratitude va également à son épouse. Un remerciement particulier pour Pierre Hassner dont j'ai beaucoup apprécié les livres et la conversation, l'érudition et le sens de la mesure. Il m'a toujours été de très bon conseil. Enfin, je remercie Odile Rudelle

d'avoir pris le temps de s'intéresser à mon travail et d'avoir toujours montré beaucoup d'attention à mon égard. Son souvenir m'a accompagné dans ces dernières années de thèse.

Je remercie les membres de mon jury d'avoir accepté de participer à cette soutenance : Gil Delannoi, Thomas Lindemann, Pierre Manent, Bernard Manin, Frédéric Ramel et Céline Spector. J'espère que le contenu de ce travail ne les décevra pas trop.

J'ai bénéficié de l'aide de nombreux relecteurs que je remercie beaucoup : Félix Blanc, Étienne Brown, Marie-Hélène Caitucoli-Wirth, Guillaume Coqueret, Julie et Jean-François Cottin, Alban Cousin, Marie-Caroline Ducrest, Marine Duteil, Philippe Duteil, Perrine Ferrault, Domitille Ferry, Pascal Guerrin, Wassim Hassaneen, Dominique Héraud, Laure Héraud-Brice, Antoine Jouanjean, Amaury de Lacoste, Agnès et Adrien Louis, Jean-Charles de Maneville, Axel Mouquet, Elda Nasho, Robin Oerthel et Flavien Revenu. Les fautes qui subsistent dans le manuscrit laissent imaginer l'étendue des erreurs qui s'y trouvaient à l'origine.

Un immense merci à toute ma famille pour son soutien durant ces années de thèse, à commencer par mes parents et mes beaux-parents. Je remercie aussi vivement mes amis et mes proches qui ont si bien su m'entourer depuis le début de cette aventure. Je ne mésestime pas du tout l'influence qu'a pu avoir leur amitié sur ce travail. Laure enfin ; je finis ces remerciements avec celle qui en mérite le plus.

Table des matières

Remerciements *5*
Table des matières *9*
Notes sur le texte *13*

INTRODUCTION GÉNÉRALE 15
Première section. Situation et problème *25*
a. Espoirs et incertitudes 25
b. L'ambivalence des processus à l'œuvre : « la » mondialisation libérale 34
c. Des espérances largement partagées 43
d. Problème général de la thèse 52
2ème section. Cadre, matériau et méthode *59*
a. Cas particulier et question générale 60
b. Relations internationales, philosophie politique et histoire des idées 63
c. Cadre d'analyse 69
d. Matériau utilisé 73
e. Principes de méthode 80

PREMIÈRE PARTIE. LES INTÉRÊTS : MYTHES ET RÉALITÉS DU COMMERCE MODERNE 95
Introduction de la première partie 97

CHAPITRE PREMIER. LE DÉVELOPPEMENT DU COMMERCE ET LE « PARADIGME DU MOUVEMENT » 103
Première section. Grandeur et misère des temps antiques : Montesquieu et la mise à distance du monde ancien *107*
a. L'étrange vertu des républiques antiques 107
b. Le rapport ambigu aux Romains 112
c. Bienfaits et dommages de l'expérience chrétienne 116
2ème Section. De l'ontologie conservatrice au « paradigme du mouvement » : un nouveau mode de gouvernement ? *123*
a. Le développement des sciences et des arts 124
b. La nécessité de s'adapter à un monde en mouvement 129
c. Le commerce moderne : le sentiment d'un phénomène inédit 134
3ème section. Le commerce des mercantilistes aux libéraux : espoir de puissance et espoir d'un monde nouveau *141*
a. La réconciliation du commerce et de la puissance 142
b. L'approche mercantiliste ou l'appropriation politique du commerce 145
c. La conception libérale ou le pouvoir subversif du commerce sur le politique 149
Conclusion du premier chapitre *153*

CHAPITRE II. L'« ESPÉRANCE LIBÉRALE » : HEUREUX PROCESSUS ET RÉALITÉS POLITIQUES 155
Première section. Les bons effets du commerce : la puissance grâce à la tolérance, au gouvernement limité et à la liberté individuelle *159*
a. L'efficacité politique sans égale de la tolérance 159

b. L'intérêt du prince : éviter les *grands coups d'autorité* 162
c. La *justice exacte*, le gouvernement limité et la liberté individuelle 165
2ème Section. Le mythe du marché autorégulateur et la réalité des intérêts politiques : l'expérience anglaise *173*
a. L'importance décisive de la force publique dans un monde de commerce 176
b. Intérêts du commerce et intérêts politiques 181
c. L'Angleterre et le commerce, entre idéologie et prudence 187
Conclusion du chapitre II *193*

CHAPITRE III. LE « DOUX COMMERCE » : DE L'INTERDÉPENDANCE ÉCONOMIQUE À LA CONQUÊTE 195
Première section. Harmoniques et dissonances du « doux commerce » *199*
a. Le « doux commerce » : de grandes promesses 200
b. Le « doux commerce » : doutes et inquiétudes 204
2ème Section. Le modèle du jeu à somme positive : une nouvelle norme pour l'action internationale ? *209*
a. L'interdépendance : vers un intérêt mutuel à échanger ? 210
b. Intérêt de l'État et intérêt de l'humanité 214
c. Les aspects contingents de l'interdépendance économique 219
3ème section. La croissance, la guerre et la conquête : le mouvement qui s'emballe *227*
a. L'amplification du mouvement : finances et technologies 227
b. La croissance et la conquête 233
Conclusion du chapitre III *241*
Conclusion de la première partie 243

DEUXIÈME PARTIE. LES PASSIONS : ADOUCISSEMENT, RÉORIENTATION ET PERMANENCES 247
Introduction de la 2ème partie 249

CHAPITRE IV. DE LA GLOIRE À L'INTÉRÊT : LA RÉFORME DE L'ÉCONOMIE GÉNÉRALE DES PASSIONS 253
Première section. L'intérêt entre calcul rationnel et énergie passionnelle *257*
a. Deux aspects de l'intérêt : intérêt *stratégique* et intérêt *matériel* 257
b. L'intérêt *stratégique* et la promotion de la paix 261
2ème Section. Le combat contre l'ethos guerrier : se méfier de l'éclat du beau *271*
a. Les anciens devant la « constellation de l'honneur » : une admiration mesurée 273
b. Démolition du héros guerrier et promotion des arts de la paix 279
3ème section. La réorientation des affects glorieux : priorité à ce qui est utile *283*
a. La réorientation de l'économie des passions 283
b. Thomas Hobbes : soumettre les orgueilleux à l'État 286
c. Promouvoir les passions inoffensives et les activités douces 291
Conclusion du chapitre IV *301*

CHAPITRE V. PASSIONS INTÉRESSÉES ET AFFECTS GUERRIERS : RÉVOLTES ET CONTINUITÉS 307
Première section. Le « vil » intérêt face aux passions « désintéressées » : nostalgie et indignation *313*
a. Benjamin Constant ou l'ambivalence du jugement sur les motifs modernes 315
b. La charge polémique de l'intérêt et la dénonciation des motivations intéressées 321
c. Les passions « pures » au risque de la pure violence 325
*2ème Section. La psychologie de l'*homo œconomicus *: une simplification spécieuse* *333*
a. La guerre pour le butin : les avatars d'un mythe 334

b. La complexité de l'âme du commerçant 339
c. Les passions guerrières dans des siècles de commerce 346
Conclusion du chapitre V *353*

CHAPITRE VI. PERMANENCE DES PASSIONS GLORIEUSES : ORGUEIL ET DOMINATION 357
Première section. L'irréductibilité des passions glorieuses : Montesquieu sur la vanité et l'orgueil *363*
a. La vanité et l'orgueil : jugement moral et jugement politique 364
b. La visée pédagogique d'une distinction forcée 370
2ème Section. De la fierté des peuples libres à l'orgueil des peuples conquérants *377*
a. La distinction entre *orgueil* et *fierté* 378
b. L'Angleterre, l'orgueil et la gloire 381
3ème Section. De la prospérité à la domination *389*
Conclusion du chapitre VI *397*
Conclusion de la 2ème partie 403

TROISIÈME PARTIE. LES IDÉES : PRINCIPES DE JUSTICE ET PLURALITÉ DES BIENS 409
Introduction de la 3ème partie 411

CHAPITRE VII. LE « RÉGIME LIBÉRAL » : PROPOSITION DE JUSTICE À VOCATION MONDIALE ? 417
Première section. Le « régime libéral » ou la mise en avant d'une morale nouvelle *423*
a. La douteuse neutralité axiologique du commerce moderne 425
b. Rendre les humains actifs et entreprenants : douceur et dureté 430
2ème section. Le genre humain comme horizon politique *437*
a. Le sentiment d'appartenance à une même famille humaine 439
b. La nation, le particulier et l'universel 442
3ème section. L'énergie des États-Unis : commerce, idées libérales et tentations impériales *451*
a. Les Américains face aux Indiens : communication et destruction 452
b. Ouvrir le monde aux idées nouvelles 458
c. Les États-Unis entre intérêt national et bien de l'humanité 462
Conclusion du chapitre VII *469*

CHAPITRE VIII. « PARADIGME DE L'ADAPTATION » ET ACTION SANS MESURE 473
Première section. Les idées dans les relations internationales *477*
2ème section. Montesquieu : Pluralité des biens et « paradigme de l'adaptation » *485*
a. Pluralisme et jugements normatifs 485
b. Unité humaine et diversité socio-politique : les effets du climat 490
c. Modération et « paradigme de l'adaptation » 497
3ème section. De la « paix libérale » à l'imposition du régime libéral par la force *505*
a. Paix libérale, « interventions » et expansionnisme 507
b. Démesure, *regime change* et guerre en Irak de 2003 515
Conclusion du chapitre VIII *523*

CHAPITRE IX. VERS UNE « PAIX DE SATISFACTION » ? 527
Première section. Dépasser les querelles sur la justice ? *529*
a. John Rawls et la « paix de satisfaction » 530
b. Accord sur la justice et domination du plus fort 534

c. Un processus vers la « paix de satisfaction » ? 539
2ème section. La certitude sur la justice et ses conséquences *543*
a. De la tolérance libérale à la fermeture dogmatique 545
b. « La » justice : ambivalence et démesure 549
3ème section. Le « combat entre les dieux » et le rôle de la raison *557*
a. Inquiétude et insatisfaction 560
b. Quel rôle pour la raison ? 565
Conclusion du chapitre IX *575*
Conclusion de la 3ème partie 579

CONCLUSION GÉNÉRALE 581
Première section. Bilan de la thèse *583*
a. Les trois « mécanismes » de la « paix libérale » 584
b. La fin de la guerre grâce au « régime libéral » ? 590
c. Quelques conséquences de la thèse sur l'analyse du monde contemporain 594
2ème section. Apports, perspectives et limites *603*
a. Ce qui est et ce qui doit être 603
b. Utilité du cadre d'analyse retenu 611
c. Limites et recherches complémentaires 615

ANNEXES DE LA THÈSE **621**
Première annexe. Raison et passion des anciens aux modernes 623
2ème annexe. Libérer les passions : de l'énergie pour un monde en mouvement 629
3ème annexe. Démolition du héros guerrier et promotion des arts de la paix 635
4ème annexe. La cité grecque, l'esclavage et l'universel 643
5ème annexe. L'intérieur, l'extérieur et les principes universels 649
6ème annexe. Sources des épigraphes 653

BIBLIOGRAPHIE 657
Sources primaires *658*
Sources secondaires *666*
Méthodes et débats disciplinaires *680*
Théorie politique et philosophie politique *683*
Sciences sociales *689*
Relations internationales *695*
Questions internationales contemporaines *705*

INDEX 709

Notes sur le texte

Par souci de commodité, les œuvres de Montesquieu ont été abrégées de la manière suivante (les différentes éditions se trouvent en bibliographie) :

- *DEL* : *Défense de* L'Esprit des lois (éd. Roger Caillois).
- *EL* : *De l'esprit des lois* (éd. Roger Caillois). Nous mettrons uniquement le livre et le chapitre quand il n'y a pas d'ambiguïté.
- *LP* : *Lettres persanes* (éd. Roger Caillois)
- *Pensées* : *Pensées* (éd. Louis Desgraves)
- *Romains* : *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (éd. Roger Caillois).
- *Spicilège* : *Le Spicilège* (éd. Louis Desgraves)

La ponctuation devient un casse-tête quand les références abondent. Nous avons donc adopté des règles qui peuvent tout à fait être discutées. Lorsqu'une citation finit par une phrase complète, nous mettons le point final avant le guillemet fermant ou l'appel de note. Dans le cas contraire nous rejetons le point à la fin. Par ailleurs, lorsque nous ouvrons une parenthèse pour la référence, nous considérons qu'il s'agit d'une phrase (fermée par un point final dans la parenthèse) à partir du moment où nous mettons le titre (et non pas *ibid*. ou *op. cit*.). Nous nous sommes librement inspirés de l'ouvrage suivant : Jacques Drillon, *Traité de la ponctuation française*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1991.

Voici quelques autres remarques sur le texte :

- Nous avons toujours repris l'orthographe des éditions utilisées sans la moderniser. Cela est particulièrement visible dans les textes de Jean-Jacques Rousseau.
- Lorsque nous citons un texte anglais en français sans mentionner d'édition française, ce sont nos propres traductions. Dans la mesure du possible, nous avons essayé de limiter ces cas aux textes non traduits en français.
- Nous utilisons les abréviations suivantes : « not. » pour « notamment », « n. s. » pour « nous soulignons ».
- Quand une expression est soulignée dans une citation, c'est toujours le fait de l'auteur, sauf mention contraire. Quand la citation est en note ou entre parenthèses dans l'original, nous le précisons.
- Les citations les plus longues sont mises en retrait pour plus de lisibilité.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Rien n'est plus commun que de croire appartenir à une époque « extraordinaire ». Il y a toujours de multiples raisons de se passionner pour la vie politique de son temps, de se croire enfant d'un contexte unique et décisif ; une foule de faits et d'arguments se présentent spontanément pour justifier cette inclination. Le mouvement des hommes et des choses mêle si bien le nouveau et le connu qu'à chaque siècle, ou peu s'en faut, il se trouve des témoins pour affirmer vivre une expérience déterminante de l'histoire humaine. Thucydide, au début de sa narration, aiguise l'attention du lecteur en assurant traiter du plus grand mouvement (*kinêsis megistê*) qui ait jamais été rapporté, en proposant le récit d'une crise qui s'étendit à la plus grande partie du monde de lui connu[1] ; Montesquieu, quand il en vient aux révolutions du commerce, affirme que son époque a dépassé toutes les autres : « L'Europe est parvenue à un si haut degré de puissance, que l'histoire n'a rien à comparer là-dessus […] » (*EL*, XXI, 21). Les témoins se succèdent de siècles en siècles, et les expériences qui apparurent comme décisives à un certain moment se voient donc nécessairement réduites à de plus justes proportions par les auteurs des temps suivants. Thucydide voulait montrer que les cités de son époque surpassaient de beaucoup en puissance celles dont Homère fit l'épopée, et il souligne que les exagérations du poète ne suffisent pas à masquer la disproportion entre la petite expédition troyenne et l'immense guerre du Péloponnèse[2]. Chez Montesquieu, c'est d'abord l'éclat de toute l'expérience antique grecque qui se ternit lorsque se lève le soleil de l'énergie romaine ; puis, Rome, à son tour, semble déclassée par les grandes découvertes modernes, c'est-à-dire

[1] Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, I.1.2.
[2] *Ibid.*, I.10.3. Voir aussi I.3.1.

par la navigation de l'Europe bien au-delà des confins de l'univers ancien. Quand Montesquieu rend hommage au monde antique dans de très belles pages, il ne propose pas à ses contemporains un modèle à imiter, il fait l'oraison funèbre d'un glorieux défunt[3].

Aujourd'hui, les prémices de la mondialisation décrites par Montesquieu nous apparaissent peu de choses si on les compare aux bouleversements qui les ont suivies. D'ailleurs, depuis le XVIIIe siècle, on ne compte plus les auteurs qui ont pensé vivre une période véritablement charnière dans l'« histoire mondiale »[4], qui se sont persuadés que l'histoire marquait une accélération ou une inflexion décisive. Il faut reconnaître que les bouleversements politiques, économiques et sociaux se relaient à un rythme soutenu depuis quelques siècles : la Révolution française, le développement industriel, la colonisation et la décolonisation, les guerres mondiales, l'apparition des totalitarismes, les cycles d'expansion et de déclin des idées libérales ou socialistes, la construction européenne…, la liste reste évidemment très sommaire. On comprend aisément que certains de ces mouvements aient parfois fait naître le sentiment d'un apogée chez ceux qui les vivaient de l'intérieur, et qu'ils aient conduit les meilleurs esprits à croire que la densité inédite de la trame historique de leur temps permettait enfin de relier avec une assurance suffisante le passé, le présent et l'avenir. L'expérience a dissipé bon nombre de ces illusions, et elle nous a appris qu'il fallait accueillir de telles prophéties avec beaucoup de circonspection.

Néanmoins, en dépit de nos désillusions passées, peut-être y a-t-il encore aujourd'hui des raisons de croire que nous vivons effectivement une période cruciale de l'« histoire mondiale », voire de penser que les « grandes questions ont été réglées »[5]. Ces espoirs d'un changement radical dans la vie internationale reposent sur l'existence d'un fait incontournable : depuis plus d'un siècle, il existe une sorte de « paix séparée »[6], à l'échelle du monde, entre les États démocratiques, ou plus précisément entre les démocraties libérales. En dépit des controverses sur tel ou tel point, il semble effectivement établi de manière statistique que les démocraties libérales ne sont jamais entrées en guerre les unes contre les autres, au moins depuis la fin du XIXe siècle (cf. *infra*). Cette espèce d'hapax historique interroge toute la science politique, puisqu'il donne une assise nouvelle à l'espoir d'une fin de la guerre. Traditionnelle-

[3] Sur le détail de ces questions, voir *infra*, le premier chapitre de notre travail.
[4] L'expression est de G. W. F. Hegel (*La philosophie de l'histoire*, dir. Myriam Bienenstock, Paris, Le Livre de Poche, coll. La Pochothèque, 2009, p. 113).
[5] L'expression est de Francis Fukuyama : *The End of History and the Last Man*, New York (NY), The Free Press, 1992, p. XII. L'auteur s'oppose aux « réalistes » qui voient la guerre comme un élément indépassable des relations internationales (*ibid.*, p. 246).
[6] Alors que l'état de guerre persiste à travers le monde, les démocraties libérales vivent en paix les unes à l'égard des autres, c'est-à-dire qu'elles semblent avoir conclu entre elles une sorte de « paix séparée » implicite. L'internationaliste Michael Doyle parle lui-même de « paix séparée » entre États libéraux (« Liberalism and World Politics », *The American Political Science Review*, vol. 80, n°4, Dec. 1986, p. 1156).

ment, les penseurs « réalistes » en Relations internationales[7] affirmaient que les différents corps politiques étaient condamnés à vivre pour toujours « à l'ombre de la guerre », selon la célèbre formule de Raymond Aron[8]. À moins d'édifier un hypothétique État mondial qui supprimerait la situation d'anarchie entre sociétés politiques séparées, les « réalistes » pensaient que les conflits armés demeureraient un élément incontournable des relations internationales. Or, la « paix séparée » que l'on observe aujourd'hui entre les démocraties libérales ouvre la perspective d'une fin de la guerre, et non pas seulement d'une suspension provisoire des hostilités, dans un univers marqué par l'existence de peuples distincts.

Tel est le constat incontournable qui nourrit les plus grands espoirs de notre temps. L'espérance d'une fin de la guerre ne repose aujourd'hui ni sur de vagues conceptions utopiques ni sur une philosophie de l'histoire établie de manière plus ou moins scientifique, elle se fonde sur un fait massif : les démocraties libérales ne se font pas la guerre entre elles. Ce fait promet-il un changement radical de la vie internationale ? Voilà ce sur quoi portera notre travail.

Paix démocratique / Paix libérale

Dans la discipline des Relations internationales, ce sujet a donné lieu au « principal débat entre théoriciens spécialistes de la guerre et de la paix de ces vingt-cinq dernières années » comme le relève Dario Battistella[9]. Le dynamisme des réflexions sur la « paix perpétuelle » (pour reprendre la célèbre expression d'Emmanuel Kant) en contexte libéral traverse d'ailleurs largement les frontières disciplinaires. Des auteurs aussi différents que John Rawls, Jürgen Habermas ou Francis Fukuyama partent du constat de cette paix entre démocraties libérales pour penser un ordre international dans lequel les différends se règleraient désormais de façon pacifique. Cette sorte de « paix séparée » est la principale source des espérances contemporaines en matière de pacification du monde, et elle donne crédit à la thèse selon laquelle la « mondialisation libérale » représenterait un grand processus d'élimination progressive de la guerre, processus qui, de l'aveu même de ses promoteurs, connaît sans doute aussi des ralentissements voire des régressions passagères.

---

[7] Par convention, nous désignerons désormais par « Relations internationales » avec une majuscule la discipline universitaire traitant des relations internationales (avec une minuscule).

[8] Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations* (1962), Paris, Calmann-Lévy, coll. Pérennes, 2004, p. 18. Raymond Aron ne se considèrerait certainement pas lui-même comme un « réaliste » au sens strict du terme. Il accorde par exemple une grande importance aux régimes politiques des acteurs collectifs.

[9] Dario Battistella, *Paix et guerres au XXIe siècle*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2011, p. 562-563. John R. Oneal et Bruce M. Russett évoquent « the fundamental challenge for international relations scholars today » (« The Kantian Peace: The Pacific Benefits of Democracy, Interdependence, and International Organizations, 1885-1992 », *World Politics*, vol. 52, n°1, 1999, p. 1).

Évidemment, la seule corrélation entre pacification et démocratie libérale ne saurait suffire à prouver que la paix observée durera *nécessairement*. Le constat d'une « paix séparée » entre démocraties libérales semble à peu près établi aujourd'hui, mais cela ne prouve pas encore la possible fondation d'une véritable « paix libérale »[10]. En effet, la complexité des variables en jeu dans les relations internationales interdit de parler directement de *causalité*, aussi massif que puisse être le fait de la « paix séparée ». Les internationalites qui travaillent sur ce thème ont d'ailleurs parfois tendance à se concentrer principalement sur l'étude statistique du phénomène, dans l'espoir d'en tirer des prévisions, comme si l'accumulation des données pouvait se substituer à la compréhension des choses. Il faut rappeler que ce n'est pas parce que les démocraties libérales ne se font pas la guerre entre elles depuis un peu plus d'un siècle que cela prouve la possibilité d'une fin de la guerre. Premièrement, l'expérience de la démocratie libérale au plein sens du terme est relativement récente à l'échelle de l'histoire humaine. Deuxièmement, les données statistiques utilisées perdent leur fiabilité à mesure que l'on s'éloigne de l'époque contemporaine[11]. Et troisièmement, le plus important, aussi complètes que soient les études quantitatives (et il reste beaucoup à faire), elles ne suffiront jamais à passer d'une régularité statistique à une explication causale : les contextes historiques sont tellement divers et changeants qu'une corrélation ne peut rien établir seule, ce ne peut etre qu'une première étape. Maintenant que la « paix séparée » entre démocraties libérales est à peu près établie, le plus important est de comprendre le phénomène pour déterminer s'il ouvre ou non sur un changement radical de l'histoire de l'histoire humaine. Autrement dit, la multiplication des études quantitatives pourrait renforcer (ou ébranler) le sentiment actuel d'une possible pacification, mais elle ne permettra jamais d'établir ou de réfuter la possibilité d'une

[10] Mis à part les controverses portant sur certains cas particuliers, la tendance générale n'est pas contestée jusqu'à aujourd'hui. Pour les études statistiques, voir les références inventoriées par Dario Battistella (*Théories des relations internationales*, 4ème édition mise à jour et augmentée, Paris, Presses de Sciences Po, 2012, p. 561-562, note). Les « réalistes » ont longtemps expliqué la situation de paix en Europe occidentale par la présence d'une menace soviétique aux frontières de l'Europe, mais la chute de l'URSS il y a plus de vingt-cinq ans n'a pas mis fin à cette « paix séparée » (id., *Paix et guerres au XXIe siècle*, *op. cit.*, p. 55). Cf. « Despite its many flaws, this Western political order encompasses a zone of peace, freedom and prosperity far greater than any other in history. » (Daniel Deudney, « Publius Before Kant: Federal-Republican Security and Democratic Peace », *European Journal of International Relations*, vol. 10, 2004, p. 316) ; « L'absence de guerre entre démocraties sera peut-être un jour contredit par un fait contraire mais, pour l'instant, cette constatation constitue un espoir. » (Gil Delannoi, *La nation*, Paris, Le Cavalier Bleu, coll. Idées reçues, 2010, p. 110) ; « The democratic peace is one of the most thoroughly established empirical relationships in international relations. » (Allan Dafoe, « Statistical Critiques of the Democratic Peace: Caveat Emptor », *American Journal of Political Science*, vol. 55, n°2, 2011, p. 259.) Les controverses ont bien sûr parfois une grande importance, comme quand il s'agit de savoir si l'Allemagne wilhelmienne aurait pu être considérée comme une démocratie (Christopher Layne, « Kant or Cant: The Myth of the Democratic Peace », *International Security*, vol. 19, n°2, 1994, p. 41-44).

[11] Il existe de très nombreux débats sur les modèles statistiques utilisés et leur pertinence, sur les biais éventuels, sur les variables à retenir, etc. Nous renvoyons pour tout cela à notre bibliographie. Pour les études statistiques sur les conflits, nous pouvons signaler les bases de données de l'université d'Uppsala en Suède : Department of Peace and Conflict Research, http://www.pcr.uu.se/research/ucdp/.

fin de la guerre grâce à la diffusion du régime démocratique-libéral[12]. Au-delà des corrélations statistiques, il paraît donc nécessaire de s'attacher à comprendre les « mécanismes », au sens que Jon Elster donne à ce terme, qui étayent les espoirs de paix[13]. Il ne suffit pas de constater une régularité, il faut en *comprendre* les ressorts pour espérer en tirer des conclusions[14]

Voilà ce qu'ont cherché à faire les théoriciens de la « paix démocratique » ou « paix libérale ». Ce dernier vocable nous semble beaucoup plus pertinent que le premier, car c'est l'élément « libéral » qui occupe ici la position centrale, bien plus que l'élément démocratique : les démocraties antiques ne sont d'ailleurs pas concernées, car la théorie de la « paix démocratique » ne s'applique qu'aux démocraties libérales[15]. Nous retiendrons donc l'expression « paix libérale » dans tout ce travail, même s'il est minoritaire dans la discipline des Relations internationales et en philosophie politique normative. Nous expliciterons plus bas ce que nous entendons plus précisément par « régime libéral » ou « démocratie libérale » (cf. *infra*, première section-b)[16].

Les idées qui forment le soubassement de la théorie de la « paix libérale » sont anciennes, comme l'indique le texte de 1795 d'Emmanuel Kant intitulé *Vers la paix perpétuelle*[17]. Néanmoins, on peut dire que c'est l'internationaliste américain Michael Doyle qui en a formulé la version canonique au début des années 1980. Pour le dire d'une phrase : les États libéraux n'entrent jamais en guerre les uns contre les autres, même s'il leur arrive fréquemment de combattre des États non libéraux[18]. Doyle insiste donc plus que Kant (ou que Woo-

---

[12] Un « régime » politique est une certaine manière de hiérarchiser les différents biens humains (par exemple l'égalité, la liberté, les vertus morales, l'abondance, la sécurité, la recherche de la vérité) au sein d'une même collectivité. Nous définirons le « régime libéral », *infra*, première section-b. Pour l'articulation entre régime politique et justice, voir *infra* le chapitre IX.

[13] Pour passer des corrélations aux « mécanismes » – ce sont les « mécanismes » qui intéressent le chercheur en science politique – il faut comprendre le lien de cause à effet, comme le suggère Jon Elster : « […] suppose somebody asserted that unemployment causes wars of aggression and adduced evidence for a strong correlation between the two phenomena. We would hardly accept this as a lawlike generalization that could be used in explaining specific wars unless we were provided with a glimpse inside the black box and told *how* unemployment causes wars. » (« A plea for mechanisms », in Peter Hedström and Richard Swedberg (ed.), *Social Mechanisms: An Analytical Approach to Social Theory*, New York (NY), Cambridge University Press 1998, p. 47-48.)

[14] Sur la distinction entre « compréhension » et « explication », voir Dario Battistella qui oppose Raymond Aron à Kenneth Waltz : *Théories des relations internationales*, *op. cit.*, p. 30-43.

[15] « […] few societies have been more democratic and less Liberal than Thucydides's Athens » (Michael W. Doyle, *Ways of War and Peace: Realism, Liberalism, and Socialism*, New York (NY), W. W. Norton &Company, 1997, p. 91, la majuscule à *Liberal* se trouve dans l'original).

[16] Le choix de l'expression « paix libérale » n'implique pas de prise position dans le débat qui oppose ceux qui insistent sur l'élement démocratique (ou représentatif) et ceux qui insiste sur l'élément capitaliste (ou commercial) pour expliquer la paix.

[17] Emmanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle*, trad. J.-F. Poirier et F. Proust, Paris, Flammarion, 1991. Cf. « La doctrine de Kant peut se résumer en une phrase : c'est une doctrine du gouvernement républicain et de l'organisation internationale. » (Pierre Hassner, « Kant », dans Leo Strauss et Joseph Cropsey (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, Paris, PUF, coll. Léviathan, 1994, p. 640.)

[18] Michael W. Doyle, « Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs » (Part 1 & 2), *Philosophy & Public Affairs*, vol. 12, n°3, Summer 1983, p. 205-235 and n°4, Autumn 1983, p. 323-353; voir notamment la page 213. Dans un autre article, il explique ainsi la guerre persistante avec les États non libéraux : « Liberal republics see them-

drow Wilson) sur le fait que les démocraties libérales ne sont pas *intrinsèquement* pacifiques, ce qui serait une hypothèse en contradiction avec un grand nombre des données historiques disponibles aujourd'hui[19] ; le fait majeur consiste bien dans la « paix séparée » de ces démocraties libérales entre elles[20].

Quels sont donc les « mécanismes » mis en avant par les théoriciens pour comprendre cette régularité empirique ? Michael Doyle en répertorie trois, tous liés au « régime libéral »[21]. Premièrement, l'interdépendance économique permet de partager des intérêts commerciaux communs. Ainsi, un système d'économie de marché combiné à une certaine ouverture commerciale rendrait le recours à la guerre beaucoup plus coûteux que le règlement pacifique des différends. Il s'agit sans doute là de la dimension de la paix libérale qui a eu le plus d'échos dans la recherche et dans les débats sur le libéralisme, notamment à travers les questions de l'interdépendance économique et du libre-échange[22]. Deuxièmement, les contraintes institutionnelles de la démocratie représentative imposeraient une relative modération aux gouvernants grâce au jeu des contraintes constitutionnelles. Les dirigeants ne peuvent plus décider souverainement de déclarer la guerre et ils doivent rendre des comptes au peuple. Or, comme le peuple subit directement les conséquences des hostilités (destructions, mobilisation, augmentation des impôts), il devrait se montrer beaucoup plus réticent que les gouvernants à se lancer dans des aventures militaires. Troisièmement, les normes et valeurs partagées par les démocraties libérales leur permettent de mieux se comprendre et s'accepter. Le respect des droits de l'homme (ou des droits individuels) par ces pays, c'est-à-dire un certain accord sur

---

selves as threatened by aggression from nonrepublics that are not constrained by representation. » (id., « Liberalism and World Politics », *The American Political Science Review*, art. cité, p. 1162.) Sur les précurseurs de la « paix démocratique » en Relations internationales : Dario Battistella, *Théories des relations internationales*, *op. cit.*, p. 566-568 et Jean-Vincent Holeindre et Geoffroy Murat (dir.), *La démocratie et la guerre au XXIe siècle : De la paix démocratique aux guerres irrégulières*, Paris, Hermann, 2012, p. 221-222.

[19] Sur le caractère belliqueux des démocraties libérales : Michael Howard, *War and the Liberal Conscience* (1977), London, Hurst & Company, 2008 et Michael Walzer, *Guerres justes et injustes, Argumentation morale avec exemples historiques*¸ trad. Simone Chambon et Anne Wicke, Paris, Gallimard, coll. Folio Essais, 2006.

[20] Les responsables politiques américains ont d'ailleurs eux-mêmes repris ces théories après la chute de l'URSS : « By early 1992 it even had passed into popular political rhetoric, with the international zone of "democratic peace" invoked in speeches by thenSecretary of State James Baker and President George Bush, and by Bill Clinton during his presidential campaign. » (Bruce M. Russett, *Grasping the Democratic Peace: Principles for a Post-Cold War World*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1993, p. 10-11.)

[21] On retrouve ces trois « mécanismes » ou « piliers » dans tous les textes de Michael Doyle, mais ils sont peut-être présentés avec le plus de clarté dans son « Three Pillars of the Liberal Peace », *The American Political Science Review*, vol. 99, n°3, August 2005, p. 463-466. Voir aussi John R. Oneal and Bruce M. Russett, « The Classical Liberals Were Right: Democracy, Interdependence, and Conflict, 1950-1985 », *International Studies Quarterly*, vol. 41, no 2, June 1997, p. 268-269 et Dario Battistella, « Prendre Clausewitz au mot : Une explication libérale de "Liberté en Irak" », *Études internationales*, vol. 35, n°4, 2004, p. 670. Nous allons ici au plus court, cependant il faut rappeler qu'il existe de nombreuses variantes au sein de cette ou plutôt de ces théories.

[22] Cf. « Various Western governments most recently the Clinton and Bush administrations have argued that fostering international economic openness will promote both peace and prosperity. Existing studies offer some support for this position. Nonetheless, additional research is sorely needed to determine more precisely how, when, and to what extent economic interdependence affects the tenor of international politics. » (Edward D. Mansfield and Brian M. Pollins, « The Study of Interdependence and Conflict: Recent Advances, Open Questions, and Directions for Future Research », *The Journal of Conflict Resolution*, vol. 45, n°6, Dec. 2001, p. 855.)

des principes de justice, constitue un facteur important de bienveillance mutuelle et donc de paix. Ces trois « mécanismes », ou ces trois « piliers », de la paix libérale se renforcent les uns les autres et Michael Doyle insiste sur le fait que la paix ne résulte que de la combinaison de ces trois facteurs – économiques, institutionnels et idéologiques (ou idéels)[23]. Enfin, Doyle souligne que si ces trois « mécanismes » permettent de réduire les tensions entre États libéraux, ils peuvent en même temps exacerber les conflits entre ceux-ci et les États non libéraux (notamment du fait de l'incompatibilité entre les valeurs)[24]. La paix n'est donc susceptible de s'enraciner durablement que dans un monde entièrement dédié au « régime libéral »[25].

Bruce Russett a proposé une autre conceptualisation dans *Grasping the Democratic Peace* (1993). Il donne deux explications de la « paix libérale », la première liée à la culture de compromis des démocraties libérales et la deuxième reposant sur les contraintes institutionnelles ; ces deux facteurs se combineraient pour permettre des sorties de crise sans violence entre démocraties libérales[26]. Dario Battistella préfère cette modélisation à celle de Michael Doyle en ce qu'elle présente une « plus grande rigueur théorique »[27]. Nous garderons néanmoins l'approche de Doyle, parce qu'elle nous semble mieux capable de faire comprendre les prémisses (ou les présupposés) de la « paix libérale ». Par exemple, Michael Doyle évoque les passions (notamment les passions glorieuses) qui peuvent avoir un véritable impact sur la guerre et la paix, alors que Bruce Russett semble partir du principe que le ressort dominant des démocraties libérales – peut-être même de tous les acteurs internationaux – est la peur (ou plus généralement l'intérêt matériel, cf. *infra*, ch. IV et V)[28]. Voilà qui demanderait à être interrogé. En outre, si Bruce Russett nous aide à comprendre pourquoi deux démocraties libérales ne se font pas la guerre entre elles, il ne nous donne pas d'instruments ou de modèles pour poser la question de la « paix libérale » dans toute sa généralité, alors que les trois « mécanismes » de Michael Doyle permettent de mieux cerner les implications de l'interrogation suivante : La fin de la guerre est-elle envisageable ? En particulier : le « régime

---

[23] « No single constitutional, international, or cosmopolitan source alone is sufficient. This variant of liberal theory is neither solely institutional, nor solely ideological, nor solely economic. But together (and only together) the three specific strands of liberal institutions, liberal ideas, and transnational ties plausibly connect the characteristics of liberal polities and economies with sustained liberal peace. » (Michael Doyle, « Three Pillars of the Liberal Peace », art. cité, p. 465.)

[24] Michael W. Doyle, « Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs » (Part 2), art. cité, p. 324-325.

[25] Voici la question qui se pose souvent : « N'y aurait-il pas […,] malgré les dénégations de l'école réaliste, une relation entre la nature démocratique du régime intérieur d'un État et son comportement extérieur ? » (Dario Battistella, *Théories des relations internationales*, *op. cit.*, p. 562).

[26] Bruce M. Russett, *Grasping the Democratic Peace*, *op. cit.*, not. ch. II.

[27] Dario Battistella, *Théories des relations internationales*, *op. cit.*, p. 575.

[28] Bruce M. Russett, *Grasping the Democratic Peace*, *op. cit.*, not. p. 38-40. Cf. « In democracies, the constraints of checks and balances, division of power, and need for public debate to enlist widespread support will slow decisions to use large-scale violence and reduce the likelihood that such decisions will be made. » (*Ibid.*, p. 40) Pour que ce mécanisme fonctionne, il faut que les passions guerrières ne s'opposent pas à la recherche de la sécurité. Cela peut être plausible, mais on ne saurait faire l'économie de la question si l'on veut *prouver* qu'un monde composé de démocraties libérales sera pacifique. Nous expliciterons la notion d'« intérêt » *infra*, ch. IV.

libéral » peut-il effectivement se diffuser sur toute la planète ? En recensant les conditions de possibilité de la paix, le cadre de Michael Doyle (construit à partir des réflexions de Kant) permet d'ouvrir le dialogue avec l'ensemble du champ de la science politique, y compris la philosophie politique des relations internationales.

Dans cette thèse, nous allons chercher à évaluer la crédibilité des théories selon lesquelles le « régime libéral », à plus ou moins long terme, mettrait un terme aux conflits armées entre corps politiques distincts[29]. Nous avons vu que les études statistiques nous mettaient sur une piste en établissant le fait massif de la « paix séparée » entre démocraties libérales, mais que cela ne suffisait pas pour conclure. D'une certaine manière, il manque beaucoup d'idées intermédiaires avant de pouvoir établir (ou infirmer) la fin de la guerre grâce au « régime libéral » C'est pourquoi il paraît nécessaire de poser la question dans toute son ampleur. Autrement, en restant trop absorbé par le constat de la « paix séparée », le risque serait de manquer les présupposés des théories de la « paix libérale ». Pour que la guerre disparaisse avec la diffusion du « régime libéral », il faut supposer que ce régime puisse *satisfaire* tout le monde, il faut que ces principes de justice fassent le consensus[30]. La chose est tout à fait plausible, mais la question doit être explicitée, sans quoi on ne pourra jamais passer du constat de la « paix séparée » à la « paix libérale » dans le monde entier.

Ce rapide aperçu montre comment les trois « mécanismes » dégagés par Michael Doyle donnent un cadre d'étude qui permet de s'interroger sur les conditions nécessaires à l'établissement d'une « paix libérale » sur tout le globe. Nous montrerons (cf. *infra*, 2ème section-c) que ces trois « mécanismes » couvrent trois champs qu'on peut résumer de cette manière : les intérêts, les passions et les idées. En explorant ces trois domaines, en étudiant ces trois « mécanismes », il sera sans doute possible d'avoir une vue plus claire des forces et des faiblesses des théories de la « paix libérale »[31], et l'on pourra espérer répondre à la question générale, posée plus ou moins explicitement par les théoriciens de la « paix libérale » : avec l'avènement du « régime libéral », la guerre peut-elle vraiment disparaître ?

---

[29] Les théories de la « paix libérale » restent dans un cadre où les corps politiques sont séparés les uns des autres. Comme le dit Michael Doyle, il ne s'agit pas de penser une *global democracy* : « The world is simply too unequal and too diverse. » (« A More Perfect Union? The Liberal Peace and the Challenge of Globalization », *Review of International Studies*, vol. 26, Dec. 2000, p. 93.)

[30] John Rawls parle d'ailleurs de « paix de satisfaction », cf. *infra*, ch. IX.

[31] Nous utilisons dans ce travail l'expression « théoriciens de la "paix libérale" » au sens large pour désigner tous ceux qui passent du constat d'une « paix séparée » à l'anticipation d'une possible fin de la guerre. Il y a bien sûr les internationalistes « libéraux » que nous avons vus *supra*, mais il faut remarquer que ce ne sont pas les seuls. Alexander Wendt, par exemple, considéré comme un « constructiviste », peut leur être associé, car il partage bon nombre de leurs prémisses, notamment quand il écrit : « […] democratic states are strongly predisposed by their internal constitutional structure to limit the instruments they use in their disputes with each other to peaceful means » (Alexander Wendt, *Social theory of International Politics*, Cambridge, Cambridge University, Press, 1999, p. 361 ; cf. *infra*, première section-c). Deuxièmement, nous y incluons les chercheurs qui travaillent en éthique ou en philosophie normative des relations internationales (John Rawls ou Jürgen Habermas par exemple).

Toujours est-il que la « paix séparée » entre démocraties libérales n'est qu'une réalité parmi beaucoup d'autres du monde contemporain. Il nous faut donc dans un premier temps présenter un bref tableau d'ensemble de la situation présente et des ambiguïtés qui la caractérisent afin de préciser le problème qui nous occupe. Dans un deuxième temps, nous donnerons des éléments sur la manière d'aborder et de traiter ce sujet.

Première section. Situation et problème

Cette matière est d'une grande étendue.

Montesquieu

L'espoir de la « paix libérale » se confronte aujourd'hui à une période de grande incertitude internationale, incertitude pour caractériser le temps présent et incertitude pour envisager l'avenir[1]. Cette incertitude met certainement le citoyen dans une position inconfortable, mais le chercheur y trouvera peut-être la source d'enseignements politiques intéressants. Présentons donc ce mélange d'espoir et d'incertitude qui caractérise la conjoncture présente[2].

a. Espoirs et incertitudes

Ceux que l'on appelle les « Occidentaux », Européens ou Américains[3], vivent aujourd'hui dans un état de prospérité et de paix (au moins sur leurs territoires) relativement exceptionnel. Pourtant, avec tous les moyens de vivre satisfaits, les peuples occidentaux semblent éprouver une certaine inquiétude pour l'avenir, une inquiétude plus ou moins vive selon les cas[4]. Sans doute cela a-t-il partie liée avec l'incertitude du temps présent. Cette incertitude touche particulièrement les relations internationales, notamment le problème fondamental de

---

[1] Nous essayons ici d'être le plus général possible, mais il faut reconnaître que l'expérience que nous évoquons est surtout une expérience occidentale, voire européenne. Même si les Européens se sont vus jusque récemment comme un modèle à imiter pour le reste du monde (peut-être nous voyons-nous encore ainsi ?), le temps est loin où l'Europe pouvait tirer de sa propre expérience des leçons générales qui s'appliquaient directement à la planète entière. Néanmoins, la place de l'Europe et du monde occidental dans la trame historique des derniers siècles confère à ces régions un statut particulier lorsque l'on cherche à comprendre la vie politique internationale contemporaine.

[2] Cf. « In the fifty years I have been observing and writing on international affairs, never has the world seemed so disordered. » (Stanley Hoffmann, *Chaos and Violence: What Globalization, Failed States, and Terrorism Mean for U.S. Foreign Policy*, Lanham (MD), Rowman & Littlefield Publishers, 2006, p. 1.)

[3] Nous utilisons le terme « Occident » par commodité pour désigner principalement l'Europe occidentale et les États-Unis. La question de savoir ce qu'il faut dire de l'Australie, du Canada, de la Nouvelle-Zélande, du Japon, des autres membres de l'OTAN, etc. est donc ici laissée de côté, car elle ne revêt sans doute pas une importance capitale pour notre propos. Sur la pluralité des réalités qui se trouvent derrière ce concept englobant, voir le numéro 41 de la revue *Questions internationales* de 2010 intitulé « L'Occident en débat ». Les théoriciens de la « paix libérale » associent généralement « Occident » et « régime libéral ».

[4] À cet égard, la situation a beaucoup évolué au cours des dernières années. En 2007, 81% des citoyens de l'Union européenne se disaient « optimistes pour l'avenir », ils n'étaient plus que 52% en 2012 (source Eurofound : http://www.eurofound.europa.eu/fr/surveys/data-visualisation). Ces données masquent de très fortes disparités d'un pays à l'autre.

la guerre et de la paix. Tâchons de dresser un tableau général de cette incertitude. La plupart de ces esquisses seront complétées dans les différents chapitres de ce travail.

Depuis la fin de la Guerre froide, les spécialistes des relations internationales ont beaucoup de mal à comprendre et à définir le système dans lequel nous évoluons. Si l'on s'accorde généralement à parler d'un monde *post-bipolaire*, il n'existe nul consensus sur la structure de ce dernier : unipolaire, multipolaire, apolaire, etc. D'ailleurs, ce concept même de polarité soulève des doutes : a-t-il encore un sens ? Les immenses mutations de la société internationale, l'essor des réseaux transnationaux et des nouveaux moyens de communication, les mouvements des capitaux, des marchandises et des populations, tout cela ne rend-il pas obsolète le paradigme traditionnel de la souveraineté ? ne promet-il pas le dépassement de l'État-nation qui occupait le devant de la scène depuis quelques siècles[5] ? Bertrand Badie et Marie-Claude Smouts écrivaient en 1992 un texte que l'on pourrait reprendre plus de vingt années après :

> Le système international est devenu le plus instable de tous les systèmes politiques. Composé d'une infinité d'unités toutes en évolution, il se transforme sous nos yeux sans que l'on sache en dégager les lois ni en tracer le devenir. Les termes en vogue pour parler des relations internationales sont actuellement « chaos », « turbulences », « îlots de stabilité ». Cet emprunt de vocabulaire aux sciences physiques et mathématiques est significatif du désarroi ambiant.[6]

En même temps, ces phénomènes doivent être replacés dans un contexte où les « grandes puissances »[7] conservent une place déterminante dans la vie internationale. Les deux dernières décennies et demie ont été dominées par la figure des États-Unis. Qu'il s'agisse du poids économique, de la force diplomatique, des capacités militaires ou de l'aptitude à diffuser normes et valeurs, l'Amérique n'avait certainement jamais eu autant d'influence sur les destinées du globe[8]. « Débarrassée » de son adversaire soviétique, elle a pu

---

[5] Voir par exemple Robert O. Keohane, *After Hegemony: Cooperation and Discord in the World Political Economy*, Princeton, Princeton University Press, 1984 ; Susan Strange, *Le retrait de l'État : La dispersion du pouvoir dans l'économie mondiale*, trad. Philippe Delamare, Temps présent, 2011 ; Pierre Hassner, *La violence et la paix*, Paris, Seuil, coll. Points, 2000 ; Richard Rosecrance et coll., *Débat sur l'État virtuel*, trad. Bruno Poncharal, Paris, Presses de Sciences Po, 2002 ; Bertrand Badie, *La diplomatie de connivence : Les dérives oligarchiques du système international*, Paris, La Découverte, 2011.

[6] Bertrand Badie et Marie-Claude Smouts, *Le retournement du monde : Sociologie de la scène internationale*, Paris, Presses de Sciences Po et Dalloz, 1992, p. 11. Cf. « Multicentré, fragmenté, le monde est maintenant privé des lignes de clivage qui lui servaient de repères. » (*Ibid.*, p. 240)

[7] Le concept de « puissance » fait l'enjeu de luttes académiques importantes dans les Relations internationales (voir Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, p. 58-80 et Guillaume Devin, *Sociologie des relations internationales*, 2ème édition, Paris, La Découverte, coll. Repères, 2007, ch. II). Retenons qu'il s'agit d'une notion multidimensionnelle et que les facteurs de la puissance d'un pays sont aujourd'hui liés à son territoire, à sa population, à son poids économique, à son importance diplomatico-militaire et à son rayonnement culturel (Laurent Carroué, Didier Collet, *La mondialisation contemporaine : Rapports de force et enjeux*, Paris, Bréal, 2013, p. 215). Nous verrons *infra*, dans la première partie comment les facteurs de la puissance ont pu varier avec l'introduction du commerce moderne.

[8] Par commodité, nous utilisons dans ce travail les termes « Amérique » et « Américains » pour désigner respectivement les États-Unis et les habitants des États-Unis, même si cet emploi est abusif (les Canadiens, les Mexi-

revendiquer la supériorité de son régime politique, promouvoir ses intérêts auprès des organisations internationales, étendre son autorité sur tous les continents et mener, de sa propre initiative, les guerres de son choix. Y eut-il beaucoup d'empires au cours de l'histoire humaine qui purent se vanter de détenir un tel ascendant sur l'ensemble de la planète[9] ? Le développement de flux transnationaux « émancipés » des États paraît donc contemporain d'une très forte concentration des capacités d'action dans un corps politique particulier. Certes, les bourbiers afghan et irakien ont entamé la confiance que les États-Unis avaient dans leurs propres forces, et il est bien possible que ce pays ait désormais passé l'acmé de sa puissance. Cependant, contrairement à Rome qui déclina longtemps sans qu'aucune collectivité n'ait l'envergure suffisante pour lui succéder, aujourd'hui les remplaçants ne manquent pas. C'est pourquoi les spécialistes qui observent le comportement et les prétentions de la Chine, de la Russie, de l'Inde ou du Brésil contestent souvent l'idée selon laquelle la forme étatique serait vouée à disparaître prochainement, incapable de résister aux échanges transnationaux : plutôt des « reconfigurations » de l'État qu'un « monde sans souverainetés »[10].

Quant à la guerre, les espoirs et les désillusions se succèdent rapidement, en fonction des événements internationaux et au gré des commentateurs. *La fin de l'histoire* de Francis Fukuyama ne précède que de quelques années *Le choc des civilisations* de Samuel Huntington, et leurs thèses opposées – souvent reformulées de manière caricaturale – réapparaissent périodiquement depuis le début des années 1990 jusqu'à aujourd'hui[11]. Pour simplifier, ceux que nous pourrions qualifier d'« optimistes » ont accueilli la chute de l'URSS comme le début d'une ère heureuse ; selon eux, la paix prospérerait à mesure que les institutions libérales-démocratiques s'étendraient sur toute la surface du globe. D'ailleurs, une fois l'alternative communiste décrédibilisée, l'espoir d'une fin de la guerre reprit une vigueur qu'on ne lui connaissait plus depuis les désillusions des guerres mondiales. Maintes théories fleurirent alors, des plus élaborées aux plus saugrenues, pour démontrer l'inéluctabilité d'une disparition des

---

cains, les Brésiliens, etc. sont, au sens strict, eux aussi des Américains). Le mot « états-unien » est très peu employé, comme l'indique *Le Grand Robert*. Dans les rares cas où il pourrait y avoir confusion – par exemple avec les premiers habitants des Amériques – nous préciserons les choses.

[9] La question de l'empire revient depuis quelque temps au premier plan. Par exemple : Immanuel Wallerstein, *Le système du monde du XVe siècle à nos jours,* vol 1 : *Capitalisme et économie-monde, 1450-1640*, Paris, Flammarion, 1980 et Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, Paris, Exils, 2000.

[10] Voir notamment : Robert Gilpin, *War & Change in World Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981 ; Bertrand Badie, *Un monde sans souveraineté : Les États entre ruse et responsabilité*, Paris, Fayard, 1999 ; Béatrice Hibou (dir.), *La privatisation des États*, Paris, Éditions Karthala, 1999 ; John J. Mearsheimer, *The Tragedy of Great Power Politics*, New York, Norton, 2001 ; Joseph S. Jr. Nye, *Soft Power: The Means to Success in World Politics*, New York, Public Affairs, 2004 ; Dario Battistella, *Un monde unidimensionnel*, Paris, Presses de Sciences Po, 2011 ; Zaki Laïdi, « Les BRICS : un cartel d'ambitions souverainistes », *Le Débat*, n°167, novembre-décembre 2011, p. 50-59. Cf. « L'ordre mondial se trouve actuellement dans un état de fluctuation et de grande incertitude. » (Jochen Prantl, « Les mutations de la gouvernance mondiale : pays émergents et groupes "G" », trad. Rachel Bouyssou, *Critique internationale*, n°56, 2012/3, p. 40.)

[11] Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, *op. cit.* ; Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York (NY), Touchstone, 1997.

conflits armés[12]. Les programmes de recherche autour de la « paix libérale » (ou « paix démocratique », voir *supra*) figurent parmi les plus sérieux, et ils ont permis de donner une assise scientifique, dès les années 1980, à un sentiment largement répandu dans les opinions publiques occidentales.

Sans doute est-ce en Europe que cet optimisme a pris le plus profondément racine. James Sheehan rapporte la transformation radicale des peuples européens au long du XXe siècle : alors que l'armée et les affaires militaires occupaient une place centrale dans la vie des sociétés européennes avant la Première Guerre mondiale, ces dernières sont maintenant très profondément démilitarisées ; elles se tournent plus volontiers vers le bien-être que vers la grandeur nationale, elles se préoccupent des problèmes intérieurs plutôt que de l'empire[13]. Par exemple, les budgets de la défense représentent aujourd'hui une toute petite part de la richesse nationale, une sorte de variable d'ajustement[14], et les questions de politique étrangère font assez peu l'objet de véritables débats dans l'espace public. Lorsque l'on compare la situation en Europe et aux États-Unis, il faut bien reconnaître qu'il existe un certain décalage au sein du « monde occidental » dans la manière d'appréhender les phénomènes guerriers : alors que 77% des Américains considéraient en 2010 que la guerre pouvait être nécessaire pour obtenir justice, seulement 30% des Européens faisaient la même réponse, taux qui descendait à 16% chez les Français[15]. Ce contraste a permis à l'essayiste américain Robert

---

[12] Sur ces questions : Donald Kagan, *On the Origins of War and the Preservation of Peace*, New York, Anchor Books, 1996 ; Kenneth N. Waltz, « Globalization and Governance », *PS: Political Science and Politics*, vol. 32, n°4, Dec. 1999, p. 693-700 ; David A. Bell, *La Première guerre totale : L'Europe de Napoléon et la naissance de la guerre mondiale*, trad. Christophe Jaquet, Seyssel, Champ Vallon, 2010

[13] James J. Sheehan, *Where Have All the Soldiers Gone? The Transformation of Modern Europe*, New York (NY), Mariner Books, 2009. « C'est en Europe que le sentiment cosmopolite, mesuré entre 1995 et 2003 à travers plusieurs indicateurs […] s'est le plus développé, alors qu'il a eu tendance à diminuer partout ailleurs dans le monde au profit du nationalisme. » (Romain Lecler, *Sociologie de la mondialisation*, Paris, La Découverte, coll. Repères, 2013, p. 69.) Voir aussi Raymond Aron, « Adieu aux armes ou la Grande Illusion », dans *Penser la guerre, Clausewitz*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1976, tome 2, p. 265-286 et Stéphane Audoin-Rouzeau, *Combattre : Une anthropologie historique de la guerre moderne (XIXe-XXIe siècle)*, Paris, Seuil, coll. Les livres du nouveau monde, 2008.

[14] Voici l'évolution de la part des dépenses militaires dans le PIB dans différents pays européens : la France (5,5% en moyenne dans les années 1960, 3,8% dans les années 1970, 3,8% dans les années 1980, 3,1% dans les années 1990, 2,5% dans les années 2000 ; 2,2% en 2013), le Royaume-Uni (respectivement 5,8%, 4,8%, 4,8%, 3,1%, 2,4% ; 2,3%), l'Allemagne de l'Ouest puis l'Allemagne réunifiée (4,3%, 3,3%, 3,0%, 1,8%, 1,4% ; 1,4%) et l'Italie (3,0%, 2,3%, 2,2%, 2,0%, 1,9% ; 1,6%). La base de données utilisée pour ces calculs se trouve sur le site du SPIRI (Stockholm International Peace Research Institute) avec l'explicitation des sources et des méthodes : http://www.sipri.org/.

[15] Voir la page 71 des *Transatlantic Trends 2010* du German Marshall Fund of the United States (http://www.gmfus.org/trends/doc/2010_English_Top.pdf). Les nouveaux rapports ne semblent pas avoir conservé cette question. Autre exemple : la popularité de Barack Obama a chuté en Europe (et particulièrement en Allemagne) à cause de son usage intensif des drones de combat (Gregor Peter Schmitz, « Weltweite Umfrage: Obama frustriert die Deutschen », *Der Spiegel*, 13/06/2012). Par comparaison, à la même époque, « […] a stunning 83 percent of the country [the US] supports President Barack Obama's use of drones to target suspected terrorists ». Le journaliste ajoute : « But the rest of the world isn't as comfortable with this remote-controlled, auto-pilot war. » (Alan W. Dowd, « The Brewing Backlash against the Drone War », *The American Interest*,

Kagan d'opposer une Europe mettant sa foi dans la paix par le droit et le commerce, dont le symbole serait Vénus, à une Amérique placée sous le signe de Mars et obligée d'affronter un monde dangereux[16]. Il paraît trop tôt pour dire si ce contraste, quelle que soit sa force suggestive, symbolise un moment particulier ou une tendance de long terme. Aujourd'hui, les États-Unis, échaudés par leurs récents échecs, rechignent à envoyer des soldats à l'étranger et à intervenir sur d'autres continents, tandis qu'un pays européen comme la France n'a pas hésité à mener plusieurs opérations militaires en Afrique au cours des dernières années. En outre, on doit admettre que les nations européennes ne croient pas dans les vertus du droit international au point de négliger la défense de leurs intérêts, et que, symétriquement, les États-Unis n'agissent la plupart du temps que s'ils arrivent à trouver une certaine légitimité à leur action, aux moins à leurs propres yeux[17].

Les « pessimistes », quant à eux, ne manquent pas de pointer la persistance du phénomène guerrier dans le monde contemporain. S'il est vrai que l'Europe de l'Ouest connaît une véritable paix sur son territoire depuis maintenant 70 ans (ce qui a valu à l'Union européenne le prix Nobel de la paix en 2012), s'il est établi que les démocraties libérales ne se font pas pour le moment la guerre les unes aux autres, les conflits armés n'ont pas disparu partout ailleurs, loin de là. Ce qui frappe notamment les observateurs, c'est la « dissémination de la violence », c'est-à-dire une certaine anomie au lieu du « nouvel ordre international » promis par les États-Unis au lendemain de la Guerre froide[18]. La décomposition de la Yougoslavie a révélé la fragilité de la paix dès le début des années 1990 : au sein même du vieux continent, devant des puissances européennes désunies, plusieurs peuples se sont violemment déchirés au nom d'enjeux territoriaux, ethniques ou religieux, des enjeux qui paraissaient appartenir au passé pour beaucoup d'Occidentaux. Ou encore, par sa violence et son ampleur, le génocide au Rwanda de 1994 a constitué un important traumatisme au sein la « communauté internationale »[19]. Il y eut ensuite les attentats du 11 Septembre, véritable « surprise stratégique » pour les pays occidentaux. Suivies de la réapparition d'un discours national et martial aux États-Unis, ces attaques ont sapé les espoirs d'une pacification tranquille du monde sous mandat américain ; ranimant les projets grandioses de réformes politiques internationales, elles ont renforcé des velléités d'ingérence « humanitaire », et, d'une certaine manière, les

---

June 19, 2012.) Il semblerait que la communauté de valeurs laisse tout de même subsister d'importantes différences entre démocraties libérales.

[16] Robert Kagan, *La puissance et la faiblesse* (Suivi de *Le revers de la puissance*), trad. Fortunato Israël, Paris, Plon, 2004 et *Le retour de l'histoire et la fin des rêves*, trad. Fortunato Israël, Paris, Plon, 2008. Sur le même sujet, avec plus de nuances : Hubert Védrine, *Continuer l'histoire*, Paris, Flammarion, 2008.

[17] Nous y reviendrons dans la 3ème section du chapitre VII.

[18] Cf. Bertrand Badie et Marie-Claude Smouts, *Le retournement du monde*, *op. cit.*, p. 16.

[19] En anglais, Henry Kissinger indique que l'on parle familièrement de *world community* (*World Order*, New York (NY), Penguin Press, 2014, p. 7).

théories de la guerre au nom de la paix[20]. Enfin, les « interventions » en Afghanistan puis en Irak ont montré les difficultés et les limites d'une « guerre contre le terrorisme » dont les buts politiques, les acteurs, le cadre juridique et les moyens diplomatiques et militaires restent extrêmement flous.

La violence prend donc un tour incertain. Les menaces et les risques semblent se multiplier sans que les États ne sachent toujours comment les identifier ou y répondre. Ainsi, alors que les sociétés occidentales n'ont jamais vécu aussi paisiblement, le sentiment d'insécurité y gagne du terrain ; elles ont l'impression de faire face à des dangers extérieurs et intérieurs sans précédent, ce qui provoque parfois des réactions émotionnelles disproportionnées ; l'incertitude accroît l'impression diffuse de peur, et conduit à une multiplication des contrôles et des précautions, des mesures de sûreté et de règles de prévention des risques. D'ailleurs, la propagation du vocabulaire de la guerre (guerre contre la pauvreté, le réchauffement climatique ou la terreur, guerre économique, guerre virtuelle…) répond sans doute à la perception de menaces qui ne se laissent pas réduire aux schèmes traditionnels. De plus, la conflictualité internationale prend aujourd'hui le visage de la guerre asymétrique et de la menace terroriste[21] ; tels sont les champs les plus investis par la réflexion militaire et stratégique depuis le début du XXIe siècle. Le long conflit israélo-palestinien, les combats en Tchétchénie, les bombardements occidentaux en Libye, l'envoi de troupes par la France au Mali et en République centrafricaine, l'effondrement de la Syrie, la guerre en Ukraine, voilà plusieurs illustrations de la conflictualité internationale contemporaine dans ce qu'elle a de plus difficile à caractériser. En effet, il ne s'agit pas de guerres interétatiques au sens « classique » du terme : généralement les parties en présence ne se reconnaissent pas entre elles, la guerre n'est que très rarement déclarée[22], les négociations paraissent impossibles avec un ennemi qu'il s'agit plutôt d'éliminer que de vaincre et le droit de la guerre se trouve embarrassé en l'absence d'armées régulières se combattant sur un champ de bataille défini[23]. Que faire d'ailleurs de-

[20] Sur la rhétorique guerrière : Robert D. Kaplan, *La stratégie du guerrier : L'éthique païenne dans l'art de gouverner*, trad. Michèle Lévy-Bram et Pascale Michon, Paris, Bayard, 2003. La position de Michael Doyle sur la guerre en Irak montre les ambiguïtés des promoteurs de la « paix libérale » : *Striking First: Preemption and Prevention in International Conflict*, ed. Stephen Macedo, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2008.

[21] Cf. « […] l'originalité de la problématique de la guerre et de la paix au XXIe siècle réside dans la nature hiérarchique de la plupart des guerres contemporaines, hiérarchique au double sens de guerres opposant des protagonistes inégaux matériellement – grandes puissances d'un côté, petites entités de l'autre – et différenciés normativement – démocraties libérales d'un côté, acteurs voyous de l'autre » (Dario Battistella, *Paix et guerres au XXIe siècle*, *op. cit.*, p. 21).

[22] Rappelons que c'est en 1942 que le Congrès américain a déclaré officiellement la guerre pour la dernière fois ! Depuis la fondation du pays, il y a eu 11 déclarations formelles au cours de 5 conflits : en 1812, 1846, 1898 et lors des deux Guerres mondiales (Congressional Research Service, *Declarations of War and Authorizations for the Use of Military Force: Historical Background and Legal Implications*, March 2011, http://www.fas.org/).

[23] Jean-Jacques Roche, *Théorie des relations internationales*, 8ème édition, Paris, Montchrestien, coll. Clefs/ Politique, 2010 ; Dario Battistella, *Paix et guerres au XXIe siècle*, *op. cit.* La situation n'est d'ailleurs pas si nouvelle, comme l'indiquent les critiques déjà émises par Carl Schmitt dans un discours à Madrid de 1962 : « L'ordre du monde après la Deuxième Guerre mondiale », dans *La guerre civile mondiale : Essais (1943-1978)*,

vant des États désorganisés qui n'ont pas les moyens d'imposer leur autorité sur leur propre territoire ? La réapparition des phénomènes de piraterie au large de la Somalie illustre bien cette difficulté à canaliser une violence dispersée.

Dans ce contexte, le plus troublant et le plus nouveau est un certain retour des passions idéologiques et religieuses. Contrairement aux prédictions, le « régime libéral » (cf. *infra*, sous-section-b) n'a pas le monopole des cœurs, ni même celui de la raison. Ce que l'on présentait comme la progressive « occidentalisation » du monde ne paraît plus si inéluctable que cela. La disparition du régime soviétique n'a pas conduit directement à une « fin de l'histoire », mais à une remise en cause plus absolue de la démocratie libérale. Si l'idéologie communiste s'opposait à cette dernière, elle n'en partageait pas moins avec elle une certaine notion du progrès, une certaine adhésion aux avancées de la science moderne, un certain respect déclaré pour l'idéal démocratique[24]. Le fondamentalisme religieux qui occupe désormais une grande place dans l'actualité internationale propose en définitive une rupture beaucoup plus radicale avec l'expérience politique occidentale des derniers siècles, et il rouvre la question religieuse que certains penseurs croyaient enfin close. Le problème se pose notamment avec la conquête de vastes territoires par des groupes armés brandissant des revendications ou des justifications religieuses, comme par exemple AQMI (Al-Qaida au Maghreb islamique) dans le Sahara ou l'EI (État islamique) entre la Syrie et l'Irak[25], ce qui provoque la déstabilisation d'autres pays, comme la Somalie, le Nigéria, le Yémen, etc. En outre, les tensions « idéologiques » ont été ravivées à l'occasion des révoltes et des révolutions qui se propagèrent notamment en Tunisie, en Libye et en Égypte. L'affrontement entre les idéaux libéraux-démocratiques et les revendications religieuses, compliqué par toute une constellation d'intérêts, de passions et d'idées, devient un facteur important de la vie politique de ces pays. Enfin, les nombreux débats actuels autour des interventions humanitaires, du problème de l'ingérence et de l'universalité des droits de l'homme remettent en cause la perspective d'une adoption progressive des critères de justice occidentaux par tout le genre humain[26].

---

trad. Céline Jouin, Maisons-Alfort, Éditions Ère, 2007. Sur les précautions à prendre lorsque l'on étudie Schmitt : Renaud Baumert, « Carl Schmitt, entre tactique et théorie », *La Vie des idées*, 26 octobre 2012 (URL : http://www.laviedesidees.fr/Carl-Schmitt-entre-tactique-et.html).

[24] Voir notamment Raymond Aron, *La société industrielle et la guerre*, Paris, Plon, 1959, ch. 4.

[25] Il existe un débat pour savoir si reprendre l'expression « États islamique » ne reviendrait pas à reconnaître implicitement les prétentions de ce groupe armé. Adam Hosein remarque qu'une personnes qui se proclamerait « reine » en Angleterre et héritière du trône serait qualifiée d'imposteur (« Is There an Islamic State? », *Ethical War Blog*, http://stockholmcentre.org/is-there-an-islamic-state/). Certes, mais un groupe armée qui comprend plus de 100 000 militants (dont un nombre non négligeable de recrues occidentales), qui contrôle un territoire immense et qui gouverne une population de plusieurs millions d'âmes constitue un « fait » international indéniable. Rappelons que la reconnaissance internationale n'implique pas un accord idéologique, encore moins l'amitié.

[26] Pierre Hassner, *La terreur et l'empire : La violence et la paix II*, Paris, Seuil, coll. Points, 2003 ; Tzvetan Todorov, *Le Nouveau Désordre mondial*, Paris, Robert Laffont, 2003 ; Ariel Colonomos, *Le Pari de la guerre :*

La violence diffuse et les tensions idéologiques ne sont pas les seuls traits de notre contexte international : les menaces de « guerres majeures » gardent encore une certaine crédibilité[27]. En parallèle des nouvelles formes de violence qui ont tant mobilisé les esprits depuis une ou deux décennies, les tensions interétatiques se perpétuent, chacune d'entre elles pouvant dégénérer en conflit « classique ». L'animosité entre le Pakistan et l'Inde reste l'une donnée majeure de la vie internationale, puisque la question du Cachemire ne trouve pas de solution. Le développement de la marine chinoise et les ambitions affichées par la deuxième puissance économique mondiale ne manquent pas d'alarmer les pays voisins ; les escarmouches avec le Japon autour d'un certain nombre d'îlots se multiplient, dans une zone où les États-Unis ne paraissent plus guère en mesure d'imposer leurs arbitrages. L'opinion japonaise se montre d'ailleurs de moins en moins réticente à l'accroissement des capacités militaires du pays pour faire face aux menaces chinoises. De plus, le « retour » sur la scène internationale d'une Russie qui ne craint pas de s'affirmer militairement, comme l'illustrent l'invasion de la Géorgie en 2008 et le « soutien » aux séparatistes ukrainiens, n'est pas pour diminuer les risques de guerre de grande ampleur. Enfin, la question nucléaire, oubliée quelques temps, retrouve une nouvelle urgence avec les projets iraniens et nord-coréens. L'inquiétude s'accroît du fait de cette coexistence entre une violence anomique qui perdure et la possibilité croissante de conflits entre puissances majeures[28].

Il faut enfin ajouter à cela la grave crise « morale » et intellectuelle que traverse le monde occidental. Le choc économique de 2007-2008 a révélé le formidable écart de dynamisme entre l'Europe, et dans une certaine mesure les États-Unis, et les « pays émergents ». Cette crise a notamment déréglé le processus d'approfondissement de la construction européenne, avec la mise au grand jour de la fragilité de la monnaie unique et la quasi-faillite de la Grèce. Les partisans d'une « Europe politique » soutiennent qu'il n'y a pas d'alternative, mais les opinions publiques ainsi que les États nationaux se montrent réticents à s'engager plus avant. Pour renforcer l'intégration, il faudrait une volonté qui fait aujourd'hui défaut. La situation de la démocratie hongroise et l'essor du vote d'extrême-droite dans plusieurs pays représentent également un sérieux défi pour le fonctionnement des institutions européennes. À tout cela s'ajoute une sorte de perte de confiance dans le gouvernement démocratique, particulièrement sensible en France : défiance envers les gouvernants, percées électorales de nou-

---

Guerre préventive, guerre juste ?, Paris, Denoël, 2009 ; Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, *La guerre au nom de l'humanité : Tuer ou laisser mourir*, Paris, PUF, 2012 ; Josepha Laroche, *La Brutalisation du monde : Du retrait des États à la décivilisation*, Montréal, Liber, 2012 ; Mounia Bennani-Chraïbi et Olivier Fillieule (dir.), « Retour sur les situations révolutionnaires arabes », *Revue française de science politique*, vol. 62, n°5-6, 2012, p. 767-913.

[27] Voir Frédéric Ramel et Jean-Vincent Holeindre (dir.), *La fin des guerres majeures ?*, Paris, Economica, 2010.

[28] *Ibid.* ; Dario Battistella, *Retour de l'état de guerre*, Paris, Armand Colin, 2006 ; Thomas Lindemann, *La guerre : Théories, causes, règlements*, Paris, Armand Colin, 2010.

veaux démagogues, sentiment d'impuissance face aux processus transnationaux, doute sur la possibilité de se gouverner soi-même dans le monde actuel, etc. Ce désarroi est visible chez certaines élites politiques et économiques qui s'interrogent devant les succès enregistrés par la Chine dans la dernière décennie. Ce pays qui semble déjà entré en lice pour devenir à terme la première puissance mondiale bâtit et renforce peu à peu son industrie, son armée, ses universités, sans pour autant adopter le volet démocratique du « régime libéral ». Nul ne sait ce qu'il adviendra dans les prochaines décennies, mais il n'est pas anodin que pour la première fois depuis de nombreux siècles le foyer d'énergie le plus important se déplace hors du monde occidental, qui plus est dans un pays dit « autoritaire »[29]. Cette situation renforce certainement les doutes jetés sur la possibilité pour un peuple de se gouverner aujourd'hui soi-même, à la fois librement et efficacement. La confiance dans le progrès et dans l'émancipation progressive des êtres humains vacille[30].

Ces Occidentaux qui furent si longtemps sûrs d'eux, les Européens d'abord, les Américains ensuite, ces Occidentaux qui malgré les guerres mondiales se virent toujours au centre de l'histoire et du progrès, ces Occidentaux affermis par la chute du mur de Berlin, ces Occidentaux encore maîtres d'une grande partie de la richesse globale et producteurs de la plupart des normes et valeurs internationales, ces Occidentaux sentent aujourd'hui, peut-être pour la première fois, que leur ascendant est diminué. Le processus long de quatre ou cinq siècles qui a porté l'univers occidental au sommet de sa puissance paraît être arrivé au bout de son mouvement, ce qui ouvre vertigineusement le champ des possibles. Pour reprendre la terminologie aronienne, le « procès » laisse aujourd'hui aussi place au « drame », c'est-à-dire que les processus progressifs qui nous permettaient de nous orienter et de nous projeter dans l'avenir semblent de plus en plus hésiter[31]. L'avenir est grand ouvert, et cette indétermination a de quoi effrayer.

---

[29] Par exemple : Amitai Etzioni and John Ikenberry, « Point of Order: Is China More Westphalian Than the West? », *Foreign Affairs*, vol. 90, n°6, November/December 2011, p. 172-176.

[30] « Partout les progrès des sciences, des techniques, de l'économie, de l'urbanisation, de la bureaucratie et même de l'individualisme, qui semblaient être à la fois les moteurs et les effets d'un progrès historique généralisé, révèlent leurs ambivalences. » (Edgar Morin, *Pour une politique de civilisation*, Paris, Arléa, 2008, p. 11.) Évidemment, le grand traumatisme date des deux guerres mondiales. Bertrand de Jouvenel constatait avec amertume en 1945 : « Nous finissons par où les sauvages commencent. Nous avons redécouvert l'art perdu d'affamer les non-combattants, de brûler les huttes et d'emmener les vaincus en esclavage. Qu'avons-nous besoin d'invasions barbares ? Nous sommes nos propres Huns. » (*Du pouvoir : Histoire naturelle de sa croissance*, Paris, Hachette Littératures, 2006, p. 31.) Cf. « Whoever takes seriously the history of violence in the twentieth century will find it hard to believe in myths of progress. » (Hans Joas, *War and Modernity*, trans. Rodney Livingstone, Cambridge, Polity Press, 2003, p. 1.)

[31] « Je ne sais s'il me sera possible, dans le livre qui n'est pas encore écrit, de donner au lecteur le double sentiment de l'action humaine et de la nécessité, du drame et du procès, de l'histoire *as usual* et de l'originalité de la société industrielle. […] Tâchons de dégager la loi de la nécessité industrielle à l'œuvre dans le drame des guerres et des empires […] » (Raymond Aron, « L'aube de l'histoire universelle » (1960), dans *Une histoire du XXe siècle : Anthologie*, Paris, Plon, 1996, p. 796). Pierre Bourdieu invitait aussi à se méfier des processus indéfiniment prolongés : « Pour ma part, je prêche beaucoup la défiance à l'égard […] des grandes lois tendan-

Afin d'apporter un peu de clarté dans notre perplexité, il faut revenir sur la perspective qui a orienté la vie et la pensée des Occidentaux au cours des derniers siècles, c'est-à-dire considérer sérieusement cet espoir d'une pacification de la vie internationale par le « commerce »[32]. Pour interroger la perspective des théoriciens de la « paix libérale », il faut revenir sur le grand phénomène sur lequel s'appuient leurs espoirs, sur le grand phénomène qui semble aider le mieux à penser notre situation : la mondialisation libérale. Ce « procès » (ou processus) a donné leurs forces et leurs formes spécifiques aux espoirs de paix, mais son ambivalence contemporaine indique peut-être en même temps que le « drame » pourrait resurgir. Certes, la « paix séparée » entre démocraties libérales est un fait incontournable de notre conjoncture (cf. *supra*), mais le caractère équivoque des processus en jeu nous invite peut-être à questionner les projections qui sont élaborées à partir de ce fait par les théories de la « paix libérale ». Pour la clarté de l'exposé, nous traiterons successivement les deux facettes de ce même « procès », à savoir la mondialisation et le libéralisme.

b. L'ambivalence des processus à l'œuvre : « la » mondialisation libérale

Nous nous concentrons ici principalement sur la question de la « paix libérale », parce que le libéralisme, au sens le plus large du terme, paraît une force structurante du monde contemporain. Cependant, il faut avoir conscience que bien d'autres facteurs et processus jouent un rôle dans cette promesse partagée de paix, que ce soit les progrès du christianisme, le développement de la « pitié », de la « sympathie » et du « sentiment du semblable » en démocratie, l'essor des sciences et des techniques, l'apparition de nouvelles idées politiques et esthétiques, etc. On n'entend donc pas tout expliquer par l'usage de mots *magiques* comme « libéralisme » ou « mondialisation ». La Révolution française, les idées nationales, les principes d'autodétermination, le scientisme, le totalitarisme et tant d'autres éléments ne se réduisent pas au « commerce », quelle que soit l'étendue de l'acception qu'on lui assigne (voir *infra*), même s'il existe parfois des affinités ou des convergences que nous tâcherons de souligner tout au long de ce travail.

Les processus de la mondialisation

---

cielles : le processus de rationalisation chez Weber, ou ce processus, dont Elias a développé un certain aspect, de monopolisation par l'État de la violence physique. Parce que je pense effectivement qu'il y a le danger de téléologie, parce qu'il y a aussi la tendance à transformer du descriptif en explicatif. » (Pierre Bourdieu et Roger Chartier, *Le sociologue et l'historien* (1988), Marseille, Agone & Raisons d'agir, coll. Banc d'essais, 2010, p. 82.)

[32] Nous prenons ici le mot commerce dans une acception large qui ne se réduit pas à un échange de biens matériels. Ce point sera précisé *infra*, en introduction de la première partie.

La « mondialisation » est aujourd'hui considérée comme une sorte de fait générateur qui permet de comprendre et d'unifier les multiples transformations contemporaines, une notion qui aide à penser le monde en dépit de l'hétérogénéité et de la complexité des processus à l'œuvre. Le terme a donc les avantages et les inconvénients des « idées générales », celles qui, selon Alexis de Tocqueville, d'une part

> […] ont cela d'admirable qu'elles permettent à l'esprit humain de porter des jugements rapides sur un grand nombre d'objets à la fois ; mais, d'une autre part, [qui] ne lui fournissent jamais que des notions incomplètes, et […] lui font toujours perdre en exactitude ce qu'elles lui donnent en étendue.[33]

Cette capacité de signifier beaucoup de choses avec un seul mot a sans doute contribué largement au succès du terme de mondialisation. L'expression, avec son équivalent anglais *globalization*, a fait son apparition dans les années 1980 et a rencontré le succès à partir de la décennie suivante[34]. Nous choisissons ici le terme de « mondialisation » parce qu'il donne plus nettement l'idée d'un horizon *mondial* que celui de « globalisation » ; cette dimension confère toute sa valeur au mot et révèle la vraie mesure de son ambition, c'est-à-dire fournir une explication générale (économique, politique, culturelle et morale) à la situation humaine contemporaine. Nous reprenons donc la distinction de René Dagorn qui assigne la plus grande extension à ce terme, gardant celui de « globalisation » pour désigner plus spécifiquement les phénomènes qui ont trait aux aspects financiers et économiques[35].

La notion de mondialisation n'échappe évidemment pas à l'incertitude contemporaine. Promesse d'un mouvement planétaire pacificateur ou prolongement des rapports de force internationaux, le vocable ne laisse pas indifférent, comme le montre la charge polémique dont on le revêt lui et ses homologues ou opposés (« altermondialisation », « démondialisation », « mondialisme », etc.). La vigueur des espoirs répond à l'immensité du processus : le champ diplomatique s'unifie de plus en plus, les interdépendances entre corps politiques se multiplient, la trame des réseaux transnationaux se densifie et un horizon commun de normes et de valeurs semble se dessiner pour tous les êtres humains ; la mise en mouvement des choses

---

[33] Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, Paris, Flammarion, coll. GF, 1981, vol. 2, partie I, ch. III, p. 21. Les idées générales « contiennent, si je puis m'exprimer ainsi, beaucoup de choses sous un petit volume et donnent en peu de temps un grand produit » (*ibid.*, p. 25).

[34] Romain Lecler, *Sociologie de la mondialisation*, *op. cit.*, p. 7.

[35] René Dagorn, « Une brève histoire de la mondialisation », dans GEMDEV, *Mondialisation, les mots et les choses*, Paris, Karthala, 1999, p. 201. D'autres choix peuvent évidemment être faits. Ainsi Afef Benessaieh préfère-t-il le terme de « globalisation » : « […] ce choix nous apparaît justifié par le fait que le processus systémique, structurant, totalisant et synergique auquel "globalisation" réfère souvent dans la littérature ne nous semblait pas suffisamment bien rendu par le terme "mondialisation". Ce dernier renvoie davantage, à notre avis, à un référent géographique, fréquemment utilisé d'ailleurs comme synonyme de "planétaire". » (John Baylis, Steve Smith et Patricia Owens, *La globalisation de la politique mondiale : Une introduction aux relations internationales*, adaptation Afef Benessaieh, trad. Serge Paquin, Montréal, Modulo, 2011, p. III.)

concerne à la fois les biens, les hommes et les idées[36]. La notion de « gouvernance » donne un bon aperçu de l'espérance nourrie par la mondialisation, puisqu'elle promet une action collective dépassionnée et apolitique dont le but serait de répondre à tous les problèmes humains, qu'ils soient locaux ou planétaires[37]. Dépassionnée et apolitique car la gouvernance se pose comme une alternative au « gouvernement », c'est-à-dire à l'action située dans un corps politique particulier, soumise au jeu des conflits sur la question du juste et dépendante des rapports de force[38]. Le processus de « dépolitisation » des problèmes mondiaux par la multiplication des interactions entre sociétés civiles, associations, entreprises et organisations internationales pointerait alors vers une pacification progressive des rapports humains à l'échelle de la planète. Par surcroît, la mondialisation offrirait un stimulant sans équivalent pour l'économie mondiale et permettrait d'enrichir ceux qui furent longtemps les plus pauvres. Jean-Jacques Roche écrit par exemple :

> Loin d'être le repoussoir décrit par les altermondialistes, la mondialisation apparaît […] comme l'une des causes de l'actuelle pacification, tout en étant un formidable instrument de création de richesses permettant en l'espace d'une génération à 350 millions de Chinois et 350 millions d'Indiens […] d'accéder aux niveaux occidentaux de consommation.[39]

Néanmoins, pour d'autres observateurs, particulièrement depuis les années 2000, la mondialisation ne modifierait pas réellement la texture de la vie internationale, ou, en tout cas, elle ne garantirait nullement l'avènement d'une ère de paix. Comme pour n'importe quelle analyse du monde politique, il faudrait se demander surtout qui décide et gouverne, qui perd et qui gagne, qui produit les normes de la justice et, enfin, qui a intérêt à défendre l'image

---

[36] Sur l'unification du champ diplomatique, voir notamment Raymond Aron, « De l'analyse des constellations diplomatiques » (1954), dans *Les sociétés modernes*, éd. Serge Paugam, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2006, p. 905-918. Le mouvement de la mondialisation paraît si important que Frédéric Mérand et Vincent Pouliot proposent de parler de « politique mondiale » plutôt que de « relations internationales » (« Le monde de Pierre Bourdieu : Éléments pour une théorie sociale des Relations internationales », *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, vol. 41, n°3, septembre 2008, p. 622, note).

[37] Voici la définition de la « gouvernance » par Jochen Prantl : « […] des processus et institutions, formels et informels, générant l'autorité nécessaire à la mise en œuvre de l'action collective, à la réalisation des objectifs de celle-ci et à leur légitimation devant un large public » (« Les mutations de la gouvernance mondiale : pays émergents et groupes "G" », art. cité, p. 45).

[38] Par exemple : Anne-Marie Slaughter, Andrew S. Tulumello and Stepan Wood, « International Law and International Relations Theory: A new Generation of Interdisciplinary Scholarship », *The American Journal of International Law*, vol. 92, n°3, 1998, p. 367-397 et Andrew Moravcsik, « The New Liberalism », in Christian Reus-Smit and Duncan Snidals (eds.), *The Oxford Handbook of International Relations*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 234-51. Cf. « On peut, en ce début du XXIe siècle, considérer qu'il existe un bien public mondial qui traduit le vouloir vivre ensemble à la racine de toute unité politique pérenne et stable, qui serait la gouvernance mondiale. Celle-ci est une idée, dans laquelle il faut voir comme le germe (mais pas encore l'embryon) d'une autre idée, celle d'unité politique "monde". » (Thierry de Montbrial et Thomas Gomart, « *Think tanks* à la française », *Le Débat*, n°181, septembre-octobre 2014, p. 75.)

[39] Jean-Jacques Roche, « Le silence des armes ou la paix importune », *Politique étrangère*, 2013/3, p. 51-52. L'auteur se base sur les études quantitatives qui évoquent une diminution des conflits et des pertes humaines. Ces constats n'empêchent pas de remarquer en parallèle une forte augmentation des inégalités économiques entre États et entre individus : Pierre Rosanvallon, *La société des égaux*, Paris, Seuil, coll. Les livres du nouveau monde, 2011 et Thomas Piketty, *Le capital au XXIe siècle*, Paris, Seuil, coll. Les livres du nouveau monde, 2013.

d'un système neutre et d'institutions purement formelles (cf. *infra*, ch. III et IX). D'abord la mondialisation n'est pas née de nulle part, elle a reçu une impulsion décisive de corps politiques particuliers, les empires européens puis les États-Unis. Ce dernier pays a d'ailleurs joué un rôle très important dans l'élaboration de ce qui a été appelé le « Consensus de Washington », et dans les politiques de libéralisation mises en œuvre par des organismes comme le Fonds monétaire international (FMI) et l'Organisation mondiale du commerce (OMC)[40]. Ensuite, le phénomène ne doit pas être présenté sous l'aspect enchanteur du « *One World* » vanté par la publicité. Saskia Sassen a bien montré les misères et les inégalités qui se cachent derrière des expressions comme l'« hypermobilité du capital » ou la « montée de l'économie de l'information », elle a rappelé la nécessité de prendre en compte les « circuits inférieurs » de la mondialisation et elle a dénoncé les conséquences délétères de ce mouvement, par exemple sur la traite des femmes[41]. Josepha Laroche insiste pour sa part sur les conséquences de la perte d'autorité des États : leur moindre capacité à *civiliser* les sociétés pourrait conduire à de nouvelles violences et à une certaine « brutalisation du monde »[42]. Enfin, la mondialisation signifie pour beaucoup de peuples une adaptation violente à des normes et des valeurs venues de l'extérieur. Comme nous essaierons de le faire apparaître tout au long de ce travail, l'adoption d'un certain « paradigme du mouvement » ne procède pas toujours d'un libre-choix, tant s'en faut (cf. *infra*, notamment ch. premier, VII et VIII).

Finalement, lorsque nous mobilisons le concept de mondialisation dans cette étude il y a trois choses à garder à l'esprit. Premièrement, nous avons affaire à un terme ambigu, puisque tout en visant à décrire une réalité il sert également de référence à un large éventail de discours. Ainsi, selon que l'on cherche à souligner le caractère irénique d'un processus, les potentialités révolutionnaires de l'infléchissement de ce mouvement ou bien les répercussions négatives d'une force imposée de l'extérieur, les connotations associées varieront grandement[43]. Deuxièmement, la notion de mondialisation sert très souvent à introduire un nouvel avatar de la philosophie de l'histoire. En effet, la tentation est grande de prolonger le phénomène dans une certaine direction, de partir des faits pour élaborer une téléologie, que la fin soit un monde sans guerre ou bien le retour à un chaos meurtrier. Comme l'indique Frederick

---

[40] Jean-Christophe Graz, *La gouvernance de la mondialisation*, 3ème édition, Paris, La Découverte, coll. Repères, 2010, not. p. 56 et 82 ; Romain Lecler, *Sociologie de la mondialisation*, *op. cit.*, p. 42. Cela ne fait pas des États-Unis le pays le plus ouvert du monde dans tous les secteurs économiques.

[41] Saskia Sassen, « Vers une analyse alternative de la mondialisation : Les circuits de survie et leurs acteurs », trad. Hélène Le Doaré, *Cahiers du Genre*, n°40, 2006/1, p. 67-89. Cf. Saskia Sassen, *La globalisation : Une sociologie*, trad. Pierre Guglielmina, Paris, Gallimard, coll. NRF Essais, 2009.

[42] Josepha Laroche, *La Brutalisation du monde*, *op. cit.*, p. 143-145.

[43] Frederick Cooper, « Le concept de mondialisation sert-il à quelque chose ? Un point de vue d'historien », trad. Rachel Bouyssou, *Critique internationale*, n°10, 2001/1, p. 103 et p. 118. Voir aussi la thèse de Benjamin Ferron : « Les répertoires médiatiques des mobilisations altermondialistes (Mexique-Chiapas, Israël/Palestine, 1994-2006) : Contribution à une analyse de la société transnationale », Rennes, Université Rennes 1, 12 mars 2012, not. p. 62.

Cooper, le suffixe « –isation » ne doit pas faire croire à un processus irrésistible emportant la planète entière dans une voie définie d'avance[44] ; l'incertitude contemporaine repose justement sur le fait que l'on n'arrive plus à déchiffrer le sens du mouvement, sur le sentiment de plus en plus présent qu'un « drame » se noue autour de ce qui nous apparaissait comme un « procès » (ou processus). C'est pourquoi il faut rester réservé devant les analyses de la mondialisation qui l'orientent dans une direction trop déterminée : achèvement d'un processus de modernisation, comme chez Anthony Giddens, ou bien aboutissement d'un progrès séculaire[45]. Il peut donc être préférable de parler autant que possible de « mouvement » plutôt que de « processus », afin de souligner le caractère contingent du phénomène[46], c'est-à-dire la possibilité du surgissement d'un « drame » au cœur du « procès ». Troisièmement, ce qu'on désigne comme *la* mondialisation est en fait une conjonction de facteurs divers et hétérogènes. Selon les domaines de la vie humaine concernés, selon les lieux et les temps, le phénomène prend des visages extrêmement variés. Tous les mouvements n'ont ni la même intensité, ni la même direction, ni les mêmes ressorts. Que l'on observe seulement sur un siècle quelques-uns des fameux « processus » qui constituent la mondialisation, notamment les évolutions technologiques, le développement des échanges, l'intégration politique, l'homogénéisation des mœurs, la convergence des idées. On s'apercevra vite qu'ils ne progressent pas tous de concert ; quand les uns s'accélèrent, les autres ralentissent ou s'inversent, quand ils semblent s'accorder sur quelque point du globe, ils s'opposent ailleurs, etc. Cet écheveau de mouvements variés explique en grande partie la contingence et la complexité de ce que l'on nomme de manière générique *mondialisation*[47].

Pour autant, il ne s'agit pas d'abandonner le terme. Ce que les idées générales gagnent en étendue, elles le perdent en profondeur, c'est évident. Néanmoins, on ne peut s'en passer si l'on souhaite obtenir une vue de quelque ampleur sur notre situation présente ; elles forment une espèce de passage obligé et de simplification nécessaire quand on veut donner forme et sens aux myriades de faits qui se présentent devant le chercheur (cf. *infra*, 2ème section-a). Certes, le vocable de mondialisation désigne dans la réalité un conglomérat de processus, ou mieux de mouvements, à la fois divers et non linéaires, mais il reste que ce concours de diffé-

[44] Frederick Cooper, art. cité, not. p. 106-107.
[45] Romain Lecler, *Sociologie de la mondialisation*, *op. cit.*, p. 32-33 et René Dagorn, « Une brève histoire de la mondialisation », dans *op. cit.*, p. 193.
[46] Cf. « […] globalization is neither inevitable nor irresistible. Rather, it is largely an American creation, rooted in the period after World War II and based on U.S. economic might » (Stanley Hoffmann, *Chaos and Violence*, *op. cit.*, p. 13).
[47] « […] la globalisation n'est pas un phénomène cohérent ni uniforme, mais contingent » (Jean-François Bayart, « "La globalisation capitaliste repose sur une énorme contradiction" » (entretien), *Projet*, n°324-325, 2011/5, p. 39). Voir aussi id., « Critiques politiques de la mondialisation » (entretien), *L'économie politique*, n°22, 2004/2, p. 8-20. Romain Lecler parle à bon droit d'un « processus multicausal et multidimensionnel […] » (*Sociologie de la mondialisation*, *op. cit.*, p. 3).

rents « procès » a quelque chose d'immense et de fascinant, ce qui permet de comprendre comment il peut servir à imaginer un ordre politique international inédit dans lequel les différends se régleraient sans avoir recours aux armes.

Le « régime libéral »

Tout comme la notion de mondialisation, le concept de libéralisme est complexe et investi de nombreuses connotations. Ni les chercheurs ni les citoyens ne restent indifférents devant un vocable qui incarne tantôt les espoirs d'un monde meilleur, tantôt la réalité d'une nouvelle oppression, tantôt un système imparfait mais raisonnable, tantôt le passage nécessaire vers une forme d'organisation inédite et supérieure.

Dans ce travail, nous parlerons régulièrement de « régime libéral » afin de faire droit aux trois principales dimensions du phénomène[48] ; quoique cette présentation ne puisse pas entièrement satisfaire tout le monde, elle permet quand même de porter un regard synthétique sur une notion plurielle et controversée. Par « régime libéral » il faut entendre la conjonction de trois ordres de faits dans un même régime politique, à savoir l'économie de marché, la démocratie représentative et la centralité politique et morale des droits de l'homme. Bien sûr, il n'existe pas de forme unique pour ces trois ordres de faits : l'économie de marché (ou le capitalisme) peut être plus ou moins régulée, la démocratie représentative plus ou moins participative et les droits de l'homme plus ou moins étendus. Notre définition du « régime libéral » entend bien souligner l'équilibre précaire de trois éléments pouvant chacun entrer en tension avec les deux autres[49]. Ainsi, il se trouve des degrés, des modulations, des dérogations et des spécificités qui permettent de parler de « régime libéral » aussi bien pour la France que pour les États-Unis, en dépit des grandes différences qui les séparent, et de faire usage de ce terme pour décrire l'horizon de la plupart des penseurs libéraux (ou pré-libéraux) malgré leurs nombreuses divergences. Il nous a semblé que cette expression combinait une certaine force descriptive avec une très grande souplesse (cf. *infra*, sous-section-c)[50].

---

[48] Nous avons hésité entre les expressions « régime libéral » et « dispositif libéral ». Finalement, il nous a semblé que la notion de « régime » rendait mieux compte de la dimension politique du libéralisme (contre les tentatives de dépolitisation « néolibérale », cf. *infra*, sous-section-c et ch. VII, introduction), et qu'elle permettait de faire le lien avec les penseurs politiques du passé. En outre, John Rawls et Michael Doyle utilisent eux-mêmes cette notion sur les sujets qui nous intéressent (« régime libéral », « régime républicain », « régime social et politique », etc.). Par ailleurs, il faut noter que nous donnons bien un contenu dynamique et multidimensionnel à l'expression « régime libéral », car Émile Durkheim a raison de dire qu'un classement qui ne s'attacherait qu'à un simple critère quantitatif resterait à la surface des choses (*Leçons de sociologie* (1950), éd. Hüseyin Nail Kubali, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1997, p. 110-111).

[49] Pour ne prendre qu'une illustration : Benjamin Constant et Friedrich Hayek insistent souvent sur la tension qui existe entre défense des droits et démocratie.

[50] Nous parlerons aussi de « démocratie libérale » ou d'« État libéral » à propos d'un corps politique ayant, à un certain degré, les trois dimensions du « régime libéral ». Pour une synthèse de ce qu'entendent Michael Doyle et

Sur la question de la guerre, les idées libérales ont été et sont encore porteuses de grands espoirs. Le libéralisme (sous une forme ou une autre) a envisagé et voulu amorcer un processus de pacification des relations internationales. En philosophie politique normative par exemple, John Rawls et Jürgen Habermas, même si leurs méthodes et leurs recommandations ne sont pas identiques, croient tous les deux qu'un monde débarrassé du fléau de la guerre n'a rien de chimérique. Jürgen Habermas, s'appuyant sur Kant, procède en deux temps. Il avance d'abord que le capitalisme a été source d'importantes frictions à ses débuts :

> Kant n'a pas prévu que les tensions sociales d'abord renforcées à la suite d'une industrialisation capitaliste accélérée pèseraient sur la politique intérieure en déclenchant des guerres civiles, et orienteraient la politique extérieure vers un impérialisme belliqueux.[51]

Cependant, les progrès des échanges commerciaux, de la démocratie et des droits de l'homme confirmeraient plutôt aujourd'hui l'idée de paix perpétuelle.

> L'image de la politique de puissance classique est transformée, non seulement du fait des aspects normatifs introduits par la politique de démocratisation et la politique des droits de l'homme, mais encore pas une diffusion bien singulière du pouvoir lui-même.[52]

À travers le processus libéral, le progrès serait toujours en marche, et la terrible expérience « de la guerre totale déclenchée par Hitler » a finalement « accéléré le passage du droit international à un droit cosmopolitique »[53]. La paix perpétuelle ne serait plus désormais une vague rêverie. D'ailleurs l'Europe représente, d'une certaine manière, le paradigme de peuples qui abandonnent la guerre en resserrant leurs liens commerciaux (depuis la Communauté européenne du charbon et de l'acier jusqu'à l'Union européenne et la zone euro), de corps politiques qui inventent une nouvelle forme d'organisation collective de manière pacifique.

Si le philosophe américain John Rawls inscrit résolument sa pensée dans le cadre étatique traditionnel, il imagine lui aussi une possible pacification des relations entre corps politiques. Comme Habermas, il part de la prémisse selon laquelle les démocraties libérales ne se font pas la guerre entre elles ; l'extension du libéralisme permettrait donc d'espérer l'avènement d'une ère de paix. Dans *The Law of Peoples* (1999), John Rawls veut élaborer une *realistic utopia* (une « utopie réaliste »), c'est-à-dire élargir les limites de ce qui était tenu pour réalisable jusque-là tout en restant dans le cadre d'un espoir raisonnable de mise en pra-

---

Bruce Russett du concept de « démocratie », voir Dario Battistella, *Théories des relations internationales*, *op. cit.*, p. 580. John Rawls répertorie cinq réquisits d'une *reasonably just constitutional democratic society* (*The Law of Peoples*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1999, §5.3, p. 49-50).

[51] Jürgen Habermas, *La paix perpétuelle : Le bicentenaire d'une idée kantienne*, trad. Rainer Rochlitz, Paris, Éditions du Cerf, 1996, p. 33.

[52] *Ibid.*, p. 37. Comme beaucoup d'autres observateurs, Habermas insiste sur la remise en cause des souverainetés nationales par les grandes entreprises, les réseaux financiers, etc. (*ibid.*, p. 35-37). Cf. *supra*, sous-section a.

[53] *Ibid.*, p. 49.

tique[54]. Son argumentation repose notamment sur le concept de « paix libérale » (Rawls fait référence aux internationalistes américains Michael Doyle et Bruce Russett) : pour prouver qu'il peut exister une stabilité internationale « pour de bonnes raisons », Rawls doit en effet donner une certaine crédibilité historique au fait que les « peuples libéraux » ne se font pas la guerre entre eux[55]. Héritier de Rawls, le philosophe allemand Thomas Pogge souligne le fait que, depuis les Lumières, les normes morales protégeant les plus faibles ont été de plus en plus efficaces. Par conséquent,

> [l]'esclavage, l'autocratie, le colonialisme et le génocide – ouvertement pratiqués au XVIIIe, au XIXe siècle et auparavant depuis des millénaires – sont maintenant mis hors-la-loi et regardés largement comme des incarnations (*paradigms*) de l'injustice[56].

Les choses prennent une tournure encourageante et les chercheurs doivent travailler à éradiquer les causes de conflits, par exemple les grandes inégalités de revenu, sources de tensions à travers la planète[57].

Cependant, certains auteurs s'inquiètent de la fragilité de cette forme de gouvernement. Judith Shklar, par exemple, recommande de ne pas s'illusionner sur la force du libéralisme en croyant qu'il ait été dominant depuis le XVIIIe siècle. Jusqu'à la Guerre de Sécession les États-Unis s'accommodaient de l'esclavage, et l'histoire du libéralisme en Europe aux XIXe et XXe siècles a été très mouvementée. Dans ces conditions, parler d'une ère libérale ancienne, ce serait oublier trop vite le poids de l'autoritarisme catholique, de la nostalgie romantique de la communauté, du nationalisme, du racisme, du darwinisme, de l'impérialisme, du fascisme ou des diverses formes de socialisme[58]. Il faudrait donc se méfier de la faiblesse inhérente à un dispositif qui n'occupe le premier plan que depuis peu. Pierre Hassner remarque aussi que le libéralisme n'a pas toujours les ressources nécessaires pour fonder un « nouveau concert » des nations qui sache se montrer à la hauteur des défis du monde contemporain : « Cette idéologie risque de le laisser désarmé devant ceux qui, plutôt qu'aux va-

---

[54] John Rawls, *The Law of Peoples*, *op. cit.*, §1, p. 11. Cf. « The question is […] whether we can envision a realistic utopia, an ideal social world that is reachable from the present on a plausible path of transition and, once reached, could sustain itself in its real context. » (Thomas Pogge, *John Rawls: His Life and Theory of Justice*, trans. Michelle Kosch, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 27.)

[55] John Rawls, *The Law of Peoples*, §5. « Stability for the right reasons » « needs to be confirmed by what actually happens historically » (*ibid.*, p. 45). Cf. « The crucial fact for the problem of war is that constitutional democratic societies do not go to war with one another. » (*Ibid.*, introduction, p. 8) Michael Doyle a d'ailleurs commenté lui-même l'ouvrage de Rawls : « One World, Many Peoples: International Justice in John Rawls's the Law of Peoples », *Perspectives on Politics*, vol. 4, n°1, March 2006, p. 109-120.

[56] Thomas Pogge, *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, 2nd Edition, Cambridge, Polity Press, 2008, p. 2. On pourrait tout de même répondre que le XXe siècle n'a pas été avare en génocides et exactions de toutes sortes.

[57] *Ibid.*, not. p. 174. Il s'agit bien d'inciter à l'action : « Severe poverty can continue at this level because we do not find its eradication morally compelling. » (*Ibid.*, p. 3)

[58] Judith N. Shklar, *Political Thought and Political Thinkers*, ed. Stanley Hoffmann, Chicago (IL), The University of Chicago Press, 1998, p. 4.

leurs du pluralisme et au compromis des intérêts, obéissent aux passions de la peur, de la haine ou de la gloire. »[59] On a vu dans la sous-section précédente comment les attaques du 11 Septembre avaient en partie changé la donne internationale (retour d'une rhétorique guerrière, violation des conventions de Genève, interrogations sur la liberté de mouvement, etc.) : une telle réaction ne pouvait que renforcer l'idée d'une certaine *fragilité* du libéralisme, puisque, même si la remise en cause est restée circonscrite, elle le fut avec une facilité déconcertante.

Enfin, le problème reste évidemment que le « régime libéral » paraît loin de faire l'unanimité. Là même où il a le plus largement triomphé, là même où il ne semble plus guère avoir de rival, là même où il n'existe pas réellement d'autre proposition de justice, il demeure contesté. Malgré le sentiment répandu d'une absence d'alternative, surtout depuis que le communisme a perdu son crédit, le libéralisme se heurte à une insatisfaction très importante, même dans certaines des contrées où il est le mieux implanté. Pierre Manent écrivait en 2005 : « Jamais principe d'organisation de l'association humaine n'a été plus contesté dans son triomphe, plus triomphant dans son discrédit. »[60] Et Catherine Audard, quelques années plus tard, partait d'un constat semblable : « Le libéralisme contemporain semble être à la fois omniprésent et introuvable. »[61] Il existe d'ailleurs un certain déséquilibre entre le domaine économique, qui prend une place de plus en plus importante depuis quelques décennies, et les aspects démocratiques du libéralisme. En effet, face aux normes de la mondialisation libérale, aux règles de « bonne gouvernance », aux injonctions à la dérégulation, le doute s'installe quant aux possibilités d'auto-gouvernement (cf. *supra*, sous-section-a)[62]. Il semble que l'on perde confiance dans la solidité de la démocratie représentative à mesure que l'autorité du monde et de son mouvement pèse sur ses épaules. De là ce sentiment d'impuissance politique qui s'empare de certains peuples européens ; de là aussi le regain d'intérêt pour les formes les

---

[59] Pierre Hassner, « Par-delà le national et l'international : la dérision et l'espoir », dans *La violence et la paix*, *op. cit.*, p. 265.

[60] Pierre Manent, « Préface », dans Émile Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre : Une biographie intellectuelle. Introduction aux critiques contemporaines du libéralisme*, Paris, PUF, coll. Léviathan, 2005, p. 1.

[61] Catherine Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 2009, p. 18. Cf. « […le libéralisme] ne pouvait offrir aux individus guère plus qu'une part du progrès commun, progrès qu'on trouvait de plus en plus naturel et en lequel on ne reconnaissait plus le résultat de la politique de liberté. On peut (*might*) même dire que le succès même du libéralisme devint la cause de son déclin. » (Friedrich A. Hayek, *La route de la servitude* (1944), trad. G. Blumberg, Paris, PUF, 2007, ch. premier, p. 21.)

[62] Cf. « À l'approche de l'an 2000, la suprématie idéologique du libre-échange est une évidence. » (Emmanuel Todd, « Préface », dans Friedrich, *Système national d'économie politique* (1841), trad. Henri Richelot (1857), Paris, Gallimard, coll. Tel, 1998, p. 12). Blaise Bachofen peut alors demander s'il y a là « corruption d'un idéal » ou bien si la promesse libérale n'a toujours été que le « cache-sexe du capitalisme » (Blaise Bachofen, « "Les douceurs d'un commerce indépendant" : Jean-Jacques Rousseau, ou le libéralisme retourné contre lui-même », *Astérion*, n°5, 2007, p. 112). De leur côté, Pierre Bourdieu et Luc Boltanski ont montré comment les « experts » du Plan présupposaient un progrès inéluctable qui rendait obsolète les clivages politiques traditionnels, à commencer par la distinction entre gauche et droite (« La production de l'idéologie dominante », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 2, juin 1976, p. 3-73).

plus dépolitisées du libéralisme, ces formes dans lesquelles le système de marché (et la garantie des droits de l'homme les plus élémentaires) prend le pas sur toute la dimension politique du libéralisme traditionnel. On s'accorde généralement à appeler un tel déséquilibre « néolibéralisme » ou « ultralibéralisme » (voir *infra*, sous-section c).

Certes, le libéralisme, grâce aux succès des États-Unis, a pour le moment triomphé des idéologies concurrentes, aussi bien à l'issue de la Seconde Guerre mondiale qu'à la fin de la Guerre froide. Certes, le « régime libéral » semble la seule forme légitime d'organisation politique dans le monde contemporain, du moins dans la sphère occidentale, et il donne le sentiment d'être le facteur d'un certain progrès dans la vie des collectivités humaines. Mais cette victoire temporelle pourrait n'être que temporaire, et les immenses espoirs de paix qui en découlent ne proviennent peut-être que d'une illusion d'optique liée à une conjoncture historique aussi favorable que précaire.

Le questionnement de notre travail naît de cette incertitude sur les processus en cours : la mondialisation libérale permet-elle d'espérer une pacification des relations internationales et l'établissement progressif d'une « paix perpétuelle » ? Ou, pour le dire plus spécifiquement : la thèse contemporaine de la possibilité d'une « paix libérale », appuyée sur les trois « mécanismes » explicités *supra* (interdépendance économique, démocratie représentative et communauté de valeur), paraît-elle crédible[63] ?

c. Des espérances largement partagées

Ce premier aperçu ne doit pas nous tromper : le problème qui nous occupe ne concerne pas seulement les « libéraux » au sens le plus restreint du terme[64]. D'une part, la « paix séparée » entre démocraties libérales impressionne également les observateurs en dehors des cercles libéraux ; d'autre part, il existe des espoirs anciens de pacification (plus ou moins réactivés aujourd'hui) qui appartiennent aux courants de pensée les plus divers. Ainsi, l'horizon d'une fin de la guerre grâce au mouvement du monde moderne trouve de larges échos. Rappe-

[63] Autrement dit : « La globalisation rend-elle la guerre plus ou moins probable ? » (John Baylis, Steve Smith et Patricia Owens, *La globalisation de la politique mondiale*, *op. cit.*, p. 15.) Cf. plus généralement : Christopher Coker, *Can War be Eliminated?*, Cambridge, Polity Press, 2014.

[64] Nous nous conformons à l'usage en parlant de « libéraux » et de « libéralisme » avant l'introduction du mot. En effet, une partie des éléments du « régime libéral » étaient bien présente avant le début du XIXe siècle, aussi bien dans les régimes politiques concrets que dans les doctrines. Voir par exemple : Blaise Bachofen, « "Les douceurs d'un commerce indépendant"… », art. cité, p. 108 ; Jennifer Pitts, *Naissance de la bonne conscience coloniale : Les libéraux français et britanniques et la question impériale (1770-1870)*, trad. Michel Cordillot, Paris, Éditions de l'Atelier, 2008, p. 14. En revanche, il nous paraît hasardeux de tracer une généalogie des idées libérales à partir des philosophes grecs et latins comme le propose Friedrich Hayek (« Liberalism » (1973), in *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, London, Routledge & Kegan Paul, 1978, p. 122).

lons que les théoriciens de la « paix libérale » insistent sur le fait qu'il y a plusieurs « mécanismes » en jeu, pas seulement l'interdépendance économique et le libre-échange (cf. *supra*)[65]. La consolidation de la démocratie représentative, l'adoucissement des mœurs, le développement industriel et commercial, l'augmentation de la prospérité, la lutte contre les préjugés, l'édification de valeurs communes ou la diffusion des droits de l'homme – en un mot la promotion de tout ce qui promet une véritable paix internationale – trouve des défenseurs bien au-delà de ceux qui se considèrent eux-mêmes comme des « libéraux »[66].

Au-delà des immenses différences entre les auteurs, il semble y avoir un point de convergence relativement général[67] : la guerre peut, et doit, disparaître. La thèse fait peu de doute pour les promoteurs du libre-échange et de l'économie classique, mais on la retrouve aussi chez leurs adversaires. Friedrich List, lui qui se montre si critique envers l'école libérale classique, lui que l'on classe parfois du côté des « bellicistes », ne remet pas en cause l'idée – ou le constat – d'un progrès qui conduirait à terme à la fin des hostilités : « […] plus l'industrie avance, plus elle s'étend également sur les différentes contrées, moins la guerre devient possible »[68]. Plus emblématique encore pour leur opposition aux libéraux, Les marxistes eux-mêmes imaginent un horizon de paix à l'issue de l'histoire humaine ; il est possible que naisse un jour un monde paisible dans lequel chacun jouirait de l'abondance et du bien-être[69]. Karl Marx et Friedrich Engels, dans le *Manifeste du parti communiste* (1848), envisagent l'avènement d'une sorte d'« administration des choses » – on dirait aujourd'hui une « gouvernance » – à partir du moment où les oppositions de classes n'auront plus cours :

> Une fois que les différences de classes auront disparu au cours du développement et que toute la production sera concentrée entre les mains des individus associés, les pouvoirs publics (*öffentliche Gewalt*) perdront leur caractère politique.[70]

---

[65] Même cette fameuse interdépendance économique qui mènerait à la paix s'ancre dans différents courants de pensée. Par exemple : « The trade-leads-to-peace thesis has a long history. Liberals have no special claim to its origins. It is an important element in the work of Kant and to a lesser extent of Montesquieu's thought on international relations, but Locke, Hume and Smith and other Scottish Enlightenment thinkers never embraced this idea. » (Edwin van de Haar, « The Liberal Divide over Trade, Peace and War », *International Relations*, vol. 24, 2010/2, p. 148.)

[66] Sur les différentes manières d'espérer une paix durable : Hans Joas, *War and Modernity*, *op. cit.*, p. 127-128.

[67] Dans un autre contexte, Frédéric Lordon a relevé le fait que les adversaires du libéralisme utilisent souvent, presque malgré eux, sa « grammaire » (*La société des affects : Pour un structuralisme des passions*, Paris, Seuil, 2013, p. 18-21).

[68] Friedrich List, *Système national d'économie politique*, *op. cit.*, livre II, ch. I, p. 240.

[69] « Even classical Marxism is a descendant of this liberal world-view where this faith in the future is concerned. » (Hans Joas, *War and Modernity*, *op. cit.*, p. 31.) Raymond Aron parle d'une certaine « négation de la politique, incluse dans le marxisme lui-même » (« À propos de la théorie politique » (1962), dans *Les sociétés modernes*, *op. cit.*, p. 585). Sur les convergences entre socialistes et libéraux : id., *Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, p. 256.

[70] Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste du parti communiste*, trad. Émile Bottigelli, Paris, Flammarion, 1998, ch. II, p. 101. Cf. L'économiste suisse Edmund Silberner indique que « [l]'école saint-simonienne oppose souvent l'ordre féodal et belliqueux à l'ordre industriel et pacifique » (*La guerre et la paix dans l'histoire des doctrines économiques*, Paris, Sirey, 1957, p. 175).

Alors que les Grecs de l'âge classique voyaient la guerre comme un élément normal de la condition politique des êtres humains[71], les socialistes envisagent, tout comme les libéraux, son dépassement.

Émile Durkheim anticipe aussi une pacification des relations internationales tout en étant un grand critique du libéralisme. Ainsi il ne manque jamais d'attaquer Spencer et tous ceux qui postulent que l'intérêt saurait suffire à fonder une société ; il récuse les théories qui fondent la société sur un « contrat social » ; il conteste très régulièrement l'existence de droits et de libertés inhérents à l'être humain, c'est-à-dire ne se rapportant à aucun ancrage social[72]. Néanmoins, pour lui aussi l'évanouissement progressif de la guerre paraît une sorte d'évidence. S'il s'oppose à Kant et aux économistes qui affirment que le rôle de l'État doit se borner à la défense des droits et à « l'administration d'une justice toute négative », il ne conteste pas l'idée selon laquelle la guerre disparaîtra peu à peu de l'expérience humaine. Voici son « constat » :

> Le cerveau social, comme le cerveau humain, a grandi au cours de l'évolution. Et cependant la guerre, pendant ce temps, abstraction faite de quelques régressions passagères, est devenue de plus en plus intermittente et rare.[73]

Bien sûr, les guerres mondiales ont ébranlé les projections de Durkheim, mais l'idée que la guerre constituerait un phénomène pathologique et anormal garde aujourd'hui encore toute sa vigueur au-delà des seuls « libéraux »[74]. Le sociologue français a d'ailleurs très bien vu que, dans notre état social, la guerre « devient le mal par excellence » en ce qu'elle entrave les activités des individus[75].

On retrouve aussi de semblables convergences sur la question de la guerre parmi les débats actuels en philosophie politique. Illustrons cela avec le « républicanisme » qui, comme le souligne Bernard Manin, est aujourd'hui rituellement opposé au « libéralisme » dans les

---

[71] « Pour les Grecs de l'époque classique, la guerre est naturelle » (Jean-Pierre Vernant, « Introduction », dans id. (dir.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne* (1968), Éditions de l'EHESS, 1999, p. 13). Cf. *infra*, ch. V, conclusion de la première section). Duncan Bell écrit qu'à partir du XIXe siècle : « For the first time in history, it was widely believed that war could be eliminated through concerted human action. » (Duncan Bell, « Before the Democratic Peace: Racial Utopianism, Empire, and the Abolition of War », *European Journal of International Relations*, OnlineFirst Version of Record, Oct. 10, 2013, p. 4.)

[72] Par exemple : Émile Durkheim, *De la division du travail social* (1893), Paris, PUF, coll. Quadrige, 2004, p. 175-181 ; id., *Le suicide* (1897), Paris, PUF, coll. Quadrige, 1990, p. 380-384 ; id., *Leçons de sociologie*, *op. cit.*, p. 100-103 ; id., *Sociologie et philosophie* (1924), éd. Célestin Bouglé, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2010, p. 105-106.

[73] Émile Durkheim, *Leçons de sociologie*, *op. cit.*, p. 88-89. Durkheim s'accorde tout à fait avec Spencer pour enregistrer une « régression de la guerre » (*ibid.*, p. 106).

[74] Sur le caractère pathologique du phénomène guerrier chez Émile Durkheim : Frédéric Ramel, *Les Fondateurs oubliés : Durkheim, Simmel, Weber, Mauss et les relations internationales*, Paris, PUF, coll. Sociologies, 2006, p. 25-26.

[75] Émile Durkheim, *op. cit.*, p. 92. Cf. « Les peuples appellent de leurs vœux un état où la guerre ne serait plus la loi des rapports internationaux, où les relations des sociétés entre elles seraient réglées pacifiquement comme le sont déjà celles des individus entre eux […] » (id., *De la division du travail social*, *op. cit.*, p. 401).

controverses académiques[76]. Pierre Bourdieu l'a bien montré, toutes les positions antagonistes au sein d'un champ donné tendent à se caricaturer l'une l'autre et à perdre de vue les présupposés communs qui les unissent. On aurait ainsi d'un côté une tradition libérale mettant au centre un individu rationnel et solitaire, un *homo œconomicus* sans cœur ni vertu, de l'autre une tradition à ressusciter dans laquelle la liberté comme non-domination, l'esprit civique et le sens du bien commun joueraient les premiers rôles[77]. Certes, cette présentation des choses possède une grande force heuristique, mais il importe ici de souligner ce qui rassemble les deux traditions. Quentin Skinner, par exemple, entend retrouver une « conception néo-romaine de la liberté civile », c'est-à-dire de ce genre de liberté discrédité par « le triomphe idéologique du libéralisme » ; l'accent est mis sur les devoirs du citoyen vertueux et souverain, plutôt que sur les droits d'individus soumis à des gouvernants qui les représentent[78]. Tout comme Philip Pettit, Skinner se réfère à des auteurs républicains anciens (notamment Salluste et Tite-Live) qui seraient les premiers représentants d'une tradition que l'on pourrait réactiver comme alternative au libéralisme. Cependant, on doit remarquer que, dans plusieurs domaines, ce qui distingue les républicains contemporains de leurs homologues romains reste sans doute plus important que ce qui les sépare des « libéraux » au sens large du terme (et non pas des « néolibéraux », cf. *infra*). Ainsi, le républicanisme ancien, contrairement au néorépublicanisme, ne faisait pas la distinction entre « motifs publics » et « motifs privés », pour la simple raison qu'il n'y avait pas alors « de "société civile" où les individus feraient "valoir à leur gré leur indépendance" »[79]. Quand on s'intéresse à l'égalité des hommes devant la loi, à la défense de la liberté individuelle et à la préservation d'une sphère d'action privée, force est de reconnaître que le républicanisme moderne a finalement des aspects très « libéraux » comparé au républicanisme antique[80]. Ce fait reste souvent dans l'ombre de la vive polémique qui

[76] Bernard Manin, « Montesquieu, la république et le commerce », *Archives européennes de sociologie*, vol. 42, n°3, 2001, p. 573-602. L'ouvrage fondamental sur cette opposition est celui de John Pocok : *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1975. N'oublions cependant pas que « le » républicanisme est profondément pluriel. Voir Richard Whatmore, « Intellectual History and the History of Political Thought », in id. and Brian Young (eds.), *Palgrave Advances in Intellectual History*, Basingstoke (UK), Palgrave Macmillan, 2006, p. 125.

[77] Catherine Audard différencie ainsi le libéralisme du républicanisme : « L'individu, en raison des droits absolus de sa conscience, est la source de toute normativité, de tout autorité légitime. » (*Qu'est-ce que le libéralisme ?*, *op. cit.*, p. 58.)

[78] Quentin Skinner, *La liberté avant le libéralisme*, trad. Muriel Zagha, Paris, Seuil, coll. Liber, 2000, p. 9-10 et id., *Visions of politics. Volume I: Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. VIII. Cf. « Today, influential scholars like Pocock (indebted to Arendt), Skinner, and Gordon Wood condemn the shallowness of the individualism and cosmopolitanism dominating political thought in many universities. They criticize a narrow liberalism with too strong a focus on the private sphere. » (Émile Perreau-Saussine, « Quentin Skinner in Context », *The Review of Politics*, vol. 69, n°1, 2007, p. 112.)

[79] Pierre Manent, *Les Métamorphoses de la cité*, *op. cit.*, p. 321-322 (la formule est tirée de Montesquieu).

[80] Lorsque l'on se penche un peu sur les sources anciennes, les divergences apparaissent rapidement. Quentin Skinner use beaucoup de la métaphore classique du « corps politique », notamment pour montrer l'importance d'obtenir le consentement de tous les citoyens et la nécessité de leur égale sujétion à la loi (*La liberté avant le libéralisme*, *op. cit.*, not. p. 24-35). Mais la métaphore du « corps politique » impliquait jadis une certaine inégalité des groupes politiques dans la constitution : lors de l'insurrection du mont Sacré, les sénateurs rappelèrent

oppose libéraux et républicains. Il reste que, au-delà de cet antagonisme réel, les chercheurs admettent généralement l'existence de points communs et de convergences[81]. Le républicanisme propose plutôt de donner une inflexion « civique » au libéralisme que de le remettre complètement en cause. D'ailleurs, d'une manière générale, la plupart des courants de pensée contemporains ont partie liée, peu ou prou, avec certains principes libéraux. C'est ce qu'indique Marcel Gauchet commentant Benjamin Constant : « Que nous le voulions ou non, notre lieu d'origine est là, qui fait de nous tous, à quelque titre, beaucoup plus, et autrement que nous ne le croyons communément, des libéraux […] »[82].

En tout cas, les théoriciens du « républicanisme » ne se démarquent pas fondamentalement des libéraux sur la question des relations internationales : eux aussi œuvrent pour une progressive pacification du monde. Philip Pettit écrit notamment :

> L'État républicain aura une prédilection pour l'établissement de liens culturels, économiques et juridiques avec d'autres pays, dans la mesure où les systèmes régionaux et globaux de rapports de ce type

---

aux Plébéiens que l'estomac à qui l'on donnait tous les aliments était indispensable au corps dans son enemble (Tite-Live, *Histoire Romaine* (livres I à V), trad. Annette Flobert, Paris, Flammarion, coll. GF, 1995, livre II, ch. 32, p. 203-205). Puisque le « corps politique » était composé d'éléments différenciés, il n'y avait pas une égalité de tous devant la loi. Skinner semble également beaucoup plus enclin à protéger les libertés individuelles que les républicains romains. À Rome, les citoyens étaient pris dans un écheveau de liens et de contraintes (*gens*, réseaux de clientèle, etc.) qui nous paraîtrait étouffant. Sans compter bien sûr les devoirs de la vertu et de l'honneur. Salluste rapporte que le commandant Turpilius échappa seul à une attaque des Numides. Qu'advint-il du survivant ? On l'invita à se justifier, « il y réussit assez mal. Condamné et battu de verges, il eut la tête tranchée […] » (*Guerre de Jugurtha*, Paris, Flammarion, coll. GF, 1968, ch. LXIX, p. 137). Skinner aurait-il commenté la chose de la même manière que Salluste : « […] lorsque, dans une telle calamité, un homme préfère une vie honteuse à un nom sans tache, je l'estime malhonnête et méprisable » (*ibid.*, ch. LXVII, p. 136, texte corrigé à l'aide de la traduction du site http://remacle.org/) ? De même, il n'est pas sûr que les républicains accepteraient aujourd'hui la vision si exigeante (ou si inhumaine…) de la citoyenneté que propose Rousseau en s'appuyant sur Plutarque : « Une femme de Sparte avoit cinq fils à l'armée, et attendoit des nouvelles de la bataille. Un Ilote arrive ; elle lui en demande en tremblant. Vos cinq fils ont été tués. Vil esclave, t'ai-je demandé cela ? Nous avons gagné la victoire. La mére court au temple et rend grace aux Dieux. Voilà la Citoyenne. » (*Émile*, dans *Œuvres complètes*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1969, vol. 4, livre I, p. 249.) Cf. *infra*, ch. premier, première section.

[81] Blaise Bachofen rapporte que John Pocock et Charles Larmore invitent eux-mêmes à ne pas exagérer ce qui sépare républicanisme et libéralisme (« "Les douceurs d'un commerce indépendant"… », art. cité, p. 112-115). Un républicain comme Richard Dagger propose aussi de reconnaître les principes libéraux (tolérance, respect du droit des autres, etc.) qui fondent le système républicain (John Dryzek, Bonnie Honig, Anne Phillips, « Overview of Political Theory », in Robert Goodin (ed.), *The Oxford Handbook of Political Science*¸ Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 75). Cf. « Bien souvent, le discours d'opposition radicale des républicains face au libéralisme masque une connivence d'origine, voire une complicité objective quant à la conception de l'homme dans le monde. » (François Huguenin, *Résister au libéralisme : Les penseurs de la communauté*, Paris, CNRS Éditions, 2009, p. 233). Enfin, Edwige Kacenelenbogen aperçoit une certaine affinité entre différents courants du républicanisme contemporain et l'approche hayekienne de l'« ordre spontané » (*Le nouvel idéal politique : Enquête sur la pertinence des théories actuelles de la démocratie*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2013, p. 30). Il s'agit bien entendu d'une convergence *partielle* : « Clairement, la logique républicaine *n'est pas* néolibérale. Loin de moi l'intention de la dépeindre comme telle. » (*ibid.*, p. 31.)

[82] Marcel Gauchet, « Préface », dans Benjamin Constant, *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 1997, p. 74.

> ont pour effet d'imposer à leurs membres une discipline du même ordre que les engagements constitutionnels.[83]

Malgré leurs désaccords potentiels avec Philip Pettit, Jürgen Habermas et John Rawls n'auraient sans doute aucune objection générale à opposer à de telles recommandations. Pettit affirme d'ailleurs :

> L'idéal républicain se joindrait à l'approche rawlsienne pour saluer la possibilité d'États représentatifs reliés par un régime de raisons communes (*a regime of common reasons*), se traitant mutuellement avec le respect qui est universellement reconnu comme un idéal dans les relations entre personnes.[84]

C'est pourquoi notre notion de « régime libéral » apporte suffisamment de souplesse pour constituer un horizon largement partagé. Certains mettront l'accent sur la démocratie représentative et la notion de citoyenneté, d'autres sur l'économie de marché et la liberté d'entreprendre, d'autres enfin sur les droits de l'homme et la primauté des règles juridiques. Mais les républicains et les libéraux, dans leur grande majorité, reconnaîtront la nécessité de ménager une place pour chacun de ces trois piliers. Les divergences porteront plutôt sur l'équilibre global et l'importance relative de ces trois éléments[85].

Les théoriciens de la reconnaissance cherchent aussi à montrer que la guerre ne constitue pas une institution indépassable. S'appuyant sur le philosophe Hegel, Francis Fukuyama soutient que les sociétés libérales ne cherchent plus désormais qu'à être « reconnue » comme les égales les unes des autres, et il établit leur « caractère pacifique (*un-warlike character*) » dans la mesure où elles vivent dans une paix mutuelle[86]. Dans la même perspective, mais avec une appréciation différente, Axel Honneth se demande comment la reconnaissance pourrait constituer un instrument efficace de pacification en évitant le mépris et l'humiliation, à la fois dans les rapports interindividuels et dans les relations internationales (cf. *infra*, ch. IV-VI)[87]. D'une manière générale, si les libéraux ont parfois tendance à sous-estimer la permanence des conflits internationaux et des rapports de domination, il demeure qu'ils ne sont pas

---

[83] Philip Pettit, *Républicanisme : Une théorie de la liberté et du gouvernement* (1997), trad. Patrick Savidan et Jean-Fabien Spitz, Paris, Gallimard, coll. NRF essais, 2004, p. 199. À propos de certaines apories de Pettit sur la question des droits : Christopher Hamel, « La place des droits dans le républicanisme de Philip Pettit : Quelques remarques », *Implications philosophiques*, publié le 19 avril 2012, http://www.implications-philosophiques.org/.

[84] Philip Pettit, « A Republican Law of Peoples », *European Journal of Political Theory*, n°9, 2010, p. 86.

[85] Au reste, cette situation n'a rien d'étonnant. Émile Durkheim a déjà montré comment chaque société se constitue d'« un ensemble d'idées, de croyances, de sentiments de toutes sortes […] ; et, au premier rang de ces idées se trouve l'idéal moral […] » (Émile Durkheim, *Sociologie et philosophie*, *op. cit.*, p. 85).

[86] Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, *op. cit.*, not. p. 262-263. L'auteur fait notamment référence à Michael Doyle.

[87] Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance* (1992), trad. Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2000, not. ch. VI et id., « La reconnaissance entre États : L'arrière-plan moral des relations interétatiques », tr. fr., *Cultures & Conflits*, n°87, automne 2012, p. 27-36. Pour une critique de la « normativité » contenue dans la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth : Olivier Tinland, « La reconnaissance : par les mœurs ou par les institutions ? Hegel relu par Honneth », *La Vie des idées*, 14 novembre 2008, http://www.laviedesidees.fr/La-reconnaissance-par-les-moeurs.html.

les seuls à tenter de construire un monde enfin pacifié. Les altermondialistes, les promoteurs de l'action humanitaire ou les défenseurs d'une gouvernance juridique et technique partagent généralement un idéal semblable sur ce point[88].

Dernière illustration : le domaine académique des Relations internationales. Ici aussi les libéraux ne sont pas les seuls à construire un monde de paix. En fait, la question ne semble même plus se poser depuis que les géopoliticiens allemands eurent achevé de se rendre odieux à cause des horreurs de deux guerres mondiales[89]. Le développement des Relations internationales, cette science « américaine », repose sur un certain consensus quant à la désirabilité d'un monde pacifié. Hans Morgenthau écrivait en 1946 : « […] même les ennemis des slogans libéraux sont encore victimes des illusions libérales ; intellectuellement ils sont toujours des libéraux car ils ne sont capables de penser que dans des termes libéraux »[90]. Sans doute exagère-t-il, mais il a raison de souligner les points d'accord entre les libéraux et leurs adversaires en Relations internationales. Cela concerne d'ailleurs Morgenthau lui-même, puisque, comme le rapporte Peter Ahrensdorf, le père de ce qu'on appelle le « réalisme » classique a conservé par devers lui un idéal d'État mondial et de paix éternelle[91]. Le cas du « néoréalisme » s'avère intéressant lui aussi. Kenneth Waltz construit des acteurs qui désirent la paix et la sécurité (cf. *infra*, ch. IV), mais qui ne l'obtiennent cependant jamais du fait de la structure du système international. La guerre détruit plus qu'elle ne rapporte, elle ne se rattache pas explicitement aux passions humaines, elle ne sert aucune cause, et pourtant elle durera toujours ; finalement, dans cette perspective, les conflits deviennent à la fois absurdes et indépassables[92] ! C'est contre cette théorie décourageante qu'Alexander Wendt, l'un des principaux représentants du « constructivisme », a cherché à distinguer plusieurs formes d'anarchie au sein du système international. Pour le dire vite : les choses peuvent changer radicalement. Ce qu'il nomme l'anarchie « kantienne », par opposition avec les anarchies « hobbesienne » et

---

[88] Pierre Bourdieu rappelle qu'il reste évidemment des ennemis et des menaces, notamment les forces de la réaction et les intérêts économiques néolibéraux, mais la disparition des acquis du progrès ou le retour des grandes guerres ne lui semblait sans doute pas des problèmes immédiats, comme l'indique le peu d'intérêt qu'il porte aux relations internationales. Sur l'idée d'une transformation bénéfique pour la paix : « […] il n'est sans doute pas déraisonnable d'attendre que les effets de la politique d'une petite oligarchie attentive à ses seuls intérêts économiques à court terme puissent favoriser l'émergence progressive de forces politiques, elles aussi mondiales, capables d'imposer peu à peu la création d'instances transnationales chargées de contrôler les forces économiques dominantes et de les subordonner à des fins réellement universelles. » (Pierre Bourdieu, *Les structures sociales de l'économie*, Paris, Seuil, coll. Liber, 2000, p. 280.)

[89] Voir Yves Lacoste, *La géopolitique et le géographe* (entretiens avec Pascal Lorot), Paris, Choiseul Éditions, 2010, p. 26-35.

[90] Hans Morgenthau, *Scientific Man vs Power Politics*, cité dans Jean-François Thibault, « Hans J. Morgenthau, le débat entre idéalistes et réalistes et l'horizon politique de la théorie des relations internationales : une interprétation critique », *Études internationales*, vol. 28, n°3, septembre 1997, p. 569-591.

[91] Thomas Pangle and Peter Ahrensdorf, *Justice Among Nations: On the Moral Basis of Power and Peace*, Lawrence, University Press of Kansas, 1999, p. 232.

[92] Nous simplifions ici quelque peu les thèses de Kenneth Waltz, *Theory of international Politics*, New York (NY), McGraw-Hill, 1979.

« lockéenne », permettrait d'inaugurer un nouvel ordre international fondé sur la coexistence pacifique des différents acteurs, une coopération entre amis plutôt qu'une rivalité entre ennemis[93]. Sous l'angle des institutions, on repère aussi des espoirs du même genre. Guillaume Devin soutient que l'interdépendance constituerait peut-être une dynamique de changement alternative à la guerre, ce qui conduirait à substituer une lecture évolutionniste à la vision cyclique de l'histoire mondiale[94]. De leur côté, les approches marxistes et critiques, à partir de prémisses entièrement différentes, partagent souvent cette idée d'une possible et souhaitable disparition de la guerre à plus ou moins long terme (cf. *supra*).

Ce qui peut nous tromper sur ces questions et nous faire manquer les convergences, c'est la dimension polémique que revêt le mot « libéral », particulièrement dans la recherche académique en France[95]. Selon que l'on applique le terme à Raymond Aron ou à Friedrich Hayek, à un auteur qui étudie de près la question de la guerre, qui insiste sur l'aspect parfois « tragique » de l'histoire humaine et qui entend mettre de la mesure dans les principes libéraux ou à un penseur qui ne s'intéresse pas vraiment à la politique étrangère, qui propose une vision scientifique du libéralisme et qui refuse de tempérer les principes du « régime libéral », on parle de doctrines très différentes[96]. Le danger serait en fait de confondre « libéralisme » (ou « libéralisme traditionnel ») et « néolibéralisme », et donc de croire s'opposer radicalement au premier au nom des excès du deuxième[97]. D'une certaine manière, le néolibéralisme est une exagération, ou une « purification » du libéralisme ; c'est une sorte de libéralisme triomphant qui a perdu de vue ses propres limites. Triomphant car les néolibéraux croient généralement à la victoire inéluctable des principes libéraux à travers le monde au terme d'un processus plusieurs fois séculaire[98] ; aveugle à ses propres limites, puisqu'ils se convainquent qu'il n'existe aucune alternative, possible ou souhaitable, au libéralisme en général, ce qui les

---

[93] Alexander Wendt, *Social theory of International Politics*, *op. cit.*

[94] Guillaume Devin, *Sociologie des relations internationales*, *op. cit.*, p. 103-104.

[95] Le libéralisme, « dogme outre-Atlantique, épouvantail en France » (Guillaume Barrera, *Les lois du monde : Enquête sur le dessein politique de Montesquieu*, Paris, Gallimard, coll. L'Esprit de la cité, 2009, p. 148).

[96] Friedrich Hayek rejette par exemple la notion de « justice sociale » qui introduirait l'exercice d'une volonté « arbitraire » dans le régime libéral : « Liberal theory is indeed in conflict with legal positivism with regard to the latter's assertion that all law is or must be the product of the (essentially arbitrary) will of a legislator. » (« Liberalism », in *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, *op. cit.*, p. 140). Sur la différence entre Aron et Hayek, voir Serge Audier, *Raymond Aron : La démocratie conflictuelle*, Paris, Michalon, coll. Le bien commun, 2004, not. ch. IV.

[97] Le terme de « néolibéralisme » recouvre des réalités très différentes depuis les années 1930 jusqu'à nos jours. Nous renvoyons donc à la grande étude de Serge Audier : *Néo-libéralisme(s) : Une archéologie intellectuelle*, Paris, Grasset, coll. Mondes vécus, 2012. Voir également Catherine Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 2009, not. ch. V.

[98] Sans doute Philippe Nemo est-il celui qui nous présente la geste libérale sous les plus beaux atours : entre la gauche et la droite, le centre, entre le communisme et le fascisme, la démocratie libérale, entre l'*ordre artificiel* et l'*ordre naturel*, l'*ordre spontané*, etc. (« Introduction générale : La droite, la gauche, la démocratie libérale », dans *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2002). L'auteur réussit le tour de force qui consiste à peindre les propositions radicales d'un certain néolibéralisme comme la voie de la modération et du juste milieu.

conduit à outrer les propositions libérales, à les pousser jusqu'à leurs dernières limites[99]. Nous pourrions formuler la différence centrale entre les deux doctrines de cette manière : le libéralisme est une proposition politique – le « régime libéral » serait d'une certaine façon le meilleur régime connu – tandis que le néolibéralisme se veut en quelque sorte *apolitique*, puisqu'il se comprend comme un dépassement du politique et de ses contraintes (cf. *infra*, sous-section-d). Dans les faits, il existe bien un *continuum* entre ces deux positions, et il est parfois difficile de trancher ; il reste que ce serait simplifier les choses à l'excès que de réduire les « libéraux », qui s'inscrivent plus ou moins dans un horizon politique, aux « néolibéraux » qui anticipent un monde régi par des règles non politiques, grâce à l'action de dispositifs tels que le marché ou les règles de la gouvernance (cf. *infra*, ch. VII, première section).

Quoi qu'il en soit, la mondialisation, l'expansion de la démocratie, la diffusion des normes occidentales, les progrès de l'émancipation des peuples, l'essor du commerce, l'adoucissement des mœurs, le renforcement du droit international sont autant de vecteurs qui incitent, plus ou moins consciemment, à construire des schémas d'analyse progressifs bien au-delà des seuls cercles libéraux, à prêter attention au « procès » plus qu'au « drame », et à envisager la possibilité, un jour lointain, d'une disparition de la guerre.

Une dernière remarque sur le sujet choisi. N'y a-t-il pas quelque chose de moralement choquant à poser la question des conflits armés de manière aussi directe ? À jeter le doute, même si ce peut être seulement de manière provisoire, sur la possibilité de mettre enfin un terme à la guerre parmi les hommes ? Ces interrogations, parfaitement légitimes, ont été les nôtres tout au long de ce travail, mais il faut bien garder à l'esprit ce que nous nous proposons de faire dans cette thèse. Nous travaillons ici sur une problématique générale de science politique, la « paix libérale », nous n'envisageons pas d'élaborer une théorie utile pour notre contexte particulier. Il existe bien une difficulté spécifique à travailler de manière objective sur la guerre, ce phénomène qui nous paraît aujourd'hui spontanément anormal et amoral. Comme le relève Stéphane Audoin-Rouzeau : « […] la question posée implicitement à celui qui parle du fait guerrier n'a-t-elle pas trait au *goût de la guerre* dont on le soupçonne d'être animé ? »[100] Nous espérons montrer dans ces pages qu'il n'en est rien. Cependant, le travail scientifique ne peut se cantonner à traiter du désirable. Max Weber a rappelé de manière éloquente « [...] qu'il y a des faits inconfortables, […] des faits qui sont désagréables à l'opinion

[99] Rappelons que le « néolibéralisme » a pris son grand essor dans un contexte ou le communisme perdait de son attrait. Peter Sloterdijk évoque, avec la disparition de la menace soviétique et l'affaiblissement du vote communiste, « un grand effort pour faire baisser le coût de la paix sociale », symbolisé principalement par la politique de Margaret Thatcher, mais que l'on retrouve aussi dans l'Amérique de Ronald Reagan et de Bill Clinton (« Le théâtre mondial des menaces », dans Pierre Dockès, *et al.*, *Jours de colère : L'esprit du capitalisme*, Descartes & Cie, Paris, 2009, p. 39 et 68-69).
[100] Stéphane Audoin-Rouzeau, *Combattre*, *op. cit.*, p. 22 et 27.

personnelle (*Parteimeinung*) d'un individu […] »[101]. On pourrait ajouter que certains de ces faits sont inconfortables pour l'ensemble d'une société. Voilà qui conduit l'enquêteur à toujours garder quelque méfiance pour ses préjugés normatifs « naturels » (cf. *infra*, 2ème section-e).

d. Problème général de la thèse

La question de la fin de la guerre pointe vers celle de la dimension politique de la vie humaine, ou de la condition politique de l'homme. En effet, la guerre possède une dimension politique que Clausewitz a longuement soulignée : ce n'est ni un châtiment divin ni le déchainement absurde d'une violence sans but[102]. Bien sûr, il arrive que les passions se nourrissent elles-mêmes dans la guerre et que la violence engendre la violence sans que la raison arrive à mettre un frein aux hostilités ; telle est la « montée aux extrêmes » dont René Girard craint les effets apocalyptiques dans un monde en voie de désagrégation[103]. Cependant, la plupart du temps les conflits s'inscrivent dans un horizon politique ; même si les objectifs ne sont pas toujours raisonnables ou rationnels, ils demeurent intelligibles. C'est pourquoi, bien qu'une explosion de violence rompe parfois toutes les digues, la violence finit néanmoins par s'apaiser et, pour ainsi dire, par rentrer de nouveau dans son lit[104]. Certes, selon les lieux et les temps, les conflits prennent de multiples visages ; tout varie, les formes, la fréquence, l'intensité, les causes, etc. Mais la guerre fait partie du domaine politique, qu'elle ait pour origine des intérêts, des passions ou des idées, et d'ailleurs plus vraisemblablement une combinaison des trois. En donant l'espoir de mettre fin à la guerre, le « régime libéral » promet un changement politique de très grande ampleur, et il questionne la « condition politique ».

Que faut-il entendre « dimension politique » de la vie humaine ou « condition politique » de l'homme ? Ces vocables ne résument-ils pas les préjugés de ceux qui ne voient pas – ou ne veulent pas – que le monde change et devienne autre, que les conditions de vie des être humains se transforment et s'améliorent ? En effet, le dépassement de la condition politique ne serait-il pas gage de progrès ? Certains « libéraux » ont tendance, selon les mots de

---

[101] Max Weber, *Le savant et le politique*, trad. Julien Freund, Paris, Plon, coll. 10/18, 1963, p. 105.

[102] Voir en particulier Carl von Clausewitz, *De la guerre*, trad. Denise Naville, Paris, Les Éditions de Minuit, 1955, livre VIII, ch. VI, §B, p. 703. Dario Battistella fait la synthèse des définitions de la guerre en repérant trois éléments : une « activité violente », une « activité collective » et une « activité organisée en fonction d'un but » (*Paix et guerres au XXIe siècle*, *op. cit.*, p. 10-13).

[103] René Girard, *Achever Clausewitz* (entretiens avec Benoît Chantre), Carnets Nord, Paris, 2007. À propos de la Première Guerre mondiale, John Keegan évoque un véritable oubli des objectifs politiques : « […] Germans, French, British and Russians found themselves apparently fighting war for war's sake » (*A History of Warfare*, New York (NY), Vintage Books, 1994, p. 21).

[104] Voir Raymond Aron, *Penser la guerre, Clausewitz*, *op. cit.*, tome 1. Basil Liddell Hart met donc en garde contre les mauvaises interprétations de Clausewitz qui en feraient le prophète du déchaînement de la violence (*Stratégie*, trad. Lucien Poirier, Paris, Perrin, coll. Tempus, 2007, p.543-547).

Robert Gilpin, à « croire que l'économie est progressive et la politique rétrograde » ; autrement dit : « Alors que la politique tend à diviser, l'économie tend à unir les gens. »[105] Dans ces conditions, l'insistance sur la « dimension politique » servirait les forces de la conservation en empêchant le monde d'accoucher de quelque chose de véritablement nouveau. Pierre Rosanvallon, parmi d'autres, a montré les analogies faites par l'école écossaise du XVIIIe siècle entre société et marché. « La conséquence essentielle d'une telle conception consiste en un refus global du politique. Ce n'est plus la politique qui doit gouverner la société, mais le marché. »[106] D'une manière générale, comme le rappelle Pierre Manent, le commerce, le droit et la morale proposent trois voies nouvelles, puisqu'il s'agit de trois manières de promettre une sortie du domaine politique, ce domaine marqué par le conflit et les rapports de force[107]. L'enjeu ultime de la place de la guerre dans la monde libéral tient à la possibilité ou non de cette sortie.

Quels sont donc les critères qui permettent de déceler les contours de cette « condition politique », ou de ce que l'on appelle aussi *le* politique ? Raymond Aron semble en proposer une détermination relativement ouverte. S'il doute qu'il soit possible d'élaborer une théorie générale de la politique, il avance néanmoins qu'il existe bien un « problème permanent de la politique humaine » sur lequel a travaillé Aristote aussi bien que Max Weber, « une question éternelle : qui est en droit de commander et pourquoi suis-je tenu d'obéir ? »[108] Peut-être y a-t-il quelque exagération à dire « éternel », parce qu'il ne semble pas qu'on soit encore au bout de l'expérience humaine, du moins peut-on parler d'une question « durable », au moins tant que les hommes resteront tels qu'on les connaît.

Les auteurs s'accordent généralement à dire que *le* politique ou la « condition politique » des être humains contient notamment un élément de force et un élément de justice, c'est-à-dire une certaine régulation de la violence et une espèce de discussion sur le pouvoir légitime. Jean Leca écrit par exemple qu'« il y a toujours des armées (ou des gens qui ont des armes), des différends réglés, des ressources allouées, des groupes en conflit, des représentations plus ou moins légitimes de l'ordre social »[109]. Pierre Favre parle de politique quand il se trouve « des mécanismes ou des règles pour définir les principes communs de la vie en société

---

[105] Robert Gilpin, *The Political Economy of International Relations*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1987, p. 30 et 31.

[106] Pierre Rosanvallon, *Le capitalisme utopique : Histoire de l'idée de marché*, Paris, Seuil, 1999, p. III.

[107] « […] si l'on considère ensemble les trois systèmes, le commerce, le droit et la morale, il semble que s'affirme irrésistiblement la promesse d'un monde nouveau et complet, à la fois réaliste et idéaliste, avec de quoi satisfaire le corps, l'esprit et l'âme, un monde nouveau et complet, mais sans politique » (Pierre Manent, *Cours familier de philosophie politique*, Paris Gallimard, coll. Tel, 2007, p. 338).

[108] Raymond Aron, « À propos de la théorie politique », dans *Les sociétés modernes*, *op. cit.*, p. 599. Cf. « Un élément essentiel qui entre dans la notion de tout groupe politique, c'est l'opposition des gouvernants et des gouvernés, de l'autorité et de ceux qui lui sont soumis. » (Émile Durkheim, *Leçons de sociologie*, *op. cit.*, p. 79.)

[109] Jean Leca, « La théorie politique », dans Madeleine Grawitz et id. (dir.), *Traité de science politique*, Paris, PUF, 1985, vol. 1, p. 56.

et en sanctionner les manquements, pour mettre fin aux conflits qui pourraient mettre en péril la société »[110]. Pierre Rosanvallon retrouve lui aussi les deux dimensions (ici « pouvoir » et « loi »), auxquelles il adjoint de nombreux autres éléments :

> Se référer au politique et non à la politique, c'est parler du pouvoir et de la loi, de l'État et de la nation, de l'égalité et de la justice, de l'identité et de la différence, de la citoyenneté et de la civilité, bref de tout ce qui constitue une cité au-delà du champ immédiat de la compétition partisane pour l'exercice du pouvoir, de l'action gouvernementale au jour le jour et de la vie ordinaire des institutions.[111]

Au reste, les penseurs grecs de l'âge classique avaient eux aussi mis en avant ces deux dimensions de la vie politique, insistant sur la justice dans les frontières de la cité et sur la force dans les rapports entre collectivités distinctes, sans jamais oublier qu'il existe des rapports de force au sein du corps politique et des considérations de justice entre différents peuples. Les Athéniens à Mélos montrent leur puissance, mais, d'après Thucydide, ils essaient aussi de prouver la légitimité de leur domination pour persuader leurs adversaires de se rendre ; la discussion sur le juste entre les oligarques et les démocrates, mise en scène par Aristote au livre III de la *Politique*, garde en toile de fond un rapport de force entre le petit nombre des riches et le grand nombre des pauvres. Les problèmes politiques se posent parce que ces deux éléments sont indissociables. Notre recherche réactive donc la question de savoir si cette dialectique de la force et de la justice, nourrie et compliquée par le jeu des passions, des intérêts, et des idées, peut être dépassée durablement[112]. Aristote et Thucydide répondraient assurément que non : « Pour les Grecs […] la condition naturelle des hommes est politique. Le problème politique est en quelque façon coextensif au problème humain. »[113]

Toutefois, depuis l'expérience grecque, le monde a beaucoup changé, et la thèse d'une possible pacification du monde fait fond sur ces transformations. Lorsque Thucydide évoquait le grand mouvement de son époque, il faisait référence à la guerre la plus grande que la Grèce et le monde aient connue jusqu'alors[114]. Or, le mouvement immense de la mondialisation des derniers siècles paraît d'une tout autre nature. L'espoir d'une fin de la guerre – cette « espérance libérale » dont nous traiterons *infra*, ch. II – réside dans la libération de processus d'un

---

[110] Pierre Favre, *Comprendre le monde pour le changer : Épistémologie du politique*, Paris, Presses de Sciences Po, 2005, p. 265. « *Le* politique concerne les fonctions de coordination des activités, de résolution des conflits, de hiérarchisation des objectifs que requiert l'existence de la société. *La* politique est l'activité de ceux qui assurent ou veulent assurer ces fonctions. *Le* politique est ainsi l'objet de *la* politique. » (*Ibid.*, note)

[111] Pierre Rosanvallon, *Pour une histoire conceptuelle du politique : Leçon inaugurale au Collège de France faite le jeudi 28 mars 2002*, Paris, Seuil, 2003, p. 14.

[112] Un règne de terreur peut évidemment imposer une certaine paix, mais les risques de conflits politiques demeurent potentiellement actifs.

[113] Pierre Manent, *Les Métamorphoses de la cité*, *op. cit.*, p. 199-200.

[114] Quand Machiavel évoque les variations de la fortune et les choses humaines qui toujours montent ou descendent, il ne décrit pas des variations tranquilles et canalisées, il parle de troubles et de conflits (voir notamment : Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, trad. Alessandro Fontana et Xavier Tabet, Paris, Gallimard, 2004, livre I, ch. 6, p. 82 et livre II, avant-propos, p. 252).

genre nouveau. Guillaume Barrera a par exemple très bien vu que « […] pour Montesquieu, à la différence de Thucydide, il est d'autres grands mouvements que la guerre »[115]. Le constat d'une « paix séparée » entre démocraties libérales réactive les promesses du « régime libéral » ; les choses ont beaucoup changé depuis le temps de Thucydide et d'Aristote, depuis cette époque où l'on ne connaissait pas encore l'économie de marché, la démocratie représentative moderne et les différents droits de l'homme. La question reste en suspens : le mouvement de la mondialisation libérale ne serait-il pas un mouvement général qui donnerait tort aux auteurs anciens en faisant sortir la guerre de l'expérience humaine ?

Pour saisir les changements, il paraît indispensable de s'interroger sur la *qualité* des transformations survenues, et sur les « mécanismes » inédits qui pourraient conduire à une paix durable[116]. Certes, il y a toujours eu des guerres, mais la situation n'a-t-elle pas ou ne va-t-elle pas changer[117] ? Après tout, les Grecs de l'âge classique semblaient penser que l'esclavage était un élément *nécessaire* de la vie politique : pour qu'il y ait des citoyens, il fallait selon eux que des esclaves travaillent. Ils étaient loin d'imaginer une révolution industrielle qui rendrait le travail infiniment plus productif et laisserait les hommes plus ou moins libres de chercher le loisir ou le superflu. L'étude de l'histoire et des précédents ne peut donc suffire, puisqu'il apparaît aussi du nouveau. Edmund Silberner présente l'argument dans toute sa force :

> Les esprits les plus puissants de l'antiquité voyaient dans l'esclavage […] une institution éternelle. Ils ne pouvaient imaginer un monde civilisé sans esclaves. L'émancipation de la femme était encore au XIXe siècle considérée comme une rêverie socialiste.[118]

S'appuyer sur un prétendu ordre permanent présente toujours le risque de ne faire que reconduire l'ordre établi, c'est-à-dire un ordre *conventionnel*. « Rien n'est plus fréquent, dans la société humaine, que de considérer un phénomène temporaire comme un fait éternel. »[119] Aussi, il faut comprendre les conditions particulières pour que l'histoire ne serve pas à « naturaliser » des institutions contingentes.

---

[115] Guillaume Barrera, *Les lois du monde*, *op. cit.*, p. 166. Voilà pourquoi Leo Strauss a pu écrire : « Liberals are inclined to believe that on the whole change is change for the better, or progress. » (« Preface », in *Liberalism Ancient and Modern* (1968), Chicago (IL), The University of Chicago Press, 1995, p. IX.)

[116] Comme *supra*, nous prenons ici le mot « mécanisme » au sens que lui donne Jon Elster, comme un intermédiaire entre « lois » et « descriptions » (« A plea for mechanisms », in P. Hedström and R. Swedberg (ed.), *Social Mechanisms*, *op. cit.*, p. 45-73). Le terme sera mis entre guillemets dans ce sens.

[117] C'est pourquoi la critique de la thèse d'une pacification des relations internationales de John Mueller par John Keegan ne suffit pas : « As most cultures of which we have knowledge were transfused by the warrior spirit, such a cultural transformation demands a break with the past for which there are no precedents. » (*A History of Warfare*, *op. cit.*, p. 59-60.)

[118] Edmund Silberner, *La guerre et la paix dans l'histoire des doctrines économiques*, *op. cit.*, p. 161.

[119] *Ibid.*, p. 162.

Il nous faut donc poser la question à la lumière de notre constat sur la « paix séparée », et plus généralement à la lumière des transformations induites par les processus de la mondialisation libérale. La fin de la guerre supposerait que l'on supprime les causes de guerre, que l'on interrompe la dialectique de la force et de la justice. Pour cela, ni les intérêts, ni les passions ni les idées des acteurs internationaux ne devraient plus constituer des motifs de conflit. Il pourrait certes y avoir des différends, mais jamais d'une intensité telle qu'ils risqueraient d'engendrer un recours à la force[120]. Un monde libéral, un monde formé par la mondialisation libérale permet-il d'espérer cela ? Telle est notre question.

Spécifions un peu les choses. Pour mettre fin à la guerre, il faudrait qu'il y ait à la fois convergence des intérêts, amortissement des passions et accord général sur les idées de justice (cf. *infra*, 2ème section-c). Cela aurait sans doute paru douteux aux penseurs grecs, néanmoins certains changements modernes ouvrent de nouveaux horizons en la matière, à commencer par la révolution du « commerce »[121] ; celle-ci donne le sentiment que les intérêts des uns pourraient coïncider avec ceux des autres, qu'il serait possible d'adoucir les affects les plus violents et qu'il existe des principes d'organisation qui sauraient satisfaire tout le monde. Dans ces conditions, le « régime libéral » prétendrait représenter non pas seulement une proposition politique particulièrement désirable et efficace parmi d'autres, mais plutôt un changement radical dans l'ordre humain qui rendrait la fin de la guerre envisageable. Le « régime libéral » serait alors *la* solution des problèmes politiques (au moins des problèmes les plus importants)[122]. Encore une fois, la sortie *du* politique, ou de la « condition politique », et la fin de la guerre ne peuvent s'envisager, dans le cas qui nous occupe, que si le « régime libéral » est capable de faire coexister en paix les intérêts, les passions et les idées, non seulement dans un corps politique particulier (comme cela arrive couramment), mais aussi entre les différents peuples à travers toute la planète. Le « régime libéral » est-il ce nouveau mode d'organisation politique qui donne une crédibilité inédite à la possibilité de voir disparaître la guerre ?

À l'évidence, ces problèmes complexes ne sauraient se réduire à une simple alternative : dire que le « régime libéral » a *tout* changé paraîtra sans doute aussi insatisfaisant que d'avancer qu'il n'a *rien* changé. Le plus intéressant se trouve finalement dans cet entre-deux immense, dans cette articulation complexe entre transformations et permanences. Ce type de dialectique apparaît d'ailleurs central pour les sciences sociales, comme l'indique Norbert

---

[120] Dans l'ordre international défini par John Rawls, les *constitutional democratic societies* ne se font pas la guerre « […] because they have no cause to go to war with one another » (John Rawls, *The Law of Peoples*, *op. cit.*, p. 8).

[121] Voir *infra*, introduction de la première partie pour l'extension que prend ici ce mot.

[122] On a là au sens strict le caractère de ce qui est « utopique ». « […] a political project can be considered utopian if, and only if, it invokes or prescribes the radical transformation or elimination of at least one of the pervasive practices or ordering principles that shape human collective life » (Duncan Bell, « Before the Democratic Peace… », art. cité, p. 12).

Elias dans plusieurs passages de son essai intitulé « Sociologie et histoire ». Le sociologue allemand y distingue trois niveaux de changement : historique, sociologique et biologique. Chacun de ces niveaux a sa propre temporalité. « Au regard de la chronologie de l'évolution biologique, dix mille ans ne sont qu'un bref laps de temps. »[123] Cette échelle sort du cadre de notre étude. Ce qui nous intéresse ici, c'est l'« évolution sociale ». Si l'on s'en tenait à une chronologie historique, les changements les plus profonds risqueraient de ne pas apparaître et l'on croirait se trouver face à des « sociétés immuables »[124]. L'important est donc de s'intéresser aux processus de longue durée pour envisager ce qui change et ce qui ne change pas. Lecteur de Max Weber lui aussi, Raymond Aron entend articuler de même « régularités sociologiques » et « singularités historiques », déterminer la part du « procès » et du « drame », afin, peut-être, de découvrir ce qu'il est permis d'espérer dans le domaine des relations internationales[125]. En nous en tenant à l'échelle socio-politique – c'est-à-dire sans nous occuper des éventuels changements biologiques de très long terme – il s'agit pour nous d'apporter un éclairage sur la dialectique de ce qui change et de ce qui ne change pas dans les relations internationales avec l'essor du « régime libéral », de comprendre les transformations et les permanences pour les questions de la paix et de la guerre. Il ne suffit pas de dire que le monde a entièrement changé pour que ce soit vrai, mais il ne suffit pas non plus de rappeler que les conflits armés ont toujours existé pour prouver qu'il s'agit là d'une donnée permanente de l'existence humaine. À partir du constat de la « paix séparée » entre démocraties libérales, notre ambition consiste à reprendre la question ouverte par les théoriciens de la « paix libérale » en nous demandant jusqu'à quel point fonctionnent les « mécanismes » qui étayent les espoirs d'une pacification des relations internationales. Pour cela, il faut étudier les choses en détail, et se demander dans quelle mesure le « régime libéral » permettrait de remédier à l'antagonisme des intérêts, d'apprivoiser les passions et de réconcilier les différentes

---

[123] Norbert Elias, « Sociologie et histoire », *La société de cour* (1969), trad. Pierre Kamnitzer et Jeanne Etoré, Paris, Flammarion, coll. Champs, 1985, p. XLVI-XLIX.

[124] *Ibid.* Inversement, ce qui semblait exceptionnel à l'échelle historique peut apparaître commun quand on adopte une échelle plus large. « Il y a différents degrés d'unicité et de singularité et ce qui à un certain niveau est unique et exceptionnel pourra apparaître vu d'un autre niveau comme l'éternel retour et la répétition de la même chose. » (*Ibid.*, p. XLII) Fernand Braudel décompose son travail sur la Méditerranée entre un « temps géographique », un « temps social » et un « temps individuel » (*La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (1949), Paris, Armand Colin, coll. Le livre de poche, 1990, vol. 1, p. 18). Il faut en effet essayer de distinguer les « mouvements longs » des « poussées brèves » (id., *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1966, p. 55).

[125] Raymond Aron, « Qu'est-ce qu'une théorie des relations internationales » (1967), dans *Les sociétés modernes*, *op. cit.*, p. 875. Cf. « […] l'histoire risque fort de demeurer inintelligible si l'observateur du présent se montre incapable de mettre en évidence les constantes et les variables qui caractérisent une période par rapport aux autres. » (Marcel Merle, « Le dernier message de Raymond Aron : système interétatique ou société internationale ? », *Revue française de science politique*, vol. 34, n°6, 1984, p. 1184) Michael Walzer déclare : « Difference is, as it has always been, my major theme and abiding interest. » (*Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre-Dame (IN), University of Notre-Dame Press, 1994, p. X.)

idées de la justice. Pour formuler brièvement la question : Le « régime libéral » a-t-il changé la vie politique au point de pouvoir mettre fin à la guerre ?

2ème section. Cadre, matériau et méthode

> *[…] je te supplie à deux genoux de ne pas te noyer. Je t'en prie, ne tombe pas dans l'érudition vaine. Traverse-la, mais pour la dominer.* Tous les faits*, non seulement cela n'existe pas, mais cela n'a pas de sens. Il faut des faits cruciaux.*
>
> Émile Durkheim à Marcel Mauss

> *J'espère […] que l'on ne me reprochera pas mes trop larges ambitions, mon désir, mon besoin de voir grand. L'histoire n'est peut-être pas condamnée à n'étudier que des jardins clos de murs. Sinon ne faillirait-elle pas à l'une de ses tâches présentes, qui est aussi de répondre aux angoissants problèmes de l'heure ?*
>
> Fernand Braudel

Nous nous trouvons face à un problème général de science politique ; il reste à déterminer comment le traiter. Nous avons suggéré que le constat d'une « paix séparée » entre démocraties libérales se rattachait ultimement à une interrogation très vaste sur les transformations de la mondialisation libérale et sur la possibilité de mettre ou non fin à l'épreuve de la force entre collectivités humaines. Cet élargissement du problème par rapport aux controverses contemporaines en Relations internationales donne évidemment le vertige, puisqu'on ne sait plus bien s'il se trouve des limites ou des bornes grâce auxquelles se repérer. Montesquieu a connu pareil trouble dans ses enquêtes : « […] il semble que tout est mer, et que les rivages mêmes manquent à la mer » (XXX, 11, p. 895). Aussi ne se jettera-t-on pas sans boussole ni repères à la conquête d'un tel océan de faits. Avant de commencer, il paraît nécessaire d'essayer de s'orienter.

a. Cas particulier et question générale

Il est impossible de faire un travail sur le tout, c'est entendu, de même que l'on ne peut traiter exhaustivement une question générale de science politique. Mais, d'un autre côté, chaque travail particulier se rattache d'une manière ou d'une autre à une problématique plus large qui l'informe et lui donne son intérêt. C'est pour mieux comprendre les problèmes politiques *en général* que l'on va étudier tel ou tel aspect de la vie politique de tel ou tel pays, à telle ou telle époque, etc. La valeur d'un « terrain » particulier procède de sa capacité à éclairer une question de science politique plus vaste, sans quoi la recherche n'aurait pour finalité que de collectionner des enquêtes de détail sans lien les unes avec les autres, donc sans possibilité de les faire communiquer afin d'en cumuler les résultats. Certes, des pionniers comme Émile Durkheim ou Max Weber ont bien insisté sur la nécessité de la spécialisation dans les sciences sociales, sous peine de ne s'en tenir qu'à de vagues généralités sans prise sur le réel[1]. Mais il s'agit bien là d'œuvrer à l'édification d'une meilleure compréhension du monde (à défaut d'aider à y faire les bons choix). Durkheim écrit qu'une science doit comprendre « un certain nombre de problèmes différents et solidaires les uns des autres »[2]. Autrement dit, il doit bien y avoir dialogue entre les diverses branches du savoir, sans quoi la spécialisation ne pourra jamais rien apporter sur les questions générales que la science cherche à traiter.

Toute la difficulté de l'enquête en science politique (ou en sciences politiques) consiste donc dans l'articulation entre un problème général et un cas particulier, à moins que l'on décide de faire, selon les termes de Jean-Claude Passeron, une « sociographie », c'est-à-dire l'analyse d'une réalité dans son irréductible singularité[3]. Le risque reste évidemment que ce type d'articulation se fasse de manière inconsciente : il existe une tentation permanente de pratiquer la généralisation abusive, puisque chaque « terrain » se connecte à des interrogations

---

[1] Émile Durkheim, « Cours de science sociale » (1888), dans *La science sociale et l'action*, éd. Jean-Claude Filloux, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2010, p. 107 et Max Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 81. Weber semble déplorer en partie cette évolution : pour faire œuvre durable, hélas, il faudrait désormais se spécialiser. Il écrit tout de même un peu plus loin : « Dans les sciences (*wissenschaftlich*), l'intuition du dilettante peut avoir une portée parfaitement identique à celle du spécialiste, et même parfois plus grande. Nous devons beaucoup de nos meilleures hypothèses et connaissances à des dilettantes. » (*Ibid.*, p. 83)

[2] Émile Durkheim, *op. cit.* Rappelons que Durkheim a traité de problèmes d'une immense généralité, par exemple la division du travail social, c'est-à-dire rien de moins que le moteur de l'évolution des sociétés humaines depuis les temps premiers jusqu'à nos jours !

[3] « Au travail mené en terme de *–graphie* point d'autre obligation (mais combien laborieuse !) que la "fidélité" du discours descriptif à l'*hic et nunc* du terrain et du moment, c'est-à-dire à une réalité repérable dans sa singularité ou son unicité. Aux analyses menées en termes de *–logie*, les cheminements allongés de l'interprétation proposent une intelligibilité plus ambitieuse, mais aussi plus aventureuse, en lui imposant d'emprunter les méandres de l'interrogation méthodologique, théorique et épistémologique, seul moyen de faire prospérer le sens dans le *circulus methodologicus* où sont enfermés les sciences de l'historicité. » (Jean-Claude Passeron, *Le raisonnement sociologique : Un espace non poppérien de l'argumentation* (1991), n^elle^ édition, Paris, Albin Michel, coll. Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité, 2006, p. 349.)

de portée plus large [4] ; tentation d'autant plus forte que ce sont très souvent des questionnements généraux qui donnent son impulsion de départ à une recherche, particulièrement en science politique. D'un autre côté, il faut toujours se méfier de la « pulsion de généralité » qui nous conduit trop facilement à perdre de vue les réalités et à leur préférer de grands concepts flous et inopérants. Pierre Bourdieu met régulièrement en garde contre ces deux écueils opposés lorsqu'il recommande d'éviter

> […] les généralités incertaines et vides du discours procédant par universalisation inconsciente et incontrôlée du cas singulier et les minuties infinies de l'étude faussement exhaustive du cas particulier qui, faute d'être appréhendé comme tel, ne peut livrer ni ce qu'il a de singulier, ni ce qu'il a d'universel[5].

Nous avions commencé notre enquête à partir du débat contemporain sur la « paix libérale ». Lors des premières années de thèse, nous avions cherché à exploiter les matériaux empiriques disponibles sur ce sujet : analyse des travaux de Relations internationales, familiarisation avec les méthodes quantitatives, traitement des données disponibles (bases de données sur les conflits, *Transatlantic Trends*, etc.), entretiens avec des universitaires et des membres de *think tanks* américains (lors d'un séjour d'un semestre aux États-Unis), etc. Cependant, ces matériaux ne permettaient généralement de traiter qu'un aspect très partiel du sujet, d'autant plus que les lectures en philosophie politique et en histoire des idées, effectuées en parallèle, montraient que le problème posé par la « paix libérale » dépassait largement les controverses actuelles de Relations internationales. Il est donc finalement apparu qu'il fallait soit renoncer à traiter le problème dans son ensemble, et se concentrer sur un aspect restreint (isoler une variable particulière, étudier un seul pays, traiter d'une période de dix ou quinze ans, etc.), soit élargir le questionnement en trouvant un matériau qui permette d'aborder les principales dimensions de la question. Il nous a semblé préférable de choisir cette deuxième voie pour deux raisons. Premièrement, il existe déjà un nombre important d'études empiriques précises portant sur cette question générale de la pacification des relations internationales, qu'elles s'attachent à une zone géographique précise, à une période déterminée ou à une cohorte de cas spécifiques. D'ailleurs, comme nous l'avons dit (cf. *supra* en ouverture), le fait d'une « paix séparée » entre démocraties libérales est plus ou moins établi. En revanche, le terrain de l'élargissement de la question reste largement en friche. C'est pourquoi nous avons préféré interroger les trois « mécanismes » proposés par Michael Doyle. Deuxièmement, le problème global de la guerre et de la paix, ou plus précisément de la fin de la guerre, demeure, implicitement ou non, au centre de bon nombre d'interrogations en Relations internationales,

[4] Jean-Claude Passeron souligne l'existence de ce biais dans la littérature : « Le passage de la *–graphie* à la *–logie* qui constitue, sous sa forme méthodologiquement contrôlée, l'opération centrale du discours sociologique, se trouve en effet directement et continuellement sollicitée de s'effectuer aux moindres frais en cédant à la grâce aguichante de l'"illusion de représentativité". » (*Ibid.*, p. 355)
[5] Pierre Bourdieu, *Les règles de l'art*, *op. cit.*, p. 302.

et même plus généralement en science politique ; il nous a donc semblé préférable de l'aborder de face plutôt que de le traiter plus ou moins consciemment de biais, c'est-à-dire en risquant d'opérer des généralisations hâtives à partir d'un cas d'étude particulier. Le chercheur se laisse souvent aimanter par un problème d'envergure qui dépasse largement ce qu'il entendait aborder au départ, disposition repérable dans une partie des études sur la « paix libérale ».

Comme nous avons essayé de l'indiquer au début de cette introduction, les problèmes politiques contemporains les plus urgents ne se laissent pas réduire à une seule dimension, ils pénètrent tous les aspects des affaires humaines. Si l'on veut offrir une « meilleure intelligibilité du monde »[6], si l'on veut comprendre les « mouvements globaux de la société »[7], alors il faut nécessairement affronter les questions dans toute leur généralité ; la spécialisation atteint ses limites quand les chercheurs se trouvent démunis devant les questions fondamentales de science politique, celles-là même qui justifiaient la spécialisation il y a plus d'un siècle[8]. Il serait certes insensé de croire pouvoir traiter un tel problème de manière exhaustive, encore plus de vouloir le trancher définitivement, mais, en étudiant les « mécanismes » en jeu (cf. *infra*, sous-section-c), en observant ce qui change et ce qui ne change pas, on peut légitimement espérer éclairer un grand enjeu de science politique.

Affronter des problèmes de grande ampleur oblige à réfléchir aux connexions entre disciplines distinctes, à donner un cadre général à l'analyse, à circonscrire le matériau d'étude, à prendre en compte les données empiriques et à réfléchir aux règles de méthodes pour ne pas procéder à des montées en généralité abusive. Aussi nous allons aborder ces différents points dans les sous-sections suivantes. La principale difficulté de ce type de recherche sera notamment de déterminer quels sont les « faits cruciaux », pour reprendre les mots

---

[6] Josepha Laroche, *La Brutalisation du monde*, *op. cit.*, p. 13.

[7] « […] la spécialisation croissante des professionnels de science politique a comme effet mécanique la parcellisation de leurs compétences. […] Chacun se spécialise, perd la vue de l'ensemble, et n'a plus la capacité de capter les mouvements globaux de la société. » (Pierre Favre, *Comprendre le monde pour le changer*, *op. cit.*, p. 361.) Également : « Pris dans ce mouvement de différenciation, qui caractérise les sociétés modernes, les savants sont de moins en moins en mesure d'en étudier les effets. […] Comment conserver une conception complexe des individus en société lorsque les découpages disciplinaires d'abord, les spécialisations internes ensuite, contraignent les chercheurs à travailler sur des dimensions à chaque fois spécifiques des pratiques individuelles ? » (Bernard Lahire, *Monde pluriel : Penser l'unité des sciences sociales*, Paris, Seuil, coll. La couleur des idées, 2012, p. 11.) En histoire des idées : « The specialization […] was indispensable for the progress of historical knowledge; yet the consequence proved also, in the end, an impediment to such progress. » (Arthur Lovejoy, « Reflections on the History of Ideas », *Journal of the History of Ideas*, vol. 1, n°1, Jan. 1940, p. 3-4.)

[8] « Le progrès admirable des connaissances s'accompagne d'une régression de *la* connaissance par la domination de la pensée parcellaire et compartimentée au détriment de toute vision d'ensemble. » (Edgar Morin, *Pour une politique de civilisation*, *op. cit.*, p. 25)

d'Émile Durkheim cités en épigraphe, ceux-là même qui permettront, peut-être, d'apporter une contribution éclairante à la compréhension des enjeux politiques de notre temps[9].

b. Relations internationales, philosophie politique et histoire des idées

La discipline des Relations internationales a fait beaucoup de progrès depuis son institutionnalisation au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale : elle a multiplié ses centres d'intérêts, elle a raffiné ses approches, elle a organisé de grands débats épistémologiques et méthodologiques et elle s'est adaptée aux multiples changements de contexte. Cependant, la rançon de ses succès tient dans une attention presque exclusive au présent : stimulés par les grands enjeux contemporains, guidés par l'obtention de résultats rapidement opératoires, les internationalistes n'ont pas toujours le temps ni les moyens de tirer parti des recherches des autres disciplines[10].

Sollicités par les gouvernements et les *think tanks*, questionnés par les journalistes lors des grands événements mondiaux, les internationalistes sont sommés de produire des travaux dont on puisse faire immédiatement usage et de fournir des analyses directement applicables. Cela contribue à inhiber les productions scientifiques de plus grande envergure. On s'en rend compte notamment lorsqu'on suit les évolutions des doctrines d'emploi des forces armées par les puissances occidentales depuis une quinzaine d'années. Il y eut d'abord le mythe du « zéro mort » au motif que les opinions publiques étaient mainteant incapables d'accepter la moindre perte dans leur camp. Lorsque la situation s'est dégradée en Irak au milieu des années 2000, les militaires ne se mirent plus à jurer que par l'engagement massif dans la contre-insurrection (le COIN ou *Counterinsurgency*), une stratégie beaucoup plus coûteuse en vies qui devaient permettre de gagner les cœurs et les esprits des peuples occupés ; David Galula devint la référence obligée et le gouvernement des États-Unis publia en 2009 un *Counterinsurgency Guide*. Enfin, un de ceux qui ont symbolisé cette nouvelle doctrine, le général américain David Petraeus, après avoir été nommé à la tête de la CIA en 2011, changea de discours

[9] « Dans un monde dont le mouvement vers l'entropie généralisée semble s'accélérer toujours davantage, mais aussi dans un monde dont les archives sont chaque jour plus ouvertes, généraliser est toujours au programme car plus nécessaire que jamais, fût-ce au risque de l'erreur ou, plutôt, au prix du dépassement perpétuel. » (Emmanuel Désveaux et Michel de Fornel, « Généraliser ou le perpétuel dépassement », dans id. (dir.), *Faire des sciences sociales : Généraliser*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2012, p. 26.)

[10] Les enquêtes TRIP (Teaching, Research & International Policy, http://www.wm.edu/offices/itpir/trip/) menées principalement auprès d'internationalistes Nord-Américains et Européens montrent cela : pour connaître les auteurs qui font date on ne remonte généralement qu'aux cinq ou vingt dernières années, beaucoup de chercheurs ne lisent des travaux académiques que dans une ou deux langues, etc. Cela peut conduire la discipline à se fermer sur elle-même. Voir aussi : Jérémie Cornut et Dario Battistella, « Des RI françaises en émergence ? Les internationalistes français dans le sondage TRIP 2011 », *Revue française de science politique*, vol. 63, n°2, avril 2013, p. 303-336.

et se mit à vanter l'utilisation des drones[11]. Ces évolutions peuvent tout à fait avoir été commandées par les événements et se révéler opportunes, cependant il paraît difficile de fonder des recherches scientifiques de long terme sur un sol aussi instable. Les centaines d'universitaires et d'experts qui étayèrent tour à tour une ou plusieurs de ces stratégies firent un travail utile et sérieux, mais leurs études laissent ouvertes les questions générales de science politique qui nous préoccupent ici.

Bien sûr, les théoriciens des Relations internationales envisagent des enquêtes de plus longue haleine. Ils gardent néanmoins la plupart du temps le regard fixé sur la situation actuelle : ils ne veulent pas seulement comprendre, ils souhaitent également prévoir et agir dans un contexte qui les interpelle. Au début des années 1980, Michael Doyle met le monde occidental en garde contre les risques que représentent le déclin de l'hégémonie américaine et le manque de solidarité entre les sociétés libérales ; selon lui, la complaisance pour les régimes ennemis constituerait le signe inquiétant de ce changement. Robert Gilpin, un peu plus tard et à partir de prémisses très différentes, se préoccupe beaucoup lui aussi de ce relatif déclin qui conduisait les États-Unis à faire preuve de plus de dureté qu'avant à l'égard de leurs alliés. Or, dans sa perspective, un système international d'économie libérale ne pouvait subsister sans une puissance hégémonique. Il fallait donc que l'Amérique se ressaisisse et reprenne son rôle de leader[12]. Après la fin de la Guerre froide, Joseph Nye plaide pour un réengagement des États-Unis, dans un contexte où la puissance japonaise semblait croître inexorablement ; sans cela, la stabilité internationale pourrait se voir sérieusement entamer. Avec sa notion de « *soft power* », l'auteur cherche à montrer que l'Amérique a beaucoup plus d'atouts pour maintenir sa suprématie que l'Angleterre n'en avait en son temps : le déclin n'a rien d'inéluctable[13]. En 1999, Alexander Wendt ne cache pas le but pratique de son ouvrage : les internationalistes doivent aider à comprendre la politique mondiale, non pas ruminer sans fin sur des problèmes qui ne concernent que les philosophes, et son travail vise à promouvoir l'instauration d'une « anarchie kantienne » qui puisse permettre la coexistence pacifique des différentes sociétés[14]. Dans son ouvrage intitulé *Taming American Power* (2005), Stephen Walt dénonce l'emprise

---

[11] Cf. Edward Luttwak, « Toward Post-Heroic Warfare », *Foreign Affairs*, vol. 74, n°3, May/June 1995, p. 109-122 ; « The man and his myth », *The Economist*, November 17th-23rd 2012, p. 36-38. La contre-insurection est maintenant qualifiée par ses détracteurs de « armed nation building » (Elisabeth Bumiller, « West Point Is Divided on a War Doctrine's Fate », *The New York Times*, May 27, 2012). Sur l'alternance dans la pensée stratégique entre les annonces d'un « dépassement » de Clausewitz et les annonces d'un « retour » à cet auteur, voir Brian McAllister Linn, « The U.S. Armed Forces' View of War », *Daedalus*, vol. 140, n°3, summer 2011, p. 33-44.

[12] Robert Gilpin, *The Political Economy of International Relations*, *op. cit.*, p. 88, 90 et 345. « As had been the case with other declining powers in the past, the United States had indulged itself in overconsumption and under-investment for too long. » (*Ibid.*, p. 347.)

[13] Joseph S. Nye, Jr., « Soft Power », *Foreign Policy*, n°80, Autumn 1990, p. 153 et 171.

[14] Alexander Wendt, *Social theory of International Politics*, *op. cit.*, p. 370 et p. 257-258. « One argument of this book, therefore, is that social scientists should not be worried about epistemology as many today seem to be. The point is to explain the world, not to argue about how we can know it. » (*Ibid.*, p. 373.)

d'intérêts « ethniques » sur la politique étrangère américaine, alors que, selon lui, l'intérêt national américain *ne doit pas* être entravé ou réinterprété par des actions de lobbying[15]. Ce rapide panorama, combiné avec les exemples mobilisés *supra* dans la première section de cette introduction, nous montre deux choses. Premièrement, les théories en RI, même les plus abstraites, dépendent couramment d'un contexte international qui les informe en grande partie : la stabilité du monde bipolaire de Kenneth Waltz, les théories de la « paix libérale », les espoirs de la « gouvernance » mondiale ou le « réalisme offensif » de John Mearsheimer s'inscrivent dans des conjonctures particulières, au risque de se soumettre parfois à certains effets de mode[16]. Deuxièmement, travaillant sur les développements les plus contemporains, les internationalistes ont parfois tendance à vouloir comprendre *pour* agir[17]. Il y a alors danger que la volonté d'agir biaise la compréhension des choses : le souci de l'action entre en tension avec le désir de connaissance, notamment lorsque le chercheur n'est pas parfaitement au clair sur ses préférences normatives (cf. *infra*, sous-section-e)[18]. On notera d'ailleurs en passant le fort attachement des auteurs cités à l'égard de leur pays et de sa prééminence dans l'ordre international[19].

Même si Max Weber a peut-être exagéré l'opposition entre la science et l'action, il reste utile de rappeler ce qu'il écrit : « […] prendre une position politique pratique est une chose, analyser scientifiquement des structures politiques et des doctrines de partis en est une autre »[20]. Le chercheur ne vise pas avant tout un savoir utile, il a « l'obligation de rechercher la vérité (*die Pflicht : die Wahrheit zu suchen*) »[21]. Émile Durkheim oppose sans doute moins

---

[15] Peter Hägel et Pauline Peretz, « La polémique sur le « lobby pro-israélien » », *La Vie des idées*, 2 avril 2007, http://www.laviedesidees.fr/La-polemique-sur-le-lobby-pro.html.

[16] Hans Joas, *War and Modernity*, *op. cit.*, p. 7. Voir aussi la dimension *policy-relevant* de John Mearsheimer (Dario Battistella, *Théories des relations internationales*, *op. cit.*, p. 165-166).

[17] Cf. « […] la géopolitique en tant que démarche scientifique ne se limite pas à l'analyse des représentations contradictoires ; elle doit s'efforcer de construire une représentation plus globale et beaucoup plus objective des situations, pour proposer des solutions aux affrontements en cours mais aussi pour essayer de prévoir des scénarios d'évolutions » (Yves Lacoste (dir.), *Dictionnaire de géopolitique*, Paris, Flammarion, 1995, p. 31).

[18] « […] a very great deal of what is traded in international relations as non-normative theory is steeped in normative assumptions. Such recent mainstream concoctions as the 'theory of hegemonic stability' or the neo-realist account of the balance of power, or Wallerstein's 'World-systems' approach are clearly grounded in normative positions, whether acknowledged or not. » (Chris Brown, *International Relations Theory: New Normative Approaches*, New York, Harvester Wheatsheaf, 1992, p. 3.) Stanley Hoffmann insiste sur la distinction entre « solution intellectuelle d'un problème » et « solution politique » (« Théorie et relations internationales », *Revue française de science politique*, vol. 11, n°2, 1961, p. 426).

[19] Sur l'« américano-centrisme » en RI : Marie-Claude Smouts (dir.), *Les nouvelles relations internationales, Pratiques et théories*, Paris, Presses de Sciences Po, 1998, p. 12. À propos de Robert Keohane et Joseph Nye, Dario Battistella remarque : « On peut d'ailleurs se demander si l'ensemble de leur approche n'était pas d'entrée de jeu biaisée par un intérêt cognitif technique de reproduction de la primauté américaine […] » (*Théories des relations internationales*, *op. cit.*, p. 231). Jean-Christophe Graz adresse cette critique au « constructivisme » en Relations internationales : « Trop souvent, sa vision de la régulation de la mondialisation équivaut à celle de conseillers du Prince (américain) et confine l'analyse des changements possibles à ceux désirables pour les pouvoirs en place. » (*La gouvernance de la mondialisation*, *op. cit.*, p. 38.)

[20] Max Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 101.

[21] *Ibid.*, p. 103-104.

tragiquement que Max Weber les exigences du savoir et les contraintes de l'action, cependant il affirme aussi avec force la nécessaire distinction entre l'art et la science : « L'art […] consiste à agir ; il est donc pressé par l'urgence ; il entraîne et pousse avec lui la science qu'il contient. La vraie science ne souffre pas tant de précipitation. »[22]

Les théories de la « paix libérale » appartiennent traditionnellement à la discipline des Relations internationales, mais, nous l'avons remarqué, elles la débordent largement. D'une part la philosophie politique et la théorie politique contemporaines en reprennnent souvent les attendus pour construire un ordre international pacifié[23]. Et d'autre part, les historiens des idées montrent que ces théories ont une longue histoire, comme l'indique au moins l'usage qui est fait de la figure d'Emmanuel Kant. Aussi, cette question de la « paix libérale » s'inscrit pleinement dans la science politique au sens large, cette discipline qui ouvre notamment un espace de discussion à ces différentes approches : Relations internationales, philosophie politique / théorie politique et histoire des idées politiques.

Le recours à la philosophie politique et à l'histoire des idées semble une bonne manière de pallier certains défauts des études actuelles en relations internationales, à condition de ne pas perdre son intérêt pour les enjeux internationaux du monde contemporain : il s'agit d'améliorer les recherches par l'utilisation de travaux et d'instruments connexes, non pas de remettre en cause l'objet des Relations internationales. Histoire des idées et philosophie politique sont deux disciplines difficiles à définir et à délimiter, puisqu'elles n'ont pas d'existence académique autonome, au moins en France. On rencontre des chercheurs qui s'en réclament notamment dans les départements de science politique, de philosophie, d'histoire, voire de sociologie, et il existe beaucoup d'appellations complémentaires ou concurrentes : histoire de la pensée, histoire sociale des idées, histoire intellectuelle, théorie politique, philosophie politique normative, etc. En simplifiant les choses, la philosophie politique s'interroge plus volontiers sur les problèmes politiques dans ce qu'ils ont de durable, sur les questions transversales qui ont encore une importance pour nous, tandis que l'histoire des idées met davantage l'accent sur la complexité des conditions de production des idées et sur les immenses différences qui séparent les contextes les uns des autres ; d'un côté un pôle plus philosophique, de

[22] Émile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, trad. Armand Cuvillier, Paris, Marcel Rivière et Cie, 1953, p. 32. Et voici aussi qui devrait faire réfléchir lorsqu'on travaille sur les grandes questions internationales : « Quand quelque chose est d'une telle importance pour notre vie, nous ne sommes pas capables de l'examiner avec soin et d'un esprit calme ; il y a des choses que nous aimons, d'autres que nous haïssons, d'autres que nous souhaitons ; et nous apportons avec nous nos haines, nos amours, nos désirs, qui viennent troubler notre réflexion. » (*Ibid.*, p. 33)

[23] Il existe évidemment des distinctions entre « théorie politique » et « philosophie politique », mais nous pouvons ici combiner les deux approches. Après tout John Rawls est étudié aussi bien comme philosophe politique que comme théoricien politique. Quant aux hybridations plus larges, elles sont nombreuses. Chris Brown parle de *International Political Theory* (« The poverty of Grand Theory », *European Journal of International Relations*, vol. 19, 2013/3, p. 486) ; Jean-Baptiste Jeangène-Vilmer et Ryoa Chung évoque l'« éthique des relations internationales » (*Éthique des relations internationales*, Paris, PUF, 2013) ; etc.

l'autre un pôle plus historique. Mais, lorsque nous reviendrons sur les enjeux de méthode (*infra*, sous-section-e), nous verrons qu'il s'agit ici d'espèces de types idéaux, puisque, en réalité, les pratiques se situent sur un *continuum* entre ces deux pôles[24].

Ces deux disciplines aident donc à prendre un recul historique et théorique. Le recul historique donne du champ, permet de résister aux modes successives et prévient les effets d'amnésie qui mènent à « découvrir » les mêmes vérités à chaque génération[25] ; la réflexion théorique oblige à interroger nos propres présupposés grâce aux auteurs du passé, à peser leurs arguments pour approfondir notre compréhension des choses et à éclairer les problèmes de notre temps avec l'aide de leurs raisonnements[26]. Ainsi Frédéric Ramel, parmi d'autres, a beaucoup insisté sur les apports de la fréquentation des textes philosophiques du passé pour l'étude des relations internationales. Sans elle, le chercheur court le risque de manquer les continuités et les ruptures, de confondre les époques ou de construire arbitrairement de longues « traditions » de pensée traversant les siècles[27]. De surcroît, dans un monde particulièrement complexe, la philosophie politique peut à la fois apporter compréhension et orientation. D'ailleurs, il ne s'agit pas d'une révolution, mais plutôt d'une redécouverte : « La philosophie politique des relations internationales est à la fois jeune et très vieille ; c'est une pousse récente d'une discipline académique née au XXe siècle et une branche ancienne de la philosophie. »[28]

---

[24] On pourra consulter les enregistrements de la journée d'étude du 17 juin 2014 (EHESS) intitulée : « Théorie politique, philosophie politique et histoire des idées politiques : Quel dialogue au sein des SHS ? » (en ligne : http://etudespolitiques.org/wp/son/17-juin-2014/).

[25] Fernand Braudel dénonçait sans doute à raison « […] les économistes, prisonniers de l'actualité la plus courte, entre une limite arrière qui ne va guère en deçà de 1945 et un aujourd'hui que les plans et prévisions prolongent dans l'avenir immédiat de quelques mois, au plus de quelques années » (*Écrits sur l'histoire*, *op. cit.*, p. 57). Cf. « Tous leurs efforts de rupture […] n'éviteront pas aux *social scientists* d'être, pour paraphraser Keynes, les esclaves qui s'ignorent de métaphysiciens du passé. » (Frédéric Lordon, *La société des affects*, *op. cit.*, p. 58.)

[26] John Dunn insiste sur l'importance de la fréquentation des grands textes, malgré leurs limites : « […] what they invite, indeed what, taken together, they *require* from us, is a brave and active response: that we should learn to understand modern politics less shallowly, and act more effectively to improve its outcomes » (*The History of Political Theory and other essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 34).

[27] Frédéric Ramel (coll. David Cumin), *Philosophie des relations internationales*, Paris, Presses de Sciences Po, 2002, p. 27 et 30-31. Sur l'usage abusif de « traditions » séculaires par les internationalistes : Brian C. Schmidt, « The Historiography of Academic International Relations », *Review of International Studies*, vol. 20, n°4, Oct. 1994, p. 351-353. Sur l'ouverture de nouveaux horizons grâce à l'histoire des idées : Jean-François Thibault, « Histoires de la pensée et relations internationales », *Études internationales*, vol. 29, n°4, décembre 1998, p. 965-983.

[28] Frédéric Ramel, *L'attraction mondiale*, Paris, Presses de Sciences Po, coll. Monde et sociétés, 2012, p. 22-23 et 30. L'auteur cite également le cas de « l'École anglais des relations internationales » (avec Martin Wight ou Hedley Bull) qui a eu volontiers recours à l'histoire et à la philosophie politique (*ibid.*, p. 64-65, note). Notons que le contexte actuel joue dans cette redécouverte, notamment les controverses autour de la guerre en Irak (*ibid.*, p. 27 et voir *infra*, ch. VIII, 3ème section). Cf. « Avec la fin de la Guerre froide, le problème classique du rôle des idées en politique est devenu un thème majeur en Relations internationales. » (Pascal Vennesson, « Idées (et relations internationales) », dans Dario Battistella *et al.* (dir.), *Dictionnaire des relations internationales*, 3ème édition, Paris, Dalloz, 2012, p. 275.)

Si David Armitage déplorait en 2004 le manque de coopération entre « histoire intellectuelle » et Relations internationales[29], force est désormais de reconnaître que les choses ont changé, puisqu'on observe, depuis une quinzaine d'années, un regain d'intérêt pour les questions internationales parmi les philosophes politiques et les historiens des idées, ainsi qu'une meilleure appropriation de leurs travaux par les internationalistes[30]. Le dialogue n'en est peut-être qu'à ses balbutiements, mais sa légitimité semble de moins en moins contestée[31]. Il ne s'agit donc pas de perdre de vue les questions contemporaines qui intéressent les Relations internationales, mais plutôt d'essayer, autant que possible, de les penser avec plus de recul et de profondeur. La combinaison des trois approches (Relations internationales, philosophie ou théorie politique et histoire des idées) permet de mieux contextualiser la question de la « paix libérale » et donne les moyens de faire preuve d'une plus grande réflexivité critique.

Une dernière remarque. La discipline des Relations internationales est structurée autour de « paradigmes » – nous pourrions parler de grilles de lecture – qui aident le chercheur à s'orienter. En 2009, d'après l'étude TRIP (Teaching, Research & International Policy), les deux paradigmes dominants étaient le « réalisme » et le « libéralisme », rapidement rejoint par le « constructivisme »[32]. Il faudrait aussi évoquer le « marxisme », le « transnationalisme », les « théories critiques », etc. En donnant immédiatement au chercheur en théorie des relations internationales une grille de lecture sur les acteurs en jeu, sur leurs motivations ou sur les facteurs de guerre dans la vie internationale, ces sortes d'écoles lui permettent de se situer rapidement dans un champ académique immense. Il existe toutefois deux grands inconvénients à une telle structuration. Premièrement, les internationalistes ont tendance à choisir une

---

[29] David Armitage, « The Fifty Years' Rift: Intellectual History and International Relations », *Modern Intellectual History*, n°1, 2004, p. 97-109

[30] Il existe notamment plusieurs travaux dans la lignée de l'histoire intellectuelle de l'« École de Cambridge » : Richard Tuck, *The Rights of War and Peace: Political Thoughts and the International Order from Grotius to Kant*, Oxford, Oxford University Press, 1999 ; István Hont, *Jealousy of Trade: International Competition and the Nation-State in Historical Perspective*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2005 ; Duncan Bell (ed.), *Political Thought and International Relations: Variations on a Realist Theme*, Oxford, Oxford University Press, 2008 ; David Armitage, *Foundations of Modern International Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013. On trouve également beaucoup d'études soulignant la riche tradition de pensée politique autour des questions internationales, par exemple : David Boucher, *Political Theories of International Relations: From Thucydides to the Present*, Oxford, Oxford University Press, 1998 ; Thomas Pangle and Peter Ahrensdorf, *Justice Among Nations*, *op. cit.* ; Chris Brown, Terry Nardin and Nicholas Rengger (eds.), *International Relations in Political Thought: Texts from the Ancient Greeks to the First World War*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002 ; Frédéric Ramel, *Les Fondateurs oubliés*, *op. cit.* ; Richard Lebow, *A Cultural Theory of International Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

[31] Alexander Wendt, par exemple, note l'importance pour les internationalistes de s'intéresser à la théorie politique (*Social theory of International Politics*, *op. cit.*, p. 376). Cf. « […] human beings do not have direct, unmediated access to the world. All observation is theory-laden, dependent on background ideas, generally taken as given or unproblematic, about what kinds of things there are and how they are structured. » (*Ibid.*, p. 370)

[32] Le « constructivisme » est certainement un paradigme beaucoup moins structuré que les deux autres. Chris Brown évoque « a set of dispositions towards social reality that lead to placing more emphasis on ideas, values, norms and practices than is the case with both rational choice and structuralist theories » (« The poverty of Grand Theory », art. cité, p. 490).

théorie (ou un camp) en début de carrière et à la défendre jusqu'à la fin ; les controverses se reproduisent et se raffinent alors à l'infini sans que l'on sache toujours si le gain de connaissance est à la hauteur de l'effort produit[33]. Deuxièmement, ces paradigmes risquent toujours d'enfermer le chercheur dans des alternatives improductives, surtout s'il veut que son travail s'inscrive exclusivement dans l'une ou l'autre des théories proposées. Or, c'est souvent au carrefour de ces différentes approches que se situent les travaux les plus intéressants de la discipline[34]. C'est pourquoi nous essaierons dans cette étude de faire un usage souple des différents paradigmes et de nourrir notre réflexion du dialogue qu'ils entretiennent. Ainsi, les marxistes et les réalistes offrent parfois une meilleure compréhension des rapports de force (particulièrement dans le domaine économique), les constructivistes ont l'avantage de regarder plus sérieusement le rôle des passions et des intérêts symboliques (notamment à travers la question de la reconnaissance), tandis que les libéraux ne mésestiment pas l'importance du régime politique et de ses principes de justice sur les relations internationales. Si Raymond Aron sera un interlocuteur important dans ce travail, c'est parce qu'il a lui-même combiné ingénieusement ces approches au service d'une meilleure compréhension des phénomènes internationaux.

c. Cadre d'analyse

Notre objectif est donc de répondre à une question générale de science politique (liée aux relations internationales) en n'hésitant pas à faire usage des ressources propres à la philosophie politique et à l'histoire des idées. Pour jauger les espoirs mis dans une fin de la guerre grâce au « régime libéral », il faut déterminer un cadre d'analyse qui puisse faire droit aux principales dimensions de ce vaste sujet, sans quoi nous risquerions de nous laisser submerger par une marée de faits, d'auteurs et d'arguments. Il apparaît donc primordial d'organiser notre questionnement. En l'occurrence, les théories de la « paix libérale » nous donnent un excel-

[33] « In fact, most scholars adopt a theory early on in their career and defend it to the bitter end. » (Tim Dunne, Lene Hanson and Colin Wight, « The end of International Relation Theory? », *European Journal of International Relations*, vol. 19, 2013/3, p. 412.) ; « […] the study of international relations […] all too often degenerates into scholasticism, […] or provokes heated debates on arcane questions » (Stanley Hoffmann and Joseph Nye, « Forword », in David A. Welch, *Justice and the Genesis of War*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. XIII.

[34] Les éditeurs de la célèbre revue *International Organizations* écrivait en 2007 : « […] we encourage contributors to rise above paradigmatic and methodological divisions that impede scholarly advance » (Emanuel Adler and Louis Pauly, « Editors' Note », *International Organization*, vol. 61, n°1, Winter 2007, p. 2). Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, dans un ouvrage récent, affirme s'être doté « d'un cadre conceptuel réaliste constructiviste et libéral […] » (Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, *La guerre au nom de l'humanité*, *op. cit.*, p. 472). Cf. « L'étude des relations internationales souffre aujourd'hui de paradigmatisme, cette attitude qui consiste à voir les différentes théories comme des paradigmes mutuellement exclusifs. » (Id., « Pour un réalisme libéral en relations internationales », *Commentaire*, n°141, printemps 2013, p. 13.)

lent point de départ, notamment lorsqu'elles définissent trois piliers, ou trois « mécanismes », dont la combinaison ouvrirait un horizon de paix (cf. *supra*, ouverture de l'introduction).

Comme nous l'avons déjà remarqué, Michael Doyle reste peut-être celui qui a le mieux dégagé ces trois piliers de la « paix libérale ». À partir de sa lecture de Kant, il met en avant trois éléments indispensables à la paix future : l'interdépendance économique (renforcée par une certaine forme de commerce international), l'institutionnalisation de la démocratie représentative (ou du régime républicain) et les droits de l'homme comme conceptions partagées de la justice[35]. Il existe évidemment de nombreuses variations dans la manière de comprendre ces trois dimensions : Bruce Russett met en avant une certaine « culture du compromis » à propos de l'explication par les valeurs communes[36] ; Andrew Moravcsik reprend le même genre de tripartition mais parle des « identités », des « institutions » et des « intérêts »[37].

L'utilisation de ces trois piliers comme cadre d'analyse présente un double avantage. D'abord, leur pluralité nous évite de céder trop facilement aux charmes de la causalité unique ou, selon les mots de Pierre Bourdieu, à « la pulsion inconsciente qui porte à donner à un problème socialement important une réponse unitaire et totale »[38]. À juste titre, Raymond Aron avait déjà mis en garde « ceux qui en modifiant *une* variable […] espèrent mettre fin au règne des guerres […] »[39]. La tripartition offre donc une constellation explicative souple et nuancée. De plus, ces différents piliers offrent un moyen de s'orienter dans un problème très vaste. En indiquant les critères d'une fin de la guerre, ils nous évitent le péril d'une analyse décousue et partielle. Ainsi, une « paix libérale » impliquerait à la fois une interdépendance économique qui ferait sortir le conflit armé du champ de l'intérêt, une démocratie représentative qui ne se résoudrait à recourir aux armes qu'en toute dernière extrémité et une communauté de valeurs rendant obsolète la volonté de convertir les autres peuples à ses idées politiques ou reli-

---

[35] Pour expliquer la paix entre États libéraux et leur tendance agressive envers les États non libéraux : « Republican democratic representation, an ideological commitment to fundamental human rights, and transnational interdependence (to rephrase Kant's three "definitive articles" of the hypothetical peace treaty he asked states to sign) could […] be seen as three necessary and, together, sufficient causes […] » (Michael Doyle, « To the Editors », in Bruce Russett *et al.*, « The Democratic Peace », *International Security*, vol. 19, n°4, Spring 1995, p. 180-181). Notons seulement que l'interprétation de Kant par Michael Doyle a fait l'objet de contestations. Par exemple : « In general, Doyle tends to veil the somberness and telescope the very long range of Kant's progressive philosophic perspective. » (Thomas Pangle and Peter Ahrensdorf, *Justice Among Nations*, *op. cit.*, p. 318, note.)

[36] Dario Battistella, *Paix et guerres au XXIe siècle*, *op. cit.*, p. 68-70. Selon Philippe Martin, Thierry Mayer et Mathias Thoenig, le développement du commerce permet de réduire l'asymétrie d'information entre pays (*La mondialisation est-elle un facteur de paix ?*, Éditions rue d'Ulm, coll. CEPREMAP, 2006, p. 31).

[37] Andrew Moravcsik, « The New Liberalism », in *op. cit.*, p. 234-235, 237 et 240.

[38] Pierre Bourdieu, « Le Nord et le Midi : Contribution à une analyse de l'effet Montesquieu », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 35, novembre 1980, p. 21.

[39] Raymond Aron, « Qu'est-ce qu'une théorie des relations internationales », dans *Les sociétés modernes*, *op. cit.*, p. 868. La multiplicité des causes de guerre fait que pour chaque facteur la relation causale est probabiliste et non déterministe (Thomas Lindemann, *Causes of War: The Struggle for Recognition*, Colchester (UK), ECPR Press, 2010, p. 29).

gieuses. John Rawls évoque dans son traité le commerce (*trade*), les *mœurs douces* de Montesquieu et la non-imposition d'une doctrine ou d'une religion d'État[40]. Pour le dire synthétiquement, nous avons affaire aux trois grandes causes de guerre : les intérêts, les passions et les idées. Le rapprochement entre les institutions de la démocratie représentative et l'adoucissement des passions ne va sans doute pas de soi pour les théoriciens de la « paix libérale ». Comme nous l'expliquerons en 2ème partie, affirmer que les peuples (contrairement aux rois et aux despotes) rechignent à se lancer dans la guerre revient à supposer que les affects guerriers ont été amortis[41] : le « mécanisme » ne fonctionne que si la représentation politique est couplée à des *mœurs douces*[42]. Nous avons donc trois piliers (ou trois « mécanismes ») sur lesquels s'édifierait la paix ; pour le dire rapidement : la convergence des intérêts grâce aux échanges commerciaux, l'apprivoisement des affects violents (ou leur réorientation au service de la sécurité et du bien-être), et enfin l'homogénéisation des principes de justice des différents peuples (ou la neutralisation des querelles entre ces principes). Nous retrouvons donc les trois éléments qui donnent corps à la dialectique de la force et de la justice (cf. *supra*, première section-d)

Notons au passage qu'une telle tripartition ne relève assurément pas de l'arbitraire. Sous une forme ou une autre, avec d'importantes variantes, on retrouve ces trois éléments dans nombres d'analyse du monde politique, qu'il s'agisse de la composition de la collectivité ou des objectifs qu'elle se donne[43]. Georges Dumézil a par exemple noté la récurrence dans les mythes indo-européens de cette répartition ternaire entre ce qui a trait au corps, ce qui se rattache aux passions du cœur et ce qui relève de l'esprit[44] ; Jacques Le Goff évoque ainsi ce qui deviendra un lieu commun de la littérature médiévale du XIIe siècle : « Les trois composantes de cette société tripartie sont, selon la formule classique d'Adalbéron de Laon au début du XIe siècle : *oratores*, *bellatores*, *laboratores*, c'est-à-dire les clercs, les guerriers, les tra-

[40] John Rawls, *The Law of Peoples*, *op. cit.*, p. 46.

[41] « The theory behind "democratic peace" is that liberal republics are responsible to the majority of electors, who, unlike monarchs and dictators, cannot regularly displace the costs of going to war on others. » (Michael Doyle, *Striking First*, *op. cit.*, p. 50.)

[42] Nous verrons *infra* que cette hypothèse d'adoucissement n'a rien d'évident. Par exemple : « Les intérêts peuvent se négocier, les principes peuvent se prêter à débat […]. Mais la passion […] ne connaît pas de borne : elle emporte tout sur son passage. » (Michael Walzer, *Raison et passion : Pour une critique du libéralisme* (1999), trad. Camille Fort-Cantoni, Belval (Vosges), Circé, 2003, p. 64.)

[43] Michael Doyle avait d'ailleurs noté la chose : « Interestingly, Kant's three sources of peace (republicanism, respect, and commerce) parallel quite closely Aristotle's three sources of friendship (goodness, pleasure or appreciation, and utility). » (Michael W. Doyle, « Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs » (Part 1), art. cité, p. 227, note.)

[44] Par exemple : Georges Dumézil, « Les trois péchés du guerrier », dans *Heur et malheur du guerrier, Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, 2ème édition remaniée, Paris, Flammarion, coll. Champs, 1985, p. 73-128. On retrouve cette tripartition lorsqu'on observe les trois premières castes indiennes. Les brâhmanes représentent la loi et le pouvoir sacré, les *kshatriyas* ont les armes pour métier et les *vaiçyas* se consacrent « à l'élevage, à l'agriculture, au commerce […] ». La 4ème caste, celle des *çûdras*, est au service des trois autres (Louis Renou, *L'hindouisme*, 12ème édition corrigée par Mme Louis Renou, Paris, PUF, coll. Que sais-je ?, 1996, p. 87-88).

vailleurs. »[45] On pense évidemment aussi à la célèbre tripartition de l'âme chez Platon au IVe livre de la *République* : trois principes agissent en l'être humain, les appétits, c'est-à-dire les plaisirs du corps, la colère ou les passions liées au *thumos*, et enfin la raison. Raymond Aron, lorsqu'il s'interroge au chapitre III de *Paix et guerre entre les nations* sur les buts de la politique extérieure qui peuvent mener à la guerre, évoque la puissance, la gloire et l'idée, ce qui correspond à peu près à la tripartition entre le corps, le cœur et l'esprit ou encore les intérêts, les passions et les idées[46]. D'ailleurs, peut-être ne serait-il pas exagéré de rapprocher ces trois éléments des trois images rendues célèbres par Kenneth Waltz dans *Man, the State and War* (1959) : la 1ère image (le niveau individuel de la nature humaine) a quelque lien avec les passions, la 2ème image (le niveau de l'organisation étatique) avec les idées qui donnent leur légitimité aux régimes politiques, et la 3ème image (le système international) avec les intérêts de puissance et de sécurité liés aux échanges internationaux[47]. À chaque fois de tels recoupements demanderaient des nuances et des précisions, mais cet aperçu suffit à faire sentir les analogies entre les différentes tripartitions.

Ces trois dimensions nous fournissent donc un cadre d'analyse directement opérationnel, puisqu'il devient possible, pour chacune d'entre elles, d'évaluer ce que les processus de la mondialisation libérale changent à la « condition politique », c'est-à-dire de mesurer les parts respectives du « procès » et du « drame », et finalement de juger la crédibilité des promesses de paix (nous reviendrons sur l'utilité de ce cadre d'analyse *infra*, conclusion générale, 2ème section-b). Formulons néanmoins deux réserves. D'une part, cette façon de présenter les choses vise à traiter d'un vaste problème d'une manière relativement synthétique, ce qui a pour corollaire une certaine simplification de la réalité. Séparer analytiquement intérêts, passions et idées répond à un besoin didactique mais conduit à figer ces trois catégories en mettant souvent de côté leurs multiples interactions. Les passions, par exemple, jouent grandement sur ce que l'on conçoit comme ses intérêts, et elles exercent un empire non négligeable sur les idées. Et réciproquement, il en va de même pour les intérêts et les idées. Il faut donc se souvenir que ces trois dimensions sont prises dans une relation dynamique d'influences réciproques. D'autre part, la reprise des trois piliers des théoriciens de la « paix libérale » ne signifie pas que nous partagions leurs conclusions. Tout au long de ce travail, dans un souci critique, nous tâcherons de montrer ce que peut être la « vérité effective » de ces processus de pacification. Ainsi, l'interdépendance économique ne signifie pas nécessairement la conver-

[45] Jacques Le Goff, *Un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, coll. Quarto, 1999, p. 79.
[46] Raymond Aron évoque également la rivalité entre acteurs collectifs « pour leur sécurité, leur gloire ou leurs idées » (« Qu'est-ce qu'une théorie des relations internationales », dans *Les sociétés modernes*, *op. cit.*, p. 869).
[47] Voir aussi les trois conditions de Karl Deutsch pour éviter le recours à la violence armée. La « compatibilité entre les valeurs fondamentales » tient aux idées, le « sentiment de sympathie mutuelle » aux passions (ou plutôt à leur adoucissement) et la « possibilité de prédire le comportement de l'autre » relève des intérêts partagés (dans Dario Battistella, *Théories des relations internationales*, *op. cit.*, p. 538).

gence des intérêts, puisqu'elle peut masquer de nouvelles formes de domination ; l'« adoucissement des mœurs » tient peut-être plus du slogan que du réel et nous masque possiblement la permanence de certaines passions glorieuses ; la « paix de satisfaction » (cf. *infra*, ch. IX), dans laquelle tous partagent les mêmes valeurs, pourrait n'être qu'une manière inédite de nommer l'imposition globale de principes de justice particuliers.

Quoi qu'il en soit, ce cadre d'analyse va nous permettre de mener notre recherche en trois parties. Nous traiterons le « mécanisme » de convergence des intérêts dans la première partie (ch. I à III), nous étudierons le « mécanisme » d'adoucissement des passions dans la deuxième partie (ch. IV à VI) et nous analyserons enfin le « mécanisme » de conciliation des idées dans une troisième partie (ch. VII à IX).

d. Matériau utilisé

La question de la fin de la guerre grâce à l'essor du « régime libéral » exige que nous entrions dans un processus de « comparaison ». Pour déterminer ce qui a changé ou non, il paraît nécessaire de comparer les situations, comme nous l'avons fait *supra* (première section-d) avec l'expérience politique grecque. Émile Durkheim remarque : « […] la comparaison est le seul moyen pratique dont nous disposions pour arriver à rendre les choses intelligibles »[48]. Il s'agit à la fois d'un outil d'approfondissement du questionnement et d'un instrument de réflexivité ; la comparaison a en même temps une dimension de connaissance et une dimension critique[49]. Voilà une des tâches que s'est assignées Quentin Skinner en rétablissant une certaine alternative « républicaine » dans une époque où le « néolibéralisme » commençait à séduire de nombreux esprits. Ce travail de comparaison aide à sentir la fragilité de nos évidences[50]. Dans les théories de la « paix libérale » on découvre beaucoup de postulats qui demandent à être interrogés : l'économie de marché permettrait de faire converger les intérêts ; les acteurs collectifs et individuels chercheraient avant tout la sécurité et la prospérité[51] ; la démocratie libérale constituerait le meilleur régime pour tous les êtres humains. Si l'on s'en

[48] Émile Durkheim, *Sociologie et philosophie*, *op. cit.*, p. 1.
[49] Ne pas s'en tenir à nos intuitions immédiates, c'est redécouvrir la complexité : Albert O. Hirschman, « Rival Interpretations of Market Society: Civilizing, Destructive, or Feeble? », *Journal of Economic Literature*, vol. 20, n°4, Dec. 1982, p. 1483.
[50] « La recherche, en sciences sociales, ne peut véritablement s'enclencher qu'au prix d'un décalage, si faible soit-il, par rapport au sens commun, aux croyances non questionnées et aux catégories héritées ou socialement dominantes. » (Pascale Haag et Cyril Lemieux, « Critiquer : une nécessité », dans id. (dir.), *Faire des sciences sociales : Critiquer*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2012, p. 15.) Voir aussi Olivier Remaud, Jean-Frédéric Schaub et Isabelle Thireau, « Pas de réflexivité sans comparaison », dans id. (dir.), *Faire des sciences sociales : Comparer*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2012, p. 13-20.
[51] Cf. « There is an implicit assumption that all the actors are basically alike. There are traces of this even in philosophies as powerful and important as those of John Rawls and Michael Walzer, not to mention, of course, American foreign policy. » (Stanley Hoffmann, *Chaos and Violence*, *op. cit.*, p. 5.)

tenait là, il ne serait plus besoin que de « tester » les « mécanismes » et d'ajuster les processus de pacification. Néanmoins, la visée critique de la science politique doit aussi permettre d'interroger nos propres présupposés. Ce qui semble plus ou moins évident pour nous ne va pas forcément de soi dans tous les contextes, comme l'indiquent les comparaisons. C'est pourquoi Bruno Karsenti peut affirmer : « […] il n'y a pas de sciences sociales sans comparatisme, c'est-à-dire sans un regard distancié sur soi corrélé […] à un regard distancié sur d'autre formes sociales, différentes des nôtres »[52].

Pour donner plus d'ampleur à notre questionnement sur la « paix libérale », nous chercherons à utiliser les instruments de la comparaison entre différents temps et différents lieux. D'une part, ces comparaisons permettront de mesurer l'efficacité de chacun des trois « mécanismes » en jeu, c'est-à-dire de voir son degré d'effectivité en étudiant ce qui change et ce qui ne change pas avec le développement de la mondialisation libérale et l'avènement du « régime libéral »[53]. D'autre part, cette sorte de prise de distance contextuelle jouera un rôle critique en révélant les préférences normatives qui biaisent la recherche et les éventuelles points aveugles des études existantes.

Yves Mény et Yves Surel relèvent que la comparaison en sciences sociales devient systématique à partir des années 1950 et 1960 aux États-Unis[54]. Cela peut être vrai sous un certain aspect, cependant il faut bien reconnaître qu'elle se pratique depuis bien plus longtemps. Sans remonter aux Romains qui cherchaient à tirer des leçons de l'expérience grecque, on peut noter que Machiavel voulait comprendre le mouvement des choses humaines en lisant les anciens et en observant les modernes, que Montaigne se plaisait à montrer la relativité de toutes les coutumes en les confrontant les unes aux autres, que Tocqueville conduisit un parallèle systématique et éclairant entre état social aristocratique et état social démocratique, etc. Mais l'auteur qui a le plus installé la comparaison au cœur de son travail reste peut-être Montesquieu[55].

---

[52] Bruno Karsenti, *D'une philosophie à l'autre : Les sciences sociales et la politique des modernes*, Paris, Gallimard, coll. NRF essais, p. 176. Cf. « Comparer aide d'abord à *connaître* et à *se connaître* : connaître l'autre, bien sûr, en cessant de l'assimiler aux stéréotypes que le sens commun lui a attribués et en cessant de le rejeter, surtout s'il est éloigné, dans les catégories mystérieuses et cependant commodes de l'exotisme. Se connaître soi-même aussi, tant il est vrai que le détour par l'autre permet de mieux cerner ce qui fait notre propre identité […] » (Bertrand Badie et Guy Hermet, *La politique comparée*, Paris, Armand Colin, 2001, p. 2).

[53] Jacques Revel parle de l'histoire comme d'un « banc d'essai empirique pour tester des hypothèses forgées en dehors d'elle » (« Histoire et sciences sociales : Les paradigmes des Annales », *Annales*, vol. 34, n°6, 1979, p. 1364).

[54] Yves Mény et Yves Surel, *Politique comparée : Les démocraties, Allemagne, États-Unis, France, Grande-Bretagne, Italie*, 8ème édition, Paris, Éditions Montchrestien, 2009, p. 9.

[55] « L'auteur de *L'Esprit des lois* apparaît de la sorte comme l'inventeur de la politique comparée. Par surcroît, il l'oriente non plus vers l'étude des institutions pour elles-mêmes, mais vers la compréhension des variables qui les influencent. Par là, Montesquieu œuvre à l'intelligibilité scientifique et à la vérification expérimentale d'hypothèses de travail formalisées. » (Bertrand Badie et Guy Hermet, *La politique comparée*, *op. cit.*, p. 54.)

L'étude de Montesquieu promet, nous semble-t-il, de nombreux résultats pour notre enquête. D'abord, cet auteur a sans cesse cherché, tout au long de son œuvre, à comprendre et à expliquer les différents aspects du monde humain, particulièrement leur dimension politique. Loin de se laisser intimider par la variété des faits, Montesquieu la contemple avec équanimité ; Blaise Pascal regardait cette pluralité de la coutume comme une marque de la misère de l'homme sans Dieu, Montesquieu, lui, entreprend patiemment de comprendre et d'ordonner les raisons qui se cachent derrière la bigarrure inépuisable du paysage humain (cf. *infra*, ch. VIII, 2ème section-a).

> J'ai d'abord examiné les hommes, et j'ai cru que, dans cette infinie diversité de lois et de mœurs, ils n'étoient pas uniquement conduits par leurs fantaisies.
>
> J'ai posé les principes, et j'ai vu les cas particuliers s'y plier comme d'eux-mêmes ; les histoires de toutes les nations n'en être que les suites ; et chaque loi particulière liée avec une autre loi, ou dépendre d'une autre plus générale. (*EL*, préface)

Dans son œuvre, Montesquieu détermine des sortes de types idéaux qui lui permettent d'engager des comparaisons générales et éclairantes sur les mœurs, les passions, les gouvernements ou les idées ; il met ainsi en balance les anciens et les modernes, l'Espagne et la Hollande, l'Angleterre et la France, le commerce et la guerre, la vertu et le luxe, les régimes modérés et le despotisme[56]. Auguste Comte et Émile Durkheim ne s'y sont pas trompés, qui l'ont désigné comme un véritable précurseur des sciences sociales modernes[57].

Ensuite, Montesquieu conçoit un très vif intérêt pour le changement. Dès la préface de son livre principal il affirme : « Quand j'ai été rappelé à l'antiquité, j'ai cherché à en prendre l'esprit, pour ne pas regarder comme semblables des cas réellement différents ; et ne pas manquer les différences de ceux qui paroissent semblables. » Là où on attendrait un chiasme, l'auteur dit deux fois la même chose : la comparaison antique permet de nous donner le sentiment des *différences*[58]. Pour autant, Montesquieu ne postule pas l'existence d'une rupture radicale qui nous rendrait étrangers aux expériences passées. S'il passe tant de temps à lire les auteurs grecs et latins, ce n'est pas seulement pour marquer le changement de contexte, c'est aussi afin d'en tirer des enseignements politiques pour son propre temps (cf. *infra*,

---

[56] Raymond Aron remarque que Montesquieu pense à la fois de manière synchronique et diachronique, « c'est-à-dire par la combinaison, perpétuellement renouvelée, de l'explication des parties contemporaines d'une société les unes par les autres, et de l'explication par le passé et par l'histoire de cette société elle-même. » (*Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1967, p. 65.)

[57] Émile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, *op. cit.*, p. 25-113 ; Auguste Comte, *Cours de philosophie positive : Leçons 46-51*, éd. Michel Bourdeau, Laurent Clauzade et Frédéric Dupin, Paris, Hermann, 2012, p. 122-128. Si l'on ajoute à ce travail de « sciences sociales » le fait que Montesquieu a exposé avec force les prémisses de la « doctrine libérale », on peut comprendre pourquoi Pierre Manent en fait le « maître le plus complet » de « la science politique moderne » (*Les Métamorphoses de la cité*, *op. cit.*, p. 160).

[58] Cette répétition a déjà été remarquée par Catherine Larrère : « Le pluralisme de Montesquieu ou le savoir de la liberté », *Revue de métaphysique et de morale*, n°77, 2013/1, p. 23.

ch. premier). Chez Benjamin Constant et Alexis de Tocqueville, au contraire, domine l'intuition d'une sorte de rupture totale et irréversible ; aussi l'étude des auteurs anciens n'a pas chez eux la même urgence que pour Montesquieu. D'ailleurs, sur la question de l'adoucissement des passions ou de la convergence des intérêts, le philosophe du XVIIIe siècle paraît avoir des idées plus nuancées et des positions plus ambivalentes que ses successeurs, comme nous essaierons de le suggérer. Finalement, dans une époque où les imposantes téléologies philosophiques n'ont pas encore la préférence des bons esprits, Montesquieu présente l'insigne avantage de chercher à embrasser toute l'expérience humaine, aussi limité et contestable que soit son matériau, sans faire appel à d'immuables lois du devenir : les temps changent, il est vrai, mais les époques reculées et les lieux éloignés ont encore à nous apprendre des choses directement utiles pour la vie politique actuelle. Pour le dire autrement : Montesquieu ne se fait aucunement le prophète d'une fin de l'histoire ou d'une sortie *du* politique, il ne prédit pas une heureuse réconciliation entre les intérêts, les passions et les idées, mais il décèle des signes de changements et d'améliorations grâce au développement du commerce. Malgré son goût pour les formules générales, voire définitives, l'auteur de *L'Esprit des lois* se montre remarquablement nuancé dans ses jugements, parfois même ambivalent. Voilà pourquoi « libéraux » et « républicains » réclament aujourd'hui les uns et les autres son héritage. Céline Spector indique qu'Isaiah Berlin et Thomas Pangle ferait de Montesquieu une interprétation tout à fait libérale, tandis que pour John Pocock cet auteur aurait exposé la science classique de la vertu et que pour Judith Shklar il aurait posé les principes du républicanisme moderne[59]. Quoi qu'il en soit, il faut reconnaître avec Bernard Manin que Montesquieu est un penseur de la pluralité en ce sens qu'il ne nous donne pas une vision unitaire du bien humain en politique (cf. *infra*, ch. VIII et IX)[60].

En outre, Montesquieu vit une époque de grands bouleversements dont il cherchera à comprendre les causes, les mécanismes et les potentialités. Ces bouleversements touchent directement notre sujet, car il s'agit des prodromes de la mondialisation libérale et le début de l'émergence du sentiment d'un changement profond *du* politique. C'est d'ailleurs au XVIIIe siècle que voient le jour les propositions les plus articulées d'une fin de la guerre : l'abbé de Saint-Pierre présente son *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* en

[59] Céline Spector, *Montesquieu, Liberté, droit et histoire*, Paris, Michalon, coll. Le bien commun, 2010, p. 12-13. Cf. « En discutant cette interprétation d'un Montesquieu "libéral" et partisan des "modernes", ce livre a pour objet de mettre en lumière une conception de la participation politique et du lien social occultée par le libéralisme contemporain. » (Id., *Montesquieu : Pouvoirs, richesses et sociétés*, Paris, PUF, 2004, p. 22.) Sur l'évolution des interprétations de Montesquieu au cours du temps : Catherine Larrère, « Montesquieu républicain ? De l'interprétation universitaire pendant la IIIe République », *Dix-huitième siècle*, n°21, 1989, p. 149-162.
[60] Bernard Manin, « Montesquieu et la politique moderne », dans *Cahiers de philosophie politique*, Bruxelles, Ousia, n°2-3, 1985, not. p. 197-229.

1713[61] et Kant publie son traité intitulé *Vers la paix perpétuelle* en 1795. Aux yeux de Montesquieu, beaucoup de facteurs jouent dans le sentiment de transformation du monde, mais il semble conférer une place toute particulière à ce qu'il nomme « commerce », le terme devant être entendu dans son sens le plus large (cf. *infra*, introduction de la première partie). Même s'il y a loin de son expérience du commerce à notre connaissance de la mondialisation libérale, il ne faut pas manquer les éléments communs qui permettent d'anticiper un usage fructueux de cet auteur. Voilà ce que défend par exemple Paul Cheney dans *Revolutionary Commerce* :

> Un objectif central de ce livre est […] de décrire la pensée économique de la mondialisation dans la France du XVIIIe siècle. Bien que quelques lecteurs puissent critiquer (*may object*) le terme de « mondialisation », il y a une vraie valeur dans cet anachronisme […] ; à cette époque, tout comme aujourd'hui, des forces économiques transnationales éludaient le contrôle des États (*individual states*).[62]

Paul Cheney rappelle que Montesquieu, grâce à sa proximité avec le port de Bordeaux, possède une expérience du commerce extérieur bien supérieure à celle de maint économiste de Paris[63]. Il ne faudrait donc pas supposer que les processus de la mondialisation contemporaine constituent des phénomènes entièrement inédits : les progrès de la navigation, la découverte du Nouveau Monde, les échanges entre continents, les voyages ou les migrations sont des phénomènes qui ont une longue histoire, tout comme la conquête de colonies, les traites négrières ou les conflits sur plusieurs continents[64]. István Hont insiste donc sur le fait que l'étude de la pensée politique du XVIIIe siècle oblige à remettre en cause l'idée selon laquelle les débats sur la mondialisation n'apparaîtraient qu'à la fin du XXe siècle[65].

---

[61] L'abbé de Saint-Pierre présente plusieurs projets de « paix perpétuelle » entre 1712 et 1713 (Carole Dornier et Claudine Poulouin (dir), *Les projets de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743) : Pour le plus grand bonheur du plus grand nombre*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2011, p. 269-270).

[62] Paul Cheney, *Revolutionary Commerce: Globalization and the French Monarchy*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2010, p. 3. « Though it is now generally qualified by the adjectives "archaic" or "primitive," the process of globalization in eighteenth-century Europe was considered by those experiencing it to be revolutionary in the most thoroughly modern sense of the term. » (*Ibid.*, p. 1) Plus généralement, le XVIIIe siècle offre des ressources considérables pour penser les problèmes contemporains. Par exemple les « théories de l'Europe » : Antoine Lilti et Céline Spector (éd.), *Penser l'Europe au XVIIIe siècle : Commerce, civilisation, empire*, Oxford, Voltaire Foundation, coll. Studies in the Enlightenment, 2014, not. p. 2-3.

[63] *Ibid.*, p. 75. On peut aussi s'en convaincre en regardant ce qui a trait au commerce du vin dans la correspondance de Montesquieu.

[64] Edward W. Said, *Culture and Imperialism*, London, Vintage Book, 1994, p. 4 ; Duncan Bell, *The Declaration of Independence: A Global History*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2007, p. 8-9 ; Frederick Cooper, « Le concept de mondialisation sert-il à quelque chose ? », art. cité, p. 104 et 116. Cf. « La mondialisation des échanges est une donnée spécifique de la Modernité, dont Montesquieu retrace les conditions de possibilité techniques, regardant l'ouverture et l'usage des communications nouvelles […] » (Céline Spector, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, Paris, Honoré Champion, coll. Les dix-huitièmes siècles, 2006, p. 421).

[65] István Hont, *Jealousy of Trade: International Competition and the Nation-State in Historical Perspective*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2005, p. 155. À titre d'exemple il cite le débat entre Charles Davenant et John Pollexfen à propos de la restructuration de l'économie impliquée par le *free trade* et les textes de Henry Martyn sur la question de la compétition globale en matière de commerce (*ibid.*, p. 240-258). Ou encore :

Enfin, Montesquieu a examiné avec attention les questions de relations internationales qui nous occupent. Cela demande certainement quelques explications, car Montesquieu ne retient généralement guère l'attention des internationalistes[66]. Michael Doyle n'y fait qu'une seule allusion dans son ouvrage de dialogue avec la philosophie politique, alors que, sur le même thème, les idées d'Adam Smith et de Joseph Schumpeter bénéficient d'une plus ample présentation ; Dario Battistella regrette que le philosophe français n'ait consacré qu'une infime partie de son œuvre aux relations internationales[67]. Au risque d'exagérer un peu, on dirait que Montesquieu n'est plus guère mobilisé que lorsqu'on cherche à établir une certaine généalogie du « doux commerce », notion réduite alors à l'interdépendance économique (cf. *infra*, ch. III, 2ème section) ; évoquer son nom constitue dans ce cas une référence obligée[68]. Une telle présentation a le double inconvénient de réduire la pensée de Montesquieu sur cette question à la dimension des intérêts matériels et de suggérer qu'il est aveuglé par les promesses du commerce au point de perdre toute idée des limites du « mécanisme » de pacification[69]. Bien sûr, du côté des historiens de la pensée politique et des philosophes politiques travaillant sur les relations internationales, une attention plus grande est portée à la complexité et à la richesse de l'œuvre de Montesquieu sur les questions de paix et de guerre. Malheureusement, on ne lui consacre généralement pas beaucoup de temps. Richard Tuck évoque seulement la manière dont sa vision de l'état de nature s'oppose à celle de Hobbes, Kenneth Thompson ne lui accorde que quelques pages qui restent nécessairement à la surface des choses, Richard Lebow, parcourant les siècles à grandes enjambées, n'a pas le loisir de s'attarder sur l'écrivain bordelais, quant à David Boucher, il paraît n'avoir même pas senti le besoin de mentionner Montesquieu dans son livre, alors que Marsile de Padoue, Burke ou

---

« Rich nations still fear those whose wages are lower. The poor still see themselves as mere provinces living under the pull of rich metropolitan centers. » (*Ibid.*, p. 266)

[66] Andrea Radasanu, « Montesquieu on Ancient Greek Foreign Relations: Toward National Self-Interest and International Peace », *Political Research Quarterly*, n°66, 2013/3, p. 3. Ce relatif désintérêt doit aussi se comprendre dans le contexte d'une certaine rupture entre Relations internationales et histoire des idées politiques que nous avons évoquée *supra*, sous-section-b. Raymond Aron fut l'un des rares internationalistes à très bien connaître Montesquieu.

[67] Michael W. Doyle, *Ways of War and Peace*, *op. cit.*, not. p. 306 ; Dario Battistella, *Théories des relations internationales*, *op. cit.*, p. 51-52.

[68] Par exemple : Michael Doyle, « Liberalism and World Politics », *The American Political Science Review*, art. cité, p. 1152 ; Edward D. Mansfield and Brian M. Pollins, « The Study of Interdependence and Conflict », art. cité, p. 836 ; Alex MacLeod et Dan O'Meara (dir.), *Théories des relations internationales : Contestations et résistance*, Outremont, Athéna éditions, 2007, p. 98. Alexis Dalem a une critique intéressante de la paix par le commerce, mais il affirme que la thèse pacificatrice de Montesquieu se réduit à un changement dans la structure des intérêts : « Guerre et économie : le libéralisme et la pacification par le marché », *Raisons politiques*, n°9, 2003/1, p. 49-64. Notons qu'Edwin van de Haar insiste pour sa part sur l'ambiguïté du jugement de Montesquieu sur le commerce (« The Liberal Divide over Trade, Peace and War », art. cité, p. 139).

[69] Relevons deux exceptions parmi les internationalistes. Kenneth Waltz montre que Montesquieu, contrairement à l'abbé de Saint-Pierre ou à Kant, ne croit pas au dépassement des hostilités (*Realism and International Politics*, New York (NY), Routledge, 2008, p. 3). Frédéric Ramel intègre Montesquieu dans la deuxième édition de sa *Philosophie des relations internationales*, et il y écrit : « Contrairement aux théoriciens du droit naturel, Montesquieu fait preuve d'une grande lucidité. Il sait que la guerre ne disparaîtra pas après l'adoption de préceptes juridiques. »

Hegel ont droit à des développements[70]. Au reste il ne s'agit pas ici de se plaindre, puisque chaque auteur reste évidemment libre du choix de son matériau ; l'objectif sera plutôt pour nous de montrer que l'œuvre de Montesquieu peut se révéler véritablement utile pour penser des phénomènes internationaux contemporains.

Si l'on s'en tenait au facteur économique de la conflictualité, au choc des intérêts matériels, alors, comme le suggère István Hont, Adam Smith et David Hume se révèleraient peut-être de meilleurs guides, ne serait-ce que parce qu'ils ont pu profiter de l'expérience de la Guerre de Sept Ans (1756-1763). Cependant, quand on se réfère aux trois dimensions de notre cadre d'analyse, au jeu des intérêts, des passions et des idées, alors Montesquieu apparaît comme un auteur d'une impressionnante envergure[71]. En ce qui concerne les échanges commerciaux, le philosophe français ne sépare jamais les questions économiques des questions politiques ; cela peut lui être reproché par certains économistes libéraux, mais cela lui permet de garder le sens des rapports de force et de nuancer les espoirs mis dans le « doux commerce ». Nous examinerons ces problèmes *infra*, dans la première partie. Ensuite, Montesquieu accorde une très grande importance aux affects. Les principes des trois gouvernements (c'est-à-dire des trois régimes) sont « les passions humaines qui [les] font mouvoir » (III, 1). D'ailleurs, contrairement à nombre d'auteurs, il met aussi l'accent sur les passions proprement politiques, celles qui jouent un rôle dans la guerre, telles le plaisir de régner ou la recherche de gloire ; et s'il encourage tout ce qui mène à plus de douceur[72], jamais il ne suppose des acteurs qui ne demanderaient qu'à vivre tranquilles et confortablement. Ces questions feront l'objet de notre 2ème partie. Enfin, Montesquieu reste un penseur de première importance pour conduire une réflexion sur les dilemmes de l'« intervention » armée. Certes, le grand mouvement du commerce tend à guérir les « préjugés destructeurs » (XX, 1), mais il pose aussi la question de l'empire et de l'exportation des principes de justice, ce qui constitua un enjeu d'importance dès l'époque des « Lumières ». Ainsi, le dossier de la *Revue Montesquieu* consacré à « Montesquieu et l'empire », sous la direction de Céline Spector, montre clairement la pertinence de cet auteur pour envisager les problèmes contemporains de

[70] Dans l'ordre : Richard Tuck, *The Rights of War and Peace*, *op. cit.*, p. 184-187 ; Kenneth W. Thompson, *Fathers of International Thought: The Legacy of Political Theory*, Baton Rouge and London, Louisiana State University Press, 1994, p. 94-96 ; Richard Lebow, *A Cultural Theory of International Relations*, *op. cit.*, passim ; David Boucher, *Political Theories of International Relations*, *op. cit.*

[71] Cf. « De Voltaire à Herder en passant par Diderot, Raynal ou Robertson, les principaux contributeurs à l'histoire philosophique et politique de l'Europe avant la Révolution français sont tous imprégnés de *L'Esprit des lois* […] » (Antoine Lilti et Céline Spector (éd.), *Penser l'Europe au XVIII*e *siècle*, *op. cit.*, p. 9) ; « In contrast to the contemporary centrality accorded Kant, I argue that Montesquieu and the American Founders should be seen as the pivotal figures in development of Liberal international theory. » (Daniel Deudney, « Publius Before Kant: Federal-Republican Security and Democratic Peace », art. cité, p. 317.)

[72] John Rawls a peut-être mieux vu que beaucoup d'autres théoriciens de la « paix libérale », l'importance de la référence aux *mœurs douces* pour étayer un possible dépassement de la conflictualité (*The Law of Peoples*, *op. cit.*, p. 46).

l'intervention libérale ou humanitaire[73]. Nous aurons l'occasion d'y revenir dans la 3ème partie de ce travail.

e. Principes de méthode

Travailler à la jonction de plusieurs disciplines de la science politique (notamment les relations internationales, la philosophie politique et l'histoire des idées) réclame la connaissance et l'usage de plusieurs corpus et la maîtrise de différents outils. Notre recherche s'appuie à la fois sur des textes plus ou moins « classiques » (à commencer par ceux de Montesquieu) et sur des données empiriques rassemblées par des historiens, des anthropologues, des internationalistes, des sociologues, des spécialistes d'aires culturelles, etc. Les textes « classiques » dressent déjà des comparaisons pertinentes pour déterminer la part de ce qui change et de ce qui ne change pas dans les trois domaines de notre étude (les intérêts, les idées et les passions). Nous les reprendrons, les retravaillerons et les contesterons à partir des matériaux historiques disponibles afin d'éclairer notre question générale[74]. Il nous faut donc déterminer comment tirer le meilleur des textes, en sachant les remettre dans leur contexte, afin de pouvoir établir les comparaisons les plus pertinentes.

Pour avoir étudié de près les questions de méthode liées à l'interprétation des textes tout au long de ces années de thèse, nous en mesurons la complexité. Néanmoins, le chercheur se rend vite compte que les rivalités entre auteurs et écoles de pensée, se perpétuant parfois de manière exagérée, figent les positions dans des antagonismes peu productifs et poussent les différents disciples à se caricaturer mutuellement[75]. Cela semble d'autant plus dommageable que les pratiques de lecture, les efforts de contextualisation, les exercices de réflexivité et les critères de scientificité ne s'éloignent pas autant les uns des autres qu'on pourrait le croire de prime abord. Aussi faisons-nous le choix ici de rappeler les grands principes de méthode qui ont guidé notre recherche, plutôt que de chercher à retracer dans le détail les différents cou-

---

[73] Céline Spector (dir.), Dossier : « Montesquieu et l'empire », *Revue Montesquieu*, n°8, 2006, p. 5-185. Jean Ehrard remarque que le mot « empire » se retrouve très souvent sous la plume de Montesquieu, exactement 368 fois d'après la base de données *Frantext* (« Idée et figures de l'empire dans *L'Esprit des lois* », *Siècles*, Cahier du centre d'histoire « espaces et cultures », Clermont-Ferrand, n°17, 2004, p. 41).

[74] Voici quelques exemples : l'Europe du XVIIIe siècle et le monde ancien, Rome et la Grèce antique, les Espagnols et les Amérindiens, l'Angleterre et la France, les États-Unis et Athènes, etc. Bien sûr, ces catégories « massives » demanderont à être raffinées.

[75] Il faut donner ici raison à Pierre Bourdieu : « Les oppositions consacrées finissent par apparaître comme inscrites dans la nature des choses, lors même que le moindre examen critique […] oblige à découvrir bien souvent que chacune des positions opposées n'a aucun contenu en dehors de la relation avec la position antagoniste dont elle n'est parfois que l'inversion rationalisée. » (*Méditations pascaliennes* (1997), éd. revue et corrigée, Paris, Seuil, 2003, p. 145-146.)

rants d'interprétation et les grandes querelles qu'ils ne cessent d'entretenir les uns avec les autres[76].

L'étude des historiens des idées doit d'abord nous permettre d'éviter une partie des simplifications et des « naturalisations » auxquelles incline trop facilement le chercheur, de ne pas céder à ce que Patrick Champagne dénonce comme la pensée « spontanément substantialiste »[77]. Comme le rappelle Antoine Lilti, on doit se méfier des « catégories homogènes et cohérentes », aussi faciles à manier qu'elles sont dangereuses[78]. On peut illustrer cela avec le concept de « Lumières », trop souvent compris comme un ensemble cohérent d'idées et de doctrines. Certes, la notion garde une vraie valeur heuristique, lorsqu'on l'applique à une période historique précise, mais il serait dangereux de présupposer un projet unique qui permettrait de lever toutes les équivoques du mot[79]. Dans notre travail, nous utiliserons donc le terme pour désigner le long XVIIIe siècle[80]. De même, il faut se défier des généalogies *nécessaires*, celles qui ordonnent les idées selon un développement « naturel » et progressif, comme si chaque proposition n'était pas tour à tour détournée, réinterprétée, contestée, radicalisée ou récupérée ; le rôle de la contingence ne saurait être négligé[81], puisqu'il existe en permanence un réseau de potentialités qui définissent l'amplitude du champ des possibles. Il n'y a donc pas de raison de se laisser étourdir par l'« illusion rétrospective de fatalité ». Par ailleurs, si les

---

[76] Voici quelques pistes, fort sommaires, sur les différentes écoles d'interprétation. La « tradition » aujourd'hui dominante à l'échelle internationale est celle de l'« histoire intellectuelle » venue de Cambridge, incarnée par John Pocock et plus encore Quentin Skinner. Parmi les opposants on trouve notamment la fameuse « lecture entre les lignes » de Leo Strauss et de ses disciples que l'on tient à tort pour une lecture interne décontextualisée (alors que Strauss met l'accent sur les « contextes » de persécution !). En France, l'histoire sociale des idées, inscrite dans l'héritage de Pierre Bourdieu reproche à l'histoire intellectuelle de ne pas suffisamment prendre en compte le contexte *social* de production des idées. On peut aussi évoquer l'« histoire des concepts » popularisée par Reinhart Koselleck qui vise à étudier le contexte de production des concepts et leur évolution sur le long terme, la « philosophie de l'histoire de la philosophie » de Martial Gueroult qui met davantage l'accent sur la compréhension des « systèmes » philosophiques, etc. Les références sur ces sujets sont pléthoriques et nous renvoyons à notre bibliographie pour un premier aperçu.

[77] Patrick Champagne, « La manifestation. La production de l'événement politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 52-53, juin 1984, p. 38.

[78] Antoine Lilti, « Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières ? Spinozisme, radicalisme et philosophie », *Annales*, vol. 64, 2009/1, p. 178. Leo Strauss évoque le même problème quand les catégories en jeu sont investies de connotations politiques : « […] ce que l'on désigne par l'expression de "tradition occidentale" n'est pas aussi homogène qu'il pourrait le sembler tant que l'on reste dans la polémique ou l'apologétique » (« Sur le nihilisme allemand » (1941), dans *Nihilisme et politique*, trad. Olivier Sedeyn, Paris, Payot et Rivages, coll. Petite bibliothèque, 2004, p. 62).

[79] James Schmidt critique notamment Jürgen Habermas en ce sens : « Misunderstandings the Question: 'What is Enlightenment?': Venturi, Habermas and Foucault », *History of European Ideas*, n°37, 2011, p. 43-52. John Robertson recommande de se méfier des idées « free to fly at will across international borders » (*The Case for the Enlightenment: Scotland and Naples 1680-1760*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 9). Cp. Sebastian Conrad, « Enlightenment in Global History: A Historiographical Critique », *American Historical Review*, October 2012, p. 1004.

[80] Sankar Muthu, *Enlightenment against Empire*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2003, p. 1

[81] Cf. « Les histoires que je fais ne sont pas explicatives, elles ne montrent jamais la nécessité de quelque chose, mais plutôt la série des enclenchements par lesquels l'impossible s'est produit et reconduit son propre scandale, son propre paradoxe, jusqu'à maintenant. » (Michel Foucault dans Roger-Pol Droit, *Michel Foucault, entretiens*, Paris, Odile Jacob, 2004, p. 133-134.)

« idées » jouent un rôle important dans l'histoire humaine – Reinhart Koselleck insiste sur ce point : « Aucune activité sociale, aucune lutte politique, aucun accord économique ne sont possibles sans un discours et une réponse […] »[82] – il n'en faut pas conclure que l'on pourrait s'en tenir à la seule analyse des idées[83]. Philip Pettit confère par exemple un rôle important aux idées, mais il écrit aussi : « Il serait utopique de penser que ce qui se passe en politique est fonction des idées normatives qui circulent dans et autour du monde politique. »[84]

Il existe aujourd'hui un accord sur la nécessaire prise au sérieux du contexte de chaque pensée ou de chaque expérience, et peut-être dirait-on plus justement « des contextes »[85]. Montesquieu nous rend très sensible à cela en pratiquant la comparaison de manière systématique. Que sont les *Lettres persanes*, *Arsace et Isménie* ou l'*Histoire véritable* sinon une réflexion sur la diversité des idées et des mœurs en fonction des temps et des lieux ? Cette contextualisation évite de se laisser séduire trop vite par ce que Quentin Skinner nomme une « familiarité trompeuse » (*misleadingly familiar-looking description*)[86]. Le politiste restera donc attentif à la singularité des « configurations historiques » pour ne pas être tenté de pratiquer une quelconque « décontextualisation des philosophèmes »[87], ce qui reste une pratique récurrente chez les internationalistes selon Duncan Bell[88]. Là où la contextualisation reste encore l'objet de débats, c'est sur la manière de la mettre effectivement en œuvre. La célèbre École de Cambridge a beaucoup fait porter l'accent sur le contexte discursif, en insistant par exemple sur les limites que la langue impose à la pensée[89]. C'est pourquoi nous chercherons ici, dans la mesure du possible, à compliquer un peu certaines notions dont la familiarité nous

---

[82] Reinhart Koselleck, *L'expérience de l'histoire*, trad. Alexandre Escudier, Paris, Gallimard/Seuil, 1997, p. 140.
[83] Joyce Appleby, « Introduction: Republicanism and Ideology », *American Quarterly*, vol. 37, n°4, Fall 1985, p. 467. Cf. « Reducing history to philosophy probably tells us more about our intellectual preoccupations than those of whom we study. » (Dmitri Levitin, « From Sacred History to the History of Religion: Paganism, Judaism, and Christianity in European Historiography from Reformation to "Enlightenment" », *The Historical Journal*, vol. 55, 2012/4, p. 1158.)
[84] Philip Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.*, p. 17.
[85] Il ne faut pas ici se laisser abuser par la récurrence de la controverse. Par exemple Yves Charles Zarka est rituellement attaqué pour sa résistance à la prise en compte des contextes : Stéphane Van Damme, *À toutes voiles vers la vérité : Une autre histoire de la philosophie au temps des Lumières*, Paris, Seuil, coll. L'univers historique, 2014, p. 273-274. Pourtant Zarka écrit lui-même : « Il va de soi qu'une pensée philosophique ne se développe pas dans un ciel des idées indifférent aux événements du monde. » (*Comment écrire l'histoire de la philosophie ?*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2001, p. 26.) Le débat porte plus sur l'application concrète de ces méthodes que sur leur légitimité.
[86] Quentin Skinner, « Meaning and Understanding in the History of Ideas », *History and Theory*, vol. 8, n°1, 1969, p. 24-25. Aussi Jean-Louis Fournel et Jean-Claude Zancarini insistent-ils sur l'importance de marquer une distance temporelle dans un travail de traduction (« Les Enjeux de la traduction : Traduire les penseurs politiques florentins de l'époque des guerres d'Italie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°145, 2002/5, p. 88-89).
[87] Jean-Louis Fabiani, « Controverses scientifiques, controverses philosophiques : Figures, positions, trajets », *Enquête*, n°5, 1997, §18 (http://enquete.revues.org/1033). Voir aussi Pierre Bourdieu, « Les conditions sociales de la circulation internationale des idées » (1990), *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 145, n°2002, p. 4.
[88] Duncan Bell, « International relations: the dawn of a historiographical turn? », *British Journal of Politics and International Relations*, vol. 3, n°1, April 2001, p. 117.
[89] Richard Whatmore, « Intellectual History and the History of Political Thought », in *op. cit.*, p. 111-112.

empêche de voir l'ambiguïté et l'évolution au cours du temps, comme « commerce », « mercantilisme », « vertu », « raison » ou « intérêt »[90].

En outre, la prise en compte du contexte politico-social joue assurément un rôle important lorsqu'on cherche à éviter de pratiquer une histoire des idées désincarnée[91]. Ou, selon les mots de Pierre Bourdieu :

> […] cela n'a aucun sens d'étudier des idées comme si elles se promenaient dans une sorte de ciel intelligible, sans référence aux agents qui les produisent ni surtout aux conditions dans lesquelles ces agents les produisent, c'est-à-dire en particulier aux relations de concurrence dans lesquelles ils sont entre eux.[92]

Montesquieu, avec une part d'exagération, suggérait déjà quelque chose de semblable dans son chapitre sur les législateurs : « Aristote vouloit satisfaire, tantôt sa jalousie contre Platon, tantôt sa passion pour Alexandre. Platon étoit indigné contre la tyrannie du peuple d'Athènes. [Etc.] » (XXIX, 19, cf. IV, 8) Il affirme également : « M. l'abbé Dubos […] est tombé dans de grandes fautes, parce qu'il a plus eu devant les yeux M. le comte de Boulainvilliers, que son sujet. » (XXX, 25) Notre but étant d'éclairer des questions générales de science politique, nous n'aurons pas besoin de restituer les champs et les réseaux d'interactions dans lesquels se meuvent les acteurs, mais nous ne manquerons pas de signaler les éléments qui peuvent, d'une manière ou d'une autre, altérer le jugement ou l'argumentation d'un auteur. Ainsi il paraît bon de rappeler que Montesquieu appartient à la noblesse[93]. Et les propositions générales de Benjamin Constant gagnent à être mises en relation avec sa violente critique de l'ordre napoléonien (cf. *infra*, ch. V, première section-a). Par ailleurs, on doit garder à l'esprit que les pratiques socio-politiques elles-mêmes évoluent en fonction des contextes. Roger Chartier s'est notamment illustré dans son exploration de la lecture, pratique qui n'a rien d'un « invariant historique – même dans ses modalités les plus physiques »[94]. Nous aurons par

---

[90] « La mesure de l'écart variable entre les usages d'hier et ceux d'aujourd'hui devient de la sorte un précieux moyen heuristique de l'analyse historienne. » (Michael Werner, « Préface », dans Reinhart Koselleck, *L'expérience de l'histoire*, *op. cit.*, p. 8.) Sur ces questions, Leo Strauss semble tout à fait d'accord avec ce qui vient d'être dit : « The context in which a statement occurs […] must be perfectly understood before an interpretation of the statement can reasonably claim to be adequate or even correct. » (*Persecution and the Art of Writing* (1952), Chicago (IL), The University of Chicago Press, 1988, p. 30.)

[91] Pierre Rosanvallon invite à faire une *histoire intellectuelle du politique*, c'est-à-dire une histoire problématique d'une expérience sociale (« Sur quelques chemins de traverse de la pensée du politique en France » (entretien), *Raisons politiques*, n°1, février 2001, p. 55).

[92] Pierre Bourdieu, *Sur l'État : Cours au Collège de France (1989-1992)*, Paris, Raisons d'agir/ Seuil, 2012, p. 532. Voir aussi p. 422-423. Randall Collins insiste, pour sa part, sur les réseaux, les groupes intellectuels et les rivalités qui jouent un rôle dans l'élaboration des idées (Randall, *The Sociology of Philosophies : A Global Theory of Intellectual Change*, Cambridge (MA), The Belknap Press of Harvard University Press, 1998, p. 3).

[93] Louis Althusser fonde néanmoins trop exclusivement son interprétation sur cet élément du contexte social (*Montesquieu, la politique et l'histoire*, Paris, PUF, 1959).

[94] Roger Chartier, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Seuil, coll. L'univers historique, 1987, p. 165. Bernard Pudal énumère plusieurs facteurs du même ordre : le champ de production des idées, l'édition des textes, la constitution du canon, l'histoire des genres littéraires, etc. (« De l'histoire des idées poli-

exemple l'occasion, à propos de la question de l'esclavage, de rappeler comment l'évolution d'une institution peut nous tromper sur l'objet et nous conduire à biaiser les comparaisons (cf *infra*, ch. VII, 2ème section). A contrario, il faut savoir résister au plaisir de réduire toutes les idées aux contextes, ou, pire, à l'un ou l'autre des contextes[95]. Enfin, il serait vain d'espérer épuiser l'ensemble des contextes d'un auteur une fois pour toutes, puisque, comme le souligne John Pocock, il n'existe pas de limite théorique à leur nombre[96]. Nous ferons donc usage des histoires et des historiens des idées autant que nécessaire, mais notre but restera d'extraire d'une pensée ce qu'elle pourrait encore avoir à nous dire, non pas d'œuvrer au travail infini de l'exposition d'un contexte.

Ensuite, il paraît important de rappeler les dimensions polémiques des idées politiques. Il y a certainement des écrivains exclusivement animés par leurs affects politiques, mais ce ne sont pas ceux qui nous intéressent ici. À l'inverse, sans doute n'existe-t-il pas d'auteur entièrement dépassionné. Il faut donc toujours prendre en compte la tension (et non l'opposition) entre science et politique, désir du vrai et volonté d'agir dans le monde, quoique ce rapport varie énormément d'un auteur à l'autre et d'un contexte à l'autre. Montesquieu cherche aussi bien à comprendre les choses qu'à les infléchir, à décrire les phénomènes politiques tels qu'ils sont qu'à conseiller les législateurs, nous aurons l'occasion d'y revenir[97]. Montesquieu ne méconnaît d'ailleurs pas la manière dont les préoccupations politiques viennent troubler les jugements de science : « M. le comte de Boulainvilliers et M. l'abbé Dubos ont fait chacun un système, dont l'un semble être une conjuration contre le tiers-état, et l'autre une conjuration contre la noblesse. » (XXX, 10) Il faudra donc confronter régulièrement les affirmations des auteurs aux données empiriques disponibles, sous peine de se laisser enivrer par une notion comme celle du « doux commerce », ou par l'idée selon laquelle les intérêts politiques cèderaient aux intérêts du négoce en Angleterre (cf. *infra*, ch. II et III)[98]. L'autorité dont jouissent

---

tiques à l'histoire sociale des idées politiques », dans Antonin Cohen, Bernard Lacroix et Philippe Ruitort (dir.), *Les formes de l'activité politique : Éléments d'analyse sociologique, du XVIIIe siècle à nos jours*, Paris, PUF, 2006, p. 188-189).

[95] « L'analyse adéquate se construit sur un double refus ; elle récuse aussi bien la prétention du texte philosophique à l'autonomie absolue, et le refus corrélatif de toute référence externe, que la réduction directe du texte aux conditions les plus générales de sa production. » (Pierre Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1988, p. 10.) Voir aussi Quentin Skinner, « Meaning and Understanding in the History of Ideas », art. cité, p. 42-43.

[96] John Pocock, *Barbarism and Religion. Volume IV: Barbarians, Savages and Empires*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 340-341.

[97] Guillaume Barrera insiste sur ce point, peut-être au prix d'une certaine exagération : « […] Monsieur de La Brède se serait sûrement moins soucié des commentaires à venir que des applications qu'allaient en proposer législateurs ou fondateurs d'État dans une grande partie du monde » (*Les lois du monde*, *op. cit.*, p. 27). Cf. « Dans l'*Esprit des lois*, enfin […] l'utile tient une plus grande place que le vrai. » (*Ibid.*, p. 270) Mais les simplifications (ou les généralisations) de Montesquieu visent tout de même à donner une vérité générale (*ibid.*, p. 272).

[98] « La vision irénique de Montesquieu prête, à l'évidence, à une lecture du soupçon. » (Céline Spector, *Montesquieu : Pouvoirs, richesses et sociétés*, *op. cit.*, p. 277.)

les auteurs ne constitue jamais une garantie de la solidité de leurs propos ; la neutralité absolue reste hors de portée : derrière les propositions scientifiques, on trouve aussi des enjeux particuliers et des usages polémiques[99]. Pour autant, il serait trop facile de croire réfuter un auteur en montrant le décalage entre sa pensée et la réalité ; encore faudrait-il avoir saisi son intention[100]. Montesquieu admettrait sans doute lui-même qu'il propose une description « épurée » de l'Angleterre dans *L'Esprit des lois*[101], Adam Smith sait très bien que les hommes ne se laissent pas réduire à leurs désirs économiques et John Rawls ne prétend pas que sa théorie *idéale* corresponde exactement à ce qui existe aujourd'hui, puisque ses propositions normatives visent justement à changer ce qui est[102]. La balance sera donc à tenir entre déconstruction des mythes et soupçon systématique[103].

Nous avons déjà rappelé *supra* (première section-c) l'importance de ne pas se laisser guider par ses propres inclinations normatives. Mais cela demeure un effort constant, puisque nous appartenons toujours à un contexte particulier qui tient certaines idées pour naturellement « bonnes » ou « évidentes ». Leo Strauss a beaucoup insisté sur le fait qu'une opinion sans cesse répétée, à une époque donnée, finit par apparaître comme vraie aux yeux de tous, ou presque, quelle que soit finalement sa solidité intrinsèque[104]. C'est pourquoi le chercheur ne doit pas hésiter à questionner ce qui lui paraît d'abord le plus évident ; sans cela, il aura toujours la tentation de déclarer vrai ce qui lui semble le moins injuste ou le plus utile[105].

---

[99] Raymond Aron affirme qu'il y a toujours des jugements de valeur, car il font partie de la réalité historique (« Préface », dans Max Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 42). Ann Thomson illustre cela pour la notion de « Lumières » (*L'âme des Lumières : Le débat sur l'être humain entre religion et science : Angleterre-France (1690-1760)*, Seyssel, Champ Vallon, coll. Époques, 2013, p. 8). Mathieu Hauchecorne utilise le terme d'« appropriation » pour « désigner l'association d'une interprétation et d'un usage dans un contexte déterminé » (« Faire du terrain en pensée politique », *Politix*, 2012/4, n°100, p. 153-154).

[100] « […] to know what a writer meant by a particular work *is* to know what his or her primary intentions were in writing it. » (Quentin Skinner., *Visions of politics. Volume I…*, *op. cit.*, p. 101.) Skinner a d'ailleurs lui aussi son propre agenda politique : Émile Perreau-Saussine, « Quentin Skinner in Context », *The Review of Politics*, art. cité, p. 111.

[101] Ou sur Rome : « Montesquieu has returned to the origin of Rome, and instead of involving himself in the erudite dispute over the reliability of the traditional account, is giving a philosophical explanation of it. » (John Pocock, *Barbarism and Religion. Volume III: The First Decline and Fall*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 344.)

[102] Il ne faut d'ailleurs pas croire que ce soit là l'apanage de la philosophie normative. Bruno Karsenti parle de la sociologie comme d'une « théorie *pour* la pratique » (*D'une philosophie à l'autre*, *op. cit.*, p. 24).

[103] Cf. « L'individu, les droits de l'homme, la république ne sont pas les masques trompeurs de la domination de classe, mais la réalité de nos sociétés – réalité en effet très éloignée des idéaux théoriques du fait des inégalités de classe, mais pas pour autant mensongère en sa teneur. » (Marcel Gauchet, « Changement de paradigme en sciences sociales ? », dans Le Débat, *Les idées en France 1945-1988 : Une chronologie*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1989, p. 477.)

[104] Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, *op. cit.*, p. 23. « Sociology of knowledge emerged in a society which took for granted the essential harmony between thought and society or between intellectual progress and social progress. » (*Ibid.*, p. 7) Sur ceux qui reproduisent des jugements normatifs sans même le savoir : Éric Weil, « Philosophie politique, théorie politique », *Revue française de science politique*, vol. 11, 1961/2, p. 267-294.

[105] Montesquieu formulait déjà une critique de cela : « Le père Le Cointe, malgré la foi de tous les monuments, nie que le pape ait autorisé ce grand changement : une de ses raisons est qu'il aurait fait une injustice. Et il est

D'une manière générale, il faut viser au dépassement, si tant est que cela soit possible, des opinions ou des préjugés de son temps pour s'attacher à la réalité qui se trouve au-delà des apparences. Il s'agit évidemment d'un immense défi. Didier Fassin reconnaît par exemple qu'il est extrêmement difficile pour la sociologie critique de questionner les évidences morales sur lesquelles se fonde, par exemple, l'action humanitaire : « Il y a […] une difficulté particulière, je crois, à exercer une pensée critique sur ces questions qu'on tend à placer au-delà de toute discussion. La raison humanitaire est moralement intouchable. »[106] Et Vincent Descombes rappelle la radicalité de la philosophie censée remettre en cause toute chose. Là aussi la dimension critique occupe le premier plan :

> Je crois qu'il faut distinguer une *critique idéologique*, c'est-à-dire une critique dans laquelle nous appliquons les idées qui sont les nôtres, les préjugés qui sont les nôtres et qui nous constituent historiquement, d'une *critique intellectuelle de notre idéologie*.[107]

Illustrons seulement ce risque avec la critique qui a été faite de la notion de « Lumières radicales » employée par Jonathan Israel. Ce dernier voit dans la *philosophie des Lumières* l'articulation complète d'un certain progressisme contemporain avec la remise en cause de toutes les séparations, qu'elles soient religieuses, nationales ou sociales. Il s'agirait donc d'une

> […] lutte pour l'émancipation générale, non pas seulement pour l'émancipation des serfs, des noirs, des juifs, des femmes et des homosexuels mais pour celle de tous dans l'égalité des droits, l'égalité de statut et dans la liberté individuelle […][108].

Cette finalité permet à l'auteur de tracer une ligne de partage entre les « bons » auteurs (de Spinoza à Diderot) et les penseurs timorés, qui n'auraient pas su tirer toutes les conséquences du mouvement d'émancipation (tels Montesquieu ou Voltaire), « comme si une ontologie moniste et matérialiste impliquait nécessairement des positions sociales et politiques radi-

---

admirable de voir un historien juger de ce que les hommes ont fait, par ce qu'ils auraient dû faire ! Avec cette manière de raisonner, il n'y aurait plus d'histoire. » (XXXI, 16)

[106] Didier Fassin, *La raison humanitaire : Une histoire morale du temps présent*, Paris, Seuil/Gallimard, coll. Hautes Études, 2010, p. 315. Cf. « La critique que je défends est donc une critique qui nous implique – individuellement et collectivement – et non pas une critique qui laisse le chercheur en sciences sociales, seul, à l'extérieur de la caverne. » (*Ibid.*, p. 318.)

[107] Vincent Descombes, « Quand la mauvaise critique chasse la bonne… », *Tracés*, hors-série, n°8, 2008, p. 53 et 61. Le mot idéologie a ici le sens que lui donnent Dumézil et Dumont de « représentations collectives qui organisent une culture » (*ibid.*, p. 53). Sur les apports mutuels que pourraient s'apporter la philosophie et les sciences sociales d'un point de vue critique : Pierre Bourdieu, « Les sciences sociales et la philosophie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 47-48, juin 1983, p. 45.

[108] Jonathan Israel, « L'histoire intellectuelle des Lumières et de la Révolution : une incursion critique », *La Lettre clandestine*, vol. 19, 2011, p. 173-225. Ce texte nous a été aimablement remis sans la pagination par le professeur Antony McKenna.

cales ; républicanisme démocratique, égalité des sexes, liberté d'expression, anticolonialisme »[109].

Voilà qui incite donc à mettre en œuvre, autant qu'il est possible, une démarche réflexive. Premièrement le chercheur est animé, particulièrement dans ce qui touche les questions politiques, par certaines passions particulières, par le désir de répondre à des interrogations contemporaines, par ce que Leopold von Ranke appelle « l'impulsion du présent »[110]. Tout travail de science politique a sans doute plus ou moins partie liée avec une conjoncture singulière ; John Pocock va même jusqu'à dire qu'il n'y a pas de *recherche historique idéologiquement chaste* : toujours s'y mêlent des intérêts politiques actuels[111]. D'ailleurs, ce n'est pas parce que les historiens des idées circonscrivent généralement les allusions contemporaines à de furtifs développements en introduction et en conclusion de leurs travaux que cette influence ne joue plus ; cette stratégie de mise à distance ne garantit pas le détachement de l'homme de science ; peut-être même interdit-elle de questionner en détail analogies et dissemblances, continuités et ruptures, et suggère-t-elle des similitudes trompeuses quand il faudrait étayer solidement les ressemblances pour espérer éclairer quelque peu la situation présente. C'est pourquoi notre parti-pris a été d'exprimer clairement les interrogations de science politique qui impriment à notre recherche son mouvement ; le défi consiste à ne pas perdre de vue le problème d'aujourd'hui tout en se donnant les moyens d'analyser et d'interroger ce qui semblerait aller de soi. Cela mène au deuxième point. Ayant reconnu ce qu'il doit à son époque et à ses préoccupations, le politiste a l'obligation de faire un effort de réflexivité pour que ses passions ne faussent pas son enquête. Le travail de recherche apprend finalement aussi au chercheur à se connaître lui-même. Émile Durkheim écrit par exemple : « Nos jugements sont à chaque instant tronqués, dénaturés par des jugements inconscients ; nous ne voyons que ce que nos préjugés nous permettent de voir et nous ignorons nos préjugés. »[112] La lecture des textes classiques, entre autres, permet de réfléchir sur nos propres présupposés en les confrontant à des idées et à des arguments différents ; cette fréquentation nous empêche de croire trop

---

[109] Antoine Lilti, « Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières ? Spinozisme, radicalisme et philosophie », art. cité, p. 194. « Le recours à Spinoza est aujourd'hui un des traits majeurs de l'arsenal théorique de cette gauche intellectuelle altermondialiste et antiautoritaire que l'on qualifie volontiers de… radicale » (*ibid.*, p. 175, note). Cf. Ann Thomson, *L'âme des Lumières*, *op. cit.*, p. 19.

[110] Cité dans Norbert Elias, « Sociologie et histoire », *La société de cour*, *op. cit.*, p. XXXIII. Cf. « Lorsque, appliquant à nous-mêmes les méthodes de la recherche historique, nous sommes amenés à découvrir les raisons de nos convictions, nous constatons souvent qu'elles sont accidentelles, qu'elles tiennent à des circonstances dont nous n'avons pas été les maîtres. » (Élie Halévy, *L'ère des tyrannies : Études sur le socialisme et la guerre* (1938), Paris, Gallimard, coll. Tel, 1990, p. 217.)

[111] Cité par Jean-Fabien Spitz, « Préface à l'édition française », dans John Pocock, *Le moment machiavélien : La pensée politique Florentine et la tradition républicaine atlantique*, trad. Luc Borot, Paris, PUF, coll. Léviathan, 1997, p. XXXVIII.

[112] Émile Durkheim, *Sociologie et philosophie*, *op. cit.*, p. 29. De cette manière, le travail de contextualisation doit lui-même être contextualisé : Antoine Lilti, « Rabelais est-il notre contemporain ? Histoire intellectuelle et herméneutique critique », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2012, n°59, p. 80.

rapidement que nos réponses sont des « vérités éternelles »[113]. Norbert Elias met en garde contre toute volonté, consciente ou inconsciente, de plaquer notre propre échelle de valeurs sur des collectivités différentes des nôtres ; c'est pourquoi il recommande d'étudier la structure d'une société de deux points de vue : à la fois à la 3ème personne (« dans notre perspective ») et à la 1ère personne (« dans *sa* perspective »), c'est-à-dire « en écoutant ses membres parler d'elle »[114]. La valeur réflexive de ce type d'études paraît évidente : « On saisit mieux le contexte social de sa propre vie quand on approfondit la vie d'hommes ayant appartenu à d'autres sociétés. »[115] Pour pratiquer ce décentrement, nous avons eu recours régulièrement dans ce travail à l'expérience de la Grèce ancienne, que ce soit à travers des écrivains de l'époque ou à l'aide d'historiens contemporains. Un tel recul nous est apparu primordial pour prendre conscience d'alternatives masquées et ouvrir le champ critique.

Les commentateurs s'accordent aussi généralement sur l'importance de faire la part des choses entre mythe et réalité. Le recours aux matériaux empiriques et aux débats contradictoires se révèle un instrument précieux pour sonder certaines idées. Le commerce pacificateur, le libre-échange mutuellement avantageux, le remplacement des intérêts politiques par des intérêts économiques, l'adoucissement des mœurs, la disparition des affects liés à la gloire, la diffusion des normes occidentales, tous ces processus ne vont pas du tout de soi ; confrontés aux données disponibles, ils retrouvent de plus justes proportions. Nous veillerons donc à réintroduire les nuances et les ambiguïtés de ces différents « mécanismes ». Avec Montesquieu, il faut se montrer particulièrement attentif à ces questions, lui qui, parfois, n'hésite pas à généraliser et à gommer une partie des ambivalences dans un souci didactique. L'homme qui écrit avec le détachement du sociologue : « Je parle des différents peuples d'Europe, comme des différents peuples de Madagascar » (*Pensées*, n°609, cf. n°1297), donne également des conseils aux Français pour vaincre l'Angleterre : « Il fallait aller à cette nation, tenter sans cesse de passer la mer, et arroser de son sang et du nôtre sa terre natale. » (*Pensées*, n°645)[116] Paul Cheney regrette d'ailleurs que les éléments de la biographie de Montesquieu ne soient pas plus étudiés et contextualisés ; la variété de ses expériences politiques et sociales n'est pas sans intérêt. Ainsi, l'auteur de *L'Esprit des lois* vécut entre Bordeaux et Paris, il fréquenta des univers sociaux très différents, et il entreprit de grands voyages, principalement en Italie et en Angleterre entre 1728 et 1731. Observateur attentif des échanges in-

[113] Jean-Fabien Spitz, « Comment lire les textes politiques du passé ? Le programme méthodologique de Quentin Skinner », *Droits*, n°10, novembre 1989, p. 145. Yves Charles Zarka dénonce par exemple l'« historiciste » qui se montre incapable de prendre en compte sa propre situation historique (id. et Quentin Skinner, « Deux interprétations de Hobbes » et « Actualité de Hobbes », *Le Débat*, n°96, septembre-octobre 1997, p. 111).
[114] Norbert Elias, *La société de cour*, *op. cit.*, p. LXIX et p. 39. Cf. Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie* (1984), Paris, Les Éditions de Minuit, 2002, p. 86.
[115] *Ibid.*, p. 58-59.
[116] Voir par exemple les inquiétudes « patriotiques » de Montesquieu dans sa correspondance durant la Guerre de Succession d'Autriche (1740-1748).

ternationaux, Montesquieu participa aussi directement au négoce en commercialisant le vin produit sur ses terres ; s'il a semblé goûter avant tout le travail intellectuel, il paraît aussi avoir beaucoup apprécié la fréquentation des salons ; s'il ne mena pas grand train, il s'est toujours montré jaloux de ses privilèges d'aristocrate[117].

Rappelons également que les auteurs étudiés sont souvent au centre d'enjeux importants. Quentin Skinner a par exemple souligné la tentation qui consiste à appuyer nos préjugés sur de grands noms[118]. Qu'on le veuille ou non, les « autorités » gardent toujours un grand poids dans les réflexions politiques, aussi faut-il se méfier des phénomènes d'appropriation. Montesquieu, par exemple, sert souvent de porte-parole aux « libéraux », voire au « néolibéraux », pour justifier telle ou telle mesure politique ; les commentateurs straussiens ont d'ailleurs tendance à renforcer cette interprétation en faisant du philosophe français le promoteur univoque de la liberté *libérale* anglaise, bien qu'ils considèrent eux-mêmes qu'elle constitue une manière d'amoindrissement par rapport à la liberté des anciens. C'est pourquoi nombre de spécialistes cherchent aujourd'hui à faire ressortir les multiples éléments républicains de la pensée de Montesquieu pour balancer l'interprétation strausienne, à retrouver l'existence d'une alternative au libéralisme anglo-saxon (cf. *supra*, première section-c)[119]. Toujours est-il que Montesquieu fait l'objet d'« usages » variés dont le chercheur doit prendre conscience. Que l'on s'intéresse à la question de la justice sociale, au problème de la dérégulation économique ou à l'idée d'une pacification des relations internationales, c'est-à-dire à des enjeux politiques d'une grande actualité, on ne peut s'attendre à ce que le terrain de l'interprétation soit « neutre »[120].

Tout cela est bel et bon. Néanmoins il faut se souvenir que nous avons recours aux auteurs du passé pour en tirer des enseignements ; il ne s'agit pas seulement de comprendre des « mentalités » ou des contextes différents, mais de réfléchir à la solidité de certaines propositions actuelles sur des questions politiques. Aussi nous concentrerons-nous par préférence sur

---

[117] Pour les éléments biographiques détaillés : Paul Cheney, *Revolutionary Commerce*, *op. cit.*, p. 72-84 et Robert Shackleton, *Montesquieu, Biographie critique*, trad. Jean Loiseau, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1977. Sur l'importance des « coordonnées biographiques » des auteurs : Arnault Skornicki, « La France des Lumières et l'humanisme commercial : Bilan et perspectives historiographiques », *Histoire, économie & société*, vol. 32, 2013/4, p. 87.

[118] Dire ce qu'un auteur aurait pensé de notre situation, c'est « a means to fix one's own prejudices on to the most charismatic names, under the guise of innocuous historical speculation » (Quentin Skinner, « Meaning and Understanding in the History of Ideas », art. cité, p. 13-14).

[119] Céline Spector, « *L'Esprit des lois* de Montesquieu : Entre libéralisme et humanisme civique », *Revue Montesquieu*, n°2, 1998, p. 139 et Guillaume Barrera, *Les lois du monde*, *op. cit.*, p. 145. Cf. « Les interprétations libérales, straussiennes et républicaines convergent sur ce point : à l'instar de Hume, Montesquieu serait le défenseur des sociétés marchandes modernes, qui ne se bornent pas à augmenter le niveau de vie de leurs membres mais conduisent à la sûreté, au raffinement de l'homme et au perfectionnement de la culture. » (Céline Spector, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, *op. cit.*, p. 115.)

[120] Cf. Catherine Larrère, « Montesquieu économiste ? Une lecture paradoxale », dans Catherine Volpilhac-Auger (dir.), *Montesquieu en 2005*, Oxford, Voltaire Foundation, 2005, p. 261 et Céline Spector, « Le concept de mercantilisme », *Revue de métaphysique et de morale*, n°39, 2003, p. 305-306.

les auteurs qui ont le plus approfondi les sujets qui nous intéressent ; notre enquête s'attachera à interroger les idées les plus articulées, non pas forcément à chercher celles qui seraient les plus représentatives d'une époque[121]. Ensuite, pour comprendre la manière dont sont étayées les différentes thèses, il faut savoir faire preuve d'une certaine « justice » envers les auteurs et se garder de critiquer imprudemment ; sans compter le secret plaisir que l'on trouve à censurer une « autorité », le recul historique et le sentiment d'un progrès dans la pensée mènent trop souvent à des jugements superficiels, à des reproches conventionnels ou à une interprétation insuffisamment réflexive. Montesquieu avertissait ainsi ses détracteurs :

> […] la critique pouvant être considérée comme une ostentation de sa supériorité sur les autres, et son effet ordinaire étant de donner des moments délicieux pour l'orgueil humain, ceux qui s'y livrent méritent bien toujours de l'équité, mais rarement de l'indulgence. (*DEL*, p. 1162)[122]

Aussi doit-on rappeler la nécessité de prendre les auteurs au sérieux et de ne pas les accabler trop vite, sous peine de ne démontrer que la faiblesse de notre jugement[123]. Dans le prolongement de ce principe, nous avons essayé, dans la mesure de nos moyens, de prêter attention aux éléments philologiques indispensables à la bonne compréhension des textes : préférence pour les éditions scientifiques de référence (au moins pour les principaux auteurs), choix des traductions, consultation de certains textes dans la langue d'origine, attention à l'établissement du corpus, etc. Dans le cas de Montesquieu un immense chantier d'édition a été lancé par l'équipe des *Œuvres complètes* sous la direction de Pierre Rétat et Catherine Volpilhac-Auger (Voltaire Foundation puis ENS Éditions / Classiques Garnier, treize volumes parus et huit en préparation) qui a donné lieu à un travail systématique sur les manuscrits. Le processus d'écriture de Montesquieu a d'ailleurs fait l'objet de plusieurs analyses dont on retrouve notamment la teneur dans les notices introductives des *Œuvres complètes*[124]. En attendant la

---

[121] Quentin Skinner, célèbre pour sa contestation du « canon », reconnaît lui-même qu'en matière d'idées politiques, certains auteurs se situent à un niveau d'abstraction et d'intelligence sans parallèle chez leurs contemporains (*The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, vol. 1, p. XI). Le corpus choisi dépend donc des attendus de l'enquête. Pour une critique de l'utilisation des auteurs « canoniques » par l'École de Cambridge : Paul Cheney, *Revolutionary Commerce*, *op. cit.*, p. 11.

[122] Voir aussi : « Je ne juge jamais des hommes par ce qu'ils ont fait ou ce qu'ils n'ont pas fait à cause des préjugés de leur siècle. La plupart des grands hommes y ont été soumis. […] Qui sont les sots qui prétendent avoir plus d'esprit que les grands hommes qui s'y sont soumis ? » (*Pensées*, n°764)

[123] John Rawls déclare à propos des auteurs de l'histoire de la philosophie politique : « J'essaie de les prendre tous au sérieux. Ils méritent bien qu'on les étudie. » (*Justice et critique*, trad. et éd. Luc Foisneau et Véronique Munoz-Dardé, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. Audiographie, 2014, p. 82.) Pierre Bourdieu recommande également la prudence : « J'ai lu Weber jusque dans les interstices de ses textes : Davidson appelle cela le "principe de charité", il faudrait dire plutôt le "principe de justice", [qui consiste à] prêter à un auteur le plus possible d'arguments favorables à sa thèse. » (Pierre Bourdieu, *Sur l'État*, *op. cit.*, p. 293-294.) Cf. « À une époque où l'on a tendance à donner le primat aux "derniers parus", avec une extraordinaire faculté d'amnésie qui amène à juger "nouvelles" et "originales" de vieilles rengaines […] il ne me semble pas inutile de rappeler la centralité des travaux et la nécessité de la fréquentation lente, rigoureuse et précise des textes. » (Bernard Lahire, *Monde pluriel*, *op. cit.*, p. 19-20.)

[124] Voir aussi Catherine Volpilhac-Auger, « L'ombre d'une bibliothèque : les cahiers d'extraits de Montesquieu », dans Élisabeth Décultot (dir.), *Lire, copier, écrire : Les bibliothèques manuscrites et leurs usages au*

parution des deux volumes de *L'Esprit des lois*, nous avons donné pour référence le texte publié par Roger Caillois dans l'édition de la Pléiade[125]. Comme les études contemporaines l'ont suffisamment montré, il existe des variantes et des erreurs par rapport au texte initial, cependant il ne semble pas qu'elles soient de nature à beaucoup égarer le lecteur ou à remettre en cause son interprétation. Pour les *Pensées*, suivant l'usage, nous avons préféré l'édition de Louis Desgraves (1991) qui respecte l'ordre du manuscrit[126]. Enfin, il a pu nous arriver, pour certains passages, de consulter l'édition du manuscrit de *L'Esprit des lois* présenté dans deux volumes de la nouvelle édition des *Œuvres complètes*.

Dernière chose, l'utilisation de textes du passé ne constitue pas une fin en soi ; l'objectif reste d'en tirer des enseignements liés à notre questionnement général. Nos recommandations de méthode doivent donc être mesurées à cette aune. Ainsi, nous présupposons bien qu'il existe des textes qui n'épuisent pas leur valeur dans un contexte donné, des textes qui, comme le suggère Antoine Lilti, ne sont pas seulement significatifs pour leurs contemporains[127]. Un philosophe comme Leo Strauss a beaucoup insisté sur ce point : dans sa dénonciation des diverses formes plus ou moins subtiles d'historicisme, il souligne l'importance de prendre au sérieux ce que les auteurs peuvent nous dire et non pas seulement de les prendre comme les « témoins » d'une époque révolue ; face à l'enseignement d'un penseur important, « nous devons être prêts à considérer la possibilité que ce soit simplement vrai »[128]. D'ailleurs la fécondité de certains textes du passé est généralement reconnue, sinon en théorie du moins en pratique, par les historiens des idées. John Dunn affirme ainsi que son livre « tente de montrer comment des ressources intellectuelles tout à fait archaïques peuvent nous aider à amélio-

---

XVIIIe siècle, Paris, CNRS Éditions, 2003, p. 79-90 et id., « Le chantier ou le miroir ? Editer les *Pensées* de Montesquieu », *Dix-huitième siècle*, n°45, 2013, p. 663-680.

[125] L'édition Masson, aujourd'hui épuisée, nous a paru beaucoup plus difficile d'accès. En outre, sa supériorité sur l'édition Caillois (Pléiade) a été pour partie remise en cause. « […] face à l'édition Caillois, dépourvue de la correspondance et réduite à deux volumes de petit format, l'édition Masson s'est imposée aux yeux des chercheurs, alors même qu'elle en différait tout compte fait assez peu et qu'elle était loin de présenter les qualités qui caractérisaient la Collection bordelaise. Jugée parfois indispensable pour quiconque travaillait en dehors du corpus canonique, elle a aussi parfois égaré les chercheurs et failli à sa mission. » (Catherine Volpilhac-Auger (coll. Gabriel Sabbagh et Françoise Weil), *Un auteur en quête d'éditeurs ? Histoire éditoriale de l'œuvre de Montesquieu (1748-1964)*, Lyon, ENS Éditions, 2011, p. 340.) En revanche, nous nous sommes bien référés à l'édition Masson pour la *Correspondance*.

[126] Quant au rôle à accorder aux *Pensées* dans l'œuvre générale, il y a débat. Catherine Larrère suggère que l'épreuve de vérité vient avec la publication et que le commentateur ne doit pas chercher plus de « profondeur » dans les écrits non publiés (« Commerce et finances dans les *Pensées* : Questions de méthode », *Revue Montesquieu*, n°7, 2004, not. p. 56) Paul Rahe se place dans la même ligne (*Montesquieu and the Logic of Liberty*, New Haven (CT), Yale University Press, 2009, p. 138). Guillaume Barrera, au contraire, insiste sur le fait que Montesquieu y est plus libre de dire ce qu'il pense vraiment (*Les lois du monde*, *op. cit.*, p. 11).

[127] Antoine Lilti, « Rabelais est-il notre contemporain ? », art. cité, p. 77. Par exemple : « […] *Oceana* is one of those works that transcend their immediate context. » (John Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1975, p. 384.)

[128] Leo Strauss, *What Is Political Philosophy?* (1959), Chicago (IL), The University of Chicago Press, 1988, p. 68. Il existe effectivement une certaine tension entre histoire et philosophie : Martial Gueroult, *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier Montaigne, 1979, not. p. 33.

rer notre jugement sur la signification (*significance*) de l'expérience politique récente […] »[129] ; István Hont fait de l'histoire un instrument qui « nous aide à poser de meilleures questions »[130] ; Albert Hirschman déclare que si l'histoire des idées ne permet pas de trancher les problèmes, elle contribue à l'élévation des débats[131]. Quentin Skinner lui-même, qu'on a parfois présenté comme le plus sourcilleux des « contextualistes », ne cache pas chercher autre chose que de purs savoirs historiques dans ses études de textes anciens ; il affirme notamment avoir exhumé des « trésors intellectuels ensevelis » qui signaleraient des alternatives oubliées, des alternatives qui garderaient toute leur force politique dans un contexte pourtant fort différent[132]. Ce souci du contenu se retrouve également chez les sociologues politiques, lesquels se contentent rarement de mettre au jour les conditions sociales de production des idées. Pierre Bourdieu admet que les « constructions sociales […] peuvent avoir une autonomie par rapport aux conditions sociales dont elles sont le produit […] », ce qui explique sans doute qu'en plus des configurations de production des idées il s'intéresse souvent à leur *contenu*[133]. Luc Boltanski se demande d'ailleurs :

> Qui s'intéresserait à une sociologie pour la sociologie (comme on dit « l'art pour l'art »), c'est-à-dire à une sociologie qui, s'épuisant dans des descriptions de plus en plus sophistiquées et minutieuses, n'aurait d'autre objectif que son propre accomplissement, en tant que discipline du savoir ?[134]

Et Jean-Louis Fabiani invite les sociologues à oser affronter le « contenu » de l'activité savante, plutôt que de se contenter de « recenser les éléments contextuels, institutionnels ou organisationnels »[135]. Il n'y a donc aucune raison de s'enfermer dans une dichotomie entre histoire « contextuelle » et histoire « rationnelle », entre l'insistance exclusive sur les conditions de production des idées et l'étude de leur contenu au prix de toute contextualisation ; il existe une voie intermédiaire qui rompt l'opposition de ces deux approches, celle d'« une his-

---

[129] John Dunn, *The History of Political Theory and other essays*, *op. cit.*, p. 1. Cf. « Personne ne doute que la lecture des textes politiques du passé ne soit hautement instructive […] » (Jean-Fabien Spitz, « Comment lire les textes politiques du passé ? », art. cité, p. 133).

[130] István Hont, *Jealousy of Trade*, *op. cit.*, p. 156. Cf. « The commercial future that many eighteenth-century observers imagined as plausible has become our historical present. We ought to recognize this and try to acquire at least as good a sense of our political predicament as they had of theirs, more than two hundred years ago. » (*Ibid.*)

[131] Albert O. Hirschman, *Les passions et les intérêts : Justification politique du capitalisme avant son apogée* (1977), trad. Pierre Andler, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2005, p. 121.

[132] Quentin Skinner, *La liberté avant le libéralisme*, *op. cit.*, p. 73. Voir aussi : « My highest hope is that, by excavating the history of these rival theories, I may be able to contribute something of more than purely historical interest to these current debates. » (Id., *Visions of politics. Volume I…*, *op. cit.*, p. VIII.)

[133] Pierre Bourdieu, *Sur l'État*, *op. cit.*, p. 537. Le sociologue français invite aussi à dépasser la dichotomie entre *explications externes* et *interprétations internes* (*Raisons pratiques : Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, coll. Points, 1994, p. 62).

[134] Luc Boltanski, *De la critique : Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard, coll. NRF essais, 2009, p. 37.

[135] Jean-Louis Fabiani, « Controverses scientifiques, controverses philosophiques : Figures, positions, trajets », art. cité, §3. L'auteur rejette la « problématique "auto-limitée" de l'analyse des conditions sociales de l'activité scientifique » (*ibid.*, §7).

toire “raisonnée” […] [qui fasse] droit aux deux [perspectives] en montrant à la fois la persistance de certaines questions et la variété des réponses »[136].

* *

En conclusion, il importe beaucoup de prendre en considération l’ensemble de ces points de méthode et de les regarder comme des garde-fous, aussi bien contre les lectures simplistes et les interprétations naïves, que contre les comparaisons imprudentes, les analogies « faciles », la confusion des contextes ou l’absence de confrontation entre les idées et les données historiques[137]. Néanmoins, l’étude d’une question de science politique exige que nous puissions tirer des enseignements des matériaux du passé[138] ; les histoires et les historiens nous seront certes d’un grand secours, mais notre objectif reste de mieux comprendre un problème politique général, en l’occurrence celui de la possible disparition de la guerre, notamment du fait des promesses de la « paix libérale ». C’est pourquoi notre enquête sera guidée par le désir de peser les arguments de Montesquieu, et ceux d’autres auteurs car nous ne nous privons pas de puiser dans différentes œuvres, et non pas, ou non pas seulement, de restituer une pensée, de dresser la carte des jeux d’influence et de concurrence, ou d’établir des vérités historiques.

Montesquieu présente le grand intérêt d’avoir été confronté à un problème semblable au nôtre, celui d’un monde en mouvement fait de promesses et de menaces. Ce n’est pas en tant qu’auteur « canonique » (de par son « autorité » ou son « influence »[139]) que nous le considérons ici, c’est parce qu’il a traité des questions générales qui nous concernent encore. De manière plus approfondie que beaucoup d’autres penseurs il a pris en compte les intérêts, les passions et les idées, il a abordé chacun des trois « mécanismes » qui forment notre cadre

---

[136] Alain Caillé, Christian Lazzeri et Michel Senellart (dir.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, Paris, La Découverte, 2001, p. 10.

[137] Sur le risque de la « fausse analogie » : Marc Bloch, « Que demander à l’histoire ? » (1937), *Mélanges historiques* (1963), Paris, CNRS Éditions, 2011, p. 6. Sur un certain *anachronistic disregard of historical change* qui nous fait attribuer aux membres d’autres civilisations nos propres motifs et valeurs : Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 86. Donnons : Jean-François Thibault a sans doute raison de reprocher à Philippe Constantineau de plaquer sur l’expérience de la Grèce antique des problématiques contemporaines, notamment quand il prend les concepts de « cité » et d’« État » pour des termes interchangeables (« Histoires de la pensée et relations internationales », art. cité, p. 981-982).

[138] Cf. « Relire les classiques ne s’apparente pas, ici, à une entreprise d’érudition. Les œuvres dont nous avons hérité sont aussi des sources pouvant encore irriguer notre réflexion […] » (Frédéric Ramel, *Les Fondateurs oubliés*, *op. cit.*, p. 112).

[139] Si l’on voulait étudier les auteurs les plus « influents », peut-être faudrait-il renoncer aux « classiques » de la philosophie politique. Robert Darnton rappelle par exemple que certaines rumeurs eurent plus de poids en matière de propagande que le *Contrat social* (« Writing, and Publishing in Eighteenth-Century France: A Case Study in the Sociology of Literature », *Daedalus*, vol. 100, n°1, Winter 1971, p. 241-242).

d'analyse, ces processus dont il faudra mesurer le degré d'effectivité : la convergence des intérêts, l'adoucissement des passions et l'accord sur des idées de justice. Aussi, même si le contexte a beaucoup changé, les développements de Montesquieu restent très utiles pour réfléchir sur l'espoir d'une fin de la guerre grâce à l'avènement du « régime libéral », c'est-à-dire pour évaluer le fonctionnement de ces trois « mécanismes » qui informent la théorie de la « paix libérale », en articulant pour chacun d'entre eux ce qui change et ce qui ne change pas, le « procès » et le « drame ». Bien sûr, nous nous attacherons, dans la mesure du possible, à confronter ses propositions aux données empiriques disponibles, aux raisonnements d'autres auteurs et aux réflexions des commentateurs ; mais s'il nous arrivera parfois de remettre en cause l'un ou l'autre des arguments de Montesquieu, de marquer nos distances avec les démonstrations de tel ou tel auteur, nous garderons toujours à l'esprit cette recommandation : « Si le critique et l'auteur cherchent la vérité, ils ont le même intérêt ; car la vérité est le bien de tous les hommes : ils seront des confédérés, et non pas des ennemis. » (*DEL*, p. 1166)

Pour finir, rappelons qu'il nous a fallu borner le champ de notre investigation. En nous prenant Montesquieu comme principal interlocuteur (et non pas comme seul interlocuteur, loin de là), nous avons pu circonscrire raisonnablement le matériau d'étude ; il a fallu faire plus encore : ne pas traiter tous les problèmes en détail, voire en laisser certains de côté, et surtout, dans un parcours de plusieurs siècles, limiter drastiquement le nombre des illustrations ; autant que possible nous avons cherché à ne garder que les « faits cruciaux ». À ceux qui trouveraient que notre enquête demeure beaucoup trop longue et que la masse des références écrase « comme une pluie de cendres »[140], il faudra bien donner raison ; rappelons seulement que nous avons choisi un vaste problème de science politique dont le traitement implique l'utilisation de plusieurs corpus disciplinaires. À ceux qui, au contraire, et tout aussi justement, reprocheraient à ce travail des lacunes, il n'y aurait rien non plus à répondre, si ce n'est que notre thèse restera nécessairement incomplète, « car, qui pourroit dire tout sans un mortel ennui ? » (*EL*, préface)

[140] Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, *op. cit.*, vol. 1, p. 13.

PREMIÈRE PARTIE.

LES INTÉRÊTS :
MYTHES ET RÉALITÉS DU COMMERCE MODERNE

Introduction de la première partie

Cette première partie porte sur la mise en mouvement du monde humain par le commerce moderne et sur les conséquences qui en découlent. L'enjeu est de déterminer si les échanges de biens et l'interdépendance économique étayent ou non les promesses de pacification. Dans quelle mesure l'essor du commerce s'apparente-t-il à un processus qui permet la convergence des intérêts ? Dans quelle mesure cet essor accompagne-t-il la mise en place de nouveaux rapports de force ? On trouve ces deux facettes dans *De la division du travail social* d'Émile Durkheim. Il évoque avec confiance l'établissement d'une solidarité organique qui renforce les interdépendances : grâce à l'établissement progressif d'un « corps de règles », les rapports entre les « fonctions sociales » prennent forme ; les « organes solidaires », par leur proximité, « sont aisément avertis en chaque circonstance du besoin qu'ils ont les uns des autres et ont par conséquent un sentiment vif et continu de leur mutuelle dépendance »[1]. Voilà qui ferait rempart contre les dangers et les violences de l'anomie. En même temps, cette solidarité ne pourrait naître du seul intérêt, car il s'agit de la chose la « moins constant[e] au monde » : « toute harmonie d'intérêts recèle un conflit latent ou simplement ajourné »[2]. Selon le degré d'intégration, promesses de paix et menaces d'exploitation prennent tour à tour le dessus.

L'expérience du mouvement paraît décisive pour caractériser le commerce moderne, ce mouvement qui emporte chaque chose et remet tout en question. La découverte du Nouveau Monde a certainement joué un rôle très important dans l'ouverture de nouveaux horizons, tout comme la navigation autour de l'Afrique, la conquête de nouveaux marchés en Inde et en Chine, la colonisation des Amériques ou les perfectionnements techniques et commerciaux. En 1848, Friedrich Engels et Karl Marx souligneront encore le rôle moteur de tous ces éléments, auxquels ils ajouteront notamment la création de la machine à vapeur et du chemin de fer[3]. Un tel contexte joue un rôle de première importance dans l'espoir d'un changement

---

[1] Émile Durkheim, *De la division du travail social*, *op. cit.*, p. 360. Mais Durkheim voit bien que « si la division du travail rend les intérêts solidaires, elle ne les confond pas ; elle les laisse distincts et rivaux » (*ibid.*, p. 191). C'est pourquoi nous évoquerons la question du « cadre » de coexistence des intérêts *infra* aux chapitres II et III. Guillaume Devin distingue pour sa part les relations d'interaction qui se rapportent souvent à la compétition des relations d'interdépendance qui produisent plutôt des effets d'agrégation (*Sociologie des relations internationales*, *op. cit.*, p. 5). Sur la question de l'interdépendance, voir *infra*, ch. III, 2ème section.

[2] *Ibid.*, p. 181.

[3] Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste du parti communiste*, *op. cit.*, p. 74-75. Cf. « The expansion of Europe's horizons that had begun in the Age of Discovery and culminated in the voyages of James Cook and Louis de Bougainville resulted in the incorporation of the "world" into European systems of knowledge. […] Further examples include the discussions about the character of humanity following the interventions of Bartolomé de

qualitatif des relations internationales, car cet univers mouvant dans lequel tout bouge sans cesse semble porter en lui autant d'heureux effets que de potentialités menaçantes.

Dans cette première partie, particulièrement dans le premier chapitre, nous allons évoquer la question du commerce moderne dans la pensée de Montesquieu, cette pensée dont les commentateurs s'accordent à dire qu'elle est subtile et complexe. Céline Spector invite d'ailleurs le lecteur à la prudence : « L'écriture fragmentée, ambiguë et elliptique de *L'esprit des lois* interdit, plus encore que pour bien d'autres œuvres, toute clôture de l'interprétation […] »[4]. Il y aurait donc quelque témérité à vouloir comprendre Montesquieu de bout en bout, à tenter de percer tous les secrets de ses multiples écrits et à se mettre en quête de la « chaîne secrète » qui donnerait la clé de l'ensemble de son œuvre[5]. Heureusement, telle n'est pas notre ambition dans ce travail.

Avant d'entrer plus en matière, il est utile d'évoquer la querelle interprétative à propos du libéralisme et de ses prémices (cf. *supra*, introduction générale). Le classement des lectures de Montesquieu en « familles » ou « écoles » ne fait jamais justice aux inflexions spécifiques des différents chercheurs, car la manière dont ils agencent les propositions, la façon dont ils rendent compte des nuances et l'art avec lequel ils assemblent les propositions apparemment contradictoires de l'écrivain donnent une coloration unique à chacun de leurs travaux. Il semble toutefois possible de classer sommairement les commentaires touchant aux sujets qui nous occupent ici[6].

En premier lieu on trouve des analyses qui tendent à placer ultimement l'Angleterre et le commerce au centre de toute la pensée de Montesquieu, et donc à en faire le critère d'après lequel juger tout le reste de l'œuvre. L'ouvrage le plus célèbre s'inscrivant dans cette perspective est celui de Thomas Pangle (*Montesquieu's Philosophy of Liberalism*)[7], et le renouveau de l'exégèse de Montesquieu, depuis maintenant près de trente ans, repose en partie sur le désir de réfuter cette thèse. Les nouvelles interprétations (par exemple en France, avec leurs

---

las Casas; the idea of the law of nations and an international world order as proposed by Hugo Grotius; the ethnological and geographical explorations of the globe; the comparative study of language and religion; the theories of free trade and the civilizing effects of commerce; and the notions of race, on the one hand, and cosmopolitanism, on the other. The perception of an increasingly interlinked globe posed a cognitive challenge that was gradually met by reorganizing knowledge and the order of the disciplines. » (Sebastian Conrad, « Enlightenment in Global History: A Historiographical Critique », *American Historical Review*, art. cité, p. 1010.)

[4] Céline Spector, *Montesquieu : Pouvoirs, richesses et sociétés*, Paris, PUF, 2004, p. 34.

[5] Il s'agit de la célèbre expression utilisée à la veille de sa mort dans « Quelques réflexions sur les Lettres persanes ». Voici la phrase complète : « Mais, dans la forme de lettres, où les acteurs ne sont pas choisis, et où les sujets qu'on traite ne sont dépendants d'aucun dessein ou d'aucun plan déjà formé, l'auteur s'est donné l'avantage de pouvoir joindre de la philosophie, de la politique et de la morale, à un roman, et de lier le tout par une chaîne secrète et, en quelque façon, inconnue. » (*LP*, p. 129)

[6] Voir notamment Céline Spector, « Avant-propos », dans *Montesquieu, Liberté, droit et histoire*, Paris, Michalon, coll. Le bien commun, 2010.

[7] Sur le fait qu'une partie des Straussiens seraient devenus sourds à la complexité de la position de Montesquieu : Guillaume Barrera, *Les lois du monde : Enquête sur le dessein politique de Montesquieu*, *op. cit.*, p. 148.

nuances propres, Bernard Manin, Catherine Larrère et Céline Spector) cherchent à sortir de la dichotomie entre anciens et modernes ou vertu et commerce grâce à un travail de complexification[8] ; il s'agit, en s'inspirant des travaux d'auteurs comme John Pocock et Quentin Skinner, de souligner les continuités qui existent depuis le monde antique jusqu'à nos jours et de marquer les ruptures qui passent au sein même de la modernité[9].

Par ailleurs on peut évoquer une autre distinction qui rend moins abrupt le contraste et donne de nouvelles teintes au tableau : le jugement personnel porté par chaque commentateur sur le commerce et le libéralisme complique la première opposition[10]. Certes, l'interprète cherche souvent à mettre Montesquieu en accord avec ses préférences – l'anti-libéral aura parfois envie de faire ressortir les aspects républicains de l'auteur –, mais il arrive aussi que des chercheurs assument un large désaccord avec l'écrivain, permettant de faire apparaître d'autres lignes de fracture[11]. Par exemple, même s'ils inclinent tous deux à comprendre Montesquieu comme un libéral avant l'heure appelant de ses vœux la victoire du commerce, Friedrich Hayek et Thomas Pangle ne doivent pas être confondus : le premier se réjouit d'une victoire que l'autre déplore[12]. Nous signalerons enfin dans la 3ème partie la distinction qui porte sur l'existence ou non d'une pluralité des biens[13].

En cherchant dans ce travail à saisir à la fois les ruptures et les continuités, nous serons parfois amenés, particulièrement dans cette première partie, à suivre une thèse puis à la qualifier, à peindre des idéaux-types pour les raffiner ensuite. Cette manière de procéder pourrait conduire à certains malentendus, c'est pourquoi nous essaierons de rappeler régulièrement

---

[8] Céline Spector rappelle opportunément que la scission du commerce passe en quelque sorte dans le sein même de l'Antiquité, « Montesquieu, l'Europe et les nouvelles figures de l'empire », *Revue Montesquieu*, n°8, 2006, p. 32-33. Sur ce thème important et controversé, voir aussi Catherine Larrère, « Montesquieu et le commerce, selon Elugerro Pii », *Il Pensiero Politico*, Anno XXXIV, maggio-agosto 2001, p. 197 et Bernard Manin, « Montesquieu, la république et le commerce », *Archives européennes de sociologie*, vol. 42, n°3, 2001, p. 583-594.

[9] Bien entendu, il existe beaucoup d'autres types d'interprétation. Louis Althusser minimise la place jouée par le commerce et l'Angleterre et construit un Montesquieu défenseur des privilèges de l'aristocratie féodale (*Montesquieu, la politique et l'histoire*, Paris, PUF, 1959) ; Simone Goyard-Fabre mobilise paradoxalement Leo Strauss pour affirmer : « En utilisant la langue de Leo Strauss, nous irons jusqu'à dire que, par son attachement à la loi naturelle, Montesquieu est un "ancien" perdu dans le monde des "modernes". » (*Montesquieu : La Nature, les Lois, la Liberté*, Paris, PUF, coll. Fondements de la politique, 1993, p. VIII.)

[10] Ce qui peut d'ailleurs recouper en partie des divisions nationales (cf. *supra*, introduction générale, note 115).

[11] Pour un récent tableau des positions prises par les différents interprètes quant à la question du « républicanisme » de Montesquieu et celle de la manière dont il articule vertu et commerce, on pourra se reporter à Andrea Radasanu, « Montesquieu on Ancient Greek Foreign Relations: Toward National Self-Interest and International Peace », *Political Research Quarterly*, n°66, 2013/3, notes 13 et 17.

[12] Friedrich Hayek, *The Constitution of Liberty* (1960), ed. Ronald Hamowy, Chicago, The University of Chicago Press, 2011, p. 110-111 (au reste il ne s'agit que d'une allusion de l'économiste autrichien, non d'un commentaire suivi) ; Thomas Pangle, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism*, Chicago (IL), The University of Chicago Press, 1973. Pour une troisième nuance au sein de cette même grille interprétative, voir Lucien Jaume, *Les origines philosophiques du libéralisme*, Paris, Flammarion, 2010, notamment p. 101-103.

[13] « Le clivage entre les pensées de l'unité et les pensées de la pluralité traverse, selon nous, le libéralisme lui-même. » (Bernard Manin, « Montesquieu et la politique moderne », *Cahiers de philosophie politique*, Bruxelles, Ousia, n°2-3, 1985, p. 229.)

que nous nous intéressons ici à la fois au mythe et à la réalité des vertus pacificatrices du commerce. Certes, nous soulignerons la vaste portée du processus de transformation politique du commerce moderne, de ce phénomène porteur d'une promesse de modération à l'intérieur de l'État et d'un espoir de paix à l'extérieur. Mais nous rappellerons également ses potentialités belligènes, ainsi que la persistance des rapports de force internationaux dans un monde où les intérêts politiques demeurent.

Pour appréhender ce caractère inédit du commerce moderne, il faut entendre le mot dans l'acception large qu'il possédait au XVIIIe siècle. La notion s'appliquait alors aux marchandises aussi bien qu'aux idées ; elle désignait à la fois l'échange au sens matériel du terme et les différentes formes d'interaction ou de communication que peuvent avoir les hommes ou les groupes humains[14]. La 3ème édition du *Dictionnaire de l'Académie française* (1740) donne au mot les deux définitions suivantes : « Trafic, négoce de marchandises, d'argent, soit en gros, soit en détail » et « Communication et correspondance ordinaire avec quelqu'un, soit pour la société seulement, soit aussi pour quelques affaires ». Cette extension permet à Pierre Rosanvallon de dire que le commerce au XVIIIe siècle « englobe en fait tout ce qui donne consistance au lien social […] »[15]. Ce serait donc une erreur de penser que la question du commerce se réduirait à celle de l'interdépendance économique entre nations : le vocable possède un aspect matériel (sur lequel nous insisterons dans la première partie) mais aussi des aspects passionnels et idéels[16].

Si Montesquieu nous intéresse ici, c'est qu'il ne se fait pas le prophète du commerce, celui qui annoncerait un monde totalement neuf et romprait les amarres avec tout ce qui a précédé. Alexis de Tocqueville, dans *De la démocratie en Amérique*, semblait opposer la démocratie moderne à tout ce que le monde avait connu auparavant et qu'il nommait d'un seul terme : *aristocratie*. Le Spartiate, l'Athénien, le Romain, l'Indien, le Chinois, le Français sous l'ancien régime et tant d'autres se retrouvaient dans une catégorie unique, construite par con-

---

[14] Voici la définition que propose François de Forbonnais dans l'article « commerce » de l'*Encyclopédie* : « On entend par ce mot, dans le sens général, une communication réciproque. Il s'applique plus particulièrement à la communication que les hommes se font entre eux des productions de leurs terres & de leur industrie » (texte en ligne : http://portail.atilf.fr/encyclopedie/). Le mot latin *commercium* avait lui aussi plusieurs facettes comme le relève Sankar Muthu (*Enlightenment against Empire*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2003, p. 98). L'auteur note aussi que, comme Montesquieu, Kant navigue entre les deux sens rendus par deux mots différents en allemand : « […] Immanuel Kant moves between the two terms, sometimes using *Verkehr* (a term that he sometimes uses to denote contract, trade, or market-based interactions) and other times drawing upon the broader *Wechselwirkung* to indicate the communicative and interactive aspects of commerce » (*ibid*., p. 298, note).

[15] Pierre Rosanvallon, *Le capitalisme utopique*, *op. cit.*, p. IV. Sur le caractère transformateur du commerce : « Le commerce n'est pas seulement l'échange des biens : son extension crée une atmosphère sociale nouvelle, induit des comportements nouveaux. » (Pierre Manent, *Les libéraux* (1986), Paris, Gallimard, coll. Tel, 2001, p. 267.)

[16] La notion de commerce est aujourd'hui envisagée dans son sens économique le plus étroit en Relations internationales, ce qui diminue sa richesse explicative (voir *supra*, introduction générale). Cf. « […] cross-border economic relationships are far broader than just trade » (Erik Gartzke, Quan Li and Charles Boehmer, « Investing in the Peace: Economic Interdependence and International Conflict », *International Organization*, vol. 55, n°2, Spring 2001, p. 391).

traste avec le grand mouvement providentiel qui conduisait vers « l'égalité des conditions »[17]. En l'occurrence, la pensée de Montesquieu paraît ici plus délicate, puisqu'il fait la différence entre république, monarchie et despotisme, puisqu'il insiste sur la multiplicité des facteurs explicatifs des gouvernements humains.

Après une section dédiée aux nuances de la pensée de Montesquieu quand il s'agit de juger des époques antérieures, la première partie de ce chapitre sera consacrée à l'étude du commerce moderne et de ses suites. Nous chercherons ensuite à comprendre quels sont les effets du commerce moderne, aussi bien à l'intérieur de l'État que dans les relations internationales. L'observation de l'écart entre les discours et les faits nous donnera l'occasion de déceler les continuités que masquent les éléments inédits du commerce moderne. Dans tout ce chapitre, la question du commerce sera évoquée principalement du point de vue de l'intérêt (ou des intérêts) pris au sens matériel du terme, c'est-à-dire au premier pilier de la « paix libérale » (voir *infra*, le début de l'introduction générale). Cette notion faussement évidente d'« intérêt » sera explicitée *infra*, au chapitre IV[18].

[17] Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, Paris, Flammarion, coll. GF, 1981, vol. 1, introduction, p. 57. Pierre Manent écrit à propos de l'homme moderne : « […] il conclut implicitement, mais irrésistiblement, à la succession et à l'incompatibilité de deux humanités distinctes, l'ancienne et la moderne, et la conscience de soi, la conscience d'être moderne, est alors la conscience de cette division » (*La cité de l'homme* (1994), Paris, Flammarion, 1997, p. 71 ; voir également toute la section).

[18] Un mot sur les références. Celles-ci sont immenses dans le cas de Montesquieu, et l'on commettra toujours de grandes injustices en ne citant que tel ou tel interprète. En théorie, nous essaierons d'utiliser dans chaque cas la plus pertinente d'entre elles, mais nous ne nous cachons pas qu'en pratique il s'agira souvent de celle qui a été lue en dernier, de celle qui a été la mieux gardée en mémoire ou bien de celle-là seule que nous connaissons.

CHAPITRE PREMIER.

LE DÉVELOPPEMENT DU COMMERCE ET LE « PARADIGME DU MOUVEMENT »

Dans ce premier chapitre, nous allons tenter de montrer que Montesquieu, de même qu'il peint des portraits très différents de l'Angleterre[1], de la France et de l'Espagne, fait des distinctions selon qu'il parle de la cité antique grecque, de Rome, du christianisme ou des peuples d'Amérique. Dans le même temps, nous pourrons observer les espoirs qui naissent avec l'essor du commerce moderne, essor dont Montesquieu chante parfois les louanges. Associant le commerce à la liberté et l'opposant à la guerre, il écrit, par exemple :

> Le commerce, tantôt détruit par les conquérants, tantôt gêné par les monarques, parcourt la terre, fuit d'où il est opprimé, se repose où on le laisse respirer: il règne aujourd'hui où l'on ne voyait que des déserts, des mers et des rochers ; là où il régnait, il n'y a que des déserts. (XXI, 5)

Cependant, cet éloge entre en tension avec d'autres éléments qu'il rapporte dans son ouvrage, comme nous l'envisagerons par la suite. Il faudra donc rappeler tout au long de cette recherche la double entreprise descriptive et normative de Montesquieu. Il s'engage tout à la fois dans un effort de connaissance et dans la promotion d'un but politique ; il cherche à comprendre le monde et, dans le même souffle, à montrer ce qui peut être amélioré ; de cette manière, il s'adresse aussi bien à ceux qui veulent savoir qu'à ceux qui souhaitent agir (cf. *supra*,

[1] Pour reprendre le vocabulaire le plus employé (qui est aussi celui de Montesquieu) nous parlerons généralement de l'« Angleterre » dans tous les cas, même quand il faudrait, en toute rigueur, écrire « Grande-Bretagne » ou « Royaume-Uni ».

introduction générale, 2ème section-e et conclusion générale, 2ème section-a). Ces deux objectifs doivent être distingués analytiquement, quoiqu'ils ne puissent être entièrement séparés.

Comme l'a très bien remarqué Guillaume Barrera, le philosophe réformateur est donc souvent conduit à simplifier le réel et à construire des types idéaux d'autant plus efficaces qu'ils sont plus stylisés. Il informe un nombre infini de faits en cherchant des lois et en construisant des catégories, ce qui lui vaut la louange d'Émile Durkheim[2] ; chez lui cette démarche s'avère particulièrement subtile : il repère le jeu des causes et leur combinaison, il détermine les facteurs les plus importants et il complique ses modèles en montrant l'effet des « circonstances particulières ». On ne trouve pas dans ses textes une espèce de fait générateur qui permettrait d'expliquer lumineusement l'ensemble du développement humain. Bien sûr, cette manière de construire des *types* le conduit généralement à simplifier quelque peu les choses, mais il faut convenir que le sociologue ne rendra jamais justice à tous les faits singuliers. Quand on compare certaines pages fameuses sur l'Angleterre ou l'Espagne avec ce que nous apprend l'histoire, on serait tenté de taxer l'auteur de naïveté ; cependant, si l'on regarde les textes non publiés, on s'aperçoit que, la plupart du temps, il n'en est rien[3]. Cela étant dit, la méthode de Montesquieu présente aussi des faiblesses, notamment lorsqu'il fait reposer ses généralisations sur quelques exemples douteux. Voltaire n'a pas tort de se moquer de l'utilisation qu'il fait des sources les moins fiables :

> Est-il possible qu'un homme sérieux daigne nous parler si souvent des lois de Bantam, de Macassar, de Bornéo, d'Achem : qu'il répète tant de contes de voyageurs, ou plutôt d'hommes errans, qui ont débité tant de fables, qui ont pris tant d'abus pour des lois, qui, sans sortir du comptoir d'un marchand hollandais, ont pénétré dans les palais de tant de princes de l'Asie.[4]

---

[2] Émile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, *op. cit.*, p. 110-111.

[3] Guillaume Barrera, *Les lois du monde*, *op. cit.*, p. 14. On remarque souvent un décalage entre les textes publiés et les autres. Montesquieu se montre notamment plus dur à l'égard de la Hollande et de l'Angleterre dans ses *Pensées* ou ses notes de voyages que dans *L'Esprit des lois*. C'est l'inverse pour la Chine et l'Espagne. Sur ce sujet, voir *ibid.*, ch. 10, notamment p. 271-272. Les références historiques sont « utilisées comme armes idéologiques dans le débat contemporain », et lorsque Montesquieu fait l'histoire du commerce, il s'agit bien d'une « histoire typique » (Céline Spector, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, Paris, Honoré Champion, coll. Les dix-huitièmes siècles, 2006, p. 443). Nous aurons l'occasion de revenir sur ces points.

[4] Voltaire, « Commentaire sur l'Esprit des lois » (1777), dans *Œuvres complètes*, Paris, 1827, vol. 2, p. 491. Et à propos de la Chine : « Encore une fois, j'aurais souhaité que l'auteur eût plus parlé des vertus qui nous regardent, et qu'il n'eût point été chercher des incertitudes à six mille lieues. » (*Ibid.*, p. 492) Cf. « Il lui suffit de pouvoir alléguer quelques exemples qui cadrent à peu près avec la loi supposée. Il lui arrive même d'affirmer de toute l'espèce ce qu'il n'a observé que sur une seule société. » (Émile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, *op. cit.*, p. 99.) Sur la méfiance à garder à l'égard des récits de voyageurs : John Millar, *The Origin of the Distinction of Ranks: Or, An Enquiry into the Circumstances which Give Rise to Influence and Authority in the Different Members of Society* (1778), Bristol and Tokyo, Thoemmes and Kinokuniya, 1990, p. 12. Ce biais s'observe en particulier dans ce qui a trait au climat. Pierre Bourdieu parle alors d'une thèse mythique masquée par un appareillage scientifique (Pierre Bourdieu, « Le Nord et le Midi : Contribution à une analyse de l'effet Montesquieu », *Actes de la recherche en sciences sociales*, art. cité, p. 21). Voir aussi *infra*, ch. VIII, 2ème section-b.

Dans la mesure du possible, nous allons tenter de tenir ensemble les nuances du jugement de Montesquieu, les catégories stylisées qu'il propose pour ordonner son matériau, les simplifications stratégiques qui servent ses recommandations pratiques et les exagérations qu'il a pu laisser passer. La force de la prose de Montesquieu entraîne le lecteur presque malgré lui, mais on tâchera de garder à l'esprit les tensions qui existent entre ces divers éléments.

Première section. Grandeur et misère des temps antiques : Montesquieu et la mise à distance du monde ancien

Laudano sempre gli uomini, ma non sempre ragionevolmente, gli antichi tempi e gli presenti accusano [...][1].

Machiavel

Cette section entend traiter des exemples canoniques que constituent la Grèce et Rome, en incluant également une sous-section sur la question de l'influence chrétienne. Lorsqu'il évoque le « monde ancien », Montesquieu se révèle particulièrement ambivalent : d'un côté, il loue la vertu antique et ses grands accomplissements, de l'autre, il paraît la mettre irrémédiablement à distance, comme s'il s'agissait de la pratique d'un temps révolu. Cela explique que certains commentateurs, se concentrant exclusivement sur les premiers livres, aient pu croire que l'auteur ne cherchait qu'à mortifier ses contemporains en leur présentant le tableau des grandeurs passées[2].

Pour autant, cette mise à distance ne doit pas faire penser que Montesquieu construit une opposition absolue entre les anciens et les modernes, dénigrant les premiers pour mieux louer les seconds ; ses critiques de l'Inquisition espagnole, de l'absolutisme français ou de la doctrine mercantiliste s'avèrent tout aussi féroces. La mise au premier plan des ruptures dans ce premier chapitre n'empêchera pas d'insister sur les importantes continuités dans toute la suite. Il faut se rappeler que l'auteur écrit dans ses *Pensées* : « J'avoue mon goût pour les Anciens. » (n°110)

a. L'étrange vertu des républiques antiques

Beaucoup a été dit sur la typologie des régimes de Montesquieu et il resterait encore à dire beaucoup. Cependant, notre propos ici sera plus modeste puisqu'il s'agit de voir com-

[1] « Les hommes louent toujours, mais pas toujours avec raison, les temps anciens et accusent les temps présents […] » (cf. *Annexe 6*).
[2] Paul Rahe affirme que si Montesquieu n'avait publié que les trois premières parties de son ouvrage, il serait passé pour un précurseur de Rousseau (*Montesquieu and the Logic of Liberty*, *op. cit.*, p. 174).

ment le philosophe dresse le portrait de républiques antiques, des républiques que l'on pourrait décrire comme admirables plutôt qu'aimables[3].

Il est vrai que Montesquieu n'hésite pas, dans les premiers livres, à faire la louange de la vertu ancienne, ce qui a pour effet d'humilier un peu ses lecteurs en retour. Il s'agit là d'un motif inépuisable de déclamations, exercice dans lequel Jean-Jacques Rousseau s'illustrera particulièrement. Lorsque Montesquieu explique que la vertu n'est pas le principe de la monarchie, il évoque comme en passant : « […] toutes ces vertus héroïques que nous trouvons dans les anciens, et dont nous avons seulement entendu parler. » (III, 5, p. 255) Et quand il traite de l'éducation, il dit encore :

> La plupart des peuples anciens vivoient dans des gouvernements qui ont la vertu pour principe; et, lorsqu'elle y étoit dans sa force, on y faisoit des choses que nous ne voyons plus aujourd'hui, et qui étonnent nos petites âmes. (IV, 4, p. 266)

La plus célèbre de ces formules se trouve dans la description de la vertu, le principe de la démocratie :

> Les politiques grecs, qui vivaient dans le gouvernement populaire, ne reconnaissaient d'autre force qui pût les soutenir que celle de la vertu. Ceux d'aujourd'hui ne nous parlent que de manufactures, de commerce, de finances, de richesses et de luxe même. (III, 3, p. 252)

Pierre Manent a analysé avec minutie cette proposition, afin de montrer que, derrière l'éloge, se glissait une profonde remise en cause de tout l'ordre ancien. D'une part, la vertu qui était comprise comme l'accomplissement humain le plus grand se mue en règle contraignante, d'autre part, la vie politique grecque se trouve exagérément simplifiée, puisque tout se rapporte désormais au « gouvernement populaire »[4].

La vertu peinte par Montesquieu demeure bien entendu très belle, mais il faut se demander si elle est encore bonne en soi, comme on le croyait jadis (cf. *infra*, ch. IV, 2ème section). Là où Platon voyait une mise en ordre de l'âme, l'auteur de *L'Esprit des lois* ne semble déceler que « pure répression »[5]. Ainsi, « la vertu politique est un renoncement à soi-même, qui est toujours une chose très pénible » (IV, 5, p. 267). Un peu plus loin il se montrera encore plus clair : mêlant explicitement vertu antique et vertu chrétienne, il fera de la vertu non plus un frein raisonnable opposé aux passions, mais une passion ayant un peu plus de généralité que les autres.

---

[3] Pierre Manent écrit « […] pour nous, différents en cela des Grecs comme des chrétiens, la vertu peut être admirable, elle n'est en tout cas jamais *aimable* » (*La cité de l'homme*, *op. cit.*, p. 32). Cette question reste controversée parmi les commentateurs.
[4] *Ibid.*, p. 26-31.
[5] *Ibid.*, p. 46-47.

> L'amour de la patrie conduit à la bonté des mœurs, et la bonté des mœurs mène à l'amour de la patrie. Moins nous pouvons satisfaire nos passions particulières, plus nous nous livrons aux générales. Pourquoi les moines aiment-ils tant leur ordre ? C'est justement par l'endroit qui fait qu'il leur est insupportable. Leur règle les prive de toutes les choses sur lesquelles les passions ordinaires s'appuient : reste donc cette passion pour la règle même qui les afflige. (V, 2, p. 274)

La vertu devient donc une sorte d'ascétisme, d'autant plus étrange qu'il ne permet nullement d'accéder à un mode de vie plus élevé[6].

Ensuite, Montesquieu brouille à dessein la distinction classique entre régime démocratique et régime aristocratique, puisqu'il utilise à chaque fois le terme générique de « république »[7]. Thucydide, par exemple, mettait l'accent sur la dimension politique de ce qui séparait Athènes de Lacédémone. Dans son éloge funèbre, Périclès loue les accomplissements d'un régime qui favorise le grand nombre ; Alcibiade, pour sa part, afin de mettre en mouvement Sparte la timorée, n'hésitera pas à dénoncer le caractère absurde de la démocratie et se défendra de pencher lui-même du côté du peuple[8]. Or, on trouve dans *L'Esprit des lois*, la distinction suivante :

> Il y avoit dans la Grèce deux sortes de républiques : les unes étoient militaires, comme Lacédémone ; d'autres étoient commerçantes, comme Athènes. Dans les unes, on vouloit que les citoyens fussent oisifs; dans les autres, on cherchoit à donner de l'amour pour le travail. (V, 6, p. 280)

Il y a bien entendu une simplification et il est peu probable que l'une ou l'autre cité se retrouverait dans pareille description. Mais le plus important est le nouveau critère de distinction : à une opposition entre aristocratie et démocratie succède une opposition nouvelle entre guerre et commerce. Montesquieu procède ici à une sorte de dépolitisation de la cité grecque : plutôt qu'à la question classique du régime, la précellence est accordée à celle du commerce. Une polarité nouvelle se met en place entre la société marchande active et la société guerrière marquée par une certaine forme d'oisiveté (cf. *infra*, ch. VII, première section)[9].

---

[6] « Like a monastery, a republic represents a way of life which is to a great extent a pointless, or fanatical, asceticism. », Thomas Pangle, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism*, *op. cit.*, p. 83. Voir aussi *ibid.*, p. 78 sur la vertu qui n'a en vue que l'égalité. John Pocock met Montesquieu au rang de ceux qui, comme Defoe, Hume, Smith ou Gibbon, « insistaient sur le fait [que la vertu] avait été si inhumaine, si stricte et si limitative qu'elle méritait à peine le nom de vertu » (*Vertu, commerce et histoire : Essais sur la pensée et l'histoire politique au XVIIIe siècle*, trad. Hélène Aji, Paris, PUF, coll. Léviathan, 1998, p. 184).

[7] Marco Platania, « Cités Grecques », *Dictionnaire électronique Montesquieu*, mis à jour le 19/02/2008, §4.

[8] Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, II.37 et VI.89.3-6. Les citoyens représentant environ 10% de la population d'Athènes à l'époque classique, la référence au grand nombre de Périclès doit être évidemment remise dans son contexte. Cf. « [Athens] was an autocracy of the 35,000 male members of the assembly over the total population of about 300,000 » (John Rawls, *The Law of Peoples*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1999, §2, p. 29, note) ; « Tous les citoyens agés de plus de trente ans (c'est-à-dire environ 20 000 personnes au IVe siècle) et qui n'étaient pas sous le coup d'une peine d'*atimia* (privation des droits civiques) pouvaient accéder à ces magistratures. » (Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion, coll. Champs, 1996, p. 24.)

[9] Parler d'« oisiveté » s'avère assurément exagéré. Plutarque insiste bien sur le fait que Lycurgue avait interdit les métiers manuels aux Spartiates pour qu'ils puissent avoir de grands loisirs (*Lycurgue*, XXIV, 2), mais il rap-

Tout en montrant la beauté de la vertu dans les républiques antiques, Montesquieu souligne le caractère inhumain de l'expérience ancienne[10]. On le voit par exemple lorsqu'il traite de la question des censeurs :

> On est surpris que l'Aréopage ait fait mourir un enfant qui avoit crevé les yeux à son oiseau. Qu'on fasse attention qu'il ne s'agit point là d'une condamnation pour crime, mais d'un jugement de mœurs dans une république fondée sur les mœurs. (V, 19, p. 306)

L'auteur semble d'une admirable équanimité puisqu'il entend tempérer la probable indignation de son lecteur[11]. Cependant, il ne fait que réorienter cette réaction passionnée : ce n'est pas le cas particulier qu'il faudrait blâmer, mais le type de gouvernement nécessitant de telles extrémités pour se préserver. La république apparaît alors comme une forme politique nécessairement cruelle : le maintien des mœurs, indispensable à ce gouvernement, exige des peines « arbitraires », « car, tout ce qui regarde les mœurs, […] ne peut guère être compris sous un code de lois » (VII, 10). Ne voit-on pas approcher une figure inquiétante ? N'aperçoit-on pas le spectre du despotisme qui agit « sans loi et sans règle » (II, 2, p. 239) ?

Ultimement, la cité antique présente un aspect quelque peu « dénaturé » : les lois, les institutions, les hommes et les âmes y ont un caractère excessif, bien loin de la douceur et de la modération qui auront les faveurs de l'écrivain. À propos des institutions grecques, il utilise Lycurgue, le sévère législateur de Sparte, comme une figure paradigmatique[12], et il laisse son lecteur juge du caractère désirable de ses institutions : « Lycurgue, mêlant le larcin avec l'esprit de justice, le plus dur esclavage avec l'extrême liberté, les sentiments les plus atroces avec la plus grande modération, donna de la stabilité à sa ville. » (IV, 6)[13] Montesquieu note aussi la présence à Lacédémone d'un phénomène pour le moins surprenant : ne pas pouvoir prêter sa femme à un autre y était ressenti comme une punition douloureuse… D'une manière générale, la vertu demandée par les petites républiques entraîne une législation qui va à l'encontre

---

pelle aussi que c'est dans la guerre que les jeunes Spartiates trouvaient un peu de repos, car elle les dispensait des exercices physiques rigoureux auxquels ils étaient soumis en temps de paix (*ibid.*, XXII, 3) ! D'une certaine manière, Raymond Aron *dépolitise* aussi le conflit entre Sparte et Athènes lorsqu'il insiste sur l'opposition entre puissance terrestre et puissance navale (*Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, ch. V, p. 148-156).

[10] John Pocock, à propos de la vertu des Spartiates, des Romains et des Goths utilise le terme « inhumanly harsh » (*The Machiavellian Moment*, *op. cit.*, ch. XIII, p. 441). Sur l'ambivalence de Montesquieu et sur le caractère « barbare » de la vertu ancienne : id., *Barbarism and Religion. Volume III: The First Decline and Fall*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 343.

[11] Cp. « C'est un jugement de mœurs, dit Montesquieu ; quelles mœurs ! Quoi donc ! n'y a-t-il pas une dureté de mœurs plus horrible à tuer votre compatriote qu'à tordre le cou à un moineau ou à lui crever l'œil ? » (Voltaire, « Commentaire sur l'Esprit des lois », dans *op. cit.*, p. 491).

[12] Il y a là aussi une simplification : Aristote, par exemple, faisait des distinctions entre les cités grecques, et n'hésitait pas à blâmer largement le gouvernement de Sparte (*Politique*, 1269a29-1271b19).

[13] « Ainsi, dans le monde romain, comme à Lacédémone, ceux qui étaient libres étaient extrêmement libres, et ceux qui étaient esclaves étaient extrêmement esclaves. » (XI, 19) On le sent bien, ce n'est pas l'esprit de modération qui domine. Fénelon faisait dire à Socrate : « Comment est-ce que Lycurgue n'a point eu d'horreur de former un peuple oisif et imbécile pour toutes les occupations douces et innocentes de la paix […] ! » (*Dialogues des morts composés pour l'éducation d'un prince*, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1983, vol. 1, p. 330.) Juste après, ce sera une critique de l'expansionnisme athénien.

d'une bonne partie des passions humaines : le magistrat peut par exemple s'immiscer dans la vie privée des citoyens par l'inspection des mariages (XXIII, 7, p. 687)[14]. Enfin, lorsqu'il aborde la question de la torture, Montesquieu renonce à justifier l'usage des anciens par ces mots : « Mais j'entends la voix de la nature qui crie contre moi. » (VI, 17, p. 329)

Le droit des gens dans la cité grecque n'était pas moins effrayant, et il explique une partie des lois monstrueuses rapportées par les annales.

> Chez les Grecs, les habitants d'une ville prise perdoient la liberté civile, et étoient vendus comme esclaves ; la prise d'une ville emportoit son entière destruction ; et c'est l'origine non seulement de ces défenses opiniâtres et de ces actions dénaturées, mais encore de ces lois atroces que l'on fit quelquefois. (XXIX, 14, p. 875)

Notons dès à présent la place prise par la politique étrangère, primauté sur laquelle nous reviendrons. Quoi qu'il en soit, les institutions grecques présentent un aspect féroce et déplaisant, et on ne s'étonne pas qu'il fallût aux Grecs beaucoup de musique pour adoucir de telles mœurs et tempérer ce qui chez eux relevait de la « rudesse », de la « colère » et de la « cruauté » (IV, 8). En définitive la Grèce, bien qu'elle fût la source de choses admirables, a toujours été marquée par des agitations, des séditions, des fureurs et des conflits. On retrouvera un tableau très vivant de ces limites sous la plume de Publius dans *Le Fédéraliste*, tableau cherchant à prouver l'écart irrémédiable qui sépare la cité grecque et l'Amérique de la fin du XVIIIe siècle[15].

On comprend donc que Thomas Pangle ait pu parler du dénigrement subtil des résultats de la république, par le portrait de la guerre, de l'esclavage et des grands sacrifices de ces temps-là[16]. De même, Marco Platania reconnaît que Montesquieu juge les républiques grecques selon le critère de la « sécurité de [la] personne et de ses biens »[17] ; dans cette optique, comment se montrer véritablement enthousiaste ? Benjamin Constant tirera toutes les conséquences de ces développements en distinguant la liberté des anciens, qui suppose un

[14] On pourrait aussi citer les lois somptuaires, les règlements sur la continence des femmes, etc. Comme l'affirme Mandeville, pour obtenir « a frugal and honest Society, the best Policy is to preserve Men in their Native Simplicity, strive not to increase their Numbers; let them never be acquainted with Strangers or Superfluities, but remove and keep from them every thing that might raise their Desires, or improve their Understanding » (*The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*, Indianapolis (IN), Liberty Classics, 1988, vol. 1, Remark Q, p. 185). Voir *infra*, 2ème section sur le désir grec de stabilité par opposition au mouvement. On notera toutefois que cette description ressemble moins à la république parfaite de Platon qu'à la « cité des pourceaux » (*République*, livre II, 372d).

[15] Alexander Hamilton, James Madison et John Jay, *The Federalist Papers* (1788), New York (NY), Signet Classic, 2003, art. 9 et art. 15-20.

[16] Thomas Pangle, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism*, *op. cit.*, p. 76.

[17] Marco Platania, « Cités Grecques », art. cité, §2.

assujettissement complet de l'individu à la cité, de celle des modernes, qui permet à chacun de jouir de la sûreté et de l'indépendance[18].

Dernière remarque, Montesquieu ne se contente pas de marquer certaines distances avec l'expérience de la cité antique, il dénigre aussi régulièrement les philosophes grecs, principalement Platon et Aristote. Le premier n'a fait que perfectionner les lois de Lycurgue (IV, 6, p. 267 et VII, 16) ; or, il suffit d'ouvrir Plutarque pour comprendre en quoi les lois du législateur spartiate appartiennent à une époque révolue. La science politique du second apparaît en partie obsolète, puisqu'il n'a pas su ce qu'était la monarchie (XI, 9)[19]. En outre, pour interpréter Aristote, il faut garder à l'esprit sa « jalousie contre Platon » et « sa passion pour Alexandre » (XXIX, 19)[20]. Finalement, comme Montesquieu l'a écrit dans un discours de jeunesse : « Les anciens philosophes manquoient de connoissances. »[21]

b. Le rapport ambigu aux Romains

En dépit de solides réserves, Montesquieu voue une admiration certaine à Rome, comme en témoignent presque tous ses écrits ; quel que soit le sujet, les Latins restent la référence : « On ne peut jamais quitter les Romains […] » (XI, 13, p. 414). Tout comme Machiavel, il s'intéressera bien plus à l'expansion grandiose de la république conquérante qu'à la recherche de la vie bonne au sein des petites cités grecques (cf. *infra*, 2ème section). En effet, les Romains représentent le mouvement face au conservatisme de la juste mesure, ils incarnent même une certaine nouveauté institutionnelle remettant en cause l'exhaustivité de la philosophie politique grecque : la pratique de Rome constituera à la fois un complément et une sorte de réfutation de l'expérience de la Grèce antique. Telle est notamment la thèse de Pierre Manent, quand il affirme que le caractère inédit des métamorphoses successives de Rome dévoile une certaine insuffisance de la science politique d'Aristote : la question du *régime* ne

---

[18] Benjamin Constant, « De la liberté des anciens comparée à celle des modernes », dans *Écrits politiques*, éd. Marcel Gauchet, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 1997, p. 594. Constant précise aussi que les lois qui règlent les mœurs rendent les individus esclaves dans les rapports privés (*ibid.*, p. 595).

[19] « La philosophie grecque nous est très inconnue […] Platon ne dit presque rien que des paroles, et Aristote est très obscur. » (*Pensées*, n°291) Dans la bibliothèque de Montesquieu, il y avait très peu de place pour Platon (seulement deux références dans le catalogue, n°1523 et n°1578), Aristote est mieux représenté : Louis Desgraves et Catherine Volpilhac-Auger (coll. Françoise Weil), *Catalogue de la bibliothèque de Montesquieu à La Brède*, Napoli, Liguori Editore, 1999, not. p. 23.

[20] Voir aussi IV, 8, p. 270-271. Il faut noter que Montesquieu ne traite pas aussi mal les poètes et les historiens grecs que les philosophes (Yves Touchefeu, « Écrivains grecs », *Dictionnaire électronique Montesquieu*, mis à jour le 14/02/2008). En outre, il se montre plus sévère pour la métaphysique d'Aristote que pour sa politique (*ibid.*, §14).

[21] Montesquieu, « Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères », dans *O. C.*, éd. Roger Caillois, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1949 et 1951, vol. 2, p. 62. Cf. « […] la Grèce, berceau des arts et des erreurs, et où l'on poussa si loin la grandeur et la sottise de l'esprit humain […] » (Voltaire, *Lettres philosophiques* (1734), Paris, Flammarion, coll. GF, 1964, n°XIII, p. 82).

peut seule permettre la compréhension des phénomènes politiques, il faut aussi prendre en compte son articulation avec la *forme* politique[22].

La singularité de l'expérience romaine se retrouve dans l'incertitude qui entoure sa classification. Rome connut au cours de son existence les régimes et les formes politiques les plus divers, l'on ne sait donc pas toujours s'il faut parler de république, de monarchie ou bien de despotisme. Quand il est question de la façon de rendre des jugements, alors Rome est mise en parallèle avec Lacédémone pour illustrer la manière républicaine de suivre la lettre de la loi (VI, 3) ; Montesquieu dit même, à propos des règlements contre les débiteurs, que les décemvirs cherchaient à « choquer l'esprit de la démocratie » (XII, 21, p. 450). Mais quand il s'agit de conquête, Rome prend rang au côté du Mogol et des Turcs pour ses procédés despotiques ; sa générosité ne procède alors que du calcul (X, 16 et 17). Au temps des rois, la « constitution était monarchique, aristocratique et populaire […] » (XI, 12, p. 412) et Montesquieu consacrera les sept chapitres suivants à détailler les évolutions d'un empire qui ne se laisse pas aisément saisir par la classification tripartite de l'auteur.

Montesquieu ne manque certes pas une occasion de marquer sa distance avec Rome ; il écrit par exemple : « Nos pères, qui conquirent l'empire romain […] » (X, 3, p. 380)[23]. Mais il ne laisse pourtant pas de montrer quelle fut la grandeur de ce peuple. Chez les Romains la guerre représentait la plus haute activité qui soit, et pour s'y astreindre, « il falloit qu'ils se rendissent plus qu'hommes […] » (*Romains*, II, p. 76). D'ailleurs, la force de son institution avait permis à la ville de garder ses *valeurs héroïques* « au milieu des richesses, de la mollesse et de la volupté ; ce qui n'est, je crois, arrivé à aucune nation du monde » (*ibid.*, X, p. 122). Voilà pourquoi Montesquieu n'hésite pas à affirmer : « Je me trouve fort dans mes maximes, lorsque j'ai pour moi les Romains. » (VI, 15)

Cependant, il ne faudrait pas se méprendre sur la leçon de Montesquieu. Contrairement à Machiavel il n'invite pas à imiter Rome, cette cité qui lui paraît en effet beaucoup trop dure et cruelle[24]. Rome représente l'usurpation ainsi que la destruction, et cela est répété à l'envi. Les Romains sont « destructeurs, pour ne pas paroître conquérants […] » (XXI, 12), mais finalement, « en détruisant tous les peuples, [ils] se détruisirent eux-mêmes. Sans cesse dans l'action, l'effort et la violence, ils s'usoient, comme une arme dont on se sert toujours. » (XXIII, 20, p. 696) Ce que l'on admire chez les Romains se trouve inséparable de ce qui les

[22] Pierre Manent, *Les Métamorphoses de la cité : Essai sur la dynamique de l'Occident*, Paris, Flammarion, 2010, p. 143-162, et not. p. 159. Il s'agit d'une critique explicite de la thèse de Leo Strauss.
[23] Des formules analogues se retrouvent tout au long de l'ouvrage : « Nos pères, les Germains […] » (VI, 18) ou « Nos pères, les anciens Germains […] » (XIV, 14).
[24] On pourrait ajouter *excessive*, et ce même dans le bien. Les Romains étaient, par exemple, animés par « un désir immodéré de la liberté » (*Romains*, VIII, p. 111). Montesquieu parle aussi ailleurs d'une « fureur pour la liberté » (« Dissertation sur la politique des Romains dans la religion », dans *O. C.*, *op. cit.*, vol. 1, p. 81).

rendait odieux, leur grandeur s'accompagnait constamment de la dévastation : « Rome, dont la passion étoit de commander, dont l'ambition étoit de tout soumettre, qui avoit toujours usurpé, qui usurpoit encore, avoit continuellement de grandes affaires […] » (XI, 17, p. 420). Telle est l'ambiguïté qui accompagne toujours le jugement sur cette ville, incarnant à la fois les plus grandes vertus et les crimes les plus terribles, les accomplissements les plus vastes et les ravages les plus épouvantables. Finalement Montesquieu, s'accordant ainsi avec sa propre conception anthropologique[25], préfèrera en appeler à la douceur plutôt qu'à la férocité : « Les Romains, accoutumés à se jouer de la nature humaine dans la personne de leurs enfants et de leurs esclaves, ne pouvoient guère connoître cette vertu que nous appelons humanité. » (*Romains*, XV, p. 148)[26] Assurément, une telle méconnaissance constitue un grand mal.

Comme nous le verrons, le philosophe insistera sur les progrès de la douceur depuis l'Antiquité, notamment sous l'effet du commerce. Il suffit pour le moment de constater que, sous sa plume, ce que l'on nomme généralement les « invasions barbares » ne représente pas une simple régression ; elles deviennent plutôt une sorte de victoire dans la propagation du sentiment d'humanité. Alors que les Romains, en vertu de leur droit des gens, exterminaient tout dans leurs conquêtes (X, 3, p. 378)[27], les lois des peuples du nord s'adoucirent après leur victoire et ils firent progressivement des vaincus des concitoyens (*ibid*., p. 380). Montesquieu reprendra cette idée à la fin de son grand ouvrage : les Francs agirent de manière modérée vis-à-vis des Romains (XXX, 8), et dans ses rapports avec les Bourguignons, « [le] Romain fut lésé le moins qu'il fut possible » (XXX, 9, p. 890). Les nouveaux conquérants asservissent encore ceux qu'ils ont défaits, cependant ils savent rapidement se montrer généreux. Montesquieu peut alors conclure : « C'étoit le droit des gens de ces temps-là ; on enlevoit tout dans la guerre, on accordoit tout dans la paix » (XXX, 11, p. 893)[28].

---

[25] Montesquieu entend réfuter Hobbes en soutenant que dans l'état de nature l'homme, dominé par le sentiment de sa faiblesse, se montre d'une grande timidité : loin de lui le désir complexe de subjuguer ses congénères (I, 2, p. 235). Il paraît y avoir là plus de douceur que de violence. Nous retrouverons ce problème *infra*, chapitre VI, not. 3ème section.

[26] Ainsi Justinien croira se rapprocher de la *nature* en abrogeant les dures lois républicaines sur les successions (XXVII, 1, p. 789). Voir aussi Jean Goldzink, *Montesquieu et les passions,* Paris, PUF, coll. Philosophies, 2001, p. 68.

[27] Certes, il y a là une relative exagération. Mais il faut se souvenir que la sensibilité des Romains avait peu de rapport avec la nôtre sur ces questions. Tite-Live, à propos de la prise de Véies écrit sans s'émouvoir : « Pendant toute la journée, on massacra les ennemis et on pilla la ville » et « [le] lendemain, le dictateur vendit aux enchères les hommes libres » (*Histoire Romaine*, trad. Annette Flobert, Paris, Flammarion, coll. GF, 1995-1996, livre V, §21-22, vol. 1, p. 521).

[28] On peut aussi déceler une certaine critique de Rome à propos de sa religion. Dans un chapitre intitulé « Effet du serment chez un peuple vertueux » (VIII, 13), Montesquieu montre que les Romains attachaient parfois plus d'importance à un serment qu'à l'amour même de leur patrie ; ils pouvaient la mettre en danger par scrupule religieux. Les exemples utilisés révèlent clairement combien sont grands les dangers d'une parole donnée qui primerait sur tout calcul politique ou moral. N'a-t-on pas là les mêmes inconvénients que ceux qui naissent des superstitions les plus aveugles ? Cependant, comme cet excès de religiosité entrait souvent dans les vues des gouvernants, Montesquieu conclut : « Rome étoit un vaisseau tenu par deux ancres dans la tempête : la religion et les mœurs. » (*Ibid*., p. 361) Il faut noter que les Romains savaient aussi violer l'esprit de leur serment pourvu

Il ne faut toutefois pas forcer le trait et croire que l'auteur masque, derrière un habile art d'écrire, un dégoût profond pour tout ce que Rome représente. Rappelons la diatribe la plus virulente de Montesquieu contre l'expérience romaine, celle qui se situe au cœur du récit des forfaits commis par les empereurs sanguinaires :

> Qu'on voie dans l'histoire de Rome tant de guerres entreprises, tant de sang répandu, tant de peuples détruits, tant de grandes actions, tant de triomphes, tant de politique, de sagesse, de prudence, de constance, de courage ; ce projet d'envahir tout, si bien formé, si bien soutenu, si bien fini, à quoi aboutit-il, qu'à assouvir le bonheur de cinq ou six monstres ? Quoi ! ce Sénat n'avoit fait évanouir tant de rois que pour tomber lui-même dans le plus bas esclavage de quelques-uns de ses plus indignes citoyens, et s'exterminer par ses propres arrêts ! (*Romains*, XV, p. 150)

L'écrivain a le secret de ces morceaux d'éloquence qui surgissent soudain dans des développements marqués par la retenue. S'il paraît préférer habituellement s'adresser à la raison de son lecteur, il sait aussi très bien allumer ses passions lorsqu'il lui plaît ; il faut donc se méfier de tels élans et se souvenir de l'art rhétorique qui les anime. Certes, il est clair que Montesquieu cherche à amoindrir le prestige dont jouit Rome dans l'Europe de son temps[29] ; mais il paraît exagéré de dire comme Paul Rahe que Montesquieu ne voyait rien d'autre en Rome qu'un prédateur[30]. Thomas Pangle, quant à lui, utilise également ce passage pour montrer la mélancolie de Montesquieu face aux résultats de la vertu[31]. Cependant, il semble que cette charge ne représente pas le dernier mot de Montesquieu sur les Romains ou sur la vertu, et encore moins sur les anciens dans leur ensemble. Rome a commis des crimes et produit des monstres, mais elle n'a pas fait *que* cela ; ses grandes entreprises menées continûment pendant des siècles ne se laissent pas résumer par les atroces folies d'un Caligula ou d'un Néron. On trouve aussi chez Montesquieu cent exemples de nobles accomplissements ou de monuments grandioses légués par Rome, ce qui rachète au moins en partie les forfaits. Qu'il suffise de nommer Tacite, « qui abrégeoit tout, parce qu'il voyoit tout » (XXX, 2, p. 884)[32].

Il existe donc une certaine ambivalence à l'égard de Rome, comme à l'égard du monde grec. D'un côté, Montesquieu rejette les violences, les conquêtes, les guerres et les cruautés qui faisaient partie de la vie ancienne et rend étrange la dure vertu de ces hommes

---

qu'ils en suivissent la lettre, ce qui leur permettait de ne pas perdre de vue leurs objectifs politiques (*Romains*, VI, p. 105-106). Sur tout cela voir *infra*, 2ème section.

[29] Paul Rahe rappelle que l'exemple romain allumait l'ambition de tous les monarques (*Montesquieu and the Logic of Liberty*, *op. cit.*, p. 27). Cf. « The historical imagination of western Europe […] was […] dominated by the thought of the Roman empire and its decline and fall […] » (John Pocock, *Barbarism and Religion. Volume IV: Barbarians, Savages and Empires*, *op. cit.*, p. 331).

[30] « Montesquieu's Rome is a machine designed for conquest—and nothing more. » (*Ibid*., p. 33)

[31] Thomas Pangle, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism*, *op. cit*., p. 88.

[32] Voir notamment : Catherine Volpilhac-Auger, « Écrivains latins », *Dictionnaire électronique Montesquieu*, mis à jour le 14/02/2008. D'ailleurs, comme le suggère Céline Spector, même ceux qui font une interprétation dite « libérale » de Montesquieu reconnaissent son admiration pour les anciens (*Montesquieu : Pouvoirs, richesses et sociétés*, *op. cit.*, p. 19-20).

paraissant désormais si lointains. De l'autre, il n'entend pas abolir ce que l'Antiquité avait de beau ou de grand ni clamer péremptoirement la supériorité absolue du monde moderne. Le grand mérite de Rome est d'ailleurs d'avoir en quelque sorte intégré le « paradigme du mouvement » (cf. *infra*, 2ème section). Montesquieu nous propose d'une certaine manière d'adopter le langage de Curiace, lequel déclarait devant l'« âpre vertu » d'Horace : « Souffrez que je l'admire et ne l'imite point »[33].

c. Bienfaits et dommages de l'expérience chrétienne

Comme la plupart des philosophes du XVIIIe siècle, Montesquieu égratigne la religion chrétienne. Ses moines paresseux et ses terribles inquisiteurs font l'objet de traits mordants, surtout lorsqu'il s'agit de s'en prendre aux Espagnols. Pourtant, quand on le compare à Machiavel, Montesquieu paraît relativement modéré dans son jugement[34]. Machiavel fustige le christianisme avec la dernière vigueur, l'accusant de rendre les hommes faibles dans ce monde-ci :

> Et si notre religion exige que vous ayez en vous de la force, elle veut que vous soyez plus aptes à pâtir qu'à faire une chose forte. Cette façon de vivre paraît donc avoir rendu le monde faible (*debole*), et l'avoir donné en proie aux scélérats ; lesquels peuvent le manier en toute sécurité, en voyant comment, pour aller au paradis, l'ensemble des hommes pense davantage à supporter leurs outrages qu'à s'en venger.[35]

Ce méfait du christianisme fut entretenu par les rénovations franciscaine et dominicaine qui donnèrent un nouveau souffle à la religion. Ces ordres neufs nuisent aux peuples car « ils leur font croire qu'il est mal de dire du mal du mal et qu'il est bien de vivre sous l'obéissance des prélats […] »[36]. Voilà qui empêche les hommes d'espérer entreprendre à nouveau les grandes actions pour lesquelles les anciens restent célèbres. Le christianisme amollit donc les âmes en

---

[33] Corneille, *Horace*, acte II, scène 3, v. 506. Curiace avait explicitement dit un peu avant : « Je rends grâces aux dieux de n'être pas Romain, / Pour conserver encor quelque chose d'humain » (v. 481-82). Notons que cette critique du caractère excessif que peut prendre la vertu n'est pas exclusivement moderne. Plutarque se montre perplexe devant la fermeté de Brutus faisant mourir ses fils (*Publicola*, VI, 5-6), et malgré son admiration pour Caton, il le dépeint comme un fruit hors de saison qu'on admire sans y toucher (*Phocion*, III, 2-3). Cf. *infra*, ch. IV, 2ème section-a.

[34] Dans l'introduction de l'*Histoire des deux Indes* de l'abbé Raynal (et Diderot), Montesquieu est critiqué « for minimising the role of Christianity in the Roman decline and maximising its role in the civilising of feudal Europe; operations the *Histoire* [*des deux Indes*] intends to reverse » (John Pocock, *Barbarism and Religion. Volume IV*, *op. cit.*, p. 238). La comparaison pourrait aussi être faite avec Voltaire.

[35] Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*¸ trad. Alessandro Fontana et Xavier Tabet, Paris, Gallimard, 2004, livre II, ch. 2, p. 265. Sur toutes ces questions voir tout particulièrement John Pocok, *The Machiavellian Moment*, *op. cit.*, ch. VIII *in fine*.

[36] Machiavel, *op. cit.*, livre III, ch. 1, p. 394. Jean-Jacques Rousseau sera éloquent sur ce sujet : « On se feroit conscience de chasser l'usurpateur ; il faudroit troubler le repos public, user de violence, verser du sang ; tout cela s'accorde mal avec la douceur du Chrétien ; et après tout, qu'importe qu'on soit libre ou serf dans cette vallée de miseres, l'essenciel est d'aller au paradis, et la résignation n'est qu'un moyen de plus pour cela. » (*Du contrat social*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1964, vol. 3, livre IV, ch. 8, p. 466).

éloignant du monde et dresse des entraves contre tous ceux qui tentent d'agir avec ardeur et détermination. Ainsi, c'est l'Église qui prévient la formation d'une désirable unité italienne[37]. La tâche de Machiavel sera de montrer comment l'action peut exiger la mise entre parenthèses de la moralité, et il n'hésitera pas à provoquer son lecteur en lui apprenant à « savoir prendre la voie du mal (*entrare nel male*), si celui lui est nécessaire »[38].

Assurément, Montesquieu n'use pas d'un tel langage. S'il dénonce les défauts du christianisme, il ne manque pas de louer régulièrement son heureuse conséquence : la promotion de la douceur[39]. Certes, il y a bien eu l'Inquisition et les guerres de religion, mais il faut aussi se souvenir que l'enseignement chrétien a participé à l'amortissement des affects guerriers, affects qui trouvaient libre cours chez les Grecs et les Romains. Jacques Le Goff rappelle ainsi que le christianisme condamnait celui qui portait les armes au nom du commandement de ne pas tuer ; si le marchand était très souvent déprécié dans le haut Moyen Âge, le soldat l'était aussi, car ces deux métiers conduisaient aisément au péché[40]. Matthieu n'a-t-il pas écrit : « Mais Jésus lui dit : Remettez votre épée dans le fourreau, car tous ceux qui se serviront de l'épée périront par l'épée. » (Matthieu 26, 52) Il se trouve peut-être là un premier pas vers ce dégoût de la guerre qui nous est devenu si familier. Le droit de la guerre des anciens présentait un aspect particulièrement cruel – Montesquieu a insisté sur ce point – puisqu'il semblait légitime de priver les vaincus de la vie ou de la liberté ; l'expression *vae victis* prenait alors tout son sens. Par contraste, le principe de la « charité chrétienne » introduit une nouvelle morale, comme le suggère André Bernand :

> L'esprit de vengeance est une des composantes essentielles de l'âme grecque. La morale du pardon, développée par le christianisme, n'est pas une leçon de la Grèce antique. C'est pourquoi, dans tant de tragédies, le crime répond au crime, engendrant une série de malheurs et de deuils.[41]

Les deux grands progrès apportés par le christianisme sont l'adoucissement du droit des gens et l'abolition de la servitude civile, c'est-à-dire du « droit qui rend un homme tellement propre à un autre homme, qu'il est le maître absolu de sa vie et de ses biens » (XV, 1)[42]. En l'occurrence, Montesquieu ne cache pas la supériorité moderne : alors que les Romains détruisaient tout par leurs conquêtes, il est permis de clamer que « nous sommes devenus

---

[37] *Ibid*., livre I, ch. 12, p. 108.
[38] Machiavel, *Le Prince* (édition bilingue), trad. Jean-Louis Fournel et Jean-Claude Zancarini, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2014, ch. XVIII, p. 207.
[39] Celle-là même que condamnait Machiavel. Montesquieu reconnaît volontiers l'adoucissement des mœurs qui a découlé des succès du christianisme (Andrea Radasanu, « Montesquieu on moderation, monarchy and reform », *History of Political Thought*, vol 31, n°2, Summer 2010, p. 305).
[40] Jacques Le Goff, « Métiers licites et métiers illicites dans l'Occident médiéval », dans *Un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, coll. Quarto, 1999, p. 92 et « La bourse et la vie, économie et religion au Moyen Âge », dans *ibid*., p. 1293.
[41] André Bernand, *Guerre et violence dans la Grèce antique*, Paris, Hachette Littératures, 1999, p. 423.
[42] Cf. « Plutarque nous dit, dans la vie de Numa, que du temps de Saturne il n'y avoit ni maître ni esclave. Dans nos climats, le christianisme a ramené cet âge. » (XV, 7)

meilleurs » (X, 3, p. 379)[43]. Le christianisme tient sa place parmi les causes de cette avancée : « Il faut rendre ici hommage à nos temps modernes, à la raison présente, à la religion d'aujourd'hui, à notre philosophie, à nos mœurs. » (*Ibid.*) Au livre XXIV, il se fera encore plus explicite.

> Que, d'un côté, l'on se mette devant les yeux les massacres continuels des rois et des chefs grecs et romains, et, de l'autre, la destruction des peuples et des villes par ces mêmes chefs, Thimur et Gengiskan, qui ont dévasté l'Asie ; et nous verrons que nous devons au christianisme, et dans le gouvernement un certain droit politique, et dans la guerre un certain droit des gens, que la nature humaine ne sauroit assez reconnoître. (XXIV, 3, p. 717)[44]

Si l'on ne voit plus de nos jours les atrocités dont les annales de l'empire romain sont tellement pleines, c'est notamment grâce au fait que la religion est désormais « plus réprimante » (*Romains*, XV, p. 148). La religion chrétienne entend humilier l'orgueil (« Le christianisme nous donne l'habitude de soumettre [l']orgueil […] », *DEL*, p. 1163). Or l'orgueil constitue une passion éminemment dangereuse pour l'auteur, puisqu'elle met de grandes ambitions dans les cœurs et pousse les hommes au combat. Cet affect si important pour Montesquieu sera étudié *infra*, notamment au chapitre VI. Quant à la servitude civile, la nouvelle religion l'a faite abolir, ce qui a d'ailleurs permis d'établir son inutilité économique (XV, 8). Benjamin Constant reprendra cette louange dans son discours de 1819 sur les anciens et les modernes : « […] grâce au commerce, à la religion, aux progrès intellectuels et moraux de l'espèce humaine, il n'y a plus d'esclaves chez les nations européennes »[45]. Enfin, on peut aussi remarquer que la religion constitue une protection contre le despotisme, puisqu'elle met des bornes au pouvoir du tyran, et puisque le christianisme fait bon ménage avec le « gouvernement modéré » (XIX, 18, p. 569)[46].

Néanmoins, quoique la douceur lui semble un bien inestimable, Montesquieu ne perd pas de vue les défauts du christianisme. Comme à son habitude, il tient la balance entre les avantages et les inconvénients. Trois principaux défauts peuvent être mis en avant. Première-

---

[43] « Bien que la religion chrétienne n'ait pas fait beaucoup de princes vertueux, elle a néanmoins adouci la nature humaine : elle a fait disparaître les Tibère, les Caligula, les Néron, les Domitien, les Commode et les Héliogabale. » (*Pensées*, n°551 ; voir aussi n°478.)

[44] Au même chapitre, l'auteur lie la douceur à l'Évangile, lien dont il se servira ensuite pour mortifier les Espagnols (XXV, 13). Il faut noter que Montesquieu n'attribue pas les mêmes effets à toutes les religions : « La religion mahométane, qui ne parle que de glaive, agit encore sur les hommes avec cet esprit destructeur qui l'a fondée. » (XXIV, 4, p. 718)

[45] Benjamin Constant, « De la liberté des anciens comparée à celle des modernes », dans *Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 599. Pour une nuance sur les motifs qui ont poussé les princes chrétiens à affranchir les esclaves, voir *LP*, n°LXXV, p. 245 : « Il est vrai que cet acte de religion leur étoit très utile […] ».

[46] Voir aussi Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1967, p. 36. Il existe un débat parmi les commentateurs de Montesquieu quant à la part relative du commerce et du christianisme dans l'adoucissement des mœurs modernes. Paul Rahe prétend qu'une bonne partie des chercheurs sous-estime les effets pacificateurs de la religion chrétienne dans la pensée de Montesquieu (*Montesquieu and the Logic of Liberty*, *op. cit.*, p. 312, note)

ment, à la suite de Machiavel[47], il déplore la division introduite par le christianisme jusque dans l'âme humaine. Contrairement aux anciens, l'homme moderne reçoit une éducation de la religion qui s'inscrit en faux par rapport à celle du monde (IV, 4). À l'échelle de la communauté politique, la concurrence entre l'empereur et le pape, entre le souverain et l'Église, conduit à une certaine inertie prévenant toute action d'ampleur. Ainsi les « biens fiscaux » des Francs ne servirent-ils pas « à de nouvelles entreprises », puisque les richesses allèrent aux églises et aux ecclésiastiques (XXXI, 9, p. 954). Toujours dans son enquête sur les fondements de la monarchie française, Montesquieu pourra déclarer : « […] le clergé avoit affoibli les rois, et les rois avoient affoibli le clergé. » (XXXI, 23, p. 976). Finalement les deux mondes se font mutuellement du mal : « Celui-ci gâte l'autre, et l'autre gâte celui-ci. C'est trop de deux. Il n'en fallait qu'un. » (*Pensées*, n°1176) Montesquieu donne d'ailleurs un portrait féroce de l'empire romain décadent dans lequel les moines se mêlent de politique, chose pour laquelle ils sont moins aptes que quiconque (*Romains*, XXII, p. 199).

Le deuxième problème est celui qui touche à la superstition. Dans le passage suivant de *L'Esprit des lois*, Montesquieu réaffirme l'adoucissement chrétien, mais en montre le prix :

> L'histoire de Grégoire de Tours et les autres monuments nous font voir, d'un côté, une nation féroce et barbare ; et, de l'autre, des rois qui ne l'étoient pas moins. Ces princes étoient meurtriers, injustes et cruels, parce que toute la nation l'étoit. Si le christianisme parut quelquefois les adoucir, ce ne fut que par les terreurs que le christianisme donne aux coupables. Les églises se défendirent contre eux par les miracles et les prodiges de leurs saints. (XXXI, 2, p. 941)

La férocité des rois francs fut bien amortie ; toutefois, la douceur nouvelle s'accompagna d'un dangereux essor de la superstition. Montesquieu fait ici une distinction entre fanatisme et bigoterie, car la superstition peut avoir deux effets opposés, quoique tout aussi funestes l'un que l'autre. La bigoterie abat les courages et met le corps politique dans la langueur, c'est Philippicus qui pleure avant le combat en songeant au sang qui risquerait de se trouver versé[48] ; le fanatisme conduit au contraire les Arabes ou Cromwell aux plus grandes victoires, mais renoue de ce fait avec l'aspect le plus destructeur des conquêtes romaines (*Romains*, XXII, p. 196)[49]. Il faudra donc attendre l'époque des Lumières et du commerce pour espérer une douceur non gâtée par la superstition, nous reviendrons sur ce point dans la section suivante.

---

[47] Sur le désir de Machiavel de subordonner la religion à la politique, voir John Pocock, *The Machiavellian Moment*, *op. cit.*, ch. VII, p. 192.

[48] Sans doute par contraste avec Camille, qui attendait la fin de la bataille pour verser des larmes (Plutarque, *Camille*, V, 7). Montesquieu évoque aussi la vaine querelle des images comme exemple de bigoterie.

[49] Sur le fanatisme des armées de Cromwell : François Guizot, *Histoire de la révolution d'Angleterre*, *1625-1660*, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 1997. Voir notamment l'expédition en Irlande où le général exploite toutes les « passions farouches et intraitables » (*ibid.*, p. 471-475). John Pocock nuance la comparaison : les armées fanatiques des Arabes « are compared to Cromwell's New Model, in terms less than fair to the Scottish Army of the Covenant […] » (*Barbarism and Religion. Volume III…*, *op.cit.*, p. 359, entre parenthèses).

La troisième faiblesse de la religion chrétienne réside justement dans son rapport au commerce (cf. *infra*, ch. VII, première section). Ici, elle présente le même défaut que Rome[50] (ou que le monde ancien dans son ensemble, selon les interprétations). François de Forbonnais note, par exemple, que les Romains ne cherchèrent pas à s'enrichir autrement que par l'imposition de tributs et qu'ils laissèrent faire le commerce par les pays vivant sous leur domination[51]. Du côté de l'Église, c'est la condamnation de l'usure qui pose problème. Jacques Le Goff, dans ses textes sur le sujet, relève les nombreuses censures édictées par les théologiens – d'Ambroise à Thomas – contre ce qui est considéré non seulement comme un crime, mais aussi comme un *péché*[52]. Le pape Léon Ier, par exemple, affirmera au milieu du Ve siècle : *Fenus pecuniæ, funus est animæ*, soit le profit usuraire de l'argent c'est la mort de l'âme[53]. Montesquieu blâmera cette condamnation scolastique du prêt à intérêt (XXI, 20), comme nous le verrons *infra*, au chapitre II, première section-b[54]. L'enseignement chrétien se lie avec l'enseignement d'Aristote pour mettre des entraves au développement du commerce, ce qui constitue certainement une mauvaise chose : « […] le commerce qui n'étoit que la profession des gens vils, devint encore celle des malhonnêtes gens […] » (*ibid.*)[55].

* *

Qu'il s'agisse de l'Antiquité grecque, de Rome ou du christianisme, la pensée de Montesquieu ne se laisse pas aisément enfermer dans des formules simples. La Grèce symbolise la violence et la pratique d'une vertu outrée, mais aussi un certain perfectionnement des beaux-arts et des âmes ; l'expérience romaine fut sanglante et destructrice, cependant elle représente le mouvement politique le plus grandiose jamais accompli, un modèle d'adaptation aux circonstances les plus diverses (cf. *infra*, 2ème section) ; les progrès du christianisme s'accompagnent d'une véritable augmentation de la superstition et de l'intolérance, plus encore cette religion énerve le corps politique en l'obligeant à contempler en permanence le monde à venir au nom du salut, pourtant elle propage également une douceur bienfaisante

[50] « Pagan and Christian Rome seem to have symbolized for Montesquieu the greatest obstacles to the progress of commerce. » (Paul Rahe, *Montesquieu and the Logic of Liberty*, *op. cit.*, p. 179.)
[51] François de Forbonnais, *Élemens du Commerce*, 2ème édition, Leyde, 1754, vol. 1, p. 19-20.
[52] Jacques Le Goff, « La bourse et la vie, économie et religion au Moyen Âge », dans *Un autre Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 1277-1282.
[53] *Ibid.*, p. 1282.
[54] « Not only was Montesquieu free of aristocratic disdain for commerce, he also rejected Christian objections to the pursuit of gain and Aristotelian strictures upon usury » (Judith Shklar, *Montesquieu*, Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 107).
[55] En plus de ces trois grands défauts, le christianisme présente par surcroît de nombreuses tares de moindre importance : les moines contribuent au dépeuplement qui menace l'Europe, les ecclésiastiques abusent souvent de leur position pour s'enrichir, etc.

parmi les hommes. Malgré certaines tournures polémiques, la nuance domine tous les jugements.

Il reste maintenant à explorer le dispositif moderne, celui qui promeut les arts[56], les sciences et surtout le commerce. Ce dernier s'oppose frontalement aussi bien au christianisme qu'à Rome ou à Sparte ; savoir s'il a partie liée ou non avec Athènes et Carthage fait l'objet d'intenses controverses. Montesquieu, par sa simplification de l'expérience de la *république* ancienne, a contribué lui-même à brouiller les termes du débat : l'utilisation d'un seul et même terme semble abusive, car quoi de commun entre Athènes et Sparte ? Mais quoi de commun également entre Athènes à l'époque archaïque, et la même cité prise à l'âge classique ou à l'époque hellénistique[57] ? Encore une fois, Montesquieu construit des sortes de types idéaux dans une visée à la fois heuristique et polémique[58] ; on ne peut donc pas s'attendre à ce que ces grandes catégories rendent justice à la complexité d'expériences historiques millénaires, même si l'auteur complexifie souvent lui-même ses modèles par le jeu de « circonstances particulières ». Il nous faut donc nous servir de son classement des phénomènes politiques dans la mesure où il offre une mise en forme opératoire de faits sans nombre, tout en ayant à l'esprit la part de schématisation qu'il contient, et en ne se privant pas, quand cela paraît nécessaire, de confronter ces catégories avec divers matériaux historiques. Ce travail de déconstruction devrait nous permettre de garder quelque distance avec les catégories consacrées et d'espérer une compréhension plus fine du phénomène commercial et de la pensée de Montesquieu.

[56] Les « arts », dans le langage du XVIIIe siècle, renvoient aux techniques, non pas aux beaux-arts.

[57] Au sujet d'Athènes, voir les ouvrages de Claude Mossé : *La Grèce archaïque d'Homère à Eschyle*, Paris, Seuil, coll. Points Histoire, 1984 et *Histoire d'une démocratie : Athènes*, Paris, Seuil, coll. Points Histoire, 1971. Plus généralement, John Pocock met en garde contre les simplifications historiques : « […] Romans were not Athenians and should not be treated as mere extensions of that culture » (« Afterword », in *The Machiavellian Moment*, *op. cit.*, p. 557).

[58] Pour un usage polémique, voir par exemple le rôle joué par l'Espagne chez Montesquieu : Guillaume Barrera, « La figure de l'Espagne dans l'œuvre de Montesquieu : élaboration conceptuelle d'un exemple, stratégie d'écriture et mode d'avertissement », dans Louis Desgraves (éd.), *Actes du colloque international tenu à Bordeaux, du 3 au 6 décembre 1998*, Bordeaux, Académie de Bordeaux, 1999, p. 153-171. Cf. *infra*, ch. VI, première section.

2ème Section. De l'ontologie conservatrice au « paradigme du mouvement » : un nouveau mode de gouvernement ?

La faculté principale de l'âme est de comparer [...]

Montesquieu

Comme nous l'avons dit, il existe une ambiguïté fondamentale sur la question du commerce qui traverse tout *L'Esprit des lois* et sur laquelle les interprètes se divisent. D'une part l'expérience ancienne est simplifiée, notamment par l'utilisation du terme générique de *république* généralement renvoyé à un passé révolu, d'autre part l'auteur introduit une césure nouvelle entre guerre et commerce, une séparation qui traverse le concept même de république ; dès lors, la distinction entre expérience ancienne et expérience moderne s'estompe : « […] les républiques de Tyr, de Carthage, d'Athènes, de Marseille, de Florence, de Venise, et de Hollande, ont fait le commerce » (XX, 4). Il n'est d'ailleurs pas certain qu'il soit possible de trancher définitivement entre ceux qui opposent anciens et modernes et ceux qui mettent face à face républiques commerçantes et républiques guerrières. Comme nous le verrons dans ce travail, ces différentes dichotomies demandent à être relativisées[1]. Après tout, Athènes fit du commerce, mais elle fut aussi éminemment guerrière ; d'une certaine manière, n'en va-t-il pas de même pour l'Angleterre moderne (cf. *infra*, chapitres II et III) ? Il faut donc se méfier des interprétations unilatérales de Montesquieu qui feraient de lui le prophète d'une certaine philosophie de l'histoire[2].

[1] Même s'il passe outre la dimension heuristique de certaines divisions analytiques, on peut comprendre la colère de Pierre Bourdieu à l'encontre des oppositions consacrées : « Quand les philosophes interviennent […] ils recréent des dichotomies à couper au couteau et font régresser tous ceux qui, grâce à leur métier, dépassent en pratique les dichotomies. » (Pierre Bourdieu, *Sur l'État*, *op. cit*., p. 158.) Quoi qu'il en soit, il faut reconnaître que la pensée de Montesquieu « embarrasse ceux pour qui une césure sans appel sépare Anciens et Modernes » (Guillaume Barrera, *Les lois du monde*, *op. cit*., p. 117). Céline Spector propose de compléter la dualité classique entre vertu et commerce (qui permet schématiquement de distinguer humanisme civique et libéralisme pour les uns, anciens et modernes pour les autres) en la complexifiant par l'adjonction du paradigme des manières (entendues comme un certain type de lien social). Voir « *L'Esprit des lois* de Montesquieu : Entre libéralisme et humanisme civique », *Revue Montesquieu*, n°2, 1998, p. 139-161 et *Montesquieu : Pouvoirs, richesses et sociétés*, *op. cit.*

[2] À ce sujet : Bernard Manin, « Montesquieu, la république et le commerce », art. cité, p. 573-602. « L'existence de républiques commerçantes, l'éclat de certaines d'entre elles montrent que le gouvernement populaire n'est pas nécessairement ennemi du commerce. » (*Ibid.*, p. 584)

Dans cette partie nous insisterons sur la rupture engendrée par l'avènement de ce qu'on pourrait nommer le « paradigme du mouvement »[3]. À la philosophie politique grecque fondée sur une recherche de la stabilité autarcique va succéder le principe d'un déséquilibre fécond, libérateur d'une énergie inédite. Cette nouvelle représentation accompagnera l'essor du commerce moderne ; ce lui sera comme un terreau fertile dans lequel prendre racine et faire fleurir toutes ses promesses. En effet, nous verrons ceci en détail, le commerce moderne s'insère parfaitement dans le nouveau paradigme, et, en même temps, il donne à penser qu'il saura canaliser le formidable mouvement du monde en le faisant servir au bien de tous. C'est donc ce *changement* que nous allons analyser dans les deux sections qui viennent, quitte à insister plutôt par la suite sur les continuités. Répétons-le une dernière fois, nous nous situons ici davantage du côté de la théorie que de celui de l'expérience historique ; bien que ces deux domaines se trouvent pris ensemble dans une relation dynamique, les besoins de l'analyse commandent de les tenir parfois séparés. Il n'est pas pour autant question de cautionner les grands schémas téléologiques. Les interprétations libérales ont par moments tendance à croire en l'émergence irréversible, et presque miraculeuse, d'un monde neuf, fourrier d'une paix tant espérée ; pourtant il y a de sérieuses raisons de douter que la rupture ait été si radicale. La difficulté sera donc de tenir ensemble les promesses nouvelles et les décalages qui subsistent avec les faits, de présenter à la fois les mythes et les réalités du « doux commerce ».

a. Le développement des sciences et des arts

Un aspect important du siècle des Lumières est le développement sans précédent des arts et des sciences. Ce grand désir de connaissances participe à la mise en branle du monde. Les innovations, tant sur le plan technique que sur le plan militaire, bouleversent l'équilibre des nations, puisque celles qui souhaitent rester en marge du mouvement seront très vite déclassées. La question de la diffusion des savoirs n'intéresse donc pas que le bonheur des peuples, elle touche aussi à la conservation des États.

Il existe certes encore une querelle féroce entre anciens et modernes au tournant des XVIIe et XVIIIe siècles afin de déterminenr si le développement des sciences et des arts a réellement atteint un degré inédit, mais peu à peu s'impose l'idée selon laquelle le monde qui émerge présente un visage absolument nouveau. En témoigne, par exemple, l'épitaphe d'Alexander Pope sur Newton :

[3] John Pocock parle du commerce comme une force dynamique qui contribue à construire une « active and kinetic history » (*The Machiavellian Moment*, *op. cit.*, ch. XIV, p. 497).

> Nature and nature's laws lay hid in night;
> God said, let Newton be, and all was light.[4]

Cet espoir que sucitent les temps nouveaux est résumé par une devise rapportée par Paul Hazard : *Ratio vicit vetustas cessit*, soit la raison a vaincu, l'antiquité a cédé[5]. Montesquieu partage en partie cet enthousiasme, comme l'indique son Discours à l'Académie de Bordeaux prononcé en 1717. Il y affirme à propos du siècle passé :

> On fit dans ce siècle tant de découvertes, qu'on peut le regarder non seulement comme le plus florissant, mais encore comme le premier âge de la philosophie, qui, dans les siècles précédents, n'étoit pas même dans son enfance […][6].

Il faut toutefois se garder de commettre un anachronisme en faisant de Montesquieu un enthousiaste du progrès à la manière du XIXe siècle. Rappelons que ses contemporains restaient marqués par une conception cyclique des choses politiques, avec une alternance de croissance et de déclin ; l'apogée signalait généralement le début de l'altération fatidique, comme en témoignent les *Considérations sur les Romains*. Ainsi Quentin Skinner pourra dire que Montesquieu fait partie de la tradition qui porte une grande attention à la vertu des gouvernants et à leur corruption[7]. Dans un langage parfois proche de celui de l'humanisme civique, le philosophe s'inquiétait également de la menace de dépopulation ou du spectre du despotisme, et certains passages donnent une tonalité presque pessimiste à sa pensée[8]. Les spécialistes s'accordent généralement à dire qu'il appartiendra plutôt à un auteur comme Condorcet, dans son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795), de chanter le triomphe inéluctable de la raison, de la science et de la vérité parmi les hommes[9]. Ces réserves doivent nous rendre sensible la distance qui sépare notre contexte intellectuel de celui de Montesquieu, et nous éviter des transpositions anachroniques. Cependant, Robert Shackleton a entièrement raison de rappeler que le philosophe français défend

---

[4] « La nature et les lois de la nature étaient cachées dans la nuit ; / Dieu dit : Que Newton soit et tout fut lumière ». Cité dans Robert Shackleton, *Montesquieu : Biographie critique*, *op. cit.*, p. 194.

[5] Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne, 1680-1715* (1935), Paris, Fayard, 1961, p. 47.

[6] « Discours prononcé à la rentrée de l'Académie de Bordeaux », dans *O. C.*, *op. cit.*, vol. 1, p. 8. Il va de soi que l'enthousiasme de ce discours de jeunesse doit être pris avec précaution, puisque dans une telle enceinte il est recommandé d'adopter cette sorte de ton.

[7] Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, *op. cit.*, vol. 1, ch. 2, p. 44-45. Cf. Stow Persons sur la domination de la pensée cyclique au XVIIIe siècle, notamment en Amérique : « The Cyclical Theory of History in Eighteenth Century America », *American Quarterly*, vol. 4, n°2, summer 1954, p. 147-163. Raymond Aron rappelle que la véritable croyance dans le progrès sera plutôt contemporaine d'Auguste Comte et de Karl Marx (*Les étapes de la pensée sociologique*, *op. cit.*, p. 66).

[8] David Hume formule des inquiétudes semblables lorsqu'il évoque les périls qui menacent le gouvernement anglais (« Le gouvernement britannique incline-t-il davantage vers la monarchie absolue ou vers la république ? », dans *Essais moraux, politiques et littéraires et autres essais*, trad. Gilles Robel, Paris PUF, coll. Perspectives anglo-saxonnes, 2001, p. 172-179).

[9] Pierre Bouretz, « Progrès », dans Pascal Ory (dir.), *Nouvelle histoire des idées politiques*, Paris, Hachette, 1987, p. 369. Alain Pons nuance tout de même le propos, notamment lorsqu'il se penche sur le cas de Fontenelle (« Progrès », dans Philippe Raynaud et Stéphane Rials (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, 2ème édition, Paris, PUF, 1998, p. 501).

également dans son œuvre des représentations neuves et qu'il n'est pas abusif de déceler dans sa pensée sinon l'idée de progrès, du moins ses prémices[10]. Nous analyserons *infra* ce que l'auteur dit du commerce moderne dans cette perspective.

Les arts et les sciences ont la faveur de Montesquieu parce qu'ils promeuvent le commerce et la douceur. Les arts incitent les laboureurs à cultiver plus que le nécessaire, et à se procurer ainsi de nouveaux biens ; ce surplus permettra en retour à l'artisan de vivre (XXIII, 15). Le commerce, les sciences et les arts sont donc intimement liés entre eux[11]. Par ailleurs, « Les connaissances rendent les hommes doux ; la raison porte à l'humanité : il n'y a que les préjugés qui y fassent renoncer » (XV, 3). Il semble donc y avoir une véritable harmonie entre les arts, les sciences, les connaissances et le commerce. Certes, ce dernier crée des désirs nouveaux, mais, fort heureusement, « […] l'on voit toujours marcher d'un pas égal les arts, les connoissances et les besoins » (XVIII, 15).

Enfin, ce qui n'est pas négligeable, le savoir nouveau permet d'amoindrir l'emprise de la superstition. Tel est le combat dans lequel se retrouvent la plupart des penseurs des Lumières. Mais si Montesquieu ne fera jamais comme Rousseau un éloge de la noblesse d'âme du fanatique, il ne suivra pas non plus les excès de Voltaire dans sa guerre contre les prêtres[12]. Ainsi, il soutient contre Bayle que n'avoir point de religion peut être une très mauvaise chose et il écrit : « Pour diminuer l'horreur de l'athéisme, on charge trop l'idolâtrie. » (XXIV, 2, p. 716) Ce qu'il cherche, comme à son habitude, c'est le « moindre mal » (*ibid.*). Dans le même esprit, on découvre, dans ses carnets de voyage sur le Royaume de Naples, une allusion au miracle de la « liquéfaction du sang de saint Janvier ». Montesquieu formule alors des hypothèses pour expliquer scientifiquement le phénomène qu'il a pu observer ; il ne fait pas de doute qu'il n'est pas dupe de la merveille. Pourtant, son premier mouvement n'est pas de dévoiler le mystère au peuple, mais de comprendre son utilité sociale : « On ne sauroit croire la consolation que le miracle fait dessus l'esprit du peuple. Sans cela, ils se désespèrent, et la consternation est publique »[13].

---

[10] Robert Shackleton, *Montesquieu : Biographie critique*, *op. cit.*, p. 43 et 246.

[11] A contrario, on ne trouve plus d'artisans là où les arts ont été détruits, seulement des laboureurs et des « gens de guerre » (Montesquieu, *Considérations sur les richesses de l'Espagne*, dans *O. C.*, *op. cit.*, vol. 2, p. 10). Après Charlemagne, l'usage de l'écriture se conserva mieux en Italie car on y trouvait encore des villes de commerce (XXVIII, 11).

[12] Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, vol. 4, p. 632-635 (note). Sur la différence entre Montesquieu et Voltaire sous le rapport de leurs conditions sociales et de leurs réseaux intellectuels, voir Randall Collins, *The Sociology of Philosophies*, *op. cit.*, p. 604-605.

[13] Montesquieu, *Voyages*, dans *O. C.*, *op. cit.*, vol. 1, p. 727-730. Comme on le verra par la suite, l'auteur n'entend pas abandonner les hommes à toutes leurs superstitions, loin de là ; cependant, lorsqu'il voit un peuple dépendre d'un quelconque « opium », il se demande toujours si l'en priver ne ferait pas plus de mal que de bien. Cf. *infra*, ch. VIII, 2ème section.

Cela étant dit, il faut reconnaître que la religion donne des préjugés alors que Montesquieu entend les combattre comme il le déclare en ouverture de *L'Esprit des lois* : « Je me croirois le plus heureux des mortels, si je pouvois faire que les hommes pussent se guérir de leurs préjugés. » (Préface, p. 230) En effet, les préjugés accompagnent et renforcent la servitude des peuples, comme Montesquieu l'expose clairement en évoquant la Louisiane. Les habitants de ce pays se soumettent entièrement à leur chef au prétexte qu'il serait le frère du soleil ; dès lors tout lui appartient, leurs biens, leur force, leur vie. La conclusion sera brève : « Les préjugés de la superstition sont supérieurs à tous les autres préjugés, et ses raisons à toutes les autres raisons. » (XVIII, 18, p. 541)[14]

Il faut s'arrêter un instant sur cette question de la superstition car elle touche un problème particulièrement important, celui de la conservation des corps politiques. S'il est entendu qu'elle peut priver les peuples de toute possibilité d'épanouissement et les soumettre à un esclavage complet, Montesquieu, se situant dans un monde en mouvement, semble surtout préoccupé par une autre conséquence. Nous allons nous y attarder dans la sous-section suivante, mais nous pouvons déjà dire que la survie même de la nation se trouve menacée lorsqu'elle est gagnée par des superstitions absurdes. Si l'on prend le cas de Sparte, on voit dans Thucydide et Plutarque de nombreux exemples de cela : des scrupules religieux peuvent mettre en danger le salut de la cité. Par exemple, le souvenir des mauvais présages associés à la claudication de leur roi Agésilas mirent les Lacédémoniens au désespoir, à un moment où la situation exigeait la plus grande fermeté[15].

On trouve le problème exposé avec pénétration dans un discours prononcé par Montesquieu en 1725 où il vante les effets politiques de l'usage des sciences et des arts. Comment expliquer que les nombreux peuples d'Amérique auxquels le courage ne faisait pas défaut aient pu si facilement se laisser subjuguer par un petit nombre de colons ? C'est qu'ils manquaient de connaissances, et qu'ils vivaient sous le joug de « préjugés destructifs »[16]. Il faut citer un peu longuement :

> […] si un Descartes étoit venu au Mexique ou au Pérou cent ans avant Cortez et Pizarre, et qu'il eût appris à ces peuples que les hommes, composés comme ils sont, ne peuvent pas être immortels ; que les ressorts de leur machine s'usent, comme ceux de toutes les machines ; que les effets de la nature ne sont

[14] Dans une version antérieure du manuscrit, on trouve « religion » à la place de « superstition » (Montesquieu, *De l'esprit des loix : Manuscrits II*, dans *Œuvres complètes de Montesquieu*, dir. Pierre Rétat et Catherine Volpilhac-Auger, Oxford, Voltaire Foundation, 1998- ?, vol. 4 (2008), p. 452). Plus loin, Montesquieu condamnera le « luxe de la superstition », exigeant du peuple le sacrifice du peu qui lui reste (XXV, 7).
[15] Plutarque, *Vies d'Agésilas*, XXX, 1.
[16] Montesquieu, « Discours sur les motifs qui doivent nous encourager aux sciences », dans *O. C.*, *op. cit.*, vol. 1, p. 54. Notons dès maintenant que le commerce détruit les « préjugés destructeurs » (XX, 1). Cf., *infra*, introduction de la 3ème partie.

> qu'une suite des lois et des communications du mouvement, Cortez, avec une poignée de gens, n'auroit jamais détruit l'empire du Mexique, ni Pizarre celui du Pérou.
>
> Qui diroit que cette destruction, la plus grande dont l'histoire ait jamais parlé, n'ait été qu'un simple effet de l'ignorance d'un principe de philosophie ? Cela est pourtant vrai […][17].

On le voit, la méconnaissance des lois physiques et une religiosité mal éclairée ont entraîné l'annihilation de nations entières lorsqu'elles sont entrées en contact avec des puissances audacieuses et conquérantes. Si la superstition peut évidemment être nuisible en politique intérieure, elle également un grand mal pour la politique extérieure[18]. Cette dernière, contrainte par le mouvement des choses, demande des capacités d'adaptation dont les peuples superstitieux sont rarement capables. On répondra que les Romains furent généralement crédules en matière de religion et que cela leur réussit plutôt bien. Cependant Montesquieu reprendra sur ce point le raisonnement de Machiavel : les gouvernants à Rome savaient user de la superstition comme d'un instrument pour galvaniser les esprits ; ils ne s'y soumettaient pas comme à un impératif primant sur tous les autres calculs. Ainsi, les consuls subordonnaient habilement les prédictions des augures et des haruspices à de sages considérations stratégiques et politiques. C'est pourquoi il ne faut pas confondre les Romains et les Américains, la religion et la superstition[19]. Dans un cas, les prêtres assujettissent toutes les actions humaines à des dogmes absolus, dans l'autre, la ferveur religieuse est mise au service d'un grand dessein politique.

Les peuples éclairés savent donc mieux s'adapter aux circonstances nouvelles, ce qui s'avère parfois indispensable en matière de politique étrangère. Dans ce domaine, Rome ne fait pas figure de repoussoir, mais plutôt d'exemple à suivre, comme le montre le texte des *Considérations sur les Romains*. D'emblée, la capacité des Romains à s'ajuster aux nécessités de la guerre est désignée comme la cause principale de leurs succès.

> Et on doit remarquer que ce qui a le plus contribué à rendre les Romains les maîtres du monde, c'est qu'ayant combattu successivement contre tous les peuples, ils ont toujours renoncé à leurs usages, sitôt qu'ils en ont trouvé de meilleurs. (*Romains*, I, p. 70)

---

[17] *Ibid.*, p. 53. Nous ne suivrons pas Michael Mosher (« Montesquieu on Conquest: Three Cartesian Heroes and Five Good Enough Empires », *Revue Montesquieu*, n°8, 2006, p. 81-110) qui utilise cet exemple pour justifier un certain impérialisme culturel censé donner à tous les peuples les instruments leur permettant de se défendre par eux-mêmes. Cela révèle néanmoins une certaine tension entre tolérance et esprit de croisade qui parcourt toute la conscience des Lumières et dont nous trouvons encore des échos importants aujourd'hui, notamment en relation avec la guerre en Irak de 2003. Cet épineux problème sera traité *supra*, dans la 3ème section du chapitre VIII.

[18] « C'est à cause de la superstition, des préjugés destructeurs, que les Mexicains ont été exterminés. » (Denis de Casabianca, *Montesquieu : De l'étude des sciences à l'esprit des lois*, Paris, Honoré Champion, coll. Travaux de philosophie, 2008, p. 64.)

[19] En l'occurrence, par « Américains » il faut entendre les peuples qui vivaient dans le Nouveau Monde avant la conquête. Par ailleurs, si la superstition nuit, il n'en va pas de même de la religion mise au service de l'ordre politique ; Montesquieu craint par-dessus tout le prince que le scrupule religieux n'arrêterait pas : « […] celui qui n'a point du tout de religion, est cet animal terrible qui ne sent sa liberté que lorsqu'il déchire et qu'il dévore » (XXIV, 2) ; faute d'un système de religion, les empereurs romains furent presque toujours des monstres (*Pensées*, n°1993, p. 612).

Ainsi, ils surent faire face aux armes nouvelles que brandissaient les Gaulois, et ils n'eurent peur des éléphants de Pyrrhus qu'à la première rencontre (*ibid.*, II, p. 79-80)[20]. Hannibal sera loué également pour avoir adapté son armement au nouvel ennemi. Tout à rebours, les Grecs, pour leur plus grand malheur, n'eurent pas la sagesse (nous pourrions aussi dire la *virtù*) de s'accorder avec les exigences nouvelles : « […] les Grecs ne changèrent ni leurs armes ni leur manière de combattre : il ne leur vint point dans l'esprit de renoncer à des usages avec lesquels ils avoient fait de si grandes choses » (*ibid.*, V, p. 95). Le conservatisme grec ne sied pas aux temps nouveaux : face à un ennemi aussi audacieux que Rome, les préjugés, les superstitions, les habitudes de pensées et les immobilismes divers conduisent à la mort ou à la servitude. Montesquieu reprend cette leçon à propos des Gaulois qu'il compare explicitement aux Américains ; ce n'est pas le courage ou l'amour de la gloire qui distingue Romains et Gaulois, mais la différence de degré dans leur capacité d'adaptation (cf. *infra*, ch. VIII, 2ème section-c sur le « paradigme de l'adaptation »).

> Le bouclier des Gaulois étoit petit, et leur épée mauvaise : aussi furent-ils traités à peu près comme, dans les derniers siècles, les Mexicains l'ont été par les Espagnols. Et ce qu'il y a de surprenant, c'est que ces peuples, que les Romains rencontrèrent dans presque tous les lieux et dans presque tous les temps, se laissèrent détruire les uns après les autres, sans jamais connoître, chercher, ni prévenir la cause de leurs malheurs. (*Ibid*., IV, p. 83)[21]

C'est pourquoi, dans un univers en mouvement soumettant chaque pays au danger permanent du monde extérieur, « [il] n'est pas indifférent que le peuple soit éclairé » (*EL*, Préface, p. 230). Montesquieu ne se lassera pas de répéter cette leçon dans ses *Pensées*, preuve qu'il y attachait une grande importance : « Il est très dangereux à un prince d'avoir des sujets qui lui obéissent aveuglément. Si l'Inca Atahualpa n'avait pas été obéi par ses peuples comme par des bêtes, ils auraient empêché cent soixante Espagnols de le prendre. » (*Pensées*, n°1983)[22]

b. La nécessité de s'adapter à un monde en mouvement

Pour bien comprendre ce qui se joue dans la question du mouvement, il faut examiner la question plus en détail. Dans un article important, Pierre Hassner signale que les relations

[20] Dans ses *Pensées*, Montesquieu dresse un parallèle explicite : « Quand les Romains la première fois, virent des éléphants qui combattaient contre eux, ils furent étonnés ; mais ils ne perdirent pas l'esprit, comme les Mexicains à la vue des chevaux. » (*Pensées*, n°1265, p. 421)

[21] Les États despotiques ne se trouvent guère mieux que les peuples barbares dans ce genre de rencontre. Voilà ce que pourrait suggérer la remarque suivante de Montesquieu dans son carnet sur Venise : « Sottise des Turcs, qui sont toujours partis devers Constantinople dans le dessein de se battre d'abord. […] Ils ont continué cette sottise-là jusques à aujourd'hui ; mais ils n'ont employé aucune sorte de connoissance de la guerre. S'ils avoient voulu ou faire une guerre de chicane, ou se retirer à 20 lieues plus loin, ils auroient embarrassé le général impérial. » (*Voyages*, dans *O. C.*, *op. cit.*, vol. 1, p. 561.) Dans les *Pensées*, la faiblesse et l'ignorance des Turcs se trouvent aussi mises en relation (n°1006, p. 380).

[22] Voir aussi *Pensées*, n°1265. Là encore, il est fait mention des « préjugés destructifs ».

internationales occupent une place « fort discrète » dans l'histoire de la philosophie[23]. Pour simplifier, la philosophie politique grecque s'est avant tout intéressée à la vie à l'intérieur de la cité, car celle-ci était censée former une entité naturelle et achevée. C'est-à-dire que, d'après Aristote par exemple, la cité permet à l'homme de mener la « vie bonne », qu'elle offre un cadre dans lequel peuvent s'épanouir toutes les potentialités humaines[24]. Tous les hommes ne jouiront pas de ce mode de vie supérieur, mais les rares élus pourront espérer atteindre à une certaine « excellence »[25]. La visée autarcique de la cité fait que la question de la politique étrangère passe au second plan. Il y a là une différence essentielle entre la compréhension ancienne (du moins celle des philosophes grecs) et la compréhension moderne, différence trop souvent négligée par les penseurs des relations internationales. Raymond Aron résume explicitement la chose : « Le but de la cité […] n'est pas la puissance, mais la vie selon la raison »[26]. C'est pourquoi le monde extérieur joue un rôle relativement marginal dans la pensée de Platon et d'Aristote, eux qui cherchent avant tout une certaine concorde intérieure[27] ; en revanche, Machiavel mettra la question de l'adaptation au mouvement du monde au premier plan, quitte à promouvoir certaines divisions domestiques. Alexander Hamilton, John Jay et James Madison, d'ailleurs, se montreront fidèles à la nouvelle conception des choses en s'attachant, dans *Le Fédéraliste*, à traiter des problèmes de défense et de sécurité avant même d'évoquer les questions intérieures.

Le mode de vie autarcique souffre d'une très grande faiblesse : il se trouve sans cesse menacé par les changements extérieurs. Les causes de déséquilibre ou de corruption sont nombreuses, et Pierre Hassner évoque le risque d'invasion, les migrations, les innovations techniques ou les effets corrupteurs du commerce[28]. Sparte, à ce titre, représente une sorte de

---

[23] Pierre Hassner, « La guerre et la paix », dans *La violence et la paix*, Paris, Seuil, coll. Points, 2000, p. 27.

[24] « […] se formant pour permettre de *vivre*, elle [la cité] existe pour permettre de *vivre bien* (*eu dzên*) », Aristote, *Politique*, trad. Jean Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 2002, vol. 1, livre I, 1252b29-30, p. 14. La survie ne constitue donc pas une fin en soi. « Pour les anciens […] l'homme est un être social, la nature est un ordre, et ce qu'on peut apercevoir, au-delà des conventions de chaque *polis* particulière, comme constituant la base idéale ou naturelle du droit, est un ordre social en conformité avec l'ordre de la nature […] » (Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme : Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983, p. 97).

[25] Il s'agit évidemment d'une conception très élitiste puisque les femmes, les étrangers et les esclaves se verront exclus d'office de la citoyenneté. Par ailleurs, parmi les citoyens, bien peu seront capables d'activer les potentialités d'excellence contenues dans ce mode d'existence. Ainsi, dans la *République* de Platon, seules quelques âmes supérieures pourront espérer mener une vie selon la raison.

[26] Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, ch. VIII, p. 220. Il faut certainement comprendre : le but de la cité *tel que l'interprètent les philosophes grecs*. Cf. « Le changement, et non plus la permanence, est désormais inévitable, en même temps que souhaitable. » (*Ibid.*, ch. XI, p. 312)

[27] Cette présentation schématique ne doit pas faire oublier les grandes différences qui existent entre ces deux philosophes. Ainsi Frédéric Ramel a montré quelles étaient leurs divergences sur la question de la guerre (« Origine et finalité de la Cité idéale : la guerre dans la philosophie grecque », *Raisons politiques*, n°5, février-avril 2002, p. 109-125).

[28] Pierre Hassner, « La guerre et la paix », dans *La violence et la paix*, *op. cit.*, p. 28 et 30. Leo Strauss pointe du doigt cette faiblesse de la position ancienne : il est impossible de bannir tout mouvement (*ibid.*, p. 30). Le philosophe allemand défend néanmoins la supériorité de la philosophie politique de Platon sur l'histoire politique de Thucydide : *The City and Man*, Chicago (IL), The University of Chicago Press, 1978, p. 236-241.

type idéal particulièrement intéressant. Plus que toute autre, cette cité entend vivre coupée du monde extérieur et refuser autant qu'il est possible de pratiquer le commerce. Plutarque révèle donc les conséquences funestes qui naîtront de l'introduction de la monnaie dans cette cité : la cupidité et le désir de richesse qui s'empareront alors des hommes triompheront peu à peu des lois de Lycurgue et entraîneront la cité vers sa perte. Par ailleurs, la ville de Sparte était vouée à l'isolement, elle avait été conçue pour la conservation et non pour la conquête[29], ce qui explique pourquoi sa constitution ne résista pas à l'annexion de nouvelles provinces ; son tardif désir d'empire la fit succomber[30]. Contrairement à Rome qui découvre un nouvel équilibre à mesure qu'elle absorbe le monde, Lacédémone se trouvait incapable de faire face aux changements.

Or, à la suite de Machiavel, le mot d'ordre du monde moderne sera bel et bien le changement. Le Florentin l'affirme sans ambages : « […] les choses humaines étant toujours en mouvement, soit elles montent soit elles descendent »[31]. Il ne s'agit pas d'une découverte moderne, puisque d'une part le grand modèle de Machiavel est Rome et que d'autre part, comparée à Sparte, Athènes aussi possède une réelle capacité d'adaptation. La grande nouveauté se situe dans une manière inédite de concevoir les questions politiques. Pierre Hassner l'exprime avec concision : « […] les impératifs de la survie se substituent à ceux de la vie bonne »[32]. Là encore, c'est Machiavel qui pointe du doigt une nécessité qui impose son tempo à tous les corps politiques :

> […] il est impossible qu'une république réussisse à rester en paix et à jouir de sa liberté et de son territoire exigu ; en effet, si elle ne moleste pas les autres, c'est elle qui sera molestée, et étant molestée elle éprouvera l'envie et la nécessité de conquérir (*acquistare*) […][33].

Il n'est plus temps de rechercher la vie bonne ou l'excellence, il n'est plus temps de disserter sur des républiques « qui ne furent jamais vues ni connues pour vraies » ; bien plutôt, il est

---

[29] Michel Austin et Pierre Vidal-Naquet, *Économies et Sociétés en Grèce ancienne* (1972), 8ème édition, Paris, Armand Colin, 2007, p. 108.

[30] Plutarque, *Lycurgue*, XXX, 1 et *Agésilas*, XXXIII, 4. Thucydide reconnaît que Sparte montre plus de modération qu'Athènes dans la prospérité, mais cela ne serait peut-être dû qu'à son plus grand nombre d'esclaves (*La guerre du Péloponnèse*, VIII.24.4 et VIII.40.2). Tout au long de leur histoire, les Spartiates durent faire face aux révoltes incessantes des hilotes.

[31] Machiavel , *Discours sur la première décade de Tite-Live¸ op. cit.*, livre II, avant-propos, p. 252. Les traducteurs remarquent que cette idée peut se trouver chez Polybe et Sénèque. À propos du contexte de Machiavel, il ne faut jamais oublier le choc qu'a représenté les guerres d'Italie, avec l'arrivée des troupes de Charles VIII en 1494, pour les penseurs politiques florentins de sa génération (voir Jean-Louis Fournel et Jean-Claude Zancarini, « Les Enjeux de la traduction : Traduire les penseurs politiques florentins de l'époque des guerres d'Italie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, art. cité, p. 84-85).

[32] Pierre Hassner, « La guerre et la paix », dans *La violence et la paix*, *op. cit.*, p. 28.

[33] Machiavel , *Discours sur la première décade de Tite-Live¸ op. cit.*, livre II, ch. 19, p. 332. Voir aussi livre I, ch. 6, p. 81-82 : « En effet, c'est pour deux raisons qu'on fait la guerre à une république : l'une pour s'en emparer, l'autre de crainte qu'elle ne vous envahisse ». Les interprétations de Machiavel font bien entendu l'objet d'âpres débats ; par exemple : Harvey Mansfield, « Strauss's Machiavelli », *Political Theory*, vol. 3, n°4, Nov. 1975, p. 372-384 et John Pocock, « Prophet and Inquisitor: Or, a Church Built upon Bayonets Cannot Stand: A Comment on Mansfield's "Strauss's Machiavelli" », *ibid.*, p. 385-401.

grand temps de regarder le monde tel qu'il est et d'apprendre les moyens de « se préserver (*la perservazione sua*) »[34]. David Armitage le souligne, Machiavel choisit bien la capacité romaine d'expansion plutôt que le désir spartiate de stabilité[35], non pas que la première expérience soit clairement plus désirable en soi, mais parce qu'elle se révèle mieux à même de faire face au mouvement des choses, mouvement auquel tous devront se soumettre.

Cette mutation d'importance entraîne une toute nouvelle manière de concevoir les questions politiques. On peut dire, en quelque sorte, qu'il y a là un véritable changement ontologique. Céline Spector, dans un autre contexte, parle du passage de l'idéal autarcique à la physique politique moderne faite d'actions et de réactions ; « […] à l'univers finalisé et qualitatif d'Aristote se substitue un monde de corps matériels définis par la force qu'ils exercent les uns sur les autres »[36]. Chaque collectivité doit donc savoir faire face aux chocs qui résultent de ces interactions. Pierre Manent met aussi l'accent sur l'important renversement qu'opère Machiavel. Commentant un texte de Claude Lefort, il montre comment l'ontologie d'Aristote, par son aspiration au Bien, reste fondamentalement « conservatrice et aristocratique » : le bonheur est l'apanage des possédants, c'est-à-dire de ceux qui ont des biens extérieurs, mais plus encore des biens intérieurs (les vertus) ; la cité fermée permet à quelques privilégiés de jouir de tels biens[37]. Cependant, Machiavel proposera une nouvelle ontologie fondée non plus sur le repos qui conserve, mais sur le mouvement qui acquiert : « L'acquisition, qui peut avoir pour objet le pouvoir mais aussi l'amour, la grâce ou la gloire, est déclarée le ressort de l'humaine condition »[38]. Rome est donc le grand modèle : aiguillonnée sans cesse par la nécessité de conquérir pour n'être point conquise, elle se révèle capable d'accomplir des prodiges d'acquisition. Ce dynamisme participe notamment d'un déséquilibre intérieur permanent, illustré par la lutte féconde entre plébéiens et patriciens. Montesquieu s'inscrit exactement dans cette lignée en écrivant :

---

[34] Machiavel, *Le Prince*, *op. cit.*, ch. XV, p. 187. Thomas Hobbes, bien plus que Machiavel, mettra au premier plan ce qu'il nomme « Feare of Death » (*Leviathan*, ed. Richard Tuck, 8th edition, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, ch. XIII, p. 90). Cf. *infra*, ch. IV, 3ème section-b.

[35] « Machiavelli's recommendation was unequivocal: *grandezza* was a greater good than stability. » (David Armitage, *Greater Britain, 1516-1776: Essays in Atlantic History*, Aldershot (UK), Ashgate, coll. Variorum, 2004, p. 32.) Cf. Thomas Pangle et Peter Ahrensdorf, *Justice Among Nations, op. cit.*, p. 134. Le débat continuera pas la suite : Jean-Jacques Rousseau s'inscrira en faux et louera continuellement Sparte et son grand législateur, tandis que Benjamin Constant dénigrera le « couvent guerrier » (*De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, dans *Écrits politiques*, *op. cit.*, partie II, ch. VII, p. 214).

[36] Céline Spector, *Montesquieu, Liberté, droit et histoire*, *op. cit.*, p. 161-162.

[37] Pierre Manent, « Vers l'œuvre et vers le monde », dans *Enquête sur la démocratie*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2007, p. 275. Toutefois, Pierre Manent nuance l'accusation de partialité formulée contre Aristote, lequel tient en fait compte à la fois des possédants et de ceux qui n'ont rien, à la fois des prétentions de justice du petit nombre et du grand nombre (*ibid.*, p. 280-281). Cf. *infra*, ch. IX, 3ème section.

[38] Pierre Manent, « Politique de Machiavel », dans *ibid.*, p. 292. Voir aussi du même auteur *Les Métamorphoses de la cité*, *op. cit.*, p. 260-266.

> On n'entend parler, dans les auteurs, que des divisions qui perdirent Rome ; mais on ne voit pas que ces divisions étoient nécessaires, qu'elles y avoient toujours été et qu'elles y devoient toujours être. […] Demander, dans un État libre, des gens hardis dans la guerre, et timides dans la paix, c'est vouloir des choses impossibles […] (*Romains*, IX, p. 119).

Hobbes et Locke reprendront l'accent machiavélien placé sur le mouvement, mais souligneront le désir fondamental de fuir le mal, c'est-à-dire la douleur et la mort[39]. La recherche de la gloire passera au second plan, ce que nous examinerons plus en détail *infra*, au chapitre IV. Au risque de caricaturer un peu, on pourrait exprimer les choses ainsi : l'homme grec, du moins celui que nous présente la philosophie grecque, vise avant tout le bien à l'intérieur de la cité, sans se préoccuper du monde extérieur, tandis que l'homme moderne, pressé de tous côtés par la nécessité, doit chercher en permanence à s'adapter aux circonstances changeantes et à fuir le mal suprême, à savoir la destruction et la mort. Montesquieu, lui aussi, reprendra ce qu'on a appelé ce « paradigme du mouvement ». Il écrit, par exemple : « Il faut que les affaires aillent ; et un État est perdu si tout y est dans l'inaction » (XXII, 22, p. 681). D'ailleurs il ne manquera pas de mettre en scène le lieu commun du contraste entre l'agitation de la liberté européenne et le calme du despotisme asiatique. Plutôt que la forme achevée d'une constitution stable déployant toute l'étendue des potentialités humaines, il semble choisir les mutations continuelles qui permettent de tendre tous les ressorts du gouvernement. On trouve cette remarque à propos des métamorphoses de Rome, peu après la présentation de la Constitution d'Angleterre : « Souvent les États fleurissent plus dans le passage insensible d'une constitution à une autre, qu'ils ne le faisoient dans l'une ou l'autre de ces constitutions. » (XI, 13, p. 415)

Le nouveau « paradigme du mouvement » pourrait inquiéter ceux qui aiment la paix. D'une certaine façon, la cité antique était tournée vers l'intérieur bien plus que vers la conquête[40]. Si l'on reconnaît que la contrainte extérieure oblige désormais à prendre les devants et à conquérir sans cesse, le risque n'est-il pas grand de provoquer guerre sur guerre ? Il semble s'ouvrir un abîme entre les moyens et les fins, entre la recherche de la conservation la plus efficace et l'obligation d'un recours perpétuel aux armes pour acquérir et croître. Alors que les hommes ne chercheraient qu'à fuir la mort, ils seraient poussés par la nécessité à se combattre toujours. On reconnaît là le dilemme représenté en Relations internationales par la

[39] Ainsi Locke écrit-il : « Things of this World are in so constant a Flux, that nothing remains long in the same State. Thus People, Riches, Trade, Power, change their Stations […] » (*Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, §157, p 372 ; voir aussi §224).

[40] Encore une fois, il s'agit de la conception défendue pas la philosophie grecque, non pas forcément de l'ensemble de la pratique qui se révèle autrement plus ambiguë : Athènes fit de grandes conquêtes, Alexandre s'empara d'une partie de l'Asie.

version « offensive » du réalisme, notamment mise en forme par John Mearsheimer[41]. Mais Montesquieu ne suit pas Machiavel jusqu'au bout. En l'espace de deux siècles la situation a très largement changé. Au milieu du tumulte nouveau est apparue une promesse de paix inédite qui a pour nom « commerce ».

c. Le commerce moderne : le sentiment d'un phénomène inédit

Montesquieu garde le silence, ou presque, à l'égard de Machiavel ; lorsqu'il en parle, c'est généralement pour le réfuter[42]. Il y a bien sûr une certaine part de prudence dans cette attitude, puisque le Florentin a particulièrement mauvaise réputation, mais il semble aussi que le désaccord politique soit réel entre eux. À partir de prémisses analogues, les deux auteurs vont tirer des conclusions pour partie opposées, du fait de l'action d'un phénomène nouveau : le commerce, ou plus précisément le commerce moderne. Cette nouvelle dynamique va permettre à Montesquieu de fausser compagnie à Machiavel, comme nous l'expliciterons dans la section suivante.

Machiavel, par opposition à Platon et Aristote, propose donc une ontologie nouvelle fondée sur le mouvement. Cependant, ses modèles restent classiques et il prône avant tout l'imitation de Rome. Ainsi, il déplore le fait que ses contemporains s'émerveillent devant les hauts faits des anciens sans imaginer un instant pouvoir les imiter, « comme si le ciel, le soleil, les éléments et les hommes avaient varié de mouvement, d'ordre et de puissance, par rapport à ce qu'ils étaient autrefois »[43]. Son but sera alors de surmonter le sentiment d'étrangeté qui entoure les anciens, de se les rendre familiers afin de pouvoir leur emboîter le pas. En vérité, il arrive fréquemment que Machiavel dresse un humiliant contraste entre les hommes de son temps et ceux de l'Antiquité, mais pareils discours semblent appartenir au registre de l'exhortation, le but étant de piquer l'orgueil (ou la vanité) de ses contemporains. S'il dit des Romains qu'ils « étaient pourvus d'une autre vertu, d'un autre jugement, d'une autre puissance […] » et qu'ils « furent sages dans toutes leurs dispositions […] », c'est qu'il souhaite qu'on les prenne pour modèles, comme il l'affirme explicitement à propos de l'armée romaine, « dont doivent prendre exemple toutes les autres, puisqu'elle a vaincu le monde

[41] La recherche d'un maximum de sécurité conduirait paradoxalement les États à s'armer afin d'atteindre l'hégémonie. Voir John Mearsheimer, *The Tragedy of Great Power Politics*, New York, Norton, 2001, ainsi que le commentaire de Dario Battistella (*Théories des relations internationales*, 4ème édition, Paris, Presses de Sciences Po, 2012, p. 159-166). Sur le « dilemme de la sécurité », cf. *infra*, ch. IV, 3ème section-c.

[42] Voltaire regrette néanmoins que Montesquieu avance parfois des propositions qui conviendraient mieux à Machiavel qu'à un ami de la modération (« Commentaire sur l'Esprit des lois », dans *op. cit.*, p. 487-488). Une thèse soutenue récemment porte sur les rapports entre les deux auteurs : Daniel Mansuy Huerta, « Montesquieu lecteur de Machiavel : Enquête sur les fondements de la liberté des modernes », Rennes, Université Rennes 1, 8 mars 2012.

[43] Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, *op. cit.*, livre I, avant-propos, p. 51.

[…] »[44]. La fréquente louange de ce que firent les Romains vise à inciter les audacieux à reproduire leurs vigoureux accomplissements.

Le ton de Montesquieu est tout autre. Si, d'une certaine manière, il s'enthousiasme lui aussi pour les Romains, il sait également se montrer particulièrement sévère ; comme nous l'avons souligné dans la section précédente, il entend surtout les renvoyer à une époque admirable mais révolue. Les *Considérations sur les Romains* furent conçues pour aller de concert avec les *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe*, dans le souci de montrer aux princes que le temps des conquêtes romaines était révolu, et qu'il serait stupide de vouloir y revenir puisque le contexte moderne ne le permet plus. On lit par exemple dans cette dernière œuvre : « On sait que c'est une chose particulière aux Puissances fondées sur le Commerce et sur l'Industrie, que la prospérité même y met des bornes. »[45] Chez Montesquieu le monde ancien ne paraît plus être destiné à l'imitation, parce que l'ampleur sans précédent du phénomène commercial ouvre de nouveaux horizons[46].

Bernard Manin rappelle que l'éloge du commerce jouit d'une place centrale dans *L'Esprit des lois*[47], sujet traité en détail dans les livres XX et XXI. Même si Montesquieu s'attarde plus sur le négoce des anciens que sur celui des modernes au livre XXI[48], il y a peu de doute concernant la supériorité de ces derniers dans ce domaine. Évidemment, les distinctions sont rendues plus complexes par l'existence d'un « commerce d'économie », opposé au « commerce du luxe », pour lequel Montesquieu n'hésite pas à mettre côte à côte Athènes, Carthage et la Hollande, dans un passage déjà cité (XX, 4). Le « commerce d'économie » tient à la république, le « commerce du luxe » plutôt à la monarchie. Cependant, la distinction entre les deux commerces tend à s'estomper au fil du livre suivant[49] : il n'en est fait mention

---

[44] *Ibid*., livre II, ch. 24, p. 351 et 358 et livre III, ch. 36, p. 511.

[45] Montesquieu, *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe*, dans *O. C.*, *op. cit.*, vol. 2, §2, p. 20. Sur le rapport entre les deux livres, voir les travaux de Paul Rahe, ainsi que Catherine Volpilhac-Auger, « *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence (1734)* », *Dictionnaire électronique Montesquieu*, mis à jour le 14/02/2008, §1. Comme le dit István Hont, l'empire romain forme un très mauvais exemple pour la paix en Europe (*Jealousy of Trade: International Competition and the Nation-State in Historical Perspective*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2005, p. 28-29).

[46] Pour Catherine Larrère, le fait que Montesquieu renonce à imiter les anciens l'éloigne du paradigme de l'humanisme civique : « Alors qu'une vision humaniste, comme celle de Bodin, dans *La République* (1576) rend tous les auteurs contemporains, Montesquieu a toujours soin de marquer les temps, d'insister sur les changements. » (« *L'Esprit des lois* : Tradition et modernité », dans id. et Catherine Volpilhac-Auger (dir.), *1748, L'année de* L'Esprit des lois, Paris, Honoré Champion, 1999, p. 146-147.)

[47] Bernard Manin, « Montesquieu et la politique moderne », *Cahiers de philosophie politique*, art. cité, p. 164. L'auteur rappelle qu'Albert Hirschman et Thomas Pangle ont particulièrement insisté sur ce point.

[48] Voir notamment Guillaume Barrera, « Montesquieu et la mer », *Revue Montesquieu*, n°2, 1998, p. 32-33 et Catherine Larrère, « Montesquieu économiste ? Une lecture paradoxale », dans C. Volpilhac-Auger (dir.), *Montesquieu en 2005*, *op. cit.*, p. 253.

[49] Guillaume Barrera, art. cité, p. 31-32. Daniel Mansuy Huerta soutient même qu'il n'existe pas vraiment de différence entre les deux types de commerce (thèse cité *supra*, à la note 42 : partie III, ch. III, section V). Robert Howse introduit une distinction entre les effets des deux types de commerce. Le « commerce d'économie » conduit bien à la paix. « But commerce driven by luxury seeks to take what will serve its fantastical needs from

qu'aux chapitres 6, 11 et 16 du livre XXI (sur 23 chapitres), et chaque fois à propos des anciens. En outre, Montesquieu insiste beaucoup plus sur la supériorité de la navigation moderne et l'aversion des Romains pour tout trafic que sur les similitudes entre les républiques commerçantes à travers les âges. On peut sûrement trouver que l'interprétation dite « straussienne » simplifie trop la rupture entre anciens et modernes, surtout lorsqu'elle trouve dans Machiavel une première impulsion que tous les auteurs ultérieurs ne feront qu'amplifier et pousser jusqu'à ses dernières conséquences, comme si chacun d'eux prenait sa place dans un processus irrésistible[50] ; il n'en est pas moins vrai qu'il existe une réelle césure entre le commerce antique et celui qui se développe du temps de Montesquieu, ce que risquerait de masquer une trop forte volonté de rapprocher Carthage ou Athènes de l'Angleterre[51]. L'histoire semble d'ailleurs confirmer la distance. On le sait, Montesquieu reste célèbre pour son apologie des effets pacificateurs du commerce (apologie qui sera nuancée *infra* au chapitre III), or ses effets ne paraissent pas du tout agir sur les cités anciennes. Thucydide a largement montré le caractère agressif de la cité d'Athènes, laquelle visait l'hégémonie plutôt que la prospérité commerciale, et Moses Finley affirme qu'il faudrait parler de *Machtpolitik* au lieu de *Handelspolitik* à propos des Athéniens[52]. Quant à Carthage, il suffit de laisser la parole à Diodore de Sicile narrant la prise de Sélinonte par Hannibal pour juger de sa douceur : « Selon la coutume de leur patrie, les Carthaginois mutilaient les cadavres : les uns portaient une ceinture de mains autour de leur corps ; les autres portaient des têtes à la pointe de leurs piques et javelots. »[53] À n'en pas douter, Montesquieu avait une connaissance supérieure de ce genre de texte, il paraît donc douteux qu'il ait pu louer le « doux commerce » avec une telle assurance s'il ne distinguait pas le négoce ancien de la dynamique commerciale moderne. La difficulté vient sans doute du fait que l'auteur insiste à la fois sur une certaine pérennité du commerce

---

wherever that thing can be found, regardless of reciprocity. » (« Montesquieu on Commerce, Conquest, War, and Peace », *Brooklyn Journal of International Law*, vol. 31, 2006/3, p. 703.)

[50] Cf. « Malgré l'argument si puissamment avancé par Leo Strauss, et si brillamment et persuasivement développé par Harvey Mansfield, je n'entends donc pas rattacher l'ensemble du développement moderne à la démarche de Machiavel. » (Pierre Manent, « La "gouvernance" : un machiavélisme sans *virtù* », *Commentaire*, n°146, 2014, p. 311.) De même, il faut se garder de faire de Montesquieu un libéral sans nuance (Catherine Larrère, « Montesquieu et le commerce, selon Elugerro Pii », *Il Pensiero Politico*, art. cité, p. 197).

[51] Céline Spector relève les hésitations et les évolutions de Montesquieu dans sa comparaison entre Athènes et l'Angleterre à propos du commerce et de la conquête (« Montesquieu, l'Europe et les nouvelles figures de l'empire », *Revue Montesquieu*, art. cité, p. 34-35).

[52] Moses Finley, *Économie et société en Grèce ancienne*, trad. Jeannie Carlier, Paris, La Découverte, 2007, p. 81. L'auteur remarque également qu'Athènes aurait pu s'assurer ses importations de céréales, de métaux, etc. grâce à son contrôle des mers. « Or pas une seule fois Athènes n'a montré le moindre intérêt pour les profits des simples particuliers athéniens dans ce domaine : il n'y eut ni Acte de Navigation, ni traitement préférentiel pour les affréteurs, importateurs ou manufacturiers athéniens, ni efforts pour réduire la partie importante, peut-être prépondérante, prise dans le commerce maritime par les non-Athéniens. » (*Ibid.*, p. 82)

[53] Cité dans André Bernand, *Guerre et violence dans la Grèce antique*, *op. cit.*, p. 287 ; voir aussi p. 289. Charles Rollin finira par dire que Carthage était tout à la fois une république marchande et guerrière (*Histoire ancienne des Égyptiens, des Carthaginois, des Assyriens…*, Paris, Veuve Estienne, 1740, vol. 1, livre II, p. 115-119). Montesquieu savait bien la cruauté dont les Carthaginois étaient capables, lui qui rapporte les exactions qu'ils perpétrèrent en Espagne (*Romains*, IV, p. 86).

depuis l'Antiquité et sur l'importante divergence de ses effets : les républiques commerçantes semblent appartenir à tous les temps, mais les anciennes étaient tout aussi guerrières que les modernes sont (ou plutôt seraient) pacifiques.

On retrouve ce type de tension tout au long de l'œuvre, et la raison reste sans doute toujours la même : Montesquieu s'engage à la fois dans la réflexion et dans l'action, il cherche à comprendre le monde en vue de le mouvoir (cf. *supra*, introduction générale, 2ème section-e)[54]. Cela ne fait pas de lui un idéologue, tant s'en faut, puisqu'il fonde ses préceptes sur une science acquise de haute lutte. Mais il force parfois les contrastes, il gomme les aspérités de ses types idéaux, afin que ses contemporains cessent de se référer toujours aux anciens. On pourrait faire une maxime assez générale de ce qu'il affirme dans un contexte particulier : « […] il ne faut pas juger de cela par les lois et les exemples des anciens peuples […] » (XXI, 21, p. 643). Il veut faire sentir que les temps nouveaux exigent des préceptes politiques neufs, et pour cela il masque bon nombre des continuités dans le texte de *L'Esprit des lois*, quoiqu'il soit très capable de les apercevoir. Peut-être est-on aujourd'hui trompé par les ruptures mises en avant par certains de ses plus brillants disciples : Benjamin Constant marque puissamment les séparations, et sous sa plume les conduites fautives changeront de nom, ce qui n'était encore que des *imprudences* deviendront tout bonnement des *anachronismes* ; Alexis de Tocqueville, quant à lui, dans l'avertissement de la 12ème édition de *La démocratie en Amérique*, n'hésitera pas à clamer que l'humanité change de condition. Il faut bien se garder d'appliquer mécaniquement de telles grilles d'interprétation à la pensée de Montesquieu, car elles ne s'y prêtent pas aussi bien qu'on pourrait le croire. Ainsi, dans le domaine qui nous intéresse le plus, on aurait tort d'opposer trop fortement le commerce et la conquête comme l'auteur semble nous y inviter (cf. *infra*, ch. III, 3ème section), ou d'essayer à tout prix, par le recours à de trop subtiles divisions, de distinguer l'*orgueil* romain de la *fierté* anglaise (cf. *infra*, ch. VI, 2ème section). Nous reviendrons bientôt sur ces constantes en nous appuyant sur des matériaux historiques ; pour le moment, intéressons-nous plutôt aux solutions de continuité.

Les Romains, sans doute le peuple le plus admiré par les contemporains de Montesquieu, n'avaient aucun génie pour le négoce. Et l'auteur d'insister sur cette fâcheuse carence dans un temps où l'on admire également beaucoup le commerce.

> Je sais bien que des gens pleins de ces deux idées : l'une, que le commerce est la chose du monde la plus utile à un État, et l'autre, que les Romains avoient la meilleure police du monde, ont cru qu'ils avoient beaucoup encouragé et honoré le commerce ; mais la vérité est qu'ils y ont rarement pensé. (XXI, 14)

[54] Cette thèse a notamment été détaillée par Guillaume Barrera dans *Les lois du monde*, *op. cit.*

Il faut prendre toute la mesure du changement. La marine n'est désormais plus méprisée comme autrefois (XXI, 13) et les progrès de la navigation ont été fulgurants. On apprend que ni les Grecs ni les Romains n'avaient une grande connaissance de l'Afrique et des Indes (XXI, 10) et l'on peut s'étonner qu'ils s'obstinèrent tant à faire de la mer Caspienne une partie de l'océan (XXI, 9, p. 618). Si l'on s'intéresse à l'expérience moderne, les progrès apparaissent d'eux-mêmes. « La boussole ouvrit, pour ainsi dire, l'univers. » (XXI, 21, p. 641). Ainsi, surclassant de beaucoup le cabotage ancien, les Européens gagnent le large et découvrent des mondes neufs. Par exemple : « […] il s'en faut bien que le commerce des Grecs et des Romains aux Indes ait été aussi étendu que le nôtre ; nous qui connoissons des pays immenses qu'ils ne connoissaient pas […] » (XXI, 9, p. 621). Les transactions prennent aussi une ampleur inédite (XXI, 4), les forces et les richesses dont disposent les nations modernes n'ont alors plus d'égales dans le temps ou dans l'espace : « L'Europe est parvenue à un si haut degré de puissance, que l'histoire n'a rien à comparer là-dessus […] » (XXI, 21, p. 644)[55]. Devant pareils prodiges, on comprend le jugement de Montesquieu sur Athènes qui n'a pas su – peut-être devrait-on dire, plus justement, pas voulu – développer son commerce. Au dénigrement près, on devine dans le passage suivant le sentiment du potentiel gâché que l'on trouvera maintes fois à propos de la colonisation espagnole :

> Athènes, remplie de projets de gloire, Athènes, qui augmentoit la jalousie, au lieu d'augmenter l'influence […] ne fit point ce grand commerce que lui promettoient le travail de ses mines, la multitude de ses esclaves, le nombre de ses gens de mer, son autorité sur les villes grecques, et plus que tout cela, les belles institutions de Solon. Son négoce fut presque borné à la Grèce et au Pont-Euxin, d'où elle tira sa subsistance. (XXI, 7, p. 611)[56]

Nous nous interrogerons plus tard sur ce contraste implicite entre Athènes et l'Angleterre. Il reste que Montesquieu met bel et bien l'accent sur la dimension inédite prise par le phénomène commercial dans le monde moderne[57].

---

[55] Notons encore une fois qu'il ne s'agit pas là d'une supériorité absolue et systématique permettant de congédier à jamais le monde ancien. Dans un passage qui intéressa beaucoup les « Pères fondateurs » des États-Unis, Montesquieu donne par exemple la palme des républiques fédératives aux « villes de Lycie » plutôt qu'aux « provinces de Hollande » (IX, 3).

[56] François de Forbonnais avance de même que la Grèce fut puissante, mais que « remplie de divisions ou de projets de gloire, elle ne songea point à étendre son commerce » (*Élemens du Commerce*, *op. cit.*, vol. 1, p. 16).

[57] « Chaque siècle a son génie particulier […] c'est l'esprit de commerce qui domine aujourd'hui » (*Pensées*, n°810). Catherine Larrère donne une idée de la centralité qu'occupe cette question après la parution de *L'Esprit des lois* : sur les 2 867 livres parus sur le commerce et l'économie entre 1660 et 1789, 2 263 furent publiés après 1750 (« Montesquieu et le commerce, selon Elugerro Pii », *Il Pensiero Politico*, art. cité, p. 192-193). Sur le sentiment de nouveauté qui entoure la promotion du commerce comme une affaire d'État, voir David Armitage, *The Ideological Origins of the British Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 146.

* *

Il reste deux remarques à faire. Premièrement, nous utilisons dans cette section le terme « nécessité » comme allant de soi (nécessité de s'adapter au mouvement, etc.). Cependant loin de nous l'idée de l'« essentialiser », d'en faire une substance éternellement stable. Au contraire, il faudrait montrer l'historicité de cette notion ainsi que sa très forte plasticité ; il s'agit bien d'une idée fortement politisée, comme on peut le constater par l'usage qui en est fait aujourd'hui dans le langage économique[58]. Ultimement, la notion de « nécessité » repose sur un certain choix de valeurs, c'est-à-dire sur la présupposition de certaines fins. Nous évoquerons cela dans la troisième partie de cette thèse.

Deuxièmement, que dire de la question épineuse et polémique de la prétendue supériorité des modernes chez Montesquieu ? Il semble que Céline Spector ait raison d'avancer que « […] dans *L'Esprit des lois*, il n'existe aucune supériorité morale des modernes sur les anciens, ou des sociétés policées sur les communautés primitives »[59]. Comme nous l'étudierons par la suite, Montesquieu paraît très loin de montrer un enthousiasme sans faille pour le commerce et il n'hésite pas à en dénoncer les mauvais effets sur l'âme humaine (not. *infra*, ch. VII, première section), lui qui, par ailleurs, garde une forte admiration pour la grandeur morale des anciens. Pierre Manent ne manque pas non plus de le rappeler : « […] il ignore toute naïveté "progressiste" ; en particulier, il considère d'un œil froid les satisfactions que la nature humaine peut trouver en Angleterre »[60]. En revanche, si les modernes ne sont pas supérieurs pour la morale, ils le sont très certainement pour la puissance. Leur ajustement continuel au mouvement du monde rend leurs gouvernements plus forts, plus entreprenants et plus efficaces. Comme l'histoire l'a malheureusement souvent enseigné, au contact des nations dynamiques les ordres traditionnels auront beaucoup de mal à résister, ils devront le plus souvent s'adapter ou périr. Témoins les Gaulois, les Américains, les Japonais, ainsi que tous les peuples colonisés[61].

---

[58] Cf. le numéro spécial de la revue *Politix* intitulé « Politique d'économisation » (n°95, 2011/3).

[59] Céline Spector, *Montesquieu, Liberté, droit et histoire*, *op. cit.*, p. 242. Voir aussi son *Montesquieu : Pouvoirs, richesses et sociétés*, *op. cit.*, p. 240.

[60] Pierre Manent, *La cité de l'homme*, *op. cit.*, p. 68. Céline Spector montre le contraste quand elle commente William Robertson : « À la méthode comparative de Montesquieu se substitue une histoire évolutionniste : le commerce cesse d'apparaître comme une institution à utilité variable pour devenir une étape, décisive et finale, du progrès de la barbarie à la civilisation. » (« Civilisation et empire : la dialectique négative de l'Europe au siècle des Lumières », dans Antoine Lilti et id. (éd.), *Penser l'Europe au XVIIIe siècle : Commerce, civilisation, empire*, Oxford, Voltaire Foundation, coll. Studies in the Enlightenment, 2014, p. 106.)

[61] Sur les cas des Indiens d'Amérique du Nord, voir *infra*, ch. VII, 3ème section-a.

3ème section. Le commerce des mercantilistes aux libéraux : espoir de puissance et espoir d'un monde nouveau

Wo aber Gefahr ist, wächst
Das Rettende auch.[1]

Friedrich Hölderlin

Le commerce n'est pas une invention du monde moderne, mais c'est dans le monde moderne qu'il a profité d'un déploiement sans équivalent ; sur ce plan, les anciens paraissent désormais largement dépassés. Il s'inscrit en outre parfaitement dans le « paradigme du mouvement » ; sans cesse il varie, il remue, il s'agite, il s'adapte. Dans un monde où chaque corps politique vit sous la menace de tous les autres, les observateurs vont peu à peu prendre la mesure de son utilité, non pas seulement pour la prospérité du marchand, mais pour la force de l'État ; constat inédit : richesse du peuple et puissance du corps politique convergent. En réalité tout n'est pas si simple, mais reste ce fait massif : jadis un peuple pauvre et guerrier pouvait subjuguer une nation opulente, tandis qu'avec le commerce moderne il n'en est plus capable[2]. Aujourd'hui par exemple, on ne peut connaître la puissance militaire d'un pays sans prendre en considération son poids économique, quoique la correspondance soit loin d'être parfaite[3].

Une question demeure : pourquoi faudrait-il se réjouer de cette corrélation ? L'ampleur inédite de ce mouvement du commerce, entraînant avec lui un accroissement symétrique de la puissance armée, ne prépare-t-il pas des conflits nouveaux, des affrontements toujours plus intenses, des guerres toujours plus dures ? On pourrait le croire si l'on tient le commerce pour un simple instrument dans les mains des gouvernants ; il n'en sera rien si l'on décèle en lui un processus de bouleversement du monde politique. Tel est, très schématique-

[1] « Mais là où est le péril croît aussi ce qui sauve » (cf. *Annexe 6*).
[2] Ce qui ne veut pas dire que richesse et puissance militaire se trouvaient jadis systématiquement en opposition. Le roi de Sparte Archidamos affirme par exemple : « […] la guerre tient moins aux armes mêmes qu'à l'argent dépensé […] » (Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, tr. Jacqueline de Romilly, Paris, Les Belles Lettres, 1968, I.83.2, vol. 1, p. 55). Le contexte montre qu'il y a sans doute là une certaine exagération.
[3] Dario Battistella, *Paix et guerres au XXIe siècle*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2011, p. 45. Il s'agit là d'une mesure approximative puisque le pourcentage du PIB affecté aux dépenses militaires varie grandement d'un pays à l'autre (voir par exemple la base de données du Stockholm International Peace Research Institute : http://milexdata.sipri.org/). De surcroît, il existe de nombreux autres facteurs ayant une influence (type de régime politique, degré de cohésion de la société, force des passions, présence d'une tradition militaire, etc.).

ment, l'axe de séparation entre ceux que l'on nomme « mercantilistes » et ceux que l'on appelle « libéraux ». Pour les premiers, le commerce possède une dimension politique largement limitée, pour les seconds, c'est un mouvement immense de subversion politique ; pour les uns, il renverse les puissances et bouscule continûment hiérarchies et équilibres, pour les autres, il fait tout cela et il fait plus, puisqu'il nivelle aussi les mœurs, pèse sur les gouvernants et ébranle toutes les idées[4]. Voilà d'ailleurs ce qui fait espérer une solidarité entre les différents piliers du « régime libéral », ce qui étaye aujourd'hui les théories de la « paix libérale » (cf. *supra*, le début de l'introduction générale).

Un exemple avant d'aller plus loin. Friedrich List, lui qui n'a rien d'un libéral dogmatique, reconnaît que le commerce (auqueil il faut adjoindre l'industrie) a besoin d'une véritable réforme politique s'il veut prospérer. Après avoir loué grandement le ministre de Louis XIV il écrit : « S'il faut adresser à Colbert un reproche, ce serait d'avoir essayé d'exécuter sous un gouvernement absolu (*einer despotischen Regierung*) une œuvre qui ne pouvait durer qu'après un profond remaniement de la constitution politique »[5]. Le commerce n'est pas seulement un instrument technique, il modifie en profondeur le cadre politique dans lequel il se développe (cf. *infra*, ch. VII, première section). List précisera plus loin qu'à partir d'un certain degré d'extension la stabilité administrative ne saurait suffire, il faut aussi la « sûreté des biens » et la « liberté personnelle »[6]. Le commerce entre donc dans une nouvelle ère. Si l'on a pu déclarer qu'il se détachait peu à peu de la sphère politique, on soutiendrait tout aussi bien qu'il s'en approche de plus en plus[7].

a. La réconciliation du commerce et de la puissance

Une métamorphose importante du commerce moderne réside dans son rapport à la puissance : peu à peu, on lui assigne une place du côté de la force, alors qu'il était traditionnellement associé à la mollesse et à la corruption. En effet, on pourrait soutenir, au prix d'une certaine simplification, qu'autrefois la supériorité militaire résidait dans le courage et l'aguerrissement, et que l'argent semblait compter pour peu de choses. Le combat hoplitique,

---

[4] Cette présentation par antithèse a une visée didactique. Cependant il ne faut pas perdre de vue que ces oppositions stylisées ne font pas justice à la complexité du réel : les distinctions entre *mercantilistes* et *libéraux* sont autrement plus floues et mouvantes comme nous l'envisagerons par la suite.

[5] Friedrich List, *Système national d'économie politique*, *op. cit.*, livre I, ch. X, p. 229.

[6] *Ibid.*, livre III, ch. I, p. 466. Catherine Larrère met en garde contre le trop fort sentiment de rupture en écrivant : « C'est l'extension mondiale du commerce qui est nouvelle, et moderne, pas le commerce lui-même. » (« Montesquieu économiste ? Une lecture paradoxale », dans C. Volpilhac-Auger (dir.), *Montesquieu en 2005*, *op. cit.*, p. 254.) On peut tout à fait accorder cela, mais à condition de dire que la nouvelle extension du commerce a transformé ses effets, et qu'en quelque sorte le changement de degré côtoie le changement de nature.

[7] Cf. « Dans la société moderne, l'expérience politique s'inscrit dans un système de coordonnées qui était ignoré des sociétés qui la précèdent. Celui-ci, en particulier, fait figurer l'*économie* au titre de problème politique cardinal […] » (Bruno Karsenti, *D'une philosophie à l'autre*, *op. cit.*, p. 33).

par exemple, réclamait surtout une confiance totale entre les citoyens-soldats, une cohésion qui était l'image de la cohésion des communautés civiques qu'ils défendaient[8] ; dans ces affrontements, si quelques-uns se laissaient gagner par la peur, toute la formation se trouvait menacée de débandade. Au contraire, lorsque le groupe se montrait ferme, il pouvait facilement tenir tête à une armée moins entraînée ; la richesse ou le nombre n'y pouvait alors rien changer. Xénophon, quand il raconte les aventures des mercenaires grecs en territoire perse, illustre cela de manière paradigmatique. Lors de la bataille qui ouvre son récit, ils sont à peine plus de dix mille (accompagnés de l'armée de Cyrus regroupant cent mille hommes) face à une force composée de neuf cent mille « barbares »[9]. Malgré la disproportion des forces, les Grecs mettent en fuite l'armée adverse, sans perdre un seul homme, avant même que ne débute le corps à corps, Cyrus, dans son exhortation précédant la mêlée, expliquait que leur supériorité de courage était un fruit de leur liberté[10]. Il faudra attendre l'affaiblissement des « Dix-Mille » par le temps et les épreuves pour que les Grecs en viennent à fuir devant des soldats perses[11]. Évidemment il ne faut pas se laisser abuser par les chiffres avancés, impossibles à vérifier et très probablement largement exagérés[12] ; toujours est-il que, mythique ou non, on voit là une mise en scène classique de l'importance de la valeur des troupes à la guerre.

À ce titre, Machiavel, reste fidèle à la tradition lorsqu'il refuse de faire de l'argent le nerf de la guerre :

> J'affirme donc que ce n'est pas l'or, comme le clame l'opinion commune, qui est le nerf de la guerre (*il nervo de la guerra*), mais les bons soldats ; car l'or ne suffit pas pour trouver les bons soldats, mais ce sont les bons soldats qui suffisent bien pour trouver l'or.[13]

De même, si le Florentin reconnaît que l'artillerie peut se révéler quelquefois utile, ce qui compte avant tout à ses yeux reste la « vertu antique »[14] ; quant au commerce, il l'évoque seulement pour dénoncer sa force corruptrice[15]. Raymond Aron a donc raison de dire que Ma-

---

[8] Jean-Pierre Vernant, « Introduction », dans *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne* (1968), Éditions de l'EHESS, 1999, p. 24.
[9] Xénophon, *L'Anabase*, livre I, ch. VII, §10-12.
[10] *Ibid*., ch. VIII, §19-20 et ch. VII, §3.
[11] *Ibid*., livre V, ch. IV, §18.
[12] Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, ch. VIII, p. 216-219. Voir aussi ce que dit Montesquieu sur les exagérations des Grecs, qui « avaient un grand talent pour se faire valoir » (*Pensées*, n°37). Cf. la controverse qui suit la parution d'opuscules de Levesque de Pouilly en 1724 qui remettent en cause la fiabilité des sources romaines (Stéphane Van Damme, *À toutes voiles vers la vérité : Une autre histoire de la philosophie au temps des Lumières*, Paris, Seuil, coll. L'univers historique, 2014, p. 91-95).
[13] Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, *op. cit.*, livre II, ch. 10, p. 294.
[14] *Ibid*., livre II, ch. 17, p. 324.
[15] *Ibid*., livre I, ch. 55, p. 229. Un prince devra être économe pour pouvoir mener des guerres tout à son aise sans trop imposer ses sujets (Machiavel, *Le Prince*, *op. cit.*, ch. XVI). Machiavel ne voit pas encore qu'un pays de commerce sera capable d'imposer lourdement ses habitants sans que ceux-ci ne le ressentent trop fortement. David Hume s'étonnait d'ailleurs du peu d'importance qu'il accordait au commerce comme le révèle István

chiavel, en tant que théoricien militaire, est « réactionnaire » au sens strict du terme. C'est qu'il n'a pas senti le fait nouveau : désormais, richesse et puissance vont de pair[16].

Du XVIe au XVIIIe siècle, les observateurs prendront peu à peu conscience de l'importance que revêt la prospérité dans la guerre. D'une part les innovations techniques conduiront à l'adoption d'armements coûteux, comme l'artillerie (une flotte de combat nécessite également d'importants investissements). D'autre part, le développement du commerce, et l'augmentation générale de l'opulence qui en découle, permettront aux différents États de disposer de ressources financières beaucoup plus importantes qu'autrefois, grâce aux divers douanes et impôts. John Pocock, parmi d'autres, a certes montré que la rhétorique de la corruption et de l'effémination par le luxe gardera sa vigueur jusqu'au XVIIIe siècle (et même au-delà, cf. *infra*, ch. V, première section), mais le retournement n'en existe pas moins. Un exemple en particulier a beaucoup marqué les esprits, celui de la lutte des Provinces-Unies contre l'Espagne. Ce petit bout de terre, grâce notamment à la vigueur de son commerce, a su tenir tête à l'immense empire espagnol jusqu'à l'obtention de son entière indépendance. Mandeville, notamment, soutiendra au début du XVIIIe siècle que cet impressionnant succès face à Philippe II est dû à la supériorité de leurs pêcheries et de leur navigation. Avec sa brutalité coutumière, il assure que l'essentiel à la guerre n'est pas (ou plus) d'en supporter les peines – il y aura toujours des misérables pour cela –, mais de payer suffisamment d'impôts pour la financer[17]. Charles Davenant, un peu auparavant, reconnaissait lui aussi que ce n'était plus le courage qui l'emportait désormais à la guerre, mais la quantité d'argent mobilisable pour les dépenses militaires[18]. Montesquieu n'est pas en reste sur cette question, et Paul Rahe souligne l'importance qu'a eue pour lui la résistance de Guillaume d'Orange à Louis XIV, ainsi que les victoires éclatantes de Marlborough sur la France. Ces expériences illustrent combien les immenses ressources financières de l'Angleterre et de la Hollande se convertissent relativement aisément en supériorité militaire[19].

La présentation la plus idyllique de l'ordre nouveau se trouve peut-être chez Adam Smith. Reprenant l'opposition classique entre vertu martiale et prospérité, il reconnaît que

---

Hont : « In his surviving notebook Hume jotted down: "There is not a Word of Trade in all Matchiavel [*sic*], which is strange considering that Florence rose only by Trade." » (*Jealousy of Trade*, *op. cit.*, p. 8-9, note).

[16] Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, ch. IX, p. 257 et 258.

[17] Mandeville, *The Fable of the Bees…*, *op. cit.*, vol. 1, Remark Q, p. 185-186 et Remark L, p. 119. Ce sera la partie indigente de la population, « the working slaving People », qui devra supporter « the Toils of War ».

[18] « […] and now-a-days, that prince, who can best find money to feed, cloath, and pay his army, not he that has the most valiant troops, is surest of success and conquest » (Charles Davenant cité dans John Pocock, *The Machiavellian Moment*, *op. cit.*, ch. XIII, p. 438).

[19] Paul Rahe, *Montesquieu and the Logic of Liberty*, *op. cit.*, p. 183. Notons que Montesquieu n'est pas aussi catégorique que son commentateur sur le changement ; après tout Mithridate, dans sa lutte contre Rome, mettait déjà ses immenses richesses au service de la guerre avec quelque succès (XXI, 12).

l'invention de la poudre, pernicieuse en soi, a eu de bons effets, puisqu'elle a changé la hiérarchie traditionnelle de la puissance.

> Dans une guerre moderne le fort coût des armes à feu donne un avantage évident à la nation qui peut le mieux le couvrir, et par conséquent à une nation opulente et policée (*civilized*) sur une nation pauvre et barbare. Dans les temps anciens les nations opulentes et policées trouvaient difficile de se défendre contre les nations pauvres et barbares. Dans les temps modernes ce sont les nations pauvres et barbares qui trouvent difficile de se défendre contre les nations opulentes et policées.[20]

Il y a là une exposition claire de ce qu'on pourrait appeler la grande « espérance libérale ». De manière providentielle, ce qui est désirable en soi – la civilisation, l'opulence mais aussi, on le verra plus loin, la paix et la liberté – se combine avec la supériorité en matière de puissance : il n'est ainsi plus besoin de choisir entre la richesse et la sûreté, on voudrait dire entre la puissance et le bonheur. La consistance de cette « espérance libérale » demandera évidemment à être confrontée aux données empiriques.

b. L'approche mercantiliste ou l'appropriation politique du commerce

Le mercantilisme jouit d'une très mauvaise réputation ; on pourrait soutenir que le terme sert plus volontiers d'instrument de dénigrement que d'outil de connaissance. Au mieux il ne marque qu'une étape de l'évolution de la pensée économique, faisant le pont entre Moyen Âge et avènement du libéralisme ; au pire, c'est une forme bornée de cupidité qui conduit les princes à un bellicisme inepte[21]. Il faut pourtant se rappeler que nul ne s'est jamais dit mercantiliste, puisqu'il s'agit d'un terme postérieur forgé pour la polémique. Le « système mercantile » fait son apparition dans les écrits des libéraux qui le dénoncent (Adam Smith au premier chef[22]) et le mot de « mercantilisme » est encore plus tardif, puisqu'on le doit à un historien allemand de la deuxième moitié du XIXe siècle, Gustav von Schmoller[23]. Il est donc juste de se garder des préjugés courants contre ce qui ne fut pas une école de pensée, mais le rassemblement ultérieur, sous une même étiquette, d'écrivains appartenant aux temps et aux

---

[20] Adam Smith, *Enquête sur la nature et les causes de la Richesse des Nations* (1776), trad. Paulette Taieb, Paris, PUF, 1995, vol. 3, livre V, ch. I, partie 1, p. 808-809.

[21] Edmund Silberner, dans le premier de ses deux importantes livres sur la place de la guerre dans la pensée économique, consacre une partie à ce qu'il nomme le « bellicisme des mercantilistes » (*La guerre dans la pensée économique du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris, Sirey, 1939).

[22] Daniel Diatkine fait de Smith l'*inventeur* (avec Mirabeau) du « système mercantile » contre lequel sera écrit *La richesse des nations* (« Le suffrage et le marché dans la *Richesse des nations* », *Cahiers d'économie politique / Papers in Political Economy*, n°52, 2007/1, p. 39).

[23] Céline Spector, « Le concept de mercantilisme », *Revue de métaphysique et de morale*, n°39, 2003, p. 291-292 ; Catherine Larrère, *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle : Du droit naturel à la physiocratie*, Paris, PUF, coll. Léviathan, 1992, p. 95. Nous ne pouvons consacrer que quelques pages à la pensée mercantiliste et nous renvoyons donc au chapitre III de ce dernier ouvrage pour plus de détails.

lieux les plus divers[24]. Ainsi, on ne doit pas réduire le mercantilisme à sa caricature, à savoir le bullionisme (*bullion* signifie « lingot »), cette doctrine qui consiste à vendre le plus qu'on peut et à ne rien acheter, le bénéfice métallique servant alors à grossir un trésor de guerre[25].

Ceux que l'on nomme les mercantilistes ont généralement pris la mesure de l'essor du commerce. Antoine de Montchretien (*Traité de l'œconomie politique*, 1615), par exemple, le représentant le plus brillant du mercantilisme français d'après Edmund Silberner, reconnaît l'important rôle jouée par les richesses dans la guerre, ce en quoi il s'écarte largement de Machiavel : « L'or s'est connu maintesfois plus puissant que le fer »[26]. Mais il hérite de son prédécesseur l'accent porté sur la nécessité extérieure :

> Autrefois, notre France, sans se travailler tant après l'amas de richesses étrangères, vivait heureuse et contente, mais autrefois. Maintenant, puisque les mœurs ont changé, il faut déployer tous les artifices pour y faire venir l'argent. La règle de tout cela, c'est la conservation de l'État et des citoyens : le salut du peuple est la suprême loi.[27]

La contrainte externe oblige à changer de politique et à s'adapter à la nouvelle donne, c'est-à-dire au développement du commerce ; on retrouve bien là le « paradigme du mouvement » (cf. *infra*, le chapitre VIII, 2ème section sur le « paradigme de l'adaptation »). On peut dire que Montchretien s'éloigne de Machiavel pour finalement mieux s'en rapprocher : en ne suivant pas ses préceptes en matière de commerce, il reste fidèle à son injonction de se soumettre au mouvement du monde et à faire preuve de *virtù*[28].

La pensée mercantiliste saisit donc adéquatement les bouleversements introduits par le commerce moderne dans les nations européennes, elle a su se détacher des idéaux classiques

---

[24] « Le mercantilisme n'est pas une doctrine rigide et cohérente, mais plutôt un ensemble d'idées théoriques et de préceptes pratiques […] » (Edmund Silberner, *La guerre dans la pensée économique du XVIe au XVIIIe siècle*, *op. cit.*, p. 8). Céline Spector formule les mêmes réserves : « La menace de réification associée à l'usage du "isme" doit sans doute être prise au sérieux […] » (« Le concept de mercantilisme », art. cité, p. 308) ; malgré tout, elle recommande de garder l'usage de la notion, car elle peut se révéler très utile quand on la manie avec prudence. Par commodité, nous continuerons donc d'employer le terme sans guillemets.

[25] Gaston Bouthoul, *Le phénomène-guerre : Méthodes de la polémologie, morphologie des guerres, leurs infrastructures (technique, démographique, économique)* (1962), Paris, Payot, coll. Petite bibliothèque Payot, 2006. p. 264. Pendant la guerre d'Éthiopie, par exemple, le gouvernement italien demanda qu'on échange les anneaux en or contre des alliances en fer (*ibid.*, p. 265).

[26] Cité dans Edmund Silberner, *La guerre dans la pensée économique du XVIe au XVIIIe siècle*, *op. cit.*, p. 25-26 et Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, ch. IX, p. 249. Nous avons corrigé la citation qui comportait plusieurs petites erreurs à partir de l'édition originale qui se trouve sur le site Gallica de la BNF (http://gallica.bnf.fr) : 2ème livre, p. 15. Montchretien précise ensuite : « Il est impossible de faire la guerre sans homes, d'entretenir des homes sans solde ; de fournir à leur solde, sans tributs ; de lever tributs, sans commerce. » (*Ibid.*)

[27] Cité dans Céline Spector, « Le concept de mercantilisme », art. cité, p. 302. « Le machiavélisme trouve […] un autre champ d'application dans la conception mercantiliste des rapports agonistiques entre États – le conflit des intérêts pouvant conduire à la guerre. » (Céline Spector, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, *op. cit.*, p. 178.)

[28] Machiavel montre comment le déplacement de la *virtù* accompagne l'ascension et le déclin des différents corps politiques (*Discours sur la première décade de Tite-Live*¸ *op. cit.*, livre II, avant-propos, p. 253-254).

en reconnaissant la centralité des ressources financières dans les affaires militaires[29]. La leçon de ce que l'on a appelé le « miracle hollandais » a bien été assimilée. Richelieu écrit dans son *Testament politique* (paru en 1688, bien après sa mort) :

> L'Opulence des Hollandois qui à proprement parler, ne font qu'une poignée de Gens réduits à un coin de la Terre où il n'y a que des Eaux & des Prairies, est un exemple, & une preuve de l'Utilité du Commerce, qui ne reçoit point de contestation.[30]

Les Provinces-Unies seront les premières (avant même l'Angleterre) à se trouver au centre d'une « économie-monde », au sens qu'assigne Fernand Braudel à ce concept, et leur développement ne manque pas d'attirer les regards : au milieu du XVIIe siècle, elles contrôlent le transport du vin depuis Bordeaux, et elles détiennent 80% du commerce de la laine espagnole ; dans le même temps, la Compagnie des Indes orientales a un quasi-monopole sur les épices d'Indonésie et de Ceylan, la Compagnie des Indes occidentales domine le trafic des esclaves vers les Amériques[31].

Les mercantilistes ne sont donc pas aveugles devant le changement et ils ont pris en compte la nouvelle extension du commerce, celle qui contraint chaque nation à s'adapter pour ne pas déchoir. Ils constatent que la supériorité de puissance va à l'État sans cesse capable d'accroître ses richesses, d'augmenter sa population, d'étendre ses connaissances et de développer son industrie ; ce ne sont en rien des partisans des petites cités vertueuses et autosuffisantes : ils ont senti la force irrésistible du « paradigme du mouvement » et s'en sont accommodés. Comme l'écrit Céline Spector, malgré leurs références à une certaine autarcie, la visée des mercantilistes a peu de choses à voir avec celle d'Aristote : « Désormais il n'est plus de Souverain Bien dans le repos, et dans la vie contemplative ; la félicité doit au contraire être recherchée dans l'activité indéfinie [...] »[32].

Toutefois, ce qui leur sera reproché continûment, c'est de n'avoir pas envisagé les promesses de paix contenues dans le commerce ; fidèles en cela à Machiavel, la guerre demeure pour eux une sorte d'horizon indépassable. Jean-Baptiste Colbert exprime la chose avec clarté lorsqu'il écrit : « Le commerce cause un combat perpétuel en paix et en guerre entre les nations de l'Europe, à qui en emportera la meilleure partie. »[33] Le caractère belliqueux du commerce est mis en avant ; il s'agit d'un nouvel outil dans les mains des gouver-

---

[29] « The needs of modern warfare created an ever-increasing demand for finance on a scale that simply could not be met by the expedients of the past. It compelled even the most reluctant of territorial monarchies to concern themselves with trade both as a reliable source of income and as an ultimate resource for its own defense and military efficacy. » (István Hont, *Jealousy of Trade*, *op. cit.*, p. 186.)

[30] Richelieu, *Testament politique*, 1688, livre II, ch. IX, section VI. Cf. Christophe de Voogdt, *Histoire des Pays-Bas : Des origines à nos jours*, Paris, Fayard, 2003, p. 106-107.

[31] Christophe de Voogdt, *Histoire des Pays-Bas*, *op. cit.*, p. 107.

[32] Céline Spector, « Le concept de mercantilisme », art. cité, p. 306. Elle évoque également l'étrange transposition d'une « référence aristotélicienne dans un champ de forces machiavélien » (*Ibid.*, p. 307).

[33] Cité dans Edmund Silberner, *La guerre dans la pensée économique du XVIe au XVIIIe siècle*, *op. cit.*, p. 35.

nants, non pas d'un phénomène subversif remettant en cause les objectifs politiques traditionnels. C'est en ce sens que l'on peut dire que le commerce reste un instrument largement technique pour les mercantilistes, alors qu'il revêtira un caractère éminemment politique chez les libéraux et sera la source d'un processus révolutionnaire au sein des représentations traditionnelles. Chez les premiers il ne touche qu'aux moyens du gouvernement, chez les seconds il bouleverse ses fins. Cette sorte de cécité devant les effets pacificateurs du commerce (ou prétendus tels) ne doit pas surprendre, car le contexte européen du XVIIe siècle continuait d'être dominé par le conflit entre puissances ; la menace permanente des guerres devait donc entrer dans tous les calculs. Josiah Child résumera la chose de quelques mots : « Profit et puissance doivent être considérés ensemble » (*A New Discourse of Trade*, 2ème édition 1694)[34].

Bien souvent, les libéraux moquent la pensée mercantiliste pour n'avoir pas su exploiter les immenses possibilités ouvertes par l'économie moderne, sans s'apercevoir que leurs divergences ne reposent pas tant sur des questions de moyens que sur le choix des fins. Lorsque l'on envisage les mercantilistes il y aurait donc erreur à ne pas saisir que ces auteurs ne visent pas la maximisation des richesses, ils poursuivent un but politique plus global[35]. Ce qu'ils ont en tête c'est de renforcer l'État national et sa puissance extérieure, la prospérité du pays ne représentant pour eux qu'un moyen au service de ces finalités politiques. Edmund Silberner caractérise ainsi leur but suprême : « […] consolider et accroître la puissance politique et militaire de l'État »[36]. Il faut donc être bien pénétré des idées nouvelles pour n'apercevoir là qu'erreurs économiques. Encore une fois, il y a danger à juger le mercantilisme au prisme du libéralisme : « Le but qu'il se propose d'atteindre n'est pas d'ordre économique. Sa fin dernière n'est pas la prospérité matérielle de l'État. »[37] En bref, pour les mercantilistes le commerce n'introduit pas un changement radical *du* politique. Nous retrouverons dans les deux chapitres suivants de telles distinctions, notamment entre « libéraux » et « réalistes » dans la discipline des Relations internationales.

Pour conclure, il sera bon de se souvenir que la dichotomie entre mercantilistes et libéraux n'est pas si tranchée qu'on a bien voulu le dire. Parmi les premiers il s'en trouve qui ont senti le pouvoir pacificateur du commerce, et nombreux sont ceux qui, parmi les seconds, sauront déceler la part de mythe qui se trouve derrière l'idée du « doux commerce » comme

---

[34] « Profit and Power ought jointly to be considered », cité dans Charles Wilson, *Profit and Power: A Study of England and the Dutch Wars* (1957), The Hague, Martinus Nijhoff, 1978, p. 1. On apprend aussi qu'entre 1600 et le traité de Breda de 1667, il n'y eut la paix entre grandes puissances européennes qu'en l'année 1610.
[35] Catherine Larrère, *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle*, *op. cit.*, p. 104.
[36] Edmund Silberner, *La guerre dans la pensée économique du XVIe au XVIIIe siècle*, *op. cit.*, p. 9 et 102. Cette subordination de l'efficacité économique au projet d'indépendance nationale se trouve clairement énoncée sous la plume de Philipp von Hörnigk à la fin du XVIIe siècle : « […] il est mieux […] de payer pour une marchandise deux ducats qui restent dans le pays, que de payer un seul ducat, mais qui en sort » (cité dans *ibid.*, p. 90).
[37] *Ibid.*, p. 264.

solution aux problèmes politiques. Mais, simplifiant quelque peu la réalité pour les besoins du combat politique, les adversaires du mercantilisme – physiocrates et libéraux unis pour l'occasion – se positionneront souvent en opposition radicale avec leurs prédécesseurs.

c. La conception libérale ou le pouvoir subversif du commerce sur le politique

La critique de l'accumulation des métaux précieux est orchestrée autour de l'anti-modèle espagnol : Mandeville, Melon, Montesquieu, Forbonnais ou Smith, chacun attaquera de front les « terribles » Ibériques, leur reprochant tour à tour le massacre des populations américaines, leur intolérance religieuse archaïque, et surtout leur incapacité à jouir de leurs immenses ressources coloniales du fait de leur orgueil, de leur paresse et de leur manque de discernement (cf. *infra*, ch. VI, première section). Dans ce domaine, la grande faute de l'Espagne (et du Portugal) est de ne pas avoir compris le fonctionnement des temps nouveaux : la richesse ne vient plus ni de l'or ni de l'argent, mais du commerce et de l'industrie. Mandeville instruit le procès ainsi : ce pays n'est qu'une artère stérile dans laquelle transitent les métaux précieux d'Amérique, ce qui fait que les Espagnols contractent les vices de l'opulence, sans pouvoir en tirer de bienfaits ; il faut en conclure que les fruits de la terre et du travail valent mieux que l'or du Brésil et l'argent des mines de Potosi[38]. Friedrich List, longtemps après, même s'il n'est jamais tendre envers ce qu'il appelle « l'École » (*die Schule*, c'est-à-dire les libéraux héritiers d'Adam Smith), reprend lui aussi ce thème lorsqu'il évoque la rapide fortune des Espagnols et des Portugais : « […] ce n'était que la richesse du dissipateur qui a gagné le gros lot à la loterie, au lieu que la richesse des Anglais ressemble à celle du père de famille laborieux et économe »[39].

Plus largement, les adversaires du mercantilisme vont déplacer l'accent de la puissance étatique vers l'opulence du peuple[40]. Bien entendu, de nombreux mercantilistes s'intéressaient déjà à cette opulence, puisqu'en retour elle permettait d'accroître la puissance

[38] Mandeville, *The Fable of the Bees…*, *op. cit.*, vol. 1, Remark Q, p. 196-198. « A Man would be laugh'd at by most People who should maintain that too much Money could undo a Nation. Yet this has been the Fate of *Spain* […] » (*ibid*., p. 194). Dans les notes, F. B. Kaye signale que de nombreux auteurs ont déjà formulé une semblable critique du bullionisme avant Mandeville. On retrouvera d'ailleurs des propositions similaires chez Montesquieu dans ses *Considérations sur les richesses de l'Espagne* ou dans *L'Esprit des lois* (XIX, 10 et XXI, 22 notamment). Comme toujours ces accusations présentent une part de caricature ; Anthony Pagden, qui reconnaît une certaine appétence des Espagnols pour les métaux précieux, montre qu'ils n'ont quand même pas été entièrement fermés au potentiel commercial de leurs colonies (*Lords of all the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c. 1500–c. 1800*, New Haven (CT), Yale University Press, 1995, p. 66-67).

[39] Friedrich List, *Système national d'économie politique*, *op. cit.*, livre I, ch. V, p. 168. Voilà qui fait bien sûr penser à la distinction entre « commerce d'économie » et « commerce du luxe ».

[40] Sur ce sujet, Catherine Larrère présente en détail la doctrine physiocrate, notamment dans son opposition au paradigme mercantile (*L'invention de l'économie au XVIIIe siècle*, *op. cit.*, p. 5 et s.). Un colloque international intitulé « L'anti-physiocratie : critiques et oppositions au mouvement physiocrate, de la fin des années 1750 au milieu du 19e siècle » s'est tenu les 12 et 13 avril 2013 à Lyon (le programme se trouve à l'adresse suivante : http://antiphysio.sciencesconf.org/resource/page/id/8).

nationale ; réciproquement, un certain nombre de libéraux s'attachent au bien-être de tous parce qu'il permet d'obtenir en même temps un surcroît de force. Voilà pourquoi il est si difficile de distinguer, dans les faits, les politiques économiques selon qu'elles relèvent de l'une ou l'autre représentation. István Hont montre par exemple comment les deux objectifs se mêlent chez les analystes anglais dans la période qui suit la Glorieuse Révolution ; le bien-être y est mis en avant, mais toujours en tant qu'il promeut la conservatin du corps politique : « La richesse publique était vue comme une condition préalable de la sécurité nationale »[41]. Il s'agit donc d'insister sur la complémentarité des deux fins, plutôt que de les opposer.

Peu à peu, le déplacement conceptuel s'accentuera et l'ordre des finalités s'inversera. Adam Smith, par exemple, donne la mesure de ce déplacement quand il évoque les deux objets de l'économie politique :

> […] premièrement, procurer au peuple une subsistance abondante ou un revenu abondant, ou plus exactement mettre les gens en état de se procurer une telle subsistance ou un tel revenu ; et deuxièmement, assurer à l'État ou collectivité (*commonwealth*) un revenu suffisant pour les services publics. L'économie politique se propose d'enrichir tout à la fois le peuple et le souverain[42].

Le premier but concerne les individus, non pas l'État, et le second but doit permettre à ce dernier d'assurer les services publics (parmi lesquels se trouve la défense). Il semble d'une part que l'acteur de référence ne soit plus l'État mais l'individu, d'autre part que l'objectif premier ne soit plus la puissance ou la grandeur, mais le bien-être (cf. *infra*, ch. IV, not. 3ème section)[43]. Le commerce n'est pas seulement un moyen inédit de faire la guerre, c'est aussi un bouleversement politique, un processus qui entraîne des changements de plus grande ampleur, en particulier une modification des buts de la collectivité. Ainsi, Adam Smith remarque à propos des campagnes que :

> […] le commerce et les manufactures introduisirent peu à peu parmi les habitants de la campagne, qui avaient jusque-là vécu presque continuellement dans un état de guerre avec leurs voisins et de dépendance servile envers leurs supérieurs, ordre et bon gouvernement, et partant la liberté et la sûreté des individus[44].

Nous avons dit plus haut que Montesquieu profitait de l'essor inédit du commerce pour fausser compagnie à Machiavel, il faut maintenant s'en expliquer. Montesquieu, suivant

---

[41] István Hont, *Jealousy of Trade*, *op. cit.*, p. 57.
[42] Adam Smith, *Enquête sur la nature…*, *op. cit.*, vol. 2, livre IV, introduction, p. 481.
[43] Comparer avec ce que dit Montchretien : « Ceux qui sont appelez [*sic*] au gouvernement des États doivent en avoir la gloire, l'augmentation et l'enrichissement pour leur principal but. » (Livre I, page 1, cité dans Edmund Silberner, *La guerre dans la pensée économique du XVIe au XVIIIe siècle*, *op. cit.*, p. 26.)
[44] Adam Smith, *Enquête sur la nature…*, *op. cit.*, vol. 2, livre III, ch. IV, p. 467. Il est étonnant d'entendre Smith affirmer que Hume est le seul à sa connaissance à avoir mentionné cette idée auparavant…

son illustre prédécesseur, s'oriente à l'aide du « paradigme du mouvement »[45] . Par ailleurs, à l'image des mercantilistes, il a pris conscience de l'importance du commerce comme instrument de puissance. Cependant il va plus loin, puisqu'il pressent que le nouveau phénomène ne pourra pas être uniquement un outil neuf dans les mains du prince, et il est peut-être celui qui exprime le mieux ce changement. Montesquieu décèle donc dans le commerce un profond processus de transformation politique dont il serait possible de distinguer plusieurs aspects en rapport les uns avec les autres. La métamorphose de l'économie des passions et la suppression des « préjugés destructeurs » seront étudiées respectivement dans les parties 2 et 3 du présent travail ; dans les deux chapitres suivants, nous allons nous concentrer sur les effets pacificateurs du commerce moderne sous le rapport des intérêts

* *

Pour résumer, Machiavel n'a pas vu l'énergie nouvelle que portait le commerce moderne, et les mercantilistes, eux, n'ont pas compris son pouvoir révolutionnaire dans le domaine politique. La tâche de Montesquieu – parmi d'autres – consiste à donner le détail de la grande mutation en cours et à souligner les promesses immenses dont elle est porteuse : la sécurité, la liberté, et surtout la paix. L'adaptation au tumulte des choses humaines que recommandait Machiavel avait de quoi inquiéter : il fallait faire de grands efforts, il fallait s'aguerrir, il fallait savoir « prendre la voie du mal », il fallait conquérir indéfiniment. Heureusement, Montesquieu a pressenti que le commerce était un mouvement d'un genre nouveau qui portait en lui-même son propre frein[46]. Certes, l'État qui s'y adonne décuple ses forces et se dote d'un pouvoir de destruction infini, mais cet État se métamorphosera comme malgré lui en puissance douce ; il saura certes se montrer furieux si la situation l'exige, mais ordinairement son tempérament sera calme et pacifique. Dans le bestiaire de Machiavel, il y avait deux espèces qu'il était conseillé d'imiter tour à tour : le renard et le lion[47] ; pour prolonger la com-

[45] « L'homme de Montesquieu – les hommes, faudrait-il dire – sont sociables, sensibles, intelligents, volontaires, intéressés et croyants, voire crédules. Surtout, et d'abord, ils sont actifs. » (Guillaume Barrera, *Les lois du monde*, *op. cit.*, p. 13.) Pour sa part, Céline Spector remarque que Montesquieu fait une large place au critère de la puissance dans ses analyses : « C'est se placer sur le terrain même des mercantilistes favorables au projet louis-quatorzien, pour les contrer selon leurs propres critères. » (« Montesquieu et la question du "doux commerce" dans *L'Esprit des lois* », dans L. Desgraves (éd.), *Actes du colloque…*, *op. cit.*, p. 428, note.)

[46] David Armitage exprime cela très bien : « Trade, for Montesquieu, not only rendered Machiavelli's maxims outdated; it made his principles harmless. » (*The Ideological Origins of the British Empire*, *op. cit.*, p. 194.) Cf. id., *Greater Britain, 1516-1776*, *op. cit.*, p. 32.

[47] « Puisqu'il est donc nécessaire (*necessitato*) qu'un prince sache bien user de la bête, il doit, parmi celles-ci, prendre le renard et le lion, car le lion ne se défend pas des rets et le renard ne se défend pas des loups ; il faut donc être renard pour connaît les rets, et lion pour effrayer les loups […] » (Machiavel, *Le Prince*, *op. cit.*, ch. XVIII, p. 203). Cette image se trouve chez Dante, *Inferno*, XXVII, v. 74-75. Pour un large approfondisse-

paraison, on pourrait dire que Montesquieu leur adjoint un nouveau compagnon : l'innocent éléphant. Malgré sa vigueur sans pareille et sa capacité de tenir tête à quiconque, le gentil pachyderme dispose d'un naturel tranquille et égal. Tous ceux qui voudront croiser sans péril ce géant devront bien entendu atteindre une certaine taille critique – ainsi l'exige le mouvement du monde –, car l'animal renverse parfois dans sa marche une société traditionnelle un peu trop chétive[48] et, sans méchanceté aucune, écrase de sa large patte quelque petit peuple inadapté aux temps modernes ; ce ne sont là qu'accidents peu fréquents, puisque le mastodonte se montre généralement très aimable envers ses congénères. Cependant, malheur à qui lui voudrait du mal ! Le colosse s'émeut difficilement, mais une fois sa colère allumée il s'avère capable de broyer tous ceux qui lui chercheraient querelle, qualité inestimable dans un monde mobile et dangereux[49]. Voilà qui permet de comprendre comment Montesquieu peut s'opposer frontalement à Machiavel : quoiqu'il reprenne nombre de ses idées hardies, sa compréhension du commerce l'amène à faire des recommandations politiques diamétralement opposées[50]. L'acceptation du mouvement libère certes une énergie fort dangereuse, mais le plus grand mouvement, c'est-à-dire le mouvement du commerce, possède l'insigne vertu de se canaliser tout seul. Saurait-on mieux illustrer l'épigraphe de Hölderlin ?

Le recul historique a permis de tempérer quelque peu les espoirs : le commerce ne paraît plus si pacifique et le mouvement du monde semble loin d'être maîtrisé. Le tableau que nous venons de dresser est trop parfait, et, comme nous le verrons, Montesquieu sera le premier à l'admettre. À quelques maladresses près, l'éléphant semblait un animal autrement plus rassurant que le renard ou le lion, cependant l'exploration des mythes et des réalités du « doux commerce » montrera vite qu'il ressemble en fait plus à ses dangereux compères qu'on aurait aimé le croire[51]

---

ment de ce thème, on se reportera à la thèse de Jean-Vincent Holeindre, « Le renard et le lion : La ruse et la force dans le discours de la guerre », Paris, EHESS, 13 décembre 2010.

[48] Le secrétaire de l'agriculture du président Eisenhower disait il y a quelques temps aux petits fermiers américains : « Get big or get out » (cité dans Kenneth Waltz, « Globalization and Governance », *Political Science and Politics*, vol. 32, n°4, Dec. 1999, p. 697).

[49] Edmund Silberner écrit en résumant les idées de Roger Coke (XVIIe siècle) : « […] le commerce contribue d'une manière agréable et pacifique à améliorer la vie de l'individu et de la société tout en augmentant du même coup la force défensive de l'État » (*La guerre dans la pensée économique du XVIe au XVIIIe siècle*, *op. cit.*, p. 233). Raymond Aron affirme pour sa part : « […] les démocraties, lentes à s'émouvoir, ne s'arrêtent pas avant la victoire totale » (*Dimensions de la conscience historique*, Paris, Plon, 1961, p. 178).

[50] Cf. « On n'est pas toujours obligé de prendre les voies extrêmes. » (V, 7, p. 174) Le commerce occupe une grande place dans la pensée de Montesquieu, mais il y aurait injustice à la réduire à ce phénomène. Son désaccord avec Machiavel se fonde également sur d'autres divergences, en particulier des divergences anthropologiques.

[51] Voir notamment le cas des États-Unis, *infra*, ch. VII, 3ème section et ch. VIII, 3ème section).

Conclusion du premier chapitre

Même si l'enthousiasme a souvent été démesuré, il paraît tout à fait compréhensible que l'essor du commerce ait soulevé d'importants espoirs. En effet, les suites de ce processus de transformation sont grandioses et semblent pointer dans une direction particulièrement prometteuse. Ainsi, la nouvelle dynamique qui unit de plus en plus étroitement puissance étatique et bien-être de tous donne à certains l'impression que les problèmes politiques les plus épineux peuvent enfin trouver des *solutions*. Le phénomène paraît d'autant plus admirable que le nouveau dispositif ne semble avoir été conçu par personne. C'est ainsi que l'on est fondé à parler d'une sorte d'« espérance libérale » (qui sera relativisée *infra*), car les tensions les plus caractéristiques de la vie politique paraissent se résoudre grâce au phénomène nouveau : la puissance se lie d'amitié avec la douceur, la liberté avec la paix[52]. On retrouvera bientôt les différents piliers du « régime libéral ». Le commerce ne représente pas seulement un nouvel expédient technique, c'est aussi un fascinant mouvement de transformation politique ; les plus exaltés y verront même la promesse d'une transformation *du* politique.

Par comparaison, Montesquieu se révèle d'une grande finesse dans ses jugements. S'il simplifie les matériaux historiques pour forger des modèles distincts les uns des autres et orienter l'action politique, il se montre aussi capable de saisir les continuités qui parcourent l'histoire humaine. Lorsqu'il souligne dans ses textes une certaine supériorité du dispositif moderne, il le fait généralement en termes d'*efficacité* plutôt qu'en termes moraux, et son projet politique n'apparaît pas comme une promotion outrée de l'économie moderne. Montesquieu loue généralement les *effets politiques* de tout ce qu'il étudie, il s'attache à en mesurer l'*utilité* ; c'est bien de cette manière qu'il chercher à parler du commerce.

En conclusion, le philosophe français se place largement dans la perspective de Machiavel, celle du « paradigme du mouvement »[53] ; toutefois, il peut s'écarter complètement de ses dangereuses maximes politiques grâce au commerce qui prend alors une ampleur inédite ;

---

[52] L'économiste français Charles Dunoyer louera ainsi le caractère magique du libre-échange au XIXe siècle : « Le régime restrictif provoque la guerre et y prépare mal. La liberté commerciale au contraire la prévient ; et, d'un autre côté, elle accroît les moyens de la faire à tel point qu'elle finit par la rendre impossible, tant elle deviendrait ruineuse et meurtrière. » (Cité dans Edmund Silberner, *La guerre et la paix dans l'histoire des doctrines économiques*, Paris, Sirey, 1957, p. 69.) Mais à cette occasion, on voit aussi surgir, comme à l'improviste, les virtualités inquiétantes du nouveau dispositif.

[53] Encore une fois, le « mouvement » n'est pas seulement propre au commerce, il s'agit d'un changement profond dans la compréhension des phénomènes humains (cf. *supra*, 2ème section). Michel Foucault évoque par exemple un changement semblable entre les XVIIIe et XIXe siècles avec le passage d'un « dispositif d'alliance » à un « dispositif de sexualité » : « D'un mot, le dispositif d'alliance est ordonné sans doute à une homéostasie du corps social qu'il a pour fonction de maintenir ; de là son lien privilégié avec le droit ; de là aussi le fait que le temps fort pour lui, c'est la "reproduction". Le dispositif de sexualité a pour raison d'être non de se reproduire, mais de proliférer, d'innover, d'annexer, d'inventer […] » (*Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1976, p. 141).

en grandissant, ce phénomène dévoile peu à peu des potentialités nouvelles, notamment avec la combinaison d'un fort dynamisme et d'une certaine douceur. La centralité actuelle de l'indicateur du taux de *croissance* pour penser la vie politique, intérieure ou internationale, révèle bien que nous sommes encore tributaires de ce mouvement d'un genre nouveau : on ne vise plus tant l'immutabilité que la progression. Bien qu'il y ait quelque simplification à les confondre entièrement, le processus du commerce n'en présente pas moins de grandes affinités avec ce que l'on appelle maintenant la mondialisation libérale. Reste à savoir si les effets ont été à la hauteur des promesses. L'incertitude qui entoure la mondialisation contemporaine doit nous mettre à l'esprit les inquiétudes liées au mouvement : la finitude du globe, l'augmentation du potentiel de destruction, la concurrence globale et le caractère incontrôlable des nouveaux processus financiers sont autant de causes d'angoisse, et l'on voit bien que l'enthousiasme demande à être en partie tempéré (cf. *supra*, Introduction générale et *infra*, conclusion générale).

Dans les deux chapitres suivants, nous nous attacherons à deux aspects du commerce moderne qui touchent au premier « mécanisme » de la « paix libérale ». D'abord le commerce, pour déployer tout son potentiel, exige une véritable réforme dans l'art de gouverner ; ensuite le commerce, par son activité, modifie de manière inédite l'agencement des intérêts internationaux. Ces deux aspects sont séparés pour les besoins de l'analyse, cependant on ne doit pas oublier qu'ils interagissent et s'influencent mutuellement, qu'ils sont pris ensemble dans un processus dynamique de transformation.

CHAPITRE II.

L'« ESPÉRANCE LIBÉRALE » : HEUREUX PROCESSUS ET RÉALITÉS POLITIQUES

Nous utilisons le vocable « espérance libérale » pour signifier les immenses espoirs soulevés par l'essor moderne du commerce. Évidemment le commerce n'est pas la source unique des bouleversements politiques et sociaux depuis le XVIIe siècle : prétendre cela serait sacrifier à une sorte de causalité univoquen, alors que les facteurs d'évolution sont très nombreux et entrent en interaction les uns avec les autres de manière particulièrement complexe. Ici, l'accent sera mis sur le commerce, compris comme une dynamique, et le but sera d'observer les affinités qu'il présente avec d'autres éléments du monde moderne. Si l'on est autorisé à employer l'expression d'« espérance libérale », c'est que le commerce paraît faire converger à la fois ce qui est nécessaire (la survie temporelle, grâce à l'augmentation de la puissance[1]) et ce qui est désirable en soi (la tolérance, la douceur, une certaine justice, la liberté individuelle ainsi que la paix). Cette espèce d'harmonie entre tant de bonnes choses a de quoi frapper, même s'il va sans dire qu'on ne peut en rester là. Tout en cherchant à nous garder aussi bien de l'hagiographie naïve que du dénigrement systématique, nous tenterons de montrer les sympathies et les tensions qu'entretient le commerce avec tous ces éléments. La

[1] Rappelons que la survie est un objectif hautement légitime pour les États (et pour les hommes) chez Montesquieu : « La vie des États est comme celle des hommes. Ceux-ci ont droit de tuer dans le cas de la défense naturelle ; ceux-là ont droit de faire la guerre pour leur propre conservation. […] un État fait la guerre, parce que sa conservation est juste comme toute autre conservation. » (X, 2)

question de la paix et des relations internationales sera plus spécifiquement analysée dans le chapitre suivant.

En outre, une interrogation traverse toute cette partie : comment le commerce pourrait-il prendre son indépendance par rapport au domaine politique, alors même qu'il occupe désormais une place politique de premier plan, par le bouleversement de l'ordre intérieur et la remise en cause de l'équilibre extérieur ? Les éléments historiques permettent de se demander si la politique ne se camouflerait pas dans le commerce plutôt qu'elle ne disparaîtrait peu à peu devant lui. On a l'habitude de rappeler que l'on ne séparait pas traditionnellement les phénomènes économiques des phénomènes politiques, et l'on utilise pour cela la notion d'*encastrement* de Karl Polanyi. S'en rappeler constitue une saine précaution de méthode contre ceux qui voudraient segmenter les affaires humaines en domaines d'activités clos sur eux-mêmes ; cette tentation des séparations a d'ailleurs partie liée avec les progrès de la pensée libérale. Aussi, Michel Austin et Pierre Vidal-Naquet rappellent-ils que l'économie grecque se trouvait intégrée (*embedded*) dans des cadres sociaux et institutionnels, ce qui l'empêchait d'être isolée du reste des questions politiques[2]. Jacques Le Goff exige des précautions semblables pour l'étude du Moyen Âge : il y aurait erreur à vouloir distinguer complètement les phénomènes économiques des autres phénomènes ; ainsi, l'historien se penche sur les contenus idéologiques et passionnels afin de comprendre les problèmes liés à l'économie et ne s'en tient pas aux seules doctrines de la nouvelle science[3]. Il nous semble qu'il faille faire de même pour le monde moderne, afin de ne pas accepter trop vite la proposition libérale selon laquelle politique et économie mèneraient désormais des existences séparées[4]. C'est pourquoi nous chercherons toujours quels sont les enjeux proprement politiques susceptibles de se cacher derrière les questions de commerce, que ce soit dans le domaine des intérêts matériels (première partie), dans celui des passions d'ordre symbolique (2ème partie) ou dans celui des idées (3ème partie).

Une dernière remarque. Nous utilisons fréquemment dans cette partie le concept d'« intérêt », mot éminemment problématique dont on abuse bien souvent. Nous chercherons à préciser mieux les choses *infra*, au chapitre IV, première section, mais nous pouvons déjà

---

[2] Michel Austin et Pierre Vidal-Naquet, *Économies et Sociétés en Grèce ancienne*, *op. cit.*, p. 18-19. « Le mot grec *oikonomia* n'a pas le même sens que notre terme "économie" qui en est pourtant issu. Il signifie "gestion du domaine familial" (l'*oikos*) dans le sens le plus large (économie domestique, si l'on veut), et pas seulement dans un sens strictement économique. » (*Ibid.*, p. 19)

[3] Jacques Le Goff, « La bourse et la vie, économie et religion au Moyen Âge », dans *Un autre Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 1272-1273 et 1308.

[4] Rappelons la thèse de Céline Spector : « La lecture de *L'Esprit des lois* conduit […] à une réévaluation de la thèse de l'"émancipation" de l'économie à l'égard des différents champs normatifs. » (Céline Spector, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, *op. cit.*, p. 19.) Sur l'espèce de « révolution sociologique » qui accompagne « l'idéologie économique », voir Pierre Rosanvallon, *Le capitalisme utopique*, *op. cit.*, p. 63-65. Pour une remise en cause de cette séparation : Arnault Skornicki, *L'économiste, la cour et la patrie : L'économie politique dans la France des Lumières*, Paris, CNRS Éditions, coll. culture & société, 2011, p. 12.

remarquer qu'il ne s'agit pas d'un concept neutre ou objectif, loin de là. Pour le moment, le mot « intérêt » sera entendu principalement comme intérêt de l'État, c'est-à-dire a minima la conservation du corps politique, et, plus largement, l'augmentation de sa richesse et de sa puissance, le tout dans une perspective de long terme[5]. Une telle caractérisation appelle deux réserves. Premièrement, cette notion ne doit pas faire oublier qu'il existe de multiples intérêts divergents au sein d'un corps politique : les classes, les « ethnies », les catégories socio-professionnelles, les partis, les groupes de pression, les administrations, les individus, etc. représentent souvent des intérêts fort divers. Cependant, la concentration du pouvoir dans un centre ultime, la monopolisation de la violence légitime, la constitution progressive de l'État[6], tout cela permet de parler de « l'intérêt de l'État », malgré la part de simplification que ce vocable contient nécessairement (cf. *infra*, ch. IV, 3ème section-c). Deuxièmement, le fait de s'intéresser principalement à l'aspect matériel de l'intérêt (sécurité, puissance et prospérité) n'implique pas que nous prenions pour acquis les postulats de l'école « réaliste » en Relations internationales. Il ne s'agit que d'un mode de présentation particulier retenu pour les besoins de l'analyse, quoique nous sachions bien que les différentes facettes de l'intérêt ne se laissent pas aisément étudier séparément[7].

[5] Il ne faut pas se leurrer sur l'univocité de ces expressions. Raymond Aron a déjà montré qu'une notion aussi apparemment claire que celle de *survie* se révélait en fait largement ambivalente (*Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, ch. XIX, p. 585-586).
[6] Voir Philippe Braud, *Science politique, 2. L'État*, Paris, Seuil, coll. Point Essais, 1997.
[7] Pour une remise en cause de l'affirmation traditionnelle selon laquelle l'État n'aurait qu'un intérêt matériel et rationnel, voir Thomas Lindemann et Julie Saada, « Théorie de la reconnaissance dans les relations internationales : Enjeux symboliques et limites du paradigme de l'intérêt », *Cultures & Conflits*, n°87, automne 2012, p. 10-11. Voir *infra*, ch. V et VI.

Première section. Les bons effets du commerce : la puissance grâce à la tolérance, au gouvernement limité et à la liberté individuelle

> *[Trade] furnishes employment for [the citizens'] activity, supply their mutual wants, defends the rights of property, and producing reciprocal dependencies, renders the whole system harmonious and energetick. Our great object therefore ought to be to encourage this spirit.*
>
> Agrippa [James Winthrop, MA]

a. L'efficacité politique sans égale de la tolérance

La tolérance, principalement la tolérance religieuse, sera un combat des Lumières autant qu'un combat du libéralisme (cf. *infra*, ch. IX, 2ème section). Puisqu'elle semble désormais plus ou moins acquise dans les pays occidentaux, on n'aurait aujourd'hui plus guère l'idée d'en défendre les effets politiques ; il s'agit maintenant d'un droit et cela suffit le plus souvent à la justifier. Mais il faut se souvenir que c'est surtout au nom de son utilité publique que ses partisans vont mener la lutte, et ce sont ces arguments qui nous intéressent ici.

La menace des conflits religieux se faisait alors sentir pesamment, l'argument principal consistera à démontrer que la tolérance conduit plus sûrement à la paix sociale que ne le fait la persécution. Tel est par exemple l'argument de Spinoza dans son *Traité théologico-politique* (1670) quand il souligne les bienfaits politiques de la liberté religieuse sur la ville d'Amsterdam : la principale faiblesse de l'intolérance vient de ce qu'elle ne touche ordinairement que les hommes intègres, ceux qui se font gloire de « mourir pour une noble cause ». Voilà pourquoi il vaut mieux éviter les exécutions solennelles, qui « inciteraient plutôt les assistants à encourir le même sort »[1]. David Hume, au siècle suivant, cherchera à montrer qu'il s'en fallait de beaucoup que les anciens fussent aussi tolérants que ne le sont les Anglais

[1] Ce texte se trouve dans l'anthologie de Pierre Manent : *Les libéraux*, *op. cit.*, p. 98-101.

et les Néerlandais de son époque[2]. Et il fera sentir à son lecteur en quoi les expériences modernes furent décisives sur la question de la tolérance.

> Avant que l'exemple des Provinces-Unies ne démontre le contraire, on croyait la tolérance incompatible avec un bon gouvernement, et l'on jugeait impossible qu'un grand nombre de sectes religieuses pussent coexister dans la paix et l'harmonie, partager une commune affection pour leur pays et s'aimer les unes les autres.[3]

Pour montrer l'évidence de la supériorité de la tolérance, ses défenseurs vont user de quelques exemples paradigmatiques que l'on retrouvera partout ou presque. Ces lieux communs illustreront le fait que le prince intolérant se punit lui-même, en provoquant le départ des populations qu'il persécute ; à l'inverse, l'État qui accueille les proscrits y trouve fort bien son compte. Les repoussoirs sont principalement l'Espagne de l'Inquisition et la France de la révocation de l'Édit de Nantes ; les Provinces-Unies et l'Angleterre, bientôt les États-Unis, incarnent les modèles à imiter. Ces exemples édifiants reposent sur d'importantes données historiques, mais toutes les aspérités du réel sont gommées afin d'en faire de véritables archétypes ; ils deviendront alors les poncifs de l'argumentation libérale, repris à l'infini pour prouver la supériorité du nouveau système. Or, cette *doxa* prend parfois un tour dogmatique, au risque de se couper des nuances véritables. Comme nous l'évoquerons à propos du fameux modèle anglais, il serait dangereux de tirer des vérités générales à partir de maximes de prudence.

Toujours est-il que ces conceptions se trouvent étayées par de nombreux faits. La ville de Leyde (Provinces-Unies), par exemple, a joui effectivement d'une grande prospérité due à l'arrivée, aux alentours de 1600, d'une main-d'œuvre qualifiée et entreprenante, composée de protestants fuyant les provinces du sud où régnait l'intolérance religieuse des Espagnols[4]. Ce seront ensuite les réfugiés de toute l'Europe qui afflueront dans les Provinces-Unies, à cause de la guerre civile en Angleterre, de la Fronde en France, etc. Plus tard encore, les Huguenots français viendront apporter leur savoir-faire dans le travail de la soie, du papier et de la toile de marine après la révocation de l'Édit de Nantes en 1685. En moins d'un siècle, la popula-

---

[2] David Hume, « Des partis en général », dans *Essais…*, *op. cit.*, p. 187 (note).

[3] Id., « De la liberté de la presse », dans *Essais…*, *op. cit.*, p. 123 (variante présente de 1741 à 1768). Dans le même esprit : « Plus il y a de sectes, moins chacune est dangereuse […] » (Voltaire, *Traité sur la tolérance* (1763), Paris, Flammarion, coll. GF, 1989, ch. V, p. 55) ; « Le seul moyen d'affaiblir une opinion, c'est d'établir le libre examen. » (Benjamin Constant, « Principes de politique », dans *Écrits politiques*, *op. cit.*, ch. XVII, p. 479.) La grande force de la tolérance est bien de diminuer l'importance des enjeux religieux. Michael Walzer, *Thick and Thin*, *op. cit.*, p. 78.

[4] Charles Wilson, *Power and Profit*, *op. cit.*, p. 4. Josiah Child, dans *A New Discourse on Trade* (1665), explique que la dépopulation espagnole vient d'une volonté d'uniformité religieuse, laquelle aurait provoqué la fuite des Maures et des Juifs, ainsi que la perte des Provinces-Unies (dans Anthony Pagden, *Lords of all the World*, *op. cit.*, p. 117).

tion d'Amsterdam va doubler, celle de Rotterdam quadrupler[5]. François de Forbonnais déclare que la liberté de conscience a apporté aux Provinces-Unies « un nombre infini » de Français et d'Allemands[6]. Montesquieu transporte la leçon en Perse, mais il ne faut pas s'y tromper. Usbek écrit :

> Les persécutions que nos Mahométans zélés ont faites aux Guèbres [sectateurs de l'ancienne religion perse, celle de Zoroastre] les ont obligés de passer en foule dans les Indes et ont privé la Perse de cette nation si appliquée au labourage, et qui seule, par son travail, étoit en état de vaincre la stérilité de nos terres. (*LP*, n°LXXXV, p. 258-259)[7]

Permettons-nous ici une petite digression qui donnera un aperçu de ce que nous dirons plus loin afin de tempérer l'« espérance libérale ». Le surplus d'habitants constitue une ressource très précieuse, particulièrement dans un temps où les nations doivent se soumettre au « paradigme du mouvement » : nul État ne peut se contenter de conserver une population stable, il faut maintenant croître, et, si possible, croître encore. Le législateur avisé saura mettre cette croissance au service de la puissance étatique, ce qui fut le cas dans les Provinces-Unies qui connurent alors leur *siècle d'or*. Jean-François Melon caractérise brièvement cette utilisation du mouvement au service de l'expansion :

> La Hollande a ses Colonies dans les Indes, & c'est par ce Commerce qu'elle a soutenu sa révolte & sa souveraineté […]. À mesure que la liberté de sa Religion & de son Gouvernement attiroit chez elle une surabondance d'Habitans, que son petit terrein auroit eu de la peine à nourrir, elle augmentoit ses possessions étrangères […][8].

On le voit, la victoire de la liberté en Hollande s'accompagne d'un mouvement de conquête coloniale de grande importance ; il est donc bon de garder à l'esprit que l'association extraordinaire de l'efficacité et de la liberté possède également son revers, nous y reviendrons *infra*, ch. III, 3ème section.

---

[5] Christophe de Voogdt, *Histoire des Pays-Bas*, *op. cit.*, p. 110-111. À propos de la Hollande, Paul Hazard note la parenté qui existe entre commerce et tolérance : « […] il n'est ni négoce, ni banque possible, si l'on demande aux gens leur extrait de baptême » (*La crise de la conscience européenne*, *op. cit.*, p. 67).

[6] François de Forbonnais, *Élemens du Commerce*, *op. cit.*, vol. 1, p. 31. Voir aussi sa critique de la révocation de l'Édit de Nantes, *ibid.*, p. 43.

[7] Sur Montesquieu et la tolérance : « Lecteur attentif de Bayle, proche de la Réforme par beaucoup de ses analyses, sinon par la religion de sa femme, opposant résolu au despotisme de Louis XIV et à la Révocation de l'Édit de Nantes, Montesquieu revendique tranquillement, dans une France "*fille ainée de l'Église*", la liberté de conscience » (Jean Ehrard, « Idée et figures de l'empire dans *L'Esprit des lois* », *Siècles*, Cahier du centre d'histoire « espaces et cultures », Clermont-Ferrand, n°17, 2004, p. 44).

[8] Jean-François Melon, *Essai politique sur le commerce* (1734), nouvelle édition augmentée, sans lieu, sans nom, 1761, ch. IV, p. 42. Rappelons que Melon était un ami de Montesquieu de l'Académie de Bordeaux et que son texte sur le commerce eut une « influence sur l'œuvre de Montesquieu [qui] ne fut pas négligeable » selon Robert Shackleton (*Montesquieu : Biographie critique*, *op. cit.*, p. 23-24). Voir aussi la correspondance de Montesquieu (*Œuvres complètes de Montesquieu*, éd. André Masson, Paris, Éditions Nagel, 1955, vol. 3, not. lettres 256 et 257).

La capacité à accueillir les talents de l'extérieur n'est d'ailleurs pas une invention du libéralisme et elle ne constitue pas l'apanage des seuls peuples commerçants. Rome, là encore, fait figure de modèle pour sa faculté d'adaptation extraordinaire : tandis que Sparte refusait d'intégrer les étrangers, Machiavel rapporte que les Romains le faisaient sans hésiter[9]. Montesquieu écrit à propos du règne d'Auguste : « C'étoit une circulation des hommes de tout l'Univers : Rome les recevoit esclaves, et les renvoyoit Romains. » (*Romains*, XIII, p. 142)

À l'époque moderne, la tolérance est généralement le propre des peuples commerçants et constitue un élément de ce qu'on peut appeler l'« espérance libérale »[10] : le nouveau modèle du commerce se révèle à la fois plus efficace en termes de puissance et plus désirable grâce à ses « heureux effets ». Pour ce qui est de la tolérance on retrouve pareilles prémisses dans les sciences sociales contemporaines, par exemple chez les sociobiologistes de la « *group selection theory* » comme l'affirme Alexander Wendt : tirant les enseignements des derniers siècles, ces savants soutiennent que les groupes altruistes possèdent un avantage comparatif dans l'« évolution », car ils sont aptes à générer la mise en place d'actions collectives avec un faible degré de coercition[11]. La tolérance constitue donc un facteur de la supériorité temporelle. Au siècle des Lumières, dans un langage différent, les auteurs exprimaient une idée similaire lorsqu'ils comparaient l'Angleterre et les Provinces-Unies à la France et à l'Espagne.

b. L'intérêt du prince : éviter les *grands coups d'autorité*

D'une manière générale, Montesquieu en appelle à mettre fin aux « grands coups d'autorité » dont l'intolérance religieuse n'est finalement qu'un cas particulier. Le chapitre 20 du livre XXI dans lequel il aborde ce sujet a été abondamment commenté, nous n'en suivrons donc que les lignes principales. Montesquieu rapporte que les scolastiques condamnèrent autrefois le prêt à intérêt, ce qui revint à l'abandonner de fait aux Juifs d'Europe. Pour lors, l'opulence de ces usuriers les mit à la merci de la violence des princes : « Un d'eux, à qui on arracha sept dents, une chaque jour, donna dix mille marcs d'argent à la huitième. » (XXI, 20, p. 639) Ce mal enfanta pourtant un grand bien puisque peu après l'« on vit le commerce sortir

[9] Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, *op. cit.*, livre I, ch. 6, p. 79. Voir aussi Plutarque, *Publicola*, XXI, 10 pour l'accueil d'un ennemi sabin par Publicola. Ou Tite-Live, *Histoires romaines*, VI, 4 pour la reconstruction de Rome après l'invasion gauloise par l'assimilation d'autres peuples. Cf. G. W. F. Hegel, *La philosophie de l'histoire*, *op. cit.*, p. 442 ;voir aussi p. 370 pour le cas grec.

[10] Le cas de l'hospitalité est plus ambigu que celui de la tolérance. D'après Montesquieu, il y avait une bien plus grande d'hospitalité avant que le commerce ne se développe (cf. *infra*, ch. VII, première section).

[11] Alexander Wendt, *Social theory of International Politics*, Cambridge, Cambridge University, Press, 1999, p. 350. Il faut bien sûr se méfier de ces séduisantes théories anhistoriques, et Alexander Wendt a parfois la tendance de généraliser un peu vite des exemples particuliers. L'altruisme de l'Angleterre d'alors ou des États-Unis d'aujourd'hui fait à tout le moins débat ; et l'Union européenne n'est pas forcément un « groupe altruiste » capable de mener de grandes actions collectives…

du sein de la vexation et du désespoir » (*ibid*., p. 640). Aiguillonnée par le désir des richesses, l'ingéniosité humaine permit de rendre, pour ainsi dire, les biens *invisibles* : les Juifs « inventèrent les lettres de change ; et, par ce moyen, le commerce put éluder la violence, et se maintenir partout […] » (*ibid*.)[12]. Cette petite péripétie aura des répercussions extraordinaires. « Il a fallu, depuis ce temps, que les princes se gouvernassent avec plus de sagesse qu'ils n'auroient eux-mêmes pensé […] » (*ibid.*, p. 641). Naguère encore, les souverains pouvaient chercher l'argent où il se trouvait et leurs tocades ne portaient préjudice qu'à quelques particuliers ; désormais, malgré qu'ils en aient, les gouvernants doivent se soumettre à la pesante loi du commerce, douce puisqu'elle prescrit d'être bon avec les sujets, et en même temps dure car tout manquement à sa règle produit des catastrophes dans l'État. Le prince est averti : « […] il n'y a plus que la bonté du gouvernement qui donne de la prospérité ». Il devra maintenant anticiper les conséquences de ses actions s'il ne veut pas affaiblir son propre pouvoir ; les « grands coups d'autorité » ne seront plus guère, « indépendamment de l'horreur », que des erreurs de calcul, « des imprudences » (*ibid*.)[13]. Nous retrouverons ces questions dans la première section du chapitre IV à propos de l'intérêt *stratégique*.

À la mobilité des hommes s'ajoute celle du capital, et ses effets sont tout aussi heureux : à partir de maintenant, les princes devront accepter cette menace permanente – la fuite des capitaux – qui limite leur faculté d'action et les dissuade de céder au premier caprice venu. Avec Machiavel, qui ne s'adaptait pas aux temps nouveaux abaissait son État, et par là même s'abaissait lui-même : le souverain devait parfois « prendre la voie du mal », se montrer cruel, voler celui-ci et exécuter celui-là. Mais le mouvement du commerce rend obsolètes les prescriptions désagréables du Florentin : le salut passe désormais par la douceur, la justice et la régularité dans le gouvernement. « On a commencé à se guérir du machiavélisme, et on s'en guérira tous les jours » (XXI, 20)[14]. Céline Spector pourra donc dire que « l'intérêt dicte désormais aux princes de rejeter les maximes de la raison d'État […] »[15].

---

[12] « Les Juifs tour à tour bannis & rappelés suivant les besoins des princes, eurent recours à l'invention des lettres de change dès 1181, pour soustraire leurs richesses à la cupidité & aux recherches » (François de Forbonnais, *Élemens du Commerce*, *op. cit.*, vol. 1, p. 25). Et aussi : « Le commerce des assûrances fut inventé en 1182 par les Juifs chassés de France […] » (*ibid*., vol. 2, p. 63). Voir également Benjamin Constant : « Le commerce donne à la propriété une qualité nouvelle, la circulation » et « le crédit est soumis à l'opinion ; la force est inutile ; l'argent se cache ou s'enfuit […] » (*De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, dans *Écrits politiques*, *op. cit.*, partie II, ch. XVIII, p. 265). Cf. Albert Hirschman, *Les passions et les intérêts : Justification politique du capitalisme avant son apogée* (1977), trad. Pierre Andler, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2005, p. 67-75.

[13] « La reine d'Angleterre me dit à la promenade : "Je rends grâce à Dieu de ce que les rois d'Angleterre peuvent toujours faire du bien, et jamais de mal." » (*Pensées*, n°1003)

[14] « All the sanguinary laws of the customs are not able to prevent the importation of the teas of the Dutch and Gottenburg East India companies; because somewhat cheaper than those of the British company. » (Adam Smith, *An Inquiry Into the Natures and Causes of the Wealth of Nations* (1776), New York (NY), Bantam Classic, 2003, book IV, ch. I, p. 548.)

[15] Céline Spector, « Montesquieu et la question du "doux commerce" dans *L'Esprit des lois* », dans L. Desgraves (éd.), *Actes du colloque…*, *op. cit.*, p. 430. Il ne serait donc pas besoin de travailler sur les intentions, comme le

Montesquieu reprendra ce thème au livre suivant qui traite de la monnaie. Le souverain peut certes fixer la *valeur positive* d'une monnaie par la loi, mais la *valeur relative* est établie par le change, « et ne peut l'être par l'ordonnance du prince, parce qu'elle varie sans cesse, et dépend de mille circonstances » (XXII, 10, p. 659). Le temps des alliages frauduleux a maintenant passé, et le peuple pourra de moins en moins être floué par de la mauvaise monnaie : « Le change a appris au banquier à comparer toutes les monnoies du monde, et à les mettre à leur juste valeur. » (XXII, 13, p. 670) La leçon se fait de nouveau entendre : « Le change […] a ôté les grands coups d'autorité, ou du moins le succès des grands coups d'autorité » (*ibid*., p. 671). Comme au livre précédent, Montesquieu ne dit pas que les procédés violents seront désormais impossibles, il se contente d'avancer que le recours à de tels moyens sera sanctionné par des échecs[16] ; il est trop fin connaisseur du cœur humain pour postuler que les hommes se comporteront toujours en acteurs rationnels (voir *infra*, 2ème partie).

Ces conséquences, si bien mises en scène par Montesquieu, trouvent donc aujourd'hui d'importants échos ; et l'on connaît à présent les contraintes économiques qui mettent le frein à nombre d'initiatives étatiques. Comme on le voit tous les jours, les nations doivent modérer leur action pour ne pas risquer de faire fuir les hommes et les capitaux, ce qui pourrait s'avérer dramatique dans un univers concurrentiel réclamant une perpétuelle croissance. Richard Rosecrance reprend cet argumentaire et le prolonge dans le domaine militaire lorsqu'il construit le concept d'*État virtuel* devant les promesses duquel il ne laisse pas de s'enthousiasmer. « La terre peut être physiquement conquise, mais le capital, le travail et l'informatique peuvent disparaître en un éclair après une attaque » ; c'est du moins ce que montre l'exemple du Koweït, ce petit pays qui a pu transférer ses fonds après l'invasion irakienne, afin de et poursuivre la lutte depuis l'étranger avec le succès que l'on sait[17].

---

souligne Bertrand Binoche : « Ce qui *contraint* à la modération, c'est l'irrésistible nomadisme du capital marchand. » (*Introduction à* De l'esprit des lois *de Montesquieu*, Paris, PUF, 1998, p. 342, n. s.) Nous verrons *infra*, au chapitre VI, que Montesquieu ne met pas toute sa confiance dans les *dispositifs* et qu'il entend aussi éduquer les *dispositions*.

[16] Un exemple contemporain d'échec d'un grand coup d'autorité est la catastrophe économique en Ouganda qui suivit l'expropriation et l'expulsion des Asiatiques par Idi Amin Dada en 1972.

[17] Richard Rosecrance et coll., *Débat sur l'État virtuel*, trad. Bruno Poncharal, Paris, Presses de Sciences Po, 2002, p. 18. Pour tempérer le propos, il faut se reporter, dans le même ouvrage, aux critiques de Pierre de Senarclens et à la mise au point de Pierre Hassner.

c. La *justice exacte*, le gouvernement limité et la liberté individuelle

D'une manière générale, pour prospérer, l'État doit garantir une certaine sécurité et une certaine justice à ses citoyens[18] ; le commerce a besoin de prévisibilité pour pouvoir se déployer pleinement et libérer toute l'énergie dont il est porteur. « Le négoce, par lui-même, est très incertain ; et c'est un grand mal d'ajouter une nouvelle incertitude à celle qui est fondée sur la nature de la chose. » (XXII, 3, p. 654.) Les nouvelles contraintes économiques vont menacer l'État de ruine ou de faillite s'il abuse de son autorité ; la puissance du souverain n'est plus assurée à jamais, elle « se refait tous les jours » ; il faut qu'il s'adapte, qu'il mette de la régularité dans son action et qu'il garde toujours en tête ce que l'utilité – et non pas le caprice – prescrit (XIX, 27, p. 581)[19]. Dans le même sens, l'« esprit de commerce produit dans les hommes un certain sentiment de justice exacte […] » (XX, 2), et le prince devra s'y soumette s'il veut tirer le maximum d'énergie de son peuple[20]. Ces préceptes ne s'appliquent pas qu'aux temps modernes : Montesquieu affirmait dans ses *Considérations sur les Romains* à propos de la dureté de Carthage que « […] l'injustice est mauvaise ménagère, et qu'elle ne remplit pas même ses vues » (*Romains*, IV, p. 86-87)[21]. Cependant ce qui n'était qu'un conseil de bonne politique devient un impératif vital avec le nouvel ordre des choses. Tel est l'heureux effet du commerce : il faut maintenant avoir de la bonté, de l'équité et surtout de la douceur, « cette première vertu des princes […] » (*ibid.*, XVI, p. 156)[22].

Un autre aspect important réside dans la promotion de la liberté individuelle. Celle-ci effrayait encore de nombreux auteurs à l'époque de Montesquieu, car elle semblait incompatible avec l'ordre et le bon gouvernement : lorsque chacun fait ce qu'on bon lui semble[23],

---

[18] Le respect de la propriété notamment importe beaucoup pour les libéraux. Par exemple : « Trenchard agreed with Davenant that the whole commercial infrastructure of an absolute monarchy was precarious because it was not protected from the depredations of the monarch by laws that secured property […] » (David Armitage, *Greater Britain, 1516-1776*, *op. cit.*, p. 40). « La leçon de l'histoire est claire : par la mondialisation des échanges, les sociétés marchandes acquièrent une forme d'indépendance à l'égard des pouvoirs souverains. » (Céline Spector, « Sujet de droit et sujet d'intérêt : Montesquieu lu par Foucault », *Astérion*, n°5, 2007, p. 98.)

[19] Jean-Fabien Spitz insiste sur la nécessité pour l'autorité de devenir régulière et prévisible (*La liberté politique : Essai de généalogie conceptuelle*, Paris, PUF, coll. Léviathan, 1995, p. 281). Voir aussi Paul Rahe : « In modern times, rulers are forced to do everything in their power to promote commerce, and they find it essential to establish the rule of law and provide for the security of persons and property. » (*Montesquieu and the Logic of Liberty*, *op. cit.*, p. 184.)

[20] On parle bien de *justice exacte*, non pas de *justice* tout court. Sur ces questions, voir not. *infra*, ch. VII, première section et ch. IX.

[21] Dans la première édition du texte en 1734, on trouve une version légèrement différente : « […] l'Injustice est une mauvaise menagere, & ne tient pas tout ce qu'elle promet » (Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, dans *Œuvres complètes de Montesquieu*, *op. cit.*, vol. 2 (2000), p. 114).

[22] Dans une réfutation explicite de Machiavel, David Hume écrit en 1741 : « […] in every respect, a gentle government is preferable, and gives the greatest security to the sovereign as well as to the subject » (« That politics may be reduced to as science », in *Political Essays*, ed. Knud Haakonssen, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 10).

[23] La question de la liberté chez Montesquieu reste encore très débattue. Voici deux passages souvent cités : « […] la liberté politique ne consiste point à faire ce que l'on veut. Dans un État, c'est-à-dire dans une société où

comment espérer coordonner les actions pour les mettre au service d'entreprises collectives ? Pourtant l'expérience de l'Angleterre (et dans une moindre mesure celle de la Hollande) rend confiants les partisans du commerce. La louange sans cesse répétée envers les Anglais touche généralement leur capacité d'extrême vigilance, à la fois effet et cause de la liberté. « La servitude commence toujours par le sommeil. Mais un peuple qui n'a de repos dans aucune situation, qui se tâte sans cesse, et trouve tous les endroits douloureux, ne pourroit guère s'endormi. » (XIV, 13)[24]

Aujourd'hui, la liberté paraît évidemment un bien en soi et l'éloge s'arrête donc là, pourtant, comme la tolérance, elle présente aussi un autre aspect très important pour notre sujet : l'efficacité sans pareille de la liberté dans le « paradigme du mouvement ». D'une part elle dégage une énergie importante, comme l'avait vu Machiavel, d'autre part elle aide à s'adapter du mieux qu'il est possible au tumulte du monde. Après avoir vanté la capacité de Rome de s'ajuster en permanence aux circonstances changeantes, Montesquieu évoquait la sagesse de l'Angleterre qui, s'examinant toujours, ne s'enferme jamais très longtemps dans ses erreurs ; il concluait alors : « En un mot, un gouvernement libre, c'est-à-dire toujours agité, ne sauroit se maintenir, s'il n'est, par ses propres lois, capable de correction. » (*Romains*, VIII, p. 116)[25] Une illustration archétypale des bienfaits politiques de la liberté se trouve chez Thucydide. Il nous peint Archidamos, roi de Sparte, comme un général lent et indécis, incapable de conduire une campagne avec audace et fermeté ; pourtant, chaque année, vaille que vaille, c'est lui qui mène les Lacédémoniens envahir l'Attique. On n'aperçoit rien de semblable dans la démocratie athénienne, car dès qu'un stratège déçoit les attentes, le peuple l'évince[26]. La force de la liberté démocratique réside dans la possibilité plus grande de s'adapter aux conjonctures inédites par une remise en cause permanente des lois, des traditions ou des habitudes quand celles-ci ne donnent pas de résultats satisfaisants. Michael Doyle se place dans la même perspective lorsqu'il soutient que le gouvernement républicain s'avère

---

il y a des lois, la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir. » (XI, 3, p. 395.) Et un peu plus loin à propos de l'Angleterre : « La liberté politique, dans un citoyen, est cette tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sa sûreté ; et pour qu'on ait cette liberté, il faut que le gouvernement soit tel qu'un citoyen ne puisse pas craindre un autre citoyen. » (XI, 6, p. 397) Bertrand Binoche souligne cette complexité en donnant trois définitions différentes de la liberté chez Montesquieu (*Introduction à* De l'esprit des lois *de Montesquieu*, *op. cit.*, p. 286-294). Il semble toutefois que Montesquieu ne ferait pas sienne la conception maximaliste de la liberté attribuée par Quentin Skinner à ceux qu'il appelle les auteurs *néo-romains* : « L'essence de la condition d'esclave, et par suite de la privation de liberté personnelle, est […] d'être *in potestate*, sous le pouvoir d'autrui. » (*La liberté avant le libéralisme*, *op. cit.*, p. 33, voir aussi p. 48 et 55.)

[24] Dans une perspective « républicaine » : « L'éternelle vigilance est le prix de la liberté. » (Philip Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.*, p. 23.)

[25] James Van Horn Melton, à propos de l'Angleterre hanovrienne, parle d'un flux régulier d'informations politiques entre gouvernants et gouvernés, dont on ne trouverait pas d'analogue en France, en Allemagne ou en Autriche (« The peculiarities of the English », in *The Rise of the Public in Enlightenment Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 25).

[26] Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, not. I.80-85, II.11-12, II.20, II.47.2, II.72.2 et III.1.

ultimement le plus efficace de tous ; ainsi, comme le monde se trouve en perpétuel mouvement, l'adoption de ce régime supérieur par quelques pays devrait obliger peu à peu tous les autres à faire de même (voir *infra*, chapitres VII et VIII)[27].

Montesquieu ne manque pas non plus de mettre en avant la concordance heureuse que l'on peut remarquer entre la liberté et la prospérité, prospérité qui, à son tour, accroît généralement la puissance de l'État dans le contexte économique moderne. Il s'aventure même à poser une maxime universelle :

> Règle générale : on peut lever des tributs plus forts, à proportion de la liberté des sujets ; et l'on est forcé de les modérer à mesure que la servitude augmente. Cela a toujours été, et cela sera toujours. C'est une règle tirée de la nature, qui ne varie point ; on la trouve par tous les pays, en Angleterre, en Hollande, et dans tous les États où la liberté va se dégradant, jusqu'en Turquie. (XIII, 12)

Montesquieu dit tout de même que l'on abuse parfois de la liberté en prélevant de trop forts tributs et que l'on conduit de cette manière les hommes à la servitude (XIII, 15). Le mécanisme presque miraculeux peut aussi fonctionner en sens inverse, ou, dans le langage des sciences sociales contemporaines, l'effet vertueux peut se transformer en « effet pervers ».

Loin de nous pourtant l'idée de tout confondre : il ne s'agit pas d'unir toujours le commerce à la douceur, à la justice et au gouvernement limité, pas plus que de lier indissolublement commerce et puissance. Nous aurons l'occasion d'y revenir, ces dispositifs salutaires demeurent assujettis à des circonstances contingentes, l'adoption du « régime libéral » ne garantit pas une sorte d'harmonie. Il reste toutefois que ces différentes dynamiques présentent de réelles affinités, se renforçant souvent les unes les autres dans un rapport actif, ce qui fit l'émerveillement d'un grand nombre de penseurs. Les relations les plus problématiques sont peut-être celles qu'entretiennent commerce et démocratie ; pour ne pas se laisser trop enivrer par l'« espérance libérale », il faut se rappeler par exemple les réserves d'un penseur aussi attaché à la tradition libérale que Benjamin Constant. Ce dernier aperçoit avec une acuité particulière les tensions qui subsistent entre les différents piliers du « régime libéral », notamment entre l'auto-gouvernement et l'économie de marché ou le respect des droits de l'homme ; il rappele toujours qu'il faut des bornes au pouvoir des citoyens afin de préserver la liberté des individus[28].

---

[27] Michael Doyle, « Liberalism and World Politics », *The American Political Science Review*, art. cité, p. 1160. Nous utilisons les termes de *liberté*, *gouvernement républicain* ou *démocratie* de manière particulièrement lâche. Le but n'est pas d'entrer dans les multiples distinctions et nuances qu'exigerait l'étude thématique de ces notions, mais de suggérer que le commerce, la puissance de l'État et la liberté présentent des affinités particulières, et que ces éléments peuvent se trouver reliés entre eux dans un processus dynamique. Nous avons suggéré cela avec la notion de « régime libéral » (cf. *supra*, introduction générale, première section-b).

[28] Par exemple : « L'indépendance individuelle est le premier des besoins modernes. En conséquence, il ne faut jamais en demander le sacrifice pour établir la liberté politique. » (Benjamin Constant, « De la liberté des anciens comparée à celle des modernes », dans *Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 608.) Dans une perspective qu'il veut

Malgré ces réserves, la démocratie, à rebours du despotisme, ne s'oppose pas du tout au commerce. Montesquieu ne rappelle-t-il d'ailleurs pas que le « commerce est la profession des gens égaux […] » (V, 8, p. 286). David Hume, de son côté, constate le rôle médiateur du commerce pour faire coïncider la puissance d'une nation et le bonheur de ses habitants :

> […] on juge communément la grandeur d'un État et le bonheur de ses sujets inséparables en matière de commerce ; et de même que les personnes privées reçoivent du public une plus grande sécurité dans la possession de leur commerce et de leurs richesses, de même la puissance publique s'accroît proportionnellement à l'opulence et à l'étendue du commerce des personnes privées[29].

Charles Rollin montre aussi de manière suggestive de telles affinités dès les années 1730 lorsqu'il assure qu'un roi peut donner l'abondance à son peuple par le développement du commerce, et qu'il suffit pour cela de garantir la liberté et la protection : « […] liberté, renfermée dans de sages bornes, en ne génant point ceux qui […] exercent [le commerce] par l'asservissement à des régles incommodes, onéreuses, & souvent inutiles ; protection, en leur accordant tous les secours dont ils ont besoin »[30]. Les internationalistes libéraux insisteront à leur tour sur la nécessité d'une certaine *rule of law* qui permette l'essor du commerce, à commencer par la défense de la propriété. De cette manière, Michael Doyle peut affirmer que le commerce s'accorde bien avec la protection des droits individuels propre à la démocratie moderne[31]. Plus que jamais, le commerce n'a rien d'un instrument neutre comme pouvaient le croire jadis certains mercantilistes (cf. *supra*, ch. premier, 3ème section) : il impose une réforme radicale dans l'art de gouverner, limitant le pouvoir du prince et participant à la promotion du bien-être, de la liberté et des droits des sujets.

* *

« scientifique », Friedrich Hayek exigera que le gouvernement démocratique se soumette à des règles universelles infrangibles, garantissant les droits de l'individu (« La constitution d'un État libéral » (1967), dans *Nouveaux essais de philosophie de science politique, d'économie et d'histoire des idées*, Paris, Les Belles Lettres, 2008, p. 157-165 ; cf. *infra*, ch.IX, première section-b). Pour des mises au point contemporaines, on pourra se reporter à Pierre Manent, *Les libéraux*, *op. cit.*, préface et Pierre Rosanvallon, *La société des égaux*, Paris, Seuil, coll. Les livres du nouveau monde, 2011.

[29] David Hume, « Du commerce », dans *Essais…*, *op. cit.*, p. 428. L'auteur posera cependant des restrictions à sa maxime quelques lignes plus loin. Pour la défense d'une espèce de sympathie entre la paix, la liberté et l'abondance, il est possible d'évoquer Walter Lippmann : « A directed society must be bellicose and poor. If it is not both bellicose and poor, it can not be directed. » (Cité dans Quincy Wright, *A Study of War*, Chicago (IL), The University of Chicago Press, 1942 vol. 1, p. 177-178, note.)

[30] Charles Rollin, *Histoire ancienne des Égyptiens, des Carthaginois, des Assyriens…*, *op. cit.*, vol. 5, livre XXIV, p. 557. En l'occurrence, cette liberté est celle du marchand, non pas celle du citoyen.

[31] Michael Doyle, « Three Pillars of the Liberal Peace », *The American Political Science Review*, vol. 99, n°3, August 2005, p. 465. Afin de pouvoir protéger ses droits et les revendiquer, Judith Shklar avance qu'il faut nécessairement une certaine égalité entre les hommes. Sans cela, la liberté ne sera qu'un vain mot. « It is therefore fair to say that liberalism is monogamously, faithfully, and permanently married to democracy—but it is a marriage of convenience. » (« The Liberalism of Fear » (1989), in *Political Thought and Political Thinkers*, *op. cit.*, p. 19.)

Le mouvement commercial a pris une ampleur inédite, puisqu'il ébranle désormais le globe entier comme l'exprime de manière transparente son nouveau nom : la *mondialisation* (sur l'empire du monde, cf. *infra*, 3ème partie). Il ne faut pourtant pas se laisser entraîner trop facilement par les mythes de l'« espérance libérale ». Une atténuation doit être formulée concernant la place des affaires politiques. Disons pour le moment ceci. La réforme intérieure procédant du commerce est souvent présentée comme une espèce de dépassement de la politique et de tous ses aspects violents : les princes suivaient autrefois leur fantaisie, ils ne peuvent plus vouloir désormais que le bien-être de leurs sujets ; ils s'enivraient de gloire et de grandeur, ils se plient maintenant aux exigences d'un commerce tranquille et prospère (sur les aspects passionnels, cf. *infra*, 2ème partie). Une telle présentation construit pourtant une opposition trop commode, puisque le souverain peut très bien obtenir les deux choses à la fois, c'est-à-dire la grandeur *et* le commerce, ou plutôt la grandeur *par* le commerce. S'il se soumet aux rigoureuses lois de l'économie, n'est-ce pas parce qu'elles lui confèrent en retour un surcroît de puissance parmi les nations ? En bornant quelques caprices particuliers, ne se donne-t-il pas aussi les moyens de poursuivre efficacement des desseins plus généraux. Il s'agit bien souvent d'un choix *politique* adapté au nouveau contexte, un choix politique en vue de finalités diverses telles que l'opulence, le pouvoir, la tranquillité, mais aussi l'indépendance, la renommée, une certaine conception de la justice etc. Lorsque François de Forbonnais approuve le projet du roi Henri IV d'introduire l'abondance dans les campagnes, il dit bien que « ce trait appartient à la plus profonde politique […] »[32]. Il n'y a pas là seulement un impératif moral ou économique, mais un choix prudentiel effectué dans une conjoncture particulière. Le paradoxe du commerce est donc qu'il limite le pouvoir d'un certain côté pour mieux l'accroître de l'autre[33]. Par exemple, en laissant libre cours aux initiatives privées, en laissant les arts et les sciences prospérer, en multipliant le volume global des richesses, il ouvre de nouveaux horizons pour le développement technologique et augmente la maîtrise par les hommes de leur environnement. Ce paradoxe se déploie avec la plus grande intensité lorsque l'on observe le président des États-Unis d'Amérique. Celui-ci doit se soumettre aux lois du

[32] François de Forbonnais, *Élemens du Commerce*, *op. cit.*, vol. 2, p. 293-294. Il reste bien entendu qu'une certaine augmentation du niveau de vie général demeure un heureux effet de l'adoption du commerce. Comme le note Bernard Mandeville dans sa *Fable des abeilles* : « […] the very Poor / Liv'd better than the Rich before » (*The Fable of the Bees…*, *op. cit.*, vol. 1, p. 26)

[33] Voilà ce qu'a manqué Carl Schmitt dans sa critique du libéralisme, comme le montre Bernard Manin. Le juriste allemand a trop vite accepté le mythe selon lequel les institutions libérales bornaient largement la puissance publique ; « L'expérience historique montre cependant que la puissance de l'État et sa limitation n'évoluent pas toujours en raison inverse l'une de l'autre. La limitation peut aussi accroître, en fait, les capacités d'action de l'État. » (« Libéralisme et puissance de l'État : la critique manquée de Carl Schmitt », dans Pierre Favre, Jack Hayward et Yves Schemeil, *Être gouverné : Études en l'honneur de Jean Leca*, Paris, Presses de Sciences Po, 2003, p. 152 et 157.)

pays, à l'action des autres pouvoirs, au regard de l'opinion publique, ainsi qu'au verdict des urnes. Le plus petit despote pourrait bien se moquer d'un si chétif souverain, un souverain dont la marge d'action est entravée par tout un système de freins et contrepoids. Mais que penseraient les plus puissants monarques du monde, les plus grands empereurs de l'histoire, si on leur disait que le président américain dispose du pouvoir d'envoyer un homme sur la lune ou bien de détruire la planète en l'espace d'une journée[34] ? Voilà qui devrait interpeller les plus optimistes. Le commerce divise et borne la puissance pour finalement d'autant mieux l'augmenter ; le mouvement est certes canalisé, mais il s'amplifie sans cesse (cf. *infra*, ch. III, 3ème section et ch. VI, 3ème section). Émile Durkheim a bien résumé cette supériorité de puissance du gouvernement démocratique sur les régimes absolus :

> [C'est] une erreur de croire que les gouvernements que l'on dit absolus soient tout-puissants. […] Louis XIV pouvait bien lancer des lettres de cachet contre qui il voulait, mais il était sans force pour modifier le droit régnant, les usages régnants, les coutumes établies, les croyances reçues. […] Que l'on mette en regard la rapidité avec laquelle des changements importants s'introduisent aujourd'hui dans ces différentes sphères de l'activité sociale.[35]

L'idée d'une espèce de réconciliation entre ce qui est nécessaire (la défense du corps politique) et ce qui est juste et bon (l'opulence, la liberté, la paix) contenue dans la notion d'« espérance libérale » a bien évidemment de quoi séduire, et cette section a montré qu'elle pouvait bien s'appuyer sur un certain nombre de phénomènes. Cependant, dès à présent, il semble nécessaire de tempérer un peu le sentiment de nouveauté en observant plus en détail les effets du commerce sur le gouvernement et les continuités politiques.

Si l'on en croit la *doxa* libérale, la fin des *grands coups d'autorité* conduirait peu à peu à un certain retrait de l'État, son action se bornant à maintenir les conditions de possibilité d'une saine vie économique ; il s'agirait ultimement d'administrer plutôt que de gouverner[36]. Friedrich Hayek consacrera cette représentation du monde en faisant l'éloge du paradigme de l'« ordre spontané » ; s'inscrivant en faux, Karl Polanyi dénoncera l'illusion d'un « marché autorégulateur ». À une époque où le *néolibéralisme* fait figure de grand ennemi pour beaucoup de commentateurs, ce débat garde toute son explosivité polémique et politique. Pour le moment nous nous en tiendrons au cadre empirique de Montesquieu, dominé par la figure de l'Angleterre. Lorsque l'on scrute les faits, peut-on vraiment affirmer que la sphère écono-

---

[34] Au reste Montesquieu ne s'aveugle pas et dit de l'Angleterre : « Cette nation […] se chargeroit des impôts les plus durs, et tels que le prince le plus absolu n'oseroit les faire supporter à ses sujets. » (XIX, 27, p. 577) Il fait peut-être aussi référence à ce paradoxe lorsqu'il déclare : « Le roi d'Angleterre est *réellement* plus absolu que le Grand-Seigneur. » (*Pensées*, n°1992, n. s.)

[35] Émile Durkheim, *Leçons de sociologie*, *op. cit.*, p. 121.

[36] Cette idée d'un dépassement de la politique n'est d'ailleurs pas propre aux libéraux. Les saint-simoniens et les marxistes ont aussi parfois rêvé de remplacer le *gouvernement* des hommes par l'*administration* des choses. Un nouvel avatar de cette espérance peut se retrouver dans un terme qui fait aujourd'hui florès, celui de *gouvernance* (cf. *supra*, introduction générale, première section-b).

mique s’est émancipée de la tutelle politique, ce qui pourrait faire espérer un dépassement de la guerre ?

2ème Section. Le mythe du marché autorégulateur et la réalité des intérêts politiques : l'expérience anglaise

The British Constitution was to Montesquieu what Homer has been to the didactic writers on epic poetry. [...] this great political critic appears to have viewed the Constitution of England as the standard, or to use his own expression, as the mirror of political liberty [...].

James Madison, 1788

[Montesquieu and Locke] are evidently warped by a regard to the particular government of England, to which one of them owed allegiance; and the other professed an admiration bordering on idolatry.

James Madison, 1793

La question de la hiérarchie relative entre intérêts politiques et intérêts commerciaux fait encore aujourd'hui débat, à une époque où certains souhaitent procéder au dépassement du politique par le commerce. Il en va de même pour le problème spécifique de l'estimation du rôle joué par la force publique dans les succès de l'Angleterre : les échos immédiats sont multiples et alimentent la controverse. À la fin des années 1980, John Brewer, par exemple, notait que pour la tradition libérale britannique, le fait que l'Angleterre ait été suffisamment sage pour n'avoir pas besoin d'un État fort représentait un important motif de fierté. Et il poursuivait :

> Vue à partir d'une perspective libérale, l'intervention de l'État qui était caractéristique de la politique britannique entre 1945 et 1979 semblait un écart provisoire avec le courant dominant (*a temporary diversion from the mainstream*) de la tradition politique britannique. Le dix-huitième siècle, de son côté, exemplifiait la faiblesse du gouvernement central.[1]

[1] John Brewer, *The Sinews of Power: War, money and the English state, 1688-1783*, London, Unwin Hyman, 1989, p. XVII. Emmanuel Le Roy Ladurie donne une certaine idée de l'envergure de nos appareils étatiques mo-

Pourtant, en dépit de ce que croient les libéraux, l'auteur relève que l'État a plutôt eu tendance à se renforcer et l'administration à croître durant le siècle des Lumières.

Karl Polanyi fait partie des auteurs qui ont le plus profondément contesté la capacité du monde économique à s'ordonner spontanément. Il écrit *La Grande Transformation* (1944), en plein désastre européen, afin de comprendre les origines d'une crise qui le toucha directement. Voici comment il présente sa thèse : « […] les origines du cataclysme résident dans l'entreprise utopique par laquelle le libéralisme économique a voulu créer un système de marché autorégulateur »[2]. Pour Polanyi, le laisser-faire est devenu un dogme, « le libéralisme économique s'est transformé en une religion séculière […] »[3], et il s'agit là d'une grande illusion.

> Le laissez-faire n'avait rien de naturel ; les marchés libres n'auraient jamais pu voir le jour si on avait simplement laissé les choses à elles-mêmes. De même que les manufactures de coton, la principale industrie du libre-échange, avaient été créées avec l'aide de tarifs protectionnistes, de primes à l'exportation et d'aide indirecte aux salaires, le laissez-faire lui-même a été imposé par l'État.[4]

L'« action délibérée de l'État » a donc toujours gardé son importance, même si les libéraux en conviennent rarement, aveuglés qu'ils sont par leurs croyances. Aux yeux de Karl Polanyi, les nouvelles conditions économiques et sociales réclament de nouvelles régulations, ce que ne peuvent admettre les partisans du libre marché. Enfin, il existe une ambiguïté dénoncée par l'auteur : tant que le marché autorégulateur n'a pas atteint son plein essor, les libéraux réclameront l'intervention de la force publique pour mettre en place des conditions favorables. « Le tenant de l'économie libérale peut donc, sans aucune inconséquence, demander à l'État d'utiliser la force de la loi […] pour instaurer les conditions préalables à un marché autorégulateur. »[5] Le processus pourrait ainsi se poursuivre sans fin, puisqu'il sera toujours possible de prétendre que toutes les conditions n'ont pas encore été réunies.

---

dernes en relatant le fait suivant : en 1484, le roi Charles VIII diminue drastiquement les taxes et réduit « le train de vie fiscal et monétaire » de son pays de plus de 60%. L'auteur commente : « […] la monarchie de l'adolescent Charles VIII supporte gaillardement une amputation budgétaire qui dans nos États mastodontes d'aujourd'hui serait impensable ou désastreuse » (*L'État royal : 1460 – 1610*, Paris, Hachette, coll. Pluriel, 1987, p. 120-121).

[2] Karl Polanyi, *La Grande Transformation : Aux origines politiques et économiques de notre temps* (1944), trad. Catherine Malamoud et Maurice Angeno, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1983, ch. 2, p. 70. Il avait déjà dit : « Notre thèse est que l'idée d'un marché s'ajustant lui-même était purement utopique » (*ibid.*, ch. 1, p. 38). Auguste Comte critiquait déjà le « dogme universel [de] l'absence nécessaire de toute intervention régulatrice […] » (*Cours de philosophie positive : Leçons 46-51*, éd. Michel Bourdeau, Laurent Clauzade et Frédéric Dupin, Paris, Hermann, 2012, 47ème leçon, p. 135).

[3] Karl Polanyi, *op. cit.*, ch. 12, p. 204.

[4] *Ibid*. Pierre Bourdieu dit à propos du marché : « L'État a contribué volontairement à structurer cet espace qui nous apparaît comme un donnée, alors que c'est une institution. » (*Sur l'État*, *op. cit.*, p. 319.) Voir aussi id., *Les structures sociales de l'économie*, Paris, Seuil, coll. Liber, 2000, p. 273.

[5] Karl Polanyi, *op. cit.*, ch. 12, p. 206-216. Alexis de Tocqueville remarque que le développement de l'industrie requiert aussi la mise en place de nombreux règlements, ce qui permet à l'État d'étendre toujours plus son action (*De la Démocratie en Amérique*, *op. cit.*, vol. 2, partie IV, ch. V, p. 375-378). Sur toute la question des condi-

Michel Foucault, lui aussi, va examiner ce paradoxe. Dans son cours au Collège de France sur le libéralisme, *Naissance de la biopolitique* (1978-1979), il rappelle le désir d'une mise en retrait de l'État : la « question de la frugalité du gouvernement, c'est bien la question du libéralisme »[6]. Au XVIIIe siècle, apparaîtra donc une « raison gouvernementale » inédite s'opposant plus ou moins à la traditionnelle notion de *raison d'État* ; l'univers de cette nouvelle raison est celui du marché ou de l'utilité, et Michel Foucault emploie à son propos une formule frappante : la « raison du moindre État »[7]. Mais cette pratique gouvernementale neuve a pour caractéristique d'être « consommatrice de liberté », c'est-à-dire d'avoir besoin de la présence d'un certain nombre de libertés pour exister. Dès lors, se dessine la menace d'une extension inédite du pouvoir : « Il faut d'une main produire la liberté, mais ce geste même implique que, de l'autre, on établisse des limitations, des contrôles, des coercitions, des obligations appuyées sur des menaces, etc. » On doit soutenir le marché, préserver la liberté du commerce, réguler les monopoles : l'action étatique se trouve sans cesse sollicitée.

> Le libéralisme, ce n'est pas ce qui accepte la liberté. Le libéralisme, c'est ce qui se propose de la fabriquer à chaque instant, de la susciter et de la produire avec bien entendu [tout l'ensemble] de contraintes, de problèmes de coût que pose cette fabrication.[8]

Telles sont les perspectives qu'il est bon de garder à l'esprit sur un tel sujet. Toutefois, même si la tentation en est grande, il ne faut pas non plus confondre les époques et regarder exclusivement un siècle à travers un prisme qui ne lui appartient pas. La célèbre formule du « laisser faire [les hommes], laisser passer [les marchandises] » fut certes forgée en France au milieu du XVIIIe siècle[9], mais l'idée de *marché autorégulateur* sera une invention bien plus tardive. Pour Karl Polanyi, la véritable foi dans le credo libéral débute à partir des années 1820[10]. Le plus sage sera donc de se méfier de l'opposition trop nette entre étatisme et laisser-faire, celle qui divise les penseurs en deux camps inconciliables, avec d'un côté les mercantilistes dirigistes et protectionnistes, et de l'autre les libéraux et les physiocrates, animés par un

---

tions inédites créées par la nouvelle donne économique et sociale, voir l'importante histoire du progressisme aux États-Unis d'Eric Goldman : *Rendezvous with Destiny: A History of Modern American Reform* (1952), New York, Alfred A. Knopf, 1961.

[6] Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique : Cours au Collège de France* (1978-1979), Seuil/ Gallimard, coll. Hautes Études, 2004, p. 31.

[7] *Ibid.*, respectivement p. 46, 24 et 55.

[8] *Ibid.*, p. 65 et 66 (les crochets sont dans l'original). D'un point de vue marxiste : « […] je ne reprends pas ici la thèse classique de l'idéologie capitaliste selon laquelle le capitalisme serait un système reposant sur la non-ingérence de l'État dans les affaires économiques. Tout au contraire ! » (Immanuel Wallerstein, *Le système du monde du XVe siècle à nos jours, op. cit.*, p. 313.) Pour l'inquiétude d'un penseur libéral devant l'agrandissement illimité du pouvoir et la menace totalitaire, voir Bertrand de Jouvenel, *Du pouvoir*, *op. cit.*

[9] La paternité de cette formule est attribuée soit à Vincent de Gournay si l'on suit François Quesnay (Catherine Larrère, *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle*, *op. cit.*, p. 200) soit au Marquis d'Argenson (Edmund Silberner, *La guerre dans la pensée économique du XVIe au XVIIIe siècle*, *op. cit.*, p. 176).

[10] Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, *op. cit.*, ch. 12, p. 199. Friedrich Hayek remarque qu'on ne parle pas de libéralisme pour un mouvement politique avant 1812, année qui verra la constitution du parti espagnol des *Liberales* (« Libéralisme », dans *Nouveaux essais…*, *op. cit.*, p. 189-190).

même désir de retrait de l'État et de liberté de commerce[11]. D'ailleurs, un auteur aussi « marqué » qu'Adam Smith se révèle beaucoup trop ambivalent pour entrer parfaitement dans l'une ou l'autre catégorie, ainsi que le répètent régulièrement ses commentateurs[12].

a. L'importance décisive de la force publique dans un monde de commerce

Il y a quelque paradoxe pour les libéraux à vouloir détacher le commerce de la politique. Comme nous l'avons vu (*supra*, ch. premier, 3ème section-c), alors que les mercantilistes pouvaient croire n'avoir affaire qu'à une nouvelle voie vers la puissance, les libéraux reconnaissent que le commerce porte en lui les ferments d'une réforme *politique* de grande ampleur ; ce ne sont pas seulement les moyens de l'art de gouverner qui se transforment, mais les fins même du corps politique. Plutôt que d'un dépassement de la politique par une émancipation de la sphère économique, il serait donc plus juste de parler d'un nouvel ordre politique, dans lequel le souverain (le prince ou le peuple) borne volontairement son champ d'action afin de disposer ultimement d'un pouvoir plus important. En laissant les hommes libres de faire et de penser ce qu'ils veulent, en stimulant leur industrie par la promesse de gains prévisibles et assurés, les gouvernants savent désormais qu'ils disposeront de ressources techniques et financières inédites, lesquelles leurs assureront une supériorité temporelle face à ceux qui n'entendent pas se passer des *grands coups d'autorité*[13]. Cette édifiante transformation s'accompagne peu à peu de la construction d'une opposition, largement mythique, entre « politique », participant de l'arbitraire et de la violence, et « commerce », associé plutôt à la douceur et à la paix. L'économiste Dupont de Nemours écrira par exemple : « Le commerce est un être paisible et timide, qui achèterait au poids de l'or l'avantage de n'avoir rien à démêler avec l'autorité […] »[14]. Le gouvernement n'aurait donc pas à s'immiscer dans le cours naturel du commerce ; s'il essayait d'y porter la main, il ne pourrait qu'y mettre le désordre.

---

[11] Céline Spector pointe les dangers de cette simplification, « Le concept de mercantilisme », art. cité, p. 295-296.

[12] Par exemple : Magali Bessone et Michaël Biziou (dir), *Adam Smith philosophe : De la morale à l'économie ou philosophie du libéralisme*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009.

[13] Pour ceux qu'on appellera bientôt les *libéraux*, « il apparaît qu'en laissant les individus libres de poursuivre leur intérêts comme ils l'entendent, on obtient une prospérité générale qu'aucune décision des gouvernants, si ingénieuse soit-elle, ne parvenait auparavant à produire » (Bernard Manin, « Montesquieu, la république et le commerce », art. cité, p. 573).

[14] Cité dans Catherine Larrère, *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle*, *op. cit.*, p. 227. Friedrich Hayek, qui semblait croire à la neutralité axiologique du marché, opposera cette neutralité à la partialité de l'intervention politique et écrira : « Le planisme, à l'échelle internationale plus encore qu'à l'échelle nationale, n'est que l'application de la force brute (*naked rule of force*) : un petit groupe impose à tous les autres un standard de vie et un plan de travail qu'il estime juste. » (*La route de la servitude*, trad. G. Blumberg, Paris, PUF, 2007, ch. XV, p. 160.) Cette supposée neutralité du modèle de marché sera traitée *infra*, au chapitre VII, première section et au ch. IX, première section.

Cependant, loin de Montesquieu pareille conception du nouvel ordre des choses. Il reconnaît certes qu'il faut se prémunir autant que possible contre les douanes ou les formalités qui gênent la liberté du commerce (XX, 13), mais il laisse la porte largement ouverte à l'intervention gouvernementale. Ainsi, Céline Spector remarque : « Dans *L'Esprit des lois*, l'enjeu de l'autonomisation du commerce est anti-despotique ; la légalité immanente à l'économie s'oppose au bon plaisir des rois. »[15] Montesquieu produit une apologie du commerce que l'on pourrait qualifier de « politique » : il en apprécie les bons effets bien plus qu'il n'en exalte les vertus intrinsèques. On ne décèle pas chez lui une quelconque anthropologie de l'*homo œconomicus*, celle qui permet de poser une désirabilité du commerce par lui-même (cf. *infra*, 2ème partie, not. ch. V). La question de savoir si cet écrivain est « libéral » ou non dépend beaucoup de la définition que l'on donne à ce terme, mais il paraît certain que, tout anachronisme mis à part, il n'a rien d'un « néolibéral ».

Il suffit d'ailleurs d'observer l'Europe et l'Angleterre du temps de Montesquieu pour s'apercevoir que la force publique garde au moins une singulière vigueur. Karl Marx ne s'y trompe pas lorsqu'il observe les différentes méthodes d'accumulation primitive à l'ère capitaliste (régime colonial, crédit public, finance moderne, système protectionniste)[16]. Selon lui, l'Angleterre combine tous ces moyens à partir du dernier tiers du XVIIe siècle:

> Quelques-unes de ces méthodes reposent sur l'emploi de la force brutale, mais toutes sans exception exploitent le pouvoir de l'État, la force concentrée et organisée de la société, afin de précipiter violemment le passage de l'ordre économique féodal à l'ordre économique capitaliste et d'abréger les phases de transition.[17]

Ce n'est donc pas à un affaiblissement de la force publique auquel on a affaire, mais plutôt à son renforcement.

L'historien John Appleby retrace toute la séquence. Il rappelle que l'Angleterre perdait en 1558 ses dernières possessions sur le continent européen, mais que les soixante années suivantes verront l'essor d'entreprises maritimes globales (Amériques, Caraïbes, Afrique et Asie) ; ces actions audacieuses étaient souvent le fait d'aventuriers attirés par le gain, le large et le danger. Cependant, le pays n'arrivera pas à établir de colonies durables, à cause d'un manque d'implication de l'État, qui seul aurait pu donner cohérence et continuité à un vaste projet d'implantation. À défaut d'une telle coordination, l'intérêt économique à court terme finit par mettre en danger les intérêts politiques de long terme, comme le montre l'exemple de la compagnie de Virginie : celle-ci ne pourrait faire face seule aux difficultés rencontrées dans

[15] Céline Spector, *Montesquieu, Liberté, droit et histoire*, *op. cit.*, p. 243. Catherine Larrère rapporte que, contrairement à Forbonnais, Montesquieu ne veut pas faire du commerce une science séparée : « Montesquieu économiste ? Une lecture paradoxale », dans C. Volpilhac-Auger (dir.), *Montesquieu en 2005*, *op. cit.*, p. 247 et 261.
[16] Karl Marx, *Le Capital*, Livre 1 (1867), trad. J. Roy, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, ch. XXXI, p. 557.
[17] *Ibid.*

le Nouveau Monde, elle sera dissoute en 1624 et la couronne britannique prendra alors le relais[18]. Certes, l''énergie déployée par les hommes lorsqu'ils sont laissés libres d'entreprendre a une intensité très forte, et l'État qui y mettrait des bornes trop étroites se trouverait inapte à croître et à s'étendre ; cependant, il est un moment où la puissance publique doit venir soutenir et guider les volontés particulières, parce que les initiatives individuelles, excitées avant tout par des motifs privés, se montrent vite incapables de coordonner un ample projet de colonisation. En un mot, l'empire réclame une action à la fois prudente et déterminée du souverain. Patrick O'Brien montre que la problématique demeure la même au XVIIIe siècle : il faudra aux marchands britanniques la *Royal Navy* pour protéger le commerce, des investissements publics dans les chantiers navals, l'encouragement des entreprises privées, etc. :

> Presque tout le monde à cette époque avait l'impression que le progrès économique, la sécurité nationale et l'intégration du royaume pourraient bien provenir de niveaux soutenus d'investissement dans le commerce global, dans la puissance navale, et, si nécessaire, dans l'acquisition de comptoirs (*bases*) et de territoires outre-mer.[19]

La pratique de l'époque ne correspond donc pas aux canons d'une certaine idéologie libérale postérieure. Pour le redire, les intérêts privés laissés à eux-mêmes ne suffisent pas à donner la puissance promise par le commerce. Christophe de Voogdt le constate à propos des Provinces-Unies qui s'enfoncent, à partir de la fin du XVIIe siècle, dans un déclin relatif :

> L'appui sans faille de l'appareil politique des Provinces-Unies aux impératifs de l'expansion commerciale, qui avait été l'une des clefs de la prospérité du « siècle d'or », cessa […] de jouer, sous la pression de certains régents dont les intérêts se trouvaient désormais hors des frontières.[20]

L'un des mythes les plus tenaces est d'ailleurs celui du contraste entre une France colbertiste, dirigiste, gouvernée arbitrairement et incapable de laisser à l'individu la moindre marge de manœuvre, et une Angleterre libérale dans laquelle la puissance publique interviendrait le moins possible, afin de permettre l'épanouissement total des initiatives privées et du

---

[18] John Appleby, « War, Politics, and Colonization, 1558-1625 », in Nicholas Canny (ed.), *The Oxford History of the British Empire. Volume I: The Origins of Empire*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 55-78. « […] the burden of colonial and commercial development was left in the hands of private adventurers whose concern for immediate gain was detrimental to the long-term planning needed to promote colonization » (*ibid.*, p. 55).

[19] Patrick O'Brien, « Inseparable Connections: Trade, Economy, Fiscal State, and the Expansion of Empire, 1688-1815 », in P. Marshall (ed.), *The Oxford History of the British Empire. Volume II: The Eighteenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 53-77. Dans le domaine financier, on peut citer Margaret Levi : « For Britain the eighteenth century was a period of economic growth and change and of increased central state power. » (« Introduction of the Income Tax in Eighteenth Century Britain », in *Of Rule and Revenue*, Berkeley, University of California Press, 1988, p. 125.) Selon Marc Landy et Sidney Milkis, Thomas Jefferson, pendant sa présidence, n'aurait pas suffisamment compris qu'un commerce lucratif nécessitait l'entretien d'un puissant outil militaire. Les revers de la guerre de 1812 rendront les Américains plus sensibles à ces questions (*Presidential Greatness*, University Press of Kansas, 2001, p. 75 et 79).

[20] Christophe de Voogdt, *Histoire des Pays-Bas*, *op. cit.*, p. 139. Mandeville affirme que les Néerlandais ne doivent pas leur grandeur à la prétendue frugalité de leurs ancêtres, mais bien à leur *Political Wisdom* qui leur fit tout entreprendre pour augmenter leur commerce (*The Fable of the Bees…*, *op. cit.*, vol. 1, Remark Q, p. 185).

libre-commerce. Tel est à peu près le *topos* que dénonce Philippe Minard[21]. L'auteur cite notamment un mémoire français de 1756 comparant les manufactures des deux pays :

> Il y a en Angleterre liberté entière pour l'emploi des matières, soit dans la qualité soit dans la quantité […] Tout y est bien sans avoir des règlements, par l'esprit qui règne dans le commerce […]. Il est à souhaiter que le Conseil trouve le moyen d'accorder une liberté semblable.[22]

Toutefois, selon Philippe Minard, il s'agit bien là d'un *cliché libéral*, dû notamment aux nécessités du combat politique que mènent des auteurs comme Gournay et Turgot : « L'heure n'était pas à la nuance. » On accuse aussi injustement Colbert d'avoir mis en place un système rigide (on pourrait ajouter anachronique), et l'on se trompe en faisant « […] des articles de foi de ce qui n'était que des mesures de circonstance pas forcément destinées à durer »[23]. On le verra bientôt, il n'est pas possible de comprendre les pratiques de la période en ne s'en tenant qu'à des systèmes de pensée qui feraient abstraction des objectifs politiques. Les grands succès maritimes de la France d'alors viennent le plus souvent d'une sage combinaison entre initiatives privées et action de l'État. De 1661 à 1671, la monarchie française bâtit plus de cent navires de ligne, ce qui lui donna un net avantage contre la Hollande. Elle prêta également des bâtiments aux corsaires qui purent se lancer plus efficacement dans la « guerre de course »[24]. Après la grande défaite navale de la Hougue (1692), Vauban rédigea un *Mémoire sur la câprerie* [la course] (1695) afin que les Malouins obtiennent des conditions favorables pour l'exercer ainsi qu'une « aide à l'armement ». À propos de tous ces efforts, Liliane Hilaire-Pérez parle d'une sorte d'*économie mixte*, dans laquelle l'initiative de l'État s'est révélée indispensable[25]. Cette action politique aurait d'ailleurs permis de retarder un peu l'hégémonie britannique sur les mers[26].

Les auteurs de l'époque ne sont d'ailleurs généralement pas naïfs, et même les plus engagés dans le combat politique en faveur du commerce ne manquent pas de faire des con-

---

[21] « […] depuis John U. Nef [*Industry and Government in France and England, 1540-1640*, 1940], on va répétant qu'au XVIIIe siècle, tout encadrement réglementaire et corporatif avait quasiment disparu en Angleterre » (Philippe Minard, « "France colbertiste" versus "Angleterre libérale" ? Un mythe du XVIIIe siècle », dans Jean-Philippe Genet et François-Joseph Ruggiu (dir.), *Les idées passent-elles la Manche ? Savoirs, Représentations, Pratiques (France-Angleterre, X^e^-XXe siècles)*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007, p. 199).

[22] *Ibid.*, p. 197-198.

[23] *Ibid*., p. 200. István Hont dira que Colbert faisait du commerce extérieur une *affaire d'État* tout en libéralisant le commerce intérieur (*Jealousy of Trade*, *op. cit.*, p. 24).

[24] La « course » permet à des marins disposant de l'autorisation du gouvernement de piller des vaisseaux ennemis sans tomber dans l'illégalité. C'est ainsi que l'on distingue les « pirates » des « corsaires ».

[25] Liliane Hilaire-Pérez, *L'expérience de la mer : Les Européens et les espaces maritimes au XVIIIe siècle*, Paris, Seli Arslan, 1997, p. 171-175. Cf. Guillaume Barrera, « Montesquieu et la mer », *Revue Montesquieu*, n°2, 1998, p. 9-10.

[26] Guy Richard, pour sa part, constate que ce n'est pas l'abus de la puissance royale qui causa la perte de la monarchie française, mais bien plutôt son impuissance ; en l'occurrence, c'est de n'avoir pas réussi à faire relever par la noblesse française le défi du commerce (*La noblesse d'affaires au XVIIIe siècle* (1974), 2ème édition, Paris, Armand Colin, 1997, p. 153). Pour une liste des édits visant à autoriser l'activité commerciale sans déroger, voir *ibid.*, p. 19-23.

cessions et de saluer l'action étatique dans certaines circonstances ; leur jugement repose généralement sur des bases d'ordre prudentiel. Jean-François Melon, par exemple, connaît bien les risques de l'exclusif commercial, mais il sait aussi en peser les avantages :

> L'exclusif dans un Commerce, se présente d'abord sous la face odieuse d'ôter la liberté : mais lorsque la raison & l'expérience apprennent que cette liberté tourne toujours au Préjudice de la Nation, alors l'exclusif devient sage.[27]

Le bien du pays permet donc que l'on fasse par moments des entorses au principe de la liberté. Il ajoute à propos du très controversé Acte de Navigation : « […] c'est à cet Acte [que les Anglais] doivent & leur grande Marine & les grandes richesses de leur Commerce. Aussi n'a-t-il rien de contraire à la liberté, selon sa véritable définition »[28]. François de Forbonnais souligne également qu'en cas de tension entre le principe de retrait de l'État et le bien public, le gouvernement n'a pas à balancer :

> Quoique le législateur ne puisse & ne doive point entrer dans les détails particuliers à chaque citoyen ; peut-on douter de l'intérêt qu'il a d'interdire en général par ses loix, toutes les actions publiques qui tendent à la dépopulation, à la ruine de la société ? Il ne s'agit pas ici de tracer à chacun un plan de conduite ou d'industrie ; mais de s'opposer à des pratiques incompatibles avec l'ordre public.[29]

Bernard Mandeville et Adam Smith font eux aussi la part des choses entre liberté du commerce et action étatique. Mandeville s'adresse directement au législateur quand il explique comment former un peuple opulent et policé. Dans ses recommandations, il montre bien que le développement du commerce ne se fait pas spontanément : il faut une intervention appuyée du gouvernement pour développer le travail et l'industrie, promouvoir la navigation et soutenir les marchands. Cependant la récompense serait de taille, puisque l'État obtiendra ainsi richesses, arts et sciences[30]. Adam Smith, celui dont le nom est injustement associé à l'économie de marché dans ce qu'elle a de plus dogmatique, admet la légitimité de certaines interventions et l'opportunité de restrictions au libre-échange. Parmi beaucoup d'exemples : l'expansion de la puissance maritime et de la pêche fut effectivement un objet que la Grande-

---

[27] Jean-François Melon, *Essai politique sur le commerce*, *op. cit.*, ch. VI, p. 60. Edmund Randolph, un adversaire de la constitution américaine, écrit en 1787 que le commerce a besoin de *the vigour of a national government* pour prospérer, car il faut être capable de répondre aux restrictions et aux exclusions (dans Herbert J. Storing (ed.), *The Complete Anti-Federalist*, (IL), The University of Chicago Press, 1981, 2.5.15).

[28] Jean-François Melon, *op. cit.*, ch. IX, p. 153-154. John Mearsheimer relève le même type de jugement chez Adam Smith, ce qui lui permet d'appuyer sa thèse selon laquelle la sécurité reste un but plus important que l'opulence pour l'État (*The Tragedy of Great Power Politics*, New York, Norton, 2001, p. 46-48). Cf. *infra*, ch. IV, 3ème section-c.

[29] François de Forbonnais, *Élemens du Commerce*, *op. cit.*, vol. 2, p. 331. Le législateur peut également fermer les ports pour réprimer les excès du luxe (*ibid.*, p. 297). L'Angleterre est d'ailleurs qualifiée d'« habile nation » par l'auteur (*ibid.*, p. 73).

[30] Mandeville, *The Fable of the Bees…*, *op. cit.*, vol. 1, Remark Q, p. 184-185. Friedrich List remarquera à propos de la Hollande : « […] les individus doivent la majeure partie de leur forces productives à l'organisation politique du gouvernement et à la puissance du pays » (*Système national d'économie politique*, *op. cit.*, p. 143). Et, dans une critique à peine voilée d'Adam Smith, il dénonce ceux qui soutiennent que l'Angleterre a pu atteindre à une telle puissance *en dépit* de sa politique commerciale (*ibid.*, p. 149).

Bretagne a constamment eu en vue ; la plus intense liberté exige la présence d'un État suffisamment fort pour ne pas s'alarmer malgré l'incessant tumulte, et elle requiert donc l'existence d'une armée permanente bien réglée ; les grands hommes aux larges vues qui furent capables de fonder les vastes empires modernes proviennent du système éducatif européen[31].

Chez tous ces auteurs, le commerce n'impose pas une règle absolue qu'il faudrait respecter quelles qu'en soient les conséquences ; ses exigences ne restent bonnes que tant qu'elles s'accordent à peu près avec l'intérêt national. On le voit une fois de plus, la différence entre libéraux et mercantilistes semble beaucoup plus plastique qu'on le croirait de prime abord. C'est la coïncidence importante entre richesse et puissance permise par l'essor moderne du commerce qui réconcilie en partie un grand nombre de positions (cf. *infra*, conclusion générale, 2ème section-a).

b. Intérêts du commerce et intérêts politiques

Commence à se former au XVIIIe siècle le vœu d'émanciper le commerce de toute tutelle politique ; ce serait en le laissant suivre ses propres lois qu'il donnerait le meilleur de lui-même. Ces prodromes de la science économique moderne ont été suffisamment étudiés, et il n'est pas besoin d'y revenir. Toutefois, comme nous l'avons déjà remarqué, on peut soutenir que, sous un certain angle, le commerce devient véritablement politique avec les « libéraux ». N'a-t-il pas d'ailleurs produit dans l'ordre politique des bouleversements immenses, en modifiant l'art de gouverner, en favorisant de nouveaux idéaux et en imposant une certaine dose de liberté pour chacun ? Toute l'ambiguïté se niche ici : voilà une réforme politique sans précédent qui se pense – ou se prétend, selon les auteurs – comme non politique, qui s'envisage comme un dépassement de la politique. Reprendre trop rapidement cette présentation, et évoquer comme allant de soi la dépolitisation brandie par certains promoteurs du commerce, c'est risquer de se laisser étourdir par la « fable » libérale[32]. Il y a une grande habileté stratégique à présenter le commerce comme un instrument purement technique, comme un dispositif axio-

[31] Adam Smith, *Wealth of Nations*, *op. cit.*, book IV, ch. VII, part II, p. 733, book V, ch. I, part I, p. 899 et book IV, ch. VII, part II, p. 749. La référence à l'éducation peut n'être qu'une concession ironique de Smith qui souhaite montrer (de manière exagérée) que les colonies ne doivent rien aux métropoles. Notons tout de même que l'éducation était l'une des plus importantes questions politiques pour la tradition. De son côté, David Ricardo reconnaît aussi que l'État doit parfois intervenir, en levant, par exemple, un impôt temporaire sur les importations de blé après une guerre, afin de laisser le temps aux investisseurs de réorienter leurs capitaux (*Des principes de l'économie politique et de l'impôt* (3ème édition de 1821), trad. Cécile Soudan, Paris, Flammarion, 1992, ch. XIX, p. 283-285).

[32] Arnault Skornicki pointe d'ailleurs un paradoxe : « […] l'autonomisation de la science économique fut en même temps *la revendication d'un monopole sur la pensée politique* […] » (*L'économiste, la cour et la patrie*, *op. cit.*, p. 17).

logiquement neutre permettant de maximiser le gain pour tous[33] ; pourtant, au vu des effets sans nombre de l'adoption du commerce moderne, une pareille dépolitisation doit être regardée avec quelque circonspection. En l'occurrence, demandons-nous si les intérêts politiques ont vraiment cédé la place aux intérêts du commerce, ou bien si, pour pasticher la formule de Clausewitz, le commerce ne serait finalement pas plutôt la politique continuée par d'autres moyens.

Edmund Silberner résume parfaitement son sentiment et celui de maints libéraux lorsqu'il écrit :

> La politique économique libérale n'est pas subordonnée à des fins politiques. Elle tend à assurer aux individus le bien-être matériel le plus large possible. Ce n'est qu'incidemment et accessoirement qu'elle tend aussi par là même à accroître la force nationale.[34]

Le contexte politique au moment de la parution de son ouvrage (1939) joue bien entendu sur son propos : d'une part Edmund Silberner a tendance à moins sous-estimer le poids de la guerre, les contraintes du mouvement et la nécessité extérieure que les auteurs du XIXe siècle, mais d'autre part, face à la contestation profonde du libéralisme dans les années 1930, il est enclin à marquer trop fortement la séparation entre économie et politique, à louer les vertus du commerce plus que de raison. Certes, le bien-être matériel fait partie des fins du commerce libéral, cependant faut-il vraiment croire qu'un État qui ne verrait pas en même temps s'« accroître la force nationale » persisterait bien longtemps dans cette voie ? Comme nous l'avons déjà signalé, la coïncidence propice de la prospérité et de la puissance rend très difficile l'analyse des intentions.

Dans ses analyses, Montesquieu conserve toujours une relative ambivalence, et il donne successivement des armes aux uns et aux autres ; c'est pourquoi chacun pense presque toujours trouver en lui un allié. Au chapitre 15 du livre XXVI, il distingue le droit politique qui donne la liberté, du droit civil qui protège la propriété. S'il peut arriver que le bien public prime sur le premier, il doit céder au second : « C'est un paralogisme que de dire que le bien particulier doit céder au bien public [...] » (XXVI, 15). La loi civile est donc « le palladium de la propriété » qu'elle met hors d'atteinte du prince ; on pourrait conclure que ce domaine privé échappe tout à fait à la politique et rapprocher cette thèse de la défense du droit de propriété faite par John Locke et reprise par la tradition libérale. Dans cette perspective, il semble qu'il faille une séparation radicale de la société et de l'État. Pourtant, Montesquieu n'affirme pas explicitement que le bien public devra s'effacer devant la propriété privée, puisqu'il élude

[33] Friedrich Hayek soutiendra que pour assurer la liberté individuelle, il y a nécessité de bien séparer les buts politiques des buts économiques (*La route de la servitude*, *op. cit.*, ch. X, p. 107). Cf. *infra*, ch. VII et ch. IX.
[34] Edmund Silberner, *La guerre dans la pensée économique du XVIe au XVIIIe siècle*, *op. cit.*, p. 265. L'auteur distingue ainsi le libéralisme du mercantilisme, ce dernier ne conduisant à vouloir chercher que la puissance de l'État.

la question : « […] le bien public est toujours que chacun conserve invariablement la propriété que lui donnent les lois civiles » (*ibid.*). On ne peut donc savoir si l'auteur entend défendre la propriété privée pour elle-même, par exemple parce qu'elle représenterait, d'après une anthropologie individualiste, la condition indépassable d'une vie humaine digne, ou bien si son argumentation repose plutôt sur un soubassement prudentiel : comme la puissance de l'État dépend de la confiance que les citoyens mettent dans la sûreté de leurs biens, le souverain éclairé sur son intérêt la garantira par l'édification de protections qui paraissent infrangibles. Il faudrait donc que propriété privée et bien public entrent en tension pour déterminer la position ultime de l'auteur[35]. La suite du texte ne laisse pourtant pas le lecteur sans repères. D'abord, Montesquieu clame que la loi civile, « avec des yeux de mère, regarde chaque particulier comme toute la cité même » (*ibid.*). N'a-t-on pas là une formule se rapprochant de celle d'un philosophe qui ne cachait pas sa préférence pour la primauté du droit sur les considérations politiques : « on est arrivé au point où toute atteinte au droit en *un* seul lieu de la terre est ressentie en *tous* »[36] ? Montesquieu enchaîne pourtant :

> Si le magistrat politique veut faire quelque édifice public, quelque nouveau chemin, il faut qu'il indemnise ; le public est, à cet égard, comme un particulier qui traite avec un particulier. C'est bien assez qu'il puisse contraindre un citoyen de lui vendre son héritage, et qu'il lui ôte ce grand privilège qu'il tient de la loi civile, de ne pouvoir être forcé d'aliéner son bien. (*Ibid.*)

Voilà un étrange glissement, l'auteur dit une chose puis son contraire. L'État ne serait guère qu'un particulier face à un autre particulier, mais croit-on vraiment qu'un particulier puisse « contraindre un citoyen à lui vendre son héritage » ? Entre concitoyens, on ne peut que s'*acheter* des biens, l'État, lui, peut s'*approprier* ce qu'il veut au nom du bien public, à condition toutefois qu'il indemnise celui qu'il lèse. Montesquieu fait appel au bon sens politique du souverain plutôt qu'il ne dessine une sphère privée absolument hors d'atteinte du pouvoir public. Pourquoi alors adopter un style si contourné ? Chanter l'indépendance du commerce et la restreindre aussitôt ? Il faudrait pour répondre définitivement à ces questions avoir percé les desseins de l'auteur, ce que nous sommes loin de prétendre. Il semble tout de même possible de conjecturer que Montesquieu cherche surtout à éclairer les princes sur leurs vrais intérêts, c'est-à-dire, en un temps où prospérité et puissance convergent, à promouvoir tout ce qui peut favoriser le commerce, à commencer par la sûreté des biens (cf. *supra*, première section-b). Face à des hommes imbus de la doctrine de la raison d'État, Montesquieu juge peut-être pré-

[35] Cela serait valable pour beaucoup d'oppositions canoniques que le contexte permet de vivre sans trop de déchirements. Cf. *infra*, conclusion générale, 2ème section-b.
[36] Emmanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle*, *op. cit.*, 2ème section, 3ème article, p. 96. Cf. id., *Doctrine du droit* (1797), dans *Métaphysique des mœurs II*, trad. Alain Renaut, Paris, Flammarion, coll. GF, 1994, §62, p. 180.

férable d'insister sur la nécessaire limitation du gouvernement, plutôt que sur la primauté ultime du bien public[37].

Au chapitre 7 du livre XX, Montesquieu écrit à propos de l'Angleterre : « D'autres nations ont fait céder des intérêts du commerce à des intérêts politiques : celle-ci a toujours fait céder ses intérêts politiques aux intérêts de son commerce. » Cette citation a depuis lors été largement utilisée pour suggérer que l'auteur défendait l'indépendance du commerce contre toute ingérence politique. Sans doute Montesquieu est-il ici animé en partie par un souci polémique. Néanmoins, le premier paragraphe de ce chapitre indique bien qu'il n'y a ici aucun retrait de l'État :

> L'Angleterre n'a guère de tarif réglé avec les autres nations ; son tarif change, pour ainsi dire, à chaque parlement, par les droits particuliers qu'elle ôte, ou qu'elle impose. Elle a voulu encore conserver sur cela son indépendance. Souverainement jalouse du commerce qu'on fait chez elle, elle se lie peu par des traités, et ne dépend que de ses lois. (XX, 7)

Les lois priment sur les traités ; les motifs dominants sont la recherche de l'indépendance et la jalousie. Ce n'est donc pas du marché autorégulateur qu'il s'agit, mais bien de la sphère des intérêts *politiques*[38]. Par « intérêts politiques », Montesquieu paraît ici désigner les intérêts politiques (ou politiciens) à courte vue, ceux qui ne prennent pas en compte la nouvelle configuration économique, tandis que les « intérêts du commerce » semblent s'apparenter à l'intérêt bien compris de l'État. Nous reviendrons sur cet « intérêt bien compris » au chapitre IV.

L'ambiguïté entre ces deux types d'intérêt resurgit dans les chapitres suivants. Au livre XX, chapitre 12, l'auteur affirme à propos de l'Angleterre : « Elle gêne le négociant, mais c'est en faveur du commerce ». On pourrait croire à nouveau que Montesquieu recommande donc à la force publique de se plier aux intérêts du commerce. Pourtant, là encore, l'équivoque domine. Par exemple, l'« Angleterre défend de faire sortir ses laines […] » et « elle ne permet point la sortie de ses chevaux, s'ils ne sont coupés […] » (XX, 12). On comprend que la laine doit être transformée en drap dans les manufactures du pays et qu'il ne faut exporter que des chevaux hongres afin que les acheteurs ne puissent se passer des élevages britanniques. Sans doute cela entrave-t-il les intérêts d'un certain nombre de négociants, mais cela se ferait « en faveur du commerce ». On voudrait dire évidemment en faveur de l'État.

---

[37] Lorsqu'il réfléchit à des lois pour augmenter la fécondité, Montesquieu se montre fort peu « libéral » ; par exemple : « Faire payer à ceux qui vivent dans le célibat pour douze enfants. » (*Pensées*, n°180) ; « Ceux qui n'auront point d'enfants, ne pourront faire de testament […] » (*ibid.*, n°185).

[38] Durkheim loue Montesquieu d'avoir su voir que les différents éléments d'une société ne pouvaient être pris ou compris isolément. Oublier cela reviendrait à s'exposer à de graves erreurs : « De là vient que l'économie politique a souvent tenu la recherche de l'intérêt personnel pour l'unique principe de la société et dénié au législateur le droit de s'immiscer dans les activités qui ont trait au commerce et à l'industrie. » (*Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, *op. cit.*, p. 103-104.)

Montesquieu lève notre scrupule dès le chapitre suivant : « L'objet du commerce est l'exportation et l'importation des marchandises *en faveur de l'État* […] » (XX, 13, n. s.)[39]. Autrement dit, les « intérêts du commerce » sont bien ceux qui favorisent l'État, ceux qui renforcent sa prospérité et sa puissance. On peut donc légitimement se demander si Montesquieu n'abuse pas du mot « commerce » dans tous ces développements, puisqu'il donne l'impression d'exprimer le contraire de ce qu'il dit effectivement : il donne l'impression que les « intérêts du commerce » se substituent aux « intérêts politiques », alors qu'il met derrière le mot « commerce » ce que l'on entend généralement par le mot « politique »… En l'occurrence, ce ne serait pas trahir l'auteur que de dire : l'Angleterre gêne le négociant et le commerce, mais c'est en faveur de ses *intérêts politiques*. Toujours est-il que Montesquieu, dans *L'Esprit des lois*, présente les choses de manière équivoque. S'il reconnaît à demi-mot l'opportunité des lois anglaises portant sur le commerce, il cherche plutôt à promouvoir explicitement une certaine liberté dans le commerce à une époque où celle-ci n'était pas vraiment de mode (not. XX, 9)[40]. Peut-être juge-t-il que le plus urgent alors consistait à discréditer les *grands coups d'autorité* ? Il faut donc se méfier, car notre lecture a toujours tendance à se trouver marquée par les développements intellectuels ultérieurs, en l'occurrence l'idée selon laquelle le commerce ne serait pas une continuation mais un dépassement de la politique[41]. Autre contexte, autres idées dominantes.

Les contraintes évoquées au chapitre 12 du livre XX sont principalement les fameux Actes de Navigation édictés par l'Angleterre au milieu du XVIIe siècle. Ces lois furent donc faites en faveur du « commerce », c'est-à-dire en faveur des intérêts politiques britanniques. Dans ses « Notes sur l'Angleterre », Montesquieu va encore plus loin et évoque la jalousie des Anglais à l'encontre des autres peuples.

> [La nation anglaise] est beaucoup moins occupée de sa prospérité que de son envie de la prospérité des autres ; ce qui est son esprit dominant, comme toutes les lois d'Angleterre sur le commerce et la navigation le font assez voir.[42]

---

[39] Catherine Larrère insiste sur l'importance nationale de l'économie physiocrate. Mercier de La Rivière intitule par exemple son ouvrage sur la liberté du commerce *L'intérêt général de l'État* (*L'invention de l'économie au XVIIIe siècle*, *op. cit.*, p. 243). Cf. « Tel est, sans doute, l'apport principal des physiocrates : l'invention de l'économie, en son fond, est celle de la nation. » (*Ibid.*, p. 242)

[40] Dans ses *Pensées*, Montesquieu nous montre bien qu'il étudie le commerce en tenant compte des enjeux politiques. Par exemple : « Lorsqu'une raison particulière engage un état à défendre l'entrée de quelque marchandise, il est ordinairement plus à propos d'y mettre un impôt considérable que de la prohiber : cela ôte une certaine idée d'inimitié et avertit moins pour les représailles. L'État remplit à peu près son objet. » (*Pensées*, n°1883) Céline Spector rappelle que Montesquieu ne méconnaissait pas la dimension protectionniste de la politique anglaise (*Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, *op. cit.*, p. 188).

[41] Nous évoquons ici le commerce, mais il faut se souvenir qu'il ne peut seul tout expliquer. La révolution industrielle, l'essor des idées nationales, la démocratie de masse ou l'expérience totalitaire auront aussi eu un impact important sur les idées économiques à venir et l'espoir d'un dépassement du politique.

[42] Montesquieu, *Voyages*, dans *O. C.*, *op. cit.*, vol. 1, p. 883. On se souvient que Montesquieu avait dit de l'Angleterre qu'elle était « jalouse » (*EL*, XX, 7). En faisant une comparaison avec l'abbé Le Blanc, Céline

Peut-être donne-t-il dans cette œuvre non publiée une vision assez juste de la réalité britannique. John Brewer rappelle que les Actes de Navigation (1651, 1660 et 1662) étaient directement dirigés contre les Provinces-Unies et que les trois guerres anglo-néerlandaises qui s'ensuivront auront pour but principal de détruire le commerce de ces concurrents[43]. Au XIXe siècle, John Stuart Mill, grand nom du libéralisme, reconnaîtra clairement l'utilité *politique* de ces Actes de Navigation, c'est-à-dire porter un coup à la puissance maritime hollandaise, bien qu'ils fussent en même temps préjudiciables du point de vue strictement *économique*[44]. Cette dimension passionnelle et guerrière du commerce aura sa place dans la 2ème partie de ce travail.

Ces remarques invitent à la prudence quant à l'association entre Angleterre et volonté irénique. Paul Rahe notamment, tout à son opposition entre les anciens et les modernes, exagère sans doute le caractère pacifique de la Grande-Bretagne : selon lui, alors qu'Athènes sacrifiait son commerce à ses ambitions politiques,

> […] l'Angleterre, bien que mieux placée pour la guerre et l'expansion (*aggrandizement*), tendait à faire le contraire. L'Angleterre était réellement une démocratie basée sur le commerce, et, en tant que telle, elle exemplifiait l'esprit de paix et de modération.[45]

En ces siècles nouveaux, il semblerait pour Paul Rahe que les paisibles Anglais n'aient fait que se défendre devant l'agressivité de la monarchie française[46]. Dans un tout autre registre, István Hont semble aussi accepter trop facilement la nouvelle hiérarchie des intérêts britanniques, hiérarchie que la France n'arriverait pas à reproduire : « L'expérience (*experiment*) absolutiste de Louis [XIV] orienta la France précisément dans la direction opposée, en subordonnant les intérêts commerciaux aux intérêts militaires et politiques »[47]. Après tout, Adam Smith lui-même montrera une certaine ambiguïté, et, en dépit de ce que nous avons dit *supra*,

---

Spector montre qu'il faut tempérer ce qu'on voudrait nommer l'« anglophilie » de Montesquieu (*Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, *op. cit.*, p. 121-123).

[43] John Brewer, *The Sinews of Power*, *op. cit.*, p. 168-169. François Guizot évoque l'acte de 1651, « qui interdisait à tous les navires étrangers d'importer en Angleterre aucune denrée autre que les produits du sol et de l'industrie de leur propre pays. C'était le coup le plus rude qu'on pût porter à la Hollande, dont le commerce de transport faisait la prospérité. » (*Histoire de la révolution d'Angleterre*, *op. cit.*, p. 554.) On peut aussi remarquer que ce type de « politique commerciale » n'était pas pratiqué dans les cités grecques, celles-ci se souciaient certes des importations, mais bien peu des exportations (Michel Austin et Pierre Vidal-Naquet, *Économies et Sociétés en Grèce ancienne*, *op. cit.*, p. 131 ; voir aussi les commentaires de Claude Mossé, p. VII-VIII). L'essor moderne du commerce conduit donc à l'intervention du corps politique dans de nouveaux domaines !

[44] Dans Edmund Silberner, *La guerre et la paix …*, *op. cit.*, p. 52.

[45] Paul Rahe, *Montesquieu and the Logic of Liberty*, *op. cit.*, p. 230. Céline Spector, visée par Paule Rahe, dit à l'inverse que chez Montesquieu, « L'économie est politique de part en part […] » (*Montesquieu, Liberté, droit et histoire*, *op. cit.*, p. 237). Paul Rahe reconnaît tout de même que si les Anglais donnent la priorité à leur commerce, cela ne leur fait pas dommage, tout au contraire. Notons enfin que le commentateur a en tête les remises en cause modernes du libéralisme, et qu'il le défend aussi pour sa capacité à résister aux tyrannies (*op. cit.*, p. 239).

[46] Nous reviendrons sur cette question *infra* dans la 2ème section du chapitre VI.

[47] István Hont, *Jealousy of Trade*, *op. cit.*, p. 24. En revanche, l'auteur montre que Colbert n'avait pas une vision étroitement mercantiliste du commerce et qu'il s'intéressait « aussi » au bien public.

on trouverait dans son grand livre maints passages consacrant la suprématie du commerce sur la politique, de la prospérité sur la puissance ou de la consommation sur la production. D'autres textes du philosophe écossais semblent plus équivoques, comme celui qui traite des prohibitions faites par l'Angleterre dans les colonies américaines :

> […] interdire à un grand peuple de tirer tous les avantages possibles de toutes les parties de son propre produit, ou d'employer ses fonds et son industrie de la façon qui lui paraît la plus avantageuse pour lui, est une violation manifeste des droits les plus sacrés de l'humanité. Mais, aussi injustes qu'elles puissent être, ces interdictions n'ont pas jusqu'ici beaucoup nui aux colonies.[48]

Après la belle déclamation sur les « droits les plus sacrés de l'humanité », vient un jugement politique autrement plus nuancé. Que faudrait-il penser d'une prohibition qui se révèlerait non pas seulement inoffensive, mais tout à fait utile ? Devrait-on toujours faire primer les droits ? La question reste ouverte. Dans le cas de Bernard Mandeville, écrivain plus direct, elle est tranchée, puisqu'il ne cache pas que le commerce, combiné à un sage gouvernement, se révèle un précieux instrument au service de l'expansion du pays et de sa grandeur mondaine (*wordly Greatness*)[49]. La finalité reste plutôt politique qu'exclusivement commerciale.

c. L'Angleterre et le commerce, entre idéologie et prudence

Friedrich List fait partie de ceux qui envisageront le contraste entre la réalité de la politique anglaise et ses justifications « idéalistes » avec le plus d'acuité. Contrairement à Karl Marx et Friedrich Engels, il partage bon nombre des prémisses libérales, il ne voit pas dans les différentes écoles d'économie politique le simple reflet d'intérêts de classe et il ne va pas jusqu'à dénier toute objectivité à la science économique ; cependant, il ne se laissera pas non plus tromper par le discours dominant justifiant l'ordre établi. Ce qu'il révèle avec pénétration dans son *Système national d'économie politique* (1841)[50], c'est que la promotion des intérêts du commerce ou du libre-échange ne doit pas être regardée comme un dogme absolu, mais plutôt comme un choix politique dépendant de circonstances singulières. Pour des peuples qui débutent dans la carrière internationale, le libre commerce représente une intéressante opportunité, le temps de s'instruire dans la construction navale et la navigation hauturière. Cet ap-

---

[48] Adam Smith, *Enquête sur la nature…*, *op. cit.*, vol. 2, livre IV, ch. VII, partie II, p. 667.

[49] Mandeville, *The Fable of the Bees…*, *op. cit.*, vol. 1, Remark L, p. 116-117. En 1696, Charles Davenant écrivait dans *An Essay on the East-India Trade* : « Is there anything in the World, that should be thought a Matter of State more than Trade, especially in an Island […] ? » (Cité dans David Armitage, *The Ideological Origins of the British Empire*, *op. cit.*, p. 148.) Et plus tard, François de Forbonnais affirmera : « Cette partie du commerce [le commerce extérieur] est si étroitement liée avec les intérêts politiques, qu'elle contracte de leur nature. » (*Élemens du Commerce*, *op. cit.*, vol. 1, p. 61.)

[50] István Hont précise à propos de *Das nationale System der politischen Ökonomie* : « Originally written for an American audience and then in French for a prize for the Academy of Moral and Political Sciences in Paris, List's German *magnum opus* arose from reflections on Germany's economic future after the Napoleonic Wars. » (*Jealousy of Trade*, *op. cit.*, p. 148-149, voir aussi note p. 149.)

prentissage terminé, ils gagneront alors à recourir aux restrictions afin de disposer d'un terrain favorable au développement de leurs propres forces. Enfin, une fois ces peuples à l'apogée de leur puissance commerciale, il devient grand temps de changer d'orientation et de négocier des réductions tarifaires réciproques ; ainsi, « ils préservent leurs nationaux de l'indolence, et ils les tiennent en haleine de manière à n'être pas devancés par d'autres dans l'art de construire et dans celui de naviguer »[51]. On le voit, List ne conteste pas les vertus de la concurrence – elle s'avère même particulièrement précieuse –, mais à condition qu'elle demeure un instrument au service du bien public[52]. Point de recettes éternelles donc, l'homme d'État agira en fonction du contexte ; en la matière, les Britanniques constituent bien un peuple modèle pour le théoricien allemand.

Quel serait donc le pays qui bénéficierait le plus d'une liberté totale du commerce à l'époque où Friedrich List écrit ? Il s'agirait très certainement de l'Angleterre, grâce à son écrasante suprématie manufacturière. Plus encore : « Il ne s'écoulerait pas beaucoup de siècles avant que, dans ce monde anglais, on parlât des Allemands et des Français avec tout autant de respect que nous parlons aujourd'hui des peuples asiatiques. »[53] Fort de ce constat, Friedrich List fustigera les idéologues britanniques qui tentent de poser comme règle absolue et éternelle ce qui se trouve en fait propre à la défense des intérêts anglais de cette première moitié du XIXe siècle[54]. Le « cabinet anglais » d'ailleurs, « accoutumé à ne pas lésiner quand il s'agit des intérêts commerciaux du pays », cherchera à influencer les opinions publiques étrangères avec ses fonds secrets[55]. Les écrits d'Adam Smith, notamment, ont été récupérés pour servir les buts politiques britanniques comme le rapporte List : « […] depuis Pitt jusqu'à Melbourne, sa théorie avait été exploitée par les ministres anglais pour jeter de la poudre aux yeux des autres nations au profit de l'Angleterre »[56]. Les esprits les plus généreux du continent sont séduits par les beaux principes mis en avant par l'Angleterre, mais voilà qu'en

[51] Friedrich List, *Système national d'économie politique*, *op. cit.*, livre I, ch. IV, p. 154-155.

[52] Pierre Bourdieu a des développements intéressants qui montrent que la concurrence est une simple « procédure » dont les bons effets restent contingents. Ainsi, la concurrence dans le « champ journalistique » peut tout à fait conduire à une homogénéisation des contenus et à une baisse de la qualité plutôt qu'à une vitalité accrue (*Sur la télévision* suivi de *L'emprise du journalisme*, Paris, Liber Éditions, coll. Raisons d'agir, 1996, p. 23 et 87).

[53] Friedrich List, *op. cit.*, livre II, chapitre I, p. 247.

[54] Le raisonnement global sur le cas anglais est confirmé par Patrick O'Brien. L'agriculture anglaise fut indispensable à l'industrialisation du pays dans un premier temps (les importations nettes de nourriture ne commencent qu'avec la fin de la Guerre de Sept Ans). Si cette nation avait dû importer sa nourriture auparavant, la balance du commerce n'aurait pas été la même et toute la stratégie impériale aurait été remise en cause. Il faut donc se souvenir que le relatif consensus en Grande-Bretagne autour de l'idéologie libre-échangiste ne date que du combat contre les *Corn Laws* (« Inseparable Connections…», in P. Marshall (ed.), *The Oxford History of the British Empire*, *op. cit.*, p. 58-59 et p. 70).

[55] Friedrich List, *Système national d'économie politique*, *op. cit.*, préface, p. 43-44. Ce qui montre au passage le poids que peuvent avoir les idées (cf. *infra*, ch VII, première section).

[56] *Ibid.*, p. 73-74. « On ne sait si l'on doit rire ou pleurer quand on se rappelle avec quel enthousiasme les libéraux de France et d'Allemagne, mais surtout les théoriciens cosmopolites, entre autres J.-B. Say, accueillirent les réformes de Canning et de Huskisson. On eût dit, à leur allégresse, que le millénaire (*das tausendjährige Reich*) était arrivé. » (*Ibid.*, livre I, ch. VI, p. 185, note)

croyant promouvoir les intérêts de l'humanité, ils servent objectivement les intérêts de ce pays…

À la fin de son ouvrage, List énumère les maximes d'État qui ont permis à l'Angleterre de jouir d'une si grande prééminence, et l'on s'aperçoit qu'elles n'ont pas grand-chose à voir avec l'une ou l'autre variante du *laisser-faire* ; au contraire, il a fallu beaucoup de résolution et de sagesse dans la force publique pour parvenir à un si haut degré de puissance. L'auteur ajoute alors une dernière maxime, la plus récente de toutes : « […] dissimuler la vraie politique de l'Angleterre à l'aide des expressions et des arguments cosmopolites imaginés par Adam Smith, de manière à empêcher les nations étrangères de l'imiter (*diese Politik nachzuahmen*) »[57]. Voilà pour les naïfs du libre commerce. Cependant, il ne faudrait pas non plus tomber dans l'excès inverse et ne déceler partout que cynisme et rationalisation, comme certains anti-libéraux nous inviteraient à le faire trop promptement. La cible désormais serait plutôt les États-Unis, accusés de prêcher une bonne parole qui leur permet surtout d'avancer leurs intérêts ; l'accusation de machiavélisme n'est peut-être pas totalement infondée, mais on risque de ne rien comprendre si l'on néglige la part de sincérité des acteurs[58]. Emporté par sa colère, List ne prend pas toujours la peine de rappeler qu'il existe aussi de vrais croyants.

Il reste vrai que l'on trouve souvent une oscillation ambiguë chez les penseurs anglais entre les intérêts de leur patrie et ceux du genre humain ; quand ils s'expriment, on ne sait pas toujours s'ils s'adressent à leurs concitoyens ou bien à toute la planète[59]. James Mill, par exemple, suggère que c'est une grande absurdité de se préoccuper toujours de la défense du territoire, parce que le risque d'invasion n'est jamais très grand. Edmund Silberner commente judicieusement : « Mill pense souvent en termes insulaires. […] pour les pays du Continent, l'invasion étrangère signifie plus qu'un danger vague et indéterminé. C'est une menace réelle et permanente. »[60] Les Provinces-Unies en firent d'ailleurs l'amère expérience lorsqu'elles combattirent aux côtés de l'Angleterre contre la France de Louis XIV : alors que le sol britannique se trouvait en sûreté, les Néerlandais furent à la merci des ravages de l'invasion[61]. Cette

---

[57] *Ibid.*, livre IV, ch. I, p. 500-502. L'original est en italiques.

[58] Les deux expériences historiques ne sont, bien entendu, pas les mêmes, et la proportion de machiavélisme est sans doute plus grande dans l'Angleterre du XIXe siècle que dans l'Amérique du XXe siècle. Lord Palmerston ne disait-il pas souvent : « England had no eternal friendships and no eternal enmities, but only "eternal interests" » ? (Donald Kagan, *On the Origins of War and the Preservation of Peace*, *op. cit.*, p. 144.) Voici la nuance introduite par Pierre Manent : « L'Amérique prolonge le mouvement anglais, l'Empire s'accomplissant sans aucune domination explicite, […] l'Empire américain s'exerçant, non pas par le commandement direct, sauf exceptionnellement comme en Irak récemment, mais plutôt par la maîtrise des conditions et des flux de l'échange. » (Pierre Manent, « La crise du libéralisme », *Commentaire*, n°141, printemps 2013, p. 97.)

[59] On retrouvera une ambiguïté encore plus grande dans les cas des États-Unis (cf. *infra*, ch. VII, 3ème section).

[60] Edmund Silberner, *La guerre et la paix…*, *op. cit.*, p. 38-39 ; sur l'attitude semblable de David Ricardo ou de John Stuart Mill, voir *ibid.*, p. 18-20 et p. 51-52.

[61] L'amertume domine dans les Provinces-Unies après la paix d'Utrecht (1713), puisqu'elles ont le sentiment de s'être « battu pour le roi d'Angleterre » (Christophe de Voogdt, *Histoire des Pays-Bas*, *op. cit.*, p. 104).

ambivalence entre nationalisme et cosmopolitisme s'observe aussi dans l'article « *Corn Laws and Trade* » de l'économiste écossais John Mac Culloch :

> Il ne manque que la liberté du commerce pour garantir à un pays comme la Grande-Bretagne, qui abonde en tous les divers produits de l'industrie humaine et de marchandises répondant aux besoins de toute société, contre un risque de pénurie. Les nations de la terre ne sont pas condamnées à jeter les dés pour déterminer laquelle d'entre elles aura à subir une famine. La nourriture est toujours abondante de par le monde. Pour profiter d'une abondance durable, il faut abolir nos interdictions et nos restrictions, et cesser de contrecarrer la sagesse bienveillante de la Providence.[62]

On part d'un pays particulier dont les grandes ressources rendent avantageux le commerce libre, puis ce sont toutes les « nations de la terre » qui pourraient avoir l'espoir de ne plus jamais connaître la famine, enfin, il faut mettre fin aux restrictions pour jouir d'une « abondance durable » ; la conclusion paraît incertaine : doit-on le faire dans un pays ayant les mêmes caractéristiques que l'Angleterre ou bien dans n'importe quelle nation ? Loue-t-on la prudence britannique ou bien adresse-t-on des maximes générales à l'humanité ? Telle est l'équivoque qui trompe parfois les libéraux étrangers et qui provoque, hier comme aujourd'hui, de sérieux dégâts[63]. Ainsi Catherine Larrère rappelle opportunément que « l'exemple anglais n'est pas généralisable »[64].

David Ricardo, dans ses *Principes de l'économie politique et de l'impôt* (3ème édition de 1821), se réjouit des bons effets d'une « parfaite liberté de commerce » : partout se répand le bien-être et le lien d'intérêt. Le résultat aurait quelque chose d'admirable :

> C'est ce principe qui conduit à ce que la France et le Portugal produisent du vin, que l'Amérique et la Pologne cultivent du blé, ou encore que l'Angleterre fabrique les ustensiles et les autres biens manufacturés.[65]

Deux siècles de réflexions économiques sur les processus d'industrialisation et les relations de dépendance dispensent de commenter plus en détail cette division du travail entre les différents pays. En tout cas la même question se pose à chaque fois : qui prend ici la parole, le patriote ou bien l'ami du genre humain ? Cette ambivalence illustre parfaitement l'équivoque des intérêts que dénonce Friedrich List. Ainsi, les penseurs continentaux se sont laissés par-

---

[62] Cité dans David Ricardo, *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*, *op. cit.*, ch. XXII, p. 330 (note).

[63] Les négociations agricoles fournissent un bon exemple. Le groupe de Cairns réunit d'importantes puissances agraires comme le Brésil, l'Australie ou le Canada, et cherche à diminuer les barrières douanières sur les produits agricoles. Contre le protectionnisme de l'Union européenne le groupe évoque la liberté du commerce et ses bienfaits pour toute la planète. Mais, dans les faits, la libre circulation des matières premières agricoles profiterait aux pays qui peuvent produire beaucoup à bas prix et serait désavantageuse à ceux qui ne sont pas assez compétitifs.

[64] Catherine Larrère, *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle*, *op. cit.*, p. 178. Joseph Schumpeter reproche la même chose à John Maynard Keynes : « Like the old free-traders, he always exalted what was at any moment truth and wisdom for England into truth and wisdom for all times and places. » (« John Maynard Keynes 1883-1946 », *American Economic Association*, vol. 36, n°4, 1946, p. 505.)

[65] David Ricardo, *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*, *op. cit.*, ch. VII, p. 153.

fois abuser par leur enthousiasme, notamment dans la 2ème moitié du XVIIIe siècle, et ils ont fabriqué un modèle anglais tenant plus du mythe que de la réalité ; des tensions apparaissent quand même par moments de part et d'autre de la Manche comme le rapporte Philippe Minard : « […] nos libéraux français sont parfois gênés par certaines propositions de leurs correspondants anglais, lorsque celles-ci cadrent mal avec le modèle idéal qu'ils voudraient leur voir incarner »[66]. Anthony Pagden relève aussi l'anglomanie étourdie des physiocrates lorsque ceux-ci voient dans l'Angleterre un modèle du passage de l'*ethos* guerrier à l'esprit du commerce, déguisant leurs vœux pour la France sous les atours d'une description sociologiquement neutre[67]. Le risque sera toujours de distordre les faits, et, en l'occurrence, de s'aveugler sur la réalité de l'expérience anglaise, une expérience commerciale d'une intensité certes inédite, mais une expérience qui laisse aussi une grande place à la poursuite des intérêts politiques. Pour que le tableau soit complet, il faudra aussi évoquer la pratique guerrière (cf. *infra*, ch. III) et les passions glorieuses (cf. *infra*, ch. VI) d'une Angleterre que l'on a voulu faire incarner la « doux commerce »[68].

* *

La fascination qu'exerce le modèle anglais est tout à fait compréhensible, et il ne faut pas trop dénigrer un enthousiasme que nous aurions sans doute été les premiers à partager. Toutefois, les données historiques indiquent deux choses. Premièrement, plutôt qu'un retrait croissant de l'État, on constate que les progrès de la force publique furent importants ; deuxièmement, en lieu et place de règles de commerce absolues, on découvre une prééminence réelle des objectifs politiques. La « vérité effective » de la dynamique du commerce est une une réinterprétation de l'art de gouverner plutôt qu'une disparition de cet art, c'est une inflexion dans l'ordre politique plutôt qu'un dépassement du politique. Dans cette perspective, il semble par exemple que l'internationaliste Robert Gilpin force le trait en écrivant que la

[66] Philippe Minard, « "France colbertiste" versus "Angleterre libérale" ? », dans J.-P. Genet et F.-J. Ruggiu (dir.), *Les idées passent-elles la Manche ?*, *op. cit.*, p. 206.

[67] « At best it was a projection of the wishes of such English mercantilists as Sir Josiah Child (himself of course a merchant) ; at worst – like Quesnay's depictions of China and Peru – a future project for the Kingdom of France masquerading as a sociological description. » (Anthony Pagden, *Lords of all the World*, *op. cit.*, p. 184.) Il ne faut pas non plus sombrer dans la caricature en présentant des Anglais rusés et des Français aveugles aux circonstances. Friedrich List dit notamment à propos de la physiocratie : « […] ce système avait été conçu d'après la situation de la France à l'époque où il apparut, et calculé uniquement pour cet État » (*Système national d'économie politique*, *op. cit.*, livre III, ch. III, p. 476).

[68] John Pocock rappelle les connections entre la pratique commerciale de l'Angleterre et sa pratique guerrière à la fin du XVIIe siècle : « England was now a war-making power, requiring long-service soldiers and long-term debts, and that involvement in foreign war was in one way or another interconnected with the conduct of an extensive foreign trade. » (*The Machiavellian Moment*, *op. cit.*, p. 450.)

Grande-Bretagne se soumet contre ses intérêts à une certaine idéologie libérale, et qu'elle ne se mettra à poursuivre des objectifs nationaux qu'avec la crise des années 1930[69].

Vouloir séparer les questions économiques et politiques présente un danger, celui de ne pas bien sentir que l'on a affaire à deux domaines fortement imbriqués de la vie humaine. Comme le dit Bertrand Badie, dans un autre contexte, ce cloisonnement relève finalement d'une certaine naïveté libérale[70]. L'erreur consiste à ne pas discerner le décalage existant entre le discours de justification du commerce et la réalité d'un monde de commerce, à ne pas sentir l'important hiatus entre des maximes de prudence et des lois universelles. Qui n'aperçoit pas la complexité du réel risque de manquer et la politique et la science, c'est-à-dire de donner des conseils pernicieux et de prendre l'apparence pour la chose.

[69] Robert Gilpin, *The Political Economy of International Relations*, *op. cit.*, p. 89 ; voir aussi p. 78 et suivantes. Pour ne pas caricaturer, rappelons que l'auteur sait très bien que les questions économiques peuvent être véritablement politiques (*ibid.*, p. 4).

[70] Bertrand Badie, *La diplomatie de connivence : Les dérives oligarchiques du système international*, Paris, La Découverte, 2011, p. 166.

Conclusion du chapitre II

La dynamique du commerce présente effectivement des affinités avec la tolérance, le gouvernement limité et la liberté individuelle. Pour s'épanouir, le commerce a besoin de régularité et de modération dans le gouvernement, et pour qu'il croisse, la propriété a besoin d'être protégée, les citoyens doivent jouir de la sécurité et il faut que l'État leur assure une certaine indépendance. Au sein d'un univers soumis au mouvement, d'un univers dans lequel hommes et capitaux peuvent circuler librement, le prince capricieux verra sa nation péricliter, tandis que le souverain calme et prudent aura la puissance ; désormais, les pays se trouvent tous en concurrence les uns avec les autres[1], et l'un des critères pour les départager sera la douceur su gouvernement. Le commerce, en tant que processus dynamique, entre donc d'une certaine manière en sympathie avec les différents éléments du « régime libéral », avec les prérequis d'un État de droit, bien qu'il ne faille pas cacher pour autant l'existence de tensions. Grâce à lui, l'intérêt des gouvernants s'élargit et comprend désormais le bien-être du peuple ; pour être respecté parmi les nations, rien ne remplace des citoyens entreprenants, remuants et prospères[2]. Il existe bien un mécanisme *heureux* qui réconcilie l'instrument nouveau de la puissance avec des éléments politiques désirables en soi.

Si l'on peut comprendre les ressorts de l'« espérance libérale », il y aurait cependant exagération à croire qu'elle tient toutes ses promesses. On observe des heureux effets mais ils sont limités, et ils dépendent toujours de conditions particulières. En outre, ces progrès sont également porteurs de menaces, puisqu'ils conduisent à un mouvement continu, à une amplification de la puissance globale. Or, contrairement à certains vœux, rien n'indique que la révolution du commerce débouche sur un dépassement de la politique, sur la disparition des rapports de force et des confrontations d'intérêts. Les gouvernants doivent tenir compte des nouvelles contraintes et revoir leur action, mais la mutation profonde des moyens n'entraîne pas nécessairement une pareille transformation des fins. Bien sûr, nombre de mercantilistes n'ont pas pris au sérieux l'inflexion dans les visées du gouvernement, ce en quoi ils ont eu tort. Toutefois, la métamorphose radicale anticipée par certains libéraux paraît excessive. Le gouvernement doit dorénavant promouvoir la liberté individuelle et l'intérêt du commerce, c'est entendu, mais dans les faits il garde encore en vue l'indépendance nationale et l'intérêt du corps politique ; c'est la coïncidence partielle (et certainement contingente) de ces diffé-

[1] Comme le dit Montesquieu : « […] par l'usage du change, les richesses ne sont, en quelque façon, à aucun État en particulier » (XXII, 15).
[2] Michel Foucault caractérise ainsi cette transformation des « mécanismes du pouvoir » : « […] un pouvoir destiné à produire des forces, à les faire croître et à les ordonner plutôt que voué à les barrer, à les faire plier ou à les détruire » (*Histoire de la sexualité I* , *op. cit.*, p. 179).

rents biens, grâce à l'essor moderne du commerce, qui a pu tromper les commentateurs sur cette réalité ; les continuités ont été masquées par l'ampleur des changements.

La conséquence de ce qui précède, c'est que la puissance fantastique contenue dans le commerce demeure inscrite dans un cadre politique au sein duquel les intérêts peuvent entrer en conflit les uns avec les autres. Les États et les intérêts nationaux ne disparaissent pas à mesure que le négoce et ses instruments progressent. Il faut maintenant prolonger la réflexion en s'attachant directement au problème de la guerre. En liant plus étroitement les pays et en démultipliant la production, la nouvelle configuration économique a-t-elle pour vertu de faire converger ces intérêts nationaux et donc de diminuer le risque d'affrontement armé ? Que penser des effets du « doux commerce » ?

CHAPITRE III.

LE « DOUX COMMERCE » : DE L'INTERDÉPENDANCE ÉCONOMIQUE À LA CONQUÊTE

Après avoir traité des conséquences sur la politique intérieure de ce que l'on peut appeler une certaine « espérance libérale », il s'agit maintenant d'envisager les éléments ayant plus directement trait à la politique étrangère et à la guerre, c'est-à-dire à ce que l'on nomme parfois le « doux commerce ». Nous prenons ici l'expression dans son acception la plus étroite, c'est-à-dire que nous envisagerons dans ce chapitre la question des intérêts (sécurité et prospérité) plutôt que ce qui touche aux passions et aux idées (même si le partage ne peut jamais être tout à fait net).

La dynamique nouvelle du commerce, en plus de la prospérité, de la liberté et de la tolérance, semble porteuse de la paix. D'une certaine manière, il s'agit d'annoncer le dépassement de ce que l'on pourrait nommer l'« alternative ancienne ». Celle-ci s'imposait à tout corps politique et le condamnait au choix suivant : l'indépendance et le confort pour les individus ou bien la sécurité et la force pour la collectivité. Ce dilemme est évidemment en grande partie légendaire, puisque il a très souvent été dépassé dans la pratique ; mais son efficacité rhétorique ne fait pas de doute[1]. À ses concitoyens qui lui demandaient comment repousser

[1] Avant la Première Guerre mondiale, cette alternative structurait encore en partie les représentations et conduisait nombre de dirigeants européens à sous-estimer la puissance des États-Unis. « L'image d'Epinal "cité commerçante *ou* cité militaire" empêchait de reconnaître le fait nouveau de la proportionnalité approximative entre

des ennemis, Lycurgue, le célèbre législateur de Sparte, répondait : « En restant pauvres et en ne désirant pas nous élever les uns au-dessus des autres »[2]. Eh bien la vie politique moderne aurait désormais pris une tout autre assiette, permettant à Benjamin Constant de déclarer : « Le commerce a modifié jusqu'à la nature de la guerre. Les nations mercantiles étaient autrefois toujours subjuguées par les peuples guerriers. Elles leur résistent aujourd'hui avec avantage »[3]. Pénétré de l'idée d'un bouleversement historique radical, l'écrivain plaçait le monde au seuil d'une ère emplie de grandes promesses ; sécurité, prospérité et liberté coexisteraient maintenant plus ou moins harmonieusement sous un gouvernement d'un genre nouveau.

Dans le domaine des relations internationales, les espoirs se révèleront particulièrement vivaces : comme nous l'avons déjà remarqué, le nécessaire (la survie) et le désirable (la paix) paraissent s'acheminer peu à peu vers une heureuse réconciliation. On comprend donc comment une si belle perspective a pu conduire plusieurs penseurs du XIXe siècle à envisager le commerce comme un phénomène quasiment providentiel. Toute la difficulté de ce chapitre sera de réussir à mettre au jour les aspects largement mythiques de ces prévisions, sans pour autant manquer du même coup les progrès réels issus du renforcement de l'interdépendance économique.

Une dernière remarque. Ce sujet de l'interdépendance est sans doute celui qui a été le plus abondamment traité par les chercheurs en Relations internationales – particulièrement dans les années 1990, lorsque la « paix par le commerce » se trouvait au centre des controverses. Néoréalistes et néolibéraux tenaient alors des positions antagonistes dans le champ, même s'ils partageaient par ailleurs beaucoup de présupposés[4], ou, pour le dire comme Pierre Bourdieu, ils étaient ultimement en accord sur leurs désaccords. De fait, la dialectique des intérêts économiques a généralement été examinée jusqu'ici plus en détail par les chercheurs que les dynamiques passionnelles. Ce chapitre aura donc deux objectifs principaux. Premièrement, présenter les grandes lignes de la question afin d'en montrer toutes les ambiguïtés : si l'interdépendance économique change la donne internationale, ses effets ne pointent pas tous

---

potentiel industriel et potentiel militaire. » (Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, ch. IV, p. 105.)

[2] Plutarque, *Lycurgue*, dans *Vies parallèles*, trad. Anne-Marie Ozanam, Paris, Gallimard, coll. Quarto, 2001, XIX, 11, p. 148. Le contexte indique assez le caractère singulier de Sparte et de son législateur, l'exemple ne peut valoir comme illustration pour tout le monde grec. Dans les faits, plutôt qu'une dichotomie on trouve un *continuum* qui va du marchand au guerrier (cf. *infra*, ch. V, 2ème section-b).

[3] Benjamin Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, dans *Écrits politiques*, *op. cit.*, partie I, ch. II, p. 131. L'auteur a écrit cet ouvrage dans des circonstances particulières qui lui font souvent grossir quelque peu ses idées, ce que nous verrons *infra*, au chapitre V (première section-a). D'autres facteurs jouent également dans cette transformation, à commencer par le mercenariat qui fait que toutes les armées ont à peu près la même valeur (Montesquieu, *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe*, dans *O. C.*, *op. cit.*, vol. 2, §2, p. 21).

[4] Dario Battistella rappelle leurs postulats ontologiques communs, ce sont ceux du *rational choice* (*Théories des relations internationales*, *op. cit.*, p. 109-110). Ces présupposés seront discutés dans la partie suivante, notamment au chapitre IV, 3ème section-c.

uniment vers la paix. Deuxièmement, il s'agira d'assouplir les catégories officielles et de complexifier un peu notre vision des auteurs : contrairement à ce que l'on pourrait croire si l'on s'en tenait à une ou deux propositions isolées, Montesquieu n'est pas un partisan aveugle de la paix par le commerce. Il fut tout à fait capable de discerner (au moins en partie) les limites et les périls participant du nouveau « paradigme du mouvement ». Au reste, cela n'est pas propre au philosophe français, et il serait possible d'en dire autant de la plupart des auteurs que l'on rattache généralement à la tradition « libérale ». Tâchons donc de ne pas oublier de démêler les aspects cognitifs et les aspects performatifs de penseurs qui songeaient aussi à l'action.

Première section. Harmoniques et dissonances du « doux commerce »

Que dites-vous des Anglois ? Voyez comme ils couvrent toutes les mers. C'est une grande baleine : Et latum sub pectore possidet æquor[1].

Montesquieu, « Lettre à l'abbé Niccolini »

Le vocable « doux commerce », promis à une si grande postérité, ne se trouve pas directement dans les écrits de Montesquieu. Toutefois, ce dernier passe désormais pour son principal défenseur tant il est vrai qu'il a souvent rapproché commerce et douceur[2] ; on peut supposer qu'il n'aurait d'ailleurs pas renié cette expression. C'est surtout Albert Hirschman qui explicitera la thèse du « doux commerce » dans son fameux livre de 1977 intitulé *Les passions et les intérêts*, cette thèse selon laquelle « le commerce est un puissant agent civilisateur qui répand la prudence, la probité et toute sorte d'autres vertus aussi bien à l'intérieur des sociétés commerçantes qu'entre elles »[3] ; il s'agit bien là d'un processus dynamique.

Il ne fait pas de doute que Montesquieu préfère la paix à la guerre et la douceur à la cruauté. S'il ne regarde pas l'*ethos* guerrier avec mépris et s'il sait en apprécier les nobles accomplissements, il n'en demeure pas moins son adversaire, lui qui cherche à amortir chez les hommes tout à la fois les passions héroïques et les sentiments belliqueux, comme nous l'examinerons dans la partie suivante. D'ailleurs, Montesquieu ne se satisfait pas d'un fragile équilibre des forces ; il désire une paix plus durable et plus profonde, et il croit en apercevoir les prémices dans le changement d'esprit participant de la dynamique du commerce[4]. Sur ce point, la plupart des commentateurs de Montesquieu reconnaissent qu'il s'est sans doute en partie montré excessivement optimiste quant aux potentialités pacificatrices du négoce inter-

[1] « […] et étale son poitrail sur la vaste étendue de la mer » [Ovide, cf. *Annexe 6*].
[2] Dario Battistella associe Montesquieu au « libéralisme commercial » et au « doux commerce », ces thèses qui deviendront des lieux communs avec Bentham, Mill et Cobden (*Théories des relations internationales*, *op. cit.*, p. 186 et 565).
[3] Albert Hirschman, « Le concept d'intérêt : de l'euphémisme à la tautologie », dans *Vers une économie politique élargie*, trad. de l'auteur avec Isabelle Chopin, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. Le sens commun, 1986, p. 15-16. Albert Hirschman indique par ailleurs qu'à sa connaissance, la première association du commerce et de la « douceur » se trouve dans l'ouvrage intitulé *Le Parfait Négociant* (1675) de Jacques Savary (*Les passions et les intérêts*, *op. cit.*, p. 58). Pour la dimension « interne » du commerce pacificateur, voir *supra*, ch. II.
[4] Jean Terrel, « Paix », *Dictionnaire électronique Montesquieu*, mis à jour le 14/02/2008, §4.

national[5] ; mais tous soulignent également qu'il y aurait erreur à réduire sa pensée à une apologie sans réserves des bienfaits du commerce ; Montesqiue rest un auteur subtil.

a. Le « doux commerce » : de grandes promesses

L'opposition conceptuelle entre guerre et commerce reçoit sans doute sa formulation classique au XVIIIe siècle, et Montesquieu a joué un rôle important à cet égard. Il faut bien mesurer l'importance de ce nouveau rapport ; Albert Hirschman parle d'un « renversement radical » : le commerce n'est plus une forme de guerre inédite, il devient un véritable facteur de paix[6].

Dans l'*Histoire ancienne* (1730-1738) de Charles Rollin, on repère une expression claire de ce contraste neuf entre guerre et commerce. Les Romains n'ont pas fait grand cas du négoce, puisqu'ils étaient en quelque sorte étourdis par le bruit des armes et des combats ; ils n'eurent donc pas d'autre projet que celui de conquérir l'univers. Cependant, les temps ont changé comme le suggère l'auteur :

> Il semble en effet que l'esprit de Conquête & l'esprit de Commerce s'excluent mutuellement dans une même nation. L'un entraîne nécessairement le tumulte, le desordre, la désolation, & porte par tout le trouble : l'autre, au contraire, ne respire que la paix & la tranquillité.[7]

L'opposition se trouve pour ainsi dire stylisée et l'effet est réussi ; devant une telle alternative, celui-là même qui éprouverait quelque nostalgie pour les grandeurs passées ne balancerait pas longtemps, et opterait pour la paix et la tranquillité.

À la même époque, Jean-François Melon, utilise des termes identiques dans son *Essai politique sur le commerce* (1734), ouvrage qui, comme celui de Charles Rollin, eut un succès immense : « L'esprit de conquête & l'esprit de Commerce s'excluent mutuellement dans une Nation […] »[8]. L'année précédente, l'abbé de Saint-Pierre avait écrit : « Plus un État sera florissant par le Comerse, plus il craindra la Guerre, moins il dézirera les conquètes […] »[9]. En 1751, trois années après la parution du maître ouvrage de Montesquieu, dans son *Discours sur*

---

[5] Thomas Pangle, par exemple, indique que Montesquieu néglige trop les conflits concernant les ressources limitées ou les colonies, ainsi que les dangers causés par un développement technologique infini en matière d'armement (*Montesquieu's Philosophy of Liberalism*, *op. cit.*, p. 207-208). Céline Spector nuance ce soupçon de « naïveté » (*Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, *op. cit.*, p. 186, note) et nous aurons l'occasion d'indiquer que Montesquieu ne néglige effectivement pas un certain nombre d'effets négatifs du commerce.

[6] Albert Hirschman, *Les passions et les intérêts*, *op. cit.*, p. 74-75.

[7] Charles Rollin, *Histoire ancienne des Égyptiens, des Carthaginois, des Assyriens…*, *op. cit.*, vol. 5, livre XXIV, p. 557. L'auteur ne nourrit pas de naïveté particulière sur le caractère pacifique d'une république commerciale telle que Carthage (voir *supra*, chapitre premier, 2ème section).

[8] Jean-François Melon, *Essai politique sur le commerce*, *op. cit.*, ch. VII, p. 79. On verra *infra* (2ème section-b) toute l'équivoque de cette proposition lorsqu'on la rapporte au reste du passage.

[9] Edmund Silberner, *La guerre dans la pensée économique du XVIe au XVIIIe siècle*, *op. cit.*, p. 164.

les Avantages des Sciences et des Arts, Charles Bordes reprendra l'opposition, sacrifiant peut-être les nuances aux besoins de l'éloquence :

> Le commerce et le luxe sont devenus les liens des nations ; avant eux, la terre n'était qu'un champ de bataille, la guerre un brigandage, et les hommes des barbares qui ne se croyaient créés que pour s'asservir, se piller et se massacrer mutuellement.[10]

Montesquieu insiste, pour sa part, sur les bons effets du travail et de l'industrie, par contraste avec les déprédations causées par les guerres et les conquêtes : « […] comme les nations destructrices font des maux qui durent plus qu'elles, il y a des nations industrieuses qui font des biens qui ne finissent pas même avec elles » (XVIII, 7)[11]. Le lien entre paix et commerce, tout comme l'opposition entre esprit de conquête et esprit de commerce devient donc une sorte de lieu commun à cette époque, et on le retrouve encore sous la plume des libéraux de la première moitié du XIXe siècle.

Liliane Hilaire-Pérez a décrit ce nouvel âge du *doux commerce* à travers l'évolution de la peinture européenne. Claude-Joseph Vernet, par exemple, reçoit une commande pour 15 tableaux de port entre 1753 et 1765 :

> L'image du port est une image de paix, où les navires, les marchandises et les installations, à deux pas des façades pimpantes de la ville instruisent le spectateur des lois et des coutumes du commerce : « c'est une multitude d'hommes occupés du bonheur de la société », écrit Diderot des tableaux de Vernet.[12]

La douceur du commerce est mise en scène et célébrée. Cependant il faut entrer plus dans le détail. Liliane Hilaire-Pérez remarque deux choses qui sont bien moins anodines qu'on pourrait le croire à première vue. D'abord, ces représentations nouvelles s'opposent « aux tableaux hollandais et britanniques de la fin du XVIIe siècle (tels les Van de Velde), qui invitent à la délectation de la puissance divine guidant la conquête des éléments […] ». Au siècle précédent, les deux patries du commerce aimaient donc les toiles fortes et animées ; la conquête ne visait peut-être que les éléments, mais il y avait *conquête* tout de même. Ensuite, l'admiration paisible de la douceur du commerce sera de courte durée, car bientôt seront mis en avant les

---

[10] Cité dans Jean-Fabien Spitz, *La liberté politique*, *op. cit.*, p. 289. Il s'agit bien sûr d'un *topos* argumentatif qui dépasse largement les frontières de la France. Thomas Paine écrit en 1791 dans *The Rights of Man* : « If commerce were permitted to act to the universal extent it is capable, it would extirpate the system of war and produce a Revolution in the uncivilized state of Government. » (*Common Sense, The Rights of Man*, New York (NY), New American Library, Meridian, 1984, p. 267.) On pourrait également trouver dans Edmund Silberner des allusions semblables chez Nicolas Barbon, Jacob Vanderlint, Josiah Tucker, Jeremy Bentham, etc.

[11] Notons dès maintenant la réserve suivante : « La position de Montesquieu, contrairement à celle de Mandeville, de Hume ou plus encore de Bordes contre Rousseau, n'est pas réductible à une apologie du raffinement. » (Céline Spector, *Montesquieu : Pouvoirs, richesses et sociétés*, *op. cit.*, p. 240.) Ce point fait tout de même débat parmi les spécialistes (cf. Paul Rahe, *Montesquieu and the Logic of Liberty*, *op. cit.*, p. 313, note).

[12] Liliane Hilaire-Pérez, *L'expérience de la mer*, *op. cit.*, p. 106. « Le regard des peintres sur les ports au XVIIIe siècle dit le bonheur du havre, le plaisir de l'échange et le renouveau de la civilisation, porté par les rythmes naturels de la croissance, dans l'utopie d'une redistribution fluide des richesses et des emplois. » (*Ibid.*, p. 104)

quais, les navires, les équipements et tout ce qui suggère rationalité et expansion économique. L'auteur conclut : « Du moins peut-on déceler une tension entre l'utopie heureuse de Vernet et de Smith et la course à la croissance qui anime ingénieurs, inspecteurs et administrateurs des Lumières. »[13] La figure tranquille du commerce ne doit pas faire oublier qu'il est avant tout mouvement ; le peindre sous les traits du repos le fait sans doute aimer plus facilement, mais cela ne suffit pas à le faire comprendre. Revenons donc sur l'opposition entre les deux esprits.

Voici le texte complet de la proposition de Jean-François Melon :

> L'esprit de conquête & l'esprit de Commerce s'excluent mutuellement dans une Nation ; mais ajoutons aussi une observation qui n'est ni moins assurée, ni moins importante ; c'est que l'esprit de conquête & l'esprit de conservation ne sont pas moins incompatibles ; c'est-à-dire, que lorsque la Nation conquérante cesse de l'être, elle est bientôt subjuguée ; mais l'esprit de Commerce est toujours accompagné de la sagesse nécessaire pour la conservation. Il cherche moins à étendre des Frontieres, qu'à bâtir des Forteresses pour sa tranquillité[14].

On se souvient que Machiavel exigeait du législateur qu'il choisisse la conquête, car la république qui ne cherchait qu'à se conserver pouvait difficilement faire face aux ambitions de ses voisins (cf. *supra*, ch. premier, 2ème section-b)[15]. Assurément, le commerce ne se situe pas du côté de la conquête pour Jean-François Melon, mais se trouve-t-il pour autant clairement du côté de la conservation ? S'il s'agit de conserver ce que l'on gagne et de se conserver soi-même, peut-être, mais s'il s'agit de conserver ce qui existe, rien n'est moins sûr. En effet, le commerce a peu à voir avec l'étroit conservatisme d'une cité comme Sparte, d'une cité qui voudrait conserver pour toujours ses lois et ses mœurs ; il accompagne plutôt le mouvement et le progrès. L'auteur ne le dit pas directement, mais le commerce, de par sa nature, donne l'espérance de s'extraire du cercle tracé par Machiavel, de briser la dichotomie entre conquête et conservation, entre Rome et Sparte. En effet, le commerce permet d'assurer sa sureté grâce à des biens d'un nouveau genre : non pas ce que l'on a déjà et que l'on souhaite conserver, non pas ce que l'on conquiert, mais ce que l'on produit ; et le commerce exige que l'on produise sans cesse. L'alternative machiavélienne est dépassée par un mouvement d'un type inédit, autorisant une expansion qui ne se fait pas au détriment des autres nations : alors que la conquête avantageait les uns en lésant les autres, la production, elle, permet de faire des ga-

[13] *Ibid*., p. 105-106.
[14] Jean-François Melon, *Essai politique sur le commerce*, *op. cit.*, ch. VII, p. 79-80. Le personnage de Barry Lyndon illustre cela à merveille, lui qui conquit gloire et fortune avec un succès sans égal, mais qui, lorsque vint l'heure de conserver ses conquêtes, s'en montra tout à fait incapable (Stanley Kubrick, *Barry Lyndon*, film de 1975, d'après la nouvelle de W. M. Thackeray, *The Luck of Barry Lyndon*).
[15] Montesquieu dit des hordes tartares qu'elles ne peuvent être libres car elles « se font continuellement la guerre et se conquièrent sans cesse les unes les autres […] » (XVIII, 19, p. 542).

gnants sans qu'il se trouve de perdants (cp. *supra*, 3ème section-c)[16]. Si le commerce ne cherche pas « à étendre des Frontieres », comme le dit Melon, c'est qu'il s'augmente autrement, non pas vers l'extérieur, mais vers l'intérieur ; il n'a plus besoin d'accaparer les richesses puisqu'il les crée lui-même ; le plus habile conquérant restera toujours inférieur au sage souverain qui, par la promotion du commerce, de la liberté et de la tolérance, accroîtrait la prospérité de son État. L'idée-force de la vie internationale sera désormais celle de *croissance*[17], accompagnée de tous les bouleversements politiques que ce nouveau modèle implique. Voici le principal : la conquête était uniquement territoriale, la croissance, elle, ne s'attache plus tant au sol. C'est donc un nouveau genre de *conquête* que le commerce inaugure, un genre politiquement supérieur puisqu'il est capable de conserver ce qu'il acquiert[18], et un genre bien plus désirable car il remplace le conflit et la destruction par la concurrence réglée et le gain mutuel. Le commerce permet donc cette chose merveilleuse relevée par Montesquieu : une nation peut désormais chercher « à gagner, et non pas à conquérir […] » (XX, 8) ; le commerce moderne, par son extension inédite, donne ainsi l'espoir d'une véritable révolution dans les relations internationales.

Il ne faut cependant pas oublier que la coïncidence opportune entre commerce et puissance joue dans les deux sens : puisque chaque valeur est plus ou moins substituable à l'autre, on pourrait aussi bien utiliser les richesses pour avoir des armes qu'utiliser les armes pour avoir des richesses[19]. Telle est la relation ambivalente qui unit guerre et commerce : l'État le plus riche aura certes l'occasion de jouir paisiblement de ses biens, mais il pourra aussi chercher à se montrer terrible pour ses concurrents, à signer des traités commerciaux léonins et à conquérir de vastes empires (cf. *infra*, ch. V et VI).

---

[16] Leo Strauss fait remonter à John Locke cette découverte et parle d'*acquisitiveness*. « Here we have an utterly selfish passion whose satisfaction does not require the spilling of any blood and whose effect is the improvement of the lot of all. » (« What Is Political Philosophy? », in *What Is Political Philosophy? and Other Studies* (1959), Chicago, University of Chicago Press, 1988, p. 49.) L'auteur poursuit ainsi : « No one understood this more profoundly than Montesquieu. » (*Ibid.*)

[17] Il n'est pas besoin de rappeler la portée immédiatement contemporaine de ces questions. Notons tout de même que l'usage du mot *croissance* est quelque peu anachronique pour le XVIIIe siècle, car il ne prendra son sens économique que bien plus tard. Dans le *Dictionnaire de l'Académie française*, par exemple, il faudra attendre la 9ème édition (volume paru en 1992) pour qu'il soit fait mention de cette acception. De même, le terme *expansion* aura une signification principalement anatomique jusqu'à la 9ème édition (volume paru en 2005), avec une première ouverture dans la 8ème édition (1932-1935) : « […] Mouvement par lequel certaines idées se propagent ».

[18] « L'objet de la conquête est la conservation […] » (X, 3, p. 379).

[19] Cette convertibilité approximative entre puissance militaire et puissance commerciale sera nuancée par Joseph Nye dans le contexte de la fin de la Guerre froide : « The games of world politics encompass different players at different tables with different piles of chips. They can transfer winnings among tables, but often only at a considerable discount. The military game and the overall structure of the balance of power dominate when the survival of states is clearly at stake, but in much of modern world politics, physical survival is not the most pressing issue. » (« Soft Power », *Foreign Policy*, n°80, Autumn, 1990, p. 159.)

b. Le « doux commerce » : doutes et inquiétudes

La défense du caractère pacifique du commerce au XVIIIe siècle présente parfois un caractère édifiant qui s'accorde mal avec l'expérience de ces siècles agités. Face à la réalité des conflits, des colonies et de l'esclavage, comment ne pas en venir à douter ? Céline Spector remarque : « L'Angleterre, nation commerçante par excellence, n'a certes pas renoncé à la guerre, pas plus qu'elle n'a renoncé à l'empire ». Et elle ajoute ensuite : « Simplement, il s'agit à présent de "guerre de mer" et d'empire maritime, voué au commerce et non à la domination… »[20]. Cette transformation est-elle pourtant si évidente ? Le commerce ne serait-il pas aussi un euphémisme qui éviterait de parler de domination ? Même si l'intérêt économique ordonnerait désormais de ne s'attacher qu'au négoce, on constate que l'asservissement, la saisie de terres et la colonisation ne disparaissent pas. Peut-être ces pratiques prennent-elles même un nouvel essor ?

Karl Marx, dans un célèbre chapitre du *Capital*, retourne brutalement le discours lénifiant du « doux commerce », et dénonce les pratiques atroces que l'expression a tendance à masquer[21]. Les Hollandais, peuple naguère modèle pour la liberté, la tolérance et la tranquillité, incarnent désormais pour le philosophe allemand la cruauté frénétique du capitalisme :

> Partout où ils mettaient le pied, la dévastation et la dépopulation marquaient leur passage. Une province de Java, Banyuwangi, comptait en 1750 plus de quatre-vingts mille habitants. En 1811, elle n'en avait plus que huit mille. Voilà *le doux Commerce* (*Das ist der doux commerce*) » *!* [22]

La chose est bien connue, Montesquieu composa des pages particulièrement mordantes contre l'esclavage (cf. *infra*, ch. VIII, 2ème section-b) ; il se fait pourtant beaucoup plus discret lorsqu'il est question de commerce. Un chapitre seulement après avoir annoncé la disparition progressive du fléau du machiavélisme, il évoque la traite négrière d'une phrase lapidaire : « Enfin la navigation d'Afrique devint nécessaire ; elle fournissoit des hommes pour le travail des mines et des terres de l'Amérique » (XXI, 21, p. 644)[23]. Saurait-on parler avec plus de douceur ! Pour excessive que soit parfois la critique de Marx, il reste qu'elle nous apparaît ici plus humaine, surtout lorsqu'il écrit :

---

[20] Céline Spector, *Montesquieu : Pouvoirs, richesses et sociétés*, *op. cit.*, p. 236.

[21] Cf. « La divergence reste entière entre la réalité des rapports agonistiques et les principes du doux commerce. » (Céline Spector, « Montesquieu et l'empire », *Revue Montesquieu*, n°8, 2006, p. 40.)

[22] Karl Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, ch. XXXI, p. 558 (texte original :www.mlwerke.de/me/me23/me23_741.htm). Rappelons que l'abbé de Saint-Pierre voulait mettre le siège de sa *Société Européenne* à Utrecht, car les Provinces-Unies représentaient par excellence le pays de la paix et du commerce (Edmund Silberner, *La guerre dans la pensée économique du XVIe au XVIIIe siècle*, *op. cit.*, p. 166). Cp. En 1673, John Dryden publiait une tragédie intitulée : *Amboyna, or the Cruelties of the Dutch to the English Merchants*.

[23] Voir le commentaire de Céline Spector : « "Il est impossible que nous supposions que ces gens-là soient des hommes", la théorie de l'esclavage au livre XV de *L'Esprit des lois* », *Lumières*, n°3, 2004, p. 31. Cf. « Rum is a very important article in the trade which the Americans carry on to the coast of Africa, from which they bring back negro slaves in return. » (Adam Smith, *Wealth of Nations*, *op. cit.*, book IV, ch. VII, part II, p. 734.)

> Qu'on lise, par exemple, les naïves Annales du Commerce de l'honnête Anderson. Ce brave homme admire comme un trait de génie de la politique anglaise que, lors de la paix d'Utrecht, l'Angleterre ait arraché à l'Espagne, par le traité d'Asiento, le privilège de faire, entre l'Afrique et l'Amérique espagnole, la traite des nègres qu'elle n'avait faite jusque-là qu'entre l'Afrique et ses possessions de l'Inde orientale. L'Angleterre obtint ainsi de fournir jusqu'en 1743 quatre mille huit cents nègres par an à l'Amérique espagnole. Cela lui servait en même temps à couvrir d'un voile officiel les prouesses de sa contrebande. Ce fut la traite des nègres qui jeta les fondements de la grandeur de Liverpool ; pour cette ville orthodoxe le trafic de chair humaine constitua toute la méthode d'accumulation primitive[24].

Il faut dire un mot de la traite des esclaves, cette expérience qui jette un immense discrédit sur le « doux commerce ». Il existe d'importantes controverses pour savoir à quel point ce *slave trade* a joué un rôle dans la prospérité et l'essor industriel britanniques au XVIIIe siècle ; aujourd'hui encore, il semble difficile de se faire une opinion bien précise sur cette question[25]. Néanmoins, il reste que l'Angleterre, tant louée par Montesquieu et beaucoup d'autres, a dominé ce trafic depuis les années 1660 jusqu'à l'interdiction de la traite par le Parlement en 1807. Durant cette période, les vaisseaux de l'empire britannique ont « exporté » environ 3,4 millions d'esclaves d'Afrique à destination des Amériques, soit autant que toutes les autres nations réunies (notamment les Portugais, les Hollandais et les Français)[26]. Or, lorsque Montesquieu dénonce « l'esclavage des nègres » au livre XV, il semble avant tout incriminer ceux qui conquirent jadis l'Amérique, c'est-à-dire principalement les Espagnols. Ce peuple aurait asservi les natifs du pays parce qu'ils mangeaient des limaçons et des cigales, « outre qu'ils fumoient du tabac, et qu'ils ne se faisoient pas la barbe à l'espagnole » (XV, 3). On comprend comment Guillaume Barrera se permet ici de parler de mauvaise foi : « Comment lire autrement cette dénonciation de l'esclavage (XV, 3-4), en un temps où les Français et les Anglais se disputent le marché de la traite et le privilège de l'Asiento ? »[27] Nous revenons sur la question de l'esclavage dans l'*Annexe 4*.

Évidemment, István Hont le montre bien, les auteurs du XVIIIe siècle savent aussi voir une partie des limites du « doux commerce ». Ainsi David Hume met l'accent sur l'ambiguïté du commerce par l'utilisation du vocable de *jealousy*. István Hont considère que « [la] jalou-

---

[24] Karl Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, ch. XXXI, p. 563-564. Dans un autre domaine, Anthony Pagden signale comment la perte de leurs colonies américaines a conduit les Anglais à mettre en place un système d'exploitation plus dur en Inde, consistant à s'accaparer le surplus produit par les natifs (*Lords of all the World*, *op. cit.*, p. 7-8).

[25] David Richardson, « The British Empire and the Atlantic Slave Trade », in P. Marshall (ed.), *The Oxford History of the British Empire*, *op. cit.*, not. p. 460-463. L'auteur précise que le retour annuel de la traite dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle était de l'ordre de 8-10%, soit un profit relativement confortable pour le marchand (*ibid.*, p. 460-461).

[26] *Ibid.*, p. 440-442. Il y a un décalage de 500 000 personnes entre les « exportations » et les esclaves effectivement arrivés en vie ! Voir le tableau dans *ibid.*, p. 442.

[27] Guillaume Barrera, « La figure de l'Espagne dans l'œuvre de Montesquieu… », dans L. Desgraves (éd.), *Actes du colloque international tenu à Bordeaux, du 3 au 6 décembre 1998*, *op. cit.*, p. 164-165. Notons aussi qu'au XIXe siècle, ce sont les États-Unis, cette autre patrie du libéralisme, qui symboliseront la permanence de l'esclavage.

sie de commerce [est] une application du machiavélisme dans l'économie commerciale moderne »[28]. En effet, l'on voit à l'époque les grandes puissances s'affronter sans cesse pour des motifs dont les intérêts du commerce ne sont jamais absents ; réciproquement, la protection des échanges de marchandises nécessitent l'édification de marines puissantes. En 1704, Andrew Fletcher pouvait par exemple écrire : « Le commerce est maintenant devenu la pomme d'or pour laquelle toutes les nations du monde se battent (*are contending*) […] »[29]. À la fin du siècle, lorsque la douceur des échanges aura tourné la tête à plusieurs bons esprits, Alexander Hamilton se sentira obligé d'appeler ses compatriotes à plus de réalisme : le commerce ne promet pas la paix perpétuelle étant lui-même source de conflits, il ne fait que changer les objets de la guerre[30].

Par surcroît, le relatif silence de Montesquieu sur le sujet ne dénote pas une totale ingénuité de sa part. Marco Platania, à l'aide d'une sérieuse remise en contexte, rappelle qu'au milieu du XVIIIe siècle la *vision pacifiste* n'était pas dissociée d'une *perception réaliste* des rivalités commerciales. Pour ne pas se tromper dans l'interprétation des auteurs, il semble nécessaire de comprendre que « le "doux commerce" fait partie d'un arsenal polémique et se présente comme un idéal problématique, un mythe inatteignable, un mirage ou une désillusion […] ». Les pratiques de ce temps étaient moins pacifiques et cosmopolitiques qu'on a pu l'affirmer, et « […] Montesquieu n'est pas dupe de la réalité de ces pratiques »[31]. Guillaume Barrera plaide également pour la lucidité de l'auteur : ce dernier est fin observateur et « […] son temps et l'histoire maritime moderne déposent assez contre la thèse du "doux commerce", entre les nations concurrentes en tous les cas »[32]. En outre, on constate que Montesquieu fait allusion dans le livre XXI à des situations qui s'accordent mal avec la pacification par le commerce. Marseille, jalouse du négoce de Carthage, s'enrichit de sa perte (XXI, 11, p. 629) ;

---

[28] István Hont, *Jealousy of Trade*, *op. cit.*, p. 9. « Jealousy of trade was the application of reason of state to international trade. » (*Ibid.*, p. 13). Cf. Arnault Skornicki, « La France des Lumières et l'humanisme commercial : Bilan et perspectives historiographiques », *Histoire, économie & société*, vol. 32, 2013/4, p. 82. Les auteurs du XVIIIe siècle ont souvent parfaitement senti les risques nouveaux. Si Denis Diderot écrit que l'« esprit de trocs et d'échanges […] est ami de la tranquillité et de la paix », il n'en remarque pas moins la chose suivante : « Il n'y a pas une seule nation qui ne soit jalouse de la prospérité d'une autre nation. » (*Contributions à l'Histoire des deux Indes*, dans *Œuvres, Tome III : Politique*, éd. Laurent Versini, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 1995, p. 689 et 698.)

[29] Cité dans Anthony Pagden, *Lords of all the World*, *op. cit.*, p. 182. Le lien intime qui unit guerre et commerce à l'époque s'aperçoit dans le titre d'un ouvrage de Jacob Vanderlint en 1734 : *Money answers all things, or an Essay… shewing the Absurdity of going to War about Trade* (dans Edmund Silberner, *La guerre dans la pensée économique du XVIe au XVIIIe siècle*, *op. cit.*, p. 236). Tel est le contexte historique dans lequel Montesquieu et les penseurs du XVIIIe siècle doivent être lus.

[30] Alexander Hamilton, *The Federalist Papers*, *op. cit.*, art. 6, p. 50-53. Sur l'ambivalence des rapports entre guerre et commerce, cf. Arnault Skornicki, « Les intermittences du commerce et de la guerre, des Lumières à l'âge des empires », journée d'études intitulée « Les dissonances du doux commerce », Université Paris Ouest, 4 juin 2012 (audio : http://sophiapol.hypotheses.org/9126).

[31] Marco Platania, « Dynamiques des empires et dynamiques du commerce : inflexions de la pensée de Montesquieu (1734-1802) », *Revue Montesquieu*, n°8, 2006, p. 56-59 *et passim*.

[32] Guillaume Barrera, « Montesquieu et la mer », art. cité, p. 35.

les paisibles Hollandais imposent des « lois gênantes […] aux petits princes indiens sur le commerce […] » et « chassèrent les Portugais de presque toutes les Indes orientales […] » (XXI, 21, p. 642)[33]. Ces réserves furent souvent oubliées par la suite, ce qui a incité certains commentateurs à parler avec exagération de l'illusion généralisée du « doux commerce » au XVIIIe siècle.

Quoi qu'il en soit, cette prétendue illusion laissera plus tard la place à une désillusion tout aussi tranchée : comme la paix et l'amitié entre les peuples tardent trop, la thèse est retournée par certains à la fin du siècle suivant, et l'on se met alors à soutenir que le capitalisme (le nouveau mot à la mode) porte finalement en lui uniquement la rivalité et la guerre. Telle est du moins l'interprétation que fait Albert Hirschman de la critique du commerce et de l'impérialisme qui, de John Hobson à Lénine, émerge à l'aube du XXe siècle[34]. On peut évidemment douter qu'il soit si évident de tracer une continuité entre le capitalisme industriel du premier XXe siècle et le commerce de l'époque des Lumières ; en regardant de près, on s'aperçoit que les ruptures sont tout aussi nombreuses. Il n'en reste pas moins que les deux positions extrêmes présentent toutes les deux une part d'exagération.

* *

L'importance croissante du commerce dans les relations internationales présente bien un caractère ambivalent dont nous allons explorer deux dimensions dans les sections suivantes. Premièrement les gouvernants peuvent mettre les instruments économiques au service de la diplomatie, c'est-à-dire à faire du commerce une arme. La récupération de ce nouvel outil par l'État revêtira par exemple un caractère officiel en France avant la Première Guerre mondiale : en 1907, Stephen Pichon prendra acte de la nouvelle donne et réunira sous un même ministère commerce et diplomatie. Le ministre justifiera notamment sa réforme en remarquant qu'hors d'Europe, « la concurrence internationale abrite des visées politiques der-

[33] Nous l'avons déjà souligné, Montesquieu se montre généralement moins réservé dans ses œuvres non publiées. Ainsi, à propos du gouvernement des peuples des Indes par la Compagnie de Hollande, il n'hésite pas à parler franchement de « cruelle servitude » (*Pensées*, n°884, p. 365). Il remarque par ailleurs la chose suivante : « Le commerce d'Amsterdam est plus florissant pendant la guerre que pendant la paix. » (*Voyages*, dans *O. C.*, *op. cit.*, vol. 1, p. 869.)

[34] « This, with some variants, was indeed affirmed by the economic theories of imperialism proposed around that time by J. A. Hobson, Rosa Luxemburg, Rudolf Hilferding and Lenin. But Schumpeter, writing during World War I, came to the rescue of the earlier optimistic view by arguing that capitalism, in and of itself, could only lead to peace. » (Albert Hirschman, « Rival Interpretations of Market Society: Civilizing, Destructive, or Feeble? », *Journal of Economic Literature*, vol. 20, n°4, Dec. 1982, p. 1476.) Jürgen Habermas reconnaît que le commerce a sans doute traversé une mauvaise passe au tournant des XIXe et XXe siècles, lorsqu'il a renforcé les antagonismes de classe (*La paix perpétuelle*, *op. cit.*, p. 32-38). Cela n'empêche pas l'auteur de se montrer désormais optimiste pour les temps à venir.

rière des entreprises commerciales »[35]. Dans la 2ème section, nous questionnerons donc l'intérêt mutuel qu'il y a à commercer au sein d'un monde séparé en nations distinctes.

Deuxièmement, le lien nouveau qui unit commerce et diplomatie met en branle des processus inédits. Pour s'en tenir à une seule illustration, Hannah Arendt observe que l'association des intérêts économiques et des intérêts politiques conduit à un renouveau de l'expansion coloniale à la fin du XIXe siècle. En effet, plus les investissements à l'étranger augmentent, plus le gouvernement se voit sommé de les protéger d'une manière ou d'une autre. Un mécanisme inexorable s'enclenche qui rapproche dangereusement le commerce de la conquête, et le mouvement s'accélère ; or, le recours à des moyens violents ne semble pas ici contredire les intérêts de l'État, bien au contraire : « Seule l'extension des instruments de violence de la nation pouvait rationaliser le mouvement d'investissement à l'étranger […] »[36]. Nous examinerons cette amplification dans la 3ème section.

[35] Cité dans Jean-Claude Allain, « L'affirmation internationale à l'épreuve des crises », dans *Histoire de la diplomatie française, II. De 1815 à nos jours*, Paris, Perrin, coll. Tempus, 2007, p. 247. Voir aussi Pierre Guillen, « Du recueillement à l'expansion », dans *ibid*., p. 181 et 197. Golo Mann, à propos de Leopold von Ranke, montre comment les historiens au XIXe siècle s'attachaient avant tout à la politique étrangère et reléguait encore volontiers les questions sociales et économiques au rang de « broutilles (*Kleinkram*) » (*Deutsche Geschichte des 19. Und 20. Jahrhunderts* (1958), Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1995, p. 150-151).

[36] Hannah Arendt, *L'impérialisme*, trad. Martine Leiris (révision Hélène Frappat), Paris, Gallimard, 2002, p. 61 et 40. Pour une discussion des motifs psychologiques des conquêtes coloniales, voir *infra*, ch. V, 2ème section-a.

2ème Section. Le modèle du jeu à somme positive : une nouvelle norme pour l'action internationale ?

C'est un calcul très fautif que d'évaluer toujours en argent les gains ou les pertes des souverains […]. Le Prince fait toujours circuler ses projets ; il veut commander pour s'enrichir et s'enrichir pour commander […].

Jean-Jacques Rousseau

La grande promesse du « doux commerce » réside dans la nouvelle grille de lecture qui s'impose à l'action extérieure des corps politiques, la grille du jeu à somme *positive*. Pour simplifier, les mercantilistes concevaient les relations internationales comme un jeu à somme *nulle* dans lequel on ne pouvait gagner que ce qui avait été perdu par d'autres. Le commerce n'était finalement pour eux qu'une manière neuve de faire la guerre, qu'un instrument inédit de prédation. À rebours, les partisans du « doux commerce » insistent sur le bénéfice mutuel des échanges : chaque État a son gain[1]. Ce profit partagé conduit à l'essor des échanges et donc au renforcement d'une salutaire interdépendance entre les nations. Salutaire parce que les États peuvent de moins en moins se désintéresser de ce qui se passe chez les autres, et parce qu'à mesure que les liens se renforcent, il deviendra de plus en plus coûteux de devoir les rompre à cause d'un conflit armé[2]. Dans une situation d'interdépendance promue par un

[1] Auguste Comte, si critique qu'il puisse se montrer à l'égard de l'économie politique, la louera néanmoins d'avoir dissipé le préjugé selon lequel « l'amélioration de la condition matérielle des uns […] ne pouv[ait] résulter que d'une détérioration correspondante chez les autres […] » (*Cours de philosophie positive*, *op. cit.*, 47ème leçon, p. 135).

[2] Edward Mansfield et Brian Pollins distinguent ainsi deux sens de l'interdépendance économique en RI : « First, a group of countries is considered interdependent if economic conditions in one are contingent on those found in the others, for example, if inflation in France quickly places upward pressure on German prices. Second, countries are considered interdependent if it would be costly for them to rupture or forego their relationship […]. The first of these is generally referred to as sensitivity interdependence; the second is typically referred to as vulnerability interdependence » (« The Study of Interdependence and Conflict… », *The Journal of Conflict Resolution*, art. cité, p. 847). Malgré ses apparences de neutralité technique, la notion d'« interdépendance » peut masquer des réalités fortement asymétriques, il ne faut donc pas être dupe du vocable (Susan Strange, *Le retrait de l'État*, *op. cit.*, préface). Par exemple, l'intégration ne conduit pas nécessairement à l'harmonie, comme le rappelle Pierre Bourdieu : « […] ce qu'on oublie, c'est que l'intégration est souvent la condition de la domination » (« Mondialisation et domination : de la finance à la culture » (entretien, 2000), *Cités*, n°51, 2012, p. 129). C'est pourquoi nous évoquons aussi dans tout le chapitre le caractère parfois inégal et impérialiste du commerce.

commerce mutuellement avantageux, le recours aux armes n'aurait ainsi bientôt plus de raison d'être. Michel Foucault commente ce changement de modèle : pour les mercantilistes, « [c]e qui est acquis par l'un, il faut l'enlever à l'autre ; on ne peut s'enrichir qu'aux dépens des autres », tandis que pour Adam Smith et les physiocrates « […] le jeu légitime de la concurrence naturelle, c'est-à-dire de la concurrence à l'état libre, ne peut amener qu'un profit double »[3]. Examinons donc ce modèle prometteur du jeu à somme positive.

a. L'interdépendance : vers un intérêt mutuel à échanger ?

La supposée absence de rentabilité économique des guerres renforce l'idée d'un changement qualitatif dans les relations internationales : depuis l'introduction du commerce à grande échelle, la coopération pacifique promet infiniment plus que n'importe quelle perspective de butin. Alors que les mercantilistes restaient prisonniers d'une vision agonistique des rapports entre États, leurs successeurs mettront l'accent sur la possibilité pour tous de gagner simultanément ; ce que l'un acquiert n'a pas besoin d'être prélevé sur le bien du voisin. Voilà qui annonce une croissance économique détachée en principe de toute expansion territoriale[4].

Entendue de cette manière, pareille métamorphose n'engage nulle transformation morale ou psychologique des acteurs en présence : « Loin de tout altruisme et de toute bienveillance spontanée, écrit Céline Spector, le commerce suscite […] l'attention aux intérêts d'autrui, dans le cadre d'une certaine figure de l'*utilité éclairée* […] »[5]. L'intérêt économique, dans cette nouvelle configuration, peut faire espérer que l'on choisira désormais la coopération par préférence aux hostilités, ainsi, « en dernière instance, l'idée du jeu à somme nulle se trouve supplantée par un modèle "libéral" de coopération involontaire des intérêts »[6]. Dans le nouveau modèle de jeu à somme positive, ce que l'un gagne l'autre peut tout aussi bien le gagner, et nul tiers ne s'en trouve plus mal ; le bénéfice se multiplie et se propage. Semblable bouleversement ne peut manquer de faire naître un immense optimisme quant à l'avenir. Jeremy Bentham affirmera par exemple dans ses *Principles of international law* : « Tout commerce est par essence avantageux – même pour la partie pour laquelle il l'est le moins. Toute

[3] Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 54-55. Voir aussi Céline Spector, « Le concept de mercantilisme », art. cité, p. 303 et 308. David Armitage montre que certains économistes politiques sentirent le changement dès les années 1690 : les États européens « were all now interdependent, so that the Spartan option of economic autarchy was no longer viable » (*Greater Britain, 1516-1776*, *op. cit.*, p. 39).
[4] Par exemple : « […] toutes les sociétés modernes peuvent croître en intensité à meilleur compte qu'en extension et par la conquête » (Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, ch. XXIII, p. 722).
[5] Céline Spector, « Montesquieu et la question du "doux commerce" dans *L'Esprit des lois* », dans L. Desgraves (éd.), *Actes du colloque…*, *op. cit.*, p. 433-434.
[6] *Ibid.*

guerre est par essence ruineuse. »[7] Benjamin Constant soutiendra : « Les relations commerciales de l'Europe font qu'il est de l'intérêt de la grande majorité européenne, que la tranquillité et le bonheur règnent dans tous les pays. »[8] Jean-Baptiste Say remarquera que les hommes n'évaluent pas toujours correctement le coût d'une guerre, ce qui les pousse à s'y lancer étourdiment. Il rappelle donc avec raison que pour évaluer de manière juste le prix d'un conflit, il faut ajouter aux dépenses militaires et aux destructions subies la perte des hommes, c'est-à-dire tout le capital qui avait été dépensé pour leur éducation et leur entretien[9]. L'absurdité économique de la guerre devrait donc conduire à sa disparition :

> On finira par comprendre qu'il n'est point dans l'intérêt des nations de se battre ; que tous les maux d'une guerre malheureuse retombent sur elles ; et que les avantages qu'elles recueillent des succès sont absolument nuls.[10]

Le propos est sans doute raisonnable, mais Jean-Baptiste Say ne met-il pas trop d'espoir dans la rationalité économique des hommes (cf. *infra*, ch. V) ?

On doit remarquer que le mécanisme vertueux peut aussi s'inverser et se muer en jeu à somme *négative*, jeu dans lequel tous se trouvent lésés en même temps. On est autorisé à parler en ce cas d'« effets pervers », par exemple à propos des politiques économiques visant à appauvrir ses propres voisins : personne n'en sortira indemne. Ainsi, ce que l'on appelle de manière parlante les *beggar-thy-neighbour policies*[11] se révèlent en fait de grandes absurdités économiques. Sans doute la démonstration la plus fameuse en a été faite avec les politiques économiques adoptées durant la dépression des années 1930. Bon gré mal gré, l'interdépendance regroupe tous les pays dans un même esquif, et celui qui voudrait jeter ses compagnons par-dessus bord se trouverait lui-même bientôt à l'eau. Dans les joies comme

---

[7] Cité dans Edmund Silberner, *La guerre dans la pensée économique du XVIe au XVIIIe siècle*, *op. cit.*, p. 261. Et aussi : « Conquer the whole world, it is impossible you should increase your trade one halfpenny. » (*Ibid.*, p. 260) Dans une lettre de 1783, Benjamin Franklin écrivait : « How many excellent things have been done to promote the internal welfare of each country ; what bridges, roads, canals, and other useful public works and institutions, tending to the common felicity, might have been made and established with the money and men foolishly spent during the last seven centuries by our mad wars in doing one another mischief! » (*The Works of Benjamin Franklin. Volume X: Correspondence*, Boston, Hilliard/Gray, 1840, p. 26-27.)

[8] Benjamin Constant, « Principes de politique », dans *Écrits politiques*, *op. cit.*, ch. VI, p. 368.

[9] Edmund Silberner, *La guerre et la paix…*, *op. cit.*, p. 59. James Mill dira de la guerre qu'elle est un « monstre qui dévore la richesse nationale » et Richard Cobden y verra un « luxe dispendieux » (cités dans *ibid.*, respectivement p. 34-35 et 49).

[10] Cité dans *ibid.*, p. 66. Les libéraux n'ont d'ailleurs pas le monopole de la dénonciation du coût économique de la guerre, comme en témoigne ce morceau d'éloquence de Louis Blanc : « Le massacre de plusieurs milliers d'hommes, le désespoir de leurs mères et de leurs femmes, la détresse de leurs enfants, la dépopulation des campagnes, l'abandon de l'agriculture, la paralysie de l'industrie et du commerce, l'accroissement exagéré des impôts, tout cela forme le bilan, non seulement de la défaite, mais de la victoire. À cet ignoble cri : Malheur aux vaincus ! l'histoire fait cette réponse vengeresse : Malheur aux vainqueurs ! » (Cité dans *ibid.*, p. 183.)

[11] L'expression vient d'Adam Smith à propos des nations qui ne prennent pas le principe du bon marché comme seul guide pour leur commerce, mais qui le combinent avec des considérations politiques. « By such maxims as these, however, nations have been taught that their interest consisted in beggaring all their neighbours. » (Adam Smith, *Wealth of Nations*, *op. cit.*, book IV, ch. III, part II, p. 621.)

dans les peines les destins sont maintenant inextricablement liés ; serait-on assez dénaturé pour préférer la destruction mutuelle à la sage coopération ?

Un tel constat permettra de formuler une myriade de propositions généreuses, dont la répétition, dès la deuxième moitié du XVIIIe siècle, montre assez que les auteurs concernés sont avant tout engagés dans un combat politique, et leurs attaques ciblent les diverses conception belliqueuse du commerce. François Quesnay écrit :

> Cessez d'envisager le commerce entre les nations comme un état de guerre et comme un pillage sur l'ennemi, et persuadez-vous enfin qu'il ne vous est pas possible d'accroître vos richesses aux dépens d'autrui par le commerce.[12]

David Hume arrive au même constat lorsqu'il affirme « qu'un État ne saurait pousser bien loin les progrès de son commerce et de son industrie si tous ceux qui l'entourent sont plongés dans l'ignorance, l'oisiveté et la barbarie »[13]. Les bienfaits du commerce sont inestimables puisque chacun trouve son intérêt dans l'intérêt du voisin ; pour accroître sa richesse, il faut désormais qu'elle profite à tous ou presque. Ce qui permet à Hume de conclure ainsi :

> Je ne crains donc pas d'avouer que non seulement en tant qu'homme, mais aussi en tant que sujet britannique, je fais des vœux pour que le commerce de l'Allemagne, de l'Espagne, de l'Italie et de la France elle-même soit florissant.[14]

Dans le même esprit, Josiah Tucker dénonce l'inimitié de sa patrie envers son voisin continental : « Notre jalousie nationale envers la France est aussi déraisonnable qu'absurde ». En effet, que pourrait bien vendre un magasin qui se verrait entouré uniquement de mendiants[15] ?

Montesquieu participe assurément à cette remise en cause générale du postulat « mercantile » selon lequel le modèle des relations internationales serait celui du jeu à somme nulle. Il n'hésite donc pas à mettre sa plume au service de la polémique :

> L'effet naturel du commerce est de porter à la paix.[16] Deux nations qui négocient ensemble se rendent réciproquement dépendantes : si l'une a intérêt d'acheter, l'autre a intérêt de vendre ; et toutes les unions sont fondées sur des besoins mutuels. (XX, 2)

---

[12] Cité par le traducteur dans Friedrich List, *Système national d'économie politique*, *op. cit.*, livre III, ch. III, p. 479.

[13] David Hume, « De la jalousie du commerce », dans *Essais…*, *op. cit.*, p. 718

[14] *Ibid.*, p. 721-22. Il faut noter avec Gilles Robel que cet essai fut rédigé au début de la guerre de Sept Ans et que Hume entend rappeler les gouvernants au bon sens comme il s'en explique dans une lettre de 1758 à Henry Home : « Mon propos est dirigé contre cette malignité étroite et cette envie des nations, qui ne peuvent jamais souffrir de voir leurs voisins prospérer et sont constamment fâchées de voir les autres nations s'efforcer d'accroître leur industrie. » (*Ibid.*, p. 717)

[15] Cité dans Edmund Silberner, *La guerre dans la pensée économique du XVIe au XVIIIe siècle*, *op. cit.*, p. 244. Au siècle suivant, Alexis de Tocqueville constatera que l'inimitié entre Anglais et Américains se tait quand il s'agit d'intérêts économiques : « Il n'y a pas de volonté souveraine ni de préjugés nationaux qui puissent lutter longtemps contre le bon marché. » (*De la Démocratie en Amérique*, *op. cit.*, vol. 1, partie II, ch. X, p. 531.)

L'auteur lie explicitement le commerce à ce qu'on appelle aujourd'hui l'interdépendance. Il se trouve ici deux idées. D'une part on ne peut échanger que si la transaction enrichit les deux parties, nulle possibilité donc de gagner si l'autre devait perdre ; d'autre part la guerre devient économiquement déraisonnable puisqu'elle interrompt des relations commerciales mutuellement avantageuses.

Cependant, Montesquieu ne manque jamais de signaler les *causes particulières* qui limitent la portée de ses lois générales ; le « doux commerce » considéré sous l'angle de l'intérêt mutuel n'y fait pas exception. Le chapitre 23 du livre XX s'intitule par exemple « À quelles nations il est désavantageux de faire le commerce ». L'auteur prend le cas d'un État privé d'effets mobiliers – c'est-à-dire d'argent, de lettres de change, d'actions, de vaisseaux, de marchandises. Cet État n'aura donc rien à offrir pour recevoir à son tour :

> […] les propriétaires des fonds de terre n'y seront que les colons des étrangers. Cet État manquera de tout, et ne pourra rien acquérir, il vaudroit bien mieux qu'il n'eût de commerce avec aucune nation du monde : c'est le commerce qui, dans les circonstances où il se trouvoit, l'a conduit à la pauvreté.
>
> Un pays qui envoie toujours moins de marchandises ou de denrées qu'il n'en reçoit, se met lui-même en équilibre en s'appauvrissant : il recevra toujours moins, jusqu'à ce que, dans une pauvreté extrême, il ne reçoive plus rien. (XXI, 23, p. 600)

Tel est le cas de la Pologne, pays dans lequel les grands oppriment le peuple afin d'obtenir un petit surplus de blé qu'ils troqueront ensuite pour satisfaire leur soif de luxe ; point de prospérité pour tous par le jeu d'un mécanisme heureux, mais asservissement des uns par les autres, au bénéfice des puissances commerciales[17]. Il serait donc trompeur de forger des maximes universelles sur le rapport *nécessaire* entre libre commerce et bonheur des peuples ; le sage législateur reste celui qui est capable de voir les exceptions, de comprendre les circonstances politiques particulières et de connaître les conditions contingentes sur lesquelles reposent les lois générales. En cela, les analyses de Montesquieu s'inscrivent dans un cadre politique où la plus haute qualité se nomme « prudence » (cf. *infra*, ch. VIII, 2ème section).

---

[16] Céline Spector souligne la portée polémique d'une proposition qui « porte atteinte à l'assimilation entre commerce et art de la guerre » ; il « s'agit désormais d'établir la contribution positive du commerce à la pacification des relations internationales » (*Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, *op. cit.*, p. 181-183).

[17] Cela permet de qualifier ce que dit Montesquieu ailleurs : « L'Europe n'est plus qu'une nation composée de plusieurs, la France et l'Angleterre ont besoin de l'opulence de la Pologne et de la Moscovie, comme une de leurs provinces a besoin des autres : et l'État qui croit augmenter sa puissance par la ruine de celui qui le touche, s'affoiblit ordinairement avec lui. » (*Réflexions sur la monarchie universelle en Europe*, dans *O. C.*, *op. cit.*, vol. 2, §18, p. 34). Il faut également noter que ce type de rapport n'est pas sans rappeler, *mutatis mutandis*, des situations contemporaines d'exploitation. Comparer : « Certaines de ces relations, par exemple celles des sociétés pétrolières transnationales avec l'État du Nigeria ou celui de l'Angola, consistent exclusivement, dans un sens, à l'extraction de ressources, dans l'autre, à la rémunération des élites étatiques qui en détiennent les clés. » (Frederick Cooper, « Le concept de mondialisation sert-il à quelque chose ? », *Critique internationale*, art. cité, p. 118.)

Le philosophe insiste aussi sur l'inégalité qui peut advenir dans certaines relations commerciales, notamment lorsque l'on s'éloigne du trafic entre nation européennes[18]. Montesquieu ne se cache pas (en usant du langage brutal de l'époque) « les avantages que les nations intelligentes prennent sur les peuples ignorants » (XXI, 6, p. 607)[19] ; il n'est pas non plus aveugle devant l'ascendant dont jouissent les « peuples policés » vis-à-vis des peuples d'Afrique (lesquels n'auraient ni arts ni industrie) : les premiers « peuvent […] faire estimer [aux seconds] beaucoup de choses de nulle valeur, et en recevoir un très grand prix » (XXI, 2)[20]. Dans ce cas, le commerce n'est plus le doux jeu à somme positive où tout le monde gagne, il se mue en un dur instrument d'exploitation consacrant la victoire d'un seul protagoniste. Cette victoire procédait à l'origine de la fraude, mais bientôt le triomphe ira à la force nue. Malgré tous les avantages mutuels promis par le « doux commerce », l'Angleterre exporte encore une grande part de ses productions vers l'Afrique, l'Asie et l'Amérique, trois continents avec lesquels les échanges ne se font pas sur un pied d'égalité[21].

b. Intérêt de l'État et intérêt de l'humanité

Le principal défaut de l'argumentation en faveur du libre-commerce est de sous-estimer la permanence des séparations politiques, nous l'avons rappelé *supra* au chapitre II. Sur ce sujet, il paraît hors de portée de démêler définitivement pour chaque auteur ce qui relève d'une prise de position politique (notamment face aux défenseurs d'un patriotisme borné et contre-productif) et ce qui ressortit à une véritable conviction cosmopolite. Toujours est-il que certains s'expriment comme si les frontières étatiques s'évanouissent dès lors qu'il s'agit d'intérêt. Charles Rollin donne bien l'idée de ce dépassement des barrières entre les hommes quand il écrit du commerce :

---

[18] Céline Spector qualifie ainsi les propositions de Montesquieu : « L'harmonie des intérêts envisagée concerne donc exclusivement l'Europe, autour de laquelle *L'Esprit des lois* centre son analyse […] » (*Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, *op. cit.*, p. 440).

[19] Ailleurs : « […Mithridate] étoit riche, parce que ses villes sur le Pont-Euxin faisoient un commerce avantageux avec des nations moins industrieuses qu'elles » (*Romains*, VII, p. 109). Voir aussi les rapports inégaux entre colonies et métropoles : *EL*, XXI, 21, p. 643.

[20] Antoine Destutt de Tracy affirme que le « mauvais commerce » est fort rare : « […] dans tout acte de commerce, dans tout échange libre, les deux contractans se sont satisfaits, sans quoi ils n'auraient pas contracté ; et, par conséquent, cet échange est en soi un bien pour tous deux » (*Commentaire sur* L'Esprit des lois *de Montesquieu* (1817), Caen, Université de Caen, 1992, p. 345). Montesquieu se montre ici plus prudent que son commentateur.

[21] Patrick O'Brien, « Inseparable Connections…», in P. Marshall (ed.), *The Oxford History of the British Empire*, *op. cit.*, p. 54 et Jacob Price, « The Imperial Economy, 1700-1776 », in *ibid.*, p. 100-103 (comparer en particulier les tableaux 4.2 et 4.5).

> Par son moien, le monde entier semble ne former qu'une seule ville & qu'une seule famille. Il y fait régner de toutes parts une abondance universelle. Les richesses d'une nation deviennent celles de tous les autres peuples. Nulle contrée n'est stérile, ou du moins ne se sent de sa stérilité.[22]

Il semble ne plus y avoir de rupture entre le national et l'international grâce au commerce. Les libéraux les plus enthousiastes reprennent cette prémisse et donnent de fait la priorité à l'individu plutôt qu'à l'État pour penser le monde et les relations entre corps politiques. Dans une telle perspective, la défense du libre-échange prend tout son sens, puisque chacun admet généralement que le commerce permet d'accroître le volume global des richesses. David Ricardo reconnaît certes que le commerce peut être réglé de telle sorte qu'un des deux contractants en monopolise les avantages (notamment dans le cas d'une métropole et de ses colonies), mais il ne s'agit pas là d'un optimum, et le gain total serait encore plus élevé en l'absence de tels biais. En effet, « le profit général n'est jamais aussi pleinement assuré que par la répartition la plus productive de l'ensemble du capital ; c'est-à-dire par un libre-échange universel »[23]. La théorie des avantages comparatifs le démontre parfaitement, c'est la liberté totale des échanges qui augmente le plus les richesses planétaires. Cependant toute l'ambiguïté réside dans la notion de *profit général* à une époque où l'humanité est segmentée en corps politiques distincts. Est-ce bien le profit de tout le genre humain dont on parle ? Ou bien plutôt celui des Européens ? Ou bien plutôt celui des Anglais ?

En réalité le libre-échange produit des effets ambivalents : s'il a augmenté le volume des marchandises, il a aussi créé d'immenses inégalités entre les nations, hier aussi bien qu'aujourd'hui. En se muant en dogme à la fin du XVIIIe siècle, il semble qu'il ait fait surtout le jeu des puissances industrielles et maritimes, ainsi que nous l'avons évoqué à propos de l'Angleterre dans la 2ème section du chapitre II. La grande imposture, comme le dénoncera Friedrich List, est de confondre nationalité et cosmopolitisme, c'est-à-dire le fait et l'horizon, l'être et le devoir être ; sous prétexte de parler au nom de l'humanité certains avancent objectivement les intérêts de leur patrie, consciemment ou non[24]. L'erreur d'Adam Smith et de ses épigones, consisterait à n'apercevoir « que l'humanité et les individus, et point les nations » ; parce que l'économiste britannique « considère le monde entier comme une *république de*

[22] Charles Rollin, *Histoire ancienne des Égyptiens, des Carthaginois, des Assyriens…*, *op. cit.*, vol. 5, livre XXIV, p. 509. Si l'expression de « village global » est récente, l'idée, elle, possède sans doute des racines plus anciennes.

[23] David Ricardo, *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*, *op. cit.*, ch. XXV, p. 355.

[24] Cf. « By ignoring the national dimension of politics, jealousy of trade, the interface between national politics and trade, also became neglected. List made it his task to rectify this corruption. » (István Hont, *Jealousy of Trade*, *op. cit.*, p. 150.) Hont contraste aussi la doctrine de David Ricardo des avantages comparatifs bénéfique à long terme avec la vision d'Andrew Fletcher de relations commerciales dominées par un champ de force et qui tournent au profit « des nations les plus riches et les plus puissantes » (*ibid.*, p. 264-265).

marchands une et indivisible », il ne se préoccupe pas du tout des « forces productives »[25]. Ainsi, pour reprendre une critique de List déjà citée :

> Depuis Adam Smith une nouvelle maxime a été ajoutée [aux maximes d'État de l'Angleterre…], à savoir *dissimuler la vraie politique de l'Angleterre à l'aide des expressions et des arguments cosmopolites imaginés par Adam Smith, de manière à empêcher les nations étrangères de l'imiter*.[26]

Comme les États-Unis plus tard, l'Angleterre et ses défenseurs ont eu tendance à confondre trop facilement l'intérêt national et l'intérêt de l'humanité, négligeant les tensions dues à l'existence de certaines séparations politiques (not. *infra*, ch. VII, 3ème section). Cependant, Friedrich List force peut-être un peu sa critique de la politique étrangère britannique, car aux côtés des froids calculateurs qui manipulent les rêves de paix perpétuelle se trouvent sans doute aussi de vrais enthousiastes.

Il reste que les problèmes politiques reviennent au galop, au grand étonnement de ceux qui n'entrevoient plus que des divergences techniques relatives à la maximisation de la richesse mondiale, divergences sur lesquels devraient se pencher des *experts* au sein d'une saine *gouvernance*. Sur ce point, ceux que l'on appelle les « réalistes » en Relations internationales font bien de rappeler que l'opulence est une chose, mais que la sécurité du corps politique en est une autre. On l'a déjà dit, un des effets heureux du commerce réside dans la corrélation étroite qui s'établit entre puissance et prospérité, chaque pays pouvant convertir – avec plus ou moins de facilité[27] – ses richesses en forces armées et se défendre ainsi contre les menaces extérieures. La question revient alors à savoir s'ils ne profiteront pas de cette puissance pour s'assurer en retour de plus grandes ressources économiques, par l'intimidation ou bien par la contrainte[28]. Dès lors, comme l'indiquent les réalistes, ce n'est pas l'opulence absolue

---

[25] Friedrich List, *Système national d'économie politique*, *op. cit.*, introduction, p. 85-86, préface, p. 40-42 et livre II, ch. XI, p. 386.

[26] *Ibid.*, livre IV, ch. I, p. 502. « The requirements of international society, the interest of mankind as a whole, were simply beyond the horizon of politics. » (István Hont, *Jealousy of Trade*, *op. cit.*, p. 261.) Voir aussi Hans Joas, *War and Modernity*, *op. cit.*, p. 37-38. Michael Doyle donne des exemples de normes de l'OMC (Organisation mondiale du commerce) qui « […] however efficient and fair from a global point of view—are eroding democratic, or at least national, accountability » (« A More Perfect Union? The Liberal Peace and the Challenge of Globalization », *Review of International Studies*, art. cité, p. 89. Il est certainement des cas où le protectionnisme s'avère indispensable.

[27] Il ne faut pas négliger les facteurs de variation de cette capacité de conversion. Par exemple, un pays désindustrialisé aurait sans doute plus de mal qu'un autre à mener une grande guerre de matériel. Quoiqu'on ait aujourd'hui l'habitude de prendre en compte principalement le PIB dans la mesure de la puissance, on doit garder à l'esprit que les variables pertinentes sont nombreuses et complexes : part des dépenses militaires, type de régime, poids démographique, aguerrissement des citoyens, ressources naturelles, appareil industriel, infrastructures, etc. Cf. Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, ch. II. Voir aussi *supra*, note 146. Par ailleurs, tous les genres de guerre n'exigent pas les mêmes ressources morales et matérielles, comme l'histoire récente l'a suffisamment rappelé.

[28] Contrairement à ce que l'on entend souvent, Josephe Nye met bien la contrainte économique du côté du *Hard Power* (« Soft Power », *Foreign Policy*, n°80, autumn 1990, p. 153-171). L'auteur montre ainsi que le commerce ne se trouve pas exclusivement du côté de la douceur, et qu'il présente aussi quelque affinité avec la puissance militaire. Pour sa part, Hans Morgenthau rappelle que, parmi les mesures économiques, certaines ont pour objectif d'exercer un contrôle politique sur des nations tierces, comme celles de l'URSS en Europe de l'Est (*Politics*

qui prime, mais l'opulence relative ; que m'importe de gagner si le voisin gagne beaucoup plus et s'ingénie dès lors à me dominer (cf. *infra*, ch. VI) ?

Montesquieu écrivait, dans un opuscule non publié, une sorte d'hymne à ce qu'on désignerait aujourd'hui par le terme de « mondialisation » :

> À présent que l'univers ne compose presque qu'une nation, que chaque peuple connoît ce qu'il a de trop et ce qui lui manque et cherche à se donner les moyens de recevoir […] il n'y a pas une seule nation dont le capital en or et en argent ne grossisse toutes les années, quoique plus promptement et plus abondamment chez les unes que chez les autres.[29]

Toute l'équivoque vient pourtant de la réserve finale : la nation qui augmente le moins son capital ne devrait-elle pas songer à s'en inquiéter ? Doit-elle se réjouir d'un gain qui l'appauvrit relativement ? L'expérience historique corrobore certaines de ces craintes. L'Espagne au temps du déclin relatif a vu son commerce et ses colonies menacées par les nouvelles puissances maritimes ; les Provinces-Unies ont compris au XVIIIe siècle, après avoir rétrogradé dans la hiérarchie des nations, les dangers auxquels étaient soumis les pays de second ordre. Montesquieu remarque d'ailleurs bien la chose, lui qui a écrit dans son livre sur la force défensive : « Toute grandeur, toute force, toute puissance est relative. Il faut bien prendre garde qu'en cherchant à augmenter la grandeur réelle, on ne diminue la grandeur relative. » (IX, 9) Il comprend aussi parfaitement l'ambivalence des effets du commerce, puisque la comparaison entre États n'a pas été abolie. Après tout, l'Angleterre est aussi « souverainement jalouse » et s'afflige « de la prospérité des autres » (XIX, 27, p. 578).

Cette question du rapport entre les gains absolus et les gains relatifs constitue une véritable pomme de discorde entre « libéraux » et « réalistes » en Relations internationales (ou peut-être plus précisément entre néolibéraux et néoréalistes). Sans entrer dans le détail de ces débats féconds, il est possible d'avancer que les réalistes (et notamment les néoréalistes) ont raison de tempérer un peu les espoirs de ceux qui oublient trop aisément les frontières politiques. Kenneth Waltz, par exemple, dans son ouvrage de 1979, affirme que c'est l'incertitude permanente concernant les intentions des autres entités étatiques qui oblige chacun à mettre au premier plan la question de la richesse *relative*, car chaque nation reste ultimement seule responsable de sa propre survie. Le théoricien américain en vient donc à distinguer la bonne *intégration* et *spécialisation* des agents économiques au sein de l'État d'avec la dangereuse *in-*

---

among Nations: The Struggle for Power and Peace (1948), 6th edition, New York (NY), McGraw-Hill, 1985, p. 36). Carl Schmitt écrivait des États-Unis dans les années 1920 que « leur puissance économique avait atteint le point où elle se convertissait en puissance politique » (*Le nomos de la Terre, dans le droit des gens du* Jus Publicum Europaeum (1950), trad. Lilyane Deroche-Gurcel, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2008, p. 254).

[29] Montesquieu, *Considérations sur les richesses de l'Espagne*, dans *O. C.*, *op. cit.*, vol. 2, p. 10.

terdépendance des États entre eux[30]. Quinze ans plus tard, John Mearsheimer formulera une critique semblable des auteurs libéraux : ceux-ci font l'erreur de négliger les gains relatifs, et « se concentrent exclusivement sur les gains absolus »[31]. L'inégale répartition des gains a surtout pour conséquence de déséquilibrer les rapports de force au sein d'un système, ce qui, comme l'a établi Robert Gilpin, produit souvent des frictions et des conflits. D'ailleurs, selon cet auteur, le plus important facteur de changement politique international serait désormais la croissance économique et l'évolution démographique[32]. Dans ces domaines, liés d'une certaine façon au commerce, les acteurs politiques ne peuvent faire l'économie de raisonnements sur les données relatives.

Toutefois il faut se garder de caricaturer la position des « libéraux » en Relations internationales, puisqu'ils ont souvent eux-mêmes pris la mesure du caractère excessif des espoirs mis dans le commerce au tournant du XVIIIe et du XIXe siècle. Andrew Moravcsik invite ainsi à distinguer la théorie libérale du commerce de la défense idéologique du libre-échange, et il insiste sur le fait que l'interdépendance ne produit pas nécessairement la paix[33]. Robert Keohane, de son côté, prend soin de distinguer entre harmonie et coopération : « L'harmonie fait référence à une situation dans laquelle les politiques des acteurs (élaborées selon leur intérêt propre, sans considération de celui des autres) facilitent *automatiquement* l'atteinte des objectifs des autres. »[34] Qu'une telle harmonie *apolitique* ait pu être annoncée à une certaine époque, cela se peut, mais les théoriciens des relations internationales ont fait de grands progrès depuis. La *coopération*, contrairement à l'harmonie, ne présuppose pas l'existence d'un mécanisme plus ou moins magique de conciliation des intérêts, elle constitue plutôt un long processus – souvent progressif – d'ajustements et de négociations[35]. Ce serait donc contrefaire l'approche libérale des relations internationales que de dire qu'elle postule un accord spontané de tous les intérêts privés. Au final, la distinction entre « réalistes » et « libéraux » sur ces problèmes est plus une question de degré que de nature : les premiers, mettant davantage l'accent sur les États et la nécessité d'assurer d'abord la sécurité, s'attachent principalement à la puissance relative ; les seconds envisagent plus volontiers les individus et avancent que les différentes opportunités de bien-être se complètent généralement

---

[30] Kenneth Waltz, *Theory of international Politics*, Reading (MA), Addison-Wesley Publishing Company, 1979, p. 104-106.
[31] John Mearsheimer, « The False Promise of International Institutions », *International Security*, vol. 19, n°3, Winter 1994-1995, p. 19.
[32] Robert Gilpin, *War & Change in World Politics*, *op. cit.*, p. 55.
[33] Andrew Moravcsik, « Taking Preferences Seriously: A Liberal Theory of International Politics », *International Organization*, vol. 51, n°4, Autumn 1997, p. 528 et Dario Battistella, *Théories des relations internationales*, *op. cit.*, p. 208-211.
[34] Robert Keohane, *After Hegemony: Cooperation and Discord in the World Political Economy*, Princeton, Princeton University Press, 1984, p. 51.
[35] *Ibid.*, p. 51-53. Voir aussi la mise au point d'Andrew Moravcsik sur le sujet : « The New Liberalism », in C. Reus-Smit and D. Snidals (eds.), *The Oxford handbook of International Relations*, *op. cit.*, p. 236-237.

les unes les autres, ils insistent donc plutôt sur les gains absolus. Ici comme ailleurs, les catégories consacrées ne doivent pas faire manquer les nuances ; les oppositions conceptuelles clarifient les débats, mais il serait néfaste qu'elles obscurcissent l'intelligence du *continuum*.

c. Les aspects contingents de l'interdépendance économique

La question des bénéfices de l'interdépendance renvoie sans cesse à des problèmes plus larges touchant aux émotions et aux finalités de l'ordre politique. En effet, la pacification par un intérêt mutuel à éviter la guerre repose sur deux postulats que nous examinerons dans les deux parties suivantes : 1) le but principal des États (et des individus) reste ultimement la recherche de la sûreté et du gain économique[36], 2) la primauté de la tranquillité et du bien-être peut faire l'objet d'un consensus et permettre l'édification d'un ordre considéré comme universellement juste. Pour le moment, laissons ces questions en suspens et attachons-nous à n'examiner le problème que sous l'angle des intérêts économiques et sécuritaires[37].

En général, malgré leurs divergences, les penseurs des relations internationales reconnaissent que le commerce modifie la combinaison des intérêts, sans pour autant annoncer une harmonie spontanée. Si l'expression *trade not invade* paraît promettre plus qu'elle ne tient, il reste que, dans un monde d'échanges, celui qui compare les coûts de la guerre à ses bénéfices incline généralement à la modération ; dans le langage économique on peut dire que le conflit détruit les gains du commerce, ce qui renchérit d'autant le « coût d'opportunité » d'une telle solution ; le commerce garantit donc un profit à la fois plus important et plus assuré que celui qui repose sur le hasard des armes[38]. Ce n'est pas tout : les nouvelles conditions économiques amoindrissent aussi largement les bénéfices d'une guerre victorieuse. Ainsi, la possibilité de faire du butin semble s'être réduite ; s'il était jadis aisé de s'emparer de terres ou de métaux précieux, on s'aperçoit qu'il n'en va plus de même en un temps où la prospérité réside principalement dans les effets mobiliers et la main-d'œuvre. En effet, le capital s'évanouit à l'approche du conquérant et le travail forcé produit généralement très peu (ce que confirme le retard industriel pris par les nations esclavagistes du XIXe siècle)[39]. On ne saurait donc nier

[36] Il peut bien sûr y avoir tension entre ces deux objectifs comme le soulignent volontiers les néoréalistes.

[37] Les partisans de ce que l'on appelle la « paix démocratique », insistent bien sur le fait que l'interdépendance économique ne peut être au mieux *qu'un seul* aspect de la pacification. Voir par exemple : John Oneal and Bruce Russett, « The Classical Liberals Were Right: Democracy, Interdependence, and Conflict, 1950-1985 », *International Studies Quarterly*, art. cité, p. 268-269. Cf. *supra*, le début de l'introduction générale.

[38] Une précision : « For most contemporary liberal theorists, it is not the act of trade itself, but the threat of losing the economic benefits of such ties that deters states from seeking military actions against their most important trading partners. » (Katherine Barbieri, *The Liberal Illusion: Does Trade Promote Peace?*, Ann Arbor (MI), The University of Michigan Press, 2002, p. 23).

[39] Les références sur ces questions sont pléthoriques et fort diverses, en voici quelques-unes qui nous ont été utiles : Raymond Aron, *La société industrielle et la guerre*, Paris, Plon, 1959 et *Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, ch. IX ; John Keegan, *A History of Warfare*, New York (NY), Vintage Books, 1994, p. 58-60 ; Dale

l'existence d'heureux changements dus au commerce, lequel rend plus improbable le conflit armée parmi des États supposés *rationnels*, c'est-à-dire calculant les coûts et anticipant les conséquences de leur action (cf. *infra*, chapitre IV, première section).

Cependant, il paraît important de garder à l'esprit les conditions contingentes sur lesquelles reposent ces mécanismes salutaires. Montesquieu écrit au début de son opuscule sur la *Monarchie universelle* :

> Autrefois on détruisoit les Villes qu'on avoit prises, on vendoit les terres, et, ce qui alloit bien plus loin, tous les habitants. Le saccagement d'une ville payoit la solde d'une Armée, et une Campagne heureuse enrichissoit un conquérant. À présent qu'on n'a plus qu'une juste horreur pour toutes ces barbaries, on se ruine à prendre des places qui capitulent, que l'on conserve, et que l'on rend la plupart du temps.
>
> Les Romains portoient à Rome dans les Triomphes toutes les richesses des Nations vaincues. Aujourd'hui les victoires ne donnent que des Lauriers stériles.[40]

Ici l'auteur dit à la fois le nouveau et ses limites. Certes, la situation a grandement changé et l'expédient guerrier devient économiquement douteux, mais cela procède surtout d'une transformation des « mentalités ». Le christianisme, la monarchie centralisée et le commerce font partie des facteurs de cet adoucissement du droit des gens, de cette pacification des mœurs ; Norbert Elias évoquera fameusement un processus de « curialisation des guerriers » sur lequel nous aurons l'occasion de revenir notamment *infra*, au chapitre V. Cependant, mieux vaut toujours rester sur ses gardes devant de tels processus linéaires : les régressions restent envisageables comme les malheurs de la première moitié du XXe siècle l'illustrent si terriblement[41]. « Procès » et « drame » sont pris dans une dialectique infiniment complexe : Montesquieu pensait peut-être que l'on en avait fini avec « toutes ces barbaries », mais il ne faudra pas deux cents ans pour que l'histoire lui donne tout à fait tort. Quoi qu'il en soit, le retour de « toutes ces barbaries » restitue malheureusement à l'affrontement armé une partie de sa rentabilité. Edmund Silberner, lui qui avait sous les yeux la Seconde Guerre mondiale, se permet de corriger l'enthousiasme de l'économiste belge Gustave de Molinari :

> Si l'on admet, comme il le fait tacitement, que les belligérants respectent le droit de propriété et de vie de la population civile, les grandes guerres paraissent en général déficitaires. […] Mais il est utile d'ajouter que, lorsqu'un belligérant ne respecte pas les lois élémentaires de la civilisation moderne, il peut tirer d'une guerre victorieuse un avantage économique.[42]

Copeland, « Economic Interdependence and War: A Theory of Trade Expectations », *International Security*, vol. 20, n°4, Spring 1996, p. 5-41; Edward Mansfield and Brian Pollins, « The Study of Interdependence and Conflict », art. cité, p. 834-859 ; Dario Battistella, *Paix et guerres au XXIe siècle*, *op. cit.*, ch. II.

[40] Montesquieu, *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe*, dans *O. C.*, *op. cit.*, vol. 2, §1, p. 19.

[41] Par exemple : Stéphane Audoin-Rouzeau, « Au cœur de la guerre : la violence du champ de bataille pendant les deux conflits mondiaux », dans *La violence de guerre, 1914-1945*, Bruxelles, Complexe, 2002, p. 73-97 et Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, ch. XX, p. 617.

[42] Edmund Silberner, *La guerre et la paix…*, *op. cit.*, p. 102 ; voir aussi p. 228.

Dans le même esprit, Gaston Bouthoul rappelle qu'il existe aussi des moyens modernes de tirer le maximum de profit d'un pays soumis, comme par exemple l'artifice d'une monnaie d'occupation.

> Par ce moyen, les Allemands vidèrent de leurs substances tous les pays occupés par eux. Les Japonais firent de même en Asie et cette forme perfectionnée de la rapine fut plus profitable que les plus grands pillages.[43]

À l'ère du commerce et de l'industrie, le pillage sait parfois se mettre au diapason de la rationalité économique.

Semblables remarques peuvent être faites à propos de l'importance du sol. Prenons par exemple les arguments du théoricien américain Richard Rosecrance qui annonce en 1999 la fin de la prééminence du territoire. Tout d'abord, au XXe siècle aurait eu lieu selon lui la révolution du commerce, les États cherchant dorénavant plus à échanger qu'à conquérir :

> Cette évolution menée par le Japon et l'Allemagne après la seconde guerre mondiale a vu les pays les plus avancés abandonner leurs efforts de conquête territoriale afin de se consacrer à l'augmentation de leur part du commerce mondial.[44]

Une deuxième étape aurait été franchie depuis lors, puisque Richard Rosecrance constate (ou prophétise) la venue de ce qu'il appelle l'*État virtuel*. Le nouveau genre d'État se déprendrait toujours plus de tout « fétichisme territorial », et se consacrerait principalement aux activités de conception et de services ; ainsi, la richesse et la puissance reposeraient de moins en moins sur la possession du sol ou des usines. Parallèlement, l'ouverture économique du globe entier et l'imposition systématique des lois impartiales du marché rendraient complètement inutile toute appropriation de terres ou de ressources par la conquête. Il semble pourtant que d'une part la crise économique de 2008, révélant les conséquences dramatiques des délocalisations industrielles, et que d'autre la menace écologique, soulignant les risques de pénurie, suffisent à rendre contestable l'ensemble du propos. La proposition suivante de Richard Rosecrance, par exemple, sonne étrangement dans le contexte européen actuel : « L'État virtuel cherche à améliorer l'efficacité de son économie en réduisant ses capacités de production. »[45] Cela paraissait peut-être aller de soi au milieu de l'euphorie des années 1990, mais on comprend bien

[43] Gaston Bouthoul, *Le phénomène-guerre*, *op. cit.*, p. 283.
[44] Richard Rosecrance et coll., *Débat sur l'État virtuel*, *op. cit.*, p. 16. Au vu de l'ensemble de ce chapitre, cette chronologie nous paraît évidemment manquer un mouvement de bien plus grande ampleur.
[45] *Ibid.*, p. 66, 17-22 et 70-76. Pour une remise en contexte du « Consensus de Washington » des années 1980 et 1990 : Yves Dezalay et Bryant Garth, « Le "Washington consensus" : Contribution à une sociologie de l'hégémonie du néolibéralisme », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 121-122, mars 1998, p. 3-22.

mieux aujourd'hui les précautions à prendre avant de faire d'une maxime pratique formulée dans une situation particulière (démanteler son industrie par exemple) une loi générale[46].

Cette théorie ne prend pas non plus suffisamment en compte la possibilité d'une raréfaction de certaines ressources naturelles. On l'oublie trop souvent, mais le libre-échange mutuellement bénéfique ne peut fonctionner qu'au milieu d'une relative abondance ; comme l'a dit Montesquieu, il faut qu'il y ait au moins une partie qui ait « intérêt de vendre » (XX, 2). Or, l'abondance n'est pas assurée à tout jamais. 0 Le législateur qui, dans un contexte moins favorable, voudrait imiter la lettre plutôt que l'esprit de la politique anglaise pourrait conduire son peuple à la famine. Chacun comprendra donc aisément les réserves des « réalistes » devant ceux qui proclament la fin de l'importance du sol dans les relations internationales[47], et l'on voit pourquoi, dans un contexte où la menace de la rareté se fait plus pressante, se multiplient les études sur les conflits potentiels liés à l'eau et aux matières stratégiques[48]. Les dispositifs bienfaisants qui annoncent la paix et la richesse reposent sur des soubassements fragiles.

Il existe en France une tentative intéressante de synthèse. Dans une perspective à la fois descriptive et normative, Pascal Lorot propose de prendre en compte en même temps la diminution de l'importance du sol, la raréfaction de certaines sources d'énergie et la permanence d'une compétition internationale ; il parle à ce propos de *géoéconomie*. Son constat est le suivant :

> […] on entre désormais dans la sphère de la géoéconomie, c'est-à-dire un espace où chaque affrontement n'a plus pour champ clos un territoire physique mais davantage un territoire virtuel, où l'objectif n'est plus la conquête d'un territoire, des ressources et des hommes qui s'y trouvent, mais le contrôle d'une technologie clé, d'une source d'énergie stratégique (métaux rares) ou d'un savoir-faire unique en ce que sa possession confère à son détenteur un avantage compétitif dans le combat, ininterrompu dans l'histoire, pour l'hégémonie mondiale.[49]

---

[46] Il faut d'autant plus de prudence que les gouvernants occidentaux savent très bien louer le libre-échange tout en s'en affranchissant. Par exemple : « I do not complain that the WTO [World Trade Organization] regime opens markets too much, but that it has opened *our* markets *too little* and has thereby gained for us the benefits of free trade while withholding these benefits from the global poor. » (Thomas Pogge, *World Poverty and Human Rights*, *op. cit.*, p. 18.)

[47] Cf. « […] the key component of military might, even in the nuclear age, is land power » (John Mearsheimer, *The Tragedy of Great Power Politics*, New York, Norton, 2001, p. 43). Les récentes acquisitions de terres agricoles en Afrique montrent aussi, s'il en était besoin, que le sol reste malgré tout un objet de convoitise.

[48] Bastien Alex et Sylvie Matelly, « Pourquoi les matières premières sont-elles stratégiques ? », *Revue internationale et stratégique*, n°84, 2011/4, p. 53-60 ; Aymeric Chauprade, *Géopolitique. Constantes et changements dans l'histoire*, 3ème édition, Paris, Ellipses, 2007 ; Bernard Nadoulek et Lucas Didier, « La guerre économique mondiale pour le contrôle des ressources naturelles », *Géoéconomie*, n°45, 2008/2, p. 21-32. Pour une nuance : Jean-François Bayart, « "La globalisation capitaliste repose sur une énorme contradiction" » (entretien), *Projet*, n°324-325, 2011/5, p. 44-46.

[49] Dans Yves Lacoste, *La géopolitique et le géographe* (entretiens avec Pascal Lorot), Paris, Choiseul Éditions, 2010, p. 12-13.

Le nouvel objectif des États serait désormais la suprématie technologique et commerciale, non plus la conquête du sol[50] ; on pourrait donc parler d'un passage de la géopolitique à la géoéconomie, au moins parmi les « États occidentaux ». Toutefois, l'auteur rappelle qu'il ne faut pas se leurrer sur la douceur d'une telle compétition, laquelle vise ultimement un accroissement relatif de la puissance nationale. Dans un monde fini, les États (et les plus grandes entreprises) doivent donc définir des stratégies industrialo-commerciales, et non pas s'en remettre passivement aux seules lois du marché avec le vague espoir que tout ira pour le mieux[51]. Il y a là une parfaite illustration de la disjonction possible qui peut s'opérer entre l'utilité politique d'un discours et sa consistance scientifique (cf. *infra*, conclusion générale, 2ème section-a). L'aspect cognitif d'abord. La prise de conscience d'un changement dans le rapport entre guerre et commerce ne date pas des chocs pétroliers ou de la Seconde Guerre mondiale, on serait plus avisé de remonter au moins aux XVIIe et XVIIIe siècles ; quant à la remise en cause de la doctrine du laisser-faire dans un monde composé de pays distincts, elle trouve déjà ses linéaments chez Andrew Fletcher et sa pleine expression dans l'œuvre de Friedrich List. En outre, pour nous répéter, cette mutation reste fragile et réversible, puisqu'elle se fonde sur des éléments qui pourraient disparaître ou s'altérer, ce que l'histoire récente démontre encore ; les grands processus téléologiques sont fascinants, ce pour quoi le chercheur doit savoir s'en méfier. Les recommandations pratiques ensuite. La notion de *géoéconomie* peut s'avérer particulièrement salutaire en un temps où le mythe de l'émancipation inéluctable de la sphère économique demeure vivace. Pascal Lorot remarque ainsi que les États-Unis ont pris toute la mesure de la nouvelle donne, notamment lorsque ces derniers prônent un « libre marché conforme aux intérêts stratégiques américains »[52]. L'auteur utilise cette

[50] Cf. « La stratégie économique d'une nation est désormais au moins aussi importante que sa stratégie militaire […] » (Richard Rosecrance et coll., *Débat sur l'État virtuel*, *op. cit.*, p. 16). Au reste cette idée représente un véritable lieu commun depuis quelques décennies : Joseph Nye., « Soft Power », *Foreign Policy*, art. cité, p. 153-171 ; Susan Strange, *Le retrait de l'État*, *op. cit.*, ch I. Bertrand Badie a aussi montré comment la puissance militaire devenait de moins en moins efficace dans le monde contemporain (voir notamment *L'impuissance de la puissance : Essai sur les nouvelles relations internationales*, Paris, Fayard, 2004). Remarquons que Hans Morgenthau, déjà, lui qui est trop souvent présenté comme la caricature du « réaliste » en Relations internationales, voyait bien que les armes nucléaires augmentaient vertigineusement le pouvoir militaire sans pour autant accroître vraiment le pouvoir politique (*Politics among Nations*, *op. cit.*, p. 33).

[51] Pascal Lorot, « La géoéconomie, nouvelle grammaire des rivalités internationales », *AFRI*, vol. 1, 2000, p. 110-122 et Yves Lacoste, *La géopolitique et le géographe*, *op. cit.*, p. 179-192. Le terme de géoéconomie est emprunté au stratège américain Edward Luttwak.

[52] Pascal Lorot, « La géoéconomie, nouvelle grammaire des rivalités internationales », art. cité, p. 117-122. La critique d'un certain « irréalisme » européen comparé à la capacité d'adaptation américaine n'appartient pas à un bord politique plutôt qu'un autre. Le pamphlétaire américain Robert Kagan a dénoncé la clôture de l'Union européenne dans un « paradis postmoderne », obligeant les États-Unis à se charger seuls de l'ordre du monde (*La puissance et la faiblesse*, *op. cit.*, notamment p. 89-112) ; l'économiste français Frédéric Lordon aperçoit, derrière les éloges du libre-échange, « un interventionnisme radical de la politique économique étasunienne qui laisse les inepties du laisser-faire à l'usage des gouvernants européens suffisamment crétins pour les prendre au sérieux » (*Jusqu'à quand ? Pour en finir avec les crises financières*, Paris, Éditions Raisons d'agir, 2008, p. 205). Dans un autre registre, Hubert Védrine en appelle lui aussi à un retour à la réalité (« Pour l'Europe : repartir du réel. Entretien », *Le Débat*, n°136, 2005, p. 20-28).

comparaison afin de secouer un peu les présupposés économiques libéraux qui ont les faveurs d'une partie des élites européennes ; son objectif politique est transparent : il désire que le vaste groupement européen ne devienne pas, selon l'expression d'Hubert Védrine, « l'idiot du village global ». Le jugement porté sur de telles prescriptions doit être d'ordre prudentiel, ce qui n'est pas ici directement notre affaire.

* *

Il n'y a donc pas d'automatisme « magique » entre interdépendance économique et paix, même si, en général, le commerce tend à rendre plus coûteux le recours à la guerre. Toutefois, il suffit que les conditions changent pour que le mécanisme se grippe. Par ailleurs, l'interdépendance économique crée aussi des dépendances nouvelles, puisque, par exemple, tout le système économique d'un pays peut aujourd'hui se trouver menacé par la rupture de certains approvisionnements stratégiques. Kenneth Waltz n'a sans doute pas tort de dire que l'interdépendance accroît tout aussi bien les occasions de guerre qu'elle ne les diminue et qu'elle exacerbe tout aussi bien les tensions qu'elle contribue à les apaiser ; il n'y aurait pas de raison de croire que l'*interdépendance* puisse conduire automatiquement à une quelconque *intégration*[53]. Aristote avait déjà soulevé ce problème il y a fort longtemps : une alliance visant à « ne subir d'injustice de personne » et à « faciliter les échanges et les relations mutuelles » ne suffit pas pour former une entité politique ; une certaine interdépendance commerciale et politique n'a rien à voir avec une véritable intégration dans un même ensemble. Ainsi les Étrusques (*Turrênoi*) et les Carthaginois, quoique liés par des traités, ne sont pas « des citoyens d'une seule cité »[54]. On pourrait peut-être dire que l'existence d'intérêts communs – dont la convergence reste toujours très précaire – n'est pas une condition suffisante de l'élaboration d'un bien commun (cf. *infra*, ch. IX).

En outre, des économistes ont montré statistiquement que les tendances pacificatrices du commerce ne jouaient que sur les relations bilatérales ; on aurait ainsi tort de généraliser le résultat lorsque les partenaires commerciaux se multiplient. Ce fait s'explique simplement : un pays qui diversifie ses partenaires commerciaux se rendra bien moins dépendant d'une nation en particulier, ce qui réduira d'autant le « coût d'opportunité » de lui déclarer la

[53] Kenneth Waltz, *Theory of international Politics*, *op. cit.,* et id., « Globalization and Governance », art. cité, p. 697-698. On notera aussi, dans les *siècles démocratiques*, une tendance fâcheuse remarquée par Tocqueville : « Les intérêts de tous sont si enlacés, leurs opinions et leurs besoins si semblables, qu'aucun ne saurait se tenir en repos quand les autres s'agitent. Les guerres deviennent donc plus rares ; mais lorsqu'elles naissent, elles ont un champ plus vaste. » (*De la Démocratie en Amérique*, *op. cit.*, vol. 2, partie III, ch. XXVI, p. 345-346.)
[54] Aristote, *Politique*, trad. Jean Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 2002, vol. 2, livre III, 1280a32-38, p. 71.

guerre[55]. Or la mondialisation n'annonce-t-elle pas l'âge des relations multilatérales ? C'est pourquoi il reste certainement sage de prendre en compte les conditions politiques particulières pour déterminer l'influence du commerce sur la paix, comme y invite Robert Gilpin[56].

Rappelons enfin qu'il n'est pas besoin de s'enfermer dans une opposition simpliste entre deux modèles de jeu, l'un à somme nulle, l'autre à somme positive. Ne pourrait-on pas dire, en toute rigueur, que le premier n'existe jamais à l'état pur : deux pays qui refusent de se battre gagneront plus que s'il avait fallu passer par les destructions de la guerre, deux pays qui s'entre-détruisent entièrement perdront tous les deux ; dans un cas la somme est positive, dans l'autre négative. Le plus intéressant serait plutôt de connaître le degré d'élasticité de ces jeux, c'est-à-dire de savoir jusqu'à quel point la somme des gains pourrait dépasser celle des pertes, et de déterminer la répartition des gains (ou des pertes) entre les différents participants. Bien évidemment, la réponse variera grandement selon les temps, les lieux et les protagonistes, empêchant la mise au point d'un quelconque modèle définitif. De surcroît, le résultat ne sera pas le même selon qu'on envisage la prospérité matérielle et la sécurité ou bien des motifs symboliques et idéels (lesquels se quantifient beaucoup plus malaisément). Si le commerce moderne permet sans contredit de multiplier de manière vertigineuse le volume global des richesses, il n'en va pas de même pour les buts immatériels et les profits symboliques ; Michael Doyle a par exemple raison de rappeler, dans sa critique de Joseph Schumpeter, que, lorsque l'on considère la gloire, le prestige ou les idéologies, la possibilité de gains mutuels s'amenuise fortement (cf. *infra*, ch. VI)[57].

Finalement, s'il n'était pas ridicule de pasticher Montesquieu on pourrait conclure ainsi : il est douteux que les hommes soient toujours dans une situation où, pendant que leurs passions leur inspirent la pensée d'être méchants, ils ont pourtant intérêt de ne pas l'être. Nul automatisme donc : l'heureuse disposition des choses ne concerne que des aspects circonscrits de la vie humaine et ne dure qu'un temps.

---

[55] Philippe Martin, Thierry Mayer et Mathias Thoenig, *La mondialisation est-elle un facteur de paix ?*, *op. cit.*, p. 44. En revanche on peut se montrer plus dubitatif lorsque les auteurs se risquent à quantifier les effets de décisions politiques particulières. Ainsi l'entrée de la Turquie dans l'Union européenne réduirait selon eux le risque de conflit avec la Grèce de 75% (*ibid.*, p. 46-47). Sur le constat général : « […] complex interdependence appears to imply dyadic consequences, but the argument as posed is almost exclusively systemic » (Erik Gartzke, Quan Li, and Charles Boehmer, « Investing in the Peace… », art. cité, p. 394).

[56] Robert Gilpin, *The Political Economy of International Relations*, *op. cit.*, p. 57. Alexis Dalem écrit à propos des relations entre marché et violence : « Il n'y a entre eux aucune incompatibilité naturelle. Dans certaines circonstances […], la structure des coûts et des gains décourage l'usage de la force. Mais ces circonstances restent contingentes. » (« Guerre et économie : le libéralisme et la pacification par le marché », *Raisons politiques*, n°9, 2003/1, p. 640)

[57] Michael Doyle, « Liberalism and World Politics », *The American Political Science Review*, art. cité, p. 1154. Voir aussi Michael Doyle, *Ways of War and Peace*, *op. cit.*, p. 246-248.

3ème section. La croissance, la guerre et la conquête : le mouvement qui s'emballe

> *Au fond, l'ubiquité des richesses, l'enchevêtrement des intérêts, l'osmose des idées, ont créé parmi les peuples une interdépendance qui met, par force, des bornes à leurs ambitions. […]*
>
> *Est-ce à dire que les États renoncent à s'agrandir ? Bien au contraire !*
>
> Charles de Gaulle

Les tendances pacificatrices du commerce existent bien, mais elles demeurent profondément ambivalentes. Dans un monde composé d'États distincts, l'intérêt matériel n'interdit pas systématiquement ni de façon définitive l'option militaire. Dans cette section, nous allons voir plus spécifiquement ce qu'implique la soumission au « paradigme du mouvement » pour la guerre ; il semble que le tumulte du monde produise aussi quelques funestes mécanismes qui entraînent les hommes, presque malgré eux, vers le conflit et la conquête. Cette conséquence apparaît comme d'autant plus étrange que l'on entend dans le même temps mettre enfin un terme au fléau de la guerre.

a. L'amplification du mouvement : finances et technologies

Le développement du commerce rend globalement le recours à la guerre moins rentable qu'autrefois, il est donc possible d'espérer dorénavant plus de retenue dans l'emploi de la force. Toutefois, dans son incessante agitation, le commerce entraîne simultanément des bouleversements particulièrement équivoques. En effet, s'il présente un visage paisible et amical, la vigueur de ses membres décuple sans cesse ; sous des dehors tranquilles, il concentre une énergie formidable, comme nous avons essayé de le suggérer par le recours à la métaphore animale (cf. *supra*, ch. premier, 3ème section-c). Les progrès financiers et technologiques illustrent bien cela, car tous ont des conséquences importantes pour la guerre. La fi-

nance moderne reçoit son impulsion du commerce et le renforce en retour : la monnaie, le change, la banque, les assurances ou la dette ne prennent sens que dans un univers où il existe des transactions, et, en parallèle, le développement et le perfectionnement de ces outils étendent les échanges dans des proportions inconnues jusqu'alors[1]. Le second rapport, celui entre évolution technologique et commerce semble moins étroit. Cependant, comme nous l'avons déjà signalé, il existe une affinité particulière entre le progrès des techniques et des sciences et l'essor du commerce ; le terreau commun est un certain degré de liberté sans lequel il paraît difficile d'obtenir de quelconques avancées. En laissant les hommes libres de chercher, d'échanger, de voyager et d'entreprendre, on aiguillonne leur industrie et leur ingéniosité, stimulant par là même autant les échanges de marchandises que les arts. Ainsi, l'accroissement du commerce constitue un précieux tonique pour le développement technologique, progrès qui, en retour, aide le commerce à se déployer plus complètement (transport, communication, machines, etc.).

Montesquieu s'est intéressé en particulier aux lettres de change et à leurs effets politiques (cf. *supra*, ch. II, première section-b). Il fait également allusion à la dette publique, savoir l'outil le plus prometteur de son temps en matière de guerre, même s'il n'y consacre qu'une petite place dans ses réflexions ; son jugement sur ce sujet reste d'ailleurs ambivalent[2]. À propos de l'Angleterre, il remarque tout d'abord le pouvoir immense que confère le nouvel instrument financier pour mener de grandes entreprises ; ce pays, grâce à un « crédit sûr », posséderait « d'immenses richesses de fiction, que la confiance et la nature de son gouvernement rendroient réelles » (XIX, 27, p. 577)[3]. Pourquoi un « crédit sûr » ? C'est « parce qu'elle emprunteroit à elle-même, et se paieroit elle-même » (*ibid.*)[4] ; dans son livre sur la monnaie Montesquieu montre encore une fois qu'il a tout à fait saisi l'importance jouée par l'élément de la confiance sur la dette publique (XXII, 18). Néanmoins, il ne s'attarde guère sur les conséquences de cet expédient financier ; il entend plutôt dissiper certaines illusions entourant un

[1] Bien sûr, le commerce et la finance restent deux domaines distincts n'ayant pas les mêmes conséquences politiques et sociales : István Hont, *Jealousy of Trade*, *op. cit.*, p. 193-194.

[2] Pour Montesquieu (de manière encore plus radicale que pour David Hume), les inconvénients des emprunts publics dépassent ses avantages : « […] ils enchérissent les denrées et le travail, […] ils alourdissent la ponction fiscale sur les actifs et encouragent un mode de vie improductif, enfin […] ils rendent l'État tributaire de créancier extérieurs » (Céline Spector, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, *op. cit.*, p. 277). Néanmoins, il faut noter la défense que fait Montesquieu de la « nouvelle finance » dans le cas de l'Angleterre (*ibid.*, p. 283).

[3] Cf. *Pensées*, n°645. Dans un opuscule non publié, Montesquieu signale de même à propos des Anglais et des Hollandais : « […] le crédit public leur tint lieu de mines […] » (*Considérations sur les richesses de l'Espagne*, dans *O. C.*, *op. cit.*, vol. 2, p. 13).

[4] John Pocock insiste sur ce point. « […] since it borrows from itself, its *crédit* is sure; and though the wealth and power it creates are imaginary, its *confiance* in itself and its free government will convert fiction into reality » (*The Machiavellian Moment*, *op. cit.*, ch. XIV, p. 490). Ou encore : « La Dette nationale était un instrument qui permettait à la société anglaise de maintenir et détendre son gouvernement, ses armée et ses échanges en hypothéquant ses revenus futurs. » (Id., *Vertu, commerce et histoire*, *op. cit.*, p. 127.)

dispositif qu'il juge finalement désavantageux (XXII, 17). Et il a également cette pique à propos des dettes individuelles : « Un négociant doit toujours connoître ses obligations, et se conduire à chaque instant suivant l'état de sa fortune. » (XX, 17) En un mot, le penseur français comprend le rôle joué par le crédit public dans les succès anglais, mais il ne cherche pas à approfondir ce thème outre mesure avec *L'Esprit des lois*, surtout dans sa trouble relation avec les entreprises guerrières. Notons tout de même cette remarque des *Pensées* dans laquelle Montesquieu souligne les avantages militaires que l'Angleterre tire de son performant système de finance :

> Nous avons vu dans la dernière guerre [la Guerre de succession d'Espagne] une puissance dont la principale force consiste dans son crédit et dans son commerce, se servir de ces deux avantages pour envoyer combattre contre nous autant d'hommes qu'elle en pouvait acheter. (*Pensées*, n°645)[5]

Adam Smith, lui qui a eu l'occasion de méditer l'expérience de la Guerre de Sept Ans (1756-1763), a exposé dans un plus grand détail les potentialités belligènes du système financier moderne[6]. Il remarque tout d'abord qu'avant le développement du commerce et des manufactures, les rois anglais ne pouvaient mener de guerres ni très coûteuses ni très longues[7]. Certes, ce fut une époque où l'on en venait assez volontiers aux mains, mais les moyens manquaient pour s'entre-détruire longtemps. Qu'en est-il désormais ? Eh bien, répond le philosophe écossais, la Grande-Bretagne peut maintenant mener les guerres étrangères « les plus onéreuses peut-être que l'histoire [ait enregistrées] »[8]. Quelle est la cause d'un pareil prodige ? Le mérite en revient aux fonds perpétuels, à la dette publique, en un mot à la finance moderne. Adam Smith retrace avec précision la manière dont sa patrie a réussi à mobiliser, depuis la fin du XVIIe siècle, des sommes considérables grâce au crédit public, et plus particulièrement au fond d'amortissement (*sinking fund*) qui permet de mettre régulièrement des sommes d'argent de côté et démultiplie la capacité d'emprunt d'un pays. À quoi servent tous ces capitaux ? Smith ne se méprend pas sur leur destination : l'Angleterre les utilise pour financer ses guerres[9].

---

[5] Andrew Fletcher écrit en 1704 : « For wars […] are now wholly managed by the force and power of money […] » (*An Account of a Conversation Concerning A Right Regulation of Governments for the common Good of Mankind*, in *Political Works*, ed. John Robertson, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 205). Cette œuvre se trouve dans le catalogue de la bibliothèque de Montesquieu (n°2386).

[6] John Pocock situe le tournant en 1763, quand la France et l'Angleterre en viennent à s'endetter vertigineusement pour dominer l'Europe, l'Inde et l'Amérique (« Afterword , in *The Machiavellian Moment*, *op. cit.*, p. 571).

[7] Adam Smith, *Enquête sur la nature…*, *op. cit.*, vol. 2, livre IV, ch. I, p. 500-502 ; *Wealth of Nations*, *op. cit.*, p. 559-561.

[8] *Ibid.*, p. 496 ; p. 555. Il faudrait avoir une meilleure connaissance de l'auteur et du contexte pour déterminer ses motivations lorsqu'il expose de tels faits. Veut-il s'attirer l'oreille des ministres en allumant leur imagination par la promesse d'une puissance immense ? Ou bien, plus vraisemblablement, cherche-t-il à mettre en garde son lecteur contre certains dangers du commerce ?

[9] *Ibid.*, livre V, ch. III, p. 1038-1043 ; p. 1165-1169. « A sinking fund, though instituted for the payment of old, facilitates very much the contracting of new debts. » (*Ibid.*, p. 1166) Montesquieu écrivait : « Il ne suffit pas de réduire l'intérêt: il faut que le bénéfice de la réduction forme un fonds d'amortissement, pour payer, chaque

Le développement du commerce conduit à créer des richesses dans des proportions jusqu'alors inédites, mettant ainsi entre les mains des États des ressources toujours plus grandes. De fait, les pays commerçants se trouvent capables de lever un volume conséquent de taxes, même dans les pays où l'accord du Parlement est indispensable pour instaurer de nouveaux prélèvements ; puisque les citoyens y sont en général infiniment plus prospères qu'ailleurs, les impôts les gênent relativement peu (cf. *supra*, ch. II, conclusion de la première section). En 1785, on levait chaque année environ 35 shillings anglais par habitant dans les Provinces-Unies, 34 en Grande-Bretagne, 21 en France, 12 en Espagne, 6 en Prusse et 1 en Pologne[10] ; on le voit, commerce, liberté et puissance forment un assez bon ménage. John Pocock a retracé l'histoire de la révolution financière anglaise qui débute dans les années 1690. Celle-ci a permis d'associer de manière vertueuse prospérité nationale et solidité du régime, puisque les investisseurs parient sur la stabilité future du pays et sont donc incités à la défendre. Associé au développement d'une bureaucratie compétente et d'une armée puissante, ce dispositif entretient une confiance qui permet à la Grande-Bretagne d'absorber une dette qui croît sans cesse pendant tout le siècle. Pourquoi tant de dettes ? Pocock indique que cette machinerie financière ne sert pas seulement à augmenter l'opulence de chaque Anglais ou à protéger le commerce, elle rend aussi possibles les guerres de grande ampleur et les conquêtes lointaines[11]. En 1799, la Grande-Bretagne prendra encore un tournant décisif avec l'introduction de l'impôt sur le revenu (sous le gouvernement de William Pitt le Jeune), ce qui permettra au royaume, en pleine guerre, d'augmente encore ses ressources dans des proportions inédites[12].

Adam Smith décèle également un autre travers dans ce progrès de la finance : alors que les peuples rechignaient jadis aux aventures extérieures qui les accablaient d'impôts, le

année, une partie des capitaux […] » (XXII, 18). Adam Smith se montre d'ailleurs plutôt pessimiste pour l'avenir : « The republic of the United Provinces is as much enfeebled by its debts as either Genoa or Venice. Is it likely that in Great Britain alone a practice, which has brought either weakness or desolation into every other country, should prove altogether innocent? » (*Wealth of Nations*, *op. cit.*, book V, ch. III, p. 1183) István Hont rappelle tout de même que « Hume's apocalyptic scenario first came true not in the free state of Britain but in the civilized absolute monarchy of France […] » (*Jealousy of Trade*, *op. cit.*, p. 351).

[10] Robert Palmer, *The Age of the Democratic Revolution: A political History of Europe and America, 1760-1800* (tome 1: *The Challenge*), Princeton (NJ), Princeton University Press, 1959, p. 155. Vers 1710, les Provinces-Unies, grâce à une combinaison d'impôts et d'emprunts publics, levaient autant d'argent que le royaume de France avec une population dix fois moindre (Christophe de Voogdt, *Histoire des Pays-Bas*, *op. cit.*, p. 103).

[11] John Pocock, *The Machiavellian Moment*, *op. cit.*, ch. XIII (not. p. 425) et *Vertu, commerce et histoire*, *op. cit.*, ch. V ; Patrick O'Brien, « Inseparable Connections…», in P. Marshall (ed.), *The Oxford History of the British Empire*, *op. cit.*, p. 61-64. István Hont reproche à Pocock de ne pas avoir assez tenu compte de la politique de puissance à l'échelle internationale dans son interprétation de David Hume : « Pocock asserts that Hume's distress centers on the self-destructive tendency of commercial societies to generate debt. The thesis of this chapter is that it is not commerce, but war (or the threat of war) that produces national debt […] » (*Jealousy of Trade*, *op. cit.*, p. 326).

[12] Margaret Levy, « Introduction of the Income Tax in Eighteenth Century Britain », in *Of Rule and Revenue*, *op. cit.*, p. 122 *et passim*. Notons que ce prélèvement ne sera pérennisé qu'au milieu du XIXe siècle. L'impôt sur le revenu représentera d'ailleurs une étape importante en matière de « gouvernementalité » (au sens foucaldien du terme), puisque l'État devra désormais disposer d'informations nombreuses sur chaque individu.

principe de la dette publique fait de la guerre un expédient beaucoup plus indolore. Loin de défendre la vertu uniment pacifique du développement du commerce, l'écrivain présente les choses sous des couleurs étonnantes, soulignant comment, dans un pays riche, la guerre devient une affaire plaisante, et même une manière de distraction :

> Ce passe-temps (*amusement*) compense pour eux [les gens dans les grands empires] la faible différence entre les impôts qu'ils payent pour la guerre, et ceux qu'ils étaient accoutumés à payer en temps de paix. Ils sont communément mécontent (*dissatisfied*) du retour de la paix, qui met fin à leur passe-temps […][13].

Nous analyserons *infra*, au chapitre V le contenu passionnel de ce type de réaction, mais on saisit d'ores et déjà l'équivoque de certains effets du commerce : la dette publique permet aux peuples de se lancer dans des hostilités sans qu'ils en subissent réellement les douloureuses conséquences. Voilà pourquoi Adam Smith recommande un système de taxation qui pèse davantage sur le contribuable et le contraigne à désirer mettre fin aux guerres rapidement, sous peine de payer de lourds impôts. Ce qui inquiète le philosophe, c'est que le dispositif de son temps enlève finalement à la guerre une partie de sa gravité. En choisissant de s'obérer, l'État dispose d'une indépendance neuve vis-à-vis des citoyens, même dans un pays où le principe de la représentation domine ; il peut mener alors de grandes entreprises (guerrières ou non) sans que leur coût gêne trop fortement le peuple[14]. À juste titre, David Ricardo s'alarmait lui aussi devant une manœuvre qui rendait les gouvernants moins économes et les aveuglait sur leur situation réelle[15]. La question reste bien entendu à l'ordre du jour. Couplé à la professionnalisation des forces armées, le financement de la guerre par l'emprunt public laisse aujourd'hui encore beaucoup de libertés aux gouvernements dans leurs choix de politique étrangère. En n'envoyant sur le terrain que des soldats de métier et en ne créant pas de nouvelles taxes liées à la guerre, les États-Unis ont pu mener à partir de 2001 et 2003 des « opérations extérieures » en Afghanistan et en Irak sans que les Américains aient eu à changer leurs habitudes de vie. Le dispositif contemporain rend bien plus supportables à long terme des conflits qui s'éternisent peu à peu[16]. Dans les dernières années, la France a également multiplié les « interventions » à l'étranger sans susciter beaucoup de débats au sein de l'opinion publique.

---

[13] Adam Smith, *Richesse des nations*, *op. cit.*, livre V, ch. III, p. 1047 ; *Wealth of Nations*, *op. cit.*, p. 1171. Cette désinvolture sera plus aisée dans une île qui possède l'empire des mers que dans un État sans cesse menacé par l'invasion. N'oublions pas que les auteurs traitant du commerce ont parfois tendance à faire beaucoup d'inductions à partir du seul cas anglais (cf. *supra*, ch. II, 2ème section).

[14] Adam Smith, *Wealth of Nations*, *op. cit.*, p. 1179-1180 et p. 1171.

[15] David Ricardo, *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*, *op. cit.*, ch. XVII, p. 263-266.

[16] La guerre en Afghanistan commencée en 2001 et officiellement terminée le 28 décembre 2014 fut la plus longue de toute l'histoire américaine. Après les attentats du 11 Septembre, George Bush avait fait polémique en disant les choses franchement: « Now, the American people have got to go about their business. We cannot let the terrorists achieve the objective of frightening our nation to the point where we don't conduct business, where people don't shop » (Press conference, 11 octobre 2001, consulté le 01/02/2013, http://georgewbush-

Les conséquences sur la guerre des innovations technologiques sont plus immédiatement sensibles, nous ne nous y attarderons donc pas. Mentionnons tout de même le fait que les déprédations dans l'Antiquité demandaient du temps et de l'effort : ravager un territoire était alors une chose ardue, il ne fallait pas ménager sa peine pour aplatir un champ de blé, arracher des vignes ou bien abattre des oliviers[17]. Les sciences et les arts modernes ont grandement facilité les choses.

Raymond Aron l'a remarqué, Montesquieu n'est pas vraiment un penseur de la croissance économique ou du développement de l'industrie, contrairement à certains des Encyclopédistes : « Il n'a pas saisi la portée économique du progrès scientifique et technique. Cette lacune est assez curieuse parce que Montesquieu s'intéressait beaucoup aux arts et aux sciences. »[18] Lorsqu'il évoque la question des machines, « dont l'objet est d'abréger l'art […] », Montesquieu affiche sa réserve ; c'est qu'il ne veut pas laisser les hommes oisifs ; mieux vaut donc pour lui employer tous les bras que d'en laisser certains inactifs ; sous cet angle, les moulins à eaux ne sont pas si utiles qu'on l'affirme ordinairement (XXIII, 15). La lecture de sa réponse à Grosley sur ce point confirme que le philosophe français n'entrevoit pas clairement la possibilité d'une réallocation continuelle des forces actives vers des secteurs plus productifs[19]. Pour autant, on se gardera de forcer le trait. Dans les *Lettres persanes*, par exemple, l'auteur montre qu'il a pleine conscience du potentiel destructeur lié au développement technique (poudre, bombes), développement qu'il relie explicitement au travail, aux richesses et au luxe (*LP*, n°CV et CVI)[20]. Toujours est-il que les moyens de combat allaient bientôt connaître des développements encore plus stupéfiants ; moins de deux siècles après la parution de *L'Esprit des lois* deux bombes thermonucléaires explosaient. Rétrospectivement, les réflexions d'Usbek sur les heureux effets des progrès de l'armement se chargent d'une certaine amertume : « Tu dois avoir remarqué, en lisant les histoires, que, depuis l'invention de la poudre, les batailles sont beaucoup moins sanglantes qu'elles ne l'étoient, parce qu'il

---

whitehouse.archives.gov/news/releases/2001/10/20011011-7.html). Sur la professionnalisation des armées en France voir Bastien Irondelle, *La réforme des armées en France*, Paris, Presses de Sciences Po, 2011.

[17] Yvon Garlan, *Guerre et économie en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1999, p. 98. Sans compter les changements dans les systèmes internationaux – et donc les conflits – qui participent d'innovations militaires (Robert Gilpin, *War & Change in World Politics*, *op. cit.*, p. 60-61).

[18] Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, *op. cit.*, p. 50, et aussi p. 44-45 et 49. Raymond Aron précise en note que l'ambition de Montesquieu était de faire une « sociologie générale qui englobe la théorie économique proprement dite » (*ibid.*, p. 72). Cette interprétation peut donc s'accorder avec celle de Catherine Larrère qui demande de ne pas préjuger des compétences économiques de Montesquieu avant d'avoir bien compris qu'il n'envisageait pas l'économie comme une discipline indépendante (« Montesquieu économiste ? Une lecture paradoxale », dans C. Volpilhac-Auger (dir.), *Montesquieu en 2005*, *op. cit.*).

[19] Montesquieu, « Réponse à des observations de Grosley sur *L'Esprit des lois* », dans *O. C.*, *op. cit.*, vol. 2, p. 1198-1199.

[20] Cf. « Si la Physique n'avait d'autres inventions que celles de la poudre et du feu grégeois, on ferait fort bien de la bannir comme la magie. » (*Pensées*, n°223)

n'y a presque plus de mêlée » (*LP*, n°CVI, p. 288). Et l'on ne pourrait que reconnaître que les combats au corps à corps furent bien rares entre 1914 et 1918[21].

b. La croissance et la conquête

Montesquieu présente presque toujours le commerce sous un jour rassurant. Il parle tout ensemble de « l'esprit de commerce, de travail et de vertu » (VII, 3) et il affirme à propos de la démocratie : « l'esprit de commerce entraîne avec soi celui de frugalité, d'économie, de modération, de travail, de sagesse, de tranquillité, d'ordre et de règle » (V, 6). Comme nous l'avons déjà aperçu (cf. *supra*, première section), le commerce permettrait d'accumuler sans conquérir, de créer des richesses plutôt que de s'en emparer. Les Anglais, le peuple qui avait alors porté le négoce au plus haut point, ne pouvait donc que donner l'exemple : « Si cette nation habitoit une île, elle ne seroit point conquérante, parce que des conquêtes séparées l'affoibliroient. » (XIX, 27, p. 577) Dans son texte sur la monarchie universelle, Montesquieu indique que l'Angleterre s'est métamorphosée en une nation paisible à partir du moment où elle a renoncé à la chimère des conquêtes[22]. Le commerçant crée donc des richesses et en jouit tranquillement, tandis que le conquérant, incapable de conserver durablement, vit dans une inquiétude permanente. Le contraste avec les terribles Ibériques doit achever de nous convaincre.

> Les Espagnols regardèrent d'abord les terres découvertes comme des objets de conquête : des peuples plus raffinés qu'eux trouvèrent qu'elles étoient des objets de commerce, et c'est là-dessus qu'ils dirigèrent leurs vues. Plusieurs peuples se sont conduits avec tant de sagesse, qu'ils ont donné l'empire à des compagnies de négociants, qui, gouvernant ces États éloignés uniquement pour le négoce, ont fait une grande puissance accessoire, sans embarrasser l'État principal. (XXI, 21, p. 643)

Les peuples qui savent discerner la supériorité du commerce sur la conquête seront récompensés, ils pourront jouir en même temps de la prospérité, de la liberté et de la paix. Après tout que gagne-t-on dans l'agression si ce n'est sa propre destruction ? Rome ne s'est-elle pas perdue pour avoir trop voulu s'agrandir (*Romains*, IX) ?

Assurément Montesquieu loue là ce qui devrait être et non pas ce qui est. Car en réalité, les Anglais ne sont-ils pas le peuple le plus inquiet qui soit ? Sans cesse jaloux et passionnés ne mélangent-ils pas en permanence le commerce avec la conquête, et ne s'adonnent-ils

---

[21] Le passage suivant de l'économiste italien du XIXe siècle Gerolamo Boccardo révèle toute l'ambivalence des progrès de l'armement : « Au proverbe antique *la guerre nourrit la guerre*, nous substituons aujourd'hui la maxime *la guerre tuera la guerre*, ce qui veut dire que lorsque les moyens de tuer, de miner, de bombarder, de ruiner auront atteint l'apogée de la perfection (et nous nous en approchons à grand pas) la guerre deviendra presque impossible. » (Cité dans Edmund Silberner, *La guerre et la paix…*, *op. cit.*, p. 94.)

[22] Montesquieu, *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe*, dans *O. C.*, *op. cit.*, vol. 2, §11, p. 26.

pas à la guerre bien plus que nécessaire (XIX, 27)[23] ? Par ailleurs, on aura beau parler de comptoirs ou de colonies, il ne viendrait à l'esprit de personne de nier les *visées* impériales de l'Angleterre, même si la plupart des *accomplissements* seront postérieurs[24]. La Compagnie des Indes orientales débute comme une petite entreprise marchande, et elle se retrouve bientôt à gouverner près de dix millions d'Indiens sur un territoire grand comme quatre fois la France d'aujourd'hui[25]. Cette situation exigera de financer une armée de plus en plus nombreuse (3 000 hommes au Bengale en 1756, 26 000 dix ans plus tard), armée qui servira à son tour à étendre les possessions de la compagnie, expansion devenue nécessaire pour s'acquitter des gages des soldats. Il semble qu'une action d'origine commerciale se mue peu à peu en entreprise de conquête, sans que l'on sache bien s'il se trouve ou non une quelconque inflexion : le commerce paraît avoir produit un mouvement général qui s'enfle progressivement jusqu'à devenir tout à fait incontrôlable[26]. Finalement, le Parlement reprendra la main sur ses territoires et tout l'empire finira par passer dans le giron de l'État en 1859. Le couronnement de la reine Victoria en 1876 comme impératrice des Indes[27] montrera de manière éclatante comment ce que l'on qualifiait d'initiatives marchandes privées a pu se métamorphoser en une véritable politique d'appropriation ; est-il meilleure illustration du fait que le commerce et la conquête se touchent en définitive par quelque côté ? Pour anticiper un peu, rappelons que Hannah Arendt, encore un siècle plus tard, fera dans *L'impérialisme* la description d'un processus d'extension qui ne s'arrête jamais : les motifs ont changé, tout comme les moyens, mais reste ce grand mouvement qui se prolonge indéfiniment.

> Plus personne ne justifie l'expansion en alléguant soit « le fardeau de l'homme blanc », soit « une conscience tribale élargie » censée unir les individus de même origine ethnique ; à la place, nous entendons

[23] Un savant explique à Rica dans les *Lettres persanes* : « Ce sont ici les historiens d'Angleterre où l'on voit la liberté sortir sans cesse des feux de la discorde et de la sédition ; le Prince toujours chancelant sur un trône inébranlable ; une nation impatiente, sage dans sa fureur même, et qui, maîtresse de la Mer […], mêle le commerce avec l'empire. » (*LP*, n°CXXXVI, p. 336) La chose ne faisait pas de doute pour Rousseau qui voyait dans les Anglais des *conquérants* (« Extrait du projet de paix perpétuelle de Monsieur l'abbé de Saint-Pierre », dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, vol. 3, p. 573, note).

[24] Cf. « Avant la Guerre de Sept Ans et la conquête du Bengale, l'hypothèse d'une forme de domination coloniale cantonnée au commerce et respectueuse des peuples n'est pas exclue. » (Céline Spector, « Civilisation et empire : la dialectique négative de l'Europe au siècle des Lumières », dans Antoine Lilti et id. (éd.), *Penser l'Europe au XVIIIe siècle*, *op. cit.*, p. 103). Sur la notion d'« impérialisme », voir *infra*, l'introduction de la 3ème partie.

[25] Jacques Lamoureux, *Le XVIIIe siècle anglais ou le temps des paradoxes*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 165-167. Montesquieu écrivait à juste titre : « Pour faire le commerce de la mer, il ne suffit pas d'aller chercher des marchandises ; il faut encore que la terre et les fleuves soient ouverts pour les porter. » (*Pensées*, n°2082)

[26] Christopher Bayly, « The First Age of Global Imperialism, c. 1760-1830 », *The Journal of Imperial and Commonwealth History*, vol. 6, n°2, May 1998, p. 28-47. Ce phénomène peut être en partie généralisé : « La proportionnalité consiste à adapter les moyens aux fins, mais, comme l'a fait remarquer le philosophe israélien Yehuda Melzer, en temps de guerre, il existe une tendance inverse et irrépressible à adapter les fins aux moyens, c'est-à-dire à redéfinir des objectifs à l'origine limitée pour les adapter à la force militaire et aux technologies dont on dispose. » (Michael Walzer, *Guerres justes et injustes : Argumentation morale avec exemples historiques*, trad. Simone Chambon et Anne Wicke, Paris, Gallimard, coll. Folio Essais, 2006, p. 238.)

[27] Jennifer Pitts, *Naissance de la bonne conscience coloniale : Les libéraux français et britanniques et la question impériale (1770-1870)*, trad. Michel Cordillot, Paris, Éditions de l'Atelier, 2008, p. 24.

parler des « engagements » contractés envers des États clients, des responsabilités incombant à une puissance et de la solidarité avec les mouvements révolutionnaires de libération nationale.[28]

On peut bien entendu séparer analytiquement le commerce et la conquête comme l'on distingue la croissance interne de l'expansion extérieure, mais force est de constater que ces deux phénomènes restent empiriquement liés. Le temps des marchands et de la navigation est aussi celui des colonies et des occupations de territoires, avec l'Angleterre qui manife sa précellence dans les deux domaines. Carl Schmitt, on le sait, parlera de « prise de terres (*Landnahme*) » depuis la conquête de l'Amérique jusqu'au partage de l'Afrique à la fin du XIXe siècle. Cet accord des pays européens sur la libre-acquisition de territoires à l'extérieur du continent aurait même permis de limiter au mieux les guerres en Europe[29]. Quoi que l'on pense de la thèse générale, cette proposition présente l'intérêt d'engager le chercheur à ne pas se contenter de la relative pacification entre États européens au temps de l'essor du commerce ; pour bien juger, il faut aussi observer le mouvement concomitant d'agrandissement : fait sans précédent dans l'histoire humaine, toute l'étendue du globe terrestre sera désormais objet de prédation. À partir d'une tout autre perspective, Michel Foucault observe lui aussi les effets collatéraux du « progrès économique illimité » : le monde devient le domaine économique de l'Europe : « […] d'un côté ce sera l'Europe, les Européens qui seront les joueurs, et le monde […] sera l'enjeu. Le jeu est en Europe, mais l'enjeu c'est le monde »[30]. István Hont remarque pour sa part que la gloire, l'empire et le commerce au long cours se trouvent tous en rapport les uns avec les autres ; d'ailleurs si Thomas Hobbes, au XVIIe siècle, avait principalement insisté sur la conservation comme guide pour l'action publique, son adversaire James Harrington, avec un certain succès, mettait plutôt l'accent sur l'expansion[31].

Donnons une illustration de la corrélation entre stabilité européenne et expansion coloniale. Dans *De la réorganisation de la société européenne* (1814), le comte de Saint-Simon, partant d'une tout autre constellation argumentative, propose de promouvoir la paix en Europe grâce à l'activité de tous les Européens ; pour cela il faut stimuler l'industrie de chacun, lancer de grands travaux et mettre en mouvement le globe entier. Au détour d'un chapitre, Saint-Simon (ou bien son élève Augustin Thierry) adopte un langage qui tout à la fois impressionne par son enthousiasme et inquiète par ses conséquences :

---

[28] Hannah Arendt, *L'impérialisme*, *op. cit.*, p. 10-11. Insistons encore : il ne s'agit pas de mettre sur le même pied des époques aussi dissemblables que celle de Montesquieu et celle de Hannah Arendt, il s'agit de faire sentir la prégnance continue jusqu'à nos jours de ce que l'on a désigné comme le « paradigme du mouvement ».
[29] Carl Schmitt, *Le nomos de la Terre*, *op. cit.*, notamment p. 51-54, 93-98 et 213-225.
[30] Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 56-57.
[31] István Hont, *Jealousy of Trade*, *op. cit.*, p. 17-18. David Armitage precise que, contre Machiavel, Harrington cherche à penser un *commonwealth* qui parviendrait à faire tenir ensemble expansion et conservation (*Greater Britain, 1516-1776*, *op. cit.*, p. 36). Anthony Pagden sent bien que le « doux commerce », malgré son influence bénéfique sur les relations internationales, n'a pas la capacité de borner les tendances expansionnistes naissantes (*Lords of all the World*, *op. cit.*, p. 115).

> Le plus sûr moyen de maintenir la paix dans la confédération, sera de la porter sans cesse hors d'elle-même, et de l'occuper sans relâche par de grands travaux intérieurs. Peupler le globe de la race européenne, qui est supérieure à toutes les autres races d'hommes ; le rendre *voyageable* et habitable comme l'Europe, voilà l'entreprise par laquelle le parlement européen devra continuellement exercer l'activité de l'Europe, et la tenir toujours en haleine.[32]

On aperçoit dans toute leur ampleur les virtualités conquérantes contenues dans le « paradigme du mouvement » : le territoire national devient rapidement trop petit, bientôt l'Europe ne suffit plus ; les entrepreneurs audacieux se tournent alors vers le vaste monde. Nous reviendrons évidemment sur les motifs de ces conquêtes dans la suite de ce travail, car les seuls intérêts paraissent bien loin d'épuiser le sujet.

Au premier abord, le vocable de *croissance* pouvait apparaître comme neutre, voire comme aimable et bienfaisant, il serait pourtant plus juste de dire qu'il baigne dans un clair-obscur et qu'il présente des aspects troublants. La croissance fait finalement montre d'affinités très fortes avec ce que l'on appelait jadis la conquête. Karl Marx et Friedrich Engels donneront en 1848 une image globale saisissante du mouvement d'expansion dont ils décèlent le moteur dans la bourgeoisie.

> Pressée par le besoin de débouchés toujours plus étendus pour ses produits, la bourgeoisie se répand sur la terre entière (*die ganze Erdkugel*). Il faut qu'elle s'implante partout, s'installe partout, établisse partout des relations.[33]

Cette classe qui symbolisait la douceur et la tranquillité, cette classe dans laquelle les penseurs du commerce mettaient tous leurs espoirs, cette classe se révèle en même temps la classe la plus turbulente qui soit ; les aristocrates faisaient certes des guerres nombreuses, mais leurs moyens étaient faibles et leur code d'honneur strict ; les bourgeois, eux, guidés par le seul profit, déploient une énergie sans égale qui renverse toutes les barrières et ébranle tout l'univers. On aura bien sûr raison de s'interroger sur la plausibilité des motifs psychologiques allégués par Marx et Engels (cf. *infra* ch. V), cependant on ne peut échapper au fait massif qu'ils ont présenté avec éloquence : la bourgeoisie est le groupe social qui s'adapte le plus parfaitement au « paradigme du mouvement », et dont les grandes entreprises ne laissent pas

---

[32] Saint-Simon (et Augustin Thierry), *De la réorganisation de la société européenne*, Paris, Adrien Égron, 1814, livre II, ch. V, p. 60. Cf. Edmund Silberner, *La guerre et la paix…*, *op. cit.*, p. 170-174. S'étendre vers l'extérieur au service de la paix en Europe a longtemps été vu comme quelque chose de bénéfique : mieux valait chercher querelle aux sauvages ou aux infidèles plutôt que s'entredétruire. Par exemple : « Leibniz, voyant qu'on ne peut empêcher les Européens de se battre, propose de tourner leur fureur guerrière vers le dehors » (Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, *op. cit.*, p. 409). Une précision : le mot « sauvage » visait alors à présenter un fait plutôt qu'un jugement de valeur. La 3ème édition du *Dictionnaire de l'Académie française* de 1740 définit ainsi le terme : « Se dit […] De certains peuples qui vivent ordinairement dans les bois, presque sans Religion, sans Loix, sans habitation fixe, et plustôt en bêtes qu'en hommes. » On peut noter que cette acception du mot restera la même au siècle suivant, puisque la 7ème édition du dictionnaire (1879) présente encore une formulation très proche.

[33] Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste du parti communiste*, *op. cit.*, p. 77-78.

de questionner la prétendue innocuité du commerce. Pour reprendre la comparaison, un éléphant lancé à grande vitesse, quelles que soient ses intentions, entraîne beaucoup de dégâts. « Le bouleversement constant de la production, l'ébranlement incessant de toutes les conditions sociales, l'insécurité et l'agitation (*Bewegung*) perpétuelles distinguent l'époque bourgeoise de toutes les époques antérieures »[34].

Au reste, la découverte d'une certaine sympathie entre commerce et conquête est bien antérieure au XIXe siècle. Seulement, les auteurs du siècle précédent avaient souvent leur propre agenda politique, et tendaient de fait à camoufler les similitudes pour ne pas saper leurs propres efforts réformateurs[35]. On a vu *supra* (première section-a) comment Jean-François Melon opposait radicalement esprit de commerce et esprit de conquête. Pourtant, à peine quelque pages plus loin, il évoquera l'esprit de conquête des Turcs, qui s'est peu à peu éteint ; il conclut : « Si l'esprit de Commerce & de Police qui en est inséparable, animoit le Législateur des Turcs, le reste de l'Europe unie, suffiroit à peine pour resister à sa puissance […] »[36]. On comprend que l'auteur veuille attirer l'attention du prince en lui parlant de puissance, cependant on ne peut que s'interroger également sur la fameuse incompatibilité des deux esprits postulée précédemment : le commerce rendrait-il les Turcs paisibles et doux ou bien leur donnerait-il les moyens d'entreprendre la conquête de l'Europe ?

Montesquieu, non plus, n'est pas avare de semblables réserves ou qualifications. On l'a souvent remarqué, cet auteur qui fait un grand éloge du commerce s'attache surtout à son utilité politique ; il ne postule d'ailleurs aucune coïncidence providentielle entre les élans de

---

[34] *Ibid.*, p. 77. Le jugement des auteurs est équivoque, puisque s'ils ne manquent pas de marquer leur mépris pour la bourgeoisie, ils la considèrent néanmoins comme un élément indispensable du progrès. En définitive, ils ne remettent pas en cause le « paradigme du mouvement », seulement ceux qui l'incarnent ; le but ultime est bien encore d'accumuler et de croître. Voilà ce qui permettra à Carl Schmitt d'écrire : « Marx reprend en l'accentuant l'idée essentielle du libéralisme progressiste, l'idée de l'augmentation illimitée de la production. » (« Prendre / partager / paître : La question de l'ordre économique et social à partir du *nomos* » (1953), dans *La guerre civile mondiale : Essais (1943-1978)*, trad. Céline Jouin, Maisons-Alfort, Éditions Ère, 2007, p. 60.)

[35] On ne justifiait pas alors l'impérialisme au nom d'une quelconque mission de civilisation. Jennifer Pitts rappelle que ce n'est qu'au XIXe siècle que les penseurs libéraux commenceront à s'écarter du scepticisme de leurs prédécesseurs quant à l'empire (*Naissance de la bonne conscience coloniale*, *op. cit.*, introduction ; voir aussi les chapitres IV et V pour les cas britanniques et français).

[36] Jean-François Melon, *Essai politique sur le commerce*, *op. cit.*, ch. VII, p. 84. On trouve des considérations analogues sur Venise et la nation Moscovite (*ibid.*, p. 85-86). Il serait intéressant de se demander si Albert Hirschman n'exagère pas en faisant de Melon un zélote du négoce (*Les passions et les intérêts*, *op. cit.*, p. 75). Il faudrait entreprendre des recherches plus détaillées pour répondre à cette question. On peut trouver une ambivalence semblable chez Nicolas Dutot, un contemporain de Jean-François Melon. Ici, le commerce fraie explicitement un chemin pour la conquête : « Faire la paix pour nous procurer tous les avantages d'un grand commerce, c'est faire la guerre à nos ennemis. Loin de nous donc ces victoires acquises par des efforts ruineux : Que la gloire se repose ! C'est dans le sein de nos compagnies que l'industrie va nous ouvrir des routes faciles à de plus grandes conquêtes. » (cité dans Edmund Silberner, *La guerre dans la pensée économique du XVIe au XVIIIe siècle*, *op. cit.*, p. 53-54.) Denis Diderot sera particulièrement sensible aux ambivalences du commerce, bienfaiteur pour une part, mais aussi destructeur lorsqu'il débouche sur des conquêtes coloniales. Cela explique le tour pessimiste de certains de ses textes écrits pour l'*Histoire des deux Indes* de l'abbé Raynal (Sankar Muthu, *Enlightenment against Empire*, *op. cit.*, p. 97-100).

l'âme humaine et les passions marchandes. En tout cas, on ne peut manquer de s'étonner de la proximité qui existe entre commerce et conquête, lorsque l'on se penche sur les motifs de l'action. Dans un chapitre où l'auteur cherche à louer l'industrie et fustiger la paresse, il écrit : « L'effet des richesses d'un pays, c'est de mettre de l'ambition dans tous les cœurs […] » (XIII, 2). Certes, il doit s'agir ici d'une ambition réglée qui s'épanouit dans le travail, mais, même ainsi bornée, on ne peut pas parler d'une passion douce et tranquille. Continuons. Au chapitre 4 du livre XX, Montesquieu entend prouver que la hardiesse et les grandes actions de commerce sont plus l'apanage des républiques que des monarchies.

> En un mot, une plus grande certitude de sa propriété, que l'on croit avoir dans ces États, fait tout entreprendre ; et, parce qu'on croit être sûr de ce que l'on a acquis, on ose l'exposer pour acquérir davantage […].
>
> Règle générale : dans une nation qui est dans la servitude, on travaille plus à conserver qu'à acquérir. Dans une nation libre, on travaille plus à acquérir qu'à conserver. (XX, 4, p. 588)[37]

Se met donc en place un processus de développement, d'acquisition et d'expansion qui s'augmente sans cesse ; or, ce mouvement est soutenu par un dispositif passionnel qui ne permet pas de faire aisément le partage entre la croissance autorisée (le commerce) et celle interdite (la conquête). Les hybridations possibles sont trop nombreuses – des comptoirs devenant des empires aux colonies ouvrant de nouveaux marchés – pour que l'on puisse espérer obtenir une disposition psychologique stable ne s'investissant que dans des transactions mutuellement profitables et pacifiques. Il semble que, sous un certain aspect, la « vérité effective » du commerce ne soit finalement pas très différente de celle de la conquête (cf. *infra*, ch. VI, 3ème section)[38].

Pour comprendre Montesquieu, peut-être faut-il revenir une fois de plus à sa démarche. Il ne se fait pas d'illusions sur le « doux commerce », mais il souhaite montrer aux peuples qu'il est dans leur intérêt de se limiter à des échanges pacifiques[39]. Voici un exemple de la manière dont il gomme les aspérités qui gênent son propos. Dans *L'Esprit des lois*, juste après son allusion discrète à « la navigation d'Afrique » (cf. *supra*, première section-b) , Montesquieu déclare : « L'Europe fait le commerce et la navigation des trois autres parties du monde ; comme la France, l'Angleterre et la Hollande font à peu près la navigation et le

[37] Thucydide rappelle qu'au temps des tyrans, les villes grecques manquaient d'audace et ne pouvaient mener de grandes entreprises communes (I.17)

[38] Nous nous éloignons donc un peu, sur ce point, des interprètes qui entendent justifier vaille que vaille l'opposition des deux esprits chez Montesquieu (cf. *infra*, ch. VI, 2ème section), et nous approuvons certaines des critiques que Jean Terrel adresse à l'ouvrage de Paul Rahe ; par exemple : « Il y a le cas embarrassant de l'Irlande : certes, Montesquieu note, dans la version publiée de *L'Esprit des lois*, que la domination anglaise résulte d'une conquête ancienne et que les citoyens irlandais sont libres en ce qui concerne le droit civil, mais il reste que l'État irlandais est esclave […] » (Lecture critique, octobre 2011, http://montesquieu.ens-lyon.fr/spip.php?article885).

[39] Cf. Guillaume Barrera, *Les lois du monde*, *op. cit.*, p. 398-404.

commerce de l'Europe. » (XXI, 21, p. 645.)[40] L'auteur a le sens de la litote, comme le prouve cet extrait non publié de son vivant :

> L'Europe, qui a fait le commerce des trois autres parties du monde, a été le tyran de ces trois autres parties. La France, l'Angleterre et la Hollande, qui ont fait le commerce de l'Europe, ont été les trois tyrans de l'Europe et du monde […] (*Pensées*, n°568).

Le commerce et la tyrannie allant de concert ! En outre, Montesquieu sait très bien que l'Angleterre elle-même ne se montre pas toujours raisonnable et délaisse parfois le profit pour la renommée : « Cette nation, toujours échauffée, pourroit plus aisément être conduite par ses passions que par la raison […] et il seroit facile à ceux qui la gouverneroient de lui faire faire des entreprises contre ses véritables intérêts. » (XIX, 27, p. 577)[41] Le propos général de Montesquieu possède avant tout une visée « éducative », il s'agit de montrer aux Anglais et aux Européens quels sont leurs intérêts réels, comment il faut combiner commerce et douceur ; sa perspective mêle le descriptif et le normatif afin de rendre également son livre utile aux hommes. Il reste qu'on ne peut faire l'économie d'un questionnement sur les ressorts passionnels qui promettent le passage de la conquête au commerce, avec l'espoir que cela permette de mieux comprendre l'écart persistant entre le modèle et la réalité. Tel sera l'objet de la deuxième partie de ce travail, en particulier le chapitre VI.

* *

Montesquieu, comme grand nombre de ses contemporains, met sa confiance dans les effets pacificateurs du commerce, mais une confiance prudente et mesurée. Ses formules les plus enthousiastes doivent être rapportées à un contexte dans lequel la plupart des gouvernants, entichés des maximes mercantilistes, n'avaient pas pris la mesure du poids des intérêts partagés et des possibilités de croissance. En revanche, il semble que l'auteur ne pressentait pas véritablement la possible émergence d'un mouvement qui échappât peu à peu à la maîtrise des hommes. Dans l'atmosphère rassurante de l'Europe d'alors, il pensait le commerce comme un bouleversement d'ampleur, mais un bouleversement qui demeurait ultimement soumis à un certain genre de raison politique. Le cadre de pensée restait celui de l'État, maître

[40] Nous corrigeons ici le texte de l'édition de Roger Caillois avec le texte de l'édition de Victor Goldschmitt, afin de faire apparaître le mot « trois ». Les différences de ponctuation ne changent pas le sens.

[41] Rappelons le contexte : « English and Scottish writers held generally that the transition from conquest to commerce began in 1713 because Europe had been delivered from the universal monarchy of Louis XIV […] ». Mais comme l'écrivent les auteurs de l'*Histoire des deux Indes*, les choses changent aux alentours de 1739, avec l'amorce d'un cycle de « blue-water wars » (John Pocock, *Barbarism and Religion. Volume IV…*, *op. cit.*, p. 297). D'une certaine manière, Benjamin Constant ne se cache pas non plus le problème : il affirme que le ministère anglais de son époque « ne consulte ni l'inclination du peuple, ni sa raison, ni ses intérêts » (« Principes de politique », dans *Écrits politiques*, *op. cit.*, ch. II, p. 335).

de son territoire, dont les relations extérieures se trouvaient de plus en plus soumises à un sage droit des gens. L'opinion qui dominait en ce siècle était celle d'une limitation progressive de la violence de la guerre ; il suffit par exemple de voir la confiance que ces penseurs mettaient, de Jean-François Melon à Alexander Hamilton, dans l'édification de forteresses aux confins de chaque pays : les conflits devaient progressivement se limiter à des escarmouches et à des sièges infructueux, la carte du continent semblait fixée pour longtemps ; le temps des conquêtes leur paraissait provisoirement disparu[42]. Il ne faudra pourtant pas attendre fort longtemps avant que Napoléon ne s'appuie sur des passions nouvelles et renverse une à une toutes les frontières de l'Europe.

[42] Jean-François Melon illustre bien ce sentiment : « Enfin l'esprit de paix a éclairé notre Europe. Une juste balance empêchera toujours qu'une puissance ne s'élève par ses conquêtes, assez pour se faire craindre ; & si quelques intérêts momentanés troublent cette heureuse harmonie, le Vainqueur n'a plus à espérer d'étendre ses limites. Tout s'unira pour arrêter ses dangereux progrès, & une Nation ne peut plus s'agrandir que par la sagesse de son Gouvernement intérieur » (Jean-François Melon, *Essai politique sur le commerce*, *op. cit.*, ch. VII, p. 88). Quelques années seulement avant les premières victoires de Napoléon grâce à la levée en masse, Alexander Hamilton écrivait encore : « The history of war in that quarter of the globe [l'Europe] is no longer a story of nations subdued and empires overturned, but of towns taken and retaken, of battles that decide nothing, of retreats more beneficial than victories, of much effort and little acquisition. » (*The Federalist Papers*, *op. cit.*, art. 8, p. 61.) Sur l'importance des forteresses, voir par exemple Montesquieu, *EL*, IX, 5 et XXXI, 20 Au numéro 300 des *Pensées* il s'émerveille devant ces longues campagnes qui ne menacent jamais vraiment un pays. Cf. « Montesquieu could not know that he was living less than a century away from democratic revolutions that would re-create the huge conscript armies of patriotic citizen-soldiers […] » (John Pocock, *Barbarism and Religion. Volume III…*, *op. cit.*, p. 349).

Conclusion du chapitre III

Lorsque l'on observe les intérêts matériels, force est de constater que le commerce porte de grandes espérances. Il permet la création de richesses cependant que la guerre ne fait que les détruire. En outre, la coïncidence inédite entre commerce moderne et puissance étatique ouvre largement le champ des possibles. Au risque de forcer le trait, Benjamin Constant rappelle la condition des peuples de l'Antiquité : « Poussés par la nécessité les uns contre les autres, ils se combattaient sans cesse. Ceux qui ne voulaient pas être conquérants ne pouvaient néanmoins déposer le glaive sous peine d'être conquis »[1]. Désormais, la croissance économique des nations marchandes pallie avantageusement leur manque d'aguerrissement. Ce sont généralement les pays les plus riches économiquement qui sont maintenant les plus forts : ils tiennent facilement tête aux peuples guerriers, lesquels, s'ils ne veulent pas disparaître pour de bon, doivent à leur tour se plier aux règles nouvelles.

Toutefois, les questions politiques n'en sont pas réglées pour autant. L'augmentation des richesses est certes une bonne chose pour tous, mais les États demeurent en concurrence les uns avec les autres ; dès lors, se pose aussi la question de la croissance *relative*. David Hume reconnaît que la Hollande, n'ayant pour ainsi dire pas de productions locales, a raison de craindre quelque peu les progrès de ses voisins. Néanmoins, il faut vite remettre cette situation en perspective : « […] leur commerce est certainement à la mesure de ce qu'il était au milieu du siècle précédent, lorsqu'on les tenait pour l'une des grandes puissances d'Europe »[2]. Sans doute cela est-il vrai, mais comment ne pas sentir quand même le déclin *relatif* ? Comment s'accommoder d'une place subalterne quand on était naguère une puissance de premier rang ? Il y a ici deux enjeux. D'une part, comme le soulignent les « réalistes », dans un monde divisé il y a toujours un risque à croître moins que ses voisins, puisque ceux-ci pourront profiter de leur supériorité pour tirer des avantages indus, et, dans le pire des cas, user de la force pour atteindre leurs objectifs. C'est pourquoi la question des gains relatifs s'avère toujours déterminante. Le deuxième enjeu est d'ordre passionnel. Qu'est-ce qui anime les nations dans un monde mis en mouvement par le commerce ? Ne s'attachent-elles ultimement qu'à des problématiques de sécurité et de prospérité ? Suivent-elles toujours ce que leur dicte l'intérêt,

[1] Benjamin Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, dans *Écrits politiques*, *op. cit.*, partie I, ch. II, p. 129. Dans la même page, l'auteur rappelle aussi le rôle joué par la formation de l'État moderne, c'est-à-dire d'une grande masse d'hommes homogène : « Elle est assez forte pour n'avoir rien à craindre des hordes encore barbares. Elle est assez civilisée pour que la guerre lui soit à charge. Sa tendance uniforme est vers la paix ». L'éloquence de Constant s'inscrit dans un contexte politique particulier, à savoir celui d'un retour inattendu de la guerre et de la conquête. Cf. *infra*, ch. V, première section-a.

[2] David Hume, « De la jalousie du commerce », dans *Essais…*, *op. cit.*, p. 721.

sans porter jamais attention à l'honneur, au prestige ou au désir de domination ? On pourrait l'espérer, mais ne serait-il pas dangereux de le croire ?

Conclusion de la première partie

Du point de vue des intérêts, il semble indéniable qu'il y ait eu un important changement avec l'essor du commerce. Montesquieu a raison d'affirmer qu'un mouvement d'un genre nouveau a vu le jour, un mouvement qui affiche une autre physionomie que celui décrit par Thucydide dans sa narration de la guerre du Péloponnèse, un mouvement qui permet de ne pas se résigner à suivre les préceptes de Machiavel pour se sauver. Il existe beaucoup de bons effets qui donnent une certaine crédibilité au premier pilier – ou au premier « mécanisme » – de la « paix libérale ». Pour que les échanges soient fructueux, il faut bien qu'il y ait des partenaires ; lorsque l'un s'enrichit, il n'est pas nécessaire que l'autre perde ; tout dévaster revient à se porter un coup à soi-même ; etc. À ce propos, il suffit de laisser parler Friedrich List, lequel ne peut être soupçonné de propager inconsidérément une quelconque *doxa* libérale : « Soyons juste, du reste, envers cette puissance et envers son ambition (*ihr Streben*). Loin d'avoir été arrêté dans ses progrès par l'Angleterre, le monde a reçu d'elle une forte impulsion »[1]. D'une certaine manière, les relations internationales reposent bien sur une assise nouvelle. Les Romains détruisaient et subjuguaient les autres peuples dans une conquête sans fin[2] ; la prospérité de l'Angleterre, si l'on s'en tient bien sûr à la sphère européenne, a plutôt permis le développement des autres nations. Les progrès des arts, les techniques commerciales et industrielles se sont propagées, et elles ont fini par profiter à tous, non pas seulement à la métropole de l'empire britannique. Des faits similaires eurent lieu plus récemment. Les États-Unis n'ont pas maintenu les Européens dans la misère après la Seconde Guerre mondiale, ils n'ont asservi ni l'Allemagne ni le Japon[3] ; les raisons de cette conduite sont mul-

[1] Friedrich List, *Système national d'économie politique*, *op. cit.*, Livre IV, ch. I, p. 499-500. Cela permettra de modérer le jugement que portent certains libéraux sur cet auteur (voir par exemple la critique d'Edmund Silberner, *La guerre et la paix…*, *op. cit.*, p. 127-129). Cp. « Today List is known as a warmonger, but this reputation is undeserved. » (István Hont, *Jealousy of Trade*, *op. cit.*, p. 153.)

[2] Quant aux Grecs, Jean-Jacques Rousseau a cette remarque : « Aussi les Grecs, raisonneurs et vains, distinguoient-ils, pour ainsi dire, deux especes dans l'humanité ; dont l'une, sçavoir la leur, étoit faite pour commander ; et l'autre, qui comprenoit tout le reste du monde, uniquement pour servir. » (« Extrait du projet de paix perpétuelle de Monsieur l'abbé de Saint-Pierre », dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, vol. 3, p. 565.)

[3] L'historien américain Arthur Schlesinger affirme que l'avènement des États-Unis marque un nouveau progrès par rapport aux siècles précédents. « The so-called American Empire is in fact a feeble imitation of the Roman, British, and French empires. » (*War and the American Presidency*, New York, W. W. Norton & Company, 2005, p. 66.) Il cite également James Bryce qui écrivait en 1888 que les Américains « have none of the earth-hunger which burns in the great nations of Europe » (*ibid.*, p. 63). Pour autant Arthur Schlesinger ne se fait aucune illusion sur les velléités annexionnistes qui ont parfois vu le jour, qu'il s'agisse de Cuba, du Canada ou bien des Philippines (*ibid.*, p. 63-65). Nous reviendrons sur la spécificité américaine *infra*, aux chapitres VII et VIII.

tiples, mais la nécessité d'avoir des partenaires commerciaux a joué son rôle (cf. *infra*, conclusion du ch. VII)[4].

Les rivalités internationales ne disparaissent certes pas, mais l'épreuve de force ne s'impose plus autant qu'avant pour trancher les différends. Grâce à la croissance, les hiérarchies peuvent se bouleverser sans qu'il y ait nécessairement conquête ; la comparaison du produit des pays permet d'envisager des changements dans la douceur, d'autant plus que « […] jamais le butin de la victoire n'a été aussi dérisoire, comparé aux conquêtes du travail pacifique […] »[5]. D'une certaine façon les corps politiques continuent de se comparer les uns aux autres, leur réussite dépend encore de qualités morales et politiques, mais ces vertus ne s'expriment plus seulement au combat, elles peuvent se donner libre-cours dans cet immense domaine qui s'ouvre aux ambitions : le commerce. Voilà sans doute ce qui fait dire à Raymond Aron : « […] les performances économiques, à notre époque, sont devenues un des indicateurs les plus sûrs de la *virtù* d'un peuple, de sa capacité d'action commune »[6]. Bien sûr, les progrès sont limités ; plus encore, ils sont équivoques. Cependant, on doit se souvenir que les rapports entre entités politiques furent généralement violents dans l'histoire humaine, que les possibilités de gains mutuels étaient plutôt rares, et que les menaces à l'encontre de la survie d'un pays avaient une urgence que nous peinons désormais à concevoir. Le commerce n'est pas du tout le seul facteur qui a promu l'équilibre européen du siècle de Montesquieu, mais il faut lui reconnaître d'y avoir participé.

Il y aurait nénamoins quelque imprudence à croire que le « procès » de l'essor du commerce nous conduirait dans un monde nouveau, que ce processus établirait une convergence réelle des différents intérêts grâce aux vertus de l'interdépendance. En effet, notre étude nous fait penser que le « drame » n'a pas disparu, puisque l'exploitation, le conflit et la conquête gardent leur place dans l'expérience des derniers siècles. L'interdépendance n'est pas forcément douce, elle peut même être très violente. Sur ce point, à condition de ne pas se laisser enivrer par certaines de ses propositions, Montesquieu ne se trouve peut-être pas si éloigné de la réalité. La thèse du « doux commerce » possède un grand pouvoir de persuasion, peut-

---

[4] John Ikenberry s'enthousiasme devant l'effet de ces nouvelles contraintes : « […] America dominant global position—together with Cold War bipolar competition—also gave Washington strategic incentives to build cooperative relations with allies, integrate Japan and Germany, share the "spoils" of capitalism and modernization, and, generally, operate the system in mutually acceptable ways. » (« Liberal Internationalism 3.0: America and the Dilemmas of Liberal World Order », *Perspectives on Politics*, vol. 7, n°1, March 2009, p. 77.) À l'époque du président Truman, « […] American officials saw that its interests—national economic, political, and security—could only be advanced with the building of a stable, articulated, and institutionalized international environment » (*ibid.*, p. 78). István Hont écrit aussi : « In a trading world, competition had made the ancient Roman idea of benignly administered provinces simply incredible. » (*Jealousy of Trade*, *op. cit.*, p. 264.)

[5] Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, *op. cit.*, p. 220.

[6] Raymond Aron, *Mémoires : 50 ans de réflexion politique*, Paris, Julliard, 1983, p. 675. Aron sent aussi les limites de la chose : « La comparaison des taux de croissance, démographique et économique, se substitue à la recherche de la juste mesure. » (*Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, ch. VIII, p. 226.)

être même était-il souhaitable qu'elle se propageât, toujours est-il qu'elle paraît loin de remplir toutes ses promesses. En effet, il existe toujours des intérêts divergents entre de multiples collectivités séparées les unes des autres. Dans un univers où le commerce a démultiplié les forces en présence et les moyens de destruction, dans un univers soumis à un « paradigme du mouvement » qui ne laisse aucune entité en repos, dans un univers où la guerre ne rapporte plus autant mais où les richesses servent quand même à financer de nouvelles campagnes, le corps politique qui se contenterait de gains absolus risquerait toujours d'être subjugué par ceux qui croissent plus rapidement[7]. Il faut donc reconnaître que les lectures « réalistes » et « marxistes » des relations internationales tempèrent utilement certains espoirs : les transformations n'ont tout de même pas l'ampleur que prétendent les défenseurs de la « paix libérale », et il demeure difficile d'imaginer ce qui produirait une véritable harmonie des intérêts en lieu et place des différents degrés et formes de domination. La nouvelle disposition des choses donne l'espoir d'une meilleure coopération entre intérêts antagoniques ; elle ne saurait envisager de les réconcilier définitivement.

Nous nous sommes efforcés dans cette partie de nous en tenir aux intérêts fondamentaux des collectivités, à savoir la sécurité et la prospérité. Cependant, la question plus générale des passions a resurgi bien souvent, notamment lors de nos développements sur la conquête. Bien évidemment, si les nations et les hommes ne consultaient jamais que ce que nous appelons leurs « intérêts », on aurait beaucoup de mal à comprendre une large partie des phénomènes internationaux, surtout ces conflits armés qui coûtent beaucoup plus qu'ils ne rapportent. Mais ce serait là réduire la complexité de l'expérience historique. Voilà, entre autres, ce que Pierre Hassner reproche à Richard Rosecrance : en considérant uniquement les intérêts « rationnels » ce dernier néglige le rôle des passions, qu'elles soient spontanées ou bien manipulées[8]. Il ne faut jamais oublier que Montesquieu s'intéresse de près à la psychologie humaine ; il propose d'ailleurs une sorte de réforme des affects qui fasse passer au premier plan les passion les plus douces, comme nous le verrons bientôt. En tout cas, le « doux commerce » ne saurait se réduire à sa seule dimension matérielle envisagée dans toute cette partie : ce n'est pas parce que les nations n'ont pas *intérêt* à se battre qu'elles ne se battront pas[9]. N'oublions pas que le mouvement du commerce n'ébranle pas seulement les conditions maté-

[7] István Hont insiste bien sur le risque permanent de guerre dans un monde organisé en fonction de rapports de force internationaux (*Jealousy of Trade*, *op. cit.*, p. 352-353).
[8] Pierre Hassner, « Le choc des globalisations et le conflit des passions », dans Richard Rosecrance et coll., *Débat sur l'État virtuel*, *op. cit.*, p. 183-184. Michael Doyle souligne aussi le fait qu'on ne trouve pas seulement un calcul économique derrière la guerre (« Liberalism and World Politics », art. cité, p. 1162).
[9] Céline Spector affirme que chez Montesquieu, contrairement à l'interprétation qu'en fait Thomas Pangle, le commerce ne peut se réduire au désir acquisistif (« Montesquieu et la question du "doux commerce" dans *L'Esprit des lois* », dans L. Desgraves (éd.), *Actes du colloque…*, *op. cit.*, p. 440).

rielles de la vie des entités politiques, il altère aussi l'économie passionnelle, individuelle et collective (2ème partie), et il agite toutes les idées (3ème partie).

Nous avons observé d'importants bouleversements au cours des derniers siècles (guerres, colonies, révolutions, etc.), il nous faut maintenant en analyser la dimension passionnelle pour juger le deuxième pilier de la « paix libérale ». D'où vient cette formidable ardeur qui donne son impulsion au mouvement du commerce moderne ? La dialectique des intérêts suffit-elle seule à comprendre tous ces changements ou faut-il faire intervenir d'autres passions ? Et surtout : est-ce que la nouvelle énergie produite se met au service du calcul rationnel et de la paix, ou bien sert-elle aussi à nourrir les ambitions les plus démesurées, à commencer par le désir de l'emporter ?

DEUXIÈME PARTIE.

LES PASSIONS :
ADOUCISSEMENT, RÉORIENTATION ET PERMANENCES

Introduction de la 2ème partie

Le commerce moderne met toutes les choses humaines en branle et impose un mouvement inédit, mais il fait en même temps la promesse d'éviter les débordements en canalisant le tumulte général. Les gouvernements qui se soumettent au nouveau paradigme ressemblent à l'éléphant de la fable : ils sont puissants et ils sont doux[1]. À mesure que la prospérité croît et que la liberté s'établit, les relations entre corps politiques devraient prendre un tour plus tranquille, car tout le monde ou presque y trouverait son compte. Certes, nous avons remarqué que le mécanisme est en réalité beaucoup plus complexe et ambigu, néanmoins, si les nations ne consultaient que leur intérêt, le nouveau contexte les dissuaderait généralement de prendre les armes. Mais les nations ne suivent pas seulement leurs intérêts, ou du moins ce que l'on tient pour tels.

À la fin du chapitre III, nous avons suggéré que les corps politiques ne se contentaient pas toujours de la sécurité et du bien-être. Il existe d'autres motifs derrière l'action internationale, des motifs qui pourraient peut-être aider à comprendre la permanence des guerres dans le contexte du commerce moderne. Jean-Jacques Rousseau, en cherchant les ressorts de la « machine politique », écrit : « On ne peut faire agir les hommes que par leur intérest […] » ; les motivations les plus fortes se situent ailleurs, et « [i]l est naturellement dans tous les cœurs de grandes passions en réserve […] »[2]. Voilà ce qui échappe à ceux qui réduisent le comportement humain au choix le plus « rationnel » ou à la maximisation d'une utilité.

Montesquieu ne peut pas encourir ce reproche, lui qui s'est intéressé de si près au cœur humain et à ses mille nuances.

> Je lis quelquefois toute une histoire sans faire la moindre attention aux coups donnés dans les batailles et à l'épaisseur des murs des villes prises ; uniquement attentif à regarder les hommes, mon plaisir est de voir cette longue suite de passions et de fantaisies. » (*Pensées*, n°1622)

L'attention qu'il porte aux historiens vient pour une grande partie de ce qu'ils enseignent sur les passions humaines. Surtout, nous y reviendrons, Montesquieu a prêté une grande attention à cette étrange passion qu'est l'honneur, cette passion qui mène facilement à la guerre et à la

---

[1] « Un tigre d'Hyrcanie désoloit la contrée, un éléphant l'étouffa sous ses pieds. Un jeune tigre restoit, et il etoit déjà aussi cruel que son père ; l'éléphant en délivra encore le pays. Tous les animaux qui craignoient les bêtes féroces venoient autour de lui. Il se plaisoit à voir qu'il étoit leur asile, et il disoit en lui-même : On dit que le tigre est le roi des animaux, il n'en est que le tyran et j'en suis le roi. » (Montesquieu, *Arsace et Isménie*, dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, vol. 1, p. 493.) Nous avons utilisé cette métaphore *supra*, premier chapitre, 3ème section-c.

[2] Jean-Jacques Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1964, vol. 3, ch. 11, p. 1005.

domination. En effet, l'honneur apprend à ne pas faire cas de notre propre vie, et à ne jamais accepter de tenir une position inférieure à son rang (IV, 2, p. 265) ; c'est aussi lui qui conduit les nobles à « servir le prince à la guerre » (*ibid.*, p. 264). Montesquieu fait de l'honneur le principe de la monarchie (III, 6). Ainsi, dans ce gouvernement : « On n'y juge pas les actions des hommes comme bonnes, mais comme belles ; comme justes, mais comme grandes ; comme raisonnables, mais comme extraordinaires. » (IV, 2, p. 262) Voilà qui semble prendre l'exact contre-pied de l'*intérêt*, puisqu'il nous promet tout à rebours le « bon » (ou plutôt l'utile), le « raisonnable » (ou plutôt le rationnel) et le juste (ou du moins une conception particulière du juste). Nous préciserons tout cela par la suite.

L'« honneur » est une passion qui repose sur la comparaison. Montesquieu indique : « La nature de l'*honneur* est de demander des préférences et des distinctions […] » (III, 7). Lorsque l'on recherche son intérêt, il n'est pas toujours nécessaire de se préoccuper des autres ; on accumule les biens, on jouit de sa tranquillité, et cela suffit à vivre content. Cependant l'honneur ne saurait se réduire à une quantité *absolue*, il exige que l'on se soucie toujours de sa position *relative* par rapport aux autres (cf. *supra*, ch. III, 2ème section-b). Alors que le commerce moderne multiplie les richesses et peut prétendre augmenter la part de chacun, l'honneur – ou plus généralement les biens de comparaison – ne connaît pas semblable prodige : la distinction suppose une inégalité, et pour qu'il y ait marque de supériorité il faut bien qu'existe un inférieur. Ainsi, on comprend l'affinité qu'entretiennent honneur et guerre, cette dernière constituant l'épreuve ultime et décisive qui fait reconnaître une supériorité.

C'est Georg W. F. Hegel qui décrira avec minutie cette situation de duel entre deux consciences de soi pour la reconnaissance. Celle qui ne craint pas la mort et l'emporte sera « la conscience autonome, pour qui l'essence est l'être pour soi (*das Fürsichsein*) », celle qui se soumet « la conscience non autonome pour qui l'essence est la vie ou l'être pour un autre (*das Sein für ein Anderes*) » ; la première appartient au « *maître* (*Herr*) », la seconde à l'« *asservi* (*Knecht*) »[3]. On obtient donc une « reconnaissance (*Anerkennen*) unilatérale et inégale » de celui-là par celui-ci[4]. Le rapport entre les deux volontés antagonistes de reconnaissance débouche sur un conflit violent et la domination d'une des deux volontés. On retrouve cela dans la première définition que donne Clausewitz de la guerre : « La guerre est […] un acte de violence destiné à contraindre l'adversaire à exécuter notre volonté. »[5] D'une

[3] Georg W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (1807), trad. Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Flammarion, coll. GF, 2012, ch. IV, §A, p. 200. Jean-Pierre Lefebvre préfère traduire *Knecht* par « asservi » plutôt que par « esclave » pour souligner que la servilité est plutôt d'ordre psychologique (*ibid.*, p. 195, note).
[4] *Ibid.*, p. 202.
[5] Carl von Clausewitz, *De la guerre*, *op. cit.*, livre I, ch. I, §2, p. 51. Raymond Aron a beaucoup insisté sur cette dimension passionnelle dont la théorie des jeux ne rend pas compte : « Si l'on perd une province à la suite d'une bataille, on perd la bataille et la province : parfois on aurait accepté de perdre la province mais l'on ne se résigne pas à perdre la bataille. Que l'on ne se hâte pas de crier à l'"irrationalité". Le souci d'amour-propre est intrinsè-

certaine manière, les passions liées à l'honneur conduisent à désirer l'emporter sur les autres plutôt qu'à garantir sa sécurité et son bien-être.

Cependant, Montesquieu affirme que le commerce initie également un processus de pacification dans le domaine des passions. C'est l'une de ses propositions les plus célèbres : « […] c'est presque une règle générale, que partout où il y a des mœurs douces, il y a du commerce ; et que partout où il y a du commerce, il y a des mœurs douces » (XX, 1). Le nouveau *régime* transforme l'économie passionnelle et adoucit les affects les plus sauvages ; peut-être les êtres humains préfèreront-ils s'attacher à un intérêt solide plutôt que de poursuivre une gloire aussi dangereuse que chimérique ? Alexis de Tocqueville observe un même phénomène qu'il relie à l'« égalisation des conditions » : tous les membres de la société ont le sentiment de vivre parmi des « semblables »[6]. Pour le dire dans un autre langage : la reconnaissance par tout le monde d'une égalité mutuelle promet une certaine paix. Prendre en compte la dimension passionnelle de la vie humaine ne condamnerait donc pas au pessimisme. Certes, le « paradigme du mouvement » libère les forces productives et les moyens de la puissance, mais il promouvrait en même temps les échanges pacifiques. Ne pourrait-on espérer que, de la même manière, il stimulerait les passions tout en les réorientant vers les domaines les plus pacifiques ? Que le nouvel ordre des choses mettrait l'énergie des affects au service des intérêts ? Tel est le « mécanisme » qu'il faut maintenant évaluer.

Un mot sur le choix du vocable de « passion ». L'analyse des passions a longtemps été tenue en lisière des recherches, au motif que celles-ci échapperaient à nos instruments d'investigation. Hélas, comme le dit Pierre Ansart, ce rejet conduit à un échec, c'est-à-dire « l'impossibilité de rendre compte de l'expérience concrète des agents de l'histoire telle qu'ils l'éprouvent ou la subissent »[7]. Mais depuis une décennie ou deux, il existe un véritable regain d'intérêt dans l'ensemble des sciences politiques pour ce que l'on appelle, selon les expressions les plus couramment employées, les « émotions » ou les « affects ». Ces termes ont évidemment l'avantage d'apparaître comme plus neutres et plus *scientifiques* que le mot « passion ». Néanmoins, nous avons souvent privilégié dans ce travail le vocable le plus *littéraire* pour deux raisons. D'une part, c'est celui qui permet d'obtenir la plus grande continuité avec les auteurs que nous étudions, eux qui n'hésitent pas à parler fréquemment des « passions »[8].

---

quement lié à la compétition. Que l'on pratique la diplomatie, les échecs ou le football américain, ne pas subir la volonté de l'autre est un des objets que vise légitimement chaque joueur. » (*Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 2004, note finale, p. 758.) Sur les aspects symboliques de la guerre chez Clausewitz : Thomas Lindemann, *Causes of War: The Struggle for Recognition*, *op. cit.*, p. 15-17.

[6] Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, Paris, Flammarion, 1981, vol. 2, partie III, ch. I.

[7] Pierre Ansart, *La gestion des passions politiques*, Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, 1983, p. 7. Cf. Jean Goldzink, *Montesquieu et les passions,* Paris, PUF, coll. Philosophies, 2001, p. 5.

[8] Pierre-François Moreau indique que, en l'occurrence, la « continuité lexicale implique aussi une certaine continuité théorique », même s'il ne faut pas manquer les tournants (« Les passions : continuités et tournants », dans

Albert Hirschman reprend d'ailleurs cette expression dans son livre important sur les intérêts et les passions[9]. D'autre part, le mot « passion » suggère un état affectif beaucoup plus durable que le terme « émotion » : une émotion peut être très intense, mais elle demeure généralement momentanée (colère, indignation, pitié), elle s'active en réaction à un événement, par exemple à un certain « choc moral »[10], alors que la passion s'éprouve sur le long terme (soif des honneurs, recherche de la gloire, mais aussi, nous le verrons, désir des biens matériels)[11]. Bien sûr, il ne s'agit pas d'exclure les autres mots. Dans un ouvrage récent, Christian Plantin a répertorié et rappelé l'origine de sept expressions qui se rapportent à notre domaine d'étude : affect, émotion, éprouvé, humeur, passion, pathos et sentiment[12], et il conclut en disant qu'il lui paraît impossible de couvrir tout le champ avec un seul terme, car « les pertes sémantiques [seraient] certainement supérieures aux gains conceptuels »[13]. Nous privilégierons donc généralement le vocable de « passion », puisque nous nous concentrons sur des sentiments qui s'éprouvent dans la durée, nous utiliserons la notion d'« affect » de manière générique pour décrire les états affectifs en général et nous essaierons de garder le terme « émotion » pour les affections les plus impulsives et les moins articulées.

Bernard Besnier, Pierre-François Moreau et Laurence Renault, *Les passions antiques et médiévales : Théories et critiques des passions, I*, Paris, PUF, coll. Léviathan, 2003, p. 2). Sur l'évolution du sens, cf. *Annexe première*.

[9] En Relations internationales, il y a aussi l'article de Pierre Hassner : « La revanche des passions », *Commentaire*, vol. 28, n°110, été 2005.

[10] En s'inspirant de James M. Jasper, Christophe Traïni distingue quatre traits dans le « choc moral » : événement inattendu, réaction très vive (viscérale), divergence entre ordre présent et valeurs, nécessité d'agir immédiatement (« Choc moral », dans Olivier Fillieule, Lilian Mathieu et Cécile Péchu (dir.), *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Paris, Presses de Sciences Po, 2009, p. 101-102).

[11] Cf. « Par émotion on entend […] tout état affectif qui s'écarte de ce degré zéro qu'est l'indifférence absolue envers un objet. Elle inclut donc le vaste domaine des passions politiques mais ne s'y résorbe pas, celles-ci se caractérisant seulement par une intensité et une visibilité plus forte. » (Philippe Braud, *L'émotion en politique : Problèmes d'analyse*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996, p. 8.)

[12] Christian Plantin, *Les bonnes raisons des émotions : Principes et méthode pour l'étude du discours* émotionné, Berne, Peter Lang, 2011, p. 5-15. Par exemple : « L'époque des passions est l'époque classique ; celle des sentiments, le XVIIIe siècle et l'époque romantique ; c'est les émotions, la période actuelle. Du point de vue des champs, *passion* renvoie à la philosophie, la religion, la morale ; *affect* et *émotion* à la psychanalyse et à la psychologie ; *pathos* aux rhétoriques de l'art ; *sentiment*, vers certaines écoles philosophiques ; *humeur* vers la médecine. » (*Ibid.*, p. 10.)

[13] *Ibid.*, p. 15. Sandrine Lefranc et Isabelle Sommier insistent tout de même sur la nécessité de ne pas utiliser les termes indifféremment (« Conclusion », dans Christophe Traïni (dir.), *Émotions… Mobilisation !*, Paris, Presses de Sciences Po, 2009, p. 292).

CHAPITRE IV.

DE LA GLOIRE À L'INTÉRÊT : LA RÉFORME DE L'ÉCONOMIE GÉNÉRALE DES PASSIONS

Dans un passage abondamment cité, Thucydide désigne trois ressorts passionnels permettant de comprendre le comportement politique des êtres humains ; ce sont les ambassadeurs athéniens qui parlent aux Lacédémoniens :

> […] nous n'avons rien fait d'extraordinaire, ni qui s'écarte des façons d'agir humaines, soit en acceptant un empire quand on nous l'offrait, soit en ne le laissant pas aller quand les plus fortes raisons commandaient : honneur, crainte et intérêt (*timês kai deous kai ôphelias*) […][1].

À côté de la recherche de son avantage et de la peur, se situe donc un troisième affect, cet honneur auquel Montesquieu consacre beaucoup d'attention. Pourtant, l'honneur n'occupe généralement qu'une place subordonnée dans la littérature scientifique : autant il existe maints travaux sur le rôle de la crainte et du désir de profit pour comprendre la politique internationale et les comportements individuels – on trouve également de nombreuses études approfondies sur les hybridations et les tensions qui peuvent apparaître entre ces deux types d'affects – autant il est moins courant de lire des études contemporaines prenant vraiment au sérieux la

[1] Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, *op. cit.*, I.76.2, vol. 1, p. 51. Le terme *ê ôphelia*, traduit ici par « intérêt », signifie notamment « utilité, avantage » (toutes les traductions du grec ancien viennent du dictionnaire grec-français dit *Le Grand Bailly*, Paris, Hachette, 2000). Thomas Hobbes, lui-même traducteur de Thucydide, utilisera une trilogie similaire lorsqu'il cherchera les causes de conflit parmi les hommes : « So that in the nature of man, we find three principall causes of quarrell. First, Competition ; Secondly, Diffidence ; Thirdly, Glory » (*Leviathan*, ed. Richard Tuck, 8th edition, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, ch. XIII, p. 88).

question des passions liées à l'honneur, à commencer par le désir de gloire[2]. Or, ainsi que le suggère David Welch dans son étude sur la place de la justice dans le déclenchement des guerres, il semble important de ne pas s'en tenir aux passions les plus « égoïstes » pour expliquer les phénomènes humains ; c'est donc à un travail archéologique qu'il faut s'astreindre, car « la théorie des relations internationales a besoin de redécouvrir l'âme humaine »[3].

L'enjeu de ce chapitre est double. Premièrement, il s'agit de montrer l'existence de ce que l'on pourrait appeler une « constellation passionnelle » distincte des affects liés aux intérêts matériels, ces intérêts qui s'expriment principalement à travers les deux désirs complémentaires (prospérité et sécurité) sur lesquels nous avons insisté *supra* en première partie. Dans cette perspective, nous chercherons à dégager, à côté de la cupidité et de la peur, un troisième groupe de passions qui se rapporte aux biens *immatériels*. Pour suggérer l'étendue et la complexité de cet ensemble, nous parlerons de la « constellation des biens symboliques »[4], ou bien, pour reprendre le vocabulaire classique, de la « constellation de l'honneur ». Nous préciserons mieux ce que nous entendons par là plus loin (*infra*, 2ème section) et nous introduirons des nuances *infra* (au chapitre VI en évoquant une « constellation de la gloire »), mais notons tout de suite qu'une telle « constellation des biens symboliques » recouvre un champ très vaste, puisqu'elle peut aller de l'amour de l'immortalité que l'on trouve dans *Le Banquet* de Platon à la soif de se distinguer par son vêtement qui s'exprime dans la mode, en passant par toutes les formes du désir de reconnaissance. Cette question de la reconnaissance jouit d'ailleurs aujourd'hui d'une réelle vitalité académique, aussi bien en philosophie politique[5] qu'en Relations internationales grâce notamment aux travaux liés au paradigme « constructi-

---

[2] « That fear and interest moves states to war will not surprise the modern reader, but that concern for honor should do so may seem strange. » (Donald Kagan, *On the Origins of War and the Preservation of Peace*, *op. cit.*, p. 8.) Cf. « […] l'analyse du politique devrait accorder à sa dimension symbolique une place plus importante qu'elle ne le fait » (Josepha Laroche, *La Brutalisation du monde*, *op. cit.*, p. 12).

[3] David A. Welch, *Justice and the Genesis of War*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 3. Cf. « Throughout the Cold War, a consensus existed within policy and academic circles that US global policy should be oriented by the first and second of Thucydides' strongest motives – but never the third. » (Paul Saurette, « You dissin me? Humiliation and post 9/11 global politics », *Review of International Studies*, vol. 32, n°3, July 2006, p. 495.)

[4] On pense évidemment au texte de Pierre Bourdieu : « L'économie des biens symboliques », dans *Raisons pratiques : Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, coll. Points, 1994, p. 173-211. Thomas Lindemann, en faisant référence à Thucydide, évoque les *symbolic interests* (*Causes of War: The Struggle for Recognition*, *op. cit.*, p. 15). Sur la dimension symbolique de la violence et la question de l'estime de soi : Philippe Braud, *Violences politiques*, Paris, Seuil, 2004, p. 162-187.

[5] Le philosophe allemand Axel Honneth a particulièrement travaillé sur la « lutte pour la reconnaissance (*Kampf um Anerkennung*) », notion qui appartient à Hegel (cf. *supra*, introduction de la partie). La philosophie contemporaine prête généralement une grande attention à cette dimension symbolique, comme nous le verrons *infra*, au début du chapitre VI. Par exemple : John Rawls insiste sur la notion de *self-respect* (*A Theory of Justice* (1971), revised edition, Oxford, Oxford University Press, 1999, §67) et il souligne l'importance de ménager la « fierté » (*pride)* et le « sens de l'honneur » (*sense of honor*) des autres peuples dans les relations internationales (*The Law of Peoples*, *op. cit.*, §7) ; Philip Pettit rappelle que la liberté *républicaine*, « donne à chacun la capacité de garder tête haute » (*Républicanisme*, *op. cit.*, p. 11) ; etc.

viste »[6]. Le point important sera de montrer que la sécurité et le profit, que nous réunirons, pour faire pendant, sous le vocable de « constellation des biens matériels », ne sont pas toujours (ou au moins n'ont pas toujours été) les seuls motifs de l'action humaine ; ainsi, pour s'en tenir à un seul exemple, il est arrivé – peut-être même arrive-t-il encore ? – que le souci de l'honneur passe le souci de la vie comme le suggérait Montesquieu (IV, 2) ; Norbert Elias l'indique à propos de la société de cour :

> De fait, il arrivait souvent qu'un noble risquât sa vie pour sauver son « honneur » ; il préférait perdre sa vie que perdre son appartenance à sa société et la distance qui le séparait de la foule ; sans cette distance sa vie n'avait aucun sens.[7]

Le deuxième enjeu du chapitre est de mettre en scène, dans une perspective dynamique, les propositions de réforme de l'économie générale des passions qui ont vu le jour aux XVIIe et XVIIIe siècles[8]. Pour simplifier, il s'est agi de substituer la « constellation des biens matériels » à la « constellation des biens symboliques »[9], ou, selon un autre vocabulaire, de vaincre la soif de l'honneur par le souci de l'intérêt, de remplacer les passions guerrières par des affects doux et paisibles[10]. Nous présentons là un processus idéal-typique qu'il faudra évidemment nuancer rapidement à l'aide des données empiriques – ce sera d'ailleurs plus spécifiquement l'enjeu des chapitres V et VI du présent travail. Néanmoins, cette étude rappellera opportunément ce que notre compréhension actuelle des passions doit à une profonde réorientation affective ayant eu lieu au cours des siècles passés ; cela permettra, espérons-le, de remettre en cause la « naturalité » et l'évidence de la notion d'« intérêt ». Après tout, ce concept protéiforme ne s'oppose pas à l'honneur avec autant d'évidence que nous avons pu le dire. Montesquieu mêle par exemple les deux termes dans le passage suivant : « L'honneur

---

[6] « In the discipline of International Relations, constructivists have been especially known to debate issues of recognition. » (Thomas Lindemann, *Causes of War: The Struggle for Recognition*, *op. cit.*, p. 22.) Pour une notion comme celle de « blessure narcissique », voir id., *Penser la guerre : L'apport constructiviste*, Paris, L'Harmattan, 2008, not. p. 43-49 ou « Les guerres américaines dans l'après-guerre froide. Entre intérêt national et affirmation identitaire », *Raisons politiques*, n°13, février 2004, p. 46.

[7] Norbert Elias, *La société de cour*, trad. P. Kamnitzer et J. Etoré, Paris, Flammarion, 1985, p. 86. D'une manière générale : « L'éthos de l'homme de la cour en tant que membre d'un ordre n'est pas un éthos économique camouflé, il s'en distingue essentiellement. » (*Ibid.*, p. 95) Sur l'existence d'affects distincts de la recherche de la sécurité ou du profit : Thomas Lindemann et Julie Saada, « Théorie de la reconnaissance dans les relations internationales : Enjeux symboliques et limites du paradigme de l'intérêt », *Cultures & Conflits*, art. cité.

[8] Didier Fassin parle pour sa part de « nouvelle économique morale » à propos de l'imposition de la « raison humanitaire » dans les dernières décennies du XXe siècle (*La raison humanitaire*, *op. cit.*, p. 16).

[9] Encore une fois, nous essayons ici de raisonner ici à l'aide de grands ensembles ; il va sans dire, par exemple, qu'il existe de nombreuses nuances au sein de ce que nous appelons la « constellation des biens symboliques ». La quête de la renommée, l'orgueil, la vanité, la recherche des honneurs, le désir de la reconnaissance et l'envie de se distinguer ne sont assurément pas une seule et même chose. Nous ferons des distinctions au fur et à mesure, mais pour le moment c'est l'opposition de ces deux constellations qui nous occupe.

[10] « Ne peut-on considérer toute la politique moderne depuis Hobbes et Locke, Hume et Montesquieu, comme une vaste entreprise d'embourgeoisement du barbare ? Ne s'agit-il pas essentiellement de substituer les passions calmes et froides aux passions violentes, l'amour du gain […] à l'amour de la gloire, de la domination ou de la jouissance sexuelle, bref ce qu'on appelle communément les *intérêts* à ce que l'on appelle communément les *passions* ? » (Pierre Hassner, *La terreur et l'empire : La violence et la paix II*, Paris, Seuil, coll. Points, 2003, p. 398.)

fait mouvoir toutes les parties du corps politique ; il les lie par son action même ; et il se trouve que chacun va au bien commun, croyant aller à ses intérêts particuliers. » (III, 7)[11] L'honneur et les intérêts iraient donc parfois d'un même pas ? Voilà qui demandera des explications. Quoi qu'il en soit, notre but sera bien de contribuer à l'ambitieux programme de David Welch évoqué plus haut : redécouvrir la complexité de l'âme humaine.

[11] Bruno Karsenti remarque dans l'honneur « un *intérêt* de la représentation de soi, plutôt que du soi […] » (« Politique de la science sociale : La lecture durkheimienne de Montesquieu », *Revue Montesquieu*, n°6, 2002, p. 48, n. s.).

Première section. L'intérêt entre calcul rationnel et énergie passionnelle

[…] l'intérêt ouvre les yeux de tout le monde.

Montesquieu

La notion d'« intérêt » semble si familière qu'elle nous apparaît souvent naturelle. Son élaboration est pourtant relativement récente. Marcel Mauss affirme par exemple à la fin de son célèbre *Essai sur le don* :

> On peut presque dater – après Mandeville (*Fable des Abeilles*) – le triomphe de la notion d'intérêt individuel. On ne peut que difficilement et seulement par périphrase traduire ces derniers mots, en latin ou en grec, ou en arabe.[1]

Pour autant, la facture moderne du concept d'« intérêt » n'en rend pas la compréhension plus aisée, et une partie non négligeable des controverses en sciences humaines et sociales se nourrit des équivoques du terme. Il y a d'ailleurs là une manière de paradoxe, car, comme nous le préciserons par la suite, il est très malaisé de s'extraire aujourd'hui du paradigme de l'intérêt, alors qu'il n'existe pas d'accord sur la définition du mot. Il serait sans doute possible d'avancer que c'est l'ambiguïté même de ce concept qui lui permet d'occuper aujourd'hui une position quasi-hégémonique dans le paysage scientifique[2].

a. Deux aspects de l'intérêt : intérêt *stratégique* et intérêt *matériel*

L'économiste Albert Hirschman est peut-être l'auteur qui a mis le plus de soin à dévoiler l'aspect problématique de la notion d'intérêt dans notre conception du monde humain,

---

[1] Marcel Mauss, « Essai sur le don : Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » (1923-1924), dans *Sociologie et anthropologie*, 9ème édition, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2001, p. 271. Cf. « L'intérêt est une composante de la modernité. » (Catherine Larrère, *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle*, *op. cit.*, p. 167.) Cela a d'ailleurs de nombreuses implications pour la pensée républicaine : « When scholars recognize in self-interest as conceptual a notion as classical republican's civic virtue, we can be certain that the new insights about the social construction of reality have been absorbed » (Joyce Appleby, « Introduction: Republicanism and Ideology », *American Quarterly*, art. cité, p. 471). Cf. *infra*, 3ème section-a.

[2] Alain Caillé parle d'une « axiomatique de l'intérêt » (« Qu'est-ce qu'être anti-utilitariste ? », *Cités*, n°10, 2002, not. p. 80). Harvey Mansfield ne relève pas moins de quatorze caractéristiques propres au concept d'intérêt (« Passions et intérêts », dans P. Raynaud et S. Rials (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, *op. cit.*, p. 453-457) !

et il est sans doute celui qui s'est attaché le plus sérieusement à en retracer la genèse. Il a en effet senti que cette question avait une importance capitale pour comprendre les ressorts de la conscience moderne[3]. Dans un texte intitulé « Le concept d'intérêt : de l'euphémisme à la tautologie », l'économiste américain présente des distinctions particulièrement éclairantes pour notre propos. Ainsi, l'intérêt fut d'abord une notion utilisée pour parler de l'État, il « permit à la science naissante de l'art de gouverner d'assimiler les idées essentielles de Machiavel »[4] ; à ce titre, il présente donc des affinités avec la *raison d'État* qui exige du prince qu'il sache parfois se livrer à des actions immorales, pourvu seulement qu'elles servent le bien du royaume, c'est-à-dire sa conservation et son développement[5]. La notion possède donc un aspect prescriptif, puisqu'il est demandé au prince de se montrer dorénavant prudent et calculateur, c'est-à-dire qu'il doit adopter un comportement « rationnel » afin de viser sûrement ce qui est utile à l'État (cf. *supra*, chapitre II, première section-b). Comme le remarque Albert Hirschman, l'intérêt libère le prince des interdits moraux, mais, d'un autre côté, il le soumet à une nouvelle contrainte, celle de la raison instrumentale[6].

Il faut avancer avec prudence lorsque l'on change d'échelle d'analyse et que l'on passe de l'État à l'individu, même si, dans les matières qui nous occupent, on retrouve souvent des passions analogues aux deux niveaux ; Albert Hirschman a donc raison de marquer les différences sur la question de l'intérêt. Au niveau individuel il découvre une autre équivoque :

> Par rapport à l'individu, le concept [d'intérêt] a parfois assumé un sens très large, englobant l'intérêt qu'on peut porter à l'honneur, à la gloire, à l'amour-propre, ou même à la vie éternelle. Mais, à d'autres époques, il se référait uniquement à la poursuite d'avantages économiques.[7]

Il y a donc une oscillation du terme, renvoyant tantôt à un avantage personnel (ou même un bien en soi) de quelque nature qu'il soit, tantôt au seul profit matériel. *Le Grand Robert* définit ainsi le terme « intérêt » dans un sens qui date du XVe siècle : « Ce qui importe, ce qui convient à qqn », et parfois plus spécifiquement : « Intérêt matériel, pécuniaire ». Le mot pris absolument donne : « Recherche d'un avantage personnel, particulier, attachement égoïste à ce qui est avantageux pour soi ». Dans la 4ème édition du *Dictionnaire de l'Académie française* (1762), l'intérêt est spécifié de la sorte : « Ce qui importe, ce qui convient en quelque manière que ce soit, ou à l'honneur, ou à l'utilité de quelqu'un », mais il est précisé qu'il « se prend

[3] Céline Spector rappelle à juste titre qu'Albert Hirschman, s'opposant ainsi explicitement à Max Weber, cherchait à saisir la naissance de l'esprit capitaliste dans la nouvelle manière de juger la catégorie d'intérêt (« Montesquieu et la question du "doux commerce" dans *L'Esprit des lois* », dans L. Desgraves (éd.), *Actes du colloque…*, *op. cit.*, p. 427).
[4] Albert O. Hirschman, « Le concept d'intérêt : de l'euphémisme à la tautologie », dans *Vers une économie politique élargie*, *op. cit.*, p. 9.
[5] *Ibid.*, p. 7.
[6] *Ibid.*, p. 7-10.
[7] *Ibid.*, p. 7.

aussi quelquefois absolument pour ce qui concerne la seule utilité »[8]. Malgré cette équivoque pesant sur le concept, Hirschman repère deux caractéristiques générales des actions ayant l'intérêt pour motif : l'égocentrisme (l'acteur ne regarde que les conséquences pour lui-même) et le calcul rationnel (l'acteur compare à l'avance les coûts et les bénéfices de ses actes)[9].

Qu'il nous soit permis, à partir de ces quelques propositions, de dégager plusieurs éléments pour nous aider à cerner la notion évanescente d'intérêt. Premier élément, le concept en lui-même peut se décomposer analytiquement en deux parties qui sont trop souvent confondues ; l'intérêt est un calcul qui vise à atteindre le plus efficacement possible un but quelconque, et c'est en même temps une certaine discrimination entre les fins légitimes (les biens *matériels*) et celles qui ne le sont pas (les biens *symboliques*)[10]. Cette ambivalence demeure toujours, et l'on ne sait jamais bien, par exemple, si l'intérêt enseigne la voie la plus courte vers la gloire ou s'il recommande plutôt de ne plus s'attacher à pareille chimère. Dans le premier cas on parlera plutôt d'un intérêt *stratégique* (ou *instrumental*), car il s'agit de comparer les coûts et les avantages en vue d'un certain but, quel qu'il soit[11] ; dans le second cas, on évoquera plus volontiers un intérêt *matériel*, car, de quelque manière que l'on s'y prenne, il s'agit ultimement de parvenir à un bénéfice matériel (principalement la sécurité et la prospérité)[12]. Pour faire une analogie, certes imparfaite, avec deux catégories de Max Weber, l'intérêt stratégique se rapproche d'une activité *rationnelle en finalité* (*zweckrational*) qui cherche les moyens de « parvenir rationnellement aux *fins* propres », tandis que l'intérêt matériel ressortit plutôt à une activité *rationnelle en valeur* (*wertrational*) au sens où il y a une « croyance en la

[8] Dans la 8ème édition du *Dictionnaire de l'Académie française* (1932-1935), on trouve cette définition « Ce qui importe, ce qui convient, en quelque manière que ce soit, à l'utilité, à l'avantage d'une personne ou d'une collectivité, d'un individu ou d'une personne morale, en ce qui concerne soit leur bien physique et matériel, soit leur bien intellectuel et moral, soit leur considération et leur honneur ». Une même précision y est adjointe : « se dit absolument du sentiment qui nous attache à nos avantages, qui nous fait rechercher l'agréable ou l'utile, le bien-être, la fortune, le profit ».

[9] Albert Hirschman, *op. cit.*, p. 8. En anglais, le caractère égocentrique de l'intérêt est souligné par l'expression : *self-interest*. Notons que ces deux éléments se retrouvent (souvent de manière non critique) dans la théorie du choix rationnel : « *La théorie du choix rationnel* non seulement réduit la rationalité à la rationalité instrumentale, mais considère que les conséquences qui intéressent l'acteur au premier chef sont celles qui le concernent lui. Elle superpose au postulat de l'instrumentalisme celui de l'"égoïsme". » (Raymond Boudon, *Y a-t-il encore une sociologie ?* (entretiens avec Robert Leroux), Paris, Odile Jacob, 2003, p. 73.)

[10] Ces deux modèles de l'intérêt n'ont qu'une visée analytique, on ne saurait les retrouver tels quels dans la pratique. Comme souvent, les données empiriques se révèlent autrement plus équivoques et les recoupements sont multiples. Lorsqu'Alexis de Tocqueville parle de la doctrine de l'*intérêt bien entendu* des Américains, il y décèle à la fois un calcul et une préférence pour ce qui est « honnête » (*De la Démocratie en Amérique*, *op. cit.*, vol. 2, partie II, ch. VIII).

[11] Parmi les principes de la rationalité : « Counting principles are the simplest or most basic principles. They say such things as: other things being equal, it is rational to select the most effective means to one's end. » (John Rawls, *The Law of Peoples*, *op. cit.*, p. 88.)

[12] Thomas Lindemann rappelle que l'on peut parler de *thin rationality* lorsque la maximisation s'attache au choix des moyens indépendamment des fins, et de *thick rationality* quand on présuppose des préférences fixes (le pouvoir ou le bien-être généralement) sur lesquelles porte la maximisation (*La guerre*, *op. cit.*, p. 124). Dans le même ordre d'idées, Andrew Moravcsik explique également qu'il ne faut pas confondre les stratégies et les préférences (« The New Liberalism », in C. Reus-Smit and D. Snidals (eds.), *The Oxford Handbook of International Relations*, *op. cit.*, p. 237-38).

valeur *intrinsèque* » d'un comportement visant à se procurer des biens matériels (en l'occurrence la sécurité et le profit)[13]. En théorie, une conduite *stratégique* pourrait être éloignée de toute considération matérielle, comme dans le cas de l'individu qui sacrifie efficacement son bien et sa vie pour une cause qui ne lui rapporte rien. De façon symétrique une conduite en vue d'un bénéfice *matériel* pourrait tout à fait se servir de moyens ineptes et non stratégiques qui lui feraient manquer son objet : si le « boucher » d'Adam Smith montrait clairement à ses clients qu'il ne vise rien d'autre que le profit, alors il en rebuterait certains et compromettrait sa fin ; poursuivre efficacement son avantage matériel, c'est aussi parfois savoir feindre le désintéressement[14]. En pratique, bien sûr, les choses se complexifient et l'on observe souvent des hybridations ; il existe d'ailleurs sans doute une certaine convergence entre ces deux modèles abstraits, une sorte de rapport entre le calcul des moyens et le choix des fins les plus matérielles[15].

En tout cas, chacun de ces modèles possède son rapport propre aux émotions. Lorsqu'il s'agit de montrer l'emprise limitée de l'intérêt *stratégique*, il faut prouver qu'il arrive que les hommes, sous le coup d'un quelconque affect, en viennent à ne plus savoir calculer rationnellement leur avantage ; ainsi, la colère, l'indignation, les appétits, et d'une manière générale toutes les émotions soudaines qui nous font perdre momentanément la raison, peuvent conduire à ne plus envisager sereinement les coûts et les bénéfices d'une certaine conduite, à ne plus considérer son avantage à long terme, à céder au « caprice » du moment, ce qui entraîne parfois des « folies ». Cet aspect sera principalement explicité dans cette section. En revanche, quand on souhaite remettre en cause la dimension *matérielle* de l'intérêt, il est nécessaire d'expliquer comment les êtres humains poursuivent des fins qui ne sont pas uniquement liées au profit et à la sécurité ; il faut montrer que des aspirations symboliques (ou immatérielles) durables telles que la quête de la gloire, la soif des honneurs ou le désir de reconnaissance subjuguent parfois les acteurs, au point de leur faire perdre de vue leurs intérêts, et jusqu'à leur amour pour la vie. C'est pourquoi La Rochefoucauld, dans ses fameuses *Maximes*, précise tout de suite : « […] par le mot d'*Intérêt*, on n'entend pas toujours un intérêt

[13] Max Weber, *Économie et société*, trad. Jacques Chavy et Éric de Dampierre (1971), Paris, Plon, coll. Pocket, 1995, vol. 1, ch. I, §2. Voir aussi Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 500-501. La « rationalité instrumentale […] met au cœur de toute conduite le calcul coût-bénéfice » (Marcel Fournier, « Bourdieu, la raison et la rationalité », *Cités*, n°51, 2012, p. 115).

[14] Montesquieu dit sobrement : « Un fonds de modestie rapporte un très gros intérêt. » (*Pensées*, n°588) Sur le paradoxal « intérêt au désintéressement », voir par exemple : Pierre Bourdieu, « Le champ scientifique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 2, n°2-3, juin 1976, p. 88-104.

[15] Albert Hirschman remarque que le calcul présente une affinité particulière avec tout ce qui touche à l'argent, ce qui pourrait expliquer le glissement de l'intérêt vers les seuls « avantages économiques » (« Le concept d'intérêt : de l'euphémisme à la tautologie », dans *Vers une économie politique élargie*, *op. cit.*, p. 34-40). D'une manière générale, « […] la rationalité économique n'est pas indifférente au contexte dans lequel elle se déploie – d'où la nécessité de repenser le lien entre économie et politique » (Céline Spector, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, *op. cit.*, p. 16).

de bien, mais le plus souvent un intérêt d'honneur ou de gloire […] »[16]. Ce deuxième versant sera traité plus en longueur dans les deux sections suivantes. Pour nous résumer : l'intérêt *stratégique* (ou *instrumental*) s'oppose au « caprice », l'intérêt *matériel* à la recherche de « biens symboliques ».

Deuxième élément à garder en tête tout au long de cette 2ème partie : la distinction qui s'établit entre État et individu en ce qui concerne le problème de l'intérêt. Se souvenir de cela aidera à ne pas se méprendre sur les conséquences de la nouvelle économie des passions, et de ne pas confondre trop rapidement les arguments politiques avec les arguments moraux. En effet, la notion d'« intérêt » soulève de grandes questions éthiques que nous n'aborderons que dans la mesure où elles entraînent des répercussions directement politiques. Quant à l'interrogation métaphysique sur la dimension ultimement égoïste ou altruiste des conduites humaines, il faudra ici la laisser de côté.

b. L'intérêt *stratégique* et la promotion de la paix

Pour comprendre les enjeux politiques attachés à la notion d'intérêt, il faut prendre la mesure des espoirs de paix et de douceur dont cette dernière est porteuse. L'intérêt *stratégique* serait en définitive l'ami du commerce, de l'industrie, il encouragerait un certain type de conduite, il promouvrait la régularité et la prévisibilité des comportements en bannissant la fantaisie et le caprice. Dans *Les passions et les intérêts*, Albert Hirschman s'intéresse beaucoup à ce « mécanisme », notamment dans la partie qu'il nomme « Comment, pour combattre les passions, on fera appel aux intérêts ». L'auteur rappelle la manière dont l'intérêt s'émancipe de la « raison d'État », ce qui fait que, peu à peu, on ne parle plus seulement de *l'intérêt* du souverain, mais aussi *des intérêts* de tous les sujets. Les perspectives ouvertes sont alors grandioses, puisque l'intérêt a l'insigne qualité de rendre le monde à la fois prévisible et stable, les hommes doux et tolérants[17].

Observons le problème de près grâce à la peinture que nous fait Montesquieu des infortunes de la reine franque Brunehault[18]. On y peut lire en grosses lettres les vices d'un ordre politique dans lequel nul ne consulte son intérêt *stratégique*, mais où tous s'abandonnent sans cesse aux affections les plus vives. Ainsi Protaire, le favori de la reine, « prenoit le bien des seigneurs et en gorgeoit le fisc, […] humilioit la noblesse […] », au point « que personne ne pouvoit être sûr de garder le poste qu'il avoit ». Le résultat ne se fera pas attendre, il sera poi-

[16] La Rochefoucauld, *Maximes et réflexions diverses* (1678), Paris, Garnier-Flammarion, 1977, p. 43.
[17] Albert Hirschman, *Les passions et les intérêts*, *op. cit.*, partie II.
[18] Née vers 543 et morte en 613, elle fut reine d'Austrasie (voir la notice de Robert Folz dans l'*Encyclopædia Universalis* : www.universalis.fr/encyclopedie/brunehaut/). On trouve généralement l'orthographe suivante : « Brunehaut ». Nous ne chercherons pas ici à confronter ce *modèle* à la réalité historique.

gnardé (XXXI, 1, p. 938). Brunehault se perdit à son tour, « soit par les vengeances qu'elle tira de cette mort, soit par la poursuite du même plan […] ». En effet, « Clotaire, ambitieux de régner seul, et plein de la plus affreuse vengeance […] se rendit accusateur de Brunehault, et fit faire de cette reine un exemple terrible » ; le supplice de Brunehault sera aussi effroyable que le furent ses forfaits. Montesquieu conclut et remarque : « ses caprices n'étoient point ceux d'un esprit faible […] » (*ibid.*, p. 939). Le tableau est saisissant ; ce ne sont qu'affects violents, crimes répondant à d'autres crimes et férocité sans frein. Dans un tel contexte, qui n'en viendrait pas à soupirer après le froid *calcul* de l'intérêt ? Une telle absence de mesure caractérise d'ailleurs pour Montesquieu le gouvernement despotique, c'est-à-dire celui dans lequel « un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices » (II, 1).

Montesquieu remarque qu'il existe de nouveaux moyens de bannir cette époque désolante. Il semble bien que l'intérêt *stratégique* puisse mettre des bornes aux passions et rendre de la sorte le monde plus sûr et plus tranquille, comme le suggère la citation célèbre : « […] il est heureux pour les hommes d'être dans une situation où, pendant que leurs passions leur inspirent la pensée d'être méchants, ils ont pourtant intérêt de ne pas l'être » (XXI, 20, p. 641). Nul besoin de faire fond sur l'altruisme, la bonté ou la charité, il suffit de s'en remettre au pouvoir réformateur d'un certain genre d'intérêt bien compris. Notons en passant que Montesquieu englobe tous les hommes dans sa formule, et non plus seulement les princes, généralisation qui n'est pas anodine. L'intérêt aide donc à prévoir et à calculer, c'est-à-dire qu'il met la bride au caprice du moment dans la mesure où ce caprice risquerait de porter un jour préjudice à celui qui s'y serait livré[19]. En adoptant pareille démarche, en se projetant dans le long terme, le souverain comprendra bien vite que son intérêt réside avant tout dans la prospérité de son État, non pas dans l asservissement de celui-ci. Le chapitre 13 du livre V exprime cela d'une manière frappante. « Quand les sauvages de la Louisiane veulent avoir du fruit, ils coupent l'arbre au pied, et cueillent le fruit. Voilà le gouvernement despotique. » (V, 13)[20] De même, le despote que l'on éclairera sur son véritable intérêt cessera d'opprimer son peuple, et ne cèdera plus à ce qu'Alexis de Tocqueville appelle « l'élan désordonné de ses désirs »[21]. Nous avons déjà évoqué *supra*, au chapitre II (première section) cet heureux « mé-

[19] Dans la *Complainte de la paix*, Érasme recommande aux princes de ne jamais se laisser entraîner dans une guerre par *caprice* (cité dans Frédéric Ramel, *Philosophie des relations internationales*, *op. cit.* p. 60).

[20] Montesquieu écrit plus loin : « Une loi d'Angleterre, passée sous Henri VIII, déclaroit coupables de haute trahison tous ceux qui prédiroient la mort du roi. […] Dans la dernière maladie de ce roi, les médecins n'osèrent jamais dire qu'il fût en danger, et ils agirent, sans doute, en conséquence. » (XII, 10) Jean-Jacques Rousseau rapporte ceci à propos de l'imprévoyance du Caraïbe : « […] Il vend le matin son lit de Coton, et vient pleurer le soir pour le racheter, faute d'avoir prévû qu'il en auroit besoin pour la nuit prochaine. » (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, dans *O. C.*, *op. cit.*, vol. 3, p. 144.) On pourrait mettre en doute la véracité de ces « anecdotes », mais ce serait manquer leur visée didactique,

[21] Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, *op. cit.*, vol. 2, partie IV, ch. VI, p. 384. En éclairant le despote sur le meilleur moyen d'atteindre ses fins, on lui apprend aussi à raffiner ses objectifs ; s'il cherche la richesse, il doit cesser de poursuivre la gloire militaire, s'il cherche la puissance parmi les nations, il ne peut

canisme » issu du nouveau contexte lié au commerce moderne : le souverain qui désire augmenter son pouvoir devra d'abord se préoccuper de la prospérité de son peuple et éviter les « grands coups d'autorité ». Pour le dire en peu de mots : « Si, depuis le commencement du monde, les peuples et les rois n'avaient eu en vue que leur utilité réelle, on saurait à peine ce que c'est que la guerre parmi les hommes. »[22] Alexis de Tocqueville force peut-être ici un peu le trait – dans certaines circonstances, la guerre s'avère bien *utile* (cf. *supra*, ch. III) –, mais il souligne à juste titre les potentialités iréniques de la poursuite par chaque État de son intérêt *stratégique*.

Cependant, le regret de Tocqueville montre aussi clairement que les hommes et les États ne suivent pas *naturellement* leur intérêt ; il faut le leur faire voir, et même le leur faire aimer[23]. On ne soulignera jamais assez ce point. L'intérêt, c'est-à-dire ce qui nous semble désormais la chose la plus « naturelle » du monde – qu'on le déplore ou bien qu'on s'en réjouisse –, n'est finalement pas donné par nature, il est construit[24]. Cela conduit à relativiser la prémisse selon laquelle les hommes cherchent toujours leur intérêt : il semble qu'il a fallu en réalité un long travail d'élaboration pour que soit forgé le concept d'intérêt et pour qu'il obtienne la centralité qu'on lui connaît aujourd'hui. L'intelligence de ce processus est sans doute obscurcie par la malléabilité d'une notion qui tend désormais à englober toutes les conduites humaines sans exception, perdant du même coup toute valeur heuristique. Albert Hirschman l'avait déjà constaté : alors que l'intérêt était jadis un euphémisme permettant de mettre de côté les impératifs moraux, il devient peu à peu une manière tautologique de parler des actions des hommes quelles qu'elles soient[25].

---

vouloir rester un souverain absolu vis-à-vis de son peuple. Une fois encore, dans les faits, les moyens et les fins se confondent et se recoupent plus que ne le suggèrent nos catégories d'analyse, l'intérêt *stratégique* conduisant imperceptiblement à l'intérêt *matériel* et vice-versa.

[22] *Ibid*., vol. 1, partie II, ch. X, p. 503.

[23] « […] souvent le peuple, trompé par une fausse image de bien, désire sa propre ruine […] » (Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, *op. cit.*, livre I, ch. 53, p. 221). Dans l'ensemble, Machiavel enjoint aux princes de suivre leurs intérêts, ce qu'ils ne font pas spontanément puisqu'ils se laissent arrêter par leurs caprices ou par des préceptes moraux. En dépit de son *antimachiavélisme* affiché, Montesquieu trouverait ici des points de convergence avec son prédécesseur (cf. *infra*, ch. premier, 3ème section et ch. II, première section).

[24] Cette perspective a de nombreuses répercussions sur ce que l'on appelle l'« ontologie » des relations internationales. L'approche constructiviste, notamment, récuse le caractère « naturel » de l'intérêt. Cf. Alexander Wendt, *Social Theory of International Politics*, *op. cit*. Cp. « In this book we shall assume that rationality is not historically or culturally bound but that individuals in all societies past and present attempt to achieve their interests and goals by the most efficient means possible. » (Robert Gilpin, *War & Change in World Politics*, *op. cit.*, p. XII.)

[25] Albert O. Hirschman, « Le concept d'intérêt : de l'euphémisme à la tautologie », dans *Vers une économie politique élargie*, *op. cit.*, p. 7-29, not. p. 24. Dire que chaque État agit toujours en fonction de son « intérêt national » peut être exposé au même reproche : « Formule exactement aussi vide de signification que celle de La Rochefoucauld, discernant l'égoïsme derrière les conduites apparemment les plus désintéressées. […] De même, quelle que soit la diplomatie d'un État, rien n'empêche de décréter que celle-ci a été dictée par la considération de l'"intérêt national" tant que l'on n'a pas donné une définition rigoureuse de celui-ci. » (Raymond Aron, « Qu'est-ce qu'une théorie des relations internationales ? », dans *Les sociétés modernes*, *op. cit.*, p. 862.)

Le calcul de l'intérêt n'est donc pas naturel, et ceux qui agissent se laissent souvent entraîner par leurs affects, mettant parfois en péril leurs satisfactions futures. David Hume, par exemple, constate que les hommes s'éloignent régulièrement des *chemins de la justice*, même lorsqu'ils sont convaincus de la nécessité de les suivre pour obtenir la paix et l'ordre[26]. Certes, ce comportement est parfois dû à des circonstances extraordinaires dans lesquelles entrent en jeu des intérêts particuliers[27] ; mais la raison la plus constante qui fait qu'un homme se détourne de la justice et de ses propres intérêts est tout autre :

> […] c'est l'attrait des tentations présentes (*the allurement of present*), en général fort frivoles, qui le détourne de ses intérêts principaux, importants mais trop éloignés. Cette grande faiblesse de la nature humaine est incurable.[28]

Dans leur grande réflexion pratique sur le gouvernement, Alexander Hamilton et James Madison s'intéresseront d'une façon analogue à l'opposition entre mouvements spontanés et mouvements réfléchis. Comme le dit James Madison, les hommes d'État habiles (*Enlightened statesmen*) sont ceux qui se révèlent capables « de faire entrer en ligne de compte des considérations indirectes et éloignées » plutôt que de se laisser séduire par un « intérêt immédiat »[29]. Quelques articles plus loin, Alexander Hamilton se sert aussi de la notion d'« intérêt immédiat » pour discréditer la Confédération américaine de l'époque : elle encourage en effet chaque État à chercher son intérêt du moment plutôt que de s'astreindre à viser le bien commun. Hamilton se méfie donc des traités

> […] qui n'ont d'autres sanctions que les obligations de la bonne foi, et qui opposent des considérations générales de paix et de justice à l'influence d'un intérêt ou d'une passion actuelle (*to the impulse of any immediate interest or passion*)[30].

Intérêt et passion se trouvent ici liés l'un à l'autre, ils appartiennent tous deux à l'instinct spontané, lequel ne prend pas en compte les conséquences de ses actes[31]. À quoi s'opposent

---

[26] David Hume, « De l'origine du gouvernement », dans *Essais…*, *op. cit.*, p. 735-736 ; *Political Essays*, ed. Knud Haakonsen, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 20

[27] Notons donc au passage que David Hume ne postule pas une harmonie universelle entre intérêts individuels et intérêts collectifs ; leur coïncidence repose bien sur des éléments contingents.

[28] *Ibid.* David Hume rappelle aussi la difficulté que poseront à la Hollande ses voisins, « dès qu'ils connaîtront leur intérêt et sauront le suivre (*come to know and pursue their interest*) […] » (« De la jalousie du commerce », dans *ibid.* p. 721 ; p. 152).

[29] James Madison, *Le Fédéraliste*, trad. Gaston Jèze, Paris, Economica, 1988, art. 10, p. 71 ; *The Federalist Papers*, *op. cit.*, p. 75. James Madison écrit dans un autre article : « But the mild voice of reason, pleading the cause of an enlarged and permanent interest, is but too often drowned, before public bodies as well as individuals, by the clamors of an impatient avidity for immediate and immoderate gain. » (*Ibid.*, art. 42, p. 264) L'influence qu'a eue Hume sur Hamilton et Madison fait l'objet de discussions parmi les spécialistes. Voir par exemple, Stanley Elkins and Eric McKitrick, *The Age of Federalism: The Early American Republic, 1788-1800*, Oxford, Oxford University Press, 1995, ch. II.

[30] Alexander Hamilton, *ibid.*, art. 15, p. 117 et 113 ; p. 107-108 et 104.

[31] Albert Hirschman constate aussi ce brouillage de la distinction entre passion et intérêt. Il lui semble que les deux termes sont déjà en partie interchangeables chez Adam Smith (« Le concept d'intérêt : de l'euphémisme à la tautologie », dans *Vers une économie politique élargie*, *op. cit.*, p. 7-29, not. p. 23).

donc ces mouvements irréfléchis ? On trouve sans doute la meilleure réponse à l'article 6, quand Hamilton met en garde ses compatriotes contre les rêves d'une fin de la guerre. Il établit alors un contraste entre l'intérêt *immédiat* et l'intérêt *véritable* :

> Mais n'est-il pas de l'intérêt (*true interests*) de toutes les nations […] d'entretenir le même esprit de bienveillance et de philosophie ? Si c'est leur vértable intérêt (*true interest*), ont-elles su, en fait le distinguer ? N'a-t-il pas toujours été reconnu, au contraire, que les passions du moment et les intérêts immédiats (*immediate interests*) ont eu une action plus effective et plus impérieuse sur la conduite des hommes que les considétations générales et éloignées de politique, d'utilité et de justice ?[32]

Il existe donc deux types d'intérêts, l'un « immédiat », faisant front commun avec les passions, et l'autre « véritable » mais difficile à suivre. Ainsi, les hommes ne recherchent pas instinctivement leur intérêt à long terme (ou leur intérêt *stratégique* comme nous l'avons nommé), ils ont plutôt tendance à choisir ce qui leur plaît immédiatement, quitte à le regretter par la suite. Lorsque Tocqueville compare les passions et les intérêts, il ne se montre guère plus optimiste : « Si l'intérêt éloigné pouvait prévaloir sur les passions et les besoins du moment, il n'y aurait jamais eu de souverains tyranniques ni d'aristocratie exclusive. »[33]

Il y a deux choses à remarquer dans tout cela. D'abord, les auteurs dont nous venons de parler ne croient pas qu'il suffise de dévoiler aux hommes leurs intérêts *stratégiques*, pour qu'ils s'y conforment toujours. Certes, la vie internationale gagnerait en stabilité et en douceur si chacun calculait son avantage à long terme, mais les individus comme les nations ont aussi leurs fantaisies. Il n'y a donc aucune illusion chez ces penseurs sur le caractère raisonnable du genre humain[34]. Ensuite, la notion d'intérêt habille trop large, il faut donc la qualifier (cf. *supra*) pour qu'elle s'ajuste aux promesses de paix. Alexander Hamilton parle ainsi d'intérêt véritable (*true interest*), Tocqueville d'« intérêt bien entendu » ; c'est que l'intérêt ne tient pas seulement du calcul, il a également partie liée avec la passion, nous y reviendrons.

Pour le moment, observons qu'une des difficultés de l'intérêt *stratégique* est qu'il se présente comme un instrument de connaissance scientifique, tout en possédant une dimension fortement normative, difficulté très courante en science politique. Ainsi, on postule que les hommes et les nations suivent généralement leur intérêt, et l'on affirme, en même temps, que

---

[32] Alexander Hamilton, *op. cit.*, art. 6, p. 35-36 ; *op. cit.*, p. 51. On se souvient que Montesquieu écrit : « Le droit des gens est naturellement fondé sur ce principe : que les diverses nations doivent se faire, dans la paix, le plus de bien, et, dans la guerre, le moins de mal qu'il est possible, sans nuire à leurs *véritables intérêts*. » (I, 3, p. 236-237, n. s.).

[33] Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, *op. cit.*, vol. 1, partie II, ch. V, p. 300.

[34] Ce qui confirme la critique de Bernard Manin à l'égard de Carl Schmitt : les libéraux ne présentent pas une image idéalisée de la « nature humaine » (« Libéralisme et puissance de l'État : la critique manquée de Carl Schmitt », dans P. Favre, J. Hayward et Y. Schemeil, *Être gouverné*, *op. cit.*, p. 152-156). Sur la réfutation d'une prétendue *anthropologie optimiste libérale* par Schmitt et ses disciples, voir Sandrine Baume, « Destin de l'antilibéralisme schmittien : penser l'équilibre des pouvoirs après 1945 », *Raisons politiques*, n°16, novembre 2004, not. p. 17.

plus ils le suivent, plus ils promeuvent la paix. En opposant le calcul rationnel à la passion, les penseurs de l'intérêt cherchent à décrire le monde humain sans perdre de vue la manière de l'améliorer. Une telle ambivalence se trouve à des degrés extrêmement divers selon les auteurs, les temps et les lieux, mais la tension demeure toujours. Hans Morgenthau, par exemple, l'un des pères du « réalisme classique » en Relations internationales, reconnaît que sa théorie possède indubitablement une dimension normative, puisque le « réalisme politique considère qu'une politique étrangère rationnelle est une bonne politique étrangère […] »[35]. En effet, elle maximiserait les bénéfices tout en minimisant les risques (cf. *infra*, ch. VIII, première section). Le philosophe politique américain Michael Walzer explique de son côté que le libéralisme réclame ce même type de comportement à l'échelle individuelle, afin que la compétition ne dégénère pas en guerre civile : « « […] le libéralisme appelle de ses vœux une ère où tous les hommes et femmes, en participant à un processus démocratique, prendront rationnellement des décisions […] »[36].

Les hommes et les États sont sommés par leur intérêt de calculer, de prévoir et d'élaborer des stratégies, c'est-à-dire de faire usage de leur raison *instrumentale* : les fins étant fixées, il s'agit de trouver le moyen le plus prompt ou le plus sûr d'y parvenir. Pourtant cela suffit-il à promettre la paix ? Certainement pas, car les fins importent grandement. Machiavel affirme : « […] l'ambition des hommes est si grande que pour satisfaire une envie présente ils ne pensent pas au mal qui pourrait en résulter rapidement (*in breve tempo*) pour eux »[37]. Le mécanisme nous est maintenant familier, l'ambitieux doit apprendre à discerner son intérêt sous peine de n'atteindre aucun de ses objectifs, il doit faire taire émotions spontanées et caprices afin de chercher rationnellement la voie la meilleure. On peut dire d'ailleurs qu'une des grandes tâches politiques de Machiavel sera, à partir de la connaissance des choses anciennes et modernes, d'apprendre aux hommes à prévoir les résultats de leurs actions, et ainsi, à conquérir autant que faire se peut la fortune. Certes, mais dans quel but ? Lorsque Machiavel recommande de ne pas insulter ou menacer verbalement ses ennemis, ce n'est pas pour s'en faire des amis ; il s'agit plutôt d'endormir leur méfiance et de ne pas exciter inutilement leur haine, afin de pouvoir les détruire avec plus de sûreté[38]. Finalement, Machiavel apprend l'art de parvenir à ses fins, non pas celui de s'en fixer de paisibles. Cela s'aperçoit

[35] Hans Morgenthau, *Politics among Nations*, *op. cit.*, p. 8. Il cherchera donc à parler avant tout des *intérêts* de chaque nation (*ibid.*, p. 11). Voir aussi Tim Dunne, Lene Hanson and Colin Wight, « The end of International Relation Theory? », *European Journal of International Relations*, vol. 19, 2013/3, p. 411.
[36] Michael Walzer, *Raison et passion*, *op. cit.*, p. 71 ; voir aussi p. 81.
[37] Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*¸ *op. cit.*, livre II, ch. 20, p. 338. « […] les hommes, comme le disait le roi Ferdinand, font souvent comme certains petits rapaces qui ont un tel désir de saisir leur proie, ce à quoi les pousse leur nature, qu'ils ne s'aperçoivent pas qu'un autre oiseau plus grand s'abat sur eux pour les tuer » (*ibid*., livre I, ch. 40, p. 196).
[38] *Ibid.*, livre II, ch. 26 et 27.

clairement lorsqu'il recommande de réfréner son désir de vengeance pour augmenter ses chances de l'assouvir :

> […] il est sot et peu prudent de demander une chose en disant d'avance : « Voilà le forfait que je veux commettre avec ça. » On ne doit pas, en effet, dévoiler ses intentions, mais il faut chercher à obtenir ce qu'on désire (*quel suo desiderio*) de toutes les façons. Il suffit en effet de demander à quelqu'un ses armes, sans lui dire : « Je veux te tuer, avec elles », si vous pouvez, une fois que vous avez ces armes en main, satisfaire votre appétit.[39]

L'élève de Machiavel saura ainsi comment poursuivre sa passion avec plus d'efficacité et de constance, comment se soumettre aux exigences de son intérêt *stratégique*, et non pas comment réformer ou épurer ses affects. Pour le dire un peu rapidement : ce n'est pas parce que l'on calcule ce qui nous est utile que les finalités de notre action en deviennent pour autant plus raisonnables[40]. Aristote voyait bien le danger potentiel : la haine (*to misos*) étant froide (contrairement à la colère), elle se trouve capable de faire des calculs pour se satisfaire[41].

C'est pourquoi le calcul instrumental n'exclut pas *per se* des conduites aussi belligènes que la recherche de la gloire ou des honneurs. Le lien entre les deux facettes de l'intérêt (intérêt *stratégique* et intérêt *matériel*) n'est peut-être pas si nécessaire qu'on le croit parfois, comme l'a remarquablement illustré Norbert Elias. Il montre dans *La société de cour* que le calcul n'est pas l'apanage des bourgeois intéressés ; il appartient aussi aux nobles, même si ces derniers raisonnent en termes de prestige et de rang. La rationalité consiste, chez les uns comme chez les autres, dans une certaine « maîtrise de l'affectivité », et dans la priorité donnée aux projets de long terme sur les « affects à court terme »[42]. Nous avons donc affaire à l'intérêt au sens stratégique du mot. Norbert Elias précise la différence dans la même page :

---

[39] *Ibid*., livre I, ch. 44, p. 201. De même, les conjurés qui n'osent exécuter promptement leur dessein manquent de prudence (*ibid*., livre III, ch. 6, p. 418). La *prudence* n'est désormais plus la délibération sur la bonté des fins de l'action, elle n'a plus trait qu'à l'efficacité de l'exécution d'un projet quelconque (celui du citoyen vertueux comme celui du tyran). Il faut donc prendre garde au fait que ce mot a largement changé de signification depuis son utilisation par les philosophes anciens.

[40] Notons toutefois que le calcul *instrumental* permet souvent de diminuer le volume de la violence par rapport au déchaînement des passions. Après tout, en faisant mettre son ministre en deux morceaux, César Borgia rétablit l'ordre et la paix sans qu'il en coûte trop à l'humanité (Machiavel, *Le Prince*, *op. cit.*, ch. VII). Tel est d'ailleurs l'argument des « réalistes » en Relations internationales : lorsque l'on éloigne les considérations morales, lorsque chaque entité poursuit égoïstement son intérêt national, on épargne généralement beaucoup de sang. « An offspring of modern science and the Enlightenment, realism holds that through calculations of power and national interest statesmen can create order out of anarchy and thereby moderate the inevitable conflicts of autonomous, self-centered, and competitive states. » (Robert Gilpin, *War & Change in World Politics*, *op. cit.*, p. 226.)

[41] Aristote, *Politique*, trad. Jean Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 2002, vol III, livre V (X, 34-35), 1312b27-33, p. 81.

[42] Norbert Elias, *La société de cour*, *op. cit.*, p. 81.

> […] dans le type de contrôle bourgeois-professionnel […] le calcul des gains et pertes de chances monétaires joue un rôle primordial ; dans le type aristocratique c'est le calcul des chances de puissance par le moyen du prestige et du statut[43].

Ainsi le noble cherchera à tenir son rang bien plus qu'à maximiser son profit matériel, ce qui le conduira parfois à dépenser sans compter, en dehors de toute rationalité économique. Il y aurait donc erreur à confondre la « rationalité » avec la seule rationalité « bourgeoise » qui semble aujourd'hui dominer, et ceux qui jugeraient la société de cour avec les critères économiques contemporains ne lui rendraient pas justice (l'auteur évoque Veblen à ce propos[44]). Norbert Elias ira même jusqu'à proposer une analogie avec le *potlatch* pour faire comprendre la différence des mentalités[45]. Cette disposition (ou *ethos*) est tellement incorporée que l'on peut parler d'une « sorte de deuxième nature ». Le sociologue allemand décrit donc deux *ethos* distincts sans que l'on puisse dire que l'un soit moins rationnel que l'autre, puisque les deux conduisent à calculer *rationnellement* (ou de manière *stratégique*) les moyens d'atteindre la fin que l'on prise le plus (qui le prestige et qui le gain). Norbert Elias s'amusera même à pousser l'analogie jusqu'à montrer que les valeurs de cour ne fluctuent pas autrement que les titres à la bourse[46].

Apprendre aux hommes à prévoir le résultat de leur action, à calculer les conséquences de leurs choix, à réfréner leurs premiers mouvements, à connaître les règles de leur intérêt *stratégique* ne suffit donc pas à faire advenir un monde doux et tranquille. À une époque où la recherche de la gloire faisait partie de la raison d'État[47], où les nobles étaient altérés d'honneur et de prestige, on peut même avancer que cette dimension instrumentale de l'intérêt risquait plutôt d'entraîner de nouvelles guerres, quoique l'élément de calcul les aurait peut-être rendu moins violentes (cp. *supra* l'exemple de Brunehault). Le calcul rationnel se met aisément au service des passions les plus pérennes, de celles qui gardent une intensité constante sur la longue durée, parmi lesquelles se trouvent les affections relevant de la « constellation de l'honneur ». Les réformateurs ne pourront donc se contenter d'en appeler au calcul, il leur faudra également adoucir les passions les plus farouches afin que l'intérêt se porte sur des

---

[43] *Ibid.*, p. 81-82. Il va sans dire qu'on a là des types idéaux. Dans la réalité de chaque cas singulier, il y a toujours une certaine combinaison de ces différents motifs : « […] toutes sortes de mélanges et de transitions pouvant exister concurremment » (*ibid.*, p. 44).

[44] *Ibid.*, p. 48-49.

[45] *Ibid.*, p. 49. À propos du *potlatch*, Marcel Mauss dit qu'on y voit « une destruction purement somptuaire des richesses […] », afin de montrer son détachement des biens matériels (« Essai sur le don », dans *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.*, p. 152 et 200-202).

[46] *Ibid.*, p. 83 et 80 ; voir aussi p. 98, 108, 120 (note), etc. Montesquieu acquiescerait sans doute : « Sur la vente de Turenne, je dis : "Bernard doit, dans ses affaires, calculer combien il sera plus riche ; mais M. de Bouillon doit calculer combien il sera plus grand seigneur." » (*Pensées*, n°1222) La « constellation des biens symboliques » ne s'oppose donc pas à cette dimension *stratégique* de l'intérêt.

[47] Nicole Ferrier-Caverivière, « La guerre dans la littérature française depuis le traité des Pyrénées jusqu'à la mort de Louis XIV », *XVIIe siècle*, vol. 37, n°148, juillet-septembre 1985, p. 237.

objets inoffensifs (on parlera alors volontiers du versant *matériel* de l'intérêt). Cette entreprise de transformation de l'économie passionnelle sera traitée dans les deux sections suivantes[48]. Pour une clarification sur les rapports qu'entretiennent les notions de « raison », de « passion » et d'« intérêt », nous renvoyons aux deux premières annexes de notre étude[49].

* *

Albert Hirschman le rappelle, depuis Platon, les deux catégories d'analyse sont les passions et la raison. La catégorie de l'intérêt ne s'y adjoint qu'entre la fin du XVIe siècle et le début du XVIIe siècle[50]. D'une certaine manière, il est possible de comprendre le nouveau venu comme un combiné de passions et de raison : il tient de celle-ci un élément de calcul raisonnable, et il tient de celles-là une énergie qui le rend effectif. Voici ce qu'écrit Hirschman :

> L'intérêt est censé participer de ce qu'il y a de meilleur en chacun des deux types : on reconnaît en lui à la fois la passion de l'amour de soi ennoblie et maîtrisée par la raison, et la raison orientée et animée par l'amour de soi. Ainsi l'hybride nouvellement découvert ne pâtit ni du pouvoir destructeur de la passion ni de l'impuissance de la raison.[51]

On imagine dès lors les espérances sans bornes qui ont pu naître au fur et à mesure que s'élaborait la nouvelle notion. L'intérêt domestique les passions les plus violentes aussi bien que le faisait le *logos*, mais avec beaucoup plus de sûreté, puisque son assise passionnelle lui donne une force à laquelle la raison seule ne pouvait jamais atteindre. Céline Spector parle d'un nouveau « censeur des passions », puisque la raison est désormais déchue de ce rôle :

---

[48] Nous ne postulons pas qu'il y ait eu un grand dessein systématique (libéral ou autre) de remplacer « l'honneur » par la recherche de la sécurité et du bien-être. Pour prouver cela, il faudrait au préalable rechercher une éventuelle cohérence argumentative, analyser les points de convergence entre des auteurs dissemblables, suivre l'évolution sémantique des principaux termes, relever systématiquement les références croisées, étudier les réseaux savants transnationaux sur plusieurs siècles, etc. Nous nous contenterons de constater les effets politiques d'éléments épars d'une critique de la « constellation de l'honneur », c'est-à-dire leur influence effective sur les pratiques et les représentations.

[49] Il s'agit de distinctions conceptuelles, et nous n'entendons pas établir un net départ entre « raison » et « passion » dans la réalité. Philippe Braud l'a répété : « […] il n'existe *aucune* activité rationnelle qui ne soit émotionnellement connotée ou informée » (« Un parcours universitaire », dans Isabelle Sommier et Xavier Crettiez (dir.), *Les dimensions émotionnelles du politique : Chemins de traverse avec Philippe Braud*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012, p. 23). Cf. Raymond Boudon, *Y a-t-il encore une sociologie ?* (entretiens avec Robert Leroux), Paris, Odile Jacob, 2003, p. 97.

[50] Albert Hirschman, *Les passions et les intérêts*, *op. cit.*, p. 43.

[51] *Ibid.*, p. 44.

> Enraciné dans les passions […], mais s'en distinguant pourtant par sa prudence, l'intérêt serait de ce fait susceptible d'influer sur les passions nocives de l'homme et de l'amener en douceur sur la voie d'une discipline morale.[52]

Les deux aspects *stratégique* et *matériel* de l'intérêt apparaissent ici : c'est un « calcul prudent » qui raisonne les passions[53] et, en même temps, il présente une affinité particulière avec tout ce qui relève du profit économique. Loin de donner toute licence, l'intérêt demande donc un certain effort (ou une certaine disposition incorporée), car il faut calculer et prévoir plutôt que céder à son impulsion, il faut réfréner certains appétits pour pouvoir en libérer d'autres ; mais l'intérêt demeure plus fiable que la raison, car il semble plus directement bon pour chaque individu. Alors qu'on peut se demander si la quête de la vertu (c'est-à-dire de la mise en ordre de l'âme) est véritablement le plus grand bien accessible à l'homme en tant qu'être humain, et non pas plutôt une fable pour tenir les peuples dans le respect des lois, l'intérêt, lui, ne saurait mentir, puisqu'il semble évident qu'il est dans *l'intérêt* de chacun de le poursuivre.

L'intérêt tire donc de la raison un élément de calcul et de la passion une énergie débordante[54] ; l'élément de calcul se rapporte plus volontiers à la dimension *stratégique* de l'intérêt, l'élément passionnel à sa dimension *matérielle*. Le premier élément permet d'espérer moins de violence, le deuxième rend l'intérêt adapté au « paradigme du mouvement ». Moins pur mais plus sûr, peut-être moins bon mais plus utile, l'intérêt conduit à revoir entièrement l'idéal d'une mise en ordre des affects par le *logos*. Finalement, les passions sont utiles à condition que l'on sache en exploiter l'énergie au service de l'intérêt commun[55]. Le grand mouvement du commerce repose sur des ressorts passionnels puissants et spécifiques qui appartiennent à la « constellation des biens matériels ». Ce n'est pas la raison au sens classique du terme qui initie les processus d'accumulation et de croissance, c'est l'intérêt en ce qu'il puise son énergie dans des passions particulières, telles que l'avidité ou le désir du bien-être. il va s'agir désormais, comme nous allons bientôt l'étudier, de faire la distinction entre les passions utiles et les autres, entre celles qui sont compatibles avec l'intérêt *matériel* et celles qui lui sont hostiles. À présent, il faut approfondir un peu le sens qu'on attache à la « constellation de l'honneur ».

---

[52] Céline Spector, « Montesquieu et la question du "doux commerce" dans *L'Esprit des lois* », dans L. Desgraves (éd.), *Actes du colloque…*, *op. cit.*, p. 427.
[53] *Ibid.*, p. 430.
[54] Cf. « La théorie moderne du choix rationnel intègre en fait dans le seul concept de préférence à la fois les intérêts et les passions. » (Pascal Bridel, « "Passions et intérêts" revisités : La suppression des "sentiments" est-elle à l'origine de l'économie politique ? », *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 47, n°144, 2009, p. 149.) Voilà qui permet, en quelque sorte de « sauver » les phénomènes.
[55] Mandeville affirme : « Would you render a Society of Men strong and powerful, you must touch their Passions. » (*The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*, Indianapolis (IN), Liberty Classics, 1988, vol. 1, Remark Q, p. 184.)

2ème Section. Le combat contre l'*ethos* guerrier : se méfier de l'éclat du beau

[…] insensible of mortality, and desperately mortal.

Shakespeare

On a coutume d'opposer l'inclination guerrière des temps anciens au désir de paix du monde moderne, la quête de la gloire liée à l'*ethos* guerrier à la recherche de l'intérêt *matériel* liée à l'*ethos* bourgeois[1]. Il y a là un déplacement immense dont il faut prendre la mesure tout en se gardant de ne pas forcer le contraste. Nous l'avons observé (cf. *supra*, ch. premier), Montesquieu met en scène une véritable transformation due au commerce moderne ; cependant il ne cesse de nuancer le tableau d'ensemble, ce qui semble en effet justifié au regard des faits. Un siècle plus tard, des penseurs comme Benjamin Constant ou Alexis de Tocqueville accentueront la dichotomie entre d'un côté l'époque ancienne ou aristocratique, celle de la grandeur militaire et du dévouement civique, et de l'autre la nouvelle ère moderne ou démocratique, celle de l'agitation pacifique et de l'amour du bien-être. Dans ce chapitre ainsi que dans les deux suivants, nous chercherons à reprendre ce parallèle sous l'angle passionnel, et nous essaierons de montrer qu'il existe en plus de ces ruptures bien connues des continuités non moins intéressantes, lesquelles font douter d'une parfaite substitution de l'intérêt *matériel* aux affections se rattachant à la « constellation de l'honneur » (ou « constellation des biens symboliques ») ; nous nous appuierons dans cette comparaison à la fois sur les textes et sur les matériaux historiques.

Pour le moment, il faut considérer la manière dont les passions guerrières, à commencer par l'amour de la gloire, ont été peu à peu délégitimées au profit d'avantages plus concrets et plus sûrs, renversement des représentations qui apparaîtra dans tout son éclat au XVIIe siècle[2]. Autant on ne doit pas manquer les continuités qui subsistent à travers l'histoire,

---

[1] Comme le suggère Pierre Ansart, il faut aborder les différentes « configurations socio-affectives » sous l'angle du « comparatisme » (« Quatre leçons de philosophie sur les passions politiques », dans Claude Gautier et Olivier Le Cour Grandmaison, *Passions et sciences humaines*, Paris, PUF / CURAPP, 2002, p. 28).

[2] Encore une fois, nous ne prétendons pas qu'il y ait eu quelque grand complot concerté contre la gloire et l'*ethos* guerrier. Voir à ce sujet la note 48, *supra*, première section.

autant il serait dangereux de négliger les grandes inflexions historiques dans l'économie générale des passions : croire que les hommes ont toujours conçu la hiérarchie des biens de la même manière que nous serait une grave erreur d'interprétation, une universalisation abusive de conceptions particulières. C'est pourquoi notre étude des affects veillera à poser quelques jalons de comparaison pour distinguer les temps et les lieux. En un mot, quoique ces vocables manquent parfois de netteté, on pourrait avancer que la transition que nous voulons analyser est celle qui conduit du « beau » à l'« utile ». La gloire du guerrier est fort belle – on l'admire encore aujourd'hui – mais combien faut-il de carnages, de malheurs et de misères pour permettre à un petit nombre d'y atteindre ? Assurément, il serait plus sage de poursuivre des fins moins hautes mais véritablement avantageuses pour soi et pour le corps politique ; si chacun se mettait en quête de son profit matériel, la paix serait peut-être plus assurée, l'État gagnerait en puissance et, par surcroît, il lui deviendrait avantageux de laisser plus de liberté à ses citoyens (cf. *supra*, première partie). Pour devenir effectifs, les mécanismes vertueux du commerce exigent que l'amour de la gloire laisse finalement place à la poursuite par chacun de son intérêt pris au sens matériel du terme[3].

L'enjeu de cette section est donc surtout de traiter de la « constellation de l'honneur », réseau passionnel complexe que les analyses contemporaines tendent parfois à simplifier. Notons que nous ferons ici beaucoup plus usage du vocabulaire de l'« honneur » et de la « gloire » que de celui de la « reconnaissance ». Premièrement les auteurs que nous étudions utilisent par préférence un tel lexique (avec les termes apparentés : renommée, orgueil, ambition, etc.) pour désigner cette partie « ardente » de l'âme que les anciens philosophes nommaient *thumos*[4] ; changer de vocabulaire fait ainsi courir le risque de créer une rupture artificielle entre eux et nous, quand bien même les passions en jeu seraient apparentées. Deuxièmement, la notion de gloire apparaît comme plus immédiatement politique et problématique : l'homme ou l'État qui y cède veut être au premier rang et exige des autres qu'ils lui reconnaissent cette place ; tous ne pourront donc pas être satisfaits ; dès lors, le problème du conflit et la question du pouvoir se trouvent au centre. Que faire de ces acteurs, individuels ou collectifs, à qui il semble juste de régner ? Le concept de « reconnaissance », de son côté, recouvre un champ sémantique plus vaste. Dans sa version la moins agonistique (qui est son acception aujourd'hui la plus courante), il suffirait de respecter les identités de chacun et de ne plus hu-

[3] Et aussi pris au sens *stratégique* du terme évidemment (cf. *infra*, première section). Nous ne le préciserons plus systématiquement, mais il s'agit bien de rechercher les biens matériels de manière « rationnelle » (voir l'*Annexe première* sur cette question).

[4] Laurent Lemasson donne des pistes intéressantes pour comprendre ce phénomène. Le *thumos* est une faculté qui nous fait résister à tout ce qui menace « le sens que nous avons de notre valeur, de notre dignité », qui nous conduit à refuser « d'accepter tout ce qui pourrait diminuer l'estime [que l'on] s'accorde ou que les autres hommes [nous] accordent ». Ou encore, le *thumos* « peut nous pousser à rechercher le danger pour mieux affirmer notre supériorité […] » (*L'Âme divisée : Amour et honneur dans* Tout est bien qui finit bien *et* Mesure pour Mesure, Paris, Édition Connaissances et Savoirs, 2013, p. 72).

milier personne pour que la violence s'évanouisse. Le champ lexical de la gloire souligne avec plus de netteté le fait que certains acteurs ne se satisfont pas de la reconnaissance d'une *égalité* ; ce qu'ils réclament avant tout, c'est la reconnaissance pure et simple de leur *supériorité*. Nous reviendrons sur ces deux sens de la reconnaissance *infra*, au chapitre VI.

a. Les anciens devant la « constellation de l'honneur » : une admiration mesurée

La gloire, au sens traditionnel du terme est avant tout militaire, elle s'épanouit dans l'élément de la guerre[5]. Comme le rappelle Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*, le danger le plus redoutable qui soit pour les humains est la mort, « car elle est un point final […] »[6], la guerre apparaît donc comme la situation par excellence qui permet de faire montre de son courage, et ainsi d'acquérir de la gloire.

> Au sens principal du terme, on appellera dès lors courageux celui qui demeure sans crainte en présence d'une noble mort, ou de quelque péril imminent pouvant entraîner la mort : or tels sont particulièrement les dangers de la guerre.[7]

On sait que Hobbes, au contraire, rappellera toujours aux hommes leur répulsion instinctive pour la mort, afin de dissiper les illusions de la *vainglory* et promouvoir la paix (cf. *infra*, 3ème section-b). En tout cas, le milieu de la gloire est celui des armes et du combat ; celui qui l'aime aura nécessairement un certain penchant pour les grandes actions guerrières. On l'a observé maintes fois, l'ambitieux (au sens élevé du terme) cherche les grands défis, et il arrive qu'il provoque lui-même des crises pour montrer de quoi il est capable ; celui qui veut la gloire recherche les conflits, car ce sont eux qui lui permettront d'exprimer toute sa mesure[8]. Guerre et gloire entretiennent donc d'étroits rapports.

Cela s'aperçoit clairement dans les portraits des grands capitaines grecs et romains dressés par Plutarque dans ses *Vies parallèles*. Il ne s'y trouve presque que des hommes ayant été chefs de guerre, ou ayant eu les responsabilités politiques les plus hautes, c'est-à-dire

---

[5] Nous prenons ici les « anciens » dans un sens très restrictif, celui de la Grèce antique, principalement aux Ve et IVe siècles avant J.-C ; ainsi, nous ne suggérerons aucunement que cette expérience unique ait valeur de paradigme pour tout le monde non-occidental ! Par exemple, il semble exister des sociétés *warfree*, comme celle des Chewong, qui ne valorisent pas le courage, mais plutôt la fuite (Stéphane Audoin-Rouzeau, *Combattre*, *op. cit.*, p. 33).

[6] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. Jules Tricot, Paris, Vrin, 1997, livre III (9), 1115a25-27, p. 148.

[7] *Ibid*., 1115a32-35, p. 149. Jules Tricot précise bien que le courage nécessite une « noble cause » et un « péril mortel ». Dans la dialectique de la reconnaissance de Hegel, la mise en jeu de sa vie joue un grand rôle (*Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, ch. IV, §A, p. 199). Cf. « Le courage est courage d'exposer sa condition mortelle, sa vulnérabilité. » (Frédéric Gros, *États de violence : Essai sur la fin de la guerre*, Paris, Gallimard, 2006, p. 23.)

[8] Adam Smith à propos de l'ambitieux : « He even look forward with satisfaction to the prospect of foreign war, or civil dissension, and, with secret transport and delight, sees through all the confusion and bloodshed which attend them, the probability of those wished-for occasions presenting themselves, in which he may draw upon himself the attention and admiration of mankind. » (*The Theory of Moral Sentiments* (1759), Mineola (NY), Dover Publication, 2006, part I, section III, ch. II, p. 53.)

celles qui mettent aux prises avec la question de la guerre et de la paix. Démosthène, le plus fameux orateur grec, fait pourtant exception. Plutarque se montre donc sévère envers lui sous ce rapport. D'abord, il insiste sur le manque de courage au combat de l'Athénien, ce qui ternit fortement sa renommée :

> […] si, à l'élévation de ses entreprises et à la noblesse de ses discours, il avait joint le courage militaire et une intégrité parfaite en toutes ses actions, au lieu d'être compté […] au nombre des orateurs, il mériterait d'être placé plus haut, avec Cimon, Thucydide et Périclès[9].

Pour atteindre un parfait accomplissement en matière de gloire, il semble nécessaire d'être parvenu aux commandements politiques et militaires les plus élevés ; seule cette position permettra d'agir pleinement en vue de gagner les plus grands honneurs. Tel est ce qui fait également défaut à Démosthène :

> […] ce qui, comme on le croit et comme on le dit, poursuit Plutarque, révèle et met le mieux à l'épreuve un caractère, à savoir l'exercice du pouvoir et l'autorité, qui éveille toutes les passions et dévoile tous les vices, voilà ce que Démosthène n'a pas connu ; il ne put donner sa mesure sous ce rapport, n'ayant jamais exercé de charge importante, lui qui ne commanda même pas l'armée qu'il avait rassemblée contre Philippe[10].

En grec ancien il existe plusieurs manières de parler de la gloire (de même qu'en français il existe une constellation lexicale qui lui est apparentée : honneur, prestige, réputation, renommée, etc.). On trouve ainsi le nom *he philotimia* qui, dans son premier sens, signifie : « amour de l'honneur, ambition, recherche des honneurs », l'adjectif *timios* voulant dire entre autres « honoré » ou « honorable ». Si l'on cherche les honneurs, c'est parce que ceux-ci sont *honorés*, c'est-à-dire reconnus comme supérieurs et désirables ; or, cette reconnaissance implique un certain jugement d'opinion : après tout, ce qui est honoré en un temps pourrait ne plus l'être en un autre. La gloire se traduit aussi par *to kleos* qui signifie à la fois « bruit, nouvelle qui se répand » et « bonne renommée ». Ainsi, la gloire ne saurait rester cachée, elle doit se montrer et se faire connaître ; voilà peut-être aussi pourquoi le glorieux veut parvenir au premier rang : il faut être vu pour être honoré ; après la bataille c'est le général qui remporte les lauriers de la victoire, non pas tel ou tel soldat, quel que soit son mérite[11]. Enfin, le terme le plus courant est peut-être *he doxa* qui se traduit par « opinion », mais aussi par « bonne ou

---

[9] Plutarque, *Démosthène*, dans *Vies parallèles*, trad. Anne-Marie Ozanam, Paris, Gallimard, coll. Quarto, 2001, XIII, 6, p. 1553. Face à Philippe, Démosthène abandonnera son poste et fuira honteusement (*ibid*., XX, 2).

[10] Plutarque, *Comparaison Démosthène-Cicéron*, dans *ibid*., III, 2, p. 1624. Remarquons que l'on parle aujourd'hui plus volontiers de « gloire » non politique qu'alors : la gloire des lettres, la gloire des sciences, etc. Pourtant, le courage physique face à la mort pour une noble cause reste particulièrement honoré, comme en témoigne, entre autres, la manière dont on commémore encore aujourd'hui en France les actions de la Résistance.

[11] Isaiah Berlin parle du paradoxe de Léon Tolstoï à ce propos : « […] the higher soldiers or statesmen are in the pyramid of authority, the farther they must be from its base, which consists of those ordinary men and women whose lives are the actual stuff of history […] » (*The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstoy's View of History* (1953), Chicago (IL), Elephant Paperback, 1993, p. 18).

mauvaise opinion sur quelqu'un, réputation », d'où découle le sens de gloire. Le terme est donc directement apparenté à l'opinion, au jugement des autres hommes (de ses pairs ou du peuple entier selon le régime politique). Telle paraît sans doute la plus grande ambivalence de l'affect glorieux : celui qui cherche la renommée veut être distingué comme supérieur par rapport aux autres mortels, du fait de sa grandeur, de son courage ou de son génie, cependant sa gloire ne peut être reconnue que par le jugement de ses semblables ; il souhaite s'élever au-dessus de la commune mesure, mais il est obligé de quêter l'approbation de ceux qu'il pense lui être inférieurs. Les critiques de la gloire s'empresseront bientôt d'ébranler tout l'édifice à partir de cette défectuosité intrinsèque (cf. *infra*, sous-section-b).

Bien qu'une semblable vulnérabilité n'ait pas échappé aux philosophes grecs, ceux-ci se montreront généralement moins sévères envers la gloire que ne le seront les penseurs modernes, du moins si l'on en croit *Le Banquet* de Platon. Dans ce dialogue, Diotime parle à Socrate de l'ambition des hommes en ces termes :

> […] elle te paraîtra prodigieusement déraisonnable (*alogias*) à moins de […] réfléchir à l'étrange état où les met l'amoureux désir de se faire un nom et de *s'assurer pour l'éternité des temps une gloire impérissable* (*kleos es ton aei chronon athanaton)* : pour cette fin-là ils sont prêts à courir tous les périls, plus encore que pour leurs enfants ; prêts aussi à dépenser leur fortune, à s'imposer n'importe quels travaux, à sacrifier enfin leur vie[12].

Ce qui nous est présenté ici diffère fort de l'*ethos* bourgeois entendu comme la poursuite de son intérêt *matériel*, à savoir le bien-être et la sécurité ; celui qui ambitionne une « gloire impérissable » ne comptera pas les peines, les dépenses ou les dangers. Notons qu'une telle quête tient plus de la passion que de la raison, puisqu'elle ne s'inscrit pas dans le *logos*. Platon ne se leurre d'ailleurs pas sur la menace que les audacieux représentent : ils préfèrent les périls au repos et n'hésiteront pas à troubler la cité afin de pouvoir montrer leur grandeur, témoin Alcibiade qui ne fut jamais un ami de la paix[13]. Cependant, le jugement de Diotime ne sera pas aussi défavorable qu'on pourrait le penser. En effet, dans le désir de la gloire se trouve une aspiration humaine supérieure qu'il ne faut pas détruire, mais plutôt soutenir et orienter. Ainsi, l'interlocutrice de Socrate remarque-t-elle que ce sont généralement les meilleurs qui désirent le renom éternel. Pourquoi sont-ils animés de la sorte ? « C'est qu'ils sont amoureux de l'immortalité (*tou gar athanatou erôsin*) ! »[14]. Certes l'amour de la gloire repose

[12] Platon, *Le Banquet*, trad. Léon Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1929, 208c-d, p. 64-65. L'exemple paradigmatique est évidemment celui d'Achille.

[13] Socrate voit bien qu'obtenir « un nom chez les Grecs et chez les Barbares » est ce qu'Alcibiade semble « désirer comme personne au monde » (Platon, *Alcibiade*, dans *Œuvres Complètes*, éd. Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008, 124b, p. 26). On trouvera dans Thucydide et Plutarque le récit des accomplissements ambivalents du jeune disciple de Socrate. Il existe une intéressante réflexion sur ces questions dans Robert, Faulkner, *The Case for Greatness: Honorable Ambition and Its Critics*, New Haven (CT), Yale University Press, 2007, ch. 3 et 4.

[14] Platon, *Le Banquet*, *op. cit.*, 208d8-e1, p. 65. Dans *Les Lois*, l'étranger d'Athènes dit du besoin de s'immortaliser qu'il est un désir « absolument inné chez tout homme » (Platon, *Les Lois*, dans *Œuvres Com-*

ultimement sur l'opinion des autres, mais il tire son énergie d'un désir autrement plus noble, celui de s'immortaliser.

Diotime va alors montrer qu'il existe pour les humains trois manières de se rendre immortels, chacune pointant vers la suivante qui lui est supérieure. La première est la filiation corporelle : chaque génération succédant à la suivante, il est possible de se prolonger à travers ses enfants (songeons à ce que représente encore la transmission d'un nom de famille). La deuxième forme, plus élevée, consiste à féconder non plus les corps mais les âmes. On trouve ici les poètes et les inventeurs, et surtout, au premier rang, ceux qui ordonnent les cités, grâce à des facultés telles que la « sagesse pratique et la justice (*sôphrosunê te kai dikaiosunê*) » ; finalement, Homère ou Lycurgue ont eu bien plus d'héritiers qu'en pourrait procurer la génération humaine, et ils jouissent désormais de « l'immortalité de la gloire et du souvenir (*athanaton kleos kai mnêmên*) ». Cette deuxième forme, éminemment politique, dépasse la première : l'amour de la gloire possède donc un statut supérieur. Cependant, il existe également une troisième manière de s'immortaliser, la plus haute de toutes. Il s'agit, en continuant le mouvement ascendant, de ne plus s'attacher à la beauté dans une de ses incarnations particulières, mais de contempler finalement le « beau en lui-même (*to kalov idein*) », ou « l'idée du beau ». Telle serait en définitive la seule manière satisfaisante pour un homme de participer à l'immortalité[15]. Attirer l'ambitieux vers la philosophie, voilà un beau programme d'éducation.

Retenons deux choses de ce parcours. D'une part, en dépit de sa noblesse, le désir de la gloire reste inférieur car il n'appartient pas au *logos* ; il doit être épuré et guidé pour s'élever jusqu'à la raison et à la contemplation des idées qui ne meurent jamais. Le législateur et le conquérant ont certes de belles aspirations, mais ils demeurent imparfaits tant qu'ils n'ont pas réorienté leur amour vers les biens immuables, c'est-à-dire tant qu'ils ne se sont pas faits philosophes[16]. On ne saurait manquer bien entendu la dimension polémique de cette première proposition : en montrant que seule la sagesse a quelque chose de véritablement divin, elle vise à humilier ceux qui se croient grands, c'est-à-dire les poètes, les nomothètes et les héros. Or cette subordination de la politique à la philosophie demanderait bien entendu à

---

plètes, *op. cit.*, 721b, p. 781). Le roi de *Peines d'amour perdues* de Shakespeare entame la première scène de la pièce en demandant que la gloire (*fame*) « make us heirs of eternity » (I, 1, v. 7). Parmi les morceaux qui n'ont pas pu entrer dans les « Dialogues » de Montesquieu, on trouve Eumée déclarant à Ulysse : « […] l'ombre même de l'immortalité qui est la gloire » (*Pensées*, n°336).

[15] Nous avons très grossièrement résumé le passage suivant : Platon, *Le Banquet*, *op. cit.*, 208e2-212a8, p. 65-71. Notons que Léon Robin repère quatre degrés (et non trois) dans cette ascension (note 2, p. 68 et note 3, p. 70).

[16] Le philosophe « s'est détaché de ce à quoi tiennent les hommes » et « il s'attache à ce qui est divin […] » (Platon, *Phèdre*, dans *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, 249c-d, p. 1265). Sur l'ascension que l'on trouve dans *Le Banquet*, on se reportera à Allan Bloom, « The Ladder of Love », *Love & Friendship*, New York, Simon & Schuster, 1993, p. 429-546. Pierre Manent critique en partie cette interprétation faisant du philosophe un être sans *thumos* : *Le regard politique* (entretiens avec Bénédicte Delorme-Montini), Paris, Flammarion, 2010, p. 77-81.

être questionnée. Bien sûr, dans *Le Banquet*, le glorieux Alcibiade reconnaît la supériorité du philosophe et avoue, en quelque sorte, qu'il aperçoit lui-même le bien mais qu'il ne possède pas suffisamment de ressources morales pour le suivre ; toutefois, à moins de croire Platon sur parole, on peut se demander si Alcibiade mettait véritablement Socrate au-dessus d'Achille, de Solon ou de Thémistocle. Après tout Alexandre, bien qu'il fût l'élève d'Aristote, n'en voulut pas moins étonner le monde entier ; et lorsqu'il essuie le mépris de Diogène à Corinthe et qu'il s'exclame : « Eh bien moi, si je n'étais pas Alexandre, je serais Diogène », il montre qu'il préfère tout de même la condition de conquérant à celle de philosophe[17]. D'autre part, la deuxième leçon à retenir est que l'amour de la gloire procède de l'envie *naturelle* qu'ont les êtres humains de s'immortaliser, et, à ce titre, ce désir possède une certaine légitimité[18] ; Platon se montre donc relativement bienveillant avec ceux qui cherchent la renommée. C'est pourquoi il y aura bien une espèce de retournement lorsque des philosophes anglais s'attacheront à rejeter radicalement tout ce qui aurait à voir de près ou de loin avec ce qu'on nommera à partir de ce moment *vainglory*. Au risque de généraliser à l'excès, on pourrait avancer la proposition suivante : alors que la philosophie grecque décelait une saine aspiration, un aspiration à éduquer chez ceux qui se mettaient en quête d'une réputation éternelle, certains auteurs modernes radicaliseront la polémique et placeront la sagesse à l'opposé de la gloire ; Francis Bacon écrira notamment : « Un glorieux (*Glorious men*) est le jouet (*the scorn*) des sages, l'idole des sots (*fools*), la proie (*the idols*) des parasites, et l'esclave de sa propre vanité (*vaunts*). »[19]

Mais les « anciens » ne s'aveuglent pas devant la « vérité effective » de la gloire, c'est-à-dire ces massacres et ces misères qui choqueront tant les auteurs modernes. Un auteur comme Plutarque, loin de se complaire dans l'hagiographie des grands héros de l'Antiquité, souligne quand il le peut les limites de la poursuite de la gloire et les dommages qui en découlent. Cela apparaît au grand jour dans le parallèle qu'il dresse entre Pyrrhus et Marius, deux capitaines dont l'ambition démesurée fit le malheur de leurs contemporains. Le Grec, dès sa jeunesse, ne s'intéresse qu'à l'art de la guerre, les autres sciences lui paraissant futiles ; il se montre d'une avidité sans borne et ne sent pas de limites à ses ambitions[20]. Semblable en cela à Achille, il se dégoûte rapidement de toute existence paisible ; voici ce que rapporte Plutarque :

---

[17] Plutarque, *Alexandre*, dans *Vies parallèles*, *op. cit.*, XIV, 5, p. 1239.

[18] « La morale aristocratique […] représente l'amour de la gloire comme un mouvement vers un bien immatériel, par lequel l'âme échappe à l'injurieuse dépendance des choses, comme une démarche spontanément idéale de la nature humaine. » (Paul Bénichou, *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, coll. idées, 1948, p. 161.)

[19] Francis Bacon, *Essais de morale et de politique*, trad. Antoine de La Salle, Paris, L'Arche, coll. Tête-à-tête, 1999, ch. 51, p. 200 ; *The Essays*, ed. John Pitcher, London, Penguin Books, 1985, ch. 54, p. 218.

[20] Plutarque, *Pyrrhos*, dans *Vies parallèles*, *op. cit.*, VIII, 6 et XII, 2-4. Nous nous en tenons à l'usage courant en adoptant la graphie suivante : « Pyrrhus ».

> La Fortune lui permettait de jouir tranquillement de ses possessions et de vivre en paix, en régnant sur son propre royaume. Mais, pour lui, ne pas infliger de tort à autrui et ne pas en subir soi-même, c'était mener une existence vide, dont la seule idée lui donnait la nausée.[21]

Cette frénésie l'empêche de conserver quoi que ce soit : « […] ce qu'il gagnait par ses exploits, ses espoirs le lui faisaient perdre, et le désir passionné de ce qu'il n'avait pas l'empêchait, par précipitation, d'assurer ce qu'il possédait »[22]. Quelle fut la fin de cet homme ? Une mort sans gloire, puisqu'une tuile jetée d'un toit par une femme voulant défendre son fils le terrassa[23]. Le Romain, pareillement, possède le caractère dangereux de celui qui abhorre la tranquillité :

> Par nature, Marius n'était pas fait pour la paix et manquait de dons pour la politique ; c'étaient les guerres qui l'avaient rendu grand : pensant qu'ensuite son autorité et sa gloire s'étaient flétries peu à peu sous l'effet de l'inaction et du repos, il cherchait à provoquer de nouveaux conflits.[24]

À sa mort, après avoir été comblé d'honneurs et de richesses, il se plaignait encore de sa mauvaise fortune et demeurait insatisfait de n'avoir pu obtenir plus ; Marius avait finalement un désir au fond de l'âme qui ne pouvait être comblé[25]. Par contraste, on imagine aisément les bienfaits qu'apportent la poursuite de l'intérêt *matériel* et les passions bourgeoises ; certes, la gloire est belle, mais, lorsque des hommes tels que Pyrrhus et Marius la poursuivent, elle peut désoler le monde. Plutarque admire très certainement les grandes ambitions de ses personnages ; il n'en reste pas moins critique de toutes les formes de démesure : « […] dans la vie politique, les natures ambitieuses, si elles ne savent éviter les excès, font plus de mal que de bien »[26].

En conclusion, le glorieux guerrier a généralement été estimé chez les Grecs, mais de manière mesurée. Platon ne met pas la quête des honneurs au premier rang dans la hiérarchie des activités humaines. S'il faut donc bien prendre garde à distinguer l'« utile » et le « beau »,

---

[21] *Ibid.*, XIII, 1-2, p. 734.
[22] *Ibid.*, XXVI, 1, p. 748. On pourrait aussi rapporter le célèbre dialogue entre Pyrrhus et Cinéas, dans lequel apparaît toute l'équivoque du désir de conquêtes (*ibid.*, XIV, 4-14).
[23] *Ibid.*, XXXIV, 1-3.
[24] Plutarque, *Marius*, dans *Vies parallèles*, *op. cit.*, XXXI, 3, p. 792.
[25] *Ibid.*, XLV, 12 et XLVI, 5. Plutarque rapporte cela au fait que Marius était un parvenu : « […] cet homme qui, de pauvre et obscur, était devenu si riche et si puissant, ne savait pas mettre de borne à la prospérité […] » (*ibid.*, XXXIX, 6, p. 795).
[26] Plutarque, *Agésilas*, dans *Vies parallèles*, *op. cit.*, VIII, 5, p. 1109. Les deux plus grands personnages de l'Antiquité ne font pas exception à ce jugement ambivalent. Alexandre accomplit de nobles exploits, mais il fit aussi vendre tous les Thébains sous le coup de la colère, soit trente mille personnes, et il tua son ami Cleitos au cours d'une beuverie (*Alexandre*, dans *ibid.*, XI, 12 et LI). César aurait soumis la Gaule à Rome au prix d'un million de morts, il aurait provoqué la destruction de la grande bibliothèque d'Alexandrie dont les savants se plaignent encore aujourd'hui et les guerres civiles auxquelles il a participé auraient fait plusieurs centaines de milliers de victimes (*César*, dans *ibid.*, XV, 5, XLIX, 6 et LV, 5-6). À quoi bon tous ces malheurs ? « César avait cinquante-six ans quand il mourut ; il n'avait pas survécu à Pompée beaucoup plus de quatre ans. Du pouvoir et de la domination absolus qu'il avait recherchés toute sa vie, au prix de tant de dangers, et acquis si péniblement, il ne recueillit que le nom et une gloire qui attira l'envie de ses concitoyens. » (*Ibid.*, LXIX, 1, p. 1352)

il ne faut pas confondre pour autant le « beau » et le « bon ». Observons maintenant l'espèce de retournement des évaluations morales, cette *transvaluation de toutes les valeurs*[27] qui fait du glorieux un personnage moqué pour sa violence et son inutilité. D'autres illustrations se trouvent dans l'*Annexe 3*.

b. Démolition du héros guerrier et promotion des arts de la paix

Nous l'avons déjà indiqué *supra*, l'amour des honneurs repose ultimement sur le jugement de l'opinion. Cela se voit notamment dans le théâtre : les héros se donnent en spectacle pour emporter l'admiration du public ; c'est pourquoi Paul Bénichou pourra avancer : « Le théâtre héroïque, et la société dont il est l'expression, supposent une certaine royauté de l'opinion ; l'idée même de gloire en est inséparable »[28]. Descartes, dans son article sur la gloire, montre à la fois le fait et la difficulté qui en découle :

> Ainsi elle est différente de la satisfaction intérieure, qui vient de l'opinion qu'on a d'avoir fait quelque bonne action. Car on est quelquefois loué pour des choses qu'on ne croit point être bonnes, et blâmé pour celles qu'on croit être meilleures.[29]

Qui cherche la gloire désire donc être loué, mais cette louange apparaît problématique, puisqu'elle porte sur des actions extérieures et qu'on ne saurait sonder véritablement les reins et les cœurs. Ce que l'on juge, c'est l'éclat d'un haut fait ; la beauté d'une entreprise marquera plus profondément les esprits que son éventuelle bonté intérieure. La gloire présente donc finalement un visage superficiel et trompeur, comme le rapporte Descartes :

> Car encore que le peuple juge très mal, toutefois, à cause que nous ne pouvons vivre sans lui et qu'il nous importe d'en être estimés, nous devons souvent suivre ses opinions, plutôt que les nôtres, touchant l'extérieur de nos actions.[30]

---

[27] La formule *Umwertung aller Werte* est de Friedrich Nietzsche (*Le crépuscule des idoles* (1888), dans *Œuvres*, éd. Jean Lacoste et Jacques Le Rider, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 1993, vol. 2, not. p. 947).

[28] Paul Bénichou, *Morales du grand siècle*, *op. cit.*, p. 30. « Un mouvement constant porte l'homme noble du désir à l'orgueil, de l'orgueil qui se contemple à l'orgueil qui se donne en spectacle, autrement dit à la gloire. » (*Ibid.*, p. 28)

[29] René Descartes, *Les passions de l'âme*, *op. cit.*, art. 204, p. 224. « […] Whereas if Reason in Man was of equal weight with his Pride, he could never be pleas'd with Praises, which he is conscious he don't deserve. / By Honour, in its proper and genuine Signification, we mean nothing else but the good Opinion of others […] » (Mandeville, *The Fable of the Bees…*, *op. cit.*, vol. 1, Remark C, p. 63).

[30] René Descartes, *op. cit.*, art. 206, p. 225. La Rochefoucauld relève cette manière de paradoxe : « Nous récusons des juges pour les plus petits intérêts, et nous voulons bien que notre réputation et notre gloire dépendent du jugement des hommes, qui nous sont contraires, ou par leur jalousie, ou par leur préoccupation, ou par leur peu de lumières. » (*Maximes et réflexions diverses*, *op. cit.*, n°268, p. 69.) Pierre Manent, à travers le jugement que porte Augustin sur le suicide de Lucrèce, montre comment le témoignage de sa propre conscience peut tempérer le souci exclusif de son honneur : « La conscience, telle que reconnue, ou dégagée, voire produite, par le christianisme libère l'âme humaine de l'étreinte tyrannique de l'honneur et de la louange publique. » (*Les Métamorphoses de la cité*, *op. cit.*, p. 304-307.)

Francis Bacon pointera aussi du doigt la faiblesse inhérente à la soif des honneurs, laquelle se satisfait d'un signe de distinction aussi imparfait que les applaudissements du grand nombre.

> Les louanges (*Praise*) sont les rayons réfléchis de la vertu ; mais comme l'image n'est semblable à l'objet représenté qu'autant que le miroir est fidèle, la gloire qui vient du peuple (*common people*) est ordinairement fausse, son estime étant plutôt le prix d'un certain étalage que d'un vrai mérite (*and rather followeth vain persons than virtuous*). Un mérite transcendant (*excellent virtues*) est au-dessus de sa portée […][31].

Idéalement, les éloges devraient répondre aux vertus, mais le jugement demeure toujours malaisé, ce qui fait que les honneurs s'attachent généralement à l'*apparence* de la vertu. Telle est la dangereuse disjonction qui vide peu à peu la gloire de toute sa légitimité : elle ne pourrait garder son sens que si elle représentait un décalque relativement fidèle du mérite intérieur.

C'est de ce côté que le travail de sape se révèlera le plus fécond. La gloire est-elle bien l'expression d'une supériorité réelle ? Ou faut-il plutôt y voir l'injuste transfiguration de motifs bas et communs ? On le sait, La Rochefoucauld saura disséquer le plus finement les ressorts de l'action humaine, et il s'y entendra merveilleusement pour jeter le doute sur tout ce que l'on nomme grandeur et vertu. Sans jamais réduire les motivations des humains au seul gain matériel, il montrera comment les mouvements les plus spontanés de l'âme ont souvent partie liée au calcul d'intérêt, et comment les entreprises les plus généreuses ne s'affranchissent guère d'un secret retour sur soi ; l'amour-propre a des raffinements que le moraliste français expose avec une délicieuse précision. Ainsi, « […] à une grande vanité près les héros sont faits comme les autres hommes » et « La vertu n'irait pas si loin si la vanité ne lui tenait compagnie. »[32] Un autre axe critique revient à attaquer le mérite que l'on reconnaît dans les grands hommes. Ces derniers seraient surtout plus chanceux que les autres : « Quelques grands avantages que la nature donne, ce n'est pas elle seule, mais la fortune avec elle qui fait les héros. » Ou encore « Il n'y a point d'éloges qu'on ne donne à la prudence. Cependant elle ne saurait nous assurer du moindre événement. »[33] Enfin la magnanimité elle-même, cette vertu qui fut louée par Aristote, se montre beaucoup moins spontanée que l'on n'aurait pu le croire de prime abord ; elle jette toujours un œil sur ses effets et prend la pose :

---

[31] Francis Bacon, *Essais de morale et de politique*, *op. cit.*, ch. 50, p. 196 ; *The Essays*, *op. cit.*, ch. 53, p. 215. « Certainly fame is like a river that beareth up things light and swollen and drowns things weighty and solid. » (*Ibid.*) Notons que pour Aristote, le jugement doit correspondre à la disposition réelle : « On pense d'ordinaire qu'est magnanime celui qui se juge lui-même digne de grandes choses, et qui en est réellement digne […] » (*Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, livre IV (7), 1123b1-3, p. 186).
[32] La Rochefoucauld, *Maximes et réflexions diverses*, *op. cit.*, n°24, p. 47 et n°200, p. 62.
[33] *Ibid.*, n°53, p. 49 et n°65, p. 51.

« La magnanimité méprise tout pour avoir tout » ; ce n'est finalement que « le bon sens de l'orgueil »[34].

Montesquieu égratigne lui aussi volontiers la gloire et les héros. Il ne manque pas de moquer « l'envie malade d'une vaine gloire » (XIII, 1), car, en définitive, trouve-t-on vraiment une quelconque supériorité dans ceux qui délaissent « les biens réels, comme la vie, la tranquillité, les plaisirs […] » et qui se piquent de gloire, aimant « mieux vivre après eux qu'avec eux »[35] ? Montesquieu ne l'entend pas de cette façon et pousse lui aussi la polémique au sein même des motifs de l'action : l'amour des honneurs ne représente qu'un genre particulier des passions les plus communes ; ce n'est finalement qu'une certaine manière de vouloir acquérir et se conserver ! Usbek affirme ainsi : « Le désir de la gloire n'est point différent de cet instinct que toutes les créatures ont pour leur conservation. » (*LP*, n°LXXXIX, p. 263) Montesquieu écrit ailleurs : « Quant aux conquérants, je leur dirai que c'est une qualité commune d'aimer la guerre ; qu'il y a beaucoup de princes belliqueux, comme il y a beaucoup de particuliers qui ont une passion violente d'acquérir […] » (*Pensées*, n°1987)[36]. Le ridicule est une assez bonne arme contre la « constellation de l'honneur », aussi Montesquieu affirmera-t-il que le « système merveilleux de la chevalerie », ses combats et ses hauts faits ne reposent en réalité que sur le désir de plaire aux femmes (XXVIII, 22). Saurait-on mieux humilier la vieille noblesse et les glorieux[37] ? Quant à l'honneur dans les monarchies, il ne ressemble guère au désir platonicien de s'immortaliser, à cette étape vers la véritable philosophie ; « philosophiquement parlant, c'est un honneur faux » (III, 7), un « honneur bizarre » qui s'attache arbitrairement à une chose ou à l'autre au gré de « sa fantaisie » (IV, 2, p. 264)[38].

On le voit particulièrement dans les *Pensées*, Montesquieu s'engage ici dans un projet de réforme et cherche à mortifier ceux qui se considèrent par habitude au-dessus du lot com-

---

[34] *Ibid.*, n°248, p. 67 et n°285, p. 71. Si le héros est avili par l'exposition de sa vanité et de son amour-propre, le philosophe, qui se croit volontiers occuper le sommet des possibilités humaines, n'en est pas moins discrédité ; ce dernier se vante de mépriser la mort, mais c'est qu'il n'est pas insensible à l'éloge : « La nécessité de mourir faisait toute la constance des philosophes. Ils croyaient qu'il fallait aller de bonne grâce où l'on ne saurait s'empêcher d'aller ; et, ne pouvant éterniser leur vie, il n'y avait rien qu'ils ne fissent pour éterniser leur réputation, et sauver du naufrage ce qui n'en peut être garanti. » (*Ibid.*, n°504, p. 88-89.) Il y a donc subversion de la hiérarchie que l'on trouve dans *Le Banquet* ; le philosophe n'a fait que trouver une nouvelle voie pour atteindre la renommée à laquelle il aspire tout autant que le héros. Saine méthode : interroger les ressorts passionnels de ceux qui veulent humilier les orgueilleux. Cf. « […] en choquant la vanité des autres, la vôtre trouve des délices […] » (*Pensées*, n°2008).

[35] Montesquieu, « Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères », dans *O. C.*, *op. cit.*, vol. 2, p. 61.

[36] « La plupart des hommes sont plus capables de faire de grandes actions que de bonnes. » (*Pensées*, n°922)

[37] Tel nous semble être la pointe de la critique de Montesquieu. Thomas Pangle propose une lecture différente de ce passage et fait remonter le système de la chevalerie à la peur (*Montesquieu's Philosophy of Liberalism*, *op. cit.*, p. 181).

[38] D'ailleurs, cet honneur n'est même pas un si bon préservatif contre les mauvaises actions : « Je me suis aperçu que, dans les crimes qui déshonorent, il y a toujours une manière de les commettre qui ne déshonore pas [...] » (*Histoire véritable*, dans *O. C.*, *op. cit.*, vol. 1, p. 425).

mun, et surtout qui en tirent prétexte pour exciter sans cesse des violences nouvelles. Dans ce type de combat, il est rusé de dénoncer les motivations basses à l'origine des actions nobles ; toutefois, il ne faut pas perdre de vue que ces critiques servent une cause et qu'elles ont une vocation performative. Quand il relie les actions nobles à des motivations basses, Montesquieu n'entend pas rendre justice aux phénomènes. Nous reviendrons là-dessus dans les deux chapitres suivants.

* *

La remise en cause moderne de l'*ethos* guerrier et de ses dommages se fait principalement selon deux registres distincts, passant souvent avec aisance de l'un à l'autre. Le premier est moral, voire religieux, et vise à dénoncer l'inanité intrinsèque des affects glorieux, ceux-ci n'étant en définitive qu'une certaine délicatesse de l'amour-propre ; le second registre est politique et juge les passions à l'aune de l'utilité[39]. Dans cette dernière perspective, le monde serait plus tranquille si les hommes et les États se préoccupaient d'accroître leurs possessions matérielles et d'en jouir, plutôt que de vouloir une renommée qui ne se partage pas.

[39] La tension entre ces deux registres ne disparaîtra pas à propos de l'intérêt *matériel* : s'il paraît indéniablement *utile* d'en faire un nouveau critère de l'action, la plupart des auteurs ne pourront s'empêcher de le considérer comme vil d'un point de vue moral, sans toujours le dire explicitement. István Hont dit ainsi que les auteurs chrétiens sentaient bien que le nouvel agencement n'était pas *moral* : « Unmasking the falseness of market culture, while celebrating its utility, was a central preoccupation of late seventeenth- and eighteenth-century moralists » (*Jealousy of Trade*, *op. cit.*, p. 50).

3ème section. La réorientation des affects glorieux : priorité à ce qui est utile

Nous faisons cas du beau, nous méprisons l'utile ;
Et le beau souvent nous détruit.

La Fontaine

Pour espérer pacifier les relations humaines, il serait bon d'apprendre aux différents acteurs à anticiper les conséquences de leurs actions (cf. *supra*, première section) et de déprécier les affects politiques les plus belliqueux, à commencer par la recherche de la gloire (cf. *supra*, section 2). Il faut maintenant voir le versant positif de la réforme des passions : quelles sont les activités vers lesquelles devraient se tourner les êtres humains ? La mise en valeur d'affects à la fois tranquilles et utiles (réunissant les dimensions *matérielle* et *stratégique* de l'intérêt), notamment à travers la promotion du commerce, sera l'objet de cette dernière section[1]. Commençons par un mot sur la réorientation des passions.

a. La réorientation de l'économie des passions

Il semble exister une tendance persistante de l'esprit humain à naturaliser ce qui relève en fait de constructions politiques et sociales, c'est pourquoi l'une des grandes tâches de la science du siècle dernier a été de déceler l'acquis dans ce que l'on voulait faire passer pour inné. En ce sens, les comparaisons historiques auxquelles nous nous astreignons dans ce travail nous semblent nécessaires pour questionner nos grilles de lecture ainsi que nos conceptions du monde (cf. *supra*, introduction générale, 2ème section)[2]. Ces rapides excursus chez les auteurs grecs visent, pour le dire rapidement, à marquer les différences qu'il peut y avoir entre les conceptions philosophiques anciennes et la nouvelle morale de l'intérêt, entre notre éva-

[1] « Dans les temps belliqueux, l'on admirait par-dessus tout le génie militaire. Dans nos temps pacifiques, ce que l'on implore, c'est de la modération et de la justice. » (Benjamin Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, dans *Écrits politiques*, *op. cit.*, partie I, ch. XI, p. 158.)

[2] Par exemple, il y a loin du *logos* de Platon à la recherche *rationnelle* de son intérêt (cf. *Annexe première*). Un même mot peut connaître de multiples variations de sens, particulièrement lorsqu'il s'agit d'une traduction. On pourrait dire la même chose de la notion de *prudence* selon qu'elle est employée par Aristote ou bien par Hans Morgenthau. Sans doute la *modération* mériterait-elle aussi de semblables distinctions, etc.

luation du phénomène de la gloire et la leur. Sans cela nous risquerions de peupler des sphères entières de l'expérience humaine avec nos propres idées. Pierre Bourdieu écrit, par exemple :

> […] l'historicisation a été une des armes les plus efficaces de tous les combats de l'*Aufklärung* contre l'obscurantisme et l'absolutisme et, plus généralement, contre toutes les formes de l'absolutisation ou de la naturalisation des principes historiques, donc contingents et arbitraires, d'un univers social particulier[3].

Montesquieu a toujours soin de marquer les limites entre les temps et les lieux, car il sait que les passions et les représentations sont rarement des données immuables : « Transporter dans des siècles reculés toutes les idées du siècle où l'on vit, c'est des sources de l'erreur celle qui est la plus féconde » (XXX, 14). Il ne faut donc pas se laisser tromper par l'usage qu'il fait (tout comme de nombreux autres auteurs) de la notion de *nature humaine* : ce vocable n'entend pas du tout figer l'ordre humain dans des essences immuables, ni mettre au jour une quelconque structure éternelle de l'âme. Le concept doit se comprendre dans un sens non dogmatique comme le regroupement des diverses potentialités humaines, lesquelles ne sauraient s'activer que dans certaines circonstances politiques et sociales. C'est cette malléabilité qui permet d'espérer réformer l'économie générale des passions, en en légitimant certaines et en en congédiant d'autres ; Montesquieu le dit, l'homme est un « être flexible » (Préface, p. 230)[4], ce qui laisse une importante marge de manœuvre. Bien entendu, les affects qui meuvent les individus et les peuples demeurent reconnaissables à travers l'histoire, sans cela la connaissance des choses passées ne serait d'aucune utilité et les comparaisons perdraient toute signification. En ce sens, Machiavel écrit :

> […] toutes les choses du monde en tout temps ont leur pendant (*il proprio riscontro*) dans les temps anciens. Cela vient du fait que ces choses étant accomplies par les hommes, qui ont et ont eu toujours les mêmes passions, il faut nécessairement qu'elles produisent le même effet.[5]

Cependant il faut ajouter que les changements sont également nombreux et que si les éléments passionnels de base semblent universels (colère, pitié, avidité, etc.), leurs composés peuvent varier dans une très large mesure et demeurent propres à chaque univers social[6].

---

[3] Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 2003, p. 135.

[4] Cf. « Man is a very variable being, and susceptible of many different opinions, principles, and rules of conduct. » (David Hume, « Of Commerce », in *Political Essays*, *op. cit.*, p. 95.) À ce propos, Silvia Sebastiani commente : « The thesis of the preeminence of moral causes and of the principle of sympathy was based, in turn, on the theory of the uniformity of human nature. Hume understood it as the continuity, over time, of the operations, principles, passions, and motives that prompted human actions. » (*The Scottish Enlightenment: Race, Gender, and the Limits of Progress*, trans. Jeremy Carden, New York, Palgrave MacMillan, 2013, p. 30.) Voir aussi la première note, *infra*, ch. VI, 3ème section.

[5] Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live¸ op. cit.*, livre III, ch. 43, p. 525. Cf. Montesquieu : « […] car, comme les hommes ont eu dans tous les temps les mêmes passions, les occasions qui produisent les grands changements sont différentes, mais les causes sont toujours les mêmes » (*Romains*, I, p. 71).

[6] Aussi pourra-t-on se montrer réservé quant à la manière dont Machiavel dresse des parallèles et trace des continuités entre les Étrusques et les Toscans ou entre les Gaulois et les Français.

Dans une perspective que l'on qualifierait aujourd'hui en Relations internationales de « constructiviste », il apparaît possible de travailler sur les idées afin de changer les représentations et les pratiques[7]. Dans le cas qui nous intéresse, on assiste bien au XVIIIe siècle à une substitution des passions matérielles (ou économiques) à la « constellation de l'honneur », à travers la construction d'une opposition idéal-typique entre le héros guerrier et le bourgeois (cf. *infra*, introduction du ch. V sur le terme de « bourgeois »)[8]. Montesquieu montre très explicitement la voie à propos des sentiments religieux au livre XXV de *L'Esprit des lois*. Comment lutter contre les commandements de la religion qui menacent l'intérêt de la communauté ? Les peines ont peu d'efficacité, car, depuis l'avènement des religions du salut, elles apparaîtront toujours dérisoires par rapport aux châtiments dont la divinité menace les humains. Mieux vaut donc prendre une voie détournée et attaquer la religion au nom de passions à la fois moins sublimes et plus agréables. On n'arriverait à rien de bon en combattant la peur par la peur ou l'orgueil par l'orgueil, alors qu'il suffit d'attacher plus solidement les hommes à leur bien-être et de leur donner des préoccupations matérielles ; en se concentrant sur les choses de ce monde-ci, ils sentiront moins l'urgence de s'inquiéter de l'au-delà ; d'une certaine manière, il faut les rendre *tièdes* (cf. *infra*, ch. IX). « […] il est plus sûr d'attaquer une religion par la faveur, par les commodités de la vie, par l'espérance de la fortune […] » (XXV, 12). Très vite, nul ne saura plus ce que c'est que risquer sa vie ou son bien pour telle ou telle question métaphysique. On le voit bien, la question n'est pas d'en appeler à la raison pour apaiser les tensions religieuses, mais de combattre un certain réseau d'affects par un autre[9].

Cette mobilité de l'économie passionnelle donne donc un champ immense aux entreprises de réformation, puisque les représentations, les pratiques, les idées, les intérêts même, varient avec les âges ; les ressorts affectifs sont suffisamment souples pour permettre des changements politiques et sociaux conséquents. Il sera donc bon de veiller à ne pas naturaliser trop rapidement nos propres conceptions et à ne pas en faire des invariants humains.

---

[7] Ces tentatives de réformes peuvent être plus ou moins conscientes et plus ou moins concertées. Par exemple, James Harrington et ses associés semblent avoir entrepris une transformation volontaire des fins légitimes du *commonwealth* : « Plutôt que de vanter la capacité des États libres à atteindre la gloire et la grandeur, ils commencent à accorder une importance particulière à la capacité de tels régimes d'assurer et de promouvoir les libertés de leurs propres citoyens. » (Quentin Skinner, *La liberté avant le libéralisme*, *op. cit.*, p. 46.)

[8] Évidemment, cette distinction entre l'*ethos* guerrier et l'*ethos* bourgeois ne rend pas assez justice aux gradations et aux combinaisons. On ne saurait oublier, par exemple, que l'idéal de l'« honnête homme », lui qui ne se pique de rien sauf d'honneur, a joué un grand rôle jusqu'à la fin du XVIIIe siècle (Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, *op. cit.*, p. 299) ; de même, la figure anglaise du gentilhomme campagnard, à la fois indépendant, viril et courageux, ne se laisse pas facilement réduire à l'une ou l'autre de ces dispositions (John Pocok, *The Machiavellian Moment*, *op. cit.*, ch. XIII, p. 446-461 ; Quentin Skinner, *La liberté avant le libéralisme*, *op. cit.*, p. 61-62).

[9] On reconnaît bien là le mécanisme de la « passion compensatrice » exposé en détail par Albert Hirschman : combattre une passion par une autre plutôt que chercher à les réprimer (*Les passions et les intérêts*, *op. cit.*, p. 20). Cf. *infra*, ch. VI, première section.

b. Thomas Hobbes : soumettre les orgueilleux à l'État

On le sait, la solution adoptée pour détourner les hommes des affects glorieux sera de les attacher à l'intérêt, en particulier à l'intérêt pris dans son sens *matériel* ; le commerce, l'industrie et le travail en général seront revalorisés. Quoiqu'il soit très périlleux de tenter la moindre généralisation quand il s'agit de caractériser l'expérience humaine extérieure à la modernité occidentale, il serait peut-être possible de rappeler la place subordonnée du commerce dans le monde ancien. Georges Dumézil recense, par exemple, dans son *cadre idéologique des trois fonctions* élaboré en 1938, les trois déploiements principaux des activités humaines que l'on retrouve aussi bien en Inde qu'à Rome : « [l'] administration du sacré, du pouvoir et du droit ; de la force physique ; de l'abondance et de la fécondité »[10]. Dans cette hiérarchie au sein de laquelle il occupe la deuxième place, le guerrier joue un rôle ambigu, puisque sa fureur le pousse parfois aux actions les plus atroces[11] ; il n'empêche qu'il jouit d'une position de supériorité par rapport au marchand (qui est rattaché à la 3ème fonction), lequel ne cherche pas les nobles entreprises mais le profit. Or, le désir du profit est, au sens strict, *ignoble*. De même, Marcel Mauss montre que le potlatch, chez les Indiens du nord-ouest américain, ne se pliait pas à la logique marchande :

> On peut, si on veut, appeler ces transferts du nom d'échange ou même de commerce, de vente ; mais ce commerce est noble, plein d'étiquette et de générosité ; et, en tout cas, quand il est fait dans un autre esprit, en vue de [*sic*] gain immédiat, il est l'objet d'un mépris bien accentué.[12]

Le plus important ne réside donc pas dans les biens matériels, car, par exemple, « […] au nord-ouest américain, perdre le prestige, c'est bien perdre l'âme […] »[13]. Cela aura évidemment des conséquences sur le caractère désirable du « régime libéral » comme nous le verrons *infra*, notamment au chapitre VII, première section-a.

Alors que Machiavel parle volontiers de gloire afin de stimuler l'action, Thomas Hobbes, au contraire, dénonce avec force les illusions de la *vainglory* et cherche à fonder son *Léviathan* sur une autre base : la peur de la mort violente. Au chapitre XIII du *Léviathan*, il montre d'abord comment en situation d'anarchie la défiance (*diffidence*) s'installe entre les individus, et les oblige continûment à une « anticipation pour se mettre en sécurité »[14]. Nous sommes donc en présence d'êtres humains qui cherchent « principalement leur propre conser-

---

[10] Georges Dumézil, *Heur et malheur du guerrier, Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, 2ème édition remaniée, Paris, Flammarion, coll. Champs, 1985, p. 8. La troisième fonction, de par le morcellement de ses activités, est la plus difficile à faire entrer dans une structure générale (*ibid.*, p. 9).

[11] Héraclès, héros de la deuxième fonction, en vient à tuer ses propres enfants dans sa fureur (*ibid.*, p. 100-101).

[12] Marcel Mauss, « Essai sur le don », dans *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.*, p. 202. Pareil dégoût en Inde : « Le brahmane a un orgueil invincible. D'abord, il refuse d'avoir affaire en quoi que ce soit avec le marché. Même il ne doit accepter rien qui en vienne. » (*Ibid.*, p. 248)

[13] *Ibid.*, p. 206.

[14] Thomas Hobbes, *Léviathan*, trad. Gérard Mairet, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 2000, ch. XIII, p. 222 ; *Leviathan*, ed. Richard Tuck, *op. cit.*, p. 87.

vation et parfois seulement leur jouissance (*their delectation*) […] », mais qui, en l'absence d'une « puissance capable de les tenir tous en respect (*no common power to keep them in quiet*) […] » en viennent à se menacer sans cesse les uns les autres[15]. On retrouve là le « dilemme de la sécurité » qui fait l'objet d'importants débats en Relations internationales et qui est au centre de l'explication des conflits dans l'approche « néoréaliste »[16].

Thomas Hobbes considère la peur de la mort violente comme plus sûre et moins dangereuse que les passions glorieuses. Moins dangereuse premièrement. En l'absence d'un souverain commun, « chacun cherche à s'assurer qu'il est évalué par son voisin (*his companion*) au même prix qu'il s'évalue lui-même ; et à tout signe de mépris […] », il risque d'avoir recours à la force[17]. Ce désir de reconnaissance contribue à la misère des hommes et à la présence, dans l'état de nature, d'une « peur permanente, [d']un danger de mort violente. La vie humaine est solitaire, misérable, dangereuse, animale et brève (*And the life of man, solitary, poore, nasty, brutish, and short*) »[18]. Heureusement, cette peur constante de la mort violente pousse les hommes à rechercher la paix, et donc à se mettre sous la protection du *Léviathan*. Les passions pacifiques sont donc celles qui ont trait à la sécurité et au bien-être, non pas aux honneurs, au prestige ou à la comparaison : « Les passions qui poussent les humains à la paix sont la peur de la mort, le désir des choses nécessaires à une existence confortable (*commodious living*), et l'espoir de les obtenir par leur activité (*by their Industry*) »[19]. En rappelant aux hommes leurs désirs corporels, c'est-à-dire leurs intérêts *matériels*, Thomas Hobbes fait donc œuvre utile : au cœur de la guerre civile anglaise, il souligne les bienfaits des passions douces et dénonce les malheurs associés à la « constellation de l'honneur ». Ainsi, sa septième loi de nature interdit la vengeance pour des considérations purement symboliques, c'est-à-dire une vengeance qui ne viserait pas l'utilité :

> […] la vengeance sans considération de l'exemple et du profit à venir est le triomphe ou la glorification de la douleur (*hurt*) des autres, et tend à être sans fin […] ; or, la gloire sans fin est vaine gloire, et contraire à la raison ; et, faire souffrir sans raison, c'est tendre à introduire la guerre, ce qui est contre la loi de nature, ce que l'on désigne communément du nom de *cruauté*.[20]

---

[15] *Ibid.*, p. 222-223 ; p. 87-88.
[16] Cf. « […] le dilemme de la sécurité naît de la seule structure d'incertitude propre à l'état d'anarchie internationale […] » (Dario Battistella, *Théories des relations internationales*, *op. cit.*, p. 531).
[17] Thomas Hobbes, *op. cit.*, ch. XIII, p. 223 ; *op. cit.*, p. 88.
[18] *Ibid.*, p. 225 ; p. 89.
[19] *Ibid.*, p. 228; p. 90. Au reste, cette réorientation des passions n'est pas la seule possible, loin de là. Le roi Numa Pompilius, par exemple, a su adoucir la férocité des Romains grâce à la mise en place de nouvelles institutions religieuses (voir Plutarque, *Vie de Numa*) ; Montesquieu évoque le rôle de la musique pour « adoucir les mœurs » (IV, 8) ; etc.
[20] *Ibid.*, ch. XV, p. 260 ; p. 106-107. Delphine Thievet rappelle que pour Thomas Hobbes les guerres au nom de l'ambition, de la vanité ou du désir de revanche sont irrationnelles et donc blâmables (*Une pensée hétérodoxe de la guerre : De Hobbes à Clausewitz*, Paris, PUF, 2010, p. 153). En ce sens, Hobbes est bien un ancêtre de la pensée « réaliste » en Relations internationales.

Machiavel recommandait de réfléchir à la manière la plus efficace de se venger (*supra*, première section-b) ; Aristote doutait que le recours à la vengeance soit toujours raisonnable (cf. *Annexe première*) ; Hobbes subordonne le désir de se venger à la recherche de ce qui est utile, à l'intérêt *matériel*.

Deuxièmement, la peur paraît à Thomas Hobbes une passion plus sûre que le désir de la gloire. Cela s'aperçoit clairement lorsqu'il évoque les deux gardiens des contrats et de la parole donnée :

> Ce sont, ou bien la peur des conséquences du fait de ne pas tenir sa parole ; ou bien l'orgueil, ou la vanité de montrer qu'on n'a pas besoin de ne pas la tenir (*or a Glory, or Pride in appearing not to need to breake it*). Pour ce qui est du dernier, il s'agit d'une générosité trop peu répandue pour la supposer chez ceux, en particulier, qui recherchent la richesse, l'autorité, ou le plaisir sensuel, et qui constituent la plus grande partie du genre humain. La passion sur laquelle on peut compter est la peur […][21].

C'est donc aussi au nom d'un certain « réalisme » que Hobbes fait passer le besoin de préservation de soi avant celui des honneurs : dans le monde réel, non pas dans celui des idées, on se fiera avec plus de sûreté à l'intérêt *matériel* plutôt qu'aux affects glorieux (cp. *infra*, ch. V, VI et VIII). Ainsi, grâce au *Léviathan*, les hommes pourront jouir de la paix et de la sécurité, à condition évidemment de renoncer à la « constellation de l'honneur », ce réseau passionnel qui pousse les êtres humains et les corps politiques à se lancer dans les conflits et les conquêtes[22].

Voilà un projet qui peut tout à fait sembler raisonnable. Mais que faire de ceux qui restent attirés par l'honneur, de ceux qui désirent l'emporter sur les autres et les dominer ? D'après Machiavel, il existe deux modalités du désir de liberté parmi le peuple : « […] une petite partie le désire pour commander ; mais tous les autres, qui sont innombrables, désirent la liberté pour vivre en sécurité (*per vivere sicuri*) »[23]. C'est donc principalement cette première sorte de gens qui sera attirée par la « constellation de l'honneur » et dont il s'agira d'amortir les passions. Thomas Hobbes, à la suite de Machiavel, constate que certains hommes ne se satisfont pas de leurs intérêts *matériels* :

> De plus, comme il y en a (*there be some*) qui prennent plaisir à contempler leur propre puissance à l'œuvre dans les conquêtes, ils les poursuivent bien au-delà de ce qui est nécessaire à leur sécurité ; si

[21] Thomas Hobbes, *op. cit.*, ch. XIV, p. 245 ; *op. cit.*, p. 99. La traduction française prend le parti de traduire *Glory* et *Pride* par des termes connotés plutôt négativement. Sur la question de l'orgueil et de la vanité, voir *infra*, ch. VI, première section.

[22] « D'un mot, ce que Hobbes veut éliminer c'est la conquête […]. L'invisible adversaire du Léviathan, c'est la conquête. » (Michel Foucault, *Il faut défendre la société : Cours au Collège de France (1975-1976)*, Seuil/ Gallimard, coll. Hautes Études, 1997, p. 84-85.)

[23] Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*¸ *op. cit.*, livre I, ch. 16, p. 120. Cf. « En effet, dans toute cité, on trouve ces deux humeurs différentes [le peuple et les grands] : et cela naît de ce que le peuple désire ne pas être commandé ni opprimé par les grands, et que les grands désirent commander et opprimer le peuple […] » (*Le Prince*, *op. cit.*, ch. IX, p. 145).

> bien que les autres, qui sans cela se seraient contentés de vivre tranquillement dans des limites modestes, augmentent leur puissance par des attaques (*by invasion increase their power*), sans quoi ils ne seraient pas longtemps capables de survivre en se tenant seulement sur la défensive.[24]

C'est le dispositif étatique qui devra ramener ces glorieux à la commune mesure[25]. En mettant en scène une puissance qui dépasse infiniment celle de chaque individu, il ne sera plus question de chercher à dominer ses semblables. Même les plus ambitieux ne sauraient rivaliser. En matière d'honneur, il subsiste certes une certaine hiérarchie entre les hommes, mais tout s'efface en présence du souverain ; il est d'une autre nature. Hobbes reprend une métaphore classique pour bien faire sentir ce point :

> Tout comme en la présence du maître, les serviteurs sont égaux, et sans honneur aucun, de même les sujets le sont en la présence du souverain. Et bien qu'ils brillent les uns plus, les autre moins, quand ils sont hors de sa vue, il reste qu'en sa présence, ils ne brillent pas plus que les étoiles en présence du soleil.[26]

Celui qui se croit grand et veut le montrer en obtenant la renommée politique et militaire, celui-là sera arrêté dans ses efforts par la puissance écrasante de l'État, s'il songe à être le premier, ce ne sera jamais que le premier parmi les *serviteurs* ! Voilà de quoi humilier quiconque rechercherait la gloire. Alexis de Tocqueville fait parfaitement sentir la chose à propos de l'individu qui vit dans les pays démocratiques : « […] lorsqu'il vient à envisager l'ensemble de ses semblables et à se placer lui-même à côté de ce grand corps, il est aussitôt accablé de sa propre insignifiance et de sa faiblesse »[27].

Il faut bien évidemment se souvenir du contexte qui favorise la mise en place de l'État comme grand égalisateur. Delphine Thievet rappelle que Thomas Hobbes sera fortement marqué par la Guerre de Trente Ans et par la guerre civile anglaise (que l'on dit habituellement se finir en 1649, soit deux ans avant la parution du *Léviathan*) ; sa philosophie politique cherchera d'ailleurs à conjurer ces sortes conflits[28]. Richard Tuck souligne également le fait qu'éclate à la même époque en France la Fronde, soit la rébellion des grands du royaume contre l'autorité monarchique[29]. Toutefois le combat sera remporté par le roi et rien par la suite ne pourra plus faire obstacle à la puissance de l'État[30]. Paul Bénichou, par exemple, désigne les

---

[24] Thomas Hobbes, *op. cit.*, ch. XIII, p. 222-223 ; p. 88. Voir aussi *ibid*. ch. XV, p. 110.

[25] Comme le rapporte Quentin Skinner, les mots *State* et *État* connaissent leurs premières utilisations au sens moderne du terme vers la fin du XVIe siècle, le contexte étant celui des guerres de religion (Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, *op. cit.*, vol. 1, p. X et vol. 2, p. 352). « By the beginning of the seventeenth century, the concept of the State – its nature, its powers, its right to command obedience – had come to be regarded as the most important object of analysis in European political thought. » (*Ibid*., vol. 2, p. 349.).

[26] *Ibid.*, ch. XVIII, p. 302-303 ; p. 128.

[27] Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, *op. cit.*, vol. 2, partie I, ch. II, p. 17.

[28] Delphine Thievet, *Une pensée hétérodoxe de la guerre*, *op. cit.*, p. 14.

[29] Richard Tuck, « Introduction », in Thomas Hobbes, *Leviathan*, *op. cit.*, p. X-XI.

[30] Le roi ne nous intéresse pas en tant qu'individu mais en tant que souverain. La construction de l'État s'accompagne d'une *dépersonnalisation* du pouvoir, comme l'indique Quentin Skinner : « The decisive shift was

décennies qui ont suivi la Fronde comme le « moment du plus grand affaissement politique de la noblesse qui se soit encore jamais vu ; la discipline monarchique n'a connu en aucun temps pareil degré de force, et l'individu noble pareil degré d'impuissance »[31]. Ce qui retient particulièrement notre attention ici, c'est le rôle joué par l'État dans la réorientation des affects : en monopolisant la violence légitime, selon la formule de Max Weber, il s'élève bien au-dessus de tous les individus, humiliant de la sorte les orgueilleux[32]. De cette manière la construction de l'État accompagne une certaine transformation de l'économie des passions et fait espérer un véritable changement dans la « condition politique » des hommes. C'est en ce sens que Pierre Manent déclare : « Pour Hobbes comme pour Hegel, l'État est la solution au problème posé par la situation première, qui apparaît chez le premier comme état de nature […], chez le second comme dialectique du maître et de l'esclave. »[33] En définitive, les temps ont changé et le héros n'a plus sa place au sein du nouveau monde. Napoléon sera peut-être le dernier à se mesurer à l'État et à s'élever au-dessus des nations. Benjamin Constant lui rétorquera que l'on n'a plus que faire des conquérants désormais, « Ne sommes-nous là que pour vous frayer de nos corps expirants une route vers la renommée ! » ; ce que l'on désirerait maintenant ne serait autre que le repos, la jouissance, les arts et la sécurité[34]. De cette manière s'articulent élaboration de l'État, abaissement des orgueilleux et promotion des activités liées au gain et à la paix.

Un dernier mot. L'État se présente, c'est presque un lieu commun en Relations internationales, comme un acteur « rationnel ». Au nom de la « raison d'État », il peut parfois prendre des libertés avec la morale, mais il doit savoir poursuivre son intérêt *matériel* de manière *stratégique*. Contrairement au prince capricieux, l'État serait sans passion ; il n'y aurait donc pas besoin de l'éduquer, de lui faire aimer la vertu et fuir le vice[35], il n'y aurait qu'à le laisser raisonner de manière instrumentale sur la meilleure façon de se conserver et de s'agrandir. C'est pourquoi l'on emploie couramment la métaphore du « monstre froid ». Le

---

made from the idea of the ruler 'maintaining his state' – where this simply meant upholding his own position – to the idea that there is a separate legal and constitutional order, that of the State, which the ruler has a duty to maintain. One effect of this transformation was the power of the State, not that of the ruler, came to be envisaged as the basis of the government. » (*The Foundations of Modern Political Thought*, *op. cit.*, vol. 1, p. IX-X.)

[31] *Morales du grand siècle*, *op. cit.*, p. 176-177.

[32] Norbert Elias a travaillé à rapprocher construction de l'État et « économie psychique de chacun » dans son analyse de la gestion des affects (voir Josepha Laroche, *La Brutalisation du monde*, *op. cit.*, p. 19).

[33] Pierre Manent, *Montaigne : La vie sans loi*, Paris, Flammarion, 2014, p. 74. Cf. « […] le politique, ou l'ordre politique, est la solution, ou l'instrument de la solution du problème humain » (id., *Les Métamorphoses de la cité*, *op. cit.*, p. 200). Pour une distinction sur le rôle de l'État chez Hobbes et chez Hegel : Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.* p. 22.

[34] Benjamin Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, dans *Écrits politiques*, *op. cit.*, partie I, ch. XV, p. 177 et 178. Le mot « homme » est au singulier dans le texte.

[35] Cf. « This linguistic shift from a moralism of virtue and vice to a dynamics of *raison d'état* was applied by Davenant to the economic as well as to the political domain. » (István Hont, *Jealousy of Trade*, *op. cit.*, p. 207.)

maître-mot devient celui de *power*[36], et Thomas Hobbes réussit à en faire la clé d'un nombre impressionnant de phénomènes humains : au chapitre X du *Léviathan*, il montre comment la richesse, l'amitié, la réputation, la science, la noblesse, l'éloquence, etc. peuvent toutes être rapportées à la notion de *power*. Voilà pourquoi Pierre Manent soutient que « le principe de l'efficacité incontestable des solutions politiques modernes réside dans une compréhension de la vie politique en termes de pouvoir »[37]. Quoi qu'il en soit, nous verrons dans les chapitres suivants comment les « monstres froids » peuvent encore se laisser étourdir par les passions glorieuses.

c. Promouvoir les passions inoffensives et les activités douces

Il a fallu une véritable révolution morale pour inverser la hiérarchie des valeurs, pour que, selon les mots de Céline Spector, la « cupidité bourgeoise pren[ne] la place de l'honneur aristocratique […] »[38]. Après avoir rappelé la critique des affects glorieux *supra* (2ème section-b), il reste maintenant à évoquer la promotion des passions liées à l'intérêt *matériel*. Thomas Hobbes a insisté sur ce point : à côté du désir des biens symboliques, il existe une certaine appétence pour les satisfactions corporelles (sécurité, bien-être, confort, etc.). Comme Montesquieu nous invite à le faire pour la religion, cultiver de semblables affections aiderait à détourner les êtres humains des activités les plus belliqueuses.

Malgré tout ce qui le sépare de l'auteur du *Léviathan*, on trouve des considérations relativement proches chez John Locke[39]. Certes, ce dernier met plus l'accent sur les droits et les libertés des membres du corps politique, mais il reste que les humains s'associent les uns aux autres dans une communauté

> […] pour leur conservation, pour leur sûreté mutuelle, pour la tranquillité de leur vie (*for their comfortable, safe, and peaceable living one amongst another*), pour jouir paisiblement de ce qui leur appartient en propre (*their Properties*), et être mieux à l'abri des insultes de ceux qui voudraient leur nuire et leur faire du mal (*and a greater Security against any that are not of it [the Community]*).[40]

---

[36] « International politics, like all politics, is a struggle for power. Whatever the ultimate aims of international politics, power is always the immediate aim. » (Hans Morgenthau, *Politics among Nations*, *op. cit.*, p. 31.)

[37] Pierre Manent, *Les Métamorphoses de la cité*, *op. cit.*, p. 277. « Glory survives only in the form of competition. In other words, whereas the pivot of Machiavelli's political teaching was glory, the pivot of Hobbes's political teaching is power. Power is infinitely more businesslike than glory. […] Power is morally neutral » (Leo Strauss, « What Is Political Philosophy? », in *op. cit.* p. 48-49). Raymond Aron a critiqué l'indétermination de la notion de *power* qui offre un faible pouvoir explicatif (par exemple : *Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, introduction, p. 28).

[38] Céline Spector, *Montesquieu : Pouvoirs, richesses et sociétés*, *op. cit.*, p. 202.

[39] Évidemment on ne saurait manquer les différences. Catherine Audard invite à distinguer par exemple « l'individualisme méthodologique et *descriptif* de Hobbes et l'individualisme éthique et *normatif* de Locke […] » (*Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*, Paris, Gallimard, 2009, p. 41).

[40] John Locke, *Traité du gouvernement civil* (1689), trad. David Mazel, 2ème édition, Paris, Flammarion, coll. GF, 1992, §95, p. 214-15 ; *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett, *op. cit.*, p. 331 (nous nous permettons de

Dans l'état de nature, quels que soient ses avantages, la jouissance de son bien est mal assurée et la vie manque de tranquillité ; c'est donc bien la *peur* qui pousse l'homme à quitter cet état de nature et qui lui fait préférer la protection de la société[41]. En revanche, Locke se distingue de Hobbes en ce que l'on ne trouve plus guère trace chez lui de la « constellation de l'honneur », seules les passions bourgeoises demeurent : le souci de la sécurité du corps et la préservation des biens acquis par le travail[42]. Chez l'auteur du *Léviathan*, le grand danger venait des autres êtres humains, eux qui, dans une situation d'anarchie, veulent se distinguer, être estimés, l'emporter, dominer, voire seulement se combattre. En insistant sur le désir de reconnaissance, Hegel se place dans un univers semblable. S'inscrivant en faux, Locke voit la faim comme le principal danger de l'état de nature : en l'absence d'abondance, les hommes doivent travailler ; c'est pourquoi, dans cette situation de rareté, il insiste tant sur le droit de propriété qui permet de se prémunir contre la menace de la disette qui pèse sur la conservation de soi[43].

La réorientation passionnelle s'accompagne d'une revalorisation de ce qu'on pourrait appeler l'« homme du commun », celui qui ne se laisse pas troubler par le désir des honneurs, et plus généralement par les divers affects *aristocratiques*. Aux individus altérés de gloire, prêts à toutes les violences pour se faire un nom à jamais[44], il faut préférer le citoyen honnête et fidèle qui se contente de rester à sa place. Montesquieu se fait l'écho d'un tel sentiment lorsque, dans un dialogue de 1722, il fait répondre au tyran Sylla :

---

citer largement le texte original, car la traduction française manque parfois de littéralité). Cp. Montesquieu : « Ce seroit abaisser cette raison que de dire qu'elle ne nous a été donnée que pour la conservation de notre être […] » (*Pensées*, n°220).

[41] « […] the enjoyment of the property [Man] has in this state [of Nature] is very unsafe, very unsecure. This makes him willing to quit this Condition, which however free, is *full of fears* and continual dangers […] » (John Locke, *Two Treatises of Government*, *op. cit.*, §123, p. 350, n. s.).

[42] « […] *Civil Society*; the chief end whereof is the preservation of Property » (*ibid.*, §85, p. 323). Voir aussi §94 ou §120. Notons qu'au paragraphe 131, Locke ajoute la notion de « *publick good* of the People » (*ibid.*, p. 353). Pour anticiper un peu, précisons qu'il existe chez le propriétaire foncier des affects importants qui n'appartiennent pas uniquement au réseau de l'intérêt *matériel* et qui tranchent avec la description conventionnelle de la vie bourgeoise. John Pocock le montre bien quand il peint l'image idéale-typique du *freeholder* de la fin du XVIIe siècle « founded upon real or landed property which was inheritable rather than marketable, was protected by the ancient sanctions of the common law, and brought with it membership in the related structures of the militia and the parliamentary electorate, thus guaranteeing civic virtue » (*The Machiavellian Moment*, *op. cit.*, ch. XIII, p. 450).

[43] John Locke, *op. cit.*, not. §27-28. « […] pour [Hobbes] la mort est menaçante d'abord sous les espèces de l'autre homme hostile, pour [Locke] sous les espèces de la faim » (Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1987, p. 93).

[44] Au théâtre même, « […] l'héroïsme nous accable encore plus qu'il ne nous touche [...] » : Jean-Jacques Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, p. 89.

> Seigneur […] il est heureux que le ciel ait épargné au genre humain le nombre des hommes tels que vous. Nés pour la médiocrité, nous sommes accablés par les esprits sublimes. Pour qu'un homme soit au-dessus de l'humanité, il en coûte trop cher à tous les autres.[45]

De leur côté, des auteurs anglais comme David Hume, Adam Smith et Adam Ferguson vont faire l'éloge des classes moyennes ou bien des *middling ranks of men*, c'est-à-dire des individus qui ne seraient pas sensibles à la « constellation de l'honneur » et qui possèderaient une réelle appétence pour les activités pacifiques[46]. Alexis de Tocqueville souligne lui aussi l'affinité qui existe entre les hommes de condition intermédiaire et l'amour du bien-être ou, selon notre terminologie, la recherche de l'intérêt *matériel* : « La passion du bien-être matériel est essentiellement une passion de classe moyenne ; elle grandit et s'étend avec cette classe ; elle devient prépondérante avec elle. »[47]

Dans cette nouvelle représentation de la psychologie humaine, les activités commerciales trouveront très naturellement leur place. En effet, elles rendent d'une part le monde plus pacifique et plus régulier, grâce à la dimension *stratégique* de l'intérêt, et, d'autre part, elles occupent les hommes en les incitant à poursuivre des satisfactions *matérielles* plutôt que de vaines chimères de gloire, autrement dit « l'écho d'un vain nom »[48]. Précisons cela.

Premièrement le commerce et l'industrie rendent nécessaires le calcul prudent de son intérêt et la comparaison des coûts et des profits. En effet, ce genre d'activité ne peut se développer qu'à la condition qu'il y ait prévisibilité et régularité dans le gouvernement (cf. *supra*, ch. II, première section). Cela s'entend dans l'action de l'État, mais aussi dans celle des particuliers, lesquels doivent être capables de suivre leur intérêt, au sens *instrumental* du terme, pour que la société commerciale fonctionne correctement[49]. Alexis de Tocqueville souligne par ailleurs que l'on trouve habituellement dans les gens de commerce un certain bon sens qui vient du maniement des affaires, ainsi qu'une relative défiance vis-à-vis des idées abstraites ; puisqu'ils s'attachent à la pratique, ils sauront prendre les grandes théories générales par leur côté le plus faible[50]. Finalement, ces activités se révèlent en parfait accord avec la doctrine de « l'intérêt bien entendu », laquelle œuvre utilement au bien commun en formant non pas des

---

[45] Montesquieu, « Dialogue de Sylla et d'Eucrate », dans *O. C.*, *op. cit.*, vol. 1, p. 505. Après s'être plaint de ceux qui veulent être supérieurs aux autres, Rica écrit : « Hommes modestes, venez, que je vous embrasse : vous faites la douceur et le charme de la vie. » (*LP*, n°CXLIV, p. 357)

[46] Albert Hirschman, *Vers une économie politique élargie*, *op. cit.*, p. 16 et Robert Manzer, « The Promise of Peace? Hume and Smith on the Effects of Commerce on War and Peace », *Hume Studies*, vol. 22, n°2, November 1996, p. 373.

[47] Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, *op. cit.*, vol. 2, partie II, ch. X, p. 162.

[48] Alphonse de Lamartine, *Méditations poétiques et poésies diverses*, éd. Marius-François Guyard, Paris, Gallimard, coll. Poésie, 1981, p. 197.

[49] Cf. Catherine Larrère, « *L'Esprit des lois* : Tradition et modernité », dans C. Larrère et C. Volpilhac-Auger (dir.), *1748, L'année de* L'Esprit des lois, *op. cit.*, p. 156. À l'échelle internationale, une *Lex mercatoria* apparaît plus ou moins spontanément pour assurer la stabilité et la prévisibilité nécessaires au commerce : Jean Combacau et Serge Sur, *Droit international public*, 9ème édition, Paris, Montchrestien, 2010, p. 9-10.

[50] Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, *op. cit.*, vol. 2, partie I, ch. IV, p. 28.

« hommes vertueux », mais « une multitude de citoyens réglés, tempérants, modérés, prévoyants, maîtres d'eux-mêmes […] »[51]. Cette dernière citation montre bien que ce que nous pourrions appeler la nouvelle morale *bourgeoise* ne s'apparente pas à un chaos des passions, comme d'aucuns aiment parfois à la décrire, sans doute pour mieux l'opposer à l'effort de ceux qui cherchent à ordonner leurs affects au service de la vertu. Il s'agit bien de libérer certaines passions (l'avidité de biens matériels et la peur de la mort, plutôt que le désir des honneurs, la paresse ou l'avarice, cf. *Annexe 2*), mais toujours dans des bornes étroites, dans les bornes de l'intérêt de la société dans son ensemble. Paul Bénichou rappelle à juste titre que le « gentilhomme impulsif, paradeur et gaspilleur » connaissait peut-être un plus grand désordre de ses appétits que le bourgeois qui se contraint sans cesse[52]. On n'a donc pas affaire à une levée pure et simple de l'opprobre jetée autrefois sur la cupidité, car des contraintes nouvelles s'imposent en parallèle ; Albert Hirschman le dit bien : il faut désormais avoir un esprit rationnel et calculateur afin de se montrer prudent et mesuré (cf. *supra*, première section)[53]. La nouvelle morale n'est certainement pas une nouvelle forme de licence. Voilà pourquoi il est sans doute vain d'opposer absolument vertu et commerce. Ce dernier ne peut survivre si nul ne sait se restreindre et, comme l'écrit Bernard Manin, il se trouve un « lien entre l'esprit de commerce et la discipline de soi essentielle à la vertu républicaine […] »[54]. Ce n'est donc pas un hasard si Montesquieu fut à la fois un grand penseur du commerce et un insigne défenseur de ce qui apparaissait déjà dans la philosophie grecque comme une vertu importante : la modération (cf. *infra*, conclusion du ch. VI).

Deuxièmement, le commerce a pour avantage de tenir occupés les individus. Montesquieu suggère que si les anciens accordaient autant d'importance à la gloire des armes, c'est qu'ils n'avaient, pour ainsi dire, pas d'autres activités dans lesquelles exceller.

> On étoit […] fort embarrassé dans les républiques grecques. On ne vouloit pas que les citoyens travaillassent au commerce, à l'agriculture, ni aux arts ; on ne vouloit pas non plus qu'ils fussent oisifs. Ils trouvoient une occupation dans les exercices qui dépendoient de la gymnastique, et dans ceux qui avoient du rapport à la guerre. (IV, 8, p. 272)[55]

---

[51] *Ibid.*, partie 2, ch. VIII, p. 155. « L'intérêt bien entendu est une doctrine peu haute, mais claire et sûre. » (*Ibid.*)
[52] Paul Bénichou, *Morales du grand siècle*, *op. cit.*, p. 184.
[53] Albert Hirschman, *Vers une économie politique élargie*, *op. cit.*, p. 9-10. Céline Spector parle avec raison d'une véritable « discipline morale » (*Montesquieu : Pouvoirs, richesses et sociétés*, *op. cit.*, p. 16). Guillaume Barrera écrit : « L'esprit à l'œuvre dans le négoce et le travail apparaît […] dans la réflexion de Montesquieu comme un moyen de contrôler non seulement les impulsions de la poitrine pour la gloire et le combat, mais encore les tendances du bas-ventre [nourriture, boisson, sexe, etc.] – moyen plus accessible et plus sûr que l'ascèse des platoniciens ; parce qu'il est moins désintéressé, il s'avère plus à la portée du grand nombre. » (*Les lois du monde*, *op. cit.*, p. 161.)
[54] Bernard Manin, « Montesquieu, la république et le commerce », art. cité, p. 594 ; voir aussi p. 580.
[55] Voir aussi Jean-Fabien Spitz, *La liberté politique*, *op. cit.*, p. 294.

Lorsque l'on ouvre aux citoyens d'autres champs pour exercer leurs facultés, ils s'y précipitent[56] ; toujours occupés par leurs affaires et leurs travaux, ils n'ont plus guère le temps de rêver à la postérité de leur nom ; bientôt, ils n'y pensent plus du tout. En multipliant les activités et les intérêts, on diminue l'appétence des hommes pour la gloire, et la société commerciale permet ainsi de remplir toute une vie sans qu'il soit nécessaire de s'étourdir du bruit des armes[57]. Répétons-le enfin, ces bienfaits se trouvent heureusement renforcés par un immense avantage : dans un monde soumis au « paradigme du mouvement », le commerce contribue à la puissance de l'État et au bien-être de la communauté tout en rendant plus coûteux le choix du conflit armé (cf. *supra*, les deux premiers chapitres)[58]. Bien sûr, cette présentation des choses pourrait ne pas être tout à fait complète, nous le verrons par la suite.

Pour finir, il reste à dire un mot sur le succès de la nouvelle psychologie dans la discipline des Relations internationales. Lointains héritiers des considérations anthropologiques de Hobbes et surtout de Locke, un bon nombre de théoriciens des Relations internationales, notamment chez les « néoréalistes » et les « néolibéraux », mettent principalement l'accent sur les passions *matérielles* et la notion d'intérêt[59]. Notre parcours dans ce chapitre doit néanmoins nous permettre de remettre en cause ce qui ressemble parfois à une certaine « naturalisation » de ces affects[60].

La notion d'intérêt, prise dans une acception qui combine la dimension *stratégique* et la dimension *matérielle*, sert très souvent à expliquer tous les comportements des acteurs, qu'ils soient individuels ou collectifs. Andrew Moravcsik, que l'on peut qualifier de « néolibéral », affirme ainsi comme une évidence le fait que la plupart des individus calculent leur intérêt, cherchent à maximiser leurs profits matériels et possèdent une sorte d'aversion pour le risque[61]. Les passions auraient bien laissé la place à l'individu « rationnel » et les satisfactions

---

[56] A contrario, des citoyens oisifs ont moins peur du tumulte et des révolutions (cf. *Annexe 2*). L'histoire récente des révolutions en Égypte et en Tunisie illustre encore quel peut être l'insatisfaction d'une jeunesse désœuvrée.

[57] Voilà comment les intérêts combattront les affects glorieux (Albert Hirschman, *Les passions et les intérêts*, *op. cit.*, p. 66). Thomas Pangle généralisera : avec le commerce, les hommes « lose their taste for personal glory, or salvation after death ; they look to their material affairs. They become hard-working, tolerant, and peace-loving. » (*Montesquieu's Philosophy of Liberalism*, *op. cit.*, p. 204.)

[58] Autre avantage : l'activité permanente à laquelle se soumettent les sociétés commerciales les rend particulièrement *vigilantes* à l'égard du pouvoir.

[59] Michael Doyle fait partie des exceptions, lui qui s'est directement confronté à Thucydide ou à Machiavel. Voir aussi Robert Keohane qui rappelle dans un article le fait que la théorie du choix rationnel ne prête pas suffisamment d'attention à l'*hubris* ou à l'orgueil (*pride*) (« Rational Choice Theory and International Law: Insights and Limitations », *The Journal of Legal Studies*, vol. 31, n°S1, 2002, p. S318-319).

[60] « Mainstream international relations theory has marginalized discussion about the historical conditions for the transformation of mores that preceded the modern commercial and liberal landscape. » (Andrea Radasanu, « Montesquieu on Ancient Greek Foreign Relations: Toward National Self-Interest and International Peace », *Political Research Quarterly*, n°66, 2013/3, p. 3.)

[61] Andrew Moravcsik, « The New Liberalism », in C. Reus-Smit and D. Snidals (eds.), *The Oxford Handbook of International Relations*, *op. cit.*, p. 244 ; voir aussi p. 236 et 237. Cf. *infra*, introduction du ch. V sur Bruce Russett.

symboliques au désir du bien-être. Kenneth Waltz, considéré comme le père du « néoréalisme », place même au centre de sa compréhension de l'homme la recherche de la *sécurité*[62]. Il existe donc un paradoxe pour lui : chacun ne veut que la sécurité et pourtant la guerre fait rage partout ; ce sera la structure anarchique du système international qui sera incriminée afin de rendre compte de cet étrange phénomène[63]. Robert Gilpin, en reprenant l'idée de rareté (*scarcity*) de Locke, soutient que les motifs économiques sont des « éléments universels du comportement des États » et que le problème politique fondamental, à l'échelle nationale ou internationale, se situe dans la répartition du « surplus économique » disponible[64]. John Mearsheimer, à propos duquel il est convenu de parler de « néoréalisme offensif », reste sur ce point dans la lignée de son prédécesseur ; parmi ses hypothèses on lit : « la survie est le premier objectif des grandes puissances »[65]. Chez les marxistes, d'ailleurs, on retrouve des conceptions anthropologiques relativement proches. Immanuel Wallerstein, par exemple, décrit le grand mouvement du monde sous l'effet des stratégies des différents groupes humains suivant chacun leur intérêt économique[66].

Cette sorte de convergence quant à l'évaluation de la psychologie des acteurs permet à Thomas Lindemann d'affirmer que le paradigme libéral/marxiste (partant de l'*homo œconomicus*) et le paradigme réaliste (faisant porter l'accent sur la sécurité) mettent tous deux de côté la dimension symbolique des affects : « Les deux visions se rejoignent dans la prémisse de l'homme "matérialiste" cherchant à éviter des pertes ou au contraire à maximiser des gains »[67]. Le « constructivisme » en Relations internationales apporte donc dans ce domaine une certaine alternative au postulat de l'acteur *rationnel* ayant un goût prédominant pour les

---

[62] Pour Kenneth Waltz, la sécurité prime sur toutes les autres considérations : *Theory of international Politics*, Reading (MA), Addison-Wesley Publishing Company, 1979, p. 105-107 et id., « Realist Thought and Neorealist Theory » (1990), in *Realism and International Politics*, New York, Routledge, 2008, p. 79. Waltz s'oppose de la sorte à Hans Morgenthau et aux réalistes classiques pour qui les conflits trouvaient en partie leur source dans les passions humaines (c'est-à-dire au niveau de la 1ère image). Brian Schmidt distingue ainsi deux écoles. « Those who subscribe to the evil school emphases 'the role of forces within people and states', and focus 'on flaws in human nature and states' […]. Members of the tragedy school argue that the structure of the international system, not regime type or the personalities of statesmen, determines the behavior of states. » (« Realism as Tragedy », *Review of International Studies*, vol. 30, n°3, Jul. 2004, p. 430- 431.)

[63] Cf. « Individually, states may only be doing what they can to bolster their security. Their individual intentions aside, collectively their actions yield arms races and alliances. » (Kenneth Waltz, « The Origins of War in Neorealist Theory » (1988), in *Realism and International Politics*, *op. cit.*, p. 59.)

[64] Robert Gilpin, *War & Change in World Politics*, *op. cit.*, p. 67.

[65] John Mearsheimer, *The Tragedy of Great Power Politics*, *op. cit.*, p. 31. Voir également du même auteur : « The False Promise of International Institutions », *International Security*, art. cité, p. 9 et 10.

[66] Immanuel Wallerstein, *Le système du monde du XVe siècle à nos jours, op. cit.*, p. 311-325. Son ambition est de proposer une « science sociale totale » (Dario Battistella, *Théories des relations internationales*, *op. cit.*, p. 271).

[67] Thomas Lindemann, *La guerre*, *op. cit.*, p. 19. Sur cet « économisme » commun aux marxistes et aux libéraux, voir aussi Michel Foucault, *Il faut défendre la société*, *op. cit.*, p. 14. Rappelons que Raymond Aron, considéré souvent comme un « réaliste » au sens classique du terme, affirmait que « […] l'individu ne subordonne pas tous ses désirs à la seule passion de vivre » (*Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, ch. III, p. 83). Il soulignait notamment l'importance de prendre en compte « l'orgueil de régner » pour comprendre les relations internationales (*ibid.*, ch. VI, p. 167 et ch. IX, p. 261).

intérêts *matériels*. Alexander Wendt cherche notamment à contester cette vision des choses dans *Social Theory of International Politics* (1999) : parler d'acteurs rationnels aux préférences fixes et d'États égoïstes, c'est ne pas voir la dimension culturelle et sociale qui détermine les représentations et les pratiques et c'est réduire les passions humaines à leur dimension matérielle[68]. Voilà pourquoi il dénonce la naturalisation d'une certaine conception du comportement humain qui tend à faire du *self-interest* un principe d'action immuable[69] ; au contraire, il insiste sur les besoins liés à l'estime de soi (*self-esteem*) parmi lesquels « l'honneur, la gloire, l'accomplissement, la reconnaissance […] la puissance, l'appartenance au groupe […] et ainsi de suite »[70].

Il ne s'agit évidemment pas de trancher pour le moment, mais on peut remarquer que la perspective « constructiviste » fait droit à des dimensions symboliques oubliées par une partie des internationalistes et des politistes. En effet, notre parcours nous rappelle ce que pouvaient être les passions liées à l'honneur et nous montre la nécessité d'historiciser la notion si familière d'*intérêt*. Celle-ci ne fait pas que décrire objectivement des faits, elle promet également un monde neuf. C'est pourquoi il faut interroger certains postulats anthropologiques sur lesquels reposent de nombreuses théories contemporaines, et surtout nous demander ce qu'il en est de la « constellation de l'honneur » dans le monde moderne.

* *

L'État joue donc un rôle important dans la réorientation des passions de la « constellation des biens symboliques » vers l'intérêt *matériel*. Premièrement, il rabaisse ceux qui voudraient s'élever trop haut ; les glorieux n'ont plus le loisir d'opprimer leurs semblables et d'exiger qu'ils reconnaissent leur supériorité. Pierre Manent l'écrit ainsi :

> Seul l'État souverain est capable de réprimer ces « enfants de l'orgueil » que sont les hommes, et de les ramener pour ainsi dire sur le plan de leur condition, et ainsi soulager celle-ci, en les faisant s'attacher à

[68] Alexander Wendt, *Social theory of International Politics*, *op. cit.*, p. 314-317 et 376. « L'importance [que le constructivisme] accorde à l'intersubjectivité et à la co-constitution des agents et des structures le conduit à écarter comme ontologiquement peu convaincants tant le pur individualisme (psychologique ou rationaliste) que le pur structuralisme (néoréaliste ou néomarxiste). Son intérêt pour le sens que l'agent doté d'intention donne de son action diffère des explications par les structures ou les choix rationnels. » (Audie Klotz and Cecelia Lynch, « Le constructivisme dans la théorie des relations internationales », tr. fr., *Critique internationale*, n°2, 1999, p. 58.)

[69] « Our beliefs about human nature help shape human nature itself. » (Alexander Wendt, *op. cit.*, p. 368.) Ce qui lui permet une conclusion optimiste : « If self-interest is not sustained by practice it will die out. » (*Ibid.*).

[70] *Ibid.*, p. 132. Thomas Lindemann insiste aussi sur la nécessité de compliquer les contraintes matérielles avec des variables « idéelles » (comme les « blessures narcissiques » ou le refus de l'humiliation) et la « dimension idéologique » (« Les guerres américaines dans l'après-guerre froide. Entre intérêt national et affirmation identitaire », *Raisons politiques*, art. cité, p. 43 et 46).

des biens réels et solides et non plus imaginaires. L'État les force, si j'ose dire, à courir sur le plat en regardant devant eux, au lieu d'essayer follement et vainement de s'envoler vers les astres.[71]

Néanmoins, il ne s'agit pas de détruire toutes les passions (cf. *Annexe première*), mais plutôt de les réorienter. Dans cette nouvelle conjoncture, les plus audacieux parmi les hommes voient s'ouvrir de nouveaux espaces pour l'action. Ils peuvent tourner leurs espoirs vers d'autres horizons et déployer leurs facultés dans les champs où la concurrence reste ouverte. Il se trouve alors une gloire pour l'écrivain, une autre pour l'explorateur, une autre encore pour l'inventeur ; le domaine, enfin, qui semble désormais offrir les plus grandes opportunités de distinction est celui du commerce : dans la vie économique, il est permis de réussir, de s'élever, de briller et de commander à ses semblables dans le cadre de l'entreprise ; on saurait même y éprouver le frisson du danger, goûter le plaisir de l'aventure, voire gagner tant que l'on en viendrait presque à se croire immortel. La grande question reste de savoir si de tels débouchés sauront satisfaire ceux qui sont altérés des plus grands honneurs. De même, à l'échelle internationale, tous les espoirs sont mis dans une pacification qui résulterait des nouvelles activités commerciales. La concurrence économique ne représente-t-elle pas une forme douce de la guerre (cf. *infra*, ch. II et III) ? Mais notons qu'entre les États il n'existe pas aujourd'hui de corps politique souverain qui puisse mater ceux qui voudraient dominer les autres. Dans les deux chapitres suivants nous essaierons donc d'observer l'ambivalence de cette transformation de l'économie passionnelle et les possibles continuités à chercher au-delà des ruptures évidentes.

Deuxièmement, remarquons une chose sur ce que l'on nomme parfois l'« hétérogenèse des fins », c'est-à-dire le fait que l'on aille au bien commun alors qu'on ne fait que poursuivre son intérêt particulier[72]. Nous avons déjà évoqué ce mécanisme dans la première partie à propos du commerce moderne, il n'est pas besoin d'y revenir ; remarquons seulement que le grand opérateur de cette « hétérogenèse des fins » est l'État. Sans lui, la libre activité des citoyens dans le domaine économique ne pourrait pas conduire au renforcement du corps politique : il laisse les hommes s'adonner à leurs activités *intéressées* puisque, grâce au commerce, cette énergie accroît en retour sa propre puissance (cf. *infra*, ch. II). Cela ne signifie

[71] Pierre Manent, *Les Métamorphoses de la cité*, *op. cit.*, p. 337. « L'État hobbien l'a emporté sur les héros. L'État moderne l'a emporté sur les aristocraties guerrières. » (*Ibid.*, p. 66)

[72] Par exemple Céline Spector, « Sujet de droit et sujet d'intérêt : Montesquieu lu par Foucault », art. cité, p. 88. Céline Spector prend pour exemple le paradoxe de Mandeville (*vices privés, vertus publiques*) et le paradigme smithien de la *main invisible*. Cf. « Nations of tradesmen come to consist of members who, beyond their own particular trade, are ignorant of all human affairs, and who may contribute to the preservation and enlargement of their commonwealth, without making its interest an object of their regard or attention. » (Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, ed. Fania Oz-Salzberger, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, part IV, Section I, p. 173.)

certes pas qu'il y ait un grand dessein ordonnateur issu d'un esprit hors du commun[73], mais on doit signaler que les heureux mécanismes du marché opèrent dans le cadre défini par l'État[74].

[73] « Chose singulière ! Ce n'est presque jamais la raison qui fait les choses raisonnables, et on ne va presque jamais à elle par elle. » (*Pensées*, n°1951) Voir également Diego Vernazza, « Le monde inquiet : Machiavel, Montesquieu et Tocqueville », Paris, EHESS, 19 octobre 2011, p. 308.

[74] Cette opération n'est pas parfaite, loin de là, et il y a bien une dimension « idéologique » dans la croyance selon laquelle les sociétés marchandes pourraient ne reposer que sur les conduites égoïstes de ses membres : Céline Spector, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, *op. cit.*, p. 14.

Conclusion du chapitre IV

Pour conclure, revenons sur un certain nombre de points. D'abord, l'intérêt, quoiqu'on le dise « rationnel », se distingue de la raison au sens classique du terme : il partage avec elle un certain élément de calcul, mais il se meut principalement dans la sphère passionnelle où il trouve force et mouvement. Cet élément hybride porte de grandes promesses. Par la combinaison de ses dimensions *stratégique* et *matérielle*, il est loisible d'espérer un adoucissement des mœurs et une pacification du monde : l'intérêt promeut à la fois une certaine anticipation, une comparaison des coûts et des gains, et une inclination pour le confort et la sécurité. Difficile de dire s'il est plus raisonnable dans l'absolu de rechercher le profit économique plutôt que les honneurs, mais il reste que le premier comportement paraît moins dangereux et plus utile que le second.

Ensuite, il faut rappeler que, au rebours de ce que l'on croit souvent, la poursuite par chacun de son intérêt n'est pas « naturelle ». Il faudrait plutôt parler d'une sorte d'*habitus* incorporé (cf. *supra*, première section et *infra*, ch. VII). D'une part, il n'y a rien d'évident pour les êtres humains et les corps politiques à s'astreindre au calcul prévisionnel des résultats de leurs actions, et, d'autre part, attacher les acteurs aux biens matériels plutôt qu'aux passions glorieuses suppose une longue éducation, voire une subversion des représentations traditionnelles. Si le concept d'intérêt semble désormais aller de soi, on doit se souvenir qu'il s'agit pourtant d'une construction reposant à la fois sur certaines combinaisons socio-politiques et sur différentes élaborations intellectuelles.

On aurait donc tort d'opposer trop rapidement intérêt et vertu, en supposant que l'intérêt serait inné tandis que la vertu serait acquise par la contrainte. Loin de se confondre avec la licence ou le libre cours donné à une sorte d'« égoïsme naturel », l'intérêt (stratégique et matériel) demande un véritable apprentissage – peut-être même une manière de dressage. Norbert Elias le rappelle tout au long de *La dynamique de l'Occident* : l'individu dans les sociétés modernes est obligé « de refouler ses propres passions, ses pulsions agressives qui le poussent à faire violence à ses semblables »[1] ; il doit apprendre en même temps à faire taire ses caprices et à résister aux aspirations qui relèvent de la « constellation de l'honneur ». Ainsi, il se trouve là une forme d'autocontrôle qui ne s'apparente pas du tout à une libération de tous les affects[2]. La société commerciale réclame une relative modération. Certes, on réhabili-

[1] Norbert Elias, *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975, p. 189.
[2] « Le changement se fait toujours dans le sens de l'autocontrôle plus ou moins automatique, d'une répression des pulsions du moment au profit d'une attitude prospective, de la mise en place d'un Surmoi différencié et permanent. » (*Ibid.*, p. 205)

tera la cupidité, mais à condition que l'avidité de pouvoir ou le désir de la gloire soient réfrénés, à tout le moins radicalement réorientés (cf. *infra*, ch. VI). En outre le règne de l'intérêt, bien qu'il s'agisse de l'intérêt individuel et égoïste, dissimule en fait une nouvelle organisation du bien public. Pourquoi serait-il dans l'intérêt de l'individu de vivre vieux et sauf, plutôt que puissant et honoré ? Pourquoi pourrait-on être cupide et non pas avare (cf. *Annexe 2*) ? Serait-ce vraiment notre intérêt, ou bien plutôt celui de la collectivité dans son ensemble, pourvu que celle-ci ait accepté les contraintes du « paradigme du mouvement » ? Dans un tel monde, la sécurité, la prospérité et la puissance des nations s'accroissent à mesure que chacun de ses membres s'astreint à suivre son intérêt *stratégique* et *matériel*[3]. La discrimination se fait finalement en faveur de ce qui semble le plus *utile* au corps politique tout entier (cf. *infra*, ch. VII, première section-b). Le « bien vivre » de la raison classique entrait généralement en tension avec les exigences de la vie politique, et la mort de Socrate l'illustre de manière paradigmatique ; au contraire, celui qui suit son intérêt concourt plutôt à l'utilité publique : dans sa dimension *stratégique* l'intérêt rend les citoyens prévoyants et leurs actions prévisibles, dans sa dimension *matérielle* il encourage le commerce et détourne les humains des activités les plus belliqueuses. L'État, puisqu'il s'agit désormais de lui, y gagne donc en force et en stabilité. C'est finalement une chose qui a été peu remarquée, mais l'intérêt constitue un substitut politique au *logos* classique (ce *logos* qui pointe vers une philosophie hors de la cité, cf. *infra*, 3ème partie), c'est-à-dire qu'il constitue un *logos* au service de l'État plutôt qu'au service d'une mise en ordre individuelle de l'âme. Ainsi, sous le double aspect permissif et égoïste de l'intérêt – largement dénoncé de manière polémique – se cache en fait une forme nouvelle de contrainte, ainsi qu'une certaine préoccupation (fût-elle inconsciente et indirecte) pour l'intérêt commun[4].

Cela nous conduit à notre deuxième point. Tout au long de ce chapitre, nous nous sommes intéressés principalement à la naissance de la notion d'intérêt et à la substitution des passions *matérielles* à la « constellation de l'honneur » (ou « constellation des biens symboliques ») dans une perspective d'histoire des idées. Nous avons certes essayé de tempérer certaines oppositions consacrées, notamment celle entre intérêt et vertu, et de rappeler ce que pouvaient être les affects liés à l'honneur, mais nous n'avons pas encore questionné le processus de pacification dans son ensemble, notamment à partir des données historiques. Paraît-il si évident que les passions glorieuses aient été abandonnées au profit de la sécurité et du bien-

[3] Ce fonctionnement idéal-typique, cette « hétérogenèse des fins » ne se retrouve jamais à l'état pur dans la réalité. Nous avons suffisamment qualifié ce mécanisme *infra*, en première partie, pour qu'il ne soit pas besoin d'y revenir.

[4] Cf. « […] par un de ses aspects, l'impératif catégorique de la conscience morale est en train de prendre la forme suivante : *Mets-toi en état de remplir utilement une fonction déterminée*. » (Émile Durkheim, *De la division du travail social*, *op. cit.*, p. 6.)

être ? Après tout, la solution de Thomas Hobbes souffre tout de même de quelques faiblesses. Au chapitre XVII du *Leviathan*, lorsqu'il aborde l'établissement du *Common-Wealth*, le philosophe anglais résume la situation ainsi :

> La cause finale, fin ou but des humains (*Designe of men*) (lesquels aiment naturellement la liberté et avoir de l'autorité (*Dominion*) sur les autres) en s'imposant à eux-mêmes cette restriction (par laquelle on les voit vivre dans des États (*in Common-wealths*) est la prévoyance de ce qui assure leur propre préservation et plus de satisfaction dans la vie (*a more contented life*) […][5].

Ce changement implique donc que tous les hommes renoncent à leur orgueil par peur de la mort : en acceptant de se soumettre à l'État, chacun aura la sécurité et le confort. Cependant, comment croire que tous accepteront cette transaction ? Surtout

> […] ceux qui nourrissent l'ambition d'exercer un commandement militaire et ont tendance à perpétuer les causes de guerre et à susciter troubles et séditions, car l'honneur militaire ne s'acquiert qu'à la guerre (*for there is no honour Military but by warre*) […][6].

Demander à celui qui désire la gloire, souvent au mépris de la mort, d'y renoncer pour préserver sa vie représente quelque chose de paradoxal[7]. Bien sûr, on dira que les orgueilleux ne se connaissent pas eux-mêmes, et l'on allèguera l'exemple fameux d'Achille aux enfers qui s'écrie : « […] j'aimerais mieux, serf attaché à la glèbe, être aux gages d'autrui, d'un homme sans patrimoine, n'ayant guère de moyens, que de régner sur des morts, qui ne sont plus rien ! »[8] Mais, selon Homère, ce ne semble pas là son dernier mot, puisqu'Achille demande ensuite si son fils a bien tenu le premier *rang* à la guerre, si Pélée a bien conservé ses *honneurs* et il évoque avec nostalgie le temps où il tuait « les plus vaillants guerriers ». D'ailleurs, s'il revenait à la vie, il saurait rapidement faire « haïr [sa] force et [ses] mains invincibles »[9]. Quand Achille se plaint de ne plus régner que sur des morts, il ne regrette pas avant tout la vie, il regrette de ne pouvoir régner sur des vivants !

En s'appuyant sur les *middling ranks of men*, les auteurs anglais entendent privilégier les passions du plus grand nombre. Pour utiliser un terme directement politique, il faudrait parler des passions « démocratiques », par opposition au désir « aristocratique » de s'élever au-dessus des autres. L'honneur, comme le dit Montesquieu, est le « principe » ou le « res-

---

[5] Thomas Hobbes, *Léviathan*, trad. fr., *op. cit.*, ch. XVII, p. 281-282 ; *Leviathan*, *op. cit.*, p. 117.
[6] *Ibid.*, ch. XI, p. 189 ; p. 71.
[7] « Et telle est l'ambiguïté morale de la vision hobbienne, qui la rend si envoûtante : des hommes définis explicitement comme des "aristocrates" (en lutte pour le pouvoir, l'honneur, ou le prestige) se conduisent au moment décisif comme des "bourgeois" (ils veulent assurer d'abord leur sécurité). » (Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, *op. cit.*, p. 94.)
[8] Homère, *L'Odyssée*, trad. Médéric Dufour et Jeanne Raison, Paris, Garnier-Frères, coll. GF, 1965, chant IX, p. 171. Fénelon met par exemple un Achille désabusé de la gloire parmi les ombres : « […] il donnerait toute sa gloire, qui n'est plus qu'un songe, pour être l'infâme Thersite au nombre des vivants » (*Dialogues des morts composés pour l'éducation d'un prince*, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1983, vol. 1, p. 294).
[9] *Ibid.*

sort » de la monarchie, c'est-à-dire d'un corps politique fondamentalement inégalitaire. Chez Thucydide, les Athéniens justifient leur domination par le fait qu'ils sont les plus forts, les faibles devant se contenter de subir cette règle ; chez Machiavel, ce sont les grands qui veulent dominer, le peuple désire seulement qu'on ne le domine pas. En privilégiant la « constellation des biens matériels » au détriment de la « constellation de l'honneur », il s'agit, en simplifiant beaucoup les choses, de promouvoir des passions *démocratiques* plutôt que des passions *aristocratiques*[10]. Voilà comment les théories de la « paix libérale » trouvent à s'articuler à la transformation de l'économie passionnelle que nous avons retracée. Le « régime libéral » est celui dans lequel, du fait des institutions représentatives, les passions *démocratiques* doivent l'emporter sur les ambitions du petit nombre, le désir de la tranquillité et du bien-être sur la soif d'une gloire immortelle[11]. Nous préciserons cela au chapitre suivant.

Mais John Locke a-t-il raison de se concentrer sur le désir de se conserver et d'augmenter sa propriété plutôt que sur la volonté de se comparer et de dominer ? Bien sûr, un journalier anglais vit plus confortablement que le roi d'une tribu d'Indiens aux Amériques[12]. Mais se contente-t-on d'une richesse absolue ? La dimension intersubjective de l'existence humaine ne conduit-elle pas à porter une grande attention à la richesse *relative* ? Nous avons d'ailleurs remarqué *supra* (ch. III, 2ème section) l'importance de cette distinction entre gain absolu et gain relatif dans la vie internationale. Il est donc possible que l'abandon des affects liés à la « constellation de l'honneur » au profit des biens matériels ne soit pas aussi radical qu'on le prétend ou qu'on le croit parfois[13] ; peut-être s'agirait-il d'un modèle de pensée, ou même d'un idéal, et la réalité des passions pourrait se révéler autrement plus équivoque. Il faut donc reprendre notre étude en gardant bien en tête que la plupart des auteurs que nous convoquons décrivent et prescrivent tout à la fois : l'intérêt leur semble s'imposer, et en même temps ce nouvel ordre des choses leur paraît désirable : ils n'hésitent donc pas à en faire la promotion. On décèle ainsi toujours une tentation de passer de l'observation du réel au jugement normatif, de décrire scientifiquement un processus d'adoucissement des passions, et de l'appeler simultanément de ses vœux. Quoi qu'il en soit, nous avons présenté dans ce cha-

---

[10] Nous verrons *infra* au chapitre VI qu'il faut nuancer cette dichotomie. Même les démocrates et les démocraties ont un certain désir de reconnaissance.

[11] Cf. « Given that (as we assumed earlier) most individuals and groups in society tend generally to be risk averse, the broader the range of represented groups, the less likely it is that they will support indiscriminate use of policy instruments, like war or autarky, that impose large net costs or risks on society as a whole. » (Andrew Moravcsik, « The New Liberalism », in C. Reus-Smit and D. Snidals (eds.), *The Oxford handbook of International Relations*, *op. cit.*, p. 244.) Évidemment, cela laisse de côté la question de savoir ce que deviennent ceux qui *aiment* le risque. N'auraient-ils pas, après tout, une plus grande propension à occuper les places qui offrent un certain pouvoir politique ? Leur influence réelle ne serait-elle pas beaucoup plus grande que le laisserait penser leur faible proportion ?

[12] John Locke, *Two Treatises of Government*, *op. cit.*, §41.

[13] Donald Kagan écrit à propos de l'honneur : « To exclude such considerations is to engage in the opposite of "realism". » (*On the Origins of War…*, *op. cit.*, p. 407.)

pitre la rupture ou le retournement dans l'économie passionnelle, nous nous demanderons, dans les deux chapitres suivants, quelles sont les continuités qui existent simultanément.

CHAPITRE V.

PASSIONS INTÉRESSÉES ET AFFECTS GUERRIERS : RÉVOLTES ET CONTINUITÉS

Nous avons vu au chapitre IV les propositions iréniques qui découlent de la promotion de l'« intérêt ». Les intérêts *matériels* servent de substituts aux affects liés à la gloire : plutôt que s'attacher à une vaine renommée, mieux vaudrait se mettre en quête de biens plus solides, tels que le confort et la sécurité ; par ailleurs, la dimension *stratégique* de l'intérêt enseigne de ne pas céder au caprice du moment et de calculer son avantage à long terme, ce qui promet aussi une réduction de la violence. La combinaison des activités commerciales et de l'opérateur étatique donne corps à cette réorientation passionnelle, et lui offre une assiette solide dans un monde en mouvement (cf. *infra*, première partie). La nouvelle doctrine morale et politique paraît ainsi s'adapter parfaitement à un univers dans lequel la puissance naît du domaine économique et trouve son effectivité à l'échelle de l'État. À l'aune de ce qui est utile, l'intérêt[1] semble remplacer avantageusement la « constellation des biens symboliques », ces biens qui poussent les humains à se comparer les uns aux autres, et à se quereller pour des honneurs et des distinctions ; pour autant, cela ne prouve pas que cette substitution ait effectivement eu lieu, à moins de confondre le souhaitable avec le réel. C'est pourquoi, il va nous falloir interroger la réalité de cette substitution pour envisager si la paix sera bien au rendez-

[1] Nous employons désormais le terme seul pour signifier la combinaison des deux dimensions *matérielle* et *stratégique* (cf. *infra*, ch. IV, première section-a).

vous. Un peu plus d'un demi-siècle après *L'Esprit des lois*, Benjamin Constant radicalise la position de Montesquieu et déclare avec confiance : « Nous sommes arrivés à l'époque du commerce, époque qui doit nécessairement remplacer celle de la guerre, comme celle de la guerre a dû nécessairement la précéder. »[2] A-t-il raison de montrer tant d'assurance ?

Pour commencer, il faut rappeler le présupposé sur lequel repose le deuxième « mécanisme » de la « paix libérale » (cf. *supra*, introduction générale, 2ème section-c), ce pilier qui fait fond sur le premier article définitif du célèbre opuscule d'Emmanuel Kant intitulé *Vers la paix perpétuelle*. Dans cet article, le philosophe allemand associe la « paix perpétuelle » à la « constitution républicaine »[3] et expose les ressorts de ces promesses de paix. Voici l'extrait qui nous intéresse ici :

> Quand […] on exige l'assentiment des citoyens pour décider si une guerre doit avoir lieu ou non, il n'y a rien de plus naturel que, étant donné qu'il leur faudrait décider de supporter toutes les horreurs de la guerre […] ils réfléchissent beaucoup avant de commencer un jeu aussi néfaste ; par contre, dans une constitution où le sujet n'est pas citoyen […], c'est la chose la plus aisée du monde, parce que le chef n'est pas un associé dans l'État *(Staatsgenosse)*, mais le propriétaire de l'État *(Staatseigenthümer)*, que la guerre n'inflige pas la moindre perte à ses banquets, chasses, châteaux de plaisance, fêtes de cour, etc., qu'il peut donc décider de la guerre pour des raisons insignifiantes […][4].

Cet argument a une longue postérité et renforce la confiance mise dans le caractère avantageux d'une adoption par tous les pays du « régime libéral » (cf. *infra*, partie III). Certes, les théoriciens de la « paix libérale » ont appris par l'expérience que les démocraties libérales n'avaient rien de pacifique *en soi*[5] – elles n'hésitent pas à entrer en guerre avec les autres types de régime – mais il reste que, dans leur perspective, de tels États ne se feront jamais la guerre entre eux. Michael Doyle et Bruce Russett s'accordent à dire que les « contraintes institutionnelles » qui pèsent sur les gouvernants dans les démocraties représentatives les obligent à tenir compte de l'opinion publique. Même dans la version de Bruce Russett, la proposition de Kant n'est pas contestée :

---

[2] Benjamin Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, dans *Écrits politiques*, *op. cit.*, partie I, ch. II, p. 130.

[3] Notons que Kant rejette explicitement le syntagme « démocratie ». Contrairement à la république, ce gouvernement ne reposerait pas sur une séparation (et donc une limitation) des pouvoirs ; il serait donc « despotique » (Emmanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle*, *op. cit.*, 2ème section, 1er article, p. 86-87). On pourrait sans doute dire que la constitution républicaine est à la fois démocratique (gouvernement de tous) et libérale (limitation des pouvoirs).

[4] *Ibid.*, p. 85-86. Pour Michael Doyle, le gouvernement représentatif donne aussi à l'État les moyens de ne plus être soumis aux caprices du monarque (*autocratic caprice*) : « Three Pillars of the Liberal Peace », *The American Political Science Review*, art. cité, p. 464. Rappelons que les mécanismes institutionnel fonctionnent plus ou moins en fonction du contexte. Par exemple, nous avons vu au chapitre III (3ème section-a) que le système de finance moderne permet de rendre les guerres beaucoup moins lourdes à supporter pour le peuple.

[5] Par exemple : « Liberal states are as aggressive and war prone as any other form of government or society in their relations with nonliberal states. » (Michael Doyle, « Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs » (Part 1), *Philosophy & Public Affairs*, art. cité, p. 225.) Voir aussi Dario Battistella, *Théories des relations internationales*, *op. cit.*, p. 575-576.

> Si les responsables (*leaders*) démocratiques considèrent généralement que les autres démocraties sont réticentes et lentes à se battre à cause des contraintes institutionnelles (et possiblement à cause une aversion générale du peuple vis-à-vis de la guerre), ils ne craindront pas d'être attaqués par une autre démocratie[6].

Comme chez les « néoréalistes », la passion dominante des démocraties semble la peur. Mais, ce que les « néoréalistes » ne verraient pas, c'est que cette peur combinée aux institutions démocratiques conduit à la paix. Comme nous le verrons au chapitre suivant, John Rawls présente les choses plus explicitement quand il affirme que le « régime libéral » change les motifs de l'action ; il évoque bien les guerres au nom du territoire, de la vraie religion, de la puissance ou de la gloire, mais ce serait là les conséquences de la « structure institutionnelle interne » de sociétés non démocratiques[7].

En définitive, les propositions sur la « paix libérale » reposent sur certaines prémisses d'ordre passionnel. Bien que l'on manque souvent ce point, il y a toujours des présupposés sur les ressorts de l'action, qu'ils s'inscrivent dans un processus de changement des affects sur le long terme ou dans une anthropologie de l'*homo œconomicus* ne tenant compte que de l'intérêt *stratégique* et *matériel* (cf. *supra*, 3ème section-c). Voici ce qui semble généralement acquis : les peuples (contrairement aux princes ou aux grands) préféreraient toujours une existence tranquille aux charges de la guerre ; l'intérêt matériel l'emporterait définitivement sur les passions glorieuses ; les calculs raisonnables seraient (désormais) la norme. Ces raisonnements se fondent ou bien sur la substitution de l'intérêt (considéré principalement dans sa dimension matérielle) aux passions de la « constellation des biens symboliques », révolution dans l'économie des passions favorisée par l'essor du commerce et de la démocratie, ou bien tout simplement sur une psychologie « économiciste » qui irait de soi pour tous les temps et tous les lieux. Il s'agit donc de se demander si l'anthropologie de l'*homo œconomicus* a une certaine crédibilité dans les faits, et, sinon, de savoir si le « bourgeois » calculateur serait effectivement en voie de remplacer le guerrier impulsif, si un *ethos* pourrait chasser l'autre, si commerce et mœurs douces se trouveraient indissolublement liés, si, enfin, le *processus de civilisation* décrit par Norbert Elias serait amené à se prolonger indéfiniment. Certes, Elias reconnaît l'existence de différences parmi les différentes expériences de ce processus, mais il reste que

> […] la curialisation durable ou passagère des guerriers est, pour autant que nous puissions aujourd'hui en juger, une des conditions sociales élémentaires de tout mouvement de civilisation de quelque importance[8].

---

[6] Bruce Russett, *Grasping the Democratic Peace*, *op. cit.*, p. 39.
[7] John Rawls, *The Law of Peoples*, *op. cit.*, p. 8.
[8] Norbert Elias, *La dynamique de l'Occident*, *op. cit.*, p. 234. Le mouvement, cependant, n'est pas linéaire, et des « explosions émotionnelles » peuvent parfois reparaître (*ibid.*, p. 210). Il serait donc exagéré de parler d'un pro-

C'est donc l'idée d'un adoucissement des mœurs, d'un contrôle des passions violentes qui permet d'étayer les promesses de paix propres aux institutions républicaines ou libérales-démocratiques. Voilà ce qui rattache les théories de la « paix libérale » aux enjeux que nous soulevons dans toute cette partie.

On aperçoit deux problèmes. D'abord le monde contemporain, et plus particulièrement la première moitié du XXe siècle, a connu un déchaînement de guerres particulièrement cruelles qui remettent en cause les processus de pacification. Stéphane Audoin-Rouzeau, par exemple, a bien relevé la manière dont Norbert Elias, lui qui vécut des temps particulièrement meurtriers, évita de manière systématique la confrontation aux phénomènes guerriers de son époque : « Nul n'aura tant œuvré pour l'élision de la violence de guerre, au profit d'une vision du XXe siècle "occidental" qui repousse aux marges sa dimension meurtrière. »[9] Pierre Bourdieu évoque de son côté « la simplification que commettent ceux qui pensent les transformations des sociétés modernes comme des processus linéaires et unidimensionnels, tels que le "processus de civilisation" de Norbert Elias […] »[10]. C'est pourquoi la dialectique du « procès » et du « drame » de Raymond Aron, par son insistance sur les possibles retournements, aide à rester prudent quand il s'agit de tels processus de longue durée.

Ensuite, il existe une certaine *insatisfaction* à l'égard du nouvel ordre des choses ; alors que le fléau de la guerre promet de disparaître, on se demande si les aspirations humaines ne sortiraient pas perdantes d'une telle mutation. Les auteurs du XIXe siècle, surtout, paraissent saisis d'une grande inquiétude : un monde régi principalement par l'intérêt et l'utilité pourrait certes connaître la paix, mais la vie y aurait-elle encore quelque charme ? Ou même quelque intérêt ? Telles sont les considérations qui assombrissent certains écrits de libéraux comme Benjamin Constant et Alexis de Tocqueville[11].

Dans ce chapitre, nous allons donc chercher, d'une part, à comprendre cette tension entre espoir de paix et regret d'un monde révolu, et, d'autre part, à jauger les promesses de paix en mettant en question la psychologie de l'*homo œconomicus* et l'existence d'un véritable *processus* d'adoucissement des mœurs ; après tout, les activités commerciales n'auraient-elles pas finalement aussi certaines affinités avec quelques-unes des passions violentes qu'on liait ordinairement à la « constellation de l'honneur » ? La difficulté vient du fait que les analyses psychologiques subissent aujourd'hui l'influence de théories économiques

---

cessus *achevé*. Sur la question de l'accroissement continu des autocontraintes, voir Marc Joly et Quentin Deluermoz, « Un échange de lettres entre Raymond Aron et Norbert Elias (juillet 1939) », *Vingtième Siècle*, n°106, 2010/2, p. 97-102.

[9] Stéphane Audoin-Rouzeau, *Combattre*, *op. cit.*, p. 44.

[10] Pierre Bourdieu, *Les règles de l'art : Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1998, p. 98, note.

[11] Ce qui nous permet de rappeler qu'il n'existe pas *une* doctrine libérale homogène et immuable qui se perpétuerait de siècle en siècle. Par comparaison, voir ce que dit Antoine Lilti du « spinozisme » : « Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières ? », art. cité, p. 186-187 et 205.

abstraites qui confèrent souvent une manière de « naturalité » à la fiction de l'acteur rationnel[12]. C'est pourquoi il faut écouter les recommandations d'Albert Hirschman quand il nous invite à étudier de plus près

> […] l'incroyable complexité de la nature humaine que la théorie économique a eu de bonnes raisons de négliger jusqu'à maintenant mais qu'il faut réintroduire petit à petit si l'on veut que les résultats de cette théorie gagnent en réalisme[13].

Il faut dire un mot sur la notion de « bourgeois » qui revient sans cesse sous la plume des auteurs du XIXe siècle engagés dans la polémique. Nous avons employé ce terme de manière descriptive dans le chapitre précédent : se rattachant aux passions douces et pacifiques, à l'égalité de droit et à la défense de la propriété privée l'*ethos* bourgeois s'opposait à l'*ethos* guerrier ou aristocratique[14]. Cet *ethos* bourgeois, souvent associée à l'individu décrit par John Locke présentait une certaine ambiguïté, et John Pocock peut se demander si le mot bourgeois signifie « marchand » ou « citoyen »[15]. Néanmoins, le terme a revêtu depuis une très forte connotation négative. Jean-Jacques Rousseau a beaucoup œuvré à la condamnation du bourgeois, ce personnage sans âme et sans cœur, et des activités mercantiles. Avec Karl Marx, le bourgeois s'oppose au prolétaire, et il n'est plus mû que par un sordide désir de profit et la volonté de *conserver* l'état social capitaliste qui lui est avantageux[16]. Il existe aussi une certaine critique spirituelle : le bourgeois vivrait content sans se poser de question et s'opposerait ainsi à la figure de l'artiste[17]. Ce qui rend les choses confuses (et qui nous trompe souvent lorsqu'on utilise le terme), c'est que le « bourgeois » peut notamment être l'opposé du « républicain », de l'« aristocrate », du « prolétaire » (ou du « démocrate » d'ailleurs) et de

---

[12] Albert Hirschman, *Vers une économie politique élargie*, *op. cit.*, p. 89. L'auteur évoque Thomas Schelling. Voir aussi les critiques de Philippe Braud à l'encontre de la théorie de Mancur Olson qui s'attache avant tout aux gains matériels (*L'émotion en politique : Problèmes d'analyse*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996, p. 21-24).

[13] Albert Hirschman, *op. cit.*, p. 107. John Pocock met en garde contre de telles simplifications et écrit à propos de la tension entre vertu et commerce : « […] il n'est pas de plus grande erreur dans l'histoire de la pensée sociale que de supposer que cette tension disparut jamais, que les idéaux de vertu et d'unité de la personnalité furent un jour évacués ou qu'une idéologie commerciale, "libérale" ou "bourgeoise" régna souveraine jusqu'à ce que Marx sonne son glas » (*Vertu, commerce et histoire*, *op. cit.*, ch. VI, p. 156). Dans une autre perspective, Pierre Hassner vise aussi à complexifier les analyses passionnelles (Pierre Hassner, « La revanche des passions », *Commentaire*, art. cité.. Cf. « Depuis les événements de Yougoslavie, je m'intéresse, quant à moi, moins à Kant, à Hegel, aux droits de l'homme et à l'État de droit qu'aux passions politiques […] » (id., *La violence et la paix*, Paris, Seuil, coll. Points, 2000, p. 338).

[14] Le mépris à l'égard du bourgeois a d'abord une origine aristocratique. Furetière écrit dans son *Dictionnaire universel* (1690) : « se dit quelquefois en mauvaise part par opposition à un homme de la Cour, pour signifier un homme peu galant, peu spirituel, qui vit et raisonne à la maniere du bas peuple ».

[15] John Pocock, *Barbarism and Religion. Volume IV…*, *op. cit.*, p. 310, note.

[16] Dès 1690, on trouve dans le *Dictionnaire universel* de Furetière : « Les ouvriers appellent aussi *bourgeois*, Celuy pour lequel ils travaillent. Il faut servir le *bourgeois*. » Métaphoriquement, Fernand Braudel parle par exemple de « bourgeoisie de l'esprit » pour signifier le conservatisme et l'inertie (*Écrits sur l'histoire*, *op. cit.*, p. 88).

[17] Pour Pierre Bourdieu les bourgeois au sens de Flaubert sont « tous ceux qui sont bien dans leur peau et dans leurs droits parce qu'ils ont la chance et la malédiction de ne pas penser » (*L'ontologie politique de Martin Heidegger*, *op. cit.*, p. 111).

l'« artiste ». Dans le chapitre IV nous avons surtout mis en scène l'opposition avec l'artistocratie, dans ce qui suit, les autres oppositions joueront aussi leur rôle.

Première section. Le « vil » intérêt face aux passions « désintéressées » : nostalgie et indignation

> *[…] on voit parfois aux États-Unis, comme ailleurs, les citoyens s'abandonner aux élans désintéressés et irréfléchis qui sont naturels à l'homme ; mais les Américains n'avouent guère qu'ils cèdent à des mouvements de cette espèce ; ils aiment mieux faire honneur à leur philosophie qu'à eux-mêmes.*
>
> Alexis de Tocqueville

Le dénigrement de la gloire et de ses dangereux effets aux XVIIe et XVIIIe siècles s'accompagnait de la promotion des passions douces et tranquilles, d'un développement du commerce et d'un discrédit de la violence ; le calcul plutôt que le caprice, des biens solides plutôt qu'une renommée chimérique. Ce combat polémique a parfois réclamé la mise en œuvre d'une certaine rhétorique simplificatrice, faisant sans doute exagérément graviter les motifs humains autour de l'intérêt *matériel*. Cela s'aperçoit notamment dans certains textes d'Adam Smith. Lorsqu'il s'interroge sur les motivations des conquérants, il omet presque toujours de mentionner le désir de gloire, l'orgueil de dominer ou la soif d'aventure ; il semblerait que les Portugais et les Espagnols n'aient traversé les mers que pour s'enrichir[1]. Plus étonnant encore, les membres des ordres mendiants du christianisme trouveraient un puissant motif de zèle dans l'intérêt personnel : ne tirant leur richesse que des dons volontaires, ils devraient prêcher sans relâche pour acquérir quelque bien ; finalement, il en irait pour eux comme de certaines armées, *no plunder, no pay*[2] ! La pointe est savoureuse, mais on se demande évidemment pourquoi celui qui souhaite accumuler des biens matériels s'est fait Franciscain ou Dominicain en premier lieu ? Il y a donc une simplification drastique des affects symboliques, lesquels se réduisent désormais à une sorte ou à une autre de recherche du profit

[1] Adam Smith, « Of the Motives for establishing new Colonies », in *Wealth of Nations*, *op. cit.*, book IV, ch. VII, part I. Les colonies des Grecs et des Romains sont également évoquées sans faire référence à la « constellation de l'honneur ».
[2] *Ibid.*, book V, ch. I, part III, article III, p. 997.

matériel. Néanmoins, pour ne pas méjuger Smith, il faut comparer ces propositions avec toutes celles dans lesquelles il évoque les autres directions de l'âme. Pierre Manent remarque ainsi que, chez cet auteur, les hommes désirent s'enrichir aussi bien pour jouir du confort que pour être admirés ; l'utilité seule ne donne pas son prix aux choses, l'imagination y joue aussi un grand rôle[3]. En outre, le désir d'améliorer sa condition s'avère relativement ambivalent pour le philosophe écossais, comme le souligne Charles Griswold : « Cette recherche dépend de ce que Smith lui-même appelle une "illusion" de l'imagination. Une telle illusion n'est pas compatible avec un bonheur réel, bien qu'elle soit compatible avec la vertu moyenne. »[4]

Adam Smith, comme Mandeville ou Montesquieu, est engagé dans une polémique contre les passions glorieuses qui désolent l'univers. La réduction anthropologique qu'il se plaît parfois à défendre lui sert à fustiger les conquérants et les prosélytes, c'est-à-dire tous ceux qui empêchent les hommes de jouir en paix des plaisirs de ce monde-ci. Le propos est prescriptif tout autant que descriptif ; c'est pourquoi il y aurait erreur à faire de cet auteur un simple chantre de l'*homo œconomicus*, un « néolibéral » avant l'heure, ou de le croire aveugle à la pluralité des passions humaines. Ces éléments permettent d'ailleurs de mieux comprendre comment Smith peut à la fois promouvoir l'intérêt au détriment des passions violentes et, dans un même mouvement, dénoncer les « vils » motifs intéressés de ceux qui n'agissent que pour le profit.

Cependant, au tournant du XVIIIe et du XIXe siècle, le ton change chez une partie des « libéraux » : il semble qu'apparaisse une certaine nostalgie des affects désintéressés à mesure que le commerce, dominé par l'intérêt, semble étendre son empire sur l'ensemble de la vie humaine[5]. Alors que la vie des modernes donne l'impression de ne plus rien avoir de commun avec ce que fut l'existence des anciens, les doutes et les regrets s'exposent de plus en plus franchement : ce qui est gagné valait-il véritablement ce qui donne l'impression d'être définitivement perdu ? La tranquillité justifiait-elle le sacrifice de toutes les grandes passions aux misérables ressorts de l'intérêt ? Le commerce n'a-t-il pas irrémédiablement mutilé l'âme humaine ?

Ces questions méritent assurément d'être posées, mais il n'est pas sûr qu'elles le soient convenablement. Dans cette première section nous aborderons d'abord l'ambiguïté du jugement de Benjamin Constant sur la nouvelle économie passionnelle, à la fois promesse de paix

---

[3] Pierre Manent, *La cité de l'homme*, *op. cit.*, p. 130 et 142.

[4] Charles Griswold, « Justice et marché selon Adam Smith », dans M. Bessone et M. Biziou (dir), *Adam Smith philosophe : De la morale à l'économie ou philosophie du libéralisme*, *op. cit.*, p. 144. Il est vrai qu'Adam Smith décèlent des motifs complexes derrière la volonté d'améliorer sa condition, comme nous l'indiquerons *infra*, ch. VI, première section-a.

[5] Charles Taylor évoque ce phénomène de désenchantement lié à l'essor de la « raison instrumentale » qui vise à l'« efficacité maximale, la plus grande productivité […] » (*Le malaise de la modernité*, trad. Charlotte Melançon, Paris, Editions du Cerf, 1994, p. 12).

et symptôme d'un amoindrissement, puis nous examinerons la charge polémique, contenue dans la notion d'intérêt, qui fausse parfois la compréhension des phénomènes humains, afin d'envisager pour finir le désir réactif de passions « pures » et « désintéressées ». Ensuite, dans une deuxième section, nous interrogerons les présupposés de ce questionnement en nous demandant si le matériau historique empirique invite réellement à parler de manière universelle d'une psychologie reposant sur les passions matérielles ou d'une transformation radicale des motifs humains, à savoir la substitution idéal-typique de l'intérêt à la « constellation des biens symboliques ».

a. Benjamin Constant ou l'ambivalence du jugement sur les motifs modernes

Benjamin Constant a dressé un fameux parallèle entre les anciens et les modernes afin de souligner le hiatus qui sépare les uns et les autres ; il recommande aux politiques modernes de ne pas prendre pour modèle des institutions qui n'étaient valables qu'à une époque révolue. Cependant, cela a souvent été remarqué, le théoricien libéral montre une certaine ambivalence dans ses jugements, puisque, au contraire de certains de ses prédécesseurs, il ne marque pas une nette préférence pour le dispositif de son époque : sur le sujet qui nous occupe, à savoir l'économie passionnelle, Constant semble regretter en partie les choses du passé.

Pour étudier cela, revenons sur une proposition importante qu'il formule en 1814 dans *De l'esprit de conquête et de l'usurpation* : « La guerre et le commerce ne sont que deux moyens différents d'arriver au même but ; celui de posséder ce que l'on désire. »[6] Voilà une des expressions les plus emblématiques de la thèse selon laquelle le fait guerrier pourrait se réduire à sa seule visée économique, thèse éminemment « réaliste » en ce qu'elle dénie toute dimension poétique à la guerre. Dans son discours sur les anciens et les modernes de 1819, on retrouvera une formulation presque identique : « La guerre est antérieure au commerce ; car la guerre et le commerce ne sont que deux moyens différents d'atteindre le même but : celui de posséder ce que l'on désire. »[7] Il s'agit bien dans les deux cas d'obtenir des biens matériels, puisque c'est le but de l'action commerciale. Sachant que l'objectif normatif de l'auteur est de promouvoir l'échange marchand au détriment du recours aux armes, la proposition apparaît habile : pour espérer voir le commerce prendre peu à peu la place de la guerre, il semble nécessaire que le commerce ne laisse *rien à désirer* par rapport à la guerre. C'est en déniant (ou en masquant) la dimension glorieuse de la guerre que les humains pourraient lui préférer le commerce sans n'avoir jamais rien à regretter ; le négoce étant à la fois plus sûr et plus doux,

[6] Benjamin Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, dans *Écrits politiques*, *op. cit.*, partie I, ch. II, p. 130.
[7] Benjamin Constant, « De la liberté des anciens comparée à celle des modernes », dans *ibid.*, p. 597.

il s'accorderait ainsi tout à fait avec les aspirations des hommes[8]. Cependant, l'hypothèse est particulièrement forte, car il faut supposer qu'il ne se trouve aucune sorte de plaisirs dans les éléments relevant principalement du domaine guerrier, c'est-à-dire postuler que le hasard, l'aventure, le danger et la domination ne possèdent pas de valeur intrinsèque, ne sont pas recherchés en tant que tels. D'après ce que l'on a observé à propos des affects glorieux dans le monde ancien au chapitre précédent (2ème section-a), l'hypothèse semble même exorbitante. Loin de postuler un changement de l'économie générale des passions, de la gloire vers l'intérêt, cette proposition revient à tout ramener à la question de l'intérêt, c'est-à-dire à évacuer entièrement la problématique de l'honneur. Il s'agit donc d'une véritable appropriation de l'expérience ancienne au nom de considérations postérieures, le phénomène glorieux se trouvant vidé de toute substance par le critère de l'intérêt. C'est l'application d'une certaine psychologie de l'*homo œconomicus* à toute l'expérience humaine, hypothèse que l'on rencontre aujourd'hui couramment dans une partie des travaux en sciences sociales.

Cependant, ce passage entre en tension avec ceux dans lesquels Benjamin Constant dénigre les considérations d'utilité des modernes en les comparant à l'élévation des motifs qui animaient les anciens. Jadis les hommes ne semblaient avoir que le renom en vue, aujourd'hui seul l'intérêt saurait les mouvoir. Dans son chapitre IV de la première partie, quelques pages à peine après son assertion sur la guerre, Constant nous met même en garde contre ceux qui manqueraient les motifs des guerriers antiques et réduiraient toutes leurs impulsions à l'appât du gain :

> Il est si vrai que, même chez les nations qui nous semblent le plus exclusivement occupées de pillages et de rapines, l'acquisition des richesses n'était pas le but principal, que nous voyons les héros scandinaves faire brûler sur leurs bûchers tous les trésors conquis durant leur vie, pour forcer les générations qui les remplaçaient à conquérir, par de nouveaux exploits, de nouveaux trésors.[9]

Certes, la guerre entraîne bien des « profits réels et positifs », mais ce n'est pas là (ou pas seulement là) ce que cherchaient autrefois les soldats : « Ils associaient à l'idée de la victoire celle d'une renommée prolongée bien au-delà de leur existence sur la terre […] ». Il s'agit donc bien de gloire, cette passion qui participe de la volonté d'immortaliser son nom ! Motif autrement plus élevé selon Benjamin Constant que « l'assouvissement d'une soif ignoble de jouissances présentes et matérielles […] »[10]. Ainsi, lorsqu'il s'agit de fustiger la guerre (comme dans son chapitre II), celle-ci ne constituerait qu'un moyen inepte ou dépassé de « posséder ce que l'on désire » puisque le commerce remplirait la même fonction avec plus de

[8] Pierre Manent sépare ainsi Montesquieu de Constant : « En refusant d'affirmer le caractère naturel du commerce, Montesquieu se distingue ainsi de façon frappante de ses disciples du XIXe siècle. » (*La cité de l'homme*, *op. cit.*, p. 56.)
[9] Benjamin Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, *op. cit.*, partie I, ch. IV, p. 135.
[10] *Ibid.*

régularité et moins de violence ; quand il faut dénigrer l'intérêt (dans son chapitre IV), alors la guerre deviendrait noble et glorieuse chez les anciens, ce qui permet à l'auteur de dénoncer les sordides motifs des armées contemporaines. Dans les deux cas, l'intention ne fait pas de doute : Constant veut montrer l'inanité du recours à la guerre dans l'Europe moderne, soit parce qu'elle ne présente aucun avantage par rapport au commerce, soit parce que l'« égoïsme » des hommes de son temps rend tous les conflits atroces[11]. Mais les deux argumentaires entrent en tension l'un avec l'autre : ou bien les anciens étaient mus dans la guerre par des motifs supérieurs, auquel cas le commerce serait un amoindrissement de l'expérience ancienne, ou bien la guerre n'est rien de plus qu'un simple moyen d'acquisition, auquel cas on comprend mal pourquoi il faudrait tant admirer les hommes de l'Antiquité.

Cette incohérence relève sans doute pour partie de considérations contingentes : l'auteur use de tous les moyens rhétoriques à sa disposition pour prouver le caractère anachronique et barbare de ce qu'il entend combattre, à savoir l'empire napoléonien ; ses propositions générales sur la dimension économique de la guerre doivent donc être replacées dans le contexte polémique duquel elles participent. Marcel Gauchet, dans son commentaire de ces textes, rappelle que le désir ardent de jouer un rôle politique a conduit Benjamin Constant à plusieurs revirements partisans à l'égard de Napoléon[12], ces aspirations pourraient donc expliquer quelques paradoxes de sa prose ; *De l'esprit de conquête et de l'usurpation* se veut à la fois un traité politique et une manière de pamphlet capable de changer la situation présente, il vise peut-être même plus à transformer qu'à connaître. Cela s'observe notamment dans l'envolée lyrique du dernier chapitre :

> Missionnaires de la vérité, si la route est interceptée, redoublez de zèle, redoublez d'efforts. Que la lumière perce de toutes parts ! Obscurcie, qu'elle reparaisse ; repoussée, qu'elle revienne ! Qu'elle se reproduise, se multiplie, se transforme ! Qu'elle soit infatigable comme la persécution.[13] Etc.

Il reste que la tension qui traverse le texte de Benjamin Constant s'inscrit dans le cadre général de sa pensée, c'est-à-dire dans la manière dont il articule expérience ancienne et expérience moderne. Les temps auraient changé, et sans doute de façon plus radicale que ce qu'envisageait Montesquieu (cf. *infra*, ch. premier). L'amour de la gloire n'animerait plus les hommes, il leur faudrait des jouissances autrement sûres et solides ; les grands sacrifices n'attireraient plus des individus toujours occupés du calcul de leur intérêt ; l'enthousiasme

---

[11] Les guerriers « égoïstes » seraient bien différents de ceux des temps anciens. « Le calcul aurait tué dans leur âme toutes les émotions naturelles, excepté celles qui naissent de la sensualité. Ils seraient encore émus à la vue d'une femme ; ils ne le seraient pas à la vue d'un vieillard ou d'un enfant. » (*Ibid.*, p.136-37)

[12] « Qu'il ait à l'occasion sacrifié sa dignité à cette soif d'un rôle politique, cela paraît hors de question. » (Marcel Gauchet, « Préface », dans *op. cit.*, p. 18.)

[13] Benjamin Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, *op. cit.*, partie II, ch. XIX, p. 271-272. Cela donne lieu à des assertions admirables mais problématiques, telles que : « Jamais un peuple ne se détache de ce qui est véritablement la liberté. » (*Ibid.*, p. 271)

actif des temps anciens aurait cédé la place à une observation ironique du monde humain. Telles sont les grandes lignes de ce qui pourrait apparaître comme une véritable *mutation* anthropologique, c'est-à-dire un changement radical de l'économie passionnelle. Jadis les conquêtes conféraient gloire et honneur à celui qui les entreprenait, désormais elles soulèveraient une « protestation universelle », et entraîneraient une « éternelle réprobation »[14]. En un mot : « Le but unique des nations modernes, c'est le repos, avec le repos l'aisance, et comme source de l'aisance, l'industrie. La guerre est chaque jour un moyen plus inefficace d'atteindre ce but. »[15] Cependant, on aperçoit là le caractère outré de la proposition de Constant sur la guerre (qu'il exprimait seulement une page avant) : ce n'est pas la guerre *en général* qui ne vise qu'à acquérir « ce que l'on désire », mais plutôt la guerre à l'époque *moderne*. C'est bien le monde moderne qui juge tout à l'aune de « l'utilité » et qui refuse de « se repaître d'une gloire stérile »[16]. Le commerce étant devenu le « but unique » et la « tendance universelle »[17], la guerre deviendrait simplement dépassée, elle n'aurait plus de raison d'être, ni économiquement ni passionnellement. Chercher aujourd'hui des leçons politiques en provenance des temps anciens, c'est risquer, comme l'indique Marcel Gauchet, de produire des malheurs par l'imitation malavisée d'un « idéal social anachronique »[18].

Néanmoins, ces propositions de Benjamin Constant posent un important problème. Si elles s'accordent avec une sorte d'anthropologie de l'*homo œconomicus* qui jouit d'un certain succès en Relations internationales (cf. *supra*, ch. IV, 3ème section-c), elles ne s'accordent guère avec la finesse des considérations psychologiques que l'auteur émet par ailleurs. Lorsqu'il décrit l'abaissement moral d'une nation dont le chef serait épris de conquête, il indique que le peuple se met à mentir, non pas seulement par intérêt, mais aussi par amour-propre[19] ; dans le monde moderne la crainte d'être dupe jouerait autant que le désir des jouissances matérielles ; encore aujourd'hui, tout le monde pourrai constater « que les hommes s'écartent fréquemment de leur intérêt bien entendu »[20]. En outre, Constant remarque que les sentiments désintéressés, notamment les sentiments religieux qui permettent de faire oublier aux hommes leurs inclinations égoïstes et les attachent à l'amour, à la gloire ou au dévouement, produisent

[14] *Ibid.*, ch. XI, p. 157 et ch. XV, p. 178.
[15] *Ibid.*, partie I, ch. II, p. 131. Montesquieu a aussi des remarques en ce sens, par exemple : « Ce qu'on appeloit autrefois *gloire*, *lauriers*, *trophées*, *triomphes*, *couronnes*, est aujourd'hui de l'argent comptant. » (*Pensées*, n°1602)
[16] *Ibid.*, ch. III, p. 133
[17] Id., « De la liberté des anciens comparée à celle des modernes », *op. cit.*, p. 598.
[18] Marcel Gauchet, « Préface », dans *op. cit.*, p. 52. Pierre Manent commente ainsi : « […] les conditions sociales et politiques du bonheur humain étaient radicalement différentes dans la cité antique de ce qu'elles sont dans les États modernes » (*Histoire intellectuelle du libéralisme*, *op. cit.*, p. 191).
[19] Benjamin Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, *op. cit.*, partie I, ch. VIII, p. 150.
[20] *Ibid.*, partie II, ch. X, p. 226.

encore de grands effets sur ses contemporains[21]. Et que dire de cette concession placée à la fin de son ouvrage sur la conquête et l'usurpation à propos des guerres napoléoniennes : « […] il y avait une sorte de gloire. L'orgueil national trouvait (c'était à tort) un certain dédommagement à n'être opprimé que par un chef invincible »[22] ? Certes, l'auteur a raison de souligner l'échec final de cette tentative, mais il n'en reste pas moins que les passions glorieuses ont agité des âmes modernes, avec une intensité peu commune ; il ne faudrait pas oublier que l'enthousiasme se ranimera d'ailleurs en un instant durant l'épisode postérieur des Cent-Jours. De surcroît, comment comprendre son affirmation selon laquelle « l'illustration, la gloire, la renommée appartiennent à l'espèce humaine », et non pas seulement au monde ancien ? Et de quelle manière entendre ce singulier éloge de la gloire qui tranche pour le moins avec le genre de louanges que lui chantaient les auteurs des générations précédentes ?

> [La gloire] repousse les désirs grossiers et dédaigne les plaisirs sordides. Malheur à qui l'éteint, cette flamme sacrée ! Il remplit dans ce monde le rôle du mauvais principe ; il courbe de sa main de fer notre front vers la terre, tandis que le ciel nous a créés pour marcher la tête haute et pour contempler les astres.[23]

Benjamin Constant est un auteur complexe, et ce serait faire violence à sa pensée que d'en faire simplement le champion d'une conception « bourgeoise » du monde. Assurément, sa réduction des affects guerriers à la passion acquisitive ne convainc guère, et l'on voudrait lui faire le même reproche qu'il adresse au conquérant aveugle à la vertu et au désintéressement : « L'espèce humaine lui devient une énigme. »[24] Mais ce serait oublier trop vite toutes les pages dans lesquelles s'exprime sa nostalgie pour la grandeur des temps passés :

> On ne saurait lire les belles pages de l'antiquité, l'on ne se retrace point les actions de ces grands hommes, sans ressentir je ne sais quelle émotion d'un genre particulier, que ne fait éprouver rien de ce qui est moderne.[25]

Tous ces fils mêlés, cet écheveau de propositions qui ne semble pas composer une trame unie doivent être interprétés à la lumière des préoccupations de l'auteur. Constant veut premièrement montrer le mouvement historique du monde, c'est-à-dire la différence fondamentale qui sépare les anciens des modernes. Les grands malheurs de la Révolution française

---

[21] Id., *Principes de politiques*, dans *Écrits politiques*, *op. cit.*, ch. XVII, p. 465. L'intérêt est ici pris comme ce qui attache l'homme à sa propre vie et à son confort.
[22] Id., *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, *op. cit.*, conclusion, p. 275.
[23] *Ibid.*, partie II, ch. XII, p. 241 et 242.
[24] *Ibid.*, partie I, ch. XIV, p. 174. Surtout lorsque Constant s'ingénie à déceler, contre toute vraisemblance, des motifs d'intérêt chez ses contemporains : « Le patriotisme devient l'excuse banale préparée pour tous les délits. Les grands sacrifices, les actes de dévouement, les victoires remportées sur les penchants naturels par le républicanisme austère de l'antiquité, servirent de prétexte au déchaînement effréné des passions égoïstes. » (*Ibid.*, partie II, ch. VIII, p. 221) Il est loisible de ne trouver qu'une forme ou une autre d'égoïsme à la base de toutes les conduites humaines, mais on ne comprend pas bien pourquoi il faudrait être si soupçonneux pour les modernes quand on se montre si peu méfiant à l'égard des motifs des anciens.
[25] Id., « De la liberté des anciens comparée à celle des modernes », *op. cit.*, p. 603.

viennent d'une méconnaissance de la distance historique : vouloir importer la vertu antique dans l'univers du commerce et des jouissances privées, c'est faire couler beaucoup de sang inutilement ; mieux vaut donc prendre les hommes tels qu'ils sont *désormais*, et ne pas appliquer aux maux contemporains des remèdes anachroniques. Certes, les anciens furent beaux et les anciens furent grands, mais la page doit être tournée : « Ces temps ne sont plus ; les regrets sont inutiles. »[26] Néanmoins, deuxième préoccupation, le monde moderne porte en lui des ferments de dégradation morale qui menacent son existence même. Tournés sans cesse vers leurs intérêts matériels, resserrés dans leurs petites existences individuelles, les êtres humains risquent de s'avilir jusqu'à perdre tout goût pour la liberté – inquiétude que l'on retrouvera bien sûr chez Tocqueville[27]. Il faut donc sans cesse leur mettre sous les yeux des objets d'admiration, non pas pour réveiller leur *orgueil*, mais pour piquer leur *vanité* (sur cette distinction, voir ch. VI, première section) ; et quoi de plus admirable que les hauts faits de l'Antiquité[28] ? S'ajoute enfin à cela une troisième considération, d'ordre plus immédiatement polémique. Constant entend utiliser toutes les ressources de sa plume pour avilir les « conquérants », c'est-à-dire attaquer l'aura de prestige qui s'attachait alors au nom de Napoléon. Au lieu de dénoncer le décalage qui se trouve entre ses rêves de gloire ou son aspiration à une renommée éternelle et les principes de la liberté des modernes, Constant préfère mettre en doute l'authenticité de ses motifs et suppose plutôt l'empereur français mû par l'égoïsme, le calcul d'intérêt et la peur[29]. Le choix de cet angle d'attaque pourrait étonner : d'une part, la crédibilité psychologique de l'analyse s'avère pour le moins douteuse, et, d'autre part, on ne sait pas bien pourquoi il faudrait reprocher à l'empereur d'être soumis aux ressorts passionnels de son temps, alors que le péché politique par excellence serait de vouloir réactiver des affects dépassés. Il reste que la chose qui nous intéresse particulièrement ici, c'est l'immense charge polémique que charrie la notion d'intérêt, au cœur même de l'époque du commerce et de la bourgeoisie florissante. *Volens nolens*, le dévouement, la gloire et le sacrifice plaisent encore, tandis que les passions intéressées, quelle que soit leur utilité (cf. *infra*, ch. IV, 3ème section), apparaissent toujours comme viles et suspectes.

---

[26] Id., *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, *op. cit.*, partie I, ch. XIII, p. 170.

[27] John Pocock parle de « résignation » et de « personnalités fracturées par l'histoire » pour une partie des philosophes des Lumières : « […] l'ancienne image de la vertu ne fut jamais totalement renversée ou écartée […] » (*Vertu, commerce et histoire*, *op. cit.*, p. 184-185).

[28] « Les vieux éléments d'une nature, antérieure pour ainsi dire à la nôtre, semblent se réveiller en nous à ces souvenirs. » (Benjamin Constant, « De la liberté des anciens comparée à celle des modernes », *op. cit.*, p. 603.)

[29] Napoléon était « le calcul personnifié » (Benjamin Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, *op. cit.*, ch. II, ajout de la 4ème édition, p. 296) ; à propos de la débâcle de Russie : « La peur est un mauvais conseiller […] » (*ibid.*, conclusion, p. 275) ; etc. Rappelons que des auteurs romantiques comme Victor Hugo ou Alfred de Musset admiraient beaucoup (souvent avec des réserves) la grandeur de Napoléon. Cf. « C'est le dernier ! On peut prédire / Que jamais nul pouvoir humain / Ne saura remuer ce globe de l'empire / Qu'il emprisonnait dans sa main ! » (Gérard de Nerval, « à Victor Hugo » (1830), dans *Les Chimères*, éd. Bertrand Marchal, Paris, Gallimard, coll. Poésie, 2005, p. 69.)

b. La charge polémique de l'intérêt et la dénonciation des motivations intéressées

La réduction des motivations à des considérations égoïstes et matérielles est un instrument polémique qui a une longue histoire. Ce qui retient notre attention ici, c'est de constater qu'il garde toute sa force dans des temps supposément ralliés aux bienfaits de l'« intérêt ». Les adversaires du commerce et du libéralisme ont bien sûr utilisé cette arme au service de leur combat, mais ce sont loin d'être les seuls, comme nous l'avons observé à propos de Benjamin Constant ; à vrai dire, il semble que la dénonciation des passions *intéressées* n'appartienne en propre à aucun parti, qu'il soit politique ou philosophique. Dans cette sous-section nous donnerons un bref aperçu de l'emploi de cet instrument rhétorique. Nous aborderons ensuite les conséquences de son usage répété : premièrement l'introduction d'un biais cognitif faisant apparaître comme allant de soi que les conduites humaines (en général ou seulement les conduites modernes) seraient le plus souvent dictées par la recherche du profit matériel, et, deuxièmement, l'apparition réactive d'un certain besoin de désintéressement *total*, allant, dans le domaine qui nous occupe, jusqu'à l'apologie du sacrifice et de la violence.

Jean-Jacques Rousseau est resté célèbre pour sa critique du « bourgeois », cet être plat et vil quand on le compare aux illustres héros peints par Plutarque[30]. Il ne cesse de dénoncer le caractère sordide des calculs économiques, et s'indigne de ce que l'utilité devrait désormais prendre le pas sur la morale[31]. Il retourne en quelque sorte le raisonnement de Montesquieu sur le commerce : ses bons effets ne sauraient faire oublier qu'il avilit en même temps les âmes. Parallèlement à la critique de ce qui est beau au nom de ce qui est utile, apparaît donc un discours qui en prend le contre-pied, comme l'illustre très bien le *Discours sur les sciences et les arts* (1750), dans lequel Rousseau fera l'éloge de la Rome républicaine et de Sparte. Ses contemporains ne sont décrits que comme des bourgeois, avec une connotation très négative[32], et le philosophe entend les mortifier en leur présentant la médiocrité de leurs motifs :

> Quand on lit l'histoire ancienne, on se croit transporté dans un autre univers et parmi d'autres êtres. […] Ils existèrent pourtant, et c'étoient des humains comme nous : qu'est-ce qui nous empêche d'être des

[30] Le dénigrement de l'existence contemporaine au nom de la grandeur des vies anciennes, constitue un puissant ressort de mortification que l'on découvre dans nombre de mythologies. Elles retracent souvent la voie de la décadence depuis un âge d'or merveilleux ; les pères paraissent d'ordinaire plus forts, plus courageux, plus beaux, etc.

[31] Catherine Labro, « Le débat Rousseau/Montesquieu dans le Premier discours : Réceptions et médiations », *Revue française d'histoire des idées politiques*, n°35, 2012/1, p. 141.

[32] « Ce sera un de ces hommes de nos jours ; un François, un Anglois, un Bourgeois ; ce ne sera rien. » (Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, vol. 4, livre I, p. 250.)

> hommes comme eux ? Nos préjugés, nôtre basse philosophie, et les passions du petit intérest, concentrées avec l'égoïsme dans tous les cœurs par des institutions ineptes que le génie ne dicta jamais.[33]

Il est donc des auteurs pour s'émouvoir du rétrécissement du champ des passions humaines dans un monde de commerce.

Cet emploi polémique des affects intéressés sera en grand usage parmi les socialistes : ils fustigeront à l'envi le « bourgeois », et plus encore le « petit-bourgeois ». Karl Marx et Friedrich Engels, entre autres, signeront de très *belles* pages sur le caractère bas et ignoble de la classe au pouvoir. Ainsi, la bourgeoisie (*die Bourgeoisie*)

> […] a noyé dans les eaux glacées du calcul égoïste les frissons sacrés de l'exaltation religieuse, de l'enthousiasme chevaleresque, de la mélancolie sentimentale des petit-bourgeois (*der spießbürgerlichen Wehmut*). Elle a dissous la dignité personnelle dans la valeur d'échange et substitué aux innombrables libertés reconnues par lettres patentes et chèrement acquises la *seule* liberté sans scrupule du commerce. En un mot, elle a substitué à l'exploitation que voilaient les illusions religieuses et politiques l'exploitation ouverte, cynique, directe et toute crue.[34]

Par ailleurs : « Ce despotisme est d'autant plus mesquin, odieux, exaspérant qu'il proclame plus ouvertement le profit comme sa fin ultime »[35]. Le texte s'inscrit bien dans le registre de la dénonciation ; la bourgeoisie est la classe la plus méprisable qui ait jamais été parce qu'elle vit sous le joug de la passion la plus infâme qui soit, c'est-à-dire la cupidité[36]. L'indignation des auteurs, qu'elle soit ou non contrefaite, paraît tirer sa légitimité du combat politique bien plus que de la connaissance scientifique, car, après tout, pourquoi tant décrier une passion qui naîtrait du mouvement *nécessaire* de l'histoire ? Ne faudrait-il pas plutôt se réjouir de cette

---

[33] Jean-Jacques Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, vol. 3, p. 956. Cf. « La stupidité qui consiste à être satisfait quand on trouve de quoi manger et boire (*Speise und Trank*), quand nulle douleur corporelle ne vient s'y ajouter, et pour laquelle honneur, liberté, indépendance constituent des mots vides de sens […] » (Johann Gottlieb Fichte, *Discours à la nation allemande*, trad. Alain Renaut, Paris, Imprimerie nationale, 1992, 1er discours, p. 55).

[34] Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste du parti communiste*, *op. cit.*, ch. I, p. 76.

[35] *Ibid.*, p. 83.

[36] Edmund Silberner insiste sur l'importance de l'indignation morale d'Engels contre l'hypocrisie et la bassesse des « manchesteriens » (*La guerre et la paix…*, *op. cit.*, p. 207-208). Cf. « Non contents d'avoir à leur disposition les femmes et les filles de leurs prolétaires, pour ne rien dire de la prostitution publique, nos bourgeois se font le plus grand plaisir de séduire réciproquement leurs femmes légitimes. » (Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste du parti communiste*, *op. cit.*, ch. II, p. 97.) Dans son *Essai sur le don* de 1923-1924, Marcel Mauss rappelle que l'intérêt et l'utilité n'ont pas toujours prévalu, et que les motifs des chefs trobriandais, des Hindous, des Celtes ou des Germains ne relevaient pas de « la froide raison du marchand, du banquier et du capitaliste » ; son jugement normatif ne fait pas de doute lorsqu'il écrit : « L'*homo œconomicus* n'est pas derrière nous, il est devant nous […]. L'homme a été très longtemps autre chose ; et il n'y a pas bien longtemps qu'il est une machine, compliquée d'une machine à calculer. » (« Essai sur le don », dans *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.*, p. 270 et 272.)

exploitation nue, laquelle promet une révolution qui terminerait enfin toutes les exploitations, même les plus dissimulées[37] ?

L'assignation de mobiles intéressés relève généralement plus de la controverse que de la description dépassionnée d'une situation donnée. Sinon comment expliquer la manière dont Tocqueville traite les passions populaires dans ses *Souvenirs*, lui qui se montre d'ordinaire si nuancé pour les questions psychologiques[38] ? Dans sa correspondance, Tocqueville affiche un fort mépris pour la médiocrité des sentiments qu'il observe durant le règne de Louis-Philippe, le roi bourgeois, et il regrette cette absence d'affections nobles et élevées, cette disparition des grandes ambitions ; le régime serait coupable de cet affadissement, et l'auteur incrimine « cette politique qui a achevé de tout abaisser, de tout éteindre, de tout corrompre, de tout salir »[39]. Or, quand se lève le grand souffle des passions révolutionnaires, l'aristocrate français paraît n'apercevoir aucue aspiration désintéressée ; au sein du peuple, la cupidité et l'égoïsme règneraient en maître. Ainsi, la foule serait entraînée « moins par des opinions que par des appétits » ; les « théories socialistes » auraient pénétré « dans l'esprit du peuple sous la forme de passions cupides et envieuses » ; les femmes mettraient dans le combat leurs « passions ménagères » ; les ouvriers auraient pris les armes sous le coup de « passions cupides, aveugles et grossières »[40] ; etc. Alors que Tocqueville se montre capable dans les *Souvenirs* de sonder avec une admirable acuité la diversité des ressorts émotionnels des principaux personnages de la république, il fait preuve d'une vraie partialité à l'égard des motifs de la foule ; ses convictions politiques et son système philosophique – il faudrait ajouter ses préjugés de classe – l'inclinent à souligner toujours l'avidité, plutôt que la volonté de recouvrer sa dignité, la fierté du combat pour ses droits, le désir de commander ou même l'ivresse de la lutte.

Plus étonnant encore, la dénonciation morale des conduites intéressées possède également une grande portée polémique au cœur même des pays de tradition libérale, c'est-à-dire ceux-là dont on pourrait penser qu'ils accepteraient avec bonne grâce la cupidité et les passions intéressées indispensables au bon fonctionnement du dispositif commercial. Certes, la recherche du profit semble être connotée moins négativement aux États-Unis ou au Royaume-

[37] Cf. « Sans l'élan du XVIe siècle, le monde moderne n'aurait peut-être jamais vu le jour et, en dépit de ses cruautés, c'est un bien, tout de même, qu'il ait pu naître. » (Immanuel Wallerstein, *Le système du monde du XVe siècle à nos jours, op. cit.*, p. 324-325.)

[38] Cf. « […] Tocqueville ne cesse d'insister sur le fait que les motifs de l'action sociale sont multiples et que l'on ne saurait les réduire à un seul » (Diego Vernazza, « Le monde inquiet : Machiavel, Montesquieu et Tocqueville », thèse citée, p. 318).

[39] Alexis de Tocqueville, « Lettre à Francisque de Corcelle » (1947), dans *Lettres choisies, Souvenirs : 1814-1859*, éd. Françoise Mélonio et Laurence Guellec, Paris, Gallimard, coll. Quarto, 2003, p. 585. Il se demande aussi « s'il y a dans ce monde autre chose que des intérêts et si ce qu'on prend pour des sentiments et des idées ne sont pas des intérêts qui agissent et qui parlent » (« Lettre à Gustave Beaumont » (1938), dans *Ibid.*, p. 414).

[40] Id., *Souvenirs*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 2004, vol. 3, p. 908, 869, 843 et 850.

Uni qu'en France, mais il n'empêche que la considération de l'utile n'a pas du tout effacé la considération pour la beauté et le désintéressement. Ce paradoxe a par exemple été soulevé par Eric Goldman à propos de l'histoire du progressisme aux États-Unis :

> Si gagner de l'argent a toujours été considéré comme un accomplissement aux États-Unis, la condamnation de celui qui ne fait qu'amasser de l'argent (*the mere money-maker*) a tout autant fait partie du credo de la nation (*the nation's thinking*).[41]

Ainsi, dans ce pays, les combats réformistes prirent-ils notamment appui sur une critique *économiciste* de la Constitution américaine : pour justifier leurs programmes sociaux, les réformateurs s'attachèrent à montrer la partialité des « pères fondateurs », intéressés avant tout par la perpétuation de supposés avantages économiques[42]. De même, lorsqu'il s'agit de combattre pour la paix, le désir du profit paraît toujours se trouver du côté de la guerre ; l'industriel américain Henry Ford, par exemple, interrogé sur la cause du conflit pendant la Première Guerre mondiale, déclarait à la presse américaine : « C'est le capitalisme, la cupidité (*greed*), et l'ignoble soif (*dirty hunger*) de dollars. »[43] Ces simplifications font donc partie du combat politique ordinaire[44].

Deux choses sont à retenir de cet aperçu. Premièrement, la réduction de tous les motifs humains au désir du profit matériel participe souvent d'une intention polémique. Le chercheur doit donc se méfier lorsqu'il se trouve devant de telles explications exclusives, d'autant plus qu'il existe une tendance générale, sous l'influence des idées économiques, à les accepter comme des interprétations tout à fait plausibles du comportement humain[45]. Cette dimension polémique introduit un véritable biais cognitif, comme le montre notamment le recours à l'objectivation des positions sociales des différents acteurs : bien que ces instruments d'analyse puissent produire des résultats précieux pour la connaissance scientifique, il faut toujours garder à l'esprit qu'ils ne peuvent être « neutres » politiquement parlant, puisque, supposant l'influence de variables que ne reconnaissent généralement pas ceux qui agissent, ils attaquent directement leur compréhension de soi. Il faut donc se montrer particulièrement prudent dans ces questions d'ordre passionnel, car le chercheur a toujours tôt fait, consciem-

---

[41] Eric Goldman, *Rendezvous with Destiny*, *op. cit.*, p. 96. Voici une explication possible : « All of the powerful religions, and none more so than Christianity, distinguished sharply between the spiritual and the material realms and placed the material world in a lower, almost leprous category. » (*Ibid.*)

[42] *Ibid.*, p. 140. Les travaux de Charles Beard au début du XXe siècle sont les plus exemplaires à cet égard. Ses résultats ont été grandement remis en cause depuis lors. Par exemple : Forrest McDonald, *Novus Ordo Seclorum: The Intellectual Origins of the Constitution*, Lawrence (Kansas), University Press of Kansas, 1985.

[43] Eric Goldman, *op. cit.*, p. 237

[44] À propos des réformateurs : « When they said that all ideas must be related to economic interest, they did not really mean *all* ideas; they meant only their opponents' ideas. So conservatism became a rationalization of greed, while the tenets of progressivism were "scientific", "objective", and "moral" […] » (*ibid.*, p. 199).

[45] « Progressive historians, viewing social action as a clash of interests (usually economic) disguised by a thin veneer of principles, reduced ideas to weapons in a *guerre de plume* and obscured their creative role in society. » (Robert Shalhope, « Douglass Adair and the Historiography of Republicanism », in Douglass Adair, *Fame and the Founding Fathers*, ed. Trevor Colbourn, Indianapolis (IN), Liberty Fund, 1998, p. XXX-XXXI.)

ment ou non, de passer de l'analyse scientifique au combat politique. La qualification des contenus passionnels des conduites humaines est d'ailleurs un notable enjeu de luttes. Deuxièmement, l'efficacité du dénigrement des actions intéressées – même dans les pays de tradition libérale[46] – apparaît comme symptomatique d'une *insatisfaction* liée à un monde de commerce dans lequel l'utilité serait le seul critère d'évaluation. Dans la sous-section suivante nous aborderons les formes les plus extrêmes de ce rejet, c'est-à-dire celles qui mènent à une revalorisation de la guerre et du sacrifice au nom d'un hypothétique *désintéressement*.

c. Les passions « pures » au risque de la pure violence

La promotion des affects *utiles* au détriment des *belles* actions et la mise entre parenthèses des jugements moraux au nom de critères d'efficacité politique ou économique entraînent un mouvement de réaction sur lequel il faut s'arrêter. Jean-Jacques Rousseau, on l'a vu, incarne en quelque sorte ce rapport ambivalent au commerce et aux Lumières, lesquels n'adouciraient les mœurs qu'au prix d'un affaiblissment abaissement généralisé des âmes. Qu'on songe à l'éloge qu'il ose faire du fanatique en un temps où les philosophes cherchaient surtout l'attiédissement des passions religieuses chez leurs semblables.

> […] le fanatisme, quoique sanguinaire et crüel, est pourtant une passion grande et forte qui élêve le cœur de l'homme, qui lui fait mépriser la mort, qui lui donne un ressort prodigieux et qu'il ne faut que mieux diriger pour en tirer les plus sublimes vertus ; au lieu que l'irréligion et en général l'esprit raisoneur et philosophique attache à la vie, effémine, avilit les ames, concentre toutes les passions dans la bassesse de l'intérest particulier, dans l'abjection du *moi* humain […][47].

On le voit, Rousseau ne fait pas du tout un éloge sans mélange de la passion du fanatique, et il en déplore le caractère cruel et sanguinaire ; néanmoins, comme le remarque Norbert Elias, il s'inscrit en faux par rapport à la « rationalité de la cour », au nom de la libération du « sentiment » et de l'« émancipation relative des pulsions émotionnelles spontanées »[48]. Cette réaction contre les passions bourgeoises s'exprimera dans toute sa force au siècle suivant[49].

---

[46] Lors des émeutes de 2011 à Londres, les responsables politiques ont dénoncé deux passions – la cupidité (*greed*) et l'égoïsme (*selfishness*) – que les libéraux tenaient jadis pour « naturelles », voire utiles et nécessaires au bon fonctionnement d'une société fondée sur le commerce et l'industrie (voir le compte rendu des discours de David Cameron et Ed Miliband du 15 août 2011 dans *The Guardian* ; en ligne : <www.theguardian.com/politics/blog/2011/aug/15/england-riots-cameron-miliband-speeches>).

[47] Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, vol. 4, p. 633 (note). Comme Rousseau n'aime point la guerre, il invite plutôt les passions de son lecteur à se donner libre-cours dans les jeux de l'amour : « Où est le véritable amant qui n'est pas prét à immoler sa vie à sa maitresse, et où est la passion sensuelle et grossiére dans un homme qui veut mourir ? » (*Ibid.*, p. 743) Rappelons néanmoins que ce seront bien des idées *libérales* qui marqueront l'éducation d'*Émile* : Blaise Bachofen, « "Les douceurs d'un commerce indépendant" : Jean-Jacques Rousseau, ou le libéralisme retourné contre lui-même », *Astérion*, n°5, 2007, p. 109.

[48] Norbert Elias, *La société de cour*, *op. cit.*, p. 110.

[49] Nous n'avançons évidemment pas que Rousseau aurait mis en mouvement un processus passionnel et idéel qui se prolongerait au siècle suivant et culminerait dans le déchaînement des guerres mondiales. Ce serait faire porter

Au XIXe siècle, il semble que la guerre retrouve quelque charme chez plusieurs auteurs. Observant un élément divin dans la violence, Joseph de Maistre évoque un singulier *enthousiasme du carnage*, et il fait dire à l'un de ses personnages : « le métier de la guerre […], ne tend nullement à dégrader, à rendre féroce ou dur, au moins celui qui l'exerce : au contraire, il tend à le perfectionner »[50]. Vers la même époque, Georg W. F. Hegel soulignait les bienfaits du combat pour la « santé éthique des peuples », comparant la guerre au « mouvement des vents [qui] protège les lacs de la pourriture à laquelle ils seraient réduits par un repos durable […] »[51]. Ces discours vont connaître une certaine radicalisation dans la deuxième moitié du XIXe siècle ; dans un monde bourgeois avili par les considérations d'intérêt, la guerre symbolisera alors la possibilité du sacrifice « pur » et désintéressé ; la violence se verra parfois même conférer une valeur *per se*. Une des grandes illustrations sera le *Ainsi parlait Zarathoustra* (1883-1885) de Nietzsche. Il faut que la guerre réveille les âmes pour éviter le triomphe du dernier homme. Zarathoustra affirme : « L'homme doit être élevé pour la guerre […] » ; par ailleurs, « il faudra mettre entre [les hommes] toujours plus de guerres et d'inégalités »[52]. Quant à la paix ? « Vous devez aimer la paix, comme un moyen de guerres nouvelles, et la courte paix plus que la longue ! »[53] Nous voilà très loin de l'adoucissement des mœurs.

Roger Caillois note qu'après une période de paix, « apparaissent en divers points de l'Europe les premières grandes apologies de la guerre », entre 1860 et 1880[54]. Fédor Dostoïevski, par exemple, accueille avec enthousiasme en 1877 le conflit qui oppose la Russie à l'Empire ottoman : « […] la guerre va rafraîchir l'air que nous respirions et où nous étouffions, confinés dans l'impotence corrompue et l'étroitesse spirituelle »[55]. À condition qu'elle procède d'un principe magnanime (et non de l'intérêt matériel), une guerre pourrait se révéler salutaire pour un peuple, car, dans la paix, l'égoïsme tendrait toujours à régner en maître[56].

---

de trop pesants développements historiques sur quelques textes. Rousseau a certes été beaucoup lu, mais sa lecture a conduit à des réinterprétations, des radicalisations, voire des falsifications dans des contextes sociaux-politiques fort divers (industrialisation, développement du capitalisme, progrès du sentiment national, etc.). Ce qui nous intéresse ici n'est donc pas la généalogie d'une idée, mais l'activation d'un potentiel passionnel, en l'occurrence la réaction contre la défense exclusive des passions douces et utiles.

[50] Joseph de Maistre, *Propos sur la guerre*, Paris, Rivarol, coll. Les propos, 1935, p. 32 et 28.

[51] Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Flammarion, coll. GF, 1999, §324, p. 378 (extrait de *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, 1802). Sur les rapports de Hegel et de Nietzsche à la guerre : Thomas Pangle et Peter Ahrensdorf, *Justice Among Nations, op. cit.*, p. 213-216.

[52] Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, dans *Œuvres*, éd. Jean Lacoste et Jacques Le Rider, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 1993, vol. 2, partie I, p. 333 et partie II, p. 361.

[53] *Ibid.*, partie III, p. 477.

[54] Roger Caillois, *Bellone ou la pente de la guerre* (1962), Saint-Clément-de-Rivière, Fata Morgana, 1994, p. 157. Sur les discours de régénération : Michel Foucault, *Il faut défendre la société*, *op. cit.*, p. 229-230.

[55] Fédor Dostoïevski, *Journal d'un écrivain*, trad. Gustave Aucouturier, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1978, p. 966

[56] *Ibid.*, p. 976-978. De même, les âmes s'assoupiraient si l'Art ne leur apportait quelque élévation (*ibid.*).

Contre l'univers bourgeois de l'intérêt, de la pusillanimité et de l'individualisme, se construit donc un monde fantasmé, dans lequel l'art tient une haute place, pourvu qu'il n'ait aucun contact avec les questions matérielles[57], dans lequel la violence devient parfois saine, à condition que l'on s'y jette sans arrière-pensées, que l'on s'y livre avec un cœur « pur ». Cependant, cette réaction contre les effets de la politique libérale sur la morale ne doit pas être confondue avec un retour à la conception ancienne de la vertu ; nul horizon de mise en ordre de l'âme, c'est-à-dire de subordination des passions à la raison : la notion moderne d'« intérêt » demeure au centre. On s'en souvient, les promoteurs de la paix cherchèrent à dépasser à la fois la raison austère et les dangereuses passions par une habile composition des deux éléments ; l'alliage de l'énergie passionnelle et du calcul rationnel leur fournit le merveilleux concept d'« intérêt », si flexible et si fascinant. Ceux qui craignent que l'on puisse réellement transformer l'homme en parfait *homo œconomicus*, ne trouvent dès lors pas d'autre arme que la passion pour combattre l'intérêt, puisque l'élément raisonnable, au sens classique du terme, paraît avoir été absorbé par le calcul intéressé (cf. *supra*, ch. IV, les deux premières sections). Face à l'intérêt « sordide » se dressent donc les passions les plus spontanées, les moins articulées, les moins calculées, les plus « gratuites » ; ce qui sera promu c'est le rêve, la création, l'élan vital, le sacrifice absolu, la poursuite de l'idéal. On ne fait plus honte au bourgeois en lui peignant le portrait du sage, comme on tentait jadis de le faire pour les conquérants, on l'humilie en louant les poètes et les fous[58]. Qu'importent donc les conséquences ? N'échangerait-on pas toute cette vilaine réalité pour la noblesse d'une action échappant à tout calcul ? Tout plutôt que ces vies mornes et *utiles*[59] !

C'est en Allemagne que l'on trouvera les éloges les plus excessifs de la guerre et du combat. Les nationalistes, comme par exemple Treitschke, y décrient la paix en ce qu'elle conduit nécessairement au matérialisme, à l'égoïsme et à l'oubli de la collectivité[60]. Le contexte de la Première Guerre mondiale fut l'occasion d'un déferlement de discours belliqueux et de la construction d'une opposition irréductible entre le libéralisme anglo-saxon et le mo-

---

[57] Sur l'opposition entre l'art commercial et l'art d'avant-garde dans la deuxième moitié du XIXe siècle, voir Pierre Bourdieu, *Les règles de l'art*, *op. cit.*, partie I.

[58] D'une manière générale la poésie romantique, par opposition à celle de l'âge classique, cherche à mouvoir les passions. Paul Claudel explique qu'il ne s'agit pas « de convaincre ou de toucher l'âme qui reste assise et tranquille à sa place comme un juge, […] mais d'entraîner l'auditeur en créant un courant puissamment nourri d'images qui va […] vers une résolution que la passion désigne et que le cœur appelle » (« Réflexions et propositions sur le vers français » (1925), *Réflexions sur la poésie*, Paris, Gallimard, 1963, p. 27-28).

[59] Nous décrivons à grand traits un ensemble de discours sans faire justice aux nuances, aux subtilités et aux tensions. Retenons qu'il ne s'agit pas là du tout d'un état d'esprit homogène, et que les auteurs les plus outrés côtoient les penseurs les plus articulés. Pour une approche plus fine, il faut consulter notamment Roger Caillois, *Bellone ou la pente de la guerre*, *op. cit.*, Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, ch. XIX et Philippe Braud, *Violences politiques*, *op. cit.*, ch. I.

[60] Frédéric Ramel, *Les fondateurs oubliés*, *op. cit.*, p. 16. D'une manière générale, Leo Strauss a très bien montré « la protestation *morale* » contenue dans le *nihilisme* allemand, cette indignation contre un monde pacifié et intéressé : *Nihilisme et politique*, *op. cit.*, p. 36-44.

dèle germanique ; Hans Joas rapporte ainsi que Werner Sombart interprétait ces hostilités comme le combat de l'utilitarisme commercial britannique contre l'héroïsme anti-utilitaire allemand[61]. Ces discours réapparaîtront avec une grande vigueur dans la République de Weimar, et accompagneront l'ascension des fascismes ; le « romantisme de la violence », selon l'expression de Raymond Aron, prendra alors les formes les plus tragiques, et son instrumentalisation par les dirigeants nazis servira à justifier les guerres les plus terribles[62].

Bien sûr, il ne s'agit pas de résumer la longue histoire des guerres du XXe siècle à partir du rejet des passions douces et de l'intérêt bien entendu. David Bell dans son ouvrage sur le sujet évoque, pour comprendre les atrocités des conflits mondiaux, l'essor du militarisme depuis les guerres de la Révolution et de l'Empire, ainsi que la séparation croissante entre sphère militaire et sphère civile[63]. Notre propos est seulement de montrer l'importance de la réaction contre tout ce qui vise à lier trop étroitement l'existence humaine aux choses utiles, réaction qui a parfois pris un tour extrême, allant jusqu'à participer à l'apologie d'une violence désormais sans frein, puisque nulle considération d'intérêt ou de modération ne devait y mettre de bornes.

* *

L'efficacité polémique de la dénonciation des passions intéressées, non seulement chez les champions de la violence, mais aussi parmi les libéraux les plus convaincus, doit nous conduire à plusieurs réflexions.

Premièrement, l'utilisation polémique de la catégorie d'intérêt peut introduire un certain biais dans la manière d'appréhender les phénomènes humains. À force de fustiger chez

---

[61] Hans Joas, *War and Modernity*, *op. cit.*, p. 133. Charles de Gaulle décrit ainsi les dispositions des « chefs militaires allemands » lors de la Première Guerre mondiale : « […] le goût caractéristique des entreprises démesurées, la passion d'étendre, coûte que coûte, leur puissance personnelle, le mépris des limites tracées par l'expérience humaine, le bon sens et la loi. […] Peut-être trouvera-t-on dans leurs procédés l'empreinte des théories de Nietzsche sur l'Élite et le Surhomme […] » (*La Discorde chez l'ennemi* (1924), dans *Le fil de l'épée et autres écrits*, Plon, coll. Omnibus, 1994, p. 12). Pour le contexte, on peut aussi se reporter à l'appel aux instincts et à la passion qui caractérise en peinture l'expressionnisme allemand du début du siècle.

[62] Raymond Aron, *Chroniques de guerre : La France libre, 1940-1945*, Paris, Gallimard, coll. NRF, 1990. Sur le contexte de fascination pour la guerre et la mort dans la République de Weimar : Pierre Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, *op. cit.*, p. 15-16. Jorge Semprun a souligné la violence générale du discours dans l'Europe d'après-guerre, « […] la violence expressionniste, surréaliste, dada, libertaire […] » (*L'écriture ou la vie*, Paris, Gallimard, coll. NRF, 1994, p. 188). Il souligne aussi la convergence entre « pureté » morale et violence dans le cas du communisme : « […] l'illusion meurtrière de l'aventure communiste, qui aura suscité les sentiments les plus purs, les engagements les plus désintéressés, les élans les plus fraternels, pour aboutir au plus sanglant échec, à l'injustice sociale la plus abjecte et opaque de l'Histoire » (*ibid.*, p. 267).

[63] David Bell, *La Première guerre totale : L'Europe de Napoléon et la naissance de la guerre mondiale*, trad. Christophe Jaquet, Seyssel, Champ Vallon, 2010, p. 14-17.

les hommes modernes la poursuite continuelle du profit (principalement matériel), les mobiles semblent ne plus pouvoir être appréhendés qu'en termes de gain économique, émoussant de la sorte tous nos instruments d'analyse psychologique. La simplification stratégique des affects entraîne alors, par l'introduction d'un coin entre la théorie et l'expérience, une certaine méconnaissance de soi. Ne déceler que des motifs intéressés chez les acteurs ne constitue certes pas une nouveauté[64], mais la spécificité des manifestations que nous avons étudiées réside dans le fait qu'elles s'articulent à une certaine philosophie de l'histoire : nous assisterions à une véritable mutation anthropologique, puisque l'humanité se déprendrait toujours plus de la « constellation des biens symboliques ». On le voit avec le dernier homme (*der letzte Mensch*) de Nietzsche, celui qui « rapetisse tout ». Zarathoustra l'annonce avec une grande tristesse : « Les temps sont proches où l'homme ne jettera plus par-dessus les hommes la flèche de son désir, où les cordes de son arc ne sauront plus vibrer ! »[65] Que lui répond alors le peuple : « Donne-nous ce dernier homme […] rends-nous semblables à ces derniers hommes ! »[66] Plus aucun orgueil, plus aucune fierté. Mais pour écrire cela, il faut bien que Nietzsche partage avec ses adversaires une croyance dans la possibilité de faire advenir un tel monde ! Ceux-ci désirent ce qu'il redoute, il rêve de ce qu'ils craignent, mais tous partagent l'idée d'un changement radical dans les éléments politiques fondamentaux de la vie des hommes (cf. *supra*, introduction générale, première section-d).

Cela nous conduit à notre deuxième point. Il semble qu'une partie des « libéraux » et de leurs adversaires restent fascinés par le tableau d'une fin de la guerre, qu'ils croient les uns et les autres dans la possibilité d'une coexistence tranquille et prospère, placée sous le règne de l'intérêt et de l'utilité ; les premiers accueillent avec satisfaction cette promesse de paix, tandis que les seconds, se désolant d'un tel amoindrissement des possibilités humaines, cherchent à empêcher les hommes de trop suivre la pente de leur *nouvelle* condition, voire, pour les plus exaltés, à réhabiliter par réaction le sacrifice et la violence. D'une certaine manière, la coexistence de sentiments pacifistes et bellicistes jusqu'aux guerres mondiales ne doit rien au hasard : ce sont deux jugements normatifs opposés portés sur un même constat : la guerre peut disparaître de l'expérience humaine.

Ici, la comparaison avec l'expérience grecque pourrait se révéler éclairante : il n'y est pas question d'espérer la disparition de la guerre[67]. Dans la *polis*, les activités guerrières et les

---

[64] Montaigne reprochait déjà à Guichardin de ne savoir reconnaître la noblesse d'une conduite : « […] de toutes les actions, pour belles par apparence qu'elles soient d'elles mesmes, il en rejecte la cause à quelque occasion vitieuse ou à quelque profit » (*Essais*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, livre II, ch. X, p. 89).
[65] Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, dans *Œuvres*, *op. cit.*, vol. 2, partie I, §5, p. 295.
[66] *Ibid.*, p. 296.
[67] Il faut se garder d'en faire une vérité pour tout ce qui n'appartient pas à la modernité occidentale. « La guerre n'est pas un fait humain constant et universel – il y a des sociétés qui ne la connaissent pas –, elle se présente comme un faisceau d'institutions, relatives à des conditions historiques et comportant toujours un élément

activités politiques se placent dans la continuité les unes des autres : les citoyens délibèrent des affaires publiques et participent aux combats, discutent de la guerre et prennent des responsabilités politiques[68]. Certes, les anciens Grecs ne sauraient être qualifiés de « militaristes » au sens moderne du terme, car, comme l'indique Yvon Garlan, ils « ont parfaitement su reconnaître, savourer et célébrer les douceurs de la paix […] » ; néanmoins, nul ne songeait à faire disparaître les conflits armés, puisqu'« il en allait alors de la guerre comme aujourd'hui de l'hiver ou du mauvais temps […] », la guerre était finalement quelque chose « d'inhérent à l'ordre naturel […] »[69]. Si Thucydide prétend avoir écrit un « trésor pour toujours », c'est qu'il estime que les conflits ne disparaîtront pas tant qu'il y aura des hommes mus par des passions humaines. Et quoiqu'il ne se montre pas du tout insensible aux malheurs provoqués par les hostilités, il ne lui vient jamais à l'esprit de rêver que son récit dégoûtera à jamais les hommes de se combattre. Au livre II des *Politiques*, Aristote produit une critique de la subordination de toutes les activités à la guerre dans la cité de Sparte, mais il ne lui vient pas à l'idée de proposer un projet de paix perpétuelle. Si les philosophes grecs classiques consacrent si peu de place au phénomène de la guerre, c'est qu'elle leur semble tout simplement un élément indépassable du monde humain, un élément que l'on peut contenir mais non pas éradiquer[70]. Contrairement aux pacifistes, ils affirment que le conflit fait partie intégrante de la dimension politique de la vie humaine, contrairement aux bellicistes, ils ne manquent pas de rappeler la supériorité de la paix sur la guerre[71]. Il y a là un fort contraste avec les auteurs que nous avons rencontrés dans cette section.

---

d'arbitraire, au sens que les linguistes donnent à ce terme » (Jean-Pierre Vernant, « Introduction », dans id. (dir.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Éditions de l'EHESS, 1999, p. 11). Quelques indications pour le monde chrétien : Michael Howard rappelle la position de l'Église au cours de l'histoire est la suivante : la guerre est un mal, mais un mal nécessaire (Michael Howard, *War and the Liberal Conscience*, London, Hurst & Company, 2008, p. 5). Thomas Pangle et Peter Ahrensdorf signalent que malgré son amour pour la paix, Augustin ne perd pas de vue les nécessités de la guerre (*Justice Among Nations*, *op. cit.*, p. 80). Quentin Skinner rapporte que Thomas et l'Église reprendront les causes de guerre juste observées par Augustin (*The Foundations of Modern Political Thought*, *op. cit.*, vol. 1, ch. 9, p. 245).

[68] *Ibid.*, p. 22 et 38.

[69] Yvon Garlan, *Guerre et économie en Grèce ancienne*, *op. cit.*, p. 7 et 9.. Au plus fort des combats, les héros d'Homère ont parfois « la nostalgie d'une existence pacifique », et Hésiode ne manque jamais de souligner les malheurs qui accompagnent l'épreuve guerrière (*ibid.*). Hésiode évoque par exemple « Arès / qui troue les peaux […] » (*Théogonie, Les travaux et les Jours, Hymnes homériques*, trad. Jean-Louis Backès, Paris, Gallimard, coll. Folio classique, 2001, v. 933-934, p. 88). Cf. Paul A. Rahe, « The Primacy of Politics in Classical Greece », *The American Historical Review*, vol. 89, n°2, April 1984, p. 265-293.

[70] Sur le traitement circonscrit de la guerre chez Platon et Aristote : Frédéric Ramel, « Origine et finalité de la cité idéale : la guerre dans la philosophie grecque », *Raisons Politiques*, art. cité, p. 109-125. Voir aussi Pierre Manent, *Les Métamorphoses de la cité*, *op. cit.*, p. 56. Il n'y a pas de fin de l'Histoire pour les philosophes grecs : Raymond Aron, *Essai sur les libertés* (1965), Paris, Calmann-Lévy, coll. Pluriel, 1976, p. 94-95.

[71] Le récit de Thucydide ne cache pas les terribles malheurs engendrés par les conflits armés. Quand on lit les épisodes de Corcyre, on s'aperçoit bien que la guerre est l'occasion des plus terribles dépravations plutôt que des sentiments les plus nobles, elle nourrit plus volontiers les vices et les corruptions que les vertus et les sacrifices désintéressés.

Troisièmement, il existe une grande insatisfaction à l'égard d'un monde qui serait uniquement régi par les lois de l'utilité, quels que soient leurs bons effets politiques. Le « régime libéral », qui promet de gouverner les hommes de manière pacifique en laissant chacun suivre ses intérêts, provoque une certaine nostalgie des actions désintéressées, supposées plus « belles ». Malgré les grandes transformations de l'économie passionnelle, malgré la promotion des valeurs libérales, malgré les bienfaits de la paix, il semble se trouver encore une résistance anthropologique à l'endroit de l'intérêt ; qu'on le déplore ou qu'on s'en réjouisse, les êtres humains continuent d'admirer plus volontiers ce qui leur semble « beau » que ce qui leur est « utile ». Certains réformateurs ont sans doute sous-estimé cette disjonction entre l'intérêt (ou l'utilité) et la morale. Comme l'indique Émile Durkheim : « La moralité ne commence qu'avec le désintéressement, l'attachement à autre chose que nous-même. »[72] Plus encore : « Jamais […] la qualification de moral n'a été appliquée à un acte qui n'a pour objet que l'intérêt de l'individu, ou la perfection de l'individu entendue d'une manière purement égoïste […] »[73]. Montesquieu avait d'ailleurs bien vu la chose, lui qui déclare dans un passage sur la religion : « Les hommes, fripons en détail, sont en gros de très honnêtes gens ; ils aiment la morale […] » (XXV, 2)[74]. Tout comme ils ne suivent pas *naturellement* leur intérêt, les êtres humains n'aiment ou n'admirent pas *naturellement* ce qui est utile (cf. *infra*, ch. IV). Il y a une réticence liée à un certain « amour » de la morale. D'ailleurs ne faut-il pas toute la verve de Machiavel pour persuader les princes qu'ils ne doivent pas toujours suivre les préceptes moraux ? L'opprobre jeté depuis sur le terme « machiavélisme » montre assez que l'utilité ne suffit toujours pas à légitimer les infractions à la morale.

La quatrième remarque prolonge la précédente. La force de la révolte contre un monde dans lequel tout serait mesuré à l'aune de ce qui est utile montre bien que la prétendue mutation anthropologique ne possède pas la radicalité qu'on lui prête. Si le souci de l'intérêt personnel occupait réellement une place hégémonique dans les âmes humaines, alors nul ne se soucierait de la disparition des motifs glorieux, nul ne regimberait devant la révolution de l'économie générale des passions. Que l'on ressente comme une insulte le fait de n'être mû que par des motifs économiques, alors que nos dispositifs politiques postulent qu'il s'agit là de la meilleure façon d'obtenir paix et abondance, cela prouve bien que la plupart des hommes restent animés par d'autres genres de ressorts[75]. Si les « bourgeois » sont capables

[72] Émile Durkheim, « Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales » (1914), dans *La science sociale et l'action*, *op. cit.*, p. 319

[73] Émile Durkheim, *Sociologie et philosophie*, *op. cit.*, p. 52. L'auteur va même jusqu'à écrire : « Il y a des vertus qui sont des folies, et c'est leur folie qui fait leur grandeur. » (*Ibid.*, p. 125)

[74] Cf. « A prison is certainly more useful to the public than a palace », et pourtant les hommes lui préfère le palais (Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, *op. cit.*, part I, section II, ch. III, p. 32).

[75] James Madison a utilisé le même argument à propos de l'ingratitude. « Ingratitude is a common topic of declamation against human nature; and it must be confessed that instances of it are but too frequent and flagrant,

d'avoir honte de leurs supposées motivations, si la critique de celles-ci porte autant, c'est peut-être que le monde n'est pas devenu aussi uniformément *intéressé* qu'on voudrait bien le dire. Il ne faut donc pas se laisser abuser par le vocabulaire de l'intérêt, ni par la place qu'il occupe aussi bien dans le langage ordinaire que dans le discours savant (cf. *supra*, ch. IV, première section) ; ce que l'on appelle « intérêt » participe souvent de motivations fort diverses, et une passion d'apparence aussi simple que la cupidité peut s'avérer finalement beaucoup plus composée et complexe qu'elle ne le paraît au premier abord.

Dans la section suivante, nous allons donc étayer notre doute quant à la psychologie de l'acteur rationnel ou la promesse d'un changement radical des motivations humaines, notamment à partir de données historiques. Il semble y avoir un relatif décalage entre ce que postule la théorie (quelquefois alimentée par des considérations polémiques) et ce que suggèrent certaines données empiriques.

---

both in public and in private life. But the universal and extreme indignation which it inspires is itself a proof of the energy and prevalence of the contrary sentiment. » (*The Federalist Papers*, *op. cit.*, art. 57, p. 349.)

2ème Section. La psychologie de l'*homo œconomicus* : une simplification spécieuse

> *Ô suffrage universel ! Ô sophistes ! Ô charlatans ! Déclamez donc contre les gladiateurs et parlez-moi du Progrès ! Moralisez ! Faites des lois, des plans ! Réformez-moi la bête féroce. Quand même vous auriez arraché les canines du tigre, et qu'il ne pourrait plus manger que de la bouillie, il lui restera toujours son cœur de carnassier !*
>
> Gustave Flaubert, « Lettre à Louise Colet »

Pour un auteur comme Montesquieu, la réorientation de l'économie générale des passions n'était pas censée créer un homme neuf, dont l'épure serait un genre d'*homo œconomicus*, mû uniquement par son intérêt au double sens du terme. Il s'agissait plutôt, dans une perspective moins utopique, de rendre les peuples et les princes plus raisonnables ; sans doute Montesquieu croyait-il possible par le commerce de réformer profondément l'économie générale des affects humains, mais il n'envisageait certainement pas de rendre l'homme entièrement méconnaissable, ou, pour le dire autrement, de le *dénaturer*[1]. Si Montesquieu a tant insisté sur la modération, c'est qu'elle ne lui semblait pas découler d'un processus nécessaire ; s'il a inlassablement souligné les bienfaits du commerce, c'est qu'il comprenait bien tout ce qu'il pouvait avoir d'*insatisfaisant* pour les êtres humains. Nous reviendrons là-dessus *infra*, dans la 3ème partie. D'ailleurs, cela n'est pas valable que pour cet écrivain : chez une bonne partie des auteurs qu'Albert Hirschman étudie, l'intérêt (principalement *matériel*) ne pourra

[1] Sinon à quoi servirait-il, par exemple, de vouloir chercher tant de leçons utiles chez les Romains ? Guillaume Barrera met en garde contre la « lecture courante, marquée par les célèbres antithèses de Constant, [qui] estime que, pour Montesquieu déjà, le commerce serait *la* solution des temps *modernes* à l'expansionnisme, à la conquête et à la guerre elle-même, maux *anciens*, qui ne reviennent que par anachronisme » (*Les lois du monde*, *op. cit.*, p. 381). Montesquieu appartient à un temps où l'on pense encore par cycles (*ibid.*, p. 140).

jamais remplacer entièrement les autres passions, notamment celles qui ont trait à la « constellation des biens symboliques »[2].

Un usage raisonnée du type idéal de l'*homo œconomicus* trouve son utilité méthodologique dans certaines recherches de science économique, notamment lorsqu'il est question du comportement d'agents visant une maximisation d'ordre monétaire, le consommateur par exemple. Cet acteur abstrait investit la notion d'intérêt au double sens du terme : il calcule son intérêt de manière *rationnelle* (plutôt que de céder à ses caprices), et il s'attache aux fins *matérielles* par préférence aux objectifs symboliques (difficilement quantifiables). Le grand avantage de ce modèle réside dans la possibilité qu'il offre de prévoir des comportements et de faire des expériences, par exemple en modifiant des variables externes ; prévision et expérimentation permettent alors de s'approcher des critères de scientificité propres aux sciences expérimentales. Néanmoins il existe une objection dirimante à l'utilisation généralisée de la psychologie de l'*homo œconomicus* dans les sciences humaines et sociales : lorsqu'on aborde ce que Marcel Mauss appelle les « faits sociaux totaux », ce modèle explicatif, puisqu'il plaque une grille de lecture simplifiée et partielle sur des phénomènes d'une très grande complexité, perd fortement son pouvoir heuristique et se signale trop souvent par un aveuglement aux données réelles[3].

Tel est ce qu'il s'agit de montrer dans le cas particulier de notre objet d'étude. Nous tenterons d'abord de réfuter l'assertion de Benjamin Constant selon laquelle la guerre viserait avant tout le gain économique, même dans les temps « modernes », puis nous nous attacherons à observer la complexité des ressorts émotionnels qui se trouvent derrière un désir que l'on voudrait croire transparent : la recherche du profit. Enfin, nous nous demanderons, dans la perspective où les guerres naîtraient du caprice et de l'orgueil des princes, si l'avènement du gouvernement populaire permet véritablement de purger le corps politique de ses passions guerrières.

a. La guerre pour le butin : les avatars d'un mythe

Lorsqu'Adam Smith évoque le temps des grandes conquêtes dans son ouvrage de 1776, il semble qu'il mette volontiers en avant le ressort de l'avidité. Les guerres menées par les Portugais et les Espagnols viseraient avant tout le profit économique ; leur motif principal

[2] Albert Hirschman, *Les passions et les intérêts*, *op. cit.*, p. 45-47 et 112-113.

[3] Marcel Mauss « […] fait l'hypothèse que ce qu'on pourrait appeler les intérêts d'honneur, de face, de présentation de soi, de *Selbstdarstellung*, sont plus puissants, positivement et normativement, que les intérêts de survie et de possession » (Alain Caillé, « Qu'est-ce qu'être anti-utilitariste ? », art. cité, p. 82). Cf. « Il est beaucoup trop facile dans notre culture de nous considérer nous-mêmes comme des êtres essentiellement rationnels. » (Charles Taylor, *Le malaise de la modernité*, *op. cit.*, p. 108.)

serait la soif de l'or. Comment comprendre les tribulations de Vasco de Gama à la fin du XVe siècle ? En se souvenant que le commerce oriental des Vénitiens était très profitable : « Les grands profits que faisaient les Vénitiens excitèrent la convoitise (*tempted the avidity*) des Portugais. »[4] Quant aux mobiles des Espagnols, Adam Smith n'hésite pas à écrire qu'ils se réduisent à un seul :

> Toutes les autres entreprises des Espagnols dans le nouveau monde qui suivirent celles de Colomb semblent avoir été inspirées par le même motif. C'était la soif sacrée de l'or (*the sacred thirst of gold*) qui porta Ojeda, Nicuesa, et Vasco Nuñes de Balboa, à l'isthme de Darien, qui porta Cortès au Mexique, et Almagro et Pizarre au Chili et au Pérou.[5]

Ce raccourcissement du spectre des motivations paraît assurément excessif, et Anthony Pagden rappelle à juste titre que les affects symboliques jouèrent aussi un grand rôle dans la conquête du Nouveau Monde[6]. Pourquoi donc une telle manière de présenter les choses ? Il faut sans doute voir là un effet de la polémique que les auteurs du XVIIIe siècle entretiennent avec les Espagnols (et incidemment les Portugais), comme lorsque Montesquieu écrit dans ses *Pensées*, « […] ce sont des brigands qui, conduits par l'*avarice*, dont ils brûlent, exterminent, pour la satisfaire, un nombre prodigieux de nations pacifiques » (*Pensées*, n°1268, p. 426-427, n. s.). Nous reviendrons sur ce point dans la première section du chapitre VI. Toujours est-il que cette manière d'insister sur l'espérance de gains matériels et de passer sous silence ce qui pourrait relever de la « constellation de l'honneur », cette façon de soupçonner toujours la présence d'intérêts pécuniaires devant toute autre justification garde aujourd'hui une certaine vigueur ; c'est ce qui pousse parfois le chercheur à ne pas prendre suffisamment au sérieux les motivations immatérielles, et ce qui l'incite à se satisfaire trop aisément de toute explication mettant en jeu des profits sonnants et trébuchants[7].

L'explication « économiciste » des conflits se construit à mesure que la notion d'intérêt s'impose pour rendre compte de toute la psychologie humaine. Bien sûr, ce type

---

[4] Adam Smith, *Richesse des nations*, *op. cit.*, livre IV, ch. VII, p. 638 ; *Wealth of Nations*, *op. cit.*, p. 707.

[5] *Ibid.*, p. 642 ; p. 712. Pourtant, Adam Smith remarque aussi qu'il fallut un siècle pour trouver des mines au Brésil, et qu'on n'en a pas encore découvert dans les colonies anglaises, françaises, néerlandaises et danoises (*ibid.*, p. 645 ; p. 715). Pour les nuances de la pensée de Smith, voir *supra*, introduction de la première section et *infra*, ch. VI, première section.

[6] Anthony Pagden, *Lords of all the World*, *op. cit.* Voir également du même auteur, « Imperialism, Liberalism & the Quest for Perpetual Peace », *Daedalus*, vol. 134, n°2, Spring 2005, p. 49-51.

[7] Cf. « Même si elle ne s'y réduit pas, la domination symbolique tend à refléter les rapports de force économique et politique. » (Louis Pinto (dir.), *Le commerce des idées philosophiques*, Bellecombe-en-Bauges, Éditions du Croquant, 2009, p. 12.) Olivier Voirol reconnaît que Pierre Bourdieu a accordé une certaine importance à la question de l'honneur dans ses travaux sur la Kabylie ; « Cependant, au lieu de poursuivre sur cette voie ouvrant vers un théorie des luttes pour la reconnaissance, Bourdieu a privilégié le modèle classique de l'intérêt dans sa conception du conflit » (« Luttes pour la reconnaissance », dans Olivier Fillieule, Lilian Mathieu et Cécile Péchu (dir.), *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Paris, Presses de Sciences Po, 2009, p. 331). Frédéric Mérand et Vincent Pouliot reprochent également à Bourdieu d'avoir trop mis l'accent sur les conditions matérielles (« Le monde de Pierre Bourdieu : Éléments pour une théorie sociale des Relations internationales », *Canadian Journal of Political Science* / *Revue canadienne de science politique*, vol. 41, n°3, septembre 2008, p. 622).

d'explication lance un défi bienvenu à certains récits édifiants rapportés par la tradition, ceux dans lesquels les héros ou les chevaliers ne se battaient que pour des causes nobles et des honneurs immortels, sans jamais porter le regard sur ce que l'intérêt pouvait leur commander. Nul besoin pourtant de remplacer une grille de lecture unilatérale par une autre grille de lecture unilatérale. En effet, le grand danger pour les sciences humaines et sociales demeure sans doute de céder à une forme ou une autre de réductionnisme causal dans l'étude des phénomènes politiques. Edmund Silberner, par exemple, critique ainsi le matérialisme historique :

> La théorie marxiste ne nous semble pas donner de la guerre une explication aussi évidente et complète que le pensent ses auteurs. Elle en réduit les causes, en dernière analyse, à l'économique. Sans doute les causes économiques jouent-elles un rôle décisif dans certains cas. Mais le marxisme n'a nullement prouvé que la source primaire de toute guerre jaillisse de l'économique.[8]

Dans le même sens, Michael Doyle parle d'un certain « monisme matérialiste » à propos de Joseph Schumpeter, et il pointe la quasi-absence chez cet auteur, quand il est question de la guerre, d'explications non-économiques, telles que la poursuite de la gloire, le souci du prestige ou les affrontements idéologiques[9].

En outre, il existe un plaisir spécifique à montrer les intérêts cachés derrière les explications historiques reçues, à démystifier et à prosaïser les récits traditionnels, au risque de commettre des exagérations. Cela peut s'observer notamment à propos des conflits dans le monde ancien. Ainsi John Keegan, l'éminent historien de la guerre, aime insister sur les profits économiques qui se trouvent à l'horizon des grandes actions antiques : Athènes aurait cherché à s'emparer de la Sicile pour « sécuriser sa position économique »[10] et Rome (dont l'auteur dénonce toujours la férocité inhumaine) aurait conquis le monde pour s'enrichir[11]. L'historien Pierre Ducrey affirme lui aussi, même s'il concède quand même l'existence d'un désir de conquête en soi, la prééminence des motifs liés au profit ; il rapporte par exemple qu'Homère évoque sans cesse des razzias et des butins, et il affirme que la guerre de Troie peut être interprétée « comme une expédition dirigée contre Ilion, coupable aux yeux des Mycéniens d'avoir fait planer une menace sur les détroits et la liberté de la circulation maritime », voire comme un véritable raid de pillage[12]. Néanmoins il y a là un passage problématique des avantages matériels aux mobiles matériels ; sans doute les Grecs et les Romains reti-

---

[8] Edmund Silberner, *La guerre et la paix …*, *op. cit.*, p. 215. Voir aussi, contre le réductionnisme économique en Relations internationales : Stanley Hoffmann, « Théorie et relations internationales », *Revue française de science politique*, vol. 11, n°2, 1961, p. 426 (note).
[9] Michael Doyle, *Ways of War and Peace*, *op. cit.*, p. 248.
[10] John Keegan, *A History of Warfare*, *op. cit.*, p. 257. Cp. Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, VI.31.
[11] *Ibid.*, p. 264-265. Montesquieu, par exemple, se montre plus nuancé dans ses *Considérations sur les Romains*.
[12] Pierre Ducrey, *Guerre et guerriers dans la Grèce antique*, Paris, Hachette, 1999, p. 301-303. Robert Gilpin, pour sa part, suggère que les Grecs n'ont pas envoyé 1 000 vaisseaux en Asie mineure uniquement pour les beaux yeux d'Hélène… (*The Political Economy of International Relations*, *op. cit.*, p. 4). Homère non plus n'a certainement pas cru cela.

rèrent-ils d'importants revenus de leurs conquêtes, cela ne prouve pas pour autant qu'il s'agissait là de leur principale motivation. Les ressorts passionnels d'un pillage, par exemple, ne se laissent généralement pas réduire à l'envie de faire du butin. Si, lors de l'expédition des Dix-Mille, les soldats de Ménon mirent à sac la ville de Tarse, ce fut surtout pour venger leurs camarades qui avaient été tués peu auparavant ; et, au moment de la Guerre du Péloponnèse, la troupe de Brasidas qui s'acharne contre les attelages de ses alliés en fuite cède à la colère plutôt qu'à la cupidité[13]. C'est pourquoi les historiens de la Grèce antique, quelles que soient leurs divergences par ailleurs, s'accordent généralement à dire que les affects symboliques et les causes matérielles se mêlent les uns aux autres dans les guerres anciennes. Moses Finley, tout en reconnaissant les bénéfices économiques procédant des hostilités (confiscation de terres, marine et chantiers navals qui emploient des milliers d'hommes, importations régulières de blé, etc.), souligne le rôle des satisfactions « qui naissent de la gloire, du prestige, du simple plaisir d'être le plus fort »[14] ; Yvon Garlan évoque de nombreuses causes politiques à l'origine des conflits : « appétit de puissance et riposte plus ou moins préventive, rivalité de prestige et provocations diverses, non-respect de traités conclus, aide aux alliés, incompatibilité de régimes politiques, actes d'impiété […] »[15] ; Michel Austin et Pierre Vidal-Naquet, enfin, rappellent l'importance que jouait la question de la gloire dans le monde homérique[16], ce qui tend à montrer que la Guerre de Troie ne reposait certainement pas seulement sur le désir de contrôler le détroit des Dardanelles. Les motifs matériels ne sauraient être mis de côté, mais le mono-causalisme économique se révèle trop réducteur pour comprendre l'existence de conflits dans le monde grec.

Il semble qu'il en aille de même pour l'expérience guerrière des siècles modernes. Bien sûr, le rapport entre les causes politiques (dont fait partie la question de la gloire) et les causes économiques varie fortement selon les temps et les lieux, selon les acteurs et les types de conflit, et il serait vain de vouloir faire des propositions générales ; il reste qu'il est empiriquement faux de réduire la guerre à un simple moyen « de posséder ce que l'on désire » comme le suggérait Benjamin Constant. Évoquons seulement le mouvement colonial de la fin du XIXe siècle (cf. *supra*, ch. III, 3ème section), lequel a fait l'objet de maintes polémiques. Lénine qualifiait en 1917 l'impérialisme des décennies précédentes comme « le stade monopoleur du capitalisme » ; ce qui nous intéresse ici, c'est qu'il refuse de distinguer les dimensions politiques et économiques, comme l'indiquent ses violentes attaques contre Karl Kauts-

[13] Xénophon, *L'Anabase*, livre I, ch. II, §26 et Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, IV.128.4.
[14] Moses Finley, *Économie et société en Grèce ancienne*, *op. cit.*, p. 83-84.
[15] Yvon Garlan, *Guerre et économie en Grèce ancienne*, *op. cit.*, p. 32-33 ; cf. également p. 34-36.
[16] Michel Austin et Pierre Vidal-Naquet, *Économies et Sociétés en Grèce ancienne*, *op. cit.*, ch. II.

ky[17]. Or il semble que, contrairement aux affirmations du révolutionnaire russe, cette phase coloniale ne puisse pas se laisser circonscrire par l'avidité des marchands ou les besoins des capitalistes. Certes, l'historien britannique Christopher Bayly reconnaît une relative justesse aux thèses de Lénine, mais à condition de les appliquer à l'empire britannique au tournant des XVIIIe et XIXe siècles ; alors que ce dernier croyait parler du présent et de l'avenir, il ne faisait que décrire une situation révolue[18]. La facilité avec laquelle impérialisme et intérêts économiques furent associés dans tous les esprits s'explique en partie par le contexte de l'époque. Comme le rapporte Raymond Aron dans sa critique des thèses léninistes, les impérialistes durent, en cette période, défendre la légitimité des conquêtes face aux moralistes et aux libéraux qui ne trouvaient guère d'attrait à la notion de prestige. Ceux qui soutenaient les conquêtes durent alors promouvoir l'empire sous le double rapport des intérêts et des idées ; Jules Ferry mit ainsi en avant à la fois la « mission civilisatrice » des Européens et les possibilités d'essor pour le commerce[19]. Or, ces justifications ne doivent pas faire oublier le jeu des passions symboliques, à commencer par les affects glorieux. Dans le cas du mouvement de colonisation français sous la IIIe République, Maurice Agulhon – en plus des motifs économiques et de la bonne conscience progressiste – décèle le jeu des actions individuelles (les initiatives des aventuriers entre autres), ainsi que l'aspiration générale à une certaine « grandeur nationale »[20]. Au temps du capitalisme triomphant, les affects symboliques paraissent, à tout le

[17] Lénine, *L'impérialisme stade suprême du capitalisme : Essai de vulgarisation* (1917), Paris, Le temps des cerises, 2001, p. 160 et 164-165.

[18] Christopher Bayly, « The First Age of Global Imperialism, c. 1760-1830 », art. cité, not. p. 43. Cf. « […] les interprétations économiques des conflits semblent d'autant plus à la mode qu'elles sont plus contestables » (Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, ch. IX, p. 260 ; voir aussi p. 247).

[19] Raymond Aron, *op. cit.*, ch. IX, p. 262-63 et 270-271. « Les interprètes de l'impérialisme anglais recourent aussi à ces deux sortes d'arguments ; la prospérité par l'empire de Joseph Chamberlain et le *white man's burden* de Rudyard Kipling. » (*Ibid.*, p. 263) Il faut se souvenir qu'il y eut des attaques contre le coût économique de l'impérialisme colonial tout au long du siècle par des auteurs comme James Mill, Richard Cobden, Jean-Baptiste Say, Thorold Rogers ou Henry de Saint-Simon (Edmund Silberner, *La guerre et la paix …*, *op. cit.*, p. 36, 49, 63 et 67, 155 et 173). Antoine Destutt de Tracy remarque à propos des guerres pour les colonies : « Ce n'est point […] là le commerce, mais la manie de la domination et la démence de l'avidité […] » (*Commentaire sur* L'Esprit des lois *de Montesquieu*, *op. cit.*, p. 395).

[20] Maurice Agulhon, *La République I (1880-1932)*, Paris, Hachette littératures, coll. Pluriel, 1997, p. 86-88. Jennifer Pitts insiste sur la nécessité pour la France d'imiter l'expansionnisme britannique afin de rester une puissance qui compte (*Naissance de la bonne conscience coloniale*, *op. cit.*, p. 25) ; Pierre Guillen rappelle que la diplomatie française (l'auteur souligne le rôle de Léon Gambetta et Jules Ferry), qui entend surmonter dans les années 1880 l'expérience de la défaite de 1870, voit dans les conquêtes lointaines une opportunité de regagner son rang (« Du recueillement à l'expansion », dans *Histoire de la diplomatie française, II*, *op. cit.*, p. 156-157). Andrew Porter évoque : « recurrent French attempts to calm domestic discontent and to restore international prestige by overseas interventions or colonial expansion overseas » (« Introduction », in id. (ed.), *The Oxford History of the British Empire. Volume III: The Nineteenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 11). Cf. Raymond Aron écrit à propos de l'impérialisme japonais à Formose et en Corée : « Cet impérialisme n'était pas nécessaire à la croissance de l'économie nipponne, pas plus que l'Afrique noire occidentale ou équatoriale ne répondait à un besoin de l'économie française. » (*Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, p. XV.)

moins, garder une certaine vigueur, et ils en viennent parfois à prendre le masque de l'intérêt pour se justifier[21] !

La transformation passionnelle du chapitre IV demande donc à être nuancée, et la présence de continuités empêche de parler d'un retournement radical. Même si les enjeux de gloire possédaient un grand rôle dans le monde ancien, la question des profits pécuniaires n'y était pas absente, et, à l'inverse, dans le monde du commerce, la prise en compte des intérêts matériels se combine avec certaines considérations de prestige. Peut-être y a-t-il finalement plutôt une différence de degré que de nature. Penchons-nous maintenant un peu plus sur ce que l'on pourrait appeler l'âme du marchand, cet être que l'on prétend si plat, ce « bourgeois » qui ne serait animé que par le gain et le désir de sa propre sécurité.

b. La complexité de l'âme du commerçant

On a l'habitude de faire du commerce une activité douce et régulière, et donc de retrouver dans celui qui s'y livre des dispositions semblables. Tocqueville, quoique l'on sente toujours chez lui une manière de nostalgie pour la *beauté* des passions aristocratiques, reconnaît volontiers l'*utilité* des affects paisibles du marchand :

> Le commerce est naturellement ennemi de toutes les passions violentes. Il aime les tempéraments, se plaît dans les compromis, fuit avec grand soin la colère. Il est patient, souple, insinuant, et il n'a recours aux moyens extrêmes que quand la plus absolue nécessité l'y oblige.[22]

Parallèlement, l'homme démocratique se tient fort éloigné de tout ce qui touche à la guerre, et, voudrions-nous ajouter, de tout ce qui a trait aux passions glorieuses. Tocqueville nous donne un tableau psychologique remarquable des causes qui expliquent ce changement, et qui permettent de comprendre le passage d'une humanité à une *autre* :

> Le nombre toujours croissant des propriétaires amis de la paix, le développement de la richesse mobilière, que la guerre dévore si rapidement, cette mansuétude des mœurs, cette mollesse de cœur, cette disposition à la pitié que l'égalité inspire, cette froideur de raison qui rend peu sensible aux poétiques et violentes émotions qui naissent parmi les armes, toutes ces causes s'unissent pour éteindre l'esprit militaire.[23]

---

[21] « It has long been clear that many of the European empires were unprofitable from a material point of view, and that the practical reasons given for acquiring them were excuses rather than true justifications. The real motives were often psychological and irrational rather than economic and practical, that is, they derived from questions of honor. » (Donald Kagan, *On the Origins of War…*, *op. cit.*, p. 38.) Cf. « Les marxistes ont tendance à croire que les hommes d'État mettent en avant la gloire et la puissance, cependant que l'avarice les anime. » (Raymond Aron, *Les sociétés modernes*, *op. cit.*, p. 990.)

[22] Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, *op. cit.*, vol. 2, partie III, ch. XXI, p. 314. Il faudrait évidemment distinguer plus rigoureusement ces types idéaux que sont l'homme démocratique, le bourgeois et le commerçant. Pour les affinités qu'ils entretiennent, voir *supra*, ch. II, première section.

[23] *Ibid.*, ch. XXII, p. 325.

Cette peinture est certainement vraie jusqu'à un certain point, cependant, encore une fois, les continuités mériteraient également d'être mises en avant. L'*ethos* du marchand ne possèderait-il réellement aucun point de contact avec l'*ethos* du guerrier ?

Quoi qu'on en dise parfois, les ressorts émotionnels de l'activité commerciale ne sauraient se réduire à la seule recherche du gain matériel, et la « vérité effective » du marchand a peu à voir avec une machine à calculer des rapports entre coûts et profits ; les deux facettes *matérielle* et *instrumentale* de l'intérêt ne suffisent pas à épuiser la psychologie du commerce. Il semble que Montesquieu nous fasse tout particulièrement sentir cela à propos de la chasse à la baleine que mènent les Hollandais. Cette activité a ceci d'étrange qu'elle mobilise encore les énergies quand elle ne rapporte plus guère (XX, 6). Bien sûr, l'industrie déployée pour construire les navires n'est pas perdue, et l'on pourrait presque dire que, au niveau macroéconomique, l'utilité s'y trouve. Cependant, l'intérêt de ce passage réside dans les motivations individuelles avancées par l'auteur :

> Ce commerce est une espèce de loterie, et chacun est séduit par l'espérance d'un billet noir. Tout le monde aime à jouer ; et les gens les plus sages jouent volontiers, lorsqu'ils ne voient point les apparences du jeu, ses égarements, ses violences, ses dissipations, la perte du temps, et même de toute la vie. (*Ibid*., p. 590)[24]

Nous sommes très loin de la prudence bourgeoise de celui qui craint sans cesse pour son bien et sa vie ; entrent ici en scène des passions plus franches et, pour ainsi dire, moins *intéressées*, comme le plaisir du jeu et l'excitation de l'aventure[25]. Citons (à nouveau) ce qu'écrivait Montesquieu deux chapitres auparavant :

> […] une plus grande certitude de sa propriété, que l'on croit avoir dans ces États [le gouvernement de plusieurs], fait tout entreprendre ; et, parce qu'on croit être sûr de ce que l'on a acquis, on ose l'exposer pour acquérir davantage. (XX, 4, p. 588)[26]

Ainsi, la sûreté constitue bien un préalable, une sorte de besoin primaire, néanmoins, une fois que celle-ci est assurée, les hommes se mettent en quête d'autres genres de satisfaction, quitte

---

[24] Cp. « Upon equal, or nearly equal profits, most men will chuse to employ their capitals rather in the improvement and cultivation of land, than either in manufactures or in foreign trade. The man who employs his capital in land, has it more under his view and command, and his fortune is much less liable to accidents, than that of the trader, who is obliged frequently to commit it, not only to the winds and the waves, but to the more uncertain elements of human folly and injustice […] » (Adam Smith, *Wealth of Nations*, *op. cit.*, book III, ch. I, p. 483).

[25] Guillaume Barrera a déjà noté le caractère déraisonnable de cette pêche à la baleine : « Montesquieu et la mer », art. cité, p. 31. Cf. « L'homme véritable veut deux choses : le danger et le jeu. » (Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, dans *Œuvres*, *op. cit.*, vol. 2, p. 333.)

[26] Il est plaisant de constater que Benjamin Constant renverse la perspective, puisque c'est le conquérant, personnage éminemment *anachronique*, qui est assimilé à celui qui remet en jeu son gain pour avoir plus : « On a remarqué souvent que les joueurs étaient les plus immoraux des hommes. C'est qu'ils risquent chaque jour tout ce qu'ils possèdent ; il n'y a pour eux nul avenir assuré ; ils vivent et s'agitent sous l'empire du hasard. / Dans le système de conquête, le soldat devient un joueur […] ». Et un peu plus loin : « Qui ne sent que l'habitude de cette loterie de plaisir et de mort est nécessairement corruptrice ? » (*De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, dans *Écrits politiques*, *op. cit.*, partie I, ch. V, p. 140.)

à mettre parfois en danger et son bien et sa vie (cf. *infra*, ch. VI, 3ème section). Voilà pourquoi le régime républicain paraît le plus apte à conduire de grandes entreprises.

La rationalité économique entendue au sens étroit du terme nous masque donc les motifs complexes et mystérieux des individus qui s'adonnent à des activités commerciales au long cours. Il semble d'ailleurs que ce goût pour le jeu n'appartienne pas seulement à une époque révolue, puisqu'il s'aperçoit aussi dans la vie économique contemporaine : les économistes Pierre Dockès et Marc Guillaume, par exemple, soulignent le caractère irrationnel des conduites ayant mené à la crise financière en 2007-2008 ; ils affirment que cette dimension des choses est fort peu perçue parce que l'importance anthropologique du « ludique » constitue un impensé de la science économique :

> La dynamique du jeu est présente dans la crise actuelle. Au cœur du jeu, il y a une règle fondamentale et secrète, un défi au destin, à la ruine, à la mort […]. Une ordalie où on ne met pas sa vie en jeu pour prouver son innocence, mais son argent pour transgresser la norme économique de la valeur.[27]

Ne déceler partout qu'appât du gain, c'est risquer de manquer certains des véritables ressorts de la vie économique moderne.

Revenons à Alexis de Tocqueville un instant. On le sait, cet écrivain a beaucoup parlé de la place qu'occupaient les satisfactions matérielles et le calcul d'utilité dans l'âme de l'homme démocratique, ce mixte qui donnera la doctrine de l'« intérêt bien entendu » (cf. *supra*, ch. IV) ; cette doctrine s'accompagne d'ailleurs d'un relatif abaissement *moral*, ce pour quoi Tocqueville cherchera à encourager tout ce qui pourrait redonner quelque élévation spirituelle aux êtres humains. Cependant, il se voit obligé d'introduire dans son tableau moral une certaine complication psychologique, afin de rendre compte de ce singulier plaisir du risque et du jeu :

> Ceux qui vivent au milieu de l'instabilité démocratique ont sans cesse sous les yeux l'image du hasard et ils finissent par aimer toutes les entreprises où le hasard joue un rôle.
>
> Ils sont donc tous portés vers le commerce, non seulement à cause du gain qu'il leur promet, mais par l'amour des émotions qu'il leur donne.[28]

Aussi, il faut se méfier du vocabulaire employé, qui peut induire en erreur l'interprète : derrière la notion de profit pécuniaire se cachent souvent des idées autrement plus composées. De cette manière, lorsqu'il évoque l'impulsion irrésistible qui entraîne les Américains dans un

---

[27] Pierre Dockès et Marc Guillaume, « Introduction », dans P. Dockès, *et al.*, *Jours de colère : L'esprit du capitalisme*, Descartes & Cie, Paris, 2009, p. 25. Peter Sloterdijk évoque le remplacement d'une « éthique du confort » par une « éthique du risque néo-entrepreneurial » à partir des années 1990 (*ibid.*, p. 68). « Asking […] questions about the financial crisis raises further questions about rationality and agency. » (Tim Dunne, Lene Hanson and Colin Wight, « The end of International Relation theory? », art. cité, p. 418.)

[28] Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, *op. cit.*, vol. 2, partie II, ch. XIX, p. 195. Voilà pourquoi, contrairement à ce qu'affirmait Adam Smith *supra* dans la note 24, les Américains délaissent l'agriculture pour se tourner plutôt vers une « profession hasardeuse, mais lucrative » (*ibid.*, p. 193).

mouvement continuel vers l'Ouest, Tocqueville parle d'*avidité* et de *désir du bien-être*, ce qui ne trouble guère le lecteur d'aujourd'hui, puisque chacun sait parfaitement que les Américains seraient des hommes particulièrement attachés aux choses matérielles. Cependant, le texte va plus loin :

> Ces hommes ont quitté leur première patrie pour être bien ; ils quittent la seconde pour être mieux encore […] Chez eux, le *désir du bien-être* est devenu une passion inquiète et ardente qui s'accroît en se satisfaisant. […] Pour eux l'émigration a commencé par être un besoin ; aujourd'hui, elle est devenue à leurs yeux une sorte de hasard, dont ils aiment les émotions autant que le gain.[29]

Là encore, les aspirations symboliques prennent le pas sur la dimension matérielle de l'intérêt, et l'on se demande si l'auteur ne fait pas violence à la réalité en parlant simplement d'un *désir du bien-être*. Précisons cela.

Cette complexification ouvre la voie à une meilleure compréhension des continuités émotionnelles, et à un assouplissement de l'opposition canonique entre *ethos* guerrier et *ethos* commerçant. On se souvient (cf., *supra*, ch. IV) comment les promoteurs du commerce et de la paix congédièrent les héros, puis appelèrent de leurs vœux la venue de l'individu capable de suivre son intérêt. C'est pourquoi l'on s'étonne que Tocqueville, lui qui ne semble jamais douter de la disparition irrévocable des temps aristocratiques, nous parle de l'*héroïsme* des Américains en matière de commerce. Le navigateur de ce pays risque sa vie et souffre toutes les privations pour vendre son thé un sous de moins que le marchand anglais : « Je ne saurais mieux exprimer ma pensée qu'en disant que les Américains mettent une sorte d'*héroïsme* dans leur manière de faire le commerce »[30]. Cet affect prend néanmoins une coloration étrange, puisque la fin visée ne serait autre que le *bien-être matériel*[31] ; s'il se trouve deux constellations émotionnelles distinctes, celle de la gloire qui ne nous concernerait plus et celle des biens matériels dans laquelle nous évoluerions désormais, alors pourquoi reprendre le mot strictement *anachronique* d'héroïsme[32] ? Peut-être serait-il possible de déceler là une tension entre ce qu'examine Tocqueville et ses catégories de pensée, entre sa pénétration psychologique et les attendus de son système : il aperçoit en Amérique un phénomène très proche de ce

---

[29] *Ibid.*, vol. 1, partie II, ch. IX, p. 387, n. s.

[30] *Ibid.*, ch. X, p. 527, n. s. En outre, Tocqueville compare cette innovation américaine dans le commerce à celle que firent les Français, lors des guerres de la Révolution, dans l'*art militaire*.

[31] « [I]l y a quelque chose de merveilleux dans les ressources de son génie, et une sorte d'*héroïsme* dans son avidité pour le gain » (*ibid.*, p. 462, n. s.).

[32] Pierre Manent a déjà aperçu ce flottement dans la caractérisation de l'homme démocratique : « […] porté à la paix, à la recherche des biens matériels, mais aussi bien capable de renoncer au moindre confort pour vendre moins cher que son concurrent et même très disposé à risquer sa vie une fois que la guerre l'a arraché à ses habitudes » (*Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1993, p. 88). Par ailleurs, il rend raison de cette tension en invoquant « l'inquiétude de la concurrence » qui serait finalement plus forte que « l'amour des biens matériels » (*ibid.*, p. 90). Toutefois, il nous semble que le problème vient du cœur même de la thèse de Tocqueville, à savoir la succession de deux mondes radicalement différents, celui de l'homme aristocratique et celui de l'homme démocratique.

que l'on observait dans les temps non démocratiques, mais comme il postule l'existence de deux époques irrémédiablement étanches l'une à l'autre, il devient nécessaire d'assigner le nouvel héroïsme à un affect qui lui est très mal assorti, c'est-à-dire à l'amour des biens matériels[33].

Les continuités émotionnelles entre guerre et commerce s'aperçoivent donc particulièrement dans le domaine de la navigation : le marchand y affrontant le danger et la mort ; le négoce au long cours ressortit à la sphère du courage. Friedrich List écrit : « De toutes les branches du travail, la navigation est celle qui exige le plus d'énergie et de courage (*persönlichen Muth*), le plus d'audace (*Unternehmungsgeist*) et de persévérance […] »[34]. En effet, la navigation, particulièrement la navigation hauturière, comporte des risques importants : de longues traversées vers des pays peu connus, des climats difficiles, des maladies nouvelles, etc. ; l'*ethos* demandé s'approche de celui de l'explorateur, voire de celui du pirate[35]. En effet, il se rencontre des points de contact réels entre pirates et marchands. John Appleby rappelle que dans les années 1550 et 1560, les flottes anglaises s'adonnaient à la fois au commerce et à la piraterie : à travers l'histoire de navigateurs comme John Hawkins, Humphrey Gilbert ou Francis Drake, on aperçoit l'existence d'une proximité entre les aventures coloniales, les échanges de marchandises et le pur et simple pillage[36]. Hermès n'est-il pas à la fois le protecteur des voyageurs, des marchands et des voleurs ?

Ce furent bien entendu là des temps *héroïques*, ceux de la fondation du commerce moderne. Cependant, les ressorts émotionnels de l'activité économique resteront ambigus par la suite, et ne pourront se réduire au seul intérêt matériel. Alexis de Tocqueville explique que lorsqu'une guerre se prolonge, l'armée démocratique a toutes les chances de l'emporter.

---

[33] Nous ne faisons bien entendu pas justice aux subtilités de la pensée de Tocqueville. Ce dernier justifie certaines incohérences par la prise en compte de causes secondaires, le rappel des particularités de l'expérience américaine, l'existence de différentes catégories sociales en démocratie, etc.

[34] Friedrich List, *Système national d'économie politique*, *op. cit.*, livre I, ch. X, p. 221. Hésiode mettait déjà en garde contre « la mer à la grande voix » et rappelait qu'il « est affreux […] de mourir au milieu des vagues » (*Les travaux et les Jours, op. cit.*, p. 134, v. 648 et p. 136, v. 687). Pourtant : « Ne reconnoît-on pas en cela les humains ? / Dispersés par quelque orage, / À peine ils touchent le port / Qu'ils vont hasarder encor / Même vent, même naufrage […] » (Jean de La Fontaine, « Les lapins », *Fables*, *op. cit.*, livre X, n°14, p. 324).

[35] Patrick O'Brien, « Inseparable Connections…», in P. Marshall (ed.), *The Oxford History of the British Empire*, *op. cit.*, p. 60. Dans le monde antique, troc et rapine se côtoyaient souvent ; ainsi les marchands et les pirates pouvaient-ils collaborer, ceux-ci faisant des esclaves que ceux-là se chargeront de vendre : Yvon Garlan, *Guerre et économie en Grèce ancienne*, *op. cit.*, p. 189-190. Cf. Montesquieu : « Les premiers Grecs étoient tous pirates. » (XXI, 7, p. 610)

[36] John Appleby, « War, Politics, and Colonization, 1558-1625 », in N. Canny (ed.), *The Oxford History of the British Empire*, *op. cit.*, p. 59-63. Michael Howard nous dit du XVIe siècle : « It was a period when war, discovery, and trade were almost interchangeable terms. » (*War in European History*, Oxford, Oxford University Press, 1976, p. 41.) En Angleterre, la catégorie des *Merchant Adventurers* remonte à la fin du XVe siècle (Bernard Cottret, *Histoire de l'Angleterre de Guillaume le Conquérant à nos jours*, Paris, Tallandier, coll. Texto, 2011, p. 550, note).

Comment expliquer un tel succès dans un peuple qui préférerait de loin son confort à l'excitation guerrière ? Voici l'explication :

> La guerre, après avoir détruit toutes les industries, devient elle-même la grande et unique industrie, et c'est vers elle seule que se dirigent de toutes parts les ardents et ambitieux désirs que l'égalité a fait naître.[37]

Entre la guerre et l'industrie, le hiatus paraît se refermer ; le mouvement qui porte l'homme démocratique à travailler le portera aussi, dans d'autres circonstances, à prendre les armes et à se battre. Les ressorts émotionnels de ces deux activités ne sont pas aussi dissemblables qu'un premier examen le laisserait penser. Évidemment, Tocqueville *prosaïse* la guerre par cette comparaison, mais il ne faut pas oublier que, dans le même temps, il *poétise* la vie industrielle : il s'y trouve certes le désir du gain et du bien-être, mais aussi des aspirations plus symboliques comme le goût de l'action, le sentiment de l'effort collectif, le besoin de se distinguer, le plaisir du risque, ou même la poésie du progrès[38]. Ne parle-t-on pas encore aujourd'hui de *capitaines* d'industrie[39] ?

La gloire elle-même, cette grande ennemie de la paix et de la prospérité, paraît plutôt réorientée qu'abolie, preuve que les affects qui lui sont attachés n'ont pas disparu. Lorsqu'Émeric Crucé, dans la première moitié du XVIIe siècle, donne sa préférence à celui qui commerce, il écrit :

> Il n'y a métier comparable en utilité à celui du marchand, qui accroît légitimement ses moyens aux dépens de son travail, et souventefois *au péril de sa vie*, sans endommager ni offenser personne ; en quoi il est plus louable que le soldat, dont l'avancement ne dépend que des dépouilles et ruines d'autrui.[40]

L'utilité n'est pas seule convoquée, et Crucé souligne le fait que le marchand risque sa vie aussi bien que le soldat ; il ne lui cède en rien sous le rapport du courage, tandis qu'il le dépasse infiniment sous le rapport du bien commun. À la fin du siècle, l'économiste anglais Nicolas Barbon remarquera que le commerce peut contribuer plus efficacement qu'une armée de terre à l'édification d'un empire, qui serait plus *glorieux* encore que celui d'Alexandre ou de César[41]. Quand Nicolas Dutot compare le noble et le bourgeois en 1738, on retrouve un personnage qui joue à la fois sur les deux tableaux : « La noblesse, dont une si grande partie est

---

[37] Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, *op. cit.*, vol. 2, partie III, ch. XXIV, p. 340. Ce seront d'abord « tous les esprits naturellement entreprenants, fiers et guerriers […] » qui se lanceront dans l'aventure.

[38] Alexis de Tocqueville parle de « l'audace » et de « la grandeur » des entreprises industrielles chez les peuples démocratiques (*ibid*., partie II, ch. XIX, p. 195).

[39] Lors d'une OPA (offre publique d'achat), on distingue également le *chevalier* blanc du *chevalier* noir. Arnault Skornicki rappelle l'origine du terme « entreprise » : « […] d'abord synonyme de "résolution hardie", par référence au courage du chevalier, l'*entreprise* se voit au XVIIIe siècle […] affligée au nom de la raison d'une nouvelle connotation, empreinte de prudence et de prévoyance. » (« L'économie politique du paysan parvenu : une socio-analyse de François Quesnay, fils de laboureur, chirurgien, médecin du roi et physiocrate », dans A. Cohen, B. Lacroix et P. Ruitort (dir.), *Les formes de l'activité politique*, Paris, PUF, 2006, p. 198.)

[40] Cité dans Edmund Silberner, *La guerre dans la pensée économique…*, *op. cit.*, p. 137, n. s.

[41] *Ibid.*, p. 234.

oisive dans ses châteaux, se croira-t-elle donc plus utile à l'État, plus brave, plus belliqueuse, que ces négociants militaires, que ces *héros bourgeois* ? »[42] ; Charles Rollin affirme pour sa part que l'on ne doit pas préférer « la gloire des armes à celle du trafic », indiquant par là que le commerce ouvre lui aussi des perspectives de renommée[43]. Jeremy Bentham ne fut pas ami de la grandeur militaire, loin de là, mais lorsqu'il évoque les traités de désarmement, il rappelle que la nation qui initierait le mouvement se couvrirait d'une *gloire immortelle*[44] ; l'attrait de la gloire semble donc survivre au guerrier. Au début des années 1820, Charles Fourier évoquera plus volontiers l'industrie que le commerce, cependant, on notera encore une certaine persistance des affects relevant de la « constellation de l'honneur » :

> Jamais génération ne fut plus rassasiée que la nôtre de ces fumées qu'on nomme lauriers de la victoire. Notre siècle doit donc être disposé à spéculer sur des lauriers plus utiles que ceux du carnage, sur des trophées industriels.[45]

Nous avons montré *supra* au chapitre III que le commerce et la guerre ne s'excluaient pas nécessairement l'un l'autre ; de la croissance à la conquête, il n'y a parfois qu'un pas. De la même manière, on peut observer, dans certains cas, une sorte de proximité entre l'*ethos* du guerrier et celui du commerçant, c'est-à-dire la présence d'inclinations semblables. Le commerce et la guerre appartiennent très certainement à des sphères distinctes, leurs conséquences sont très éloignées, toutefois, il est permis de déceler certaines continuités passionnelles : le goût pour l'action, la possibilité de déployer ses facultés, la démonstration de son courage face au danger, le besoin d'aventure et le désir de se distinguer, voire, pour les plus ambitieux, d'illustrer son nom à tout jamais[46].

Il paraît donc exister une sorte d'*affinité passionnelle* entre ces deux domaines de la vie humaine que l'on tend à opposer radicalement : la guerre et le commerce. Voyons maintenant comment cette proximité s'actualise parfois et conduit à une relative continuité de certaines pratiques, comment les peuples les plus commerçants peuvent aussi parfois se montrer tout à fait belliqueux.

---

[42] *Ibid.*, p. 53, n. s.

[43] Charles Rollin, *Histoire ancienne des Égyptiens, des Carthaginois, des Assyriens…*, *op. cit.*, vol. 5, livre XXIV, p. 518.

[44] Edmund Silberner, *op. cit.*, p. 260-261. On pourrait sans doute déceler un artifice stratégique dans ce discours visant à utiliser l'amour de la gloire afin de détourner les souverains de la guerre ; néanmoins, cela montre que la « constellation de l'honneur » demeure un puissant ressort passionnel, au moins pour une partie des hommes.

[45] Edmund Silberner, *La guerre et la paix …*, *op. cit.*, p. 186. Il est également fait mention des *armées* industrielles.

[46] Parmi les « héros » américains depuis la fondation des États-Unis, il se trouve d'illustres législateurs, d'éminents hommes d'États et de grands généraux, mais aussi des industriels réputés, de célèbres banquiers et des entrepreneurs à succès.

c. Les passions guerrières dans des siècles de commerce

À l'échelle individuelle, nous avons déjà rapporté la présence d'une soif d'honneurs parmi les hommes, au moins chez certains d'entre eux. Dans l'anthropologie de Machiavel, par exemple, l'ambition jouit d'un très grand empire sur le cœur humain :

> La cause en est que la nature a créé les hommes de façon telle qu'ils peuvent tout désirer (*desiderare ogni cosa*) et ne peuvent pas tout obtenir ; si bien que, le désir étant toujours supérieur au pouvoir d'acquérir, il en résulte le mécontentement de ce qu'on possède, et le peu de satisfaction qu'on en a.[47]

Montesquieu partage en partie cette évaluation des passions humaines ; il dit à propos de Louis XIV dans une de ses *Pensées* : « Il avoit un désir immodéré d'accroître sa puissance sur ses sujets ; en quoi, je ne sais si je dois le tant blâmer d'un sentiment commun à presque tous les hommes. » (*Pensées*, n°1306, p. 458)[48] Nous préciserons cela au chapitre suivant.

Or, il semble bien que les affects de ce type, se rapportant à des considérations symboliques, n'aient pas disparu, même au sein de peuples devenus « bourgeois », démocratiques et commerçants, c'est-à-dire supposés soumis principalement à la peur et à la cupidité, ce qui les pousserait à songer constamment à leur sécurité et à leur profit matériel[49]. La figure du « bourgeois » a tellement servi pour la polémique (cf. *supra*, première section), qu'on en a fait une abstraction fort éloignée de toute expérience historique. Il faut donc y revenir. Lorsque l'on observe la guerre civile anglaise notamment, c'est-à-dire la lutte entre les Têtes rondes (ou les bourgeois) et les Cavaliers (ou les gentilshommes), on s'aperçoit que ni les uns ni les autres ne rechignent au combat ; la vue du sang n'arrête personne. Les bourgeois ne se font pas tuer pour préserver leur vie, ils ne jettent pas toutes leurs possessions dans la lutte pour ménager leur bien, ils cherchent plutôt à défendre leur « droit », à sauvegarder leur « dignité », à s'assurer le « respect »[50]. Ce désir de « reconnaissance » se rattache à la « constellation des biens symboliques » bien plus qu'à la recherche de l'intérêt matériel (même si celle-là n'exclut pas du tout celle-ci).

Dans la critique du système monarchique que l'on retrouve de Crucé à Kant, les rois, avides de prestige, lancent volontiers les hostilités, car ils en espèrent des lauriers, tandis que les sujets, n'en supportant que les misères, se montreront très réticents ; pour mettre fin aux

---

[47] Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, *op. cit.*, livre I, ch. 37, p. 177. Alessandro Fontana explique en note qu'il s'agit là d'un trait fondamental de l'*anthropologie* machiavélienne, et que la question du « désir immodéré » traverse toute la pensée antique.

[48] Cf. « For so great is the natural ambition of men, that they are never satisfied with power […] » (David Hume, « Of the independency of Parliament », in *Political Essays*, *op. cit.*, p. 25).

[49] Sur la dimension « collective » des émotions, voir Thomas Lindemann, *Causes of War: The Struggle for Recognition*, *op. cit.*, p. 19.

[50] « L'esprit de résistance à l'illégalité et à l'oppression a été l'une des plus nobles et aussi des plus salutaires dispositions du peuple anglais dans tout le cours de son histoire. » (François Guizot, *Histoire de la révolution d'Angleterre*, *op. cit.*, p. 19-20.) La résistance se fait au nom des « lois » et des « droits » (*ibid.*, p. 192).

guerres, il faudrait donc que le peuple puisse s'opposer aux rêves belliqueux de ceux qui les gouvernent. Cependant, ce n'est pas parce que les nations regimbent devant les guerres qui leurs sont imposées par le souverain, que le pouvoir populaire serait naturellement pacifique. Certes, nul n'aime sacrifier sa vie et son bien au bénéfice d'un autre, mais cela n'entraîne pas que nul n'aime sacrifier sa vie et son bien dans l'absolu[51]. Il se trouve en effet aussi des passions guerrières, des désirs d'action et des idées de grandeur parmi la foule. La Bruyère a bien noté la chose quand il écrit à la fin du XVIIe siècle :

> Le peuple paisible dans ses foyers, au milieu des siens, et dans le sein d'une grande ville où il n'a rien à craindre ni pour ses biens ni pour sa vie, respire le feu et le sang […] Il va même souvent jusques à oublier ses intérêts les plus chers, le repos et la sûreté, par l'amour qu'il a pour le changement, et par le goût de la nouveauté ou des choses extraordinaires.[52]

Près d'un siècle plus tard, il paraîtra encore évident à Adam Smith que le peuple désire souvent lui-même la guerre. Comment expliquer cela ? Certes, les armées professionnelles font que les citoyens britanniques n'ont pas à partir au front et ne ressentent pas le conflit dans leur chair, mais il reste à savoir pourquoi ces derniers en viennent à supporter si aisément de nouvelles taxes. Voilà ce qu'on lit dans *La Richesse des nations*, passage déjà cité au chapitre III (3ème section-a) :

> Ce passe-temps (*amusement*) [lire dans les journaux les exploits de leur flotte et de leurs armées] compense pour eux [les gens dans les grands empires] la faible différence entre les impôts qu'ils payent pour la guerre, et ceux qu'ils étaient accoutumés à payer en temps de paix. Ils sont communément mécontent (*dissatisfied*) du retour de la paix, qui met fin à leur passe-temps, et à mille espoirs visionnaires de conquête et de *gloire nationale*, tant que dure la guerre[53].

Ce n'est pas là le portrait du bourgeois qui n'aurait à l'esprit que la sûreté de son corps et de son bien ; ces hommes sacrifient plutôt une partie de leur argent pour jouir de plaisirs tout à fait symboliques, à savoir le frisson des aventures lointaines, l'excitation des conquêtes et la joie d'appartenir à une nation glorieuse. Le désir de la renommée peut s'incarner à l'échelle nationale plutôt qu'individuelle, sans pour autant que cette nouvelle médiation diminue son caractère potentiellement belliqueux[54]. En 1787, Alexander Hamilton, à partir de l'exemple

---

[51] Yvon Garlan rappelle opportunément que les citoyens supportent assez facilement une guerre décidée par eux-mêmes : *Guerre et économie en Grèce ancienne*, *op. cit.*, p. 13.

[52] La Bruyère, « Du souverain ou de la république », dans *Les caractères*, *op. cit.*, n°10, p. 244.

[53] Adam Smith, *Richesse des nations*, *op. cit.*, livre V, ch. III, p. 1047, n. s. ; *Wealth of Nations*, *op. cit.*, p. 1171. Montesquieu écrit à propos du renversement des rois à Rome : « Un peuple peut aisément souffrir qu'on exige de lui de nouveaux tributs […] mais quand on lui fait un affront, il ne sent que son malheur, et il y ajoute l'idée de tous les maux qui sont possibles. » (*Romains*, I, p. 71) En 1739, la populace de Londres, « forces the parliament by mob action to inaugurate a cycle of blue-water wars […] » (John Pocock, *Barbarism and Religion. Volume IV…*, *op. cit.*, p. 297).

[54] « Dans l'expansion guerrière ou coloniale, le peuple prend conscience de sa force, il y puise fierté et parfois fortune, et cela ne peut rester sans effet sur le régime politique. » (Pierre Manent, « Fragilité de la paix démocratique », dans J.-V. Holeindre et G. Murat (dir.), *La démocratie et la guerre au XXIe siècle*, *op. cit.*, p. 39-40.) Cf. « Le nationalisme a commencé lorsque chaque individu, chaque petit esprit y a vu une chance de s'incarner en

du peuple britannique, contestait les espoirs de ceux qui pensaient voir apparaître une paix par le commerce :

> Le commerce est, depuis des siècles, le but principal de ce pays. Peut de nations, cependant, ont plus souvent fait la guerre ; et la plupart des guerres où ce royaume s'est trouvé engagé, ont été déterminées par le peuple.[55]

Au XIXe siècle, il semble que le peuple anglais ne soit pas devenu plus pacifique, malgré l'expansion du commerce et la consolidation des institutions démocratiques. Michael Howard note qu'au moment de la Guerre de Crimée (1853-1856), le premier ministre Lord Aberdeen faisait preuve de réticence à intervenir, alors que l'opinion publique montrait un très grand enthousiasme qui finalement l'emporta[56]. L'auteur remarque que cet événement entraîne même une certaine prise de conscience chez des libéraux comme Richard Cobden ou John Bright : la démocratie et la paix ne marchent pas nécessairement d'un même pas[57]. Les promesses de paix du commerce et du gouvernement populaire ne tiennent pas face à la vigueur des passions. Sur ces questions, la Première Guerre mondiale fait figure de paradigme. Raymond Aron résume bien la désillusion de l'époque :

> En 1914, dans l'Europe bourgeoise qui passait déjà pour pacifiée, soucieuse de bien-être, l'enthousiasme patriotique souleva les peuples et les jeta aux frontières et à la mort dans un élan unanime, que brisèrent peu à peu les cruautés absurdes de la guerre de position et de matériel.[58]

Joseph Schumpeter cherchera à comprendre la permanence de ces comportements qu'il qualifie, dans une perspective de rationalité économique, d'« absurdes » ; il dénonce certes le rôle de divers « groupes d'intérêts » dans la promotion du protectionnisme et souligne l'intérêt

---

quelque chose de supérieur […] » (Heinrich Blücher, « Lettre à Karl Jaspers » (14 février 1956), dans Hannah Arendt et Karl Jaspers, *« La philosophie n'est pas tout à fait innocente »*, éd. Jean-Luc Fidel, trad. Éliane Kaufholz-Messmer, Paris, Payot et Rivages, 2006, p. 66).

[55] Alexander Hamilton, *Le Fédéraliste, op. cit.*, art. 6, p. 37 ; *The Federalist Papers*, *op. cit.*, p. 52. James Mill rappelle que l'aveuglement des peuples dans ces matières n'est généralement pas moindre que celui des chefs (Edmund Silberner, *La guerre et la paix …*, *op. cit.*, p. 35).

[56] Michael Howard, *War and the Liberal Conscience*, *op. cit.*, p. 36. On aperçoit de pareils événements dans l'histoire américaine: en 1898, le *Maine* explose dans le port de La Havane, ce qui déchaînera les passions populaires et nourrira une importante campagne de presse en faveur d'une guerre contre l'Espagne ; malgré ses réserves, le président McKinley finira par devoir s'engager dans le conflit (Walter LaFeber, *The American Search for Opportunity, 1865-1913*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 139-145). Cela fera dire à l'éditeur américain anti-impérialiste E. L. Godkin que le peuple ne se montre pas aussi « rationnel » et « pacifique » qu'on aurait pu le prévoir (Duncan Bell, « Before the Democratic Peace », art. cité, p. 7-8).

[57] Michael Howard, *op. cit.*, p. 36-37. Le libéral anglais L. T. Hobhouse écrit en 1904 : « the conclusion that democracies would not be warlike – if stated as a universal rule – must certainly rank among the shattered illusions […] » (Duncan Bell, art. cité, p. 6).

[58] Raymond Aron, *Penser la guerre, Clausewitz*, *op. cit.*, tome 2, p. 49. Les socialistes européens verront eux aussi avec un grand désappointement les peuples d'Europe accueillir la guerre avec une certaine ferveur (Michael Howard, *op. cit.*, p. 59). Il y a bien sûr un débat sur le degré de consentement des peuples lors de cette épreuve (voir Jean-Yves Le Naour, « Le champ de bataille des historiens », *La Vie des idées*, 10 novembre 2008, http://www.laviedesidees.fr/Le-champ-de-bataille-des.html), mais il reste que, comme l'écrit Gil Delannoi commentant l'historien Carlton Hayes : « […] la Première guerre mondiale franchit le seuil décisif du nationalisme de masse. Pour la première fois, chaque citoyen est, de gré ou de force, directement impliqué dans la guerre » (*La nation*, *op. cit.*, p. 94).

pour les gouvernants d'user d'un genre de « vocabulaire impérialiste » – Joseph Chamberlain sera célèbre à ce titre – pour faire oublier au peuple ses problèmes de tous les jours, mais Schumpeter doit néanmoins reconnaître la troublante présence d'affects symboliques qui remettent en cause la froide comparaison des coûts et des bénéfices : « […] le fait essentiel, devant lequel s'estompent tous les arguments nés du calcul d'intérêts particuliers, demeurait l'appel au sentiment national »[59]. Et pour le dire avec encore plus de clarté : « En dernière analyse, on rencontre donc l'instinct de domination »[60].

Le processus de civilisation dont parle Norbert Elias n'est donc pas irréversible, tant s'en faut. Sigmund Freud, en 1915, reconnaissait évidemment l'existence de normes contraignantes obligeant les hommes à brider leurs « penchants pulsionnels », toutefois il ne manquait pas de constater que la guerre réveillait des « motions affectives » qui s'emparaient même des meilleurs esprits[61]. Ce « retour du refoulé » a conduit Pierre Hassner à évoquer la dialectique du *barbare* et du *bourgeois*, afin d'expliquer la prégnance des passions liées au *thumos* dans le monde contemporain : « Si la modernité a été une immense entreprise d'embourgeoisement du barbare, elle peut aussi produire le mouvement inverse de barbarisation du bourgeois […] »[62]. D'ailleurs, un peuple aussi « civilisé » que celui des États-Unis, cette espèce de paradigme de la nation démocratique et commerçante, peut, dans certaines circonstances, renouer avec les passions violentes que d'aucuns déclaraient disparues ; ainsi, Stéphane Audoin-Rouzeau nous rapporte que le commandant de la flotte américaine dans le Pacifique dut interdire aux soldats américains, en septembre 1942, de rapporter une partie du corps de l'ennemi en souvenir[63]. Samy Cohen, pour sa part, montre qu'une armée démocra-

---

[59] Joseph Schumpeter, *Impérialisme et classes sociales* (1919-1927), trad. Suzanne de Segonzac et Pierre Bresson, Paris, Flammarion, 1984, p. 49-50.

[60] *Ibid.*, p. 51. « À l'époque de la guerre des Boërs, il n'y avait pas de mendiants à Londres qui ne parlât de "nos" sujets rebelles. Ces attitudes, si "irrationnelles" soient-elles, constituent des facteurs importants du jeu politique. » (*Ibid.*) Voir aussi : Anthony Pagden, « Imperialism, Liberalism & the Quest for Perpetual Peace », art. cité, p. 46-57. Le socialisme fournit aussi des données intéressantes. D'une part, le phénomène de lutte des classes trompe les espoirs des libéraux qui, tel Jean-Baptiste Say, voyaient dans l'industrialisation un puissant facteur de paix (Edmund Silberner, *La guerre et la paix …*, *op. cit.*, p. 72). D'autre part, le socialisme s'accompagne d'une transfiguration de la figure ancienne du héros : « Le marxisme prolongea ou ranima un horizon héroïque qui fut pour le communisme un grand principe de force et de prestige. » (Pierre Manent, *Les Métamorphoses de la cité*, *op. cit.*, p. 68.) Cp. « Les législateurs doivent renoncer à tout bouleversement d'habitudes, à toute tentative, pour agir fortement sur l'opinion. Plus de Lycurgue, plus de Numa. » (Benjamin Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, dans *Écrits politiques*, *op. cit.*, partie II, ch. VI, p. 210.)

[61] Sigmund Freud, « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort », *Essais de psychanalyse*, nouvelle traduction, Paris, Payot, 1981, p. 20-24. À propos de la Première Guerre mondiale : « Max Weber […] welcomed the war […]: "No matter what the outcome will be, this war is great and wonderful." In Paris, Émile Durkheim, Weber's only rival as the era's greatest social theorist, believed that the war would contribute to "reviving the sense of community." » (James Sheehan, *Where Have All the Soldiers Gone?*, *op. cit.*, p. 62.)

[62] Pierre Hassner, « La revanche des passions », *Commentaire*, art. cité, p. 302. Cf. id., « Violence et intervention après la guerre froide », dans *La violence et la paix*, *op. cit.*, 2000, p. 287-289.

[63] Stéphane Audoin-Rouzeau, « Au cœur de la guerre : la violence du champ de bataille pendant les deux conflits mondiaux », dans *La violence de guerre, 1914-1945*, *op. cit.*, p. 92.

tique, tout aussi bien qu'une autre, peut s'abandonner à la vengeance et à la violence, comme on l'a constaté au Viêt Nam, en Somalie ou, plus récemment encore, en Irak[64].

* *

Il semblerait donc que les phénomènes psychologiques humains ne puissent se réduire à la peur et à la cupidité, c'est-à-dire à la poursuite de l'intérêt au sens matériel du terme, même en des temps démocratiques et commerciaux ; les affects symboliques et leurs potentialités belligènes ne concernent pas uniquement les nobles et les rois d'autrefois, ils touchent également les nations d'aujourd'hui, comme nous aurons encore l'occasion de le voir avec les États-Unis dans la partie suivante. Au-delà des enjeux proprement sécuritaires et économiques (cf. *supra*, première partie), la guerre paraît reposer sur une assise passionnelle qui n'a pas été noyée « dans les eaux glacées du calcul égoïste » ; les affects qui s'y déploient lui confèrent toujours un certain attrait, alors même que les conditions du combat ont grandement changé. Benjamin Constant notait par exemple que les révolutions dans l'art militaire devraient bientôt ôter tout charme aux hostilités : « La nouvelle manière de combattre, le changement des armes, l'artillerie, ont dépouillé la vie militaire de ce qu'elle avait de plus attrayant » ; face aux canons, il ne serait plus question de péril, mais de fatalité[65]. Pourtant, malgré l'horreur du champ de bataille moderne, il semble qu'ait survécu une certaine *poésie* de la guerre. Ainsi, le perfectionnement des armes à feu empêche, dès la deuxième moitié du XIXe siècle, ces charges héroïques de cavaliers qui jouèrent un si grand rôle dans l'imaginaire guerrier ; mais bientôt, les avions deviendront les nouvelles montures et les récits militaires porteront sur les faits d'armes de ces nouveaux héros[66]. Dans *Orages d'acier*, Ernst Jünger ne fait pas mystère du rôle joué par l'artillerie entre 1914 et 1918, soulignant maintes fois le fait que la mort frappait le plus souvent de manière aléatoire ; néanmoins, au cœur de l'effroyable boucherie, il

[64] Samy Cohen, « Pourquoi les démocraties en guerre contre le terrorisme violent-elles les droits de l'homme ? », *Critique internationale*, n°41, 2008/4, p. 13. Dans ses mémoires, George W. Bush observe une immense effervescence guerrière après les attentats du 11 Septembre : « Leur soif de sang était palpable et compréhensible. » (*Instants décisifs*, trad., Paris, Plon, 2010, p. 157.) On se souvient également de la réintroduction de l'usage de la torture (le *waterboarding*) en direction de prisonniers qualifiés de *Unlawful Enemy Combatants*.

[65] Benjamin .Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, dans *Écrits politiques*, *op. cit.*, partie I, ch. II, p. 132. Cf. « Dans ce siècle de fer la gloire est incertaine […] » (Gérard de Nerval, *Les Chimères*, *op. cit.*, p. 260). La critique des armes de jet n'est pas nouvelle, comme l'indique la réponse du Spartiate capturé sur l'île de Sphactérie : « […] l'instrument serait bien précieux – il voulait dire la flèche – s'il faisait le départ des gens braves ; il voulait montrer par là que les pierres ou les traits tuaient quiconque se trouvait là » (Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, *op. cit.*, IV.40.2, vol. 3, p. 29). Mais le changement technique ne tarit pas l'admiration que l'on porte au guerrier, comme le remarque Montesquieu : « […] parmi nous, chez qui de nouvelles façons de combattre ont rendu vaine la force du corps, nous représentons encore, dans les ouvrages faits pour exciter l'admiration, des héros qui tuent tout, qui renversent tout ce qui s'oppose à leur passage » (*Pensées*, n°122).

[66] Stéphane Audoin-Rouzeau, *Combattre*, *op. cit.*, p. 267.

met encore en scène les vertus classiques du guerrier au combat : le courage face au danger, la fraternité au milieu des périls ou le respect de la bravoure de l'ennemi[67].

En 1995, Edward Luttwak avait affirmé, dans un article souvent cité, que les démocraties occidentales s'acheminaient vers un âge post-héroïque[68]. Il existe évidemment des éléments qui corroborent une telle vision des choses, cependant cette sorte de « philosophie » de l'histoire se révèle peut-être trop en décalage avec les faits. Certes, les ambitions se tournent aujourd'hui plus volontiers vers le commerce et les affaires que vers les carrières militaires, mais il ne faut pas oublier l'admiration qui s'attache encore parfois à ceux qui semblent prêts à sacrifier leur vie pour leur pays ; dans une époque où les conflits sont devenus confus, ambigus et indécis – il suffit de comparer les guerres de ce début de XXIe siècle avec la Deuxième Guerre mondiale – on note que les Américains honorent encore leurs soldats avec une certaine ferveur. Bien sûr, on trouve aussi l'expression (parfois très vive) de sentiments contraires, mais ce qui paraît remarquable, c'est la pérennité de certains affects liés à la guerre : l'industrie cinématographique des États-Unis, par exemple, touche un large public lorsqu'elle met en scène la bravoure et les « exploits » des militaires engagés en Afghanistan ou en Irak[69]. Dans un autre registre, il faut prendre la mesure de la réticence d'une partie des forces armées et de l'opinion publique face à l'utilisation systématique de drones de combat ; malgré l'utilité de ce nouvel instrument pour épargner des vies, malgré ses bénéfices tactiques, il y a une résistance vis-à-vis de tout ce qui tendrait à rendre le combat *déloyal* ; qu'on le veuille ou non, « […] on trouve peu honorable l'idée de tuer sans risquer de l'être »[70]. Même si la vision romantique de la guerre n'a plus cours, les idées de courage, de lâcheté ou d'héroïsme gardent un fort pouvoir émotionnel au sein même de peuples ayant adopté les principes libéraux d'utilité, et ayant voulu substituer la prose démocratique à la poésie aristocratique[71].

---

[67] Sur la fascination de Jünger pour la guerre : Roger Caillois, *Bellone ou la pente de la guerre*, *op. cit.*, p. 179-183 ; Josepha Laroche, *La Brutalisation du monde*, *op. cit.*, p. 93-94.

[68] Edward Luttwak, « Toward Post-Heroic Warfare », *Foreign Affairs*, art. cité, p. 109-122.

[69] Dans un autre domaine, Pascal Dauvin et Johanna Siméant ont souligné l'attirance, souvent cachée, d'une partie des acteurs humanitaires pour le risque, l'aventure et la possibilité de faire preuve de courage (*Le travail humanitaire : Les acteurs des ONG, du siège au terrain*, Paris, Presses de Sciences Po, 2002, p. 49-57 et 131).

[70] Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, « Introduction : robotisation et transformation de la guerre », *Politique étrangère*, 2013/3, p. 82. Voir Ariel Colonomos sur les aviateurs qui refusent de participer aux « assassinats ciblés » pour des questions d'honneur : *Le Pari de la guerre*, *op. cit.*, p. 228-229.

[71] Selon Tocqueville, le grand ambitieux ne pourrait plus rien faire face à une société qui aurait pris le pli de l'égalité des conditions : « À sa fougue, ils opposent en secret leur inertie ; à ses instincts révolutionnaires, leurs intérêts conservateurs, leurs goûts casaniers à ses passions aventureuses, leur bon sens aux écarts de son génie ; à sa poésie, leur prose. » (*De la Démocratie en Amérique*, *op. cit.*, vol. 2, partie III, ch. XXI, p. 315.) Cf. « Ne l'oublions pas : la démocratie est le seul régime, au fond, qui avoue, que dis-je, qui proclame que l'histoire des États est et doit être écrite non en vers mais en prose. » (Raymond Aron, « Préface », dans Max Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 30.)

Conclusion du chapitre V

Ce rapide parcours indique que la psychologie de l'*homo œconomicus* n'épuise pas du tout l'amplitude des passions humaines, même dans les siècles où les démocraties libérales ont pris leur essor. Entre les activités guerrières et les activités marchandes, on trouve des affinités, des modulations et des passages qui qualifient beaucoup le *processus* d'adoucissement des mœurs étudié *supra* au chapitre IV. Il ne semble pas vrai que la « constellation des biens matériels » ait pu se substituer véritablement à la « constellation des biens symboliques » et que les peuples finissent par s'en satisfaire[1]. Francis Fukuyama avait d'ailleurs déjà relevé cette qualification de sa thèse générale : la vieille passion de la gloire se découvre une nouvelle jeunesse avec l'essor des passions nationales[2]. Nous avons vu *supra* (ch. IV, 3ème section-b) comment l'État pouvait soumettre les orgueilleux et les empêcher de dominer leurs semblables. Mais qui donc soumettra les nations pleines d'orgueil ? En l'absence d'un État mondial, les passions nationales ne trouvent pas de frein[3] ; ces passions ne se voient pas contraintes de s'investir uniquement dans des activités pacifiques, si ce n'est par la considération de ce qui est *utile*. Or l'intérêt ne balance pas toujours les aspirations symboliques, et ni les hommes ni les peuples ne se satisfont des seuls biens matériels. Voilà pourquoi Raymond Aron écrit :

> Je ne suis pas sûr que les hommes veuillent la paix sur cette terre. Bien sûr, ils voudraient échapper aux horreurs de la guerre, mais veulent-ils renoncer aux joies de l'orgueil collectif, aux triomphes de ceux qui parlent en leur nom ?[4]

---

[1] Notons tout de même qu'on trouve chez Kant des motifs d'ordre symbolique, comme lorsqu'il parle de guerres déclenchées au nom de la « fierté de son indépendance (*stolz auf seine Unabhängigkeit*) » (*Vers la paix perpétuelle*, *op. cit.*, 2ème section, 2ème article, p. 93, note). Le néoréaliste Kenneth Waltz soulignera d'ailleurs le fait que la pensée de Kant se caractérise par sa nuance en matière de paix perpétuelle : « He has, as many liberals do not, an appreciation of politics as struggle, an idea of possible equilibrium not as simple and automatic harmony but always as something perilously achieved out of conflict. » (« Kant, Liberalism, and War », in *Realism and International Politics*, *op. cit.*, p. 15.)

[2] « Instead of individual princes struggling for personal glory, we now have entire nations demanding recognition of their nationhood. » (Francis Fukuyama : *The End of History and the Last Man*, *op. cit.*, p. 201.) L'auteur indique tout de même une inflexion vers le désir de reconnaissance de sa dignité (*ibid.*, p. 332) que nous analyserons dans le chapitre suivant. Ce que Gil Delannoi appelle le « nationalisme sportif » se révèle aussi ambigu : « Est-ce un défouloir, un exutoire, un civilisateur des passions, une guerre douce et sans victimes, ou en sens inverse, une manière d'entretenir l'esprit guerrier et des stéréotypes xénophobes ? » (*La nation*, *op. cit.*, p. 97.)

[3] Clausewitz est resté célèbre pour avoir admirablement compris en quoi les affects nationaux modifiaient en profondeur les affrontements guerriers. La nouvelle « guerre du peuple » brise désormais les « vieilles barrières artificielles » qui retenaient la violence ; « le cœur et le sentiment d'une nation » renforcent comme jamais l'impétuosité des combats (*De la guerre*, *op. cit.*, livre VI, ch. XXVI, p. 551 et livre III, ch. XVII, p. 232). Parmi les éléments inédits on trouve le système des réquisitions, la conscription universelle, l'emploi de milices, l'armement du peuple, etc.

[4] Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, p. 768.

Il ne faut donc pas se laisser tromper par la forte présence du vocabulaire de la rationalité intéressée dans les discours, qui nous suggère à tort que les pulsions guerrières auraient été enfin contraintes par le calcul et l'éducation. Sigmund Freud fait ici preuve de lucidité :

> Nous avions, certes, espéré que l'impressionnante communauté d'intérêts née de l'échange et de la production aurait pu être à l'origine d'une telle contrainte [la contrainte externe dans le sens de la moralité], mais il semble que les peuples obéissent, pour l'instant, beaucoup plus à leurs passions ; ils mettent en avant leurs intérêts pour pouvoir trouver des raisons à la satisfaction de leurs passions.[5]

On a beau utiliser sans cesse le vocabulaire de l'intérêt, il ne faut pas croire que le mot désigne adéquatement toutes les réalités auxquelles il est censé s'appliquer. Le danger serait que nous adoptions les conceptions de la « rationalité » économique au point d'introduire un biais cognitif dans toutes les analyses. Pierre Bourdieu met en garde les chercheurs :

> L'économie que connaissent les économistes, et qu'ils s'efforcent de fonder en raison en la fondant sur une « nature rationnelle », repose, comme toutes les autres économies, sur une forme de fétichisme, mais mieux masqué que d'autres du fait que la libido qui est à son principe présente, aujourd'hui au moins, toutes les apparences de la nature pour des esprits – c'est-à-dire des habitus – façonnés par ses structures.[6]

Terminons par deux remarques. Premièrement, peut-être serait-il sage de réviser les jugements les plus extrêmes qui s'attachent au phénomène guerrier. Aux discours plus ou moins « économicistes » sur le caractère absurde du conflit sous le rapport de l'utilité, s'opposent des discours outrés sur les vertus de la guerre, seules aptes à combattre les passions intéressées qui menaceraient désormais de régner absolument parmi les hommes. Les premiers se trompent quand ils postulent que la paix triomphera du simple fait qu'elle est utile, comme si l'utilité suffisait à guider les actions humaines[7], et ils méconnaissent peut-être les implications des attendus d'une véritable « paix de satisfaction » (cf. *infra*, ch. IX) ; les seconds errent dangereusement quand il font un éloge sans mesure et, d'une certaine manière, inhumain des armes et du sang. Le plus intéressant dans cet affrontement reste le fait que les uns et les autres partagent une même croyance en une révolution de l'économie passionnelle centrée exclusivement sur les affects intéressés. La coexistence d'un pacifisme intransigeant et d'un bellicisme exagéré, n'a certainement pas peu fait pour rendre étranger le phénomène guerrier aux Européens de la première moitié du XXe siècle, à une époque où l'extrême vio-

---

[5] Sigmund Freud, « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort », *Essais de psychanalyse*, *op. cit.*, p. 25. Émile Durkheim a aussi porté attention à certains de ces phénomènes passionnels : « […] plus une foule est grande, plus les passions qui s'y déchaînent sont susceptibles d'être violente » (*Le suicide*, Paris, PUF, 1990, p. 213).

[6] Pierre Bourdieu, *Les règles de l'art*, *op. cit.*, p. 288.

[7] Cf. « Auguste Comte ne pouvait pas envisager le cas d'une société qui se détruirait elle-même par ses folies, il ne pouvait admettre l'hypothèse d'un phénomène atteignant à son intensité extrême au moment où il aurait perdu toute utilité » (*La société industrielle et la guerre*, dans *Les sociétés modernes*, *op. cit.*, p. 808). Voir aussi *The Great Illusion* de Norman Angell publié peu avant la Première Guerre mondiale.

lence de ses expressions, les deux guerres mondiales, exigeait qu'on le comprenne en profondeur pour espérer lui imprimer quelque modération (cf. *infra*, conclusion générale). Ces questions furent d'ailleurs rendues encore plus complexes par le jeu des idéologies (cf. *infra*, partie III).

Deuxièmement, autant que l'on en puisse juger, il semble se trouver une manière de continuité anthropologique, un soubassement passionnel qui provoque parfois les phénomènes guerriers. Nous l'avons déjà noté, les acteurs individuels, et même les corps politiques, ne se contentent pas de jouir de leurs biens tranquillement, ils veulent souvent l'emporter sur les autres ; le gain absolu ne possède pas le même charme que le gain relatif ; dominer ou se voir reconnaître une supériorité restent de puissants motifs d'action, malgré les progrès du commerce et des principes démocratiques[8]. En un mot, la *comparaison*, cet élément essentiel de la « constellation de l'honneur », garde un rôle éminent dans la psychologie humaine[9]. C'est pourquoi il faut maintenant s'intéresser de plus près à la « constellation des biens symboliques » et au « désir de reconnaissance ». En effet, un autre déploiement du projet de réforme de l'économie passionnelle chercher à s'appuyer sur certains éléments de la « constellation des biens symboliques » plutôt que de vouloir l'abolir tout entière ; au lieu d'attendre une chimérique disparition de tous les affects symboliques au profit du seul intérêt matériel, il paraît en effet plus sage, dans la mesure du possible, de faire le tri parmi eux entre ce qui promeut la violence et ce qui encourage la douceur. Maintenant que nous avons vu qu'elle ne semblait pas s'effacer devant la « constellation des biens matériels », il est temps de faire des distinctions au sein de la « constellation des biens symboliques ».

[8] « […] le mouvement de pacification, si bien mis en relief par Elias, est à présent moins opératoire et […] cède la place au *retour du refoulé* […] » (Josepha Laroche, *La Brutalisation du monde*, *op. cit.*, p. 15).

[9] Céline Spector a montré que le paradigme de l'intérêt seul ne pouvait satisfaire les aspirations symboliques : « Honor, Interest, Virtue: The Affective Foundations of the Political in *The Spirit of Laws* », in R. Kingston (ed.), *Montesquieu and His Legacy*, *op. cit.*, p. 49-80.

CHAPITRE VI.

PERMANENCE DES PASSIONS GLORIEUSES : ORGUEIL ET DOMINATION

Même s'il paraîtrait avantageux pour la paix que les individus et les corps politiques s'attachent à des considérations matérielles plutôt qu'à des questions d'ordre symbolique, qu'ils cherchent à accroître leur confort et leur sécurité plutôt qu'à se comparer toujours aux autres, il ne semble pas qu'une telle transformation soit envisageable ; en dépit de l'élaboration d'une doctrine de l'intérêt[1], la psychologie humaine repose encore pour une très grande part sur la « constellation des biens symboliques »[2]. Les réactions d'indignation contre les passions utiles n'auraient d'ailleurs certainement pas surpris Montesquieu, lui qui voyait bien que les êtres humains s'éprennent souvent des choses en proportion de leur degré de moralité ou de leur beauté supposée, plutôt qu'en fonction de leur plus ou moins grande utilité.

Il est vrai qu'une partie des théories des Relations internationales construit un acteur rationnel qui poursuit son intérêt matériel de façon stratégique ; la sécurité et la prospérité seraient les fins principales des corps politiques et des individus qui le composent (cf. *supra*,

[1] La notion polymorphe d'« intérêt » s'applique également aux biens symboliques dans de nombreux travaux de sciences sociales. Mais nous essayons ici de n'employer ce terme que pour ce qui a trait aux biens matériels (cf. *supra*, ch. IV, première section).

[2] « Aucun être humain normalement constitué n'accepte que l'idée qu'il se fait de sa propre valeur et des valeurs vers lesquelles il tend, ne se trouve pas confirmée par le comportement des autres. » (Norbert Elias, *La société de cour*, *op. cit.*, p. 59-60.)

ch. IV, 3ème section-c)[3]. Cependant, un théoricien de la « paix libérale » comme Michael Doyle admet tout à fait l'existence d'aspirations symboliques : les comportements internationaux ne se laissent pas réduire aux variables économiques. Pourtant il ne lui semble pas que la « constellation des biens symboliques » doive nécessairement faire naître des violences et des guerres. Après tout, il existe de multiples façons de se distinguer des autres, maints domaines dans lesquels se comparer de nombreuses manières de chercher à être reconnu. Nous avons par exemple évoqué la sphère économique dans laquelle les acteurs peuvent trouver des sortes d'*équivalents* passionnels à cet affrontement entre deux volontés qu'est la guerre. Peut-être serait-il envisageable, au terme d'un processus et grâce à de judicieux dispositifs, que certaines passions au sein de la « constellation des biens symboliques » (les plus douces et les plus calmes) prennent la place des autres ?

L'idée qu'il faut ménager une vraie place à la « constellation des biens symboliques », ou au moins à certains de ses éléments, se retrouve sous diverses formes dans une bonne partie de la philosophie politique contemporaine (souvent qualifiée de normative) ainsi que chez ceux qu'on appelle les « constructivistes » en Relations internationales. Un auteur comme John Rawls, s'inspirant d'Emmanuel Kant et de sa notion de « dignité (*Würde*) », a beaucoup insisté dans ses travaux sur la dimension symbolique des aspirations humaines, et il accorde une grande place à la notion de *self-respect* (respect de soi). Ainsi, il écrit dans sa *Théorie de la justice* : « […] le respect de soi-même, c'est-à-dire la confiance dans le sens de sa propre valeur, est peut-être le bien premier (*primary good*) le plus important »[4]. Les êtres humains veulent que leur conception du bien « mérite d'être reconnue (*worthy of recognition*) » ; l'estime que nous avons de nous-mêmes dépend notamment du « fait que notre personne et nos actes soient appréciés et valorisés (*confirmed*) par d'autres personnes que nous estimons également […] »[5].

Lorsqu'il s'intéresse aux peuples et non plus seulement aux individus, Rawls fait des remarques similaires. Chaque peuple veut « recevoir un respect approprié et une reconnaissance de son égalité » et il a même

[3] Michael Walzer parle d'ailleurs de « l'engagement passionné » comme d'un facteur *oublié* par le libéralisme (*Raison et passion*, *op. cit.*, p. 8).
[4] John Rawls, *Théorie de la justice*, trad. Catherine Audard, Paris, Seuil, coll. Points Essais, 2009, §60, p. 438 ; *A Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 348. Cf. « It is clearly rational for men to secure their self-respect. » (*Ibid.*, §29, p. 155) Sur l'importance fondamentale du *self-respect*, voir id., *Political Liberalism*, expanded edition, New York, Columbia University Press, coll. Classics in Philosophy, 2005, lecture VIII, §6, p. 318. Michael Walzer accorde lui aussi une grande attention à cette notion de *self-respect* (*Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, New York (NY), Basic Books, 1983, p. 272-280).
[5] *Ibid.*, §22, p. 160 et §67, p. 480 ; p. 110 et 386.

> […] une fierté et un sens de l'honneur légitimes (*proper*) : un peuple peut être fier de son histoire et de ses réalisations, comme le permet un *patriotisme légitime*. Le respect adéquat (*due respect*) qu'il réclame est compatible avec l'égalité des peuples (*the equality of all peoples*).[6]

Ce respect mutuel, cette reconnaissance de l'égalité de chacun des peuples permet d'envisager un monde sans guerre, comme l'indique la « paix séparée » qui réunit déjà les démocraties libérales[7]. Mais tous les peuples se contentent-ils de cela ? John Rawls n'a pas la naïveté de le croire. Il sait très bien que l'expérience des siècles a révélé que des nations voulurent dominer les autres et conquérir la gloire. L'historien Donald Kagan différencie d'ailleurs deux types d'honneur (ou de biens symboliques) : d'un côté la gloire (*glory*) et le renom (*renown*), de l'autre le respect, l'estime et la considération (*regard*)[8]. John Rawls reprend cette distinction et cherche à montrer que le premier type nourrit les guerres tandis que le second est compatible avec l'existence de *peuples satisfaits* vivant en paix de manière stable (cf. *infra*, ch. IX sur la « paix de satisfaction »)[9]. Or, les « peuples libéraux », contrairement aux États aristocratiques, se contentent de cette catégorie de biens symboliques dont la poursuite reste compatible avec la paix :

> La domination et la quête de gloire, l'exaltation de la conquête, la jouissance d'exercer le pouvoir sur les autres ne les poussent pas à agir contre les autres peuples. Puisqu'ils sont tous satisfaits de la sorte, les peuples libéraux n'ont pas de raison d'entrer en guerre (*have nothing to go to war about*).[10]

Pour expliquer ce changement, Rawls convoque d'ailleurs aussi Montesquieu : les sociétés commerciales sont favorables aux *mœurs douces* et à la paix[11]. Les analyses de Rawls reposent donc sur un processus d'adoucissement des mœurs qui permet de passer de la gloire ou du désir de domination à des passions moins belliqueuses comme le désir d'être respecté et reconnu à égalité.

---

[6] John Rawls, *Paix et démocratie : Le droit des peuples et la raison publique*, trad. Bertrand Guillarme, Paris, La Découverte, 2006, §3.3, p. 50 et §5.1 p. 60 (dans l'original « peuple » est au pluriel) ; *The Law of Peoples*, *op. cit.*, p. 35 et p. 44. Philip Pettit imagine aussi un ordre international reposant sur un *mutual respect*, et non pas sur la domination (« A Republican Law of Peoples », *European Journal of Political Theory*, art. cité, p. 76).

[7] Cf. « Self-contempt leads to contempt of others and threatens their good as much as envy does. Self-respect is reciprocally self-suporting. » (John Rawls, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, §29, p. 156.) Sur la « paix séparée », voir *supra*, le début de l'introduction générale.

[8] Donald Kagan, *On the Origins of War…*, *op. cit.*, p. 8.

[9] John Rawls, John Rawls, *Paix et démocratie*, *op. cit.*, §3.3, p. 49 (note) ; *The Law of Peoples*, *op. cit.*, p. 34 (note). Emmanuel Kant distingue la *fierté* (*Stolz*) de l'*orgueil* (*Hochmut*) dans la *Doctrine de la vertu* : « L'*orgueil* (*superbia* et, ainsi que l'exprime ce terme, le penchant à viser toujours plus *haut*) est une variété d'*ambition* (*ambitio*) selon laquelle nous prétendons que d'autres hommes s'estiment inférieurs en se comparant à nous […] / Il est distinct de la *fierté* (*animus elatus*) conçue comme *amour de l'honneur*, c'est-à-dire comme souci de ne rien abandonner de sa dignité humaine dans la comparaison avec d'autres […] » (*Doctrine de la vertu*, dans *Métaphysique des mœurs II*, *op. cit.*, §42, p. 336). Michael Doyle dit des citoyens de Kant : « […] they are capable of appreciating the moral equality of all individuals and of treating other individuals as ends rather than as means » (« Liberalism and World Politics », *The American Political Science Review*, art. cité, p. 1162).

[10] John Rawls, *Paix et démocratie*, *op. cit.*, §5.2, p. 64 ; *The Law of Peoples*, *op. cit.*, p. 47.

[11] *Ibid.*, p. 62 ; p. 46.

D'autres auteurs arrivent à des conclusions proches en partant de l'idée de « reconnaissance (*Anerkennung*) » empruntée à Georg W. F. Hegel – souvent combinée avec la notion kantienne de « dignité ». Axel Honneth oppose notamment Hegel à Hobbes en insistant sur le fait que le combat originaire entre les humains ne porte pas sur « la simple conservation de leur être physique », mais sur « la reconnaissance intersubjective de certaines dimensions de l'individualité humaine » ; les aspects matériels ne sauraient occulter l'importance des enjeux éthiques[12]. Dans la même perspective, Charles Taylor affirme : « La reconnaissance n'est pas simplement une politesse que l'on fait aux gens : c'est un besoin humain vital. »[13] En même temps, Taylor distingue la notion d'*honneur*, empruntée à Montesquieu, qui présuppose distinction et inégalité (cf. *supra*, introduction de la partie) du concept de *dignité* qui a une dimension universaliste et égalitaire : « Il est évident que ce concept de dignité est le seul compatible avec une société démocratique, et que l'ancien concept d'honneur est inéluctablement dépassé. »[14] Dans les démocraties modernes, l'honneur ancien a laissé place à la reconnaissance mutuelle et universelle d'une égale dignité de tous. Francis Fukuyama arrive aux mêmes conclusions à partir de sa distinction entre *megalothymia* et *isothymia*. Celle-là implique que l'on souhaite être reconnu comme *supérieur* aux autres, celle-ci comme leur *égal* ; la première mène aux guerres et aux conquêtes, la seconde à la paix et à la fin de l'histoire[15]. En tout cas, la *megalothymia* appartient désormais à un autre temps : « La démocratie libérale remplace le désir irrationnel d'être reconnu comme plus grand (*as greater*) que les autres par un désir rationnel d'être reconnu comme égal. »[16]

Sans nier l'existence d'une « constellation des biens symboliques », il semble permis d'anticiper une pacification du monde grâce à la réorientation passionnelle vers les dimensions égalitaires de la reconnaissance, vers le respect universel de la dignité de tous.

---

[12] Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 34. Sur le besoin de « *reconnaissance de l'intégrité d'une identité collective déterminée* », voir Jürgen Habermas, « De la tolérance religieuse aux droits culturels », trad. Rainer Rochlitz, *Cités*, n°13, 2003/1, p. 167.

[13] Charles Taylor, *Multiculturalisme : Différence et démocratie*, trad. Danis-Armand Canal, Paris, Flammarion, coll. Champ, 2009, p. 42.

[14] *Ibid.*, p. 43 et 44. Cf. « Avec le passage de l'honneur à la dignité est venue une politique d'universalisme mettant en valeur l'égale dignité de tous les citoyens, et le contenu de cette politique a été l'égalisation des droits et des attributions. » (*Ibid.*, p. 56) Ou encore : « Ce concept de dignité est le seul compatible avec une société démocratique et il était inévitable que le vieux concept d'honneur tombe en discrédit. » (Id., *Le malaise de la modernité*, *op. cit.*, p. 54-55.) D'une manière générale, Thomas Lindemann constate que « the quest for prestige and honour is generally associated with older conflicts […] » (*Causes of War: The Struggle for Recognition*, *op. cit.*, p. 4).

[15] Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, *op. cit.*, p. 182. Cf. « Recognition is the central problem of politics because it is the origin of tyranny imperialism, and the desire to dominate. » (*Ibid.*, p. XXI) Thomas Lindemann évoque pour sa part les *identités hubristiques* : « *Hubristic identities* are defined by the aspiration for recognition on the part of other actors on the international scene of one's superiority, which is not recognised by other major international actors. » (*Causes of War: The Struggle for Recognition*, *op. cit.*, p. 31.) Voir aussi *ibid.*, p. 9 sur la différence entre la reconnaissance entre égaux et la reconnaissance d'une supériorité.

[16] Francis Fukuyama, *op. cit.*, p. XX ; voir aussi p. 190. Fukuyama évalue cette transformation de manière beaucoup plus ambiguë que la plupart des autres philosophes politiques contemporains.

L'immense avantage de ces biens symboliques c'est qu'ils se partagent ; ce que l'un gagne, l'autre ne le perd pas, selon le modèle du jeu à somme positive évoqué *supra*, au chapitre III, 2ème section[17]. Il reste donc loisible d'espérer que la satisfaction de ces aspirations ne se heurtera pas à des volontés adverses. En outre, la lutte à mort pour la reconnaissance s'avère insatisfaisante à la réflexion. Certes, comme l'écrit Hegel : « La conscience de soi ne parvient à sa satisfaction (*Befriedigung*) que dans une autre conscience de soi. »[18] Mais, au terme de la lutte à mort, apparaît une nouvelle insatisfaction : « […] la domination du maître a montré que son essence était l'inverse de ce qu'elle voulait être […] »[19]. Nous avons déjà vu, lors de l'étude de la gloire, le paradoxe qui consiste à vouloir se faire reconnaître une *supériorité* par des êtres considérés comme *inférieurs* (cf. *supra*, ch. IV, 2ème section-a). Mais cela suffit-il à prévoir la disparition du désir des honneurs, de la quête de la gloire, de la volonté de domination ? Est-ce que chaque acteur ne cherche qu'à « convaincre [les autres] que sa personnalité est digne d'être reconnue »[20], auquel cas ce serait folie de mettre l'univers à feu et à sang pour une aspiration qui se satisfait très bien d'une égale reconnaissance ? Ou, pour le dire autrement, est-ce que la « constellation de la gloire »[21] pourrait s'éteindre et laisser les hommes *satisfaits* ? Tel est le questionnement qui nous occupera tout au long de ce chapitre dans lequel nous reviendrons à Montesquieu[22].

---

[17] « Self-respect is a good we can all have—and it is still very much worth having. » (Michael Walzer, *Spheres of Justice*, *op. cit.*, p. 275.)

[18] Georg W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, ch. IV, p. 194 (l'original est souligné).

[19] *Ibid.*, §A, p. 203.

[20] Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 43. Cf. « La lutte pour la reconnaissance ne peut avoir qu'une solution satisfaisante : un régime de reconnaissance réciproque entre égaux. » (Charles Taylor, *Multiculturalisme*, *op. cit.*, p. 70.)

[21] Nous utilisons ici « constellation de la gloire » pour désigner cette partie de la « constellation des biens symboliques » qui pousse à vouloir être reconnu comme *supérieur* aux autres dans les domaines de premier plan, c'est-à-dire principalement dans la vie politique nationale et internationale.

[22] Céline Spector résume ainsi la situation : « […] contemporary political theories are quick to decree the disuse and obsolescence of honor, which died with aristocratic societies and is an absurd valorization of glory, birth, and rank. In modern societies, the central notion, as has been shown by Peter Berger and Charles Taylor, is no longer honor but "dignity". […] The satisfaction of the desire to distinguish oneself found in the philosophy of Montesquieu has been replaced by an egalitarian politics of recognition and a demand for the status equality of cultures and sexes. » (« Honor, Interest, Virtue: The Affective Foundations of the Political in *The Spirit of Laws* », in R. Kingston (ed.), *Montesquieu and His Legacy*, *op. cit.*, p. 68.)

Première section. L'irréductibilité des passions glorieuses : Montesquieu sur la vanité et l'orgueil

Zu den Dingen, welche einem vornehmen Menschen vielleicht am schwersten zu begreifen sind, gehört die Eitelkeit […][1].

Friedrich Nietzsche

Montesquieu n'a jamais prétendu que les biens matériels pourraient se substituer aux biens symboliques. Même si, comme nous l'avons déjà remarqué, il propose d'adoucir les passions religieuses « par les commodités de la vie, par l'espérance de la fortune » (XXV, 12), il voit très bien que ces sortes de satisfaction ne suffiront jamais à contenter les âmes humaines. Les sentiments liés à l'honneur lui semblent devoir être pris au sérieux. Par exemple, à propos du duel, il suggère que les menaces qui portent sur l'honneur auront plus d'efficacité que celles qui portent atteinte à la vie :

> Quand on a fait dans le siècle passé des lois capitales contre les duels, peut-être auroit-il suffi d'ôter à un guerrier sa qualité de guerrier par la perte de la main, n'y ayant rien ordinairement de plus triste pour les hommes que de survivre à la perte de leur caractère. (XXVIII, 24)[2]

La bizarrerie de l'honneur fait qu'il se plie à des règles très différentes de celles de l'utilité et de l'intérêt.

Montesquieu a bien vu que les hommes cherchaient à se distinguer les uns des autres à travers l'honneur (cf. *supra*, introduction de la partie). Mais il a aussi remarqué que cette esprit de comparaison, cette volonté de l'emporter sur les autres pouvait se déployer dans plusieurs directions. Ainsi, la politesse « naît de l'envie de se distinguer » (IV, 2, p. 263), et l'on accordera qu'il s'agit là d'une forme très bénigne de la distinction ; une telle manifestation

[1] « Une des choses qu'un esprit noble a peut-être le plus de peine à comprendre, c'est la vanité […] » (cf. *Annexe 6*).

[2] La difficulté qu'il y a eu à éradiquer la pratique du duel en France montre bien le poids de l'aspiration à l'honneur. Cette institution aurait coûté la vie à 16 000 gentilshommes sous Henri IV (André Corvisier, *La guerre : Essais historiques* (1995), Paris, Perrin, 2005, p. 44). Richelieu interdit cette pratique par un édit en 1626, et le duel devient un crime assorti de lourdes peines. Puisque la menace de la mort ne suffit pas, Louis XIV punira le duel par la dégradation de la noblesse afin de changer les mœurs. Entre 1826 et 1834 il y a encore eu 228 morts par duel (Jean-Claude Chesnais, *Histoire de la violence en Occident de 1800 à nos jours*, édition revue et augmentée, Paris, Robert Laffont, coll. Pluriel, 1981, p. 125-128).

passionnelle s'insèrera sans problème dans un cadre pacifique. L'entreprise qui va nous occuper ici est celle de Montesquieu lorsque, au livre XIX de *L'Esprit des lois*, il s'ingénie à louer la vanité et à dénigrer l'orgueil. Celui-ci naît d'une haute ambition et se montre souvent terrible et violent, tandis que celle-là se contente de peu, ce qui lui permet de pointer vers plus de douceur et de tranquillité ; l'orgueil cherche le dépassement de soi pour dominer les autres ou atteindre un certain genre d'immortalité (cf. *supra*, ch. IV, 2ème section-a), quand la vanité ramène plutôt vers la vie présente et les satisfactions terrestres. Il s'agit donc de nous la faire préférer, par une sorte d'éducation morale et politique[3].

a. La vanité et l'orgueil : jugement moral et jugement politique

Intéressons-nous donc maintenant un peu plus en détail au chapitre 9 du livre XIX qui nous semble révéler à la fois le projet de réforme de l'économie des passions et ses limites. Après avoir défini ce qu'était l'esprit général des nations au chapitre 4, Montesquieu évoque à demi-mot la France dans les deux chapitres suivants, et recommande de ne pas chercher à réformer les défauts de son « humeur sociable », car « qui sait si on n'y perdroit pas un certain goût qui seroit la source des richesses de la nation […] » (XIX, 5) ; le chapitre d'après porte un titre explicite : « Qu'il ne faut pas tout corriger » (XIX, 6). Le philosophe poursuit en montrant que le caractère des Français coïncide en partie avec celui des Athéniens et s'oppose à celui des austères Lacédémoniens (XIX, 7). Un chapitre plus tard, il s'agit du lien qui unit le changement, le goût, l'envie de plaire, la société des femmes, les modes et l'augmentation du commerce. Montesquieu y fait alors explicitement référence à Mandeville (XIX, 8). Vient ensuite l'apogée, c'est-à-dire le contraste entre des Français vaniteux, frivoles, mais industrieux et des Espagnols orgueilleux, graves et paresseux (sur le « fléau » de la paresse, cf. *infra*, ch. VII, première section). Citons le passage entier :

[3] Nous n'avons pas la place d'évoquer un autre déploiement passionnel qui pourrait adoucir certaines passions guerrières : les jeux de l'amour. Selon Montesquieu, les hommes peuvent y déployer leurs facultés, combattre, vaincre et conquérir pour finalement l'emporter sur d'autres prétendants, etc. « Vous savez que tout gît dans les obstacles que les hommes ont le plaisir de vaincre. Triompher, auprès d'une jeune personne, des difficultés de l'innocence et de l'éducation, ou triompher, auprès d'une prude, des difficultés de la raison et de la décence, n'est-ce pas toujours la même chose ? » (*Histoire véritable*, dans *O. C.*, *op. cit.*, vol. 1, p. 441.) D'ailleurs, en monarchie, l'honneur « permet la galanterie lorsqu'elle est unie à l'idée des sentiments du cœur, ou à l'idée de *conquête* […] » (IV, 2, n. s.). Il nous semble que Pierre de Ronsard a mis admirablement en scène cette possibilité passionnelle en présentant une sorte de dispute entre la gloire et l'amour dans son recueil des *Amours*, par exemple avec ce sonnet de 1552 : « Si l'escrivain de la mutine armée, / Eut veu tes yeulx, qui serf me tiennent pris, / Les faicts de Mars il n'eut jamais empris, / Et le Duc Grec fut mort sans renommée » (*Les Amours*, Paris, Garnier-Flammarion, 1981, n°LXXI, p. 87 ; il s'agit d'Homère et d'Achille). Cp. « Deux démons à leur gré partagent notre vie, / Et de son patrimoine ont chassé la raison ; / Je ne vois point de cœur qui ne leur sacrifie : / Si vous me demandez leur état et leur nom, / J'appelle l'un Amour, et l'autre Ambition. / Cette dernière étend le plus loin son empire […] » (Jean de La Fontaine, « Le berger et le roi », *Fables*, *op. cit.*, livre X, n°9, p. 315).

> La vanité est un aussi bon ressort pour un gouvernement, que l'orgueil en est un dangereux. Il n'y a pour cela qu'à se représenter, d'un côté, les biens sans nombre qui résultent de la vanité : de là le luxe, l'industrie, les arts, les modes, la politesse, le goût ; et, d'un autre côté, les maux infinis qui naissent de l'orgueil de certaines nations : la paresse, la pauvreté, l'abandon de tout, la destruction des nations que le hasard a fait tomber entre leurs mains, et de la leur même. La paresse est l'effet de l'orgueil ; le travail est une suite de la vanité : l'orgueil d'un Espagnol le portera à ne pas travailler ; la vanité d'un François le portera à savoir travailler mieux que les autres. (XIX, 9)[4]

Dans la section d'après, l'auteur souligne la disjonction entre jugement moral et effets politiques : « Les heureux mélanges sont ceux dont il résulte de grands biens […] » (XIX, 10). Ainsi, la bonne foi des Espagnols les ruine, tandis que l'infidélité des Chinois contribue à leur prospérité (*ibid.*). Enfin, dans le dernier chapitre de ce mouvement, Montesquieu se défend de vouloir confondre vices et vertus, mais il rappelle « que tous les vices politiques ne sont pas des vices moraux, et que tous les vices moraux ne sont pas des vices politiques […] » (XIX, 11). Il n'y a peut-être pas meilleur plaidoyer depuis Mandeville en faveur de ce qui est utile plutôt que de ce qui est beau (cf. *supra*, ch. V, première section).

Il est approprié d'évoquer ici la notion de « passion compensatrice », telle qu'elle a été interprétée par Albert Hirschman. Les moralistes du XVIIe siècle firent une cartographie des passions, ce qui les conduisit à se poser la question suivante :

> […] ne pourrait-on établir, entre les passions, des *distinctions* et combattre ainsi le feu par le feu – c'est-à-dire se servir d'un groupe de passions relativement inoffensives pour en contrebalancer d'autres, plus dangereuses et plus destructrices […][5] ?

L'opposition établie par Montesquieu entre vanité et orgueil raffine cependant quelque peu ce qu'énoncera Hirschman ensuite :

> […] un type particulier de passion, dénommé jusqu'ici cupidité, avarice ou appât du lucre, peut servir à contrecarrer et réfréner d'autres passions comme l'ambition, l'amour du pouvoir ou la concupiscence de la chair[6].

En effet, comme l'indique Montesquieu, la vanité, bien qu'elle se distingue de la cupidité, produit néanmoins d'heureux effets politiques en mettant un frein à l'épanouissement de l'orgueil. Il ne s'agit donc pas uniquement de remplacer une constellation passionnelle par une autre, c'est-à-dire substituer l'intérêt *matériel* aux affects symboliques, l'enjeu semble également de faire le tri au sein de la « constellation des biens symboliques », afin de ne retenir que les passions les plus aimables. La différence est de taille. Dans un cas on suppose une malléabilité presque sans limite du matériau humain, puisque l'on pourrait substituer entière-

[4] Remarquons que la distinction entre les deux termes n'est pas toujours stable sous la plume de Montesquieu. Par exemple : « C'est par orgueil que nous sommes polis […] » (IV, 2).
[5] Albert Hirschman, *Les passions et les intérêts*, *op. cit.*, p. 23-24.
[6] *Ibid.*, p. 41 (l'original est souligné). Cette proposition d'Albert Hirschman se rapporte à ce que nous avons étudié *supra* dans les chapitres IV et V.

ment les aspirations matérielles aux aspirations symboliques ; dans l'autre, on reconnaît l'existence d'une certaine irréductibilité des secondes aux premières, ce qui implique de s'en accommoder et de veiller à promouvoir les éléments les plus doux de la « constellation des biens symboliques ». Les auteurs que nous étudions, Montesquieu le premier, n'anticipent pas la naissance d'un homme exclusivement tourné vers ses intérêts matériels, c'est pourquoi, en plus de faire la promotion du profit et de la conservation, ils cherchent également le moyen d'adoucir et de réorienter les aspects les plus violents de ce que les Anglais appellent *pride*[7]. Pour utiliser le vocabulaire classique : il n'est pas seulement question de remplacer le *thumos* par les appétits du corps, mais aussi de dresser les éléments les plus doux de la partie irascible de l'âme contre ses éléments les plus féroces.

Peut-être Albert Hirschman sous-estime-t-il donc quelque peu la lucidité des principaux penseurs de l'époque quant à la pérennité des affects liés à la comparaison ; même s'ils utilisent l'intérêt matériel pour dénigrer les biens symboliques, ils n'espèrent sans doute pas transformer l'homme en *homo œconomicus*[8]. Par exemple, Hirschman exagère certainement lorsqu'il affirme que Mandeville impute son paradoxe à un unique vice, à savoir « la passion des biens matériels »[9]. Il nous semble, au contraire, que l'auteur de *La Fable des abeilles* aperçoit également grand nombre d'actions *utiles* procéder d'une modalité ou d'une autre de ce qu'il nomme *pride* :

> Et plus nous examinerons de près la nature humaine, plus nous nous convaincrons que les vertus morales sont la progéniture politique que la flatterie et l'orgueil ont engendrée à eux deux (*the Political Offspring which Flattery begot upon Pride*).[10]

On trouve aussi à propos des affects opposés que sont la honte (*shame*) et l'orgueil (*pride*) : « […] ces deux passions, qui contiennent en germe (*the Seeds*) la plupart des vertus […] »[11]. Ainsi, le mécanisme de la passion compensatrice ne repose pas exclusivement sur l'amour des biens matériels, et Mandeville prend également en compte la dimension symbolique à travers son traitement de l'orgueil, passion qui lui semble être particulièrement utile pour la communauté politique dans son ensemble : « Il n'y a pas de qualité plus utile (*beneficial*) à la société

---

[7] *Pride* peut se traduire en français par deux mots n'ayant pas la même connotation : *orgueil* et *fierté*. Robert Manzer rappelle que David Hume et Adam Smith ne négligent pas son rôle : « They viewed pride as the seat of much, if not all, uncivil and belligerent behavior, and held accordingly that pride had to be channeled into more pacific paths or, even better, subordinated to the calculation of interest. » (« The Promise of Peace? … », art. cité, p. 371. Cf. « The pride of man makes him love to domineer […] » (Adam Smith, *Wealth of Nations*, *op. cit.*, book III, ch. II, p. 494).

[8] Voir *infra*, ch. V, première section pour l'utilisation polémique du concept d'« intérêt ». Évidemment, il est toujours possible de trouver des auteurs, et ce jusqu'à nos jours, qui ne se sont pas montrés aussi circonspects.

[9] *Ibid.*, p. 21-22 (souligné dans le texte original).

[10] Mandeville, *La fable des abeilles*, trad. Lucien et Paulette Carrive, Paris, Vrin, 1990, vol. 1, p. 49 ; *The Fable of the Bees…*, *op. cit.*, vol. 1, p. 51. Il ne faut pas oublier que l'homme est « a compound of various Passions […] » (*ibid.*, p. 39).

[11] *Ibid.*, Remarque C, p. 60 ; p. 67.

ni plus nécessaire pour l'enrichir et la faire prospérer, et pourtant c'est elle qui est la plus généralement honnie »[12]. On pourrait tirer des conclusions semblables d'une lecture de la *Théorie des sentiments moraux* (1759) d'Adam Smith. Ainsi, lorsque ce dernier cherche le ressort émotionnel du désir d'améliorer sa condition, il déclare :

> Être observés, être remarqués, être considérés avec sympathie, contentement et approbation sont tous les avantages que nous pouvons nous proposer d'en retirer. C'est la vanité (*vanity*), non le bien-être (*ease*) ou la plaisir, qui nous intéresse.[13]

Tel est le point de départ de Montesquieu : les hommes ne sauraient se satisfaire entièrement de la cupidité et de la sûreté, ils exigent également des satisfactions d'une autre espèce. Dans une dissertation lue en 1725, il affirmait déjà : « L'orgueil des hommes est presque la cause unique de tous les effets moraux […] »[14]. Le but sera donc de domestiquer et d'adoucir cette passion, car, à tout prendre, la vanité lui serait politiquement préférable[15]. La distinction entre les deux affects est éloquente. D'un côté les Français qui se communiquent facilement, veulent toujours plaire, suivent les modes, aiment le luxe, et qui, par là même, s'inscrivent pleinement dans le nouveau « paradigme du mouvement » ; alors le commerce prospère et l'État s'enrichit. De l'autre, des Espagnols oisifs, préférant leur honneur à tout le reste et regardant la richesse du monde leur passer sous le nez ; pour lors, la nation devient paresseuse et cruelle, elle détruit ceux qu'elle a soumis, et se détruit encore elle-même. On retrouve, d'une certaine manière, la condamnation du héros guerrier et la promotion de ce qui est utile au corps politique[16], cependant, la passion utile relève ici du domaine symbolique et non de l'intérêt matériel.

---

[12] *Ibid.*, Remarque L, p. 101 ; p. 124. La peur de la honte peut même vaincre celle de la mort ! « The great art then to make Man Courageous, is first to make him own this Principle of Valour within, and afterwards to inspire him with as much Horror against Shame, as Nature has given him against Death […] » (*ibid.*, Remark R, p. 209).

[13] Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, trad. Michaël Biziou, Claude Gautier et Jean-François Pradeau, Paris, PUF, coll. Léviathan, 1999, partie I, section III, ch. II, p. 92 ; *The Theory of Moral Sentiments*, *op. cit.*, p. 48. Sur la satisfaction que l'on tire à se sentir aimé, voir *ibid.*, partie I, section II, ch. IV, p. 74-76 ; p. 36-37. Albert Hirschman admet tout à fait que Smith n'ignore rien des autres passions humaines (*Les passions et les intérêts*, *op. cit.*, p. 98), mais il affirme que « les mobiles non économiques, si puissants qu'ils soient, se voient tous réorientés vers les impulsions d'ordre matériel et ne font que les renforcer […] » ; finalement, chez Smith, « les principaux ressorts de l'action humaine finissent par converger dans le besoin d'un bien-être matériel accru » (*ibid.*, p. 99-100). Cp. « […] la déclaration d'indépendance de la théorie économique, cette "spécialisation" du domaine économique, n'apparaît, avec Ricardo, qu'après Smith […] » (Pascal Bridel, « "Passions et intérêts" revisités… », *Revue européenne des sciences sociales*, art. cité, p. 148).

[14] Montesquieu, « De la considération et de la réputation », dans *O. C.*, *op. cit.*, vol. 1, p. 122. Ou aussi : « […] l'orgueil, qui est la plus chère des passions […] » (« Éloge de la sincérité » (1717), dans *ibid.*, p. 102).

[15] Cette distinction ne semble pas exister chez Mandeville. En effet, ce dernier associe souvent les termes de *vanity* et *pride* ; par exemple : *The Fable of the Bees…*, *op. cit.*, vol. 1, Remark C, p. 80, Remark L, p. 121, Remark M, p. 131 et 133, Remark R, p. 216, etc. Or l'auteur fait habituellement un usage fin du vocabulaire d'après F. B. Kaye : « The variations between the editions show Mandeville to have been a conscious stylist, carefully polishing. » (*Ibid.*, p. XXXV)

[16] Dans un passage de la *Défense de l'Esprit des lois*, Montesquieu montre à la fois que l'orgueil est omniprésent et qu'il peut être tenu en lisière : « Le monde est très corrompu: mais il y a de certaines passions qui s'y trouvent

D'abord, on doit se souvenir que d'un point de vue moral, la vanité se situe habituellement dans une position d'infériorité par rapport à l'orgueil pour les contemporains de Montesquieu. Dans les éditions successives du *Dictionnaire de l'Académie française*, la vanité voisine toujours le blâme, tandis que l'orgueil, quoiqu'il revête généralement un sens dépréciatif, peut aussi être connoté positivement. Dans l'édition de 1740, par exemple :

> […] se prend quelquefois en bonne part […] pour dire, Un sentiment noble et élevé, qui donne une raisonnable confiance en son propre mérite, qui porte à faire de grandes choses, et qui éloigne de toute sorte de bassesse[17].

L'orgueil est « le premier des sept pechez capitaux » comme le rappelle Antoine Furetière dans son *Dictionnaire universel* (1690), mais il donne une hauteur de vue qui peut le rendre admirable[18], au rebours de la vanité qui, ne s'attachant qu'aux petites choses, offre toujours une figure quelque peu méprisable. Benjamin Constant donne une jolie définition de la vanité lorsqu'il écrit : « […] elle aspire à tout et se contente de peu. À la voir exposer ses prétentions, on la dirait insatiable : à la voir se repaître des plus petits succès, on admire sa frugalité. »[19] La vanité n'est donc ni bien grande ni bien méchante ; pour la satisfaire il lui suffit d'obtenir quelque marque de distinction, rien de plus ; c'est notamment la passion de ceux que comble l'éphémère plaisir procuré par la mode : Georg Simmel rapporte qu'une telle volonté de différentiation ne demande rien d'autre que de porter avant les autres un certain genre de « faux cols » ou d'arborer des « souliers pointus »[20]. La vanité s'avère donc relativement inoffensive dans l'ordre politique. L'orgueil, lui « [q]ui nous rend triomphants et semblables aux Dieux ! »[21], se révèle autrement dangereux : s'il nous pousse à nous dépasser et à accomplir de grandes entreprises, il conduit aussi à vouloir dominer les autres, à faire reconnaître partout sa supériorité, à troubler le monde, et à nourrir des ambitions démesurées[22].

---

très contraintes […]. Le christianisme nous donne l'habitude de soumettre [notre] orgueil ; le monde nous donne l'habitude de le cacher. » (*DEL*, III, p. 1163.)

[17] On retrouve une qualification semblable dans *Le Grand Robert*. Notons que malgré la différence de connotation, la distinction entre les deux mots n'est pas toujours très assurée, puisque la 3ème édition du *Dictionnaire de l'Académie française* (1740) définit l'orgueil ainsi : « Vanité, présomption, opinion trop avantageuse de soi-même », cependant que la vanité signifie de son côté : « Inutilité, peu de solidité », mais aussi « Orgueil, présomption ». Il faut remarquer que toute référence à l'orgueil dans la notice de la vanité disparaît à partir de la 4ème édition (1762), sans que l'on sache si *L'Esprit des lois* a joué un quelconque rôle dans cette évolution.

[18] Antoine Furetière rappelle le « noble orgueil » dont parle Corneille dans *Le Cid*.

[19] Benjamin Constant, « Principes de politique », dans *Écrits politiques*, *op. cit.*, ch. VII, p. 380.

[20] Georg Simmel, *La tragédie de la culture*, trad. Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Éditions Rivages, 1988, p. 105. « La mode est le lieu d'élection où s'ébattent les individus privés d'autonomie intérieure qui ont besoin d'appui, mais dont l'amour-propre exige en même temps qu'on les distingue quelque peu, qu'on leur prête attention et qu'on les traite à part. » (*Ibid.*, p. 104-105) Cf. « Il faut être conformiste dans les petites choses et insurgé dans les grandes […] » (Vladimir Jankélévitch, *L'ironie*, Paris, Flammarion, coll. Champs, 1964, p. 118).

[21] Charles Baudelaire, « Le vin du solitaire », dans *Les Fleurs du Mal*, *op. cit.*, p. 145.

[22] André Bernand rappelle que, chez Hésiode, *hubris* (la démesure) s'oppose à *diké* (la justice). Bien souvent, la démesure se traduit « par des excès, des outrages, des coups […] » (*Guerre et violence dans la Grèce antique*,

Finalement, malgré les assauts des moralistes visant à réduire l'élan de l'orgueil à l'impulsion de la vanité[23], il demeure généralement acquis que l'âme de l'orgueilleux est d'une tout autre étoffe que celle du vaniteux. Ainsi, la grandeur de Cromwell, selon François Guizot, réside en ce que « [n]ul grand homme n'a […] si facilement subordonné sa vanité à son ambition »[24]. Et lorsque, dans une fable, Jean de La Fontaine dresse un parallèle entre Français et Espagnols, il paraît donner la préférence au peuple le plus méridional :

> Se croire un personnage est fort commun en France : […]
> C'est proprement le mal françois :
> La sotte vanité nous est particulière.
> Les Espagnols sont vains, mais d'une autre manière :
> Leur orgueil me semble, en un mot,
> Beaucoup plus fou, mais pas si sot.[25]

Orgueil et vanité semblent ici presque se confondre, mais le ridicule se situe bien du côté français.

Dans le chapitre qui nous intéresse, Montesquieu suggère que le déploiement émotionnel du désir des honneurs se fait potentiellement dans deux directions : la première pointe vers l'orgueil, la seconde vers la vanité. En louant celle-ci et en dénigrant celui-là, le philosophe français nous invite à revoir nos catégories morales au nom des effets politiques. Répétons-le, dans tout le passage il ne prétend pas juger les individus, mais les nations, et son unique critère est l'intérêt de l'État, autrement dit l'utilité[26]. Il ne se place donc nullement dans une perspective éthique, et ne prétend jamais que le vaniteux serait plus grand ou plus admirable que l'orgueilleux, ce qui choquerait sans doute les représentations de ses contemporains. Quand il fustige l'orgueil et ses suites, on doit se souvenir qu'il le fait toujours à l'aune de ce qui est *utile*. Certes, on le voit parfois condamner l'orgueil en tant que tel, dans l'esprit de certains moralistes, comme lorsqu'il enseigne à son petit-fils : « Sachez aussi que rien n'approche plus des sentiments bas que l'orgueil, et que rien n'est plus près des sentiments élevés que la modestie. » (*Pensées*, n°2170) Mais il s'agit ici d'éduquer et de réformer, aussi Montesquieu évite-t-il d'ajouter que la vanité est un sentiment encore plus vil. On l'aperçoit ailleurs, Montesquieu sait aussi bien qu'un autre que l'orgueilleux l'emporte en quelque manière sur l'homme vain ; il ne cache pas, par exemple, que la vanité est « l'envie de se signaler

---

Paris, Hachette Littératures, 1999, p. 12). Enfin, l'orgueil constitue un péché mortel dans le christianisme ; le vrai chrétien doit rester humble.

[23] « La notion de *vanité* vient compléter celle d'intérêt dans la critique de la gloire. Et la vanité n'innocente pas l'intérêt, elle le vide seulement de réalité. » (Paul Bénichou, *Morales du grand siècle*, *op. cit.*, p. 174.)

[24] François Guizot, *Histoire de la révolution d'Angleterre*, *op. cit.*, p. 502.

[25] Jean de La Fontaine, « Le rat et l'éléphant », *Fables*, *op. cit.*, livre VIII, n°15, p. 249.

[26] Judith Shklar a bien vu que le sage législateur ne manquera pas de stimuler la vanité pourvu que ce soit dans le but de promouvoir de bonnes fins : *Montesquieu*, *op. cit.*, p. 104.

par de petites choses » (VII, 1, p. 333)[27]. Dans une lettre à Solar de 1749, la hiérarchie morale entre les deux affects se trouve parfaitement formulée :

> Je suis bien aise que vous soyez content de l'*Esprit des Loix*. Les éloges que la plupart des gens pourroient me donner là-dessus flatteroient ma *vanité* ; les vôtres augmenteroient mon *orgueil*, parce qu'ils sont donnés par un homme dont les jugements sont toujours justes & jamais téméraires.[28]

b. La visée pédagogique d'une distinction forcée

L'opposition peinte par Montesquieu possède une indéniable force rhétorique, et elle crée deux types idéaux antagonistes promis à une certaine postérité. Tocqueville aura très certainement ce modèle en tête lorsqu'il écrira :

> L'Américain du Sud [des États-Unis] aime la grandeur, le luxe, la gloire, le bruit, les plaisirs, l'oisiveté surtout ; rien ne le contraint à faire des efforts pour vivre, et comme il n'a pas de travaux nécessaires, il s'endort et n'en entreprend même pas d'utiles.
>
> [L'homme du Nord] sait admirablement tirer parti de la nature et des hommes pour produire la richesse ; il comprend merveilleusement l'art de faire concourir la société à la prospérité de chacun de ses membres, et à extraire de l'égoïsme individuel le bonheur de tous.[29]

Cependant, le schéma proposé par Montesquieu dans le chapitre 9 du livre XIX semble pour le moins forcé. Cela n'apparaît pas immédiatement, parce qu'on a coutume de dénigrer l'Espagne au milieu du XVIIIe siècle, ce qui donne toujours l'occasion d'enseigner aux princes et aux peuples de sages leçons politiques sur la tolérance ou le commerce[30]. Cependant, cette attaque repose sur une simplification dont il faut rendre raison : l'association faite dans ce chapitre entre orgueil et paresse est-elle aussi évidente qu'il n'y paraît ?

---

[27] Pourquoi Caton fut-il supérieur à Cicéron ? En partie parce que celui-ci était vain et que celui-là ne l'était pas. « […] Cicéron se voyoit toujours le premier : Caton s'oublioit toujours : celui-ci vouloit sauver la république pour elle-même ; celui-là pour s'en vanter » (*Romains*, XII, p. 135). « Quand un homme manque d'une qualité qu'il ne peut pas avoir, la vanité supplée et lui fait imaginer qu'il l'a » (*Pensées*, n°106). Cp. « […] l'ambition, c'est-à-dire le désir de faire de grandes choses […] » (*Pensées*, n°30, p. 193).

[28] Montesquieu, « Correspondance », dans *Œuvres complètes de Montesquieu*, éd. André Masson, Paris, Éditions Nagel, 1955, vol. 3, p. 1200, n. s. Gustave Flaubert écrit à Louise Collet en 1846 : « Mais tu vas me donner de la vanité, moi qui avais l'orgueil de n'en pas avoir ! » (*Correspondance*, éd. Bernard Masson, Paris, Gallimard, 1998, p. 82.) Jacques Prévert fera également dire au personnage de Lacenaire : « Vous ne me prenez pas au sérieux. Si j'étais vaniteux, je serai blessé jusqu'à l'os. Mais, je n'ai pas de vanité. Je n'ai que de l'orgueil. » (Marcel Carné, *Les Enfants du Paradis*, film de 1945.)

[29] Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, *op. cit.*, vol. 1, partie II, ch. X, p. 495 (cf. la question de l'« hétérogenèse des fins », *supra*, ch. IV, 3ème section-c, *in fine*). On trouve également : « Les indigènes de l'Amérique du Nord ne considèrent pas seulement le travail comme un mal, mais comme un déshonneur, et leur *orgueil* lutte contre la civilisation presque aussi obstinément que leur *paresse*. » (*Ibid.*, p. 439-40, n. s.) Nous reviendrons sur cet exemple historique *infra*, ch. VII, 3ème section-a.

[30] Voir Guillaume Barrera, « La figure de l'Espagne dans l'œuvre de Montesquieu […] », dans L. Desgraves (éd.), *Actes du colloque international tenu à Bordeaux, du 3 au 6 décembre 1998*, *op. cit.*, p. 153-171. Céline Spector évoque l'usage de « paradigmes historiques » : « […] le paradigme espagnol, celui d'un mauvais usage de la puissance au profit de la conquête et non du commerce, fait une fois encore figure de repoussoir […] » (*Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, *op. cit.*, p. 443). Cf. *supra*, ch. III, première section-b.

Revenons donc sur l'association entre orgueil et paresse. Dans les *Lettres persanes*, on trouvait déjà un portrait peu flatteur de l'Espagnol, à la fois orgueilleux et paresseux :

> Celui qui reste assis dix heures par jour obtient précisément la moitié plus de considération qu'un autre qui n'en reste que cinq, parce que c'est sur les chaises que la noblesse s'acquiert. (*LP*, n°LXXVIII, p. 249)[31]

Le trait est assurément plaisant, mais Montesquieu n'établit aucun rapport *nécessaire* entre orgueil et oisiveté ; c'est seulement la conception *particulière* que se fait l'Espagnol de son honneur – et l'on sait combien l'honneur peut être « bizarre » – qui le conduit à refuser tout travail. Lors de son voyage en Italie, le président du Parlement de Bordeaux semblait plutôt voir dans la recherche de la grandeur et de la gloire un remède pour combattre la paresse, ainsi que le révèle cet extrait :

> Les républiques d'Italie ne sont que de misérables aristocraties, qui ne subsistent que par la pitié qu'on leur accorde, et où les nobles, sans aucun sentiment de grandeur et de gloire, n'ont d'autre ambition que de maintenir leur oisiveté et leurs prérogatives.[32]

Ce rapport semble plus crédible, car, comme nous l'avons vu, l'orgueil, la soif des honneurs ou l'amour de la gloire réclame les plus grands efforts ; on se souvient que Mandeville se moquait des héros qui, loin de toute indolence, sacrifiaient la majeure partie des plaisirs terrestres en vue d'une illusoire renommée[33] ; Montesquieu concèdera ailleurs que les Romains faisaient la guerre avec « une impétuosité extrême » grâce à l'aiguillon des honneurs (*Romains*, I, p. 72-73). Il y a donc quelque audace à unir aussi étroitement orgueil et paresse. Notons aussi que, lorsqu'il annonçait au livre XIV son chapitre sur la vanité et l'orgueil, Montesquieu déclarait : « Je ferai voir, au livre XIX, que les nations paresseuses sont ordinairement orgueilleuses » (XIV, 9). Celà est très loin du rapport *nécessaire* que l'on trouvera par la suite : « La paresse est l'effet de l'orgueil ; le travail est une suite de la vanité […] » (XIX, 9). Plus encore, suivant la mécanique de la passion compensatrice, il suggérait alors d'utiliser l'orgueil pour « détruire la paresse » (XIV, 9) ; cela n'a évidemment aucun sens si la « paresse est l'effet de l'orgueil » !

Cette difficulté nous ramène à la pratique qu'a Montesquieu de simplifier et styliser des phénomènes complexes, afin d'en tirer des enseignements *utiles* (cf. ch. premier, introduction). Il faut bien reconnaître que son dispositif de comparaison possède ici une redoutable efficacité polémique, car si l'orgueil amène infailliblement à la triste déchéance de l'Espagne

---

[31] Dans une autre lettre, Rica traite de la frivolité des Français et de leur passion pour la mode (*LP*, n°C).

[32] Montesquieu, *Voyages*, dans *O. C.*, *op. cit.*, vol. 1, p. 715. Il ne nous semble pas tenable d'opposer grandeur et gloire à l'orgueil, et de les associer plutôt à la vanité.

[33] Voir l'*Annexe 3*. Jean de La Fontaine parle d'or lorsqu'il affirme : « Aucun chemin de fleurs ne conduit à la gloire. / Je n'en veux pour témoin qu'Hercule et ses travaux […] » (« Les deux aventuriers et le talisman », *Fables*, *op. cit.*, livre X, n°13, p. 322).

(pour partie mythique, rappelons-le), alors il n'atteint aucune de ses fins, et il devient littéralement stupide de s'y soumettre. Voilà comment Montesquieu cherche à rendre les rois et les citoyens plus raisonnables, à les faire se défier des passions guerrières, et à les attacher un peu plus à l'intérêt commun. L'interprète tentera donc au mieux de faire le départ entre les propositions « positives » de l'auteur et ses affirmations « normatives », si tant est que cela soit réellement possible, car description et prescription sont généralement étroitement mêlées (cf. *infra*, conclusion générale, 2ème section-a).

Le manuscrit de *L'Esprit des lois* montre que Montesquieu a effectivement cherché, au fur et à mesure de la rédaction, à généraliser son propos dans le chapitre 9 du livre XIX. Ainsi, sous la plume du secrétaire H les affirmations avaient une moindre portée, puisque les biens sans nombre résultaient de la « vanité *française* », tandis que les maux infinis naissaient de « l'orgueil *des Espagnols* »[34], cependant le texte change avec les secrétaires L et N : ce sera désormais la vanité en général et l'orgueil « de certaines nations »[35]. Ce passage à la limite trouve sa plausibilité et son efficace dans certains stéréotypes nationaux se perpétuant d'époque en époque, et qui, à la longue, ne sont plus guère questionnés. Ainsi, la plus grande partie du public cultivé du XVIIIe siècle considérait comme une chose sûre le fait que les Espagnols sont orgueilleux et les Français frivoles[36] ; qui voudrait donc aller chercher plus loin ? Or, en quoi consiste donc le fameux orgueil des Espagnols, lequel entraînerait paresse et pauvreté ? Montesquieu n'en dit rien dans le chapitre en question ; il se contente d'y mélanger deux *topoi* – l'Espagne est décadente, les Espagnols sont remplis d'orgueil – et de convoquer quelques exemples du bout du monde comme catalyseurs ; notre auteur laisse alors agir sa préparation jusqu'à ce que la réaction intervienne, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'un lien de causalité s'imprime dans l'esprit de son lecteur. Néanmoins, il serait légitime de demander ici à Montesquieu de suggérer un peu moins et de prouver un peu plus. Il semble que pour comprendre le véritable rapport de cause à effet, il faille se reporter au jugement sur les Espagnols que rapporte Rica dans les *Lettres persanes*. En voici quelques extraits :

> La gravité est le caractère brillant des deux nations [Espagne et Portugal] ; elle se manifeste principalement de deux manières : par les lunettes et par la moustache. […]

[34] Montesquieu, *De l'esprit des loix : Manuscrits II*, dans *Œuvres complètes de Montesquieu*, *op. cit.*, vol. 4 (2008), p. 466, n. s. Le secrétaire H est le principal secrétaire pour la rédaction de *L'Esprit des lois*, il apparaît au printemps 1741. Son écriture ne peut pas être confondue avec celle d'un autre (*ibid.*, vol. 3, p.XLIII-LI).

[35] Le secrétaire L commence à aider Montesquieu pour sa correspondance à partir du printemps 1743, sa contribution à *L'Esprit des lois* est relativement conséquente (*ibid.*, p. LVIII-LX). Sur la problématique cohabitation des secrétaires L et N et les différentes hypothèses afférentes : *ibid.*, p. LX-LXVIII.

[36] Près de deux siècles avant la parution de *L'Esprit des lois*, Joachim Du Bellay parlait déjà de « l'indiscret François » et du « superbe Espaignol » (*Les Regrets* (1558), dans *op. cit.*, n°68, p. 94).

> Il n'y a jamais eu, dans le sérail du Grand Seigneur, de sultane si orgueilleuse de sa beauté que le plus vieux et le plus mâtin ne l'est de la blancheur olivâtre de son teint lorsqu'il est dans une ville du Mexique, assis sur sa porte, les bras croisés. […]
>
> […] il faut savoir que, lorsqu'un homme a un certain mérite en Espagne, comme, par exemple, quand il peut ajouter aux qualités dont je viens de parler celles d'être le propriétaire d'une grande épée, ou d'avoir appris de son père l'art de faire jurer une discordante guitare, il ne travaille plus : son honneur s'intéresse au repos de ses membres. (*LP*, n°LXXVIII, p. 248-249)

Faut-il le souligner ? Montesquieu parle d'honneur et d'orgueil, mais il ne met finalement en scène qu'un certain genre de *vanité*. Nous l'avons déjà indiqué, l'orgueilleux n'est pas celui qui se flatte d'avoir une moustache ou de posséder une grande épée, c'est celui qui exige de bien plus hautes marques de supériorité, ce qui le rend d'ailleurs infiniment plus dangereux. Notre auteur donne donc l'impression de dénigrer l'orgueil, alors qu'il ne fait que moquer des traits de vanité ! Montesquieu mélange ainsi subrepticement les deux choses qu'il avait auparavant si soigneusement distinguées. On trouve d'ailleurs un artifice inverse à propos de la noblesse d'épée de France au chapitre 22 du livre XX : dans la lignée des moralistes du siècle précédent, Montesquieu la peint comme un peu vaine, quoiqu'elle se vante d'aimer les honneurs : « […] cette partie de la nation, qui sert toujours avec le capital de son bien ; qui, quand elle est ruinée, donne sa place à une autre qui servira avec son capital encore ; qui va à la guerre pour que personne n'ose dire qu'elle n'y a pas été […] » (XX, 22). En même temps, il souligne son *utilité* pour le royaume, ce qui permet de retrouver aisément le lien entre utilité et vanité, même si Montesquieu n'utilise pas directement le terme. Cependant, il y a loin entre avoir bonne opinion de soi parce que l'on possède « une grande épée » et aller à la guerre par souci de sa réputation ; dans un cas on se distingue à peu de frais dans des matières indifférentes, dans l'autre on risque sa vie au combat, ce qui demande une volonté de distinction d'une tout autre qualité. En bref, dans ce passage, la noblesse française utile au royaume pourrait être finalement moins vaniteuse et plus orgueilleuse que les Espagnols improductifs, contrairement à ce que suggèrent les types idéaux du chapitre 9 au livre XIV. Voilà pourquoi Montesquieu se voit obligé d'émettre une réserve à sa proposition générale, et de concéder que les Romains ont bien réalisé de grandes choses grâce à leur orgueil (XIX, 9).

* *

Résumons-nous, ce n'est pas l'orgueil *en soi* qui fait naître la paresse, mais un genre d'orgueil très particulier, celui des Espagnols, qui s'apparente finalement à une sorte de vanité particulièrement stérile.

Évidemment, Montesquieu à beau jeu de se servir des Espagnols pour dénigrer l'orgueil, puisque ceux-ci ont à son époque une réputation déplorable[37] ; s'il avait choisi les Romains, il eût été obligé de reconnaître que l'orgueil peut conduire au mouvement le plus grand et aux actions les plus énergiques. Or, en un temps où les gouvernants jugent trop volontiers toute politique à l'aune d'une conception étroite de la *raison d'État*, le théoricien français croit sage de souligner les vertus politiques de la douceur plutôt que celles de la poursuite de la gloire, de louer l'enrichissement par le commerce plutôt que l'agrandissement par la conquête (cf. *supra*, ch. II et III). Ainsi, mettre directement en parallèle la vanité française et l'orgueil romain eût été prendre le risque que le lecteur oublie les conséquences politiques de ces deux passions, qu'il les juge d'un point de vue moral, c'est-à-dire qu'il s'attache à la beauté de l'orgueil tout en prenant en dégoût cette espèce de sotte vanité[38] ; bien souvent, le jugement moral l'emporte sur le jugement politique[39]. Montesquieu choisit alors opportunément l'Espagne pour moquer l'orgueil, mettant en scène des lieux communs qui font apparaître cet affect comme à la fois vain et ridicule[40]. Les nobles accomplissements de Rome, quoiqu'ils s'accompagnèrent des plus insignes cruautés, ne sauraient laisser indifférent, et Montesquieu lui-même porte un jugement ambigu sur cette expérience (cf. ch. premier, première section-b) ; à l'inverse, la sorte de « folie » des Espagnols ne peut leur attirer qu'un blâme sans équivoque, et l'on préfèrera systématiquement tout ce qui leur est opposé.

Si Montesquieu dresse un tel parallèle entre orgueil et vanité, c'est qu'il veut faire en sorte que « ceux qui commandent augmentassent leurs connaissances sur ce qu'ils doivent prescrire » (*EL*, préface) ; il écrit ici en éducateur. Certes, les Romains étonnèrent le monde grâce à la qualité de leur orgueil, mais il s'agissait alors d'une autre époque ; au temps du commerce, comme l'illustre la décadence espagnole, une telle passion dégénère et ne sert plus la grandeur, tant s'en faut ; mieux vaut donc s'attacher aux affects qui donnent à la fois de l'activité et de la douceur, c'est-à-dire ceux qui s'accordent avec le « paradigme du mouvement » sans pour autant alimenter les guerres. L'aiguillon de l'intérêt matériel ne pourra ja-

[37] Notons que les Espagnols (et les Portugais) ont tout de même, les premiers, conquis un immense continent qui reste aujourd'hui encore largement façonné par leur passage (langue, religion, institutions, etc.). Sans doute n'ont-ils pas accompli cela par *paresse*. Certes, leur brutalité ne tient pas du mythe, mais il est douteux que l'expansion romaine ait été beaucoup plus douce. Et que dire des autres puissances européennes (cf. *supra*, ch. III) ? Sur la conquête de l'Amérique du Nord, voir *infra*, ch. VII, 3ème section-a.

[38] « […] la vanité est sotte partout » (*Pensées*, n°946).

[39] Les rapports entre jugement moral et jugement politique varient évidemment selon les temps et les groupements humains. Néanmoins, il semble qu'il n'y ait jamais eu de société capable de subordonner toutes ses évaluations au critère de l'utilité (cf. *supra*, ch. V).

[40] Les traducteurs de *L'Esprit des lois* aux Presses universitaires de Cambridge (*The Spirit of the Laws*, trans. and ed. by Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller and Harold Samuel Stone, Cambridge, Cambridge University Press, 1989) ont choisi de rendre « orgueil » par « *arrogance* » – aussi bien en XIX, 9 qu'en XIV, 9. Ce parti pris permet certes de faire accepter plus facilement l'opposition dressée par Montesquieu, mais elle conduit à manquer l'ambiguïté politique et morale qui s'attache à la notion d'orgueil, et donc la dimension provocatrice du chapitre.

mais contenter seul des hommes travaillés par des aspirations symboliques, il faut donc lui adjoindre le plaisir de se distinguer, pourvu que ce soit dans des domaines qui ne mettent pas en danger la concorde civile et la paix. D'ailleurs le motif humain de la comparaison reste peut-être jusqu'à aujourd'hui un plus puissant stimulant de la vie économique que l'amour des jouissances et du gain – songeons seulement aux ressorts sur lesquels s'appuient la communication et la publicité dans nos sociétés.

Montesquieu n'avait certainement pas en vue une substitution radicale de la vanité à l'orgueil, et, ce nous semble, il ne craignait pas vraiment l'apparition d'un monde dont le seul critère de jugement serait l'*utilité* ; toute son œuvre en témoigne, les hommes ont des motivations trop complexes, des élans trop divers, pour que l'on soit en droit d'espérer (ou de redouter) la disparition de tous les affects portant aux « grandes » actions. Il cherche à réformer ce qui se peut réformer et à rendre les hommes plus raisonnables ; il n'envisage certainement pas d'œuvrer à une transformation anthropologique, de participer à la fondation d'une sorte d'humanité *nouvelle*[41]. Cependant cet auteur et bien d'autres encore furent si convaincants, leurs leçons furent si bien reçues que la réalité sera souvent regardée à travers leur lentille ; la gloire et l'orgueil appartenant désormais à un autre temps, on ne décèlera plus, parmi les hommes, qu'intérêt matériel et vanité, ou, pour le dire dans des termes moins polémiques, des passions portant à la paix[42].

Bien sûr, vouloir qu'on respecte notre dignité ou qu'on nous reconnaisse comme un égal n'est pas la même chose que désirer briller par sa parure ou par l'éclat de son luxe[43]. Mais le point commun qui nous intéresse réside dans le fait qu'il s'agit à chaque fois d'aspirations qui peuvent être satisfaites dans un cadre pacifique. L'orgueil au contraire, la quête de la gloire et la recherche de la domination prennent leur essor dans un monde où la guerre et la conquête gardent une certaine réalité. Nous sommes donc amenés à nous interroger sur cette opposition stylisée entre deux univers, celui des passions douces qui

[41] Céline Spector affirme en tout cas qu'on aurait tort de voir « un paradigme anthropologique unique de la "modernité" à l'œuvre dans *L'Esprit des lois* […] (« *L'Esprit des lois* de Montesquieu : Entre libéralisme et humanisme civique », *Revue Montesquieu*, art. cité, p. 153). Notons quand même que Montesquieu parle parfois avec une certaine nostalgie : « Quand on pense à la petitesse de nos motifs, à la bassesse de nos moyens, à l'avarice avec laquelle nous cherchons de viles récompenses, à cette ambition si différente de l'amour de la gloire, on est étonné de la différence des spectacles, et il semble que, depuis que ces deux grands peuples [les Grecs et les Romains] ne sont plus, les hommes se sont raccourcis d'une coudée. » (*Pensées*, n°221)

[42] Pour le dire schématiquement. L'orgueilleux veut que l'on reconnaisse sa supériorité dans des activités de premier plan, notamment celles liées à la politique, au sein desquelles il est possible de commander aux autres hommes et aux autres nations, de se faire un nom à jamais ; le vaniteux, lui, aura du plaisir à vaincre dans des domaines moins exposés : avoir une maison plus spacieuse, porter un habit à la mode ou posséder un titre honorifique pourrait lui suffire. Ces deux déploiements émotionnels reposent donc sur un semblable besoin de comparaison, sur une commune ambition de se distinguer, quoique la disproportion entre leurs objets s'apparente parfois plus à une différence de nature que de degré.

[43] L'affirmation de sa dignité et de ses droits a finalement peut-être plus de rapport à l'orgueil qu'à la vanité. Quand on passe du faible ou de la minorité au fort ou à la majorité, ces revendications deviennent souvent beaucoup moins « douces » : cf. *infra*, 3ème section.

s'accommodent du commerce et de la paix d'un côté, et celui de l'orgueil et de la gloire de l'autre. En effet, à partir d'une extrapolation des types français et espagnols construits par Montesquieu, certains interprètes en arrivent à distinguer de manière tranchée la *fierté* anglaise et l'*orgueil* romain, et donc à en déduire que la « constellation de la gloire » pourrait laisser la place à des passions symboliques moins dangereuses, au risque peut-être que cette grille de lecture déforme l'expérience historique.

2ème Section. De la *fierté* des peuples libres à l'*orgueil* des peuples conquérants

> *Unhappily for us, we are continually wishing to be a nation of Heroes, and a nation of Traders [...] at the same time. We expect to give laws to all the world, especially at sea, and yet to be considered by this world as a quiet, harmless, unoffending people.*
>
> Josiah Tucker, 1780

La séparation qu'établit Montesquieu entre vanité et orgueil, ainsi que la distinction qu'il fait entre guerre et commerce ont beaucoup stimulé les interprètes ; à juste titre, parce qu'il semble y avoir là une certaine « clé » de compréhension de son œuvre et du monde moderne. S'il est réellement possible et avantageux, dans un monde de commerce soumis au « paradigme du mouvement », d'amortir l'orgueil et d'encourager la vanité, alors comment ne pas espérer un adoucissement progressif des mœurs et une raréfaction de la guerre ? Certes, l'intérêt matériel ne peut abolir les affects de la « constellation des biens symboliques » (cf. *supra*, ch. V), mais lorsqu'on se sert des affects symboliques les plus doux contre l'orgueil et la gloire, alors peut-être que la réforme de l'économie passionnelle en vue de la paix pourrait devenir effective.

Il faut reconnaître que Montesquieu nourrit nos espoirs, puisqu'il fait lui-même principalement porter l'accent sur les changements ; cependant, on doit toujours se souvenir de la visée pédagogique qui le conduit parfois à agir de la sorte : à des gouvernants qui prennent pour modèle les Romains, il est bon de répéter souvent que les temps ont changé, que la puissance accompagne désormais par préférence les activités douces, et que l'on doit viser l'utilité commune plutôt que sa propre gloire. Pourtant, nous l'avons montré dans la deuxième section du chapitre V, il semble que les ressorts émotionnels de l'action n'aient pas radicalement changé, tant à l'échelle de l'individu qu'à celle des corps politiques. Au chapitre III nous avons remarqué que la guerre (ou la conquête) et le commerce pouvaient aussi bien s'opposer

que s'allier au gré des circonstances ; qu'en est-il lorsque l'on aborde ces rapports sous l'angle passionnel ?

a. La distinction entre *orgueil* et *fierté*

Certains interprètes nous paraissent parfois trop insister sur les ruptures, au risque de minimiser la présence de continuités. Thomas Pangle, par exemple, souligne toujours le hiatus que Montesquieu découvrirait entre anciens et modernes, ce qui l'amène de temps à autre à porter un jugement trop univoque sur l'Angleterre. Ainsi, selon lui, le gouvernement de ce pays aurait véritablement abandonné la vertu et l'honneur, ces vestiges des temps passés, afin d'adopter des institutions démocratiques et de se consacrer entièrement au commerce, ou plutôt, aux activités économiques en général[1]. Paul Rahe, à partir d'une position semblable, tente de justifier la nouvelle configuration morale : certes, les nobles vertus antiques ont disparu, mais la vertu anglaise de vigilance, celle de la classe moyenne, permet la modération politique et doit être respectée à cet égard[2]. Dans une perspective proche, Andrea Radasanu, affirme que, pour Montesquieu, « […] l'Angleterre, par exemple ne fait rien passer avant le profit […] » (cp. *supra*, ch. II, 2ème section-b), quoiqu'elle reconnaisse que cela ne fait pas pour autant de l'auteur français le prophète d'une future paix internationale[3].

S'inscrivant dans une approche interprétative tout autre, Céline Spector refuse de superposer l'opposition entre guerre et commerce à une opposition entre anciens et modernes ; cette nuance s'avère éclairante, car elle met en garde le commentateur contre l'adoption trop rapide d'une espèce de philosophie de l'histoire[4]. Cependant, elle accorde peut-être trop de crédit à la distinction stratégique que fait Montesquieu entre orgueil et vanité :

> Au bout du compte, la ligne de clivage véritable sépare donc les empires terrestres mus par l'*orgueil* [Rome, l'Espagne] des *sea powers* (la Grèce, l'Angleterre) dont la *fierté* et la *vanité*, pour n'être pas garantes d'une cessation des hostilités (la jalousie commerciale perdure), atténue du moins les effets pernicieux des conquêtes.[5]

---

[1] Thomas Pangle, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism*, *op. cit.*, notamment p. 114. L'auteur a donc du mal à expliquer la présence en Angleterre d'un certain esprit guerrier alors que la liberté est comprise chez Montesquieu comme sentiment de sa propre sécurité (*ibid.*, p. 180-182).

[2] Paul Rahe, *Montesquieu and the Logic of Liberty*, *op. cit.*, p. 139-141. On reconnaît l'influence de l'argumentation de Tocqueville : moins de grandeur et plus de justice.

[3] Andrea Radasanu, « Montesquieu on Ancient Greek Foreign Relations… », art. cité, p. 13.

[4] Cf. Bernard Manin, « Montesquieu, la république et le commerce », art. cité, p. 573-602.

[5] Céline Spector, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, *op. cit.*, p. 435. Montesquieu parle de la *fierté* anglaise au chapitre 27 du livre XIX.

Mais est-il bien certain que dans « l'Angleterre commerçante, le désir de profit remplace l'ambition dévolue aux distinctions et à la gloire […] »[6] ? Sans doute Montesquieu présente-t-il parfois les choses ainsi, cependant il nous semble qu'il cherche alors à indiquer ce qui devrait être plutôt que ce qui est. Jean Goldzink, dans son étude des passions, tend à opposer orgueil et commerce, notamment lorsqu'il évoque la cité marchande de Carthage : elle se heurterait à ce qui serait tout simplement « incompréhensible aux commerçants », à savoir l'*orgueil* romain[7]. Guillaume Barrera propose des assemblages passionnels du même genre : « Par bonheur, l'esprit général n'est pas, en France ni en Angleterre, marqué par l'orgueil, mais bien plutôt par la vanité ou par la fierté qui accompagne la maîtrise des mers »[8].

Il faut donc se demander si l'Angleterre, à l'inverse de Rome ou de l'Espagne, se contenterait bien des passions symboliques les plus douces. Ne pourrait-on pas déceler dans l'expérience anglaise des réseaux passionnels ayant partie liée avec l'orgueil et la gloire, c'est-à-dire une certaine volonté de faire reconnaître sa *supériorité* dans les domaines les plus importants de la vie internationale ? Que penser donc du net départ que l'on établit entre l'orgueil qui stimulerait la paresse et la querelle d'un côté, et de l'autre la vanité ou la fierté qui promouvrait à la fois l'industrie et le silence des armes ? Au vrai, cette distinction porte les plus grandes promesses (cf. *supra*, introduction du chapitre), comme le commerce moderne qui prétend associer l'énergie du mouvement à la douceur de la paix (cf. *supra*, ch. premier, 3ème section) ? Le « régime libéral » trouverait là de sérieux arguments lui permettant de proclamer un véritable changement dans l'économie passionnelle. Cependant, Montesquieu ne semble pas anticiper une transformation aussi radicale.

Le penseur français ne se lasse jamais de louer l'activité débordante des Anglais et le caractère florissant de leur commerce. Serait-ce donc là le fruit d'une sorte de *vanité* comme dans le cas de la France ? Quand il évoque l'Angleterre au conditionnel au livre XIX, on peut lire : « Aucun citoyen ne craignant aucun citoyen, cette nation seroit fière […] » (XIX, 27, p. 582-583) et, un peu plus loin, il indique explicitement que l'Angleterre serait superbe plutôt que vaine, « [l]es nations libres sont superbes, les autres peuvent plus aisément être vaines » (*ibid*., p. 583). Opposer la fierté à l'orgueil et la lier à la vanité paraît donc problématique ; il semble plutôt qu'une nation fière et superbe connaît des affects qui s'apparentent directement

[6] Céline Spector, *Montesquieu : Pouvoirs, richesses et sociétés*, *op. cit.*, p. 201. Au reste, Céline Spector ne se leurre pas sur les ressorts émotionnels de la prospérité anglaise : les citoyens de ce pays sont très loin d'être mus uniquement par l'intérêt (« *L'Esprit des lois* de Montesquieu : Entre libéralisme et humanisme civique », art. cité, p. 155).

[7] Jean Goldzink, *Montesquieu et les passions, op. cit.*, p. 59.

[8] Guillaume Barrera, « La figure de l'Espagne dans l'œuvre de Montesquieu… », dans L. Desgraves (éd.), *Actes du colloque international tenu à Bordeaux, du 3 au 6 décembre 1998*, *op. cit.*, p. 167. Cf. « […] la domination engendre l'orgueil (XIX, 9 […]), quand la maîtrise navale produit la "fierté" (XIX, 27). L'une privilégie la force, l'autre la ruse. » (Id., « Montesquieu et la mer », art. cité, p. 39.)

à l'orgueil[9] ! Dans ses *Pensées*, Montesquieu oppose même explicitement la France et l'Angleterre sous ce rapport en disant des Anglais : « Ils ont plus d'orgueil que de vanité ; une nation voisine a plus de vanité que d'orgueil. » (*Pensées*, n°767)

D'ailleurs, Montesquieu paraît ne jamais avoir véritablement envisagé de subtil écart entre *fierté* (ou superbe) et *orgueil*, comme l'indique sa « Réponse à Grosley ». Ce lecteur de *L'Esprit des lois* croit relever une contradiction entre les chapitres 9 et 27 du livre XIX, c'est-à-dire entre la proposition sur les suites de l'orgueil (à commencer par la paresse), et le fait que ces suites ne se trouvent pas dans la nation anglaise, bien qu'elle soit considérée comme fière. Or, Montesquieu ne conteste pas du tout la manière dont son interlocuteur associe orgueil et fierté, il se contente de concéder que l'orgueil peut avoir différents effets – et non pas toujours la paresse – selon les autres passions qui lui sont jointes[10]. Il semble donc douteux que l'auteur de *L'Esprit des lois* ait voulu forger une distinction précise entre *fierté* et *orgueil*, et qu'il ait cherché à dissocier entièrement les motifs glorieux des ressorts de la prospérité anglaise. Aussi lit-on encore :

> L'empire de la mer a toujours donné aux peuples qui l'ont possédé, une fierté naturelle ; parce que, se sentant capables d'insulter partout, ils croient que leur pouvoir n'a pas plus de bornes que l'Océan. (XIX, 27, p. 579)

Ne retrouve-t-on pas là, derrière le vocabulaire de la fierté, certains traits de l'*orgueil* ? Qu'est-ce que cette nation qui serait prête à « insulter partout » ? Est-ce là plutôt désir de commerce ou de conquête ? Nous avons noté *supra* au chapitre III, que la « vérité effective » du commerce anglais gardait partie liée avec la guerre et la conquête, que celles-ci pouvaient même servir celui-là ; de même la « vérité effective » de la fierté anglaise pourrait s'apparenter à l'orgueil, ou, plus généralement, au désir classique d'acquérir de la gloire et de régner sur les autres nations[11].

---

[9] Dans la 3ème édition du *Dictionnaire de l'Académie française* (1740), on trouve la définition suivante pour *superbe* : « Orgueil, vaine gloire, présomption, arrogance ». Sans doute serait-il difficile de rattacher cet adjectif à la vanité plutôt qu'à l'orgueil.

[10] Montesquieu, « Réponse à des observations de Grosley sur *L'Esprit des lois* », dans *O. C.*, *op. cit.*, vol. 2, p. 1198.

[11] « L'Angleterre a besoin de dominer pour se soutenir […] » (*Pensées*, n°17). S'inscrivant en faux, Paul Rahe affirme que Montesquieu ne parle jamais de projets de gloire anglais ou du désir d'étendre son empire maritime plus que d'en jouir (Paul Rahe, *Montesquieu and the Logic of Liberty*, *op. cit.*, p. 237). Il est vrai que Montesquieu écrit qu'en Angleterre, « comme aucun citoyen ne dépendroit d'un autre citoyen chacun feroit plus de cas de sa liberté que de la gloire de quelques citoyens, ou d'un seul » (XIX, 27, p. 577). Mais il s'agit là d'une critique de la gloire d'un seul ou du petit nombre, cela n'interdit pas la possibilité d'une gloire *collective* ; la liberté de tous peut donner à la nation une ambition immense. D'ailleurs l'auteur écrit dans le même chapitre : « Si […] quelque puissance étrangère menaçait l'État, et le mettait en danger de sa fortune ou de sa *gloire* […] » (*ibid.*, p. 576, n. s.). Dans ses *Pensées*, Montesquieu évoque ainsi les Anglais : « La nation insolente, les particuliers modestes. » (*Pensées*, n°827, répétée au n°1531.) Sur les passions nationales, cf. *supra*, ch. V, 2ème section.

b. L'Angleterre, l'orgueil et la gloire

Étudions donc le cas anglais dans cette perspective. Nous procèderons en trois étapes. D'abord, dans la continuité de la 2ème section du chapitre V, nous évoquerons la présence d'affects mêlés qui ne se réduisent pas à la paisible recherche du profit, ensuite nous nous demanderons si l'orgueil ne constituerait pas une dimension incontournable du déploiement émotionnel britannique, enfin nous étudierons les affinités passionnelles qui pourraient se trouver entre Rome et l'Angleterre[12].

Reconnaître la présence d'affects équivoques dans le développement britannique ne fait généralement pas de difficulté. Céline Spector écrit très justement que dans les îles britanniques, « les passions politiques (aveugles) ne sont pas étouffées par l'intérêt économique (éclairé) […] »[13]. Parmi ces passions, il s'en reconnaît même de violentes. Lors de son voyage en Italie, Montesquieu constate que les Anglais enlèvent tout d'Italie, tableaux, statues et portraits ; il a alors cette remarque : « On dit que cela les amollira et leur fera perdre leur courage féroce. Je dis qu'ils ont encore beaucoup à perdre, et pour bien du temps. »[14] Un siècle et demi plus tard, dans une Angleterre libérale qui se démocratise, on aperçoit toujours la présence d'affects violents. Friedrich Nietzsche, par exemple note le besoin qu'ont les Anglais de se trouver des substituts émotionnels à l'activité guerrière :

> Les Anglais d'aujourd'hui, qui semblent en somme avoir […] renoncé à la guerre, prennent un autre moyen de recréer ces forces qui décroissent : ces périlleux voyages de découverte, ces traversées, ces ascensions, entrepris, à ce qu'on dit, pour des buts scientifiques, en réalité pour rapporter chez eux des aventures, des dangers de toute nature, un supplément de force.[15]

La continuité passionnelle l'emporte donc. Plus encore, cette sorte de *Moral Equivalent for War* – pour reprendre le titre d'un ouvrage du philosophe américain William James de 1910 – ne saurait longtemps leur suffire, et Nietzsche poursuit avec une étrange prémonition :

> On inventera sous diverses formes de pareils substituts de la guerre, mais peut-être feront-ils voir de plus en plus qu'une humanité d'une culture aussi élevée, et par là même aussi fatiguée que l'est aujourd'hui l'Europe, a besoin non seulement des guerres, mais des plus terribles (*sondern der grössten und furchtbarsten Kriege*) […][16].

---

[12] Nous ne nous en tiendrons pas ici aux seules données du temps de Montesquieu, car nous cherchons ici à juger l'effectivité de la réorientation de l'économie passionnelle étudiée au chapitre IV, de l'adoucissement des mœurs sur le long terme.

[13] Céline Spector, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, *op. cit.*, p. 118.

[14] Montesquieu, *Voyages*, dans *O. C.*, *op. cit.*, vol. 1, p. 646. « Il n'y a rien dans le monde de si insolent que les républicains […] » (*ibid.*, p. 767). En 1756 l'amiral Byng perdit Minorque au profit de la France ; il passera en Cour martiale et sera exécuté pour cette humiliation (Guillaume Barrera, « Montesquieu et la mer », art. cité, p. 36).

[15] Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain I*, dans *Œuvres*, *op. cit.*, vol. 1, §477, p. 653. Le paragraphe s'intitule *La guerre indispensable*.

[16] *Ibid.*

De surcroît, les voyages et les explorations dont s'étourdissent les Anglais (ainsi que de nombreux autres peuples à l'époque) entretiennent d'importantes affinités avec la guerre elle-même. Ainsi, Edward Berenson rapporte que l'autorité dont ont joui, à la fin du XIXe siècle, certains *colonial heroes* comme Stanley ou Brazza fit beaucoup pour amener les opinions publiques anglaises et françaises, jusqu'alors relativement indifférentes pour les possessions lointaines, à souscrire à une politique impérialiste[17].

Deuxièmement, il paraît envisageable de déceler des réseaux passionnels ayant directement partie liée à la gloire et à l'orgueil dans la nation britannique. Certes, Montesquieu dénonce Athènes, « remplie de projets de gloire », qui, malgré son « véritable empire de la mer », ne sut pas pleinement exploiter son potentiel commercial : « Son négoce fut presque borné à la Grèce et au Pont-Euxin, d'où elle tira sa subsistance. » (XXI, 7, p. 611) Mais cela ne revient pas à dire que l'Angleterre aurait heureusement tourné la page des ambitions anciennes, il s'agit plutôt de rappeler qu'il serait raisonnable que le nouvel « empire de la mer » ne se laisse pas, à son tour, enivrer par de quelconques « projets de gloire ». Bernard Manin, s'appuyant sur une analyse du Pseudo-Xénophon cité par Montesquieu dans le passage en question, remarque qu'il ne se trouve pas « d'antagonisme nécessaire entre l'esprit de négoce et la poursuite de la gloire et de la puissance de la cité »[18].

D'abord, pour reprendre des distinctions faites dans la 2ème section du chapitre III, l'Angleterre ne se contente pas des gains absolus, elle s'intéresse aussi aux gains relatifs, c'est-à-dire aux gains qui ont trait au prestige, aux passions symboliques qui ne se partagent pas. Citons encore l'importante remarque de Montesquieu : cette nation « s'affligeroit plus de la prospérité des autres, qu'elle ne jouiroit de la sienne » (XIX, 27, p. 578)[19]. Ressort psychologique mystérieux lorsqu'on ne prête pas attention à la « constellation de la gloire » : ce qui apparaissait comme un simple désir de bien-être et de s'enrichir recouvre en fait le besoin de se comparer aux autres, et, finalement, de se placer au-dessus d'eux[20].

---

[17] Edward Berenson, « Charisma and the Making of Imperial Heroes in Britain and France, 1880-1914 », in id. and Eva Giloi (ed.), *Constructing Charisma: Celebrity, Fame, and Power in Nineteenth-Century Europe*, New-York (NY), Berghahn Books, 2010, p. 22. « There is a strong evidence that Stanley's fame directly affected British colonial policy. After the Emin Pasha expedition, the explorer enjoyed such public support that Prime Minister Salisbury found himself forced to confront Germany over African lands the Tory leader considered of little interest. » (*Ibid*., p. 32) Robert Stafford souligne que les explorateurs « offered the lure of new worlds to conquer » (« Scientific Exploration and Empire », in A. Porter (ed.), *The Oxford History of the British Empire. Volume III*, *op. cit.*, p. 317).

[18] Bernard Manin, « Montesquieu, la république et le commerce », art. cité, p. 591-592.

[19] On trouve dans l'*Histoire des deux Indes* de l'abbé Raynal (X, 13) : « Les Anglois, plus portés à s'affliger de la prospérité d'autrui qu'à jouir de la leur, ne veulent pas seulement être riches ; ils veulent être les seuls riches. » (Cité dans John Pocock, *Barbarism and Religion. Volume IV…*, *op. cit.*, p. 298.) « Fuelled by the London mob and ambitious politicians, the appetite for commercial conquest becomes a hunger to destroy the commerce of others […] » (John Pocock, *ibid.*). Sur la *jalousie* anglaise, voir *supra*, ch. II, 2ème section-b.

[20] En 1780, les Britanniques s'agaceront de la puissance commerciale persistante des Provinces-Unies, et y mettront un terme définitif par la guerre (Christophe de Voogdt, *Histoire des Pays-Bas*, *op. cit.*, p. 104 et 148).

En outre, l'Angleterre veut se voir reconnaître une supériorité dans les domaines les plus importants, non pas simplement dans les « petites » choses qui satisfont la vanité (cf. *supra*, première section). Charles Davenant propose en 1704 à la reine Anne les moyens de tenir en ses mains rien de moins que la balance parmi les puissances européennes[21] ; quelques décennies plus tard, Nicolas Dutot évoque « l'orgueil de ces fiers insulaires qui se croient et se disent les rois de la mer »[22]. Lorsque Paul Hazard peindra l'ascension britannique et le fervent désir de ce pays de l'emporter dans tous les domaines (aussi bien en politique que dans les sciences et les lettres), il s'écriera : « Et comme ils étaient orgueilleux de leur victoire, ces Anglais arrivés au premier rang ! »[23] D'une manière générale, le rôle joué par l'orgueil et la poursuite de la gloire dans l'ascension de l'Angleterre ne semble guère faire de doute pour les historiens[24]. Dans une de ses *Pensées*, Montesquieu reconnaît qu'il ne suffit pas d'une longue paix pour apaiser le peuple de ce pays : « Il ne respecte jamais tant le trône que quand il le voit couvert de lauriers. » (*Pensées*, n°1302, p. 452) Dans les *Lettres persanes*, on lit à propos de la Hollande : « Tout près de là sont les historiens de cette autre *reine* de la Mer, la République de Hollande, si respectée en Europe et si formidable en Asie, où ses négociants voient tant de rois prosternés devant eux. » (*LP*, n°CXXXVI, p. 336, n. s.) Lorsque les commerçants obtiennent le privilège d'humilier les rois, ne faut-il pas s'interroger sur leurs motivations ? Ne retrouverait-on pas une manière d'appétit pour la gloire derrière l'évidente recherche du profit matériel[25] ? Alexis de Tocqueville, nous l'avons dit, paraît ambigu lorsqu'il évoque les affects de l'Américain, mais pour ce qui est de l'Anglais, il se montre plus assuré : « Son orgueil n'a pas besoin d'aliment ; il vit sur lui-même. »[26]

---

[21] « 'Tis Union at Home must make Your Armies and Your Fleets victorious Abroad, and enable Your MAJESY to hold the Balance of *Europe*, and to protect the Protestant Interest, whereof You are the Head. » (Charles Davenant, « To the Queen », in *Essays upon Peace at Home, and War Abroad*, London, James Knapton, 1704, part I.)

[22] Cité dans Edmund Silberner, *La guerre dans la pensée économique …*, *op. cit.*, p. 52.

[23] Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, *op. cit.*, p. 59-60.

[24] Voir par exemple, Anthony Pagden sur les désirs de gloire et de conquêtes présents dans les expéditions au-delà des mers : *Lords of all the World*, *op. cit.*, p. 64. « […] Henry VII's letters patent to John Cabot of 1496 had echoed exactly the terms of Alexander VI's Bulls of Donation by granting him rights to 'conqueror and possess' for the King any territory not already in Christian hands, as, indeed had those granted by Elizabeth I to Sir Walter Raleigh in March 1584 » (*ibid.*).

[25] Les Pays-Bas tirent aussi une immense fierté pour leur liberté durement conquise. Guillaume d'Orange dira lors de sa lutte contre le joug espagnol : « Nous aurons toujours cet honneur d'avoir fait ce que nulle autre nation n'a fait avant nous, à savoir : de nous être défendus et maintenus sans assistance quelconque contre ces fraudes et terribles efforts de si puissants ennemis. » (Christophe de Voogdt, *Histoire des Pays-Bas*, *op. cit.*, p. 72.) La peinture flamande ne représente pas que de riches bourgeois : on peut voir au Rijks Museum d'Amsterdam les tableaux relatant les victoires navales sur les Espagnols.

[26] Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, *op. cit.*, vol. 2, partie III, ch. XVI, p. 278. Sur la différence *idéal-typique* entre Anglais et Américains, on pourra se reporter à ce que dit un officier américain à ses homologues anglais dans un film classique : « You make me sick with your heroics! […] you're two of a kind, crazy with courage. For what? How to die like a gentleman... how to die by the rules […] » (David Lean, *The Bridge on the River Kwai*, film de 1957).

Par ailleurs, loin de s'oblitérer, les rêves glorieux de l'Angleterre s'accroissent à mesure que s'agrandit l'empire. À partir de la Guerre de Sept Ans (1756-1763), de nouveaux horizons s'ouvrent et captent l'imagination populaire : comme le souligne John Brewer, le pays commence à se penser comme une puissance d'envergure mondiale[27]. Lorsque George III arrive au pouvoir (en 1760), il ne fait pas de doute que « *Britannia ruled the waves* »[28]. Dans un développement sur la dette publique, István Hont pourra ainsi parler de la « quête de grandeur » de la Grande-Bretagne[29]. Dans un article de 1780, l'économiste anglais Josiah Tucker regrette de voir son pays s'éprendre de l'honneur que confèrent les *conquêtes* ; en outre, lorsqu'il considère la guerre qui oppose les Espagnols, les Français, les Américains et les Anglais, il déplore le fait que ces peuples s'attachent tous à la « *National Glory* » plus qu'à la poursuite de leurs véritables intérêts de long terme[30]. Au siècle suivant, Friedrich List verra les bases de la puissance anglaise s'élargir encore, non pas seulement sous l'impulsion de l'intérêt matériel combiné aux passions symboliques les plus douces, mais sous l'aiguillon d'une aspiration tenace à la *domination* ; le pays en retire d'ailleurs un succès inégalé : « Que l'ambition de ceux qui ont voulu fonder leur domination universelle (*Universalherrschaft*) uniquement sur la force des armes nous paraît misérable au prix de cette grande tentative de l'Angleterre [...] »[31]. En résumé, le peuple anglais ne se contente pas de gagner, il veut gagner plus ; il ne se satisfait pas de bénignes gratifications d'amour-propre, il lui faut régner ; il ne revendique pas seulement son droit au respect, il exige qu'on le reconnaisse comme supérieur ; ce peuple paraît assurément bien plus orgueilleux que vain. Ainsi, du point de vue des passions, faut-il se méfier de la prétendue rupture radicale entre l'Angleterre et Rome. Elle laisserait peut-être Friedrich List circonspect, lui qui fait de l'Angleterre une puissance comme on n'en a vu « à aucune autre époque », une puissance qui met

> […] la même énergie à accaparer l'industrie manufacturière, le grand commerce, la navigation maritime, les colonies importantes, la domination des mers, et à asservir tous les peuples, comme les Hindous, à son joug manufacturier et commercial (*manufactur- und handelsunterthänig zu machen*)[32].

L'empire romain a exercé une grande attraction sur les imaginations européennes, l'œuvre de Machiavel l'indique suffisamment ; les nations orgueilleuses cherchèrent donc

[27] John Brewer, *The Sinews of Power*, *op. cit.*, p. 175.
[28] *Ibid.* « But the hubris of the Seven Years War has its nemesis in the American War of Independence. » (*Ibid.*). David Armitage rappelle que le mythe de l'empire de la mer existe depuis le règne de la reine Elizabeth, mais que cette maîtrise ne fut pas atteinte en réalité avant la fin des guerres napoléoniennes (*The Ideological Origins of the British Empire*, *op. cit.*, p. 100).
[29] István Hont, *Jealousy of Trade*, *op. cit.*, p. 340.
[30] Josiah Tucker, « Proposals for a General Pacification », *The Gentleman's Magazine, and Historical Chronicle*, vol. 50, 1780, p. 221-222.
[31] Friedrich List, *Système national d'économie politique*, *op. cit.*, livre IV, ch. I, p. 499.
[32] *Ibid.*, introduction, p. 82.

naturellement à rivaliser avec ce qui passait alors pour le plus grand empire du monde[33]. Jean-François Dunyach montre que l'Angleterre s'identifie fréquemment à Rome, la cité guerrière : en 1666 dans *Annus mirabilis*, John Dryden assimile la Hollande à Carthage et l'Angleterre à Rome, et, quelques années plus tard, dans la préface d'*Amboyna*, il enjoint à ses compatriotes de s'emparer des Indes néerlandaises[34]. Lors des guerres de la Révolution et de l'Empire, l'Angleterre prend plutôt pour modèle l'empire maritime carthaginois, mais, comme le rappelle Jean-François Dunyach, l'« assimilation à Carthage n'a qu'un temps, […] et, avec la victoire de 1815, resurgit le modèle romain et l'assimilation au destin impérial de la Grande-Bretagne »[35].

Dès 1701, Joseph Addison, évoquant le rude climat dans lequel s'épanouit la liberté anglaise, conclut :

> C'est le soin de l'Angleterre (*Britain*) que de veiller sur le destin de l'Europe,
> Et de tenir en équilibre chaque État adverse (*hold in Balance each contending State*).
> De menacer par la guerre les rois audacieux et présomptueux,
> Et de répondre à la prière de leurs voisins affligés.[36]

Ces vers ne sont-ils pas le strict décalque du fameux éloge que fait Virgile de Rome : *Parcere subiectis et debellare superbos*[37] ? Se comparer à Rome de la sorte ne dénote-t-il pas la confiance que met l'Angleterre en ses propres forces dans une période d'ascension internationale, ne révèle-t-il pas la présence d'un immense orgueil ? Voltaire observera dans ses *Lettres philosophiques* que les « membres du Parlement d'Angleterre aiment à se comparer aux anciens Romains autant qu'ils le peuvent »[38]. Si l'on ajoute à cela la fierté britannique d'avoir su concilier la liberté et la puissance, alors on comprend pourquoi Paul Hazard avance à propos de l'Angleterre au XVIIIe siècle : « Même la gloire des premiers temps de Rome pâlissait devant

---

[33] Anthony Pagden, *Lords of all the World*, *op. cit.*, p. 64.

[34] Jean-François Dunyach, « Carthage entre Seine et Tamise, Petite histoire d'un modèle explicatif de la rivalité franco-anglaise au XVIIIe siècle », dans J.-P. Genet et F.-J. Ruggiu (dir.), *Les idées passent-elles la Manche ?*, *op. cit.*, p. 109

[35] *Ibid.*, p. 127

[36] Joseph Addison, *A letter from Italy, to the right honourable Charles lord Halifax in the year 1701* cité dans Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, *op. cit.*, p. 70-71 (traduction modifiée à l'aide de la version originale : http://quod.lib.umich.edu/e/ecco/004846589.0001.000/1:4?rgn=div1;view=fulltext).

[37] En entier : « Toi, Romain, souviens-toi de régir les peuples sous ton empire : tes arts à toi seront d'imposer les conditions de la paix, d'épargner les vaincus et de dompter les superbes. » (Virgile, *L'Énéide*, trad. Maurice Rat, Paris, Flammarion, coll. GF, 1965, VI, v. 853, p. 149.) Robert Shackleton trouve de semblables comparaisons dans les périodiques de l'époque : « Le *Craftsman* en particulier insistait sur les nombreuses analogies entre l'histoire romaine et l'histoire de l'Angleterre. » (Robert Shackleton, *Montesquieu, Biographie critique*, *op. cit.*, p. 118-119.) Paul Rahe paraît manquer cet aspect des choses lorsqu'il fait de la France une nouvelle Rome belliqueuse, et qu'il l'oppose à l'Angleterre, cette soi-disant paisible Carthage moderne (*Montesquieu and the Logic of Liberty*, *op. cit.*, p. 58). Sur Carthage, voir *supra*, ch. premier, 2ème section-c.

[38] Voltaire, *Lettres philosophiques*, *op. cit.*, n^o^8, p. 54. Voltaire montre aussi comment l'argent prêté par des négociants anglais permit au prince Eugène de battre les Français ; il conclut : « Tout cela donne un juste orgueil à un marchand anglais, et fait qu'il ose se comparer, non sans quelque raison, à un citoyen romain. » (*Ibid.*, n^o^10, p. 67) David Hume écrit dans un essai de 1748 : « […] BRITAIN has produced as great men, either for action or learning, as GREECE or ITALY has to boast of » (« Of national characters », in *Political Essays*, *op. cit.*, p. 87).

elle ; sur Rome, Londres l'emportait ; grâce à l'Angleterre, la liberté avait révélé son secret au genre humain. »[39] On retrouvera de semblables accents aux États-Unis (cf. *infra*, ch. VII, 3ème section). Nous semblons bien loin des intérêts pécuniaires ou des passions douces, ces mobiles que l'on associe par habitude à la psychologie des peuples commerçants.

Au XIXe siècle, les idées impériales se recomposeront et prendront de nouvelles couleurs, mais elles ne faibliront point. Malgré ses efforts pour déceler la présence d'avantages économiques, Robert Gilpin doit reconnaître que l'Angleterre poursuivit son mouvement d'extension dans la deuxième moitié du XIXe siècle alors même que ses nouvelles conquêtes n'étaient pas rentables (cf. *supra*, ch. V, 2ème section-a)[40]. Anthony Pagden observe même un changement au milieu du siècle avec l'émergence d'un

> […] militarisme offensif (*belligerent militarism*) qui empruntait son style rhétorique et sa culture politique, si ce n'est ses politiques coloniales, au même imaginaire impérial romain qui avait conduit (*which had driven*) les premiers empires européens[41].

Les passions impériales prennent le pas sur le calcul d'intérêt, l'ivresse de la puissance commande de régner sur les plus larges territoires et l'orgueil exige que le monde entier témoigne de la supériorité britannique. Dans son célèbre discours au Crystal Palace de 1872, Benjamin Disraeli écrit :

> La question n'est pas triviale (*mean*). Il s'agit de savoir si vous vous contenterez d'être une Angleterre confortable (*to be a confortable England*) […] ou si vous serez un grand pays, un pays Impérial, un pays où vos fils, quand ils grandissent […] obtiendront non seulement (*not merely*) l'estime de leurs compatriotes, mais commanderont aussi le respect du monde.[42]

Ainsi, l'orgueil et le désir de gloire représentent encore des ressorts passionnels particulièrement efficaces dans une époque où le goût du bien-être était censé s'imposer partout, où les passions douces devaient attendrir les âmes[43] ; l'acquisition de pays éloignés exerce toujours son attrait, quand bien même, ainsi que l'a justement observé Benjamin Constant, leur « pos-

---

[39] Paul Hazard, *La pensée européenne au XVIIIe siècle : De Montesquieu à Lessing* (1946), Paris, Fayard, coll. Pluriel, 1963, p. 183.

[40] Robert Gilpin, *War & Change in World Politics*, *op. cit.*, p. 140-141. « In the industrial era, Great Britain had more to gain by exploiting her comparative industrial advantage and technological superiority in world markets than by acquiring an overseas empire. » (*Ibid.*, p. 138)

[41] Anthony Pagden, *Lords of all the World*, *op. cit.*, p. 8. « Victoria's coronation as 'Empress of India' was the most fully elaborated attempt the modern world has ever witnessed to recreate the ancient Roman *imperium*. » (*Ibid.*, p. 9) David Armitage rapporte que les habitants du monde atlantique commenceront à se sentir appartenir à un *British Empire* dès le deuxième quart du XVIIIe siècle (*The Ideological Origins of the British Empire*, *op. cit.*, p. 171).

[42] Dans George Bennett (ed.), *The Concept of Empire: Burke to Attlee (1774-1947)*, London, Adam and Charles Black, 1953, p. 258-259. Le contexte montre bien qu'il ne s'agit pas uniquement de « respecter » une égale dignité. Georg W. F. Hegel écrivait dans son cours de 1822-1823 : « Tout Anglais dira que les Anglais sont ceux qui dominent les Indes orientales et l'océan, etc. » (*La philosophie de l'histoire*, *op. cit.*, p. 145.)

[43] Dans le cadre de la nation, Gil Delannoi évoque le « ressort universel de l'orgueil collectif » (*La nation*, *op. cit.*, p. 107).

session n'ajoute rien à la prospérité nationale, à moins qu'on n'appelle prospérité nationale le vain renom de quelques hommes et leur funeste célébrité ! »[44]

* *

Le formidable dynamisme britannique, découlant pour partie de son énergie commerciale, rend l'Angleterre particulièrement adaptée au « paradigme du mouvement » ; l'expansion coloniale du pays se fait à un rythme inégalé. Cependant, le ressort émotionnel qui accompagne ce développement ne saurait se réduire à l'appât du gain, ni même à la recherche de satisfactions symboliques pacifiques. Ce qu'il faut à l'Angleterre, ce n'est pas seulement le respect et la bienveillance des autres pays, ce sont des actions d'envergure qui puissent étonner le monde entier, des entreprises qui dépassent tout ce que rapportent les annales, c'est le premier rang parmi les nations, ce n'est pas la reconnaissance de son égalité parmi des pairs, c'est la reconnaissance d'une véritable supériorité, ce n'est pas la confirmation de sa seule dignité, c'est l'affirmation qu'elle est digne de commander aux autres. On conçoit que de telles prétentions s'apparentent aux déploiements passionnels relevant de la « constellation de la gloire ». L'abîme qui séparerait l'*ethos* commerçant de l'*ethos* guerrier demande donc à être réévalué en grande partie, de même que les espoirs d'un adoucissement général des mœurs et les rêves de paix qu'ils nourrissent ; l'énergie nécessaire à un monde de commerce ne provient pas seulement de l'intérêt matériel et des passions douces, elle s'alimente également d'affects moins tranquilles, comme l'orgueil ou l'amour de la gloire. Voilà qui permet de mieux comprendre les rapports ambigus entretenus par le commerce et la conquête (cf. *supra*, ch. III, 3ème section). On se trompe souvent sur ces questions parce que Montesquieu insiste beaucoup plus sur le danger de la « monarchie universelle » que sur les conquêtes des peuples commerçants[45] ; il peint, dans *L'Esprit des lois*, une Angleterre idéale qui montre les potentialités iréniques du commerce, et il laisse dans l'ombre les aspects problématiques de l'Angleterre réelle ; quand il s'agit de guerre, d'esclavage et d'orgueil, il incite son lecteur à penser toujours à Rome, à l'Espagne, au Portugal ou à la France de Louis XIV, même s'il nous laisse beaucoup d'indices qui invitent à la prudence : l'Angleterre n'est pas aussi douce

[44] Benjamin Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, dans *Écrits politiques*, *op. cit.*, partie I, ch. IX, p. 153. Nous n'entendons évidemment pas réduire les conquêtes anglaises au seul désir de la gloire : nous avons évoqué la dimension économique au chapitre III, section 3. Nous aborderons les questions idéologiques dans le cas des États-Unis en 3ème partie.

[45] Encore une fois, la chronologie a une importance. David Hume se montrera parfois plus réservé que Montesquieu pour avoir vécu plus longtemps. István Hont explique : « After his stay in France in the 1760's he had revised his view of the French danger, canceling some of his wilder passages on universal monarchy and on Britain's role as the guardian of Europe's liberty. » (*Jealousy of Trade*, *op. cit.*, p. 348.)

qu’on voudrait bien le croire et le commerce ne s’associe pas toujours à la paix. Quoi qu’il en soit, l’auteur ne nous laisse pas démuni pour réfléchir aux motifs qui poussent les peuples à s’agrandir et à dominer. Voilà ce qu’il nous reste à voir.

3ème Section. De la prospérité à la domination

Celui qui a de vastes possessions ne peut plus avoir que de vastes désirs.

Montesquieu

L'expérience anglaise invite donc à la prudence lorsqu'il s'agit de lier le commerce à la vanité et à la paix, plutôt qu'à l'orgueil et à la conquête ; Montesquieu s'en aperçoit bien. D'un côté, il critique le réalisme « plat » de ceux qui s'avèrent incapables de sentir les changements dans l'économie générale des passions. Contre l'idée d'une nature humaine rigide – expression invariable des mêmes caractéristiques passionnelles, quelles que soient les époques et les contrées –, il montre la flexibilité des hommes et de leurs affects, et il indique les réorientations possibles de leurs élans[1]. De l'autre côté, il ne postule pas l'infinie variation des contenus humains – ce qui en rendrait l'étude quelque peu vaine –, puisqu'il repère certains invariants anthropologiques ; c'est en cela qu'il s'éloigne des versions les plus radicales du « constructivisme »[2] : l'étude de l'histoire et l'observation des choses humaines lui permettent d'observer ce qui change et ce qui ne change pas.

---

[1] Émile Durkheim note justement contre les conceptions étroites de la nature humaine : « […] dans des sociétés différentes, l'homme lui-même est autre. Il n'a pas la même mentalité. Il n'a pas les mêmes désirs en Monarchie, en Démocratie ou sous le Gouvernement despotique. » (Émile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, *op. cit.*, p. 51.) En revanche, sa polémique contre tous les écrivains politiques jusqu'à Montesquieu paraît exagérée : « […] ils avaient fermé les yeux sur l'histoire ; ils ne pouvaient donc se rendre compte que l'homme n'est pas toujours et partout le même, qu'il est au contraire mobile et divers […] » (*ibid.*, p. 47). Dans la *République*, Platon n'a-t-il pas lui aussi décrit la diversité des types d'homme qui se trouvent sous les différents régimes politiques ? Peut-être, pour ne pas juger trop sévèrement la tradition, serait-il possible de donner une interprétation ouverte de cette notion de « nature humaine » comme potentialités anthropologiques pouvant ou non s'actualiser en fonction des circonstances ? Claude Gautier et Olivier Le Cour Grandmaison rappellent que la notion de « nature humaine » peut s'entendre au sens non métaphysique de « forme anthropologique » (« Introduction », dans *Passions et sciences humaines*, *op. cit.*, p. 8). Voir aussi Emmanuel Désveaux et Michel de Fornel, *Faire des sciences sociales : Généraliser*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2012, p. 25. Cf *supra*, ch. IV, 3ème section-a.

[2] John Rawls part lui aussi d'une évaluation des données sociales et psychologiques stables chez les êtres humains (voir notamment *A Theory of Justice*, *op. cit.*, §22). Quant à Alexander Wendt, il écrit : « Human nature cannot be avoided, however, and the assumptions we make about it will condition our theorizing about world politics. Like power, interests are not ideas *all* the way down. This is a significant idealist concession to materialism, but the two are not contradictory. Biological realism is compatible with social construction. The question is *to what extent* does biology constitute interests? » (*Social theory of International Politics*, *op. cit.*, p. 132-133.) Thomas Lindemann affirme, contre les *thick constructivists* : « The stability of certain requirements for recogni-

Ce qui peut nous tromper sur la question qui nous occupe, c'est que Montesquieu fonde un état de nature qui s'oppose à celui de Thomas Hobbes. Dans cet état, l'homme « ne sentiroit d'abord que sa foiblesse ; sa timidité seroit extrême […] »[3] ; son grand but serait la « conservation de son être » (I, 2). Ici, « tout respire la paix » (*Pensées*, n°1266, p. 424).

> Le désir que Hobbes donne d'abord aux hommes de se subjuguer les uns les autres, n'est pas raisonnable. L'idée de l'empire et de la domination est si composée, et dépend de tant d'autres idées, que ce ne seroit pas celle qu'il auroit d'abord. (I, 2)

Si l'on en restait là, Montesquieu nous semblerait mal armé pour rendre compte des guerres et des oppressions, à moins de postuler que les communautés politiques ne s'entredéchirent que sous l'impulsion de la crainte, ce que ne semble pas croire l'auteur[4] : « Dans cet état, chacun se sent inférieur ; à peine chacun se sent-il égal. On ne chercheroit donc point à s'attaquer, et la paix seroit la première loi naturelle. » (*Ibid.*)

Toutefois Montesquieu n'en reste pas là. L'homme cherche aussi à se nourrir (deuxième loi naturelle) et à s'unir à l'autre sexe (troisième loi). Enfin, il a des « connoissances », « et le désir de vivre en société est une quatrième loi naturelle » (I, 2). Les êtres humains se portent *naturellement* les uns vers les autres pour former des collectivités. Or, dès ce moment tout change. « Sitôt que les hommes sont en société, ils perdent le sentiment de leur foiblesse ; l'égalité, qui étoit entre eux, cesse, et l'état de guerre commence. » (I, 3) Tant qu'ils sentaient leur faiblesse individuelle, les êtres humains étaient timides et craintifs, maintenant qu'ils se groupent et prennent conscience de leur puissance, ils se trouvent plus assurés d'eux-mêmes et se découvrent de nouvelles passions : « Chaque société particulière vient à sentir sa force ; ce qui produit un état de guerre de nation à nation. » (*Ibid.*) Si Montesquieu écrit que les bêtes « se conservent mieux que nous, et ne font pas un aussi mauvais usage de leurs passions » (I, 1), c'est qu'elles n'ont pas le même désir que nous de « vivre en société » (I, 2) ; par contraste, les êtres humains se regroupent, se soumettent à d'autres passions et oublient très vite l'attention exclusive qu'ils portaient à la conservation de leur être[5]. On pourrait croire que

---

tion is founded on elementary psychological needs […] » (*Causes of War: The Struggle for Recognition*, *op. cit.*, p. 24).

[3] Cf. « L'homme est naturellement pacifique et craintif, au moindre danger son premier mouvement est de fuir ; il ne s'aguerrit qu'à force d'habitude et d'expérience. » (Jean-Jacques Rousseau, « Que l'état de guerre naît de l'état social », dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, vol. 3, p. 601.)

[4] « [Les unités collectives] ne veulent pas être fortes seulement pour décourager l'agression et jouir de la paix, elles veulent être fortes pour être craintes, respectées ou admirées. » (Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, ch. III, p. 83.)

[5] Dans les premiers temps : « Les hommes, occupés contre les bêtes farouches, ne songeaient point à s'attaquer. Ils étaient trop timides et trop peu nombreux. » (*Pensées*, n°871) Bientôt ils seront nombreux, fort peu timides et prêts à s'attaquer. Toujours contre Thomas Hobbes : « Les premiers sentiments seraient pour les vrais besoins que l'on aurait […] et non pas pour les commodités de la domination. Ce n'est que lorsque la Société est formée, que les particuliers, dans l'abondance et la paix, ayant à tous les instants occasion de sentir la supériorité de leur esprit ou de leurs talents, cherchent à tourner en leur faveur les principaux avantages de cette société. » (*Pensées*, n°1266, p. 425) Jean-Jacques Rousseau insiste, lui aussi contre Hobbes, sur le fait que l'homme ne se contente

l'anthropologie de Montesquieu invite à l'optimisme ; pourtant il n'en est rien. Chez Hobbes, le désir de dominer paraît naturel, mais l'institution de la société, ou plutôt l'édification d'un État qui dompte les orgueilleux, promet de donner un remède à ce « problème » (cf. *supra*, ch. IV, 3ème section-b). Chez Montesquieu la volonté d'imposer sa supériorité aux autres est une passion qui naît avec la société, ce qui rend beaucoup plus incertaine la possibilité de son éradication, à moins de retourner à un hypothétique état de nature[6]. Hobbes nous semble généralement aussi rude et brutal que Montesquieu serait doux et aimable ; mais, en l'occurrence, il faut se méfier des apparences[7].

Certes, Montesquieu a bien insisté sur les promesses de paix du commerce moderne, mais il n'en a pas moins rappelé le caractère agonistique de la vie internationale ainsi que la permanence de l'attrait exercé par une certaine idée d'empire. Selon le philosophe français, une fois qu'ils vivent en société, les hommes et les nations mettent rarement des bornes à leurs désirs. C'est pourquoi on ne s'est sans doute pas suffisamment avisé du fait que la dichotomie entre orgueil et vanité décrite *supra* déforme en partie le phénomène : il y a sans doute exagération à envisager une véritable solution de continuité entre les deux affects. L'orgueil, comme le montre l'exemple espagnol, peut s'attacher à des objets de plus en plus insignifiants, et finir par n'être plus qu'une sorte de vanité querelleuse et stérile. Par ailleurs, qui sait jusqu'où peut entraîner le besoin de se comparer ? Dans une nation, la vanité crée une certaine émulation commerciale, et devient donc active et entreprenante ; mais comment croire que ses entreprises resteront strictement pacifiques, qu'elle se contentera d'accroître son confort, que cette énergie excédentaire ne lui servira pas à l'emporter aussi sur ses voisins? Citons à nouveau cette proposition remarquable de Montesquieu : l'Angleterre elle-même, le modèle du pays commerçant, s'avère « souverainement jalouse » et « s'afflig[e] plus de la prospérité des autres, qu'elle ne joui[t] de la sienne » (XIX, 27, p. 578). Le succès, la réussite, la prospérité ne portent-il pas irrémédiablement à l'orgueil et au désir de dominer ? L'insuccès à une certaine vanité, laquelle dédommagerait, en quelque sorte, de l'impossibilité de l'emporter autrement ?

---

pas d'accumuler les biens, puisqu'il veut aussi jouir de son empire sur ses semblables : « Quoi ? Son estomac devorera-t-il tous les fruits de la terre ? Qui lui rassemblera les productions de tous les climats ; qui portera le témoignage de son empire dans les vastes solitudes qu'il n'habitera point ? Que fera-t-il de ses trésors, qui consommera ses denrées, à quels yeux étalera-t-il son pouvoir ? » (« Que l'état de guerre naît de l'état social », dans *op. cit.*, vol. 3, p. 601.) Cf. *supra*, conclusion du ch. IV.

[6] Le fait que les passions orgueilleuses naissent avec la société ne signifie pas qu'elles sont uniquement le produit de la société. Elles peuvent trouver leur origine dans la « nature humaine » mais ne s'activer que dans certains contextes, en l'occurrence dans la vie en société. Cf. *supra*, première note.

[7] Voilà pourquoi Raymond Aron écrit à propos de ces deux auteurs : « Par un paradoxe apparent, l'état de nature, conçu comme guerre de tous contre tous, n'exclut pas une théorie de la paix éternelle. […] Si l'homme est violent et la société pacifique, l'histoire conduit à la paix dans la mesure où elle aboutit à une société planétaire. Si la racine de la guerre est dans la société elle-même, la sagesse commande de s'en accommoder. » (*Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, ch. XII, p. 339.) Cf. id., *Les étapes de la pensée sociologique*, *op. cit.*, p. 60.

Voici un passage qui nous semble très important à cet égard : « L'or et l'argent étoient très rares en Europe ; et l'Espagne, maîtresse tout à coup d'une très grande quantité de ces métaux, conçut des espérances qu'elle n'avoit jamais eues. » (XXI, 22, p. 646)[8] La richesse et la puissance conduiraient presque *naturellement* à vouloir s'élever au-dessus des autres corps politiques, à désirer s'imposer ; celui qui est le plus fort cherche à le faire savoir ; il ne se satisfait plus du confort matériel ou de gratifications accordées à tous, il lui faut des honneurs exclusifs, il réclame gloire et renommée, c'est-à-dire reconnaissance de sa supériorité dans les domaines les plus importants de la vie politique. Or, en un temps où le commerce donne la puissance, comment croire que les nations commerçantes ne connaîtront jamais les tentations de l'orgueil ? Dans son opuscule sur la monarchie universelle, Montesquieu se réjouissait de ce que les Anglais, chassés de France au terme de la guerre de Cent Ans, devinrent plus raisonnables :

> […] ils furent bientôt réduits à leur Ile et reconnoissant la vanité de leurs anciennes entreprises ils ne songèrent qu'à jouir d'une prospérité qu'ils avoient toujours pu avoir et qu'ils n'avoient pas encore connue[9].

La défaite permit de réorienter les aspirations à la domination de l'Angleterre vers des projets plus doux et plus utiles. Cependant s'agit-il d'une sorte de conversion ou plutôt d'une résignation passagère ? Ne faut-il pas craindre que les anciennes passions reprennent leur vigueur à mesure que les succès s'accumuleront ? Les rêves glorieux ne réapparaitront-ils pas avec les progrès de la navigation et la conquête de grands territoires par les négociants (cf., *supra*, ch. II et III) ? D'ailleurs qu'attendre de la situation nouvelle décrite par Montesquieu dans ce passage que nous avons retranscrit plus haut ?

> L'empire de la mer a toujours donné aux peuples qui l'ont possédé, une fierté naturelle ; parce que, se sentant capables d'insulter partout, ils croient que leur pouvoir n'a pas plus de bornes que l'Océan. (XIX, 27, p. 579)

Les Anglais croient donc désormais posséder un pouvoir qui n'a nulle borne ! Qu'est-ce qui doit nous faire croire qu'ils se montreront plus sages que les Espagnols du temps de la conquête des Amériques ? Plus raisonnables qu'Athènes « remplie de projets de gloire » (XXI, 7) ? Plus modérés qu'ils ne le furent au temps de la guerre de Cent Ans ? Cet espoir nous vient évidemment du pouvoir transformateur contenu dans le processus commercial moderne.

---

[8] On trouve un passage similaire dans les *Considérations sur les richesses de l'Espagne*, dans *O. C.*, *op. cit.*, vol. 2, p. 11. On pourrait se demander si, *mutatis mutandis*, ce n'est pas une situation analogue qui a fait tourner la tête de la nation américaine une fois la Guerre froide gagnée ; les analystes ont d'ailleurs souvent parlé alors de l'*hubris* des États-Unis. Nous reviendrons là-dessus *infra*, not. ch. VIII, 3ème section-b.

[9] Montesquieu, *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe*, dans *O. C.*, *op. cit.*, vol. 2, §11, p. 26. Les Français, de leur côté, se lanceront dans les guerres d'Italie. Et plus tard : « La France, qui se crut maîtresse de toute l'Europe parce qu'elle avait eu de grands succès, entreprit la guerre pour la succession d'Espagne. » (*Pensées*, n°557)

Assurément, nous l'avons vu, ce processus a un fort impact sur la vie internationale dont il modifie la trame : il promeut des dispositifs politiques d'un nouveau genre (cf. *supra*, première partie) et il s'accompagne de profondes modifications dans l'économie générale des passions humaines (cf. 2ème partie). Montesquieu justifie ainsi les lois somptuaires dans certaines républiques : « À des gens à qui il ne faut rien que le nécessaire, il ne reste à désirer que la gloire de la patrie et la sienne propre. » (VII, 2 ; cf. *Pensées*, n°968) Voilà qui porte à l'espérance : si l'on introduit l'abondance des biens matériels, le luxe, la mode, la vanité et tout ce qui incite à la douceur, peut-être les communautés politiques cesseraient-elles de vouloir se faire la guerre[10]. Sans doute ces changements ne sont-ils pas anodins. Néanmoins, il faut aussi remarquer l'ambivalence des effets d'un commerce qui libère en même temps une énergie inédite, laquelle pourrait stimuler à son tour de funestes projets : la défense inconditionnelle de son intérêt exclusif, l'hégémonie commerciale, mais aussi la conquête de nouvelles terres, la recherche de l'empire et la domination de ses voisins. Montesquieu indique régulièrement que les désirs croissent avec la puissance. Or, qu'est-ce qui contribue plus à augmenter la puissance d'un pays que son commerce ? « Un commerce mène à l'autre, le petit au médiocre, le médiocre au grand : et celui qui a eu tant d'envie de gagner peu, se met dans une situation où il n'en a pas moins de gagner beaucoup. » (XX, 4) Qui pourrait croire qu'on en restera là ? Dans ses *Pensées*, Montesquieu en appelle explicitement à la modération, parce qu'il a conscience que l'abondance nourrit l'ambition au moins autant que la douceur : « La prospérité tourne plus la tête que l'adversité ; c'est que l'adversité vous avertit, et que la prospérité fait qu'on s'oublie. » (*Pensées*, n°1055)[11]

L'Angleterre a su mettre les richesses produites par son commerce et son industrie au service de sa puissance, et, loin de se contenter de jouir en paix de l'abondance, elle a voulu affirmer sa supériorité en Europe et exercer son empire sur le reste du monde. Il ne s'agit d'ailleurs pas seulement de l'Angleterre ; les autres puissances européennes, généralement à proportion de leurs forces, s'emparèrent elles aussi de territoires immenses, soumirent maints peuples et voulurent fonder les plus grands *empires* (sur l'impérialisme, cf. *infra*, introduction du ch. VII). Par certains aspects, la richesse adoucit les passions guerrières – ou amollit les

[10] Cf. « […] c'est la nature du commerce de rendre les choses superflues utiles, et les utiles nécessaires » (XX, 23). Nous avons déjà fait référence aux nouveaux champs de compétition *pacifique* ouverts par le développement du secteur économique. Cf. « […] where traditional forms of struggle like war are not possible, and where widespread material prosperity makes economic struggle unnecessary, thymotic individuals begin to search for other kinds of *contentless* activities that can win them recognition. » (Francis Fukuyama : *The End of History and the Last Man*, *op. cit.*, p. 319.) L'auteur va même jusqu'à dire : « There will be plenty of metaphorical wars—corporate lawyers specializing in hostile takeovers who will think of themselves as sharks or gunslingers, and bond traders who imagine […] that they are "masters of the universe." » (*Ibid.*, p. 328-329) Cela est à comparer avec l'*insatisfaction* relevée *supra*, au chapitre V.

[11] « Le crédit public, bien établi dans de certains pays, les ruine, parce que les fonds étant toujours présents, on a été toujours plus porté à entreprendre. » (*Pensées*, n°252) « Lorsque les nations sont dans la prospérité, elles se corrompent toujours. » (Montesquieu, *Histoire véritable*, dans *O. C.*, *op. cit.*, vol. 1, p. 458.)

âmes pour prendre un vocabulaire moins favorable –, mais il ne faut pas oublier que la richesse peut être un moyen en vue d'autres fins ; les biens matériels servent souvent à se procurer des biens symboliques.

Albert Hirschman a un développement très intéressant sur ces questions :

> Comme le disait Hobbes : « Tous les hommes recherchent par nature les honneurs et les promotions ; mais surtout ceux qui sont le moins tourmentés par le souci du nécessaire ». Pourtant cette réflexion même aurait pu faire naître l'idée qu'avec l'inauguration d'une ère de croissance économique, les choses devraient beaucoup changer à cet égard. […] Ainsi l'expansion économique, dont on attendait à l'origine qu'elle détournerait l'homme du chemin périlleux des « honneurs et […] promotions », devrait au contraire aboutir, en vertu même de la logique hobbesienne, à l'extension de l'empire des passions.[12]

Au lieu d'attendre un adoucissement des mœurs dû à l'abondance des biens, il serait peut-être également possible d'en attendre le réveil des passions les plus dangereuses de la « constellation de la gloire ». Une fois que les premiers besoins sont satisfaits, les hommes et les nations songeront plus volontiers à agir noblement, à quêter les honneurs et à se lancer dans de grandes entreprises[13]. Or, le négoce constitue un moyen admirable d'acquisition du nécessaire.

Benjamin Constant et Alexis de Tocqueville ont principalement souligné le caractère irénique du commerce moderne, jusqu'à s'inquiéter de la disparition chez les êtres humains de toute aspiration quelque peu élevée (cf. *supra*, ch. V, not. première section) ; mais sans doute n'ont-ils pas assez insisté sur ses autres conséquences, à savoir l'accroissement de la puissance et l'augmentation concomitante des ambitions. Karl Marx a certainement été plus sensible à cet aspect des choses, comme lorsqu'il écrit dans *Le Capital* : « […] accumuler, c'est conquérir le monde de la richesse sociale, étendre sa domination personnelle, augmenter le nombre de ses sujets, c'est sacrifier à une ambition insatiable »[14]. Plus d'un siècle auparavant, Montesquieu avait, ce nous semble, moins d'illusions que bon nombre de libéraux qui écriront

---

[12] Albert Hirschman, *Les passions et les intérêts*, *op. cit.*, p. 113. Voici le texte original de Thomas Hobbes : « All men naturally strive for honour and preferment; but chiefly they, who are least troubled with caring for necessary things. » (*Philosophical Elements of a True Citizen*, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. William Molesworth, London, John Bohn, 1841, vol. 2, ch. XII, p. 160 ; disponible en ligne : https://archive.org/stream/englishworksofth029501mbp#page/n193/mode/2up.) John Rawls reconnaît aussi que les hommes visent au-delà des nécessités du corps, mais cela ne lui semble pas impliquer le retour des passions guerrières. « […] the Aristotelian Principle characterizes human beings as importantly moved not only by the pressure of bodily needs, but also by the desire to do things enjoyed simply for their own sakes, at least when the urgent and pressing wants are satisfied. » (John Rawls, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, §65, p. 379.) Notons que la position originelle décrite par l'auteur ne fonctionne que si les individus ne se montrent pas envieux les uns des autres et ne considèrent que les gains absolus ; il ne faut pas que les individus se comparent entre eux (*ibid.*, §25, p. 125 et §26, p. 131). Nous reviendrons sur ce point *infra*, ch. IX.

[13] « There is a certain similarity between the city and the individual; just as the individual, the city cannot act nobly or virtuously if it lacks the necessary equipment, *i.e.* power […] » (Leo Strauss, *The City and Man*, *op. cit.*, p. 189).

[14] Karl Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, 7ème section, ch. XXIV, p. 428.

après lui. Il sait bien que la puissance allume le désir, et que le désir fait vouloir la puissance, lui qui écrit dans son histoire de Rome :

> Enfin, la République fut opprimée, et il n'en faut pas accuser l'ambition de quelques particuliers ; il en faut accuser l'Homme, toujours plus avide du pouvoir à mesure qu'il en a davantage, et qui ne désire tout que parce qu'il possède beaucoup. (*Romains*, XI, p. 94)

Une fois entrés en société, les êtres humains oublient leur timidité ; une fois riches et puissants, ils perdent le sentiment de leur faiblesse, parfois même celui de la mesure[15].

Finalement, malgré les vertus de l'interdépendance économique, malgré l'absurdité des « grands coups d'autorité », malgré les bons effets de la vanité, malgré le calcul d'intérêt et l'amour des jouissances matérielles, transparaissent chez Montesquieu des éléments anthropologiques que l'on observait déjà dans le grand récit de Thucydide. La Guerre du Péloponnèse éclata parce que les Athéniens, au sommet de leur force, voulurent étendre leur empire sur toute la Grèce, obligeant par là même les Spartiates à lancer les hostilités. Voici par exemple comment les ambassadeurs d'Athènes à Lacédémone justifieront leurs ambitions : « […] il a toujours été chose établie que le plus faible soit tenu en respect par le plus puissant […] », et il est, en quelque sorte, dans la nature de l'homme de « dominer (*archein*) autrui » quand il en a les moyens[16] . Les envoyés d'Athènes à Mélos essaieront de convaincre leurs interlocuteurs en déclarant : « […] vous ne jugerez pas qu'il soit infamant de céder à une ville d'une puissance inégalée qui vous fait des propositions modérées […] »[17]. Avant même la Rome de Virgile, la glorieuse Athènes serait à la fois terrible et douce, terrible quand on lui résiste et douce quand on s'y soumet (cf. *supra*, 2ème section-b). Cet *hubris* (« démesure ») de la puissance conduira les Athéniens à mener les actions les plus audacieuses, à perdre de vue les bornes de leur pouvoir, et à se lancer dans de périlleuses aventures, comme en témoigne cette expédition de Sicile qui leur sera fatale ; Périclès, quoiqu'il fût certainement plus modéré qu'Alcibiade, exprima mieux que personne l'ampleur des projets de gloire de sa cité, déclarant qu'elle n'aura désormais plus besoin de poètes pour vivre à jamais dans la mémoire des hommes : ses réalisations seules suffiraient à témoigner de sa grandeur[18]. À lire Thucydide, il

---

[15] Montesquieu recommande de chercher une croissance modérée pour que l'État n'ait pas trop de « hardiesse », qu'il ne fasse pas de « trop grandes entreprises » et qu'il n'encoure pas la « jalousie des nations » (*Pensées*, n°1650).

[16] Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, *op. cit.*, I.76.2 et 3, vol. 1, p. 51. Cf. « […] une loi de nature (*phuseôs anankaias*) fait que toujours, si l'on est le plus fort, on commande […] » (*ibid.*, V.105.2, vol. 4, p. 169). Cf. « […] David Hume a exactement compris la pensée de Thucydide quand il évoque, entre les cités, une lutte d'amour-propre plus qu'un souci de sécurité – *jealous emulation* plutôt que *cautious politics*. La cité hégémonique veut l'honneur de régner autant ou plus que les bénéfices commerciaux ou financiers de la domination. » (Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, ch. V, p. 152.)

[17] *Ibid.*, V.111.4, vol. 4, p. 172.

[18] *Ibid.*, II.41.4. Démosthène parle, à propos d'Athènes, de « ces exploits, trop grands vraiment pour qu'aucune parole humaine les puisse égaler » (*Seconde Philippique*, dans *Harangues*, trad. Maurice Croiset, Paris, Les Belles Lettres, coll. Budé, 1975, vol. 2, p. 30).

semble bien que la puissance mène toujours, d'une manière ou d'une autre, à l'orgueil de vouloir tout surpasser. Cependant, Sparte ne contredit-elle pas cela, elle qui donne l'exemple de la modération au sein même de la prospérité ? Sans doute Thucydide l'affirme-t-il dans son ouvrage, mais il écrit également qu'il s'agit de la cité ayant le plus grand nombre d'esclaves ; en fin de compte, si les Spartiates se montrent modérés, c'est qu'ils craignent toujours la révolte de leurs Hilotes, et s'ils ne s'élancent pas à la conquête de la Grèce, c'est qu'il leur faut sans cesse réprimer les révoltes de cette espèce d'ennemi intérieur[19]. Plutôt que de sagesse, mieux vaudrait sans doute parler d'impuissance[20].

[19] Voir *Ibid.*, VIII.24.4 et VIII.40.2. Cf. « Thucydides […] did not know of a strong city which failed to rule a weak city when it was to the former's interest to do so, merely for reasons of moderation, *i.e.* independently of calculation. » (Leo Strauss, *The City and Man*, *op. cit.*, p. 192.) Cf. « […] the ultimate justification of the Athenian empire is less compulsion, fear, or profit than everlasting glory […] » (*ibid.*, p. 211).

[20] « L'impuissance, en nous astreignant à la modération, nous y habitue […] » (Émile Durkheim, *Le suicide*, Paris, PUF, 1990, p. 282).

Conclusion du chapitre VI

La « constellation des biens symboliques » paraît donc très vaste et très complexe. Pour nous orienter, nous avons repris la distinction entre passions douces et passions guerrières qui peut être déclinée et compliquée de multiples façons : vanité et orgueil, dignité démocratique et honneur aristocratique, *isothymia* et *megalothymia*, reconnaissance entre égaux et reconnaissance d'une supériorité, etc. Quoi qu'il en soit, le processus d'adoucissement des mœurs n'a pas fait disparaître les passions glorieuses à l'échelle des nations. La volonté de l'emporter et de dominer n'est pas un vestige du passé, et, sous ce rapport, le récit de Thucydide ne nous est pas devenu étranger. La passion collective de l'orgueil ne semble pas avoir cédé le pas à l'intérêt du commerce ; l'illusion vient généralement du fait que l'on voit généralement la prospérité et la sécurité comme des fins, non pas comme des moyens au service de la puissance. Mais, en dépit des immenses bouleversements d'une époque à l'autre, lorsqu'on observe Athènes, l'Angleterre ou les États-Unis, on peut sans doute accepter plus ou moins la généralisation de Raymond Aron : « Une grande puissance, quoi qu'elle en ait, aspire à la grandeur. »[1] Ainsi, peut-être le tableau n'est-il pas complet lorsque John Rawls évoque un infléchissement progressif des motivations des citoyens dans les sociétés libérales, qui les éloignerait des passions glorieuses :

> Ce qui rend possible la paix entre les peuples démocratiques libéraux (*liberal democratic peoples*) est la nature interne des peuples comme démocraties constitutionnelles et le changement qui en résulte dans la motivation des citoyens[2].

Certes, dans certains cas l'intérêt mutuel saurait sans doute se transformer peu à peu en véritable bienveillance, mais cela ne suffit pas à promettre une disparition des conflits[3]. De même, Jürgen Habermas évoque-t-il certainement ce qui devrait être et non pas simplement ce qui est lorsqu'il déclare :

---

[1] Raymond Aron, *Les sociétés modernes*, *op. cit.*, p. 965. Cf. « À l'Occident, le Japon n'empruntait pas seulement l'éducation pour tous, les machines, la conscription, le parlement, une législation adaptée à l'ère industrielle, il lui empruntait aussi la volonté de puissance, l'idée que l'agrandissement est la loi des États et la preuve de leur grandeur. » (Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Paris, Plon, 1961, p. 176.)

[2] John Rawls, *Paix et démocratie*, *op. cit.*, §2.3, p. 43 (note) ; *The Law of Peoples*, *op. cit.*, p. 29 (note). Il ne faut pas oublier que John Rawls écrit généralement dans le cadre d'une « théorie idéale » à visée normative, et qu'il y aurait peu de sens à lui opposer les données de l'expérience comme s'il ne faisait que décrire le réel. Cependant, il cherche tout de même à donner une crédibilité empirique à son propos puisqu'il veut élaborer une *realistic utopia* (cf. *supra*, introduction générale, première section-b) ; c'est probablement dans cette perspective qu'il peut être discuté. Par exemple, il évoque des modèles d'États hors-la-loi (*outlaw states*) comme la France d'ancien régime, l'Espagne du siècle d'or et l'empire des Habsbourg : « They hoped to spread their religion and culture and sought dominion and glory, not to mention wealth and territory. » (*Ibid.*, p.105-106) Cependant, il néglige un peu trop le fait qu'aux XVIIe et XVIIIe siècles, la Hollande et l'Angleterre ne leur cédaient en rien pour ce qui était de chercher la domination et la gloire, la richesse et la conquête (cf. *supra*, ch. III). Sur les cas des États-Unis, voir *infra*, 3ème partie.

[3] John Rawls, *The Law of Peoples*, *op. cit.*, p. 113.

> Soumettre l'exercice de l'autorité politique à la législation démocratique conduit à *civiliser la violence*, dans la mesure où l'exécutif choisi par le peuple, bien que disposant des moyens encasernés de la violence, doit respecter la constitution et la loi.[4]

Même chose lorsqu'Axel Honneth parle du désir d'honneur chez Hegel comme d'une « reconnaissance intersubjective de la particularité de chacun »[5]. Sans doute serait-il préférable qu'il en aille toujours ainsi, mais il arrive que les acteurs cherchent la reconnaissance d'une supériorité plutôt que d'une « particularité ».

De son côté, Montesquieu ne paraît pas se faire beaucoup d'illusions sur ces questions. Disons maintenant un mot de sa manière de procéder et de ce qu'elle implique. Que faire à partir du moment où existe une volonté de puissance qui ne connaît pas de bornes ? À partir du moment où les êtres humains et les États ne fixent pas de limites à leurs désirs ? Ou, pour le dire autrement, à partir du moment où le « paradigme du mouvement » entraine tout sur son passage. Thomas Hobbes décrit cette situation de manière frappante quand il évoque comme « penchant universel de tout le genre humain, un désir inquiet (*a perpetuall and restlesse desire*) d'acquérir puissance après puissance, désir qui ne cesse seulement qu'à la mort »[6]. Nous avons vu *supra* (ch. IV, 3ème section-b) que le dispositif étatique permettait de contenir les conséquences les plus dangereuses d'un tel désir. Dans cette perspective, Montesquieu a illustré son nom en montrant les bienfaits d'un certain équilibre des pouvoirs, notamment à propos de la constitution anglaise :

> Tout seroit perdu si le même homme, ou le même corps des principaux, ou des nobles, ou du peuple, exerçoient ces trois pouvoirs : celui de faire des lois, celui d'exécuter les résolutions publiques, et celui de juger les crimes ou les différends des particuliers. (XI, 6, p. 397)

Cet auteur a beaucoup fait pour imaginer des combinaisons institutionnelles répondant aux problèmes posés par les passions et les intérêts, pour concevoir des dispositifs permettant aux hommes de vivre en paix. Certes, « c'est une expérience éternelle que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser ; il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites » (VI, 4). Mais le législateur n'est pas sans ressources : « Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir. » (*Ibid.*)[7]

Cependant, contrairement à Thomas Hobbes et à beaucoup d'autres, Montesquieu ne propose pas véritablement de « solution » au problème de la guerre. Que ce soit l'équilibre des pouvoirs, le processus du commerce ou l'adoucissement des mœurs, aucun dispositif, au-

---

[4] Jürgen Habermas, « L'Europe paralysée d'effroi : La crise de l'union européenne à la lumière d'une constitutionnalisation du droit international public », trad. Denis Trierweiler, *Cités*, n°49, 2012/1, p. 136.
[5] Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 31 ; voir aussi p. 43.
[6] Thomas Hobbes, *Léviathan*, tr. fr., *op. cit.*, ch. XI, p. 187-188 ; *Leviathan*, ed. Richard Tuck, *op. cit.*, p. 70.
[7] « Tout gouvernement modéré, c'est-à-dire où une puissance est limitée par une autre puissance […] » (*Pensées*, n°918).

cun processus ne semble donner la clé des problèmes politiques. On peut faire beaucoup de cette manière, mais on ne fera jamais assez. En fait, tout en participant à la promotion des nouveaux instruments de la science politique moderne, Montesquieu continue de laisser une grande place à l'« éducation » au sens classique du terme. Même si le « renoncement à soi-même » que l'on apprend dans les républiques anciennes ne lui semble plus de mise (IV, 5), il ne s'en remet pas pour autant entièrement à des dispositifs aux heureux effets. Tout au long de ses ouvrages il montre ce qui doit être en parlant de ce qui est, il peint des modèles épurés à imiter ou à fuir, il rend aimable la modération et enseigne à calculer ses « véritables intérêts » (I, 3) ; tout au long de ses ouvrages, il cherche à « éduquer »[8].

Permettons-nous une rapide comparaison avec la méthode d'Émile Durkheim. Ce dernier s'inquiète également de cette perte de la mesure qui dérègle les appétits, qui conduit à vouloir et à vouloir encore plus.

> On ne sait plus ce qui est possible et ce qui ne l'est pas, ce qui est juste et ce qui est injuste, quelles sont les revendications et les espérances légitimes, quelles sont celles qui passent la mesure. Par suite, il n'est rien à quoi on ne prétende. […] Parce que la prospérité s'est accrue, les désirs sont exaltés.[9]

De là le malheureux suicide « anomique » qui participe de ce que Durkheim appelle le « mal de l'infini » ; dans cette situation « on rêve à l'impossible ; on a soif de ce qui n'est pas »[10]. L'auteur se préoccupe beaucoup de savoir comment mettre des bornes à cette espèce d'*hubris* du désir. Faut-il faire jouer une sorte de « passion compensatrice » ? Faut-il éduquer les âmes en les attachant à des formes supérieures et douces de l'ambition ? Cela ne semble pas vraiment avoir de sens pour le sociologue. Selon lui, il y a beau temps qu'on ne croit plus à une division de l'âme qui puisse réguler les passions de l'intérieur : « L'ancienne théorie des facultés ne compte plus guère de défenseurs. On ne voit plus dans les différents modes de l'activité consciente des forces séparées […] »[11]. L'essentiel ne se situe plus dans l'être humain – ou plutôt dans l'« individu », cet être *indivisible* – mais dans la société :

> […] il faut […] que les passions soient limitées. […] Mais puisqu'il n'y a rien dans l'individu qui puisse leur fixer une limite, celle-ci doit nécessairement leur venir de quelque force extérieure à l'individu. […] Seule, la société, soit directement et dans son ensemble, soit par l'intermédiaire d'un de ses or-

---

[8] Cela se sent notamment dans ses romans où il n'est pas rare de relever quelque sentence morale. Sur le sujet qui nous occupe : « […] l'excès du plaisir ne se trouve que dans la modération des plaisirs » (*Histoire véritable*, dans *O. C.*, *op. cit.*, vol. 1, p. 436) ; « Ah ! […] les dieux sont de bons dispensateurs : la médiocrité qu'ils nous accordent vaut bien mieux que les trésors qu'ils nous refusent » (*Arsace et Isménie*, dans *ibid.*, p. 483) ; etc. Dans ses *Pensées* on trouve aussi de nombreuses recommandations de cette espèce. Peut-être nuancerions-nous un peu ce qu'écrit Guillaume Barrera : « Aristote comprend la modération d'une manière éthique avant tout. Montesquieu vise une modération politique, voire constitutionnelle […] » (*Les lois du monde*, *op. cit.*, p. 138).

[9] Émile Durkheim, *Le suicide*, Paris, PUF, 1990, p. 281.

[10] *Ibid.*, p. 304. Durkheim distingue très subtilement le « suicide égoïste » du « suicide anomique » : « Chez l'un, la pensée, à force de se replier sur elle-même, n'a plus d'objet ; chez l'autre, la passion, ne reconnaissant plus de bornes, n'a plus de but. Le premier se perd dans l'infini du rêve, le second, dans l'infini du désir. » (*Ibid.*, p. 324)

[11] *Ibid.*, p. 25.

> ganes, est en état de jouer ce rôle modérateur ; car elle est le seul pouvoir moral supérieur à l'individu, et dont celui-ci accepte la supériorité.[12]

Il n'est donc plus question d'éducation, au sens où Socrate voulait modérer l'ambition d'un Alcibiade en la mettant au service de la philosophie (cf. ch. IV, 2ème section-a), mais de jeu de forces au sein de la société, car « […] une tendance ne se limite pas elle-même, elle ne peut jamais être limitée que par une autre tendance […] »[13]. Pour modérer les passions et mettre la bride aux hommes pleins d'orgueil, Durkheim suggère de s'appuyer sur les dispositifs institutionnels et sur la force morale de la société plutôt que sur une modification de l'économie passionnelle des êtres humains et l'éducation des plus ambitieux[14].

Montesquieu, lui qui a certainement fait plus qu'un autre pour les promouvoir, n'a pas mis toute sa confiance dans les dispositifs institutionnels et les processus dynamiques favorables à la paix ; il garde une place pour l'étude de l'âme humaine, et ne renonce pas à « éduquer » ses lecteurs[15]. Il pense, à la manière de Plutarque ou de Fénelon, que l'exposition des vices et des vertus des grands personnages, le tableau des réussites et des échecs des corps politiques peut « instruire les hommes » (*EL*, préface). Sans doute est-ce pour cela qu'il se plaint ainsi dans ses *Pensées* : « On ne saurait croire jusques où a été, dans ce dernier siècle, la décadence de l'admiration. » (*Pensées*, n°1071)[16] D'ailleurs il ne faudrait pas tout réduire à l'opposition entre « orgueil » et « vanité ». C'est à dessein que Montesquieu a utilisé des termes polémiques. Les aspirations qui mènent à l'orgueil ou à la vanité peuvent s'orienter vers des buts plus élevés, pourvu qu'on les éduque :

> Une des causes de la débilité de nos courages, c'est notre éducation, dans laquelle on n'a pas assez distingué la grandeur d'âme de l'orgueil et de cette vanité, impropre à tout bien, qui n'est fondée sur aucun motif : ce qui fait que l'on a affaibli le principe des actions […] (*Pensées*, n°1256).

---

[12] *Ibid.*, p. 275.

[13] *Ibid.*, p. 419. Cf. « […] nos ambitions sont sans limites et, par conséquent, ne se modèrent que parce qu'elles se contiennent les unes les autres » (id., *De la division du travail social*, *op. cit.*, p. 377). Mais on trouve parfois des propositions chez Durkheim qui se révèlent plus ambiguës : « […] les sociétés peuvent mettre leur amour-propre, non à être les plus grandes ou les plus aisées, mais à être les plus justes, les mieux organisées, à avoir la meilleure constitution morale » (*Leçons de sociologie*, *op. cit.*, p. 109).

[14] Émile Durkheim évoque par exemple des « groupes secondaires » pour faire « contrepoids » à la force collective de l'État (*Leçons de sociologie*, *op. cit.*, p. 98-99). Il met également sa confiance dans les *processus* de long terme qui guident la société. Par exemple : « Les droits individuels sont […] en évolution ; ils progressent sans cesse, et il n'est pas possible de leur assigner un terme qu'ils ne doivent pas franchir. » (*Ibid.*, p. 103)

[15] Cf. « C'est l'abbé Dubois qui avait gâté le duc d'Orléans et lui avait fait lire Hobbes et autres livres de cette espèce. » (*Spicilège*, n°505)

[16] Si Hamilton, Jay et Madison ont beaucoup insisté sur les dispositifs institutionnels qui arrêtent le pouvoir, ils se sont aussi interrogés sur les conditions anthropologiques qui permettent aux dispositifs de fonctionner. James Madison écrit par exemple : « As there is a degree of depravity in mankind which requires a certain degree of circumspection and distrust, so there are other qualities in human nature which justify a certain portion of esteem and confidence. Republican government presupposes the existence of these qualities in a higher degree than any other form. » (*The Federalist Papers*, *op. cit.*, art. 55, p. 343.) Cela est à comparer avec ce qu'écrit Emmanuel Kant : « Le problème de l'institution de l'État, aussi difficile qu'il paraisse, n'est pas insoluble (*ist […] auflösbar*), même pour un peuple de démons (pourvu qu'ils aient un entendement (*Verstand*)) […] » (*Vers la paix perpétuelle*, *op. cit.*, annexe I, p. 105).

En conclusion, derrière son éloge du négoce et de la douceur, Montesquieu a toujours gardé une certaine conscience de cette dimension équivoque du commerce moderne, à savoir la mise en branle d'un mouvement économique d'une intensité inédite (cf. *infra*, première partie) et la libération d'une formidable énergie passionnelle ; s'il insiste tant sur l'idée de modération, s'il fait sans cesse l'éloge des passions tranquilles, c'est aussi parce qu'il comprend que le commerce pourrait devenir une force immaîtrisable, alimentant des passions qui ne trouvent pas systématiquement leurs freins, que sa douceur ne va pas toujours de soi, qu'enfin les Anglais, comme jadis les Espagnols, pourraient s'enivrer de leurs succès au point de vouloir mettre leur prospérité au service de leur empire, plutôt que leur politique au service de leur bien-être (cf. *infra*, ch. II, section 2). C'est pourquoi, Montesquieu nous paraît forcer *consciemment* le trait, dans un souci pédagogique (ou normatif), lorsqu'il associe nécessairement le commerce et les mœurs douces (XX, 1), ou lorsqu'il renvoie l'orgueil et la gloire à des époques révolues (XIX, 9)[17].

[17] Dans un registre plus polémique, sans doute y a-t-il quelque chose de la sorte lorsque Voltaire oppose en 1734 Anglais et Romains d'une manière assez peu crédible : « Le gouvernement d'Angleterre n'est point fait pour un si grand éclat, ni pour une fin si funeste ; son but n'est point la brillante folie de faire des conquêtes, mais d'empêcher que ses voisins n'en fassent. Ce peuple n'est pas seulement jaloux de sa liberté, il l'est encore de celle des autres. Les Anglais étaient acharnés contre Louis XIV, uniquement parce qu'ils lui croyaient de l'ambition. Ils lui ont fait la guerre de gaieté de cœur, assurément sans aucun intérêt. » (*Lettres philosophiques*, *op. cit.*, n°VIII, p. 55.)

Conclusion de la 2ème partie

Sur la question des passions, la situation paraît très ambivalente. Il faut d'abord remarquer qu'il y a eu des transformations d'ampleur, à commencer par l'introduction de la notion d'intérêt. Si l'on néglige d'en faire une sommaire généalogie, on risque de croire avoir affaire à une sorte d'invariant humain, et donc de juger les expériences passées et contemporaines avec une grille de lecture biaisée. En l'occurrence, le travail de contextualisation et de comparaison peut donner l'espoir de ne pas rester enfermé dans le contexte de sa propre époque. En tout cas, le calcul de l'intérêt et l'attachement aux biens matériels (sécurité et prospérité), le dépassement du caprice et le dénigrement de la gloire ouvrent des perspectives de pacification des relations entre corps politiques. Si l'on s'en tient à son intérêt bien compris, si l'on renonce aux vaines conquêtes, si l'on prend la mesure de ce que le commerce moderne a changé dans la répartition de la puissance et dans les possibilités de gain économique, alors il est possible d'espérer rendre les gouvernants et les peuples plus raisonnables.

D'ailleurs, la relative limitation de la guerre en Europe depuis les traités de Westphalie (1648) a renforcé le sentiment que les passions douces et utiles pouvaient avantageusement remplacer celles qui sont liées à la « constellation de la gloire ». Mise à part l'éruption de violence lors des guerres de la Révolution et de l'Empire, les hostilités au sein du continent surent rester entre de certaines bornes jusqu'aux deux guerres mondiales[1] ; le développement du commerce, la communication entre les peuples, l'instauration d'un système centré sur la souveraineté étatique, le processus d'adoucissement ou de civilisation des mœurs, l'amortissement des conflits religieux, l'édification de forteresses aux frontières, l'entretien d'armées disciplinées, voilà autant de facteurs qui firent espérer à Montesquieu et à tant d'autres une pacification relativement durable de la vie internationale (cf. *supra*, ch. III, conclusion de la 3ème section).

En fait, ce semblant de pacification ne signifie pas une mutation des motifs politiques, une substitution radicale des considérations d'intérêt à celles de prestige, un abandon des revendications à la supériorité ou à la domination. Comme nous l'avons déjà vu, La relative limitation de la guerre ne s'est appliquée qu'à un seul continent, tandis que le reste du monde devenait le lieu où l'énergie des Européens, où les ambitions surnuméraires des nations com-

[1] Il ne s'agit pas bien entendu de louer trop indiscrètement le temps de l'équilibre européen et les « mythiques » traités de Westphalie ; après tout, le système westphalien montra des signes de faiblesse avant même la Révolution française, et les guerres au XVIIIe siècle ne furent pas toutes *en dentelles*, loin s'en faut. Cf. Patrice Gueniffey, *Histoires de la Révolution et de l'Empire*, Paris, Perrin, 2011, p. 549-553.

merçantes se donnaient libre cours ; au XVIIIe siècle comme au XIXe siècle, les progrès de la paix sur un continent s'accompagnèrent des plus cruelles conquêtes sur tous les autres[2]. Croire que l'orgueil aurait cédé une fois pour toute au désir d'une égale dignité ou au plaisir du bien-être, croire que les hommes et les corps politiques n'auraient plus aucune inclination pour la démesure, c'est ne pas voir que l'*hubris* de la puissance a suivi à la trace la prospérité européenne, que l'abondance a nourri de nouveaux espoirs de gloire. Et si, comme le remarque James Sheehan, l'Europe ne rêve plus guère aujourd'hui de grandeur, peut-être faut-il y voir le signe d'une certaine impuissance plutôt que la marque d'une extraordinaire « conversion des cœurs »[3]. Les États-Unis, à l'acmé de leur dynamisme, n'ont pas fait preuve de tant de modération, comme nous le verrons dans la partie suivante.

Les continuités passionnelles semblent finalement très importantes. D'abord il existe toujours une *insatisfaction* vis-à-vis des conduites mues par le seul intérêt ; même si le critère de l'utilité promet une réduction du nombre de conflits, même si beaucoup d'analyses morales ne prennent plus en compte que la poursuite des biens matériels, les acteurs continuent de dénigrer les comportements intéressés et de trouver plus de beauté à l'orgueil qu'à la vanité, ce qui indique sans doute que l'économie des passions n'a pas été tant bouleversée que cela. Ensuite, l'intérêt possède une dimension affective qui ne paraît pas toujours si raisonnable qu'on voudrait bien le croire. D'une part, ce désir incessant d'avoir plus ne trouve pas sa règle en lui-même, il doit donc toujours reposer sur des dispositifs modérateurs, dispositifs dont les heureux effets peuvent être contingents (cf. *supra*, ch. II et III). D'autre part, il n'existe pas de si claire séparation entre les passions douces et les passions violentes. Qui désire toujours plus voudra s'enrichir sans fin, mais, dans le monde du commerce moderne, la richesse donnant le pouvoir, comment prétendre que l'avidité matérielle ne cherchera pas également des débouchés symboliques, et que la cupidité ne conduira jamais à la domination[4] ? Ce n'est sans doute pas un hasard si l'on parle d'avidité aussi bien pour le sensuel que pour l'ambitieux. Alors que le commerce multiplie les biens matériels, il n'est pas capable d'en faire autant pour les biens de comparaison ; d'une certaine manière, le jeu reste à somme nulle dans le domaine symbolique quand il s'agit de revendiquer une supériorité. Soit les êtres humains se contentent d'une

[2] Carl Schmitt est peut-être ici plus proche de la réalité que certains libéraux, notamment quand il souligne le fait que la limitation de la guerre n'a valu que pour l'espace européen et les autres terres de statut équivalent, alors que, partout ailleurs, le sol était librement appropriable par celui qui s'en emparait (*Le nomos de la Terre*, *op. cit.*, p. 180-183). Cf. « Le commerce, qui contribue à éviter la violence sur le sol européen, ne conduit-il pas à exporter la violence de l'empire dans le reste du monde […] ? » (Céline Spector, « Montesquieu, l'Europe et les nouvelles figures de l'empire », *Revue Montesquieu*, art. cité, p. 24.)

[3] « […] by the 1960s, grandeur was no longer an important goal for European states. What mattered […] was material well-being, social stability, economic growth. » (James Sheehan, *Where Have All the Soldiers Gone?, op. cit.*, p. 171.)

[4] Montesquieu dit qu'il ne faut pas laisser entrer dans l'âme un « désir de plus » : « Ce désir est toujours le père d'un autre. Surtout si vous désirez des choses qui se multiplient, comme l'argent, quelle sera la fin de vos désirs ? » (*Pensées*, n°2170, cf. n°2168)

égale reconnaissance, soit il leur faut s'emparer des honneurs au détriment des autres, sachant que les orgueilleux ne se satisfont pas de toutes les sortes de distinction : ils veulent surtout imposer leur volonté à leurs semblables sur le plan politique, ils veulent les dominer.

Montesquieu donne bien sûr un certain crédit au « mécanisme » d'adoucissement des mœurs. Grâce à l'instrument étatique, au système de l'équilibre des pouvoirs, au dispositif de l'intérêt, à la réforme de l'économie passionnelle et aux processus du commerce moderne une partie des misères de l'expérience romaine peut être rejetée dans le passé (cf. ch. premier, première section-b). Cependant, Montesquieu ne montre qu'une foi mesurée dans ce « mécanisme », puisqu'il ne prétend pas que les hommes et les sociétés vont radicalement changer ; les passions qui poussent les collectivités à se battre n'ont pas disparu, et il ne semble pas croire qu'elles disparaîtront un jour[5]. Son insistance sur la modération, ses conseils de prudence, ses exhortations aux législateurs et aux princes procèdent du fait qu'il ne croit pas à l'existence de dispositifs ou de processus qui apporteraient des « solutions » définitives aux problèmes humains, à commencer par celui de la guerre. Dans ces conditions, il faut encore et toujours éduquer les sujets, les citoyens et les gouvernants, augmenter les connaissances de « ceux qui commandent » et donner des raisons à « ceux qui obéissent » (*EL*, préface). En l'occurrence, puisque la « constellation de la gloire » reste active et puisqu'il s'agit de biens qui ne peuvent pas se partager, l'auteur ne dédaigne pas la tâche d'enseigner aux orgueilleux les bienfaits de la modération.

La continuité passionnelle est trop souvent masquée par nos grilles de lecture, à commencer par l'emprise du concept d'intérêt sur toutes nos évaluations psychologiques[6]. Les partages conventionnels entre guerre et commerce, anciens et modernes, poésie et prose, émotions et rationalité, honneur et dignité, bourgeois et guerrier, biens matériels et biens symboliques, etc. sont d'une grande aide pour l'analyse, mais ils ont généralement tendance à nous faire manquer les permanences de l'expérience historique. Avec de tels systèmes à l'esprit, systèmes qui ne sont pas du tout l'apanage de ceux qu'on appelle les « théoriciens », nous

[5] Cf. « Autant les facteurs économiques et sociaux de la politique sont contingents, autant ses dimensions émotionnelles se révèlent largement transhistoriques. […] On ne dit pas sa peur de la même manière au Moyen-Orient et au Japon, dans les classes populaires et dans les élites sociales. Il n'en reste pas moins que l'ambition et la rivalité, le besoin de sécurité et le désir d'illusions sont intemporels à l'échelle humaine. » (Philippe Braud, *Petit traité des émotions, sentiments et passions politiques*, Paris, Armand Colin, 2007, p. 10.) Marc Joly remarque quelque chose de semblable chez Norbert Elias : « Il y a quelque chose dans la nature humaine, à la confluence d'une force vitale d'affirmation de soi, d'une "organisation structurelle destinée à l'agressivité", de la sexualité […], qui rend nécessaire l'exercice d'une contrainte "civilisatrice" ou "éducatrice" par autrui ; en même temps, l'être humain dispose de la capacité innée à intégrer des schémas d'autorégulation. » (*Devenir Norbert Elias. Histoire croisée d'un processus de reconnaissance scientifique : la réception française*, Paris, Fayard, 2012, p. 386.)

[6] « Les affects ne sauraient […] se réduire aux sentiments qui coloreraient les mobiles des acteurs. Ils se situent aussi au cœur des processus de construction des intérêts, des aspirations et des exigences. » (Philippe Braud, *L'émotion en politique*, *op. cit.*, p. 8.)

courrons toujours le risque de nous méprendre dans l'analyse des données empiriques. Les promesses d'une transformation immense de la vie internationale par le commerce moderne et la mondialisation masquent parfois la pérennité des affects glorieux et des rêves impériaux. Si le dispositif du commerce moderne a sans doute permis à l'Europe de ne pas trop souffrir de la croissance britannique aux XVIIIe et au XIXe siècles, si les Européens peuvent même se réjouir de ce que l'Angleterre ait mis fin à l'empire de Napoléon et tenu la balance sur le continent, il faut reconnaître que pour les nombreux peuples d'Asie, d'Amérique et d'Afrique, il n'est pas sûr que la *fierté* anglaise ait été beaucoup plus douce que ne le fut jadis l'*orgueil* des Romains[7]. Nous ne sommes certes plus au temps de la colonisation, et l'on invoque d'autres motifs pour comprendre les conflits contemporains impliquant les démocraties libérales. Néanmoins il faut là encore prendre garde de ne pas nommer trop rapidement recherche du profit, défense de l'intérêt national ou promotion des droits de l'homme ce qui relève aussi d'une certaine volonté de dominer. Nous aurons l'occasion d'illustrer cela par la suite.

On le voit avec Montesquieu, reconnaître la présence des continuités ne condamne pas à tomber dans le travers de ceux qui croient pouvoir comprendre le comportement humain de manière anhistorique, ce qui revient souvent à ne parcourir toute l'histoire humaine qu'à l'aide de nos propres conceptions de l'homme (autre exemple sans doute d'une certaine démesure...)[8]. Certaines théories « réalistes » et « néoréalistes », notamment, ont tendance à aplanir les différences temporelles et spatiales, pour faire de l'expérience humaine une lutte continuelle pour la puissance et la sécurité (souvent la puissance en vue de la sécurité)[9] ; c'est sans doute mettre trop l'accent sur la psychologie de l'intérêt, et négliger les affects liés à l'orgueil et à la gloire ; c'est aussi manquer les hybridations et les reconfigurations possibles au sein de l'économie générale des passions humaines, comme les transformations politiques procédant du commerce moderne (cf. *supra*, première partie) ; c'est finalement ne pas voir ce sur quoi Montesquieu a beaucoup insisté, à savoir tout ce qui distingue l'Angleterre de Rome. Il reste donc maintenant à explorer la troisième dimension des théories de la « paix libérale », celle qui a trait aux idées. Il se pourrait d'ailleurs qu'il s'agisse là d'un véritable point aveugle

[7] Nous insistons sur l'Angleterre, car cette nation fait figure de paradigme en matière de « doux commerce », mais il n'est pas question de dire que la domination des autres puissances impériales européennes fut plus douce ou plus humaine. En outre, si les Américains ne cherchèrent pas à s'emparer de colonies avant la fin du XIXe siècle, c'est qu'ils étaient occupés tout au long du siècle à se tailler un pays aux dimensions d'un empire, souvent au détriment des peuples autochtones et de ses voisins (cf. *infra*, ch. VII, 3ème section).

[8] C'est paradoxalement en portant attention à la différence des contextes qu'on se donne les moyens de saisir les continuités. Dans le cas contraire, « ne sentant pas bien la différence des situations, nous croirions, en lisant l'histoire ancienne, voir d'autres hommes que nous » (*Romains*, III, p. 80).

[9] En Relations internationales, l'élaboration de la notion de « sécurité ontologique » permet de faire droit à certaines aspirations symboliques et d'éviter le réductionnisme matériel. Cependant, l'accent porte plus sur la *défense* d'une identité que sur la volonté *agressive* de se faire reconnaître comme supérieur. Cette notion permet sans doute de comprendre les réactions émotionnelles de minorités opprimées, mais elle ne suffit pas à saisir les ressorts passionnels qui animent les grandes puissances entreprenantes.

des théories des relations internationales qui postulent qu'il ne se trouve jamais rien de nouveau dans les interactions entre corps politiques depuis l'Antiquité[10]. Il faut se garder de négliger – outre les transformations matérielles et passionnelles – le mouvement des idées qui accompagne l'essor du commerce moderne et modifie en profondeur la texture de la vie internationale. Le troisième « mécanisme » repose sur la prémisse selon laquelle tous les corps politiques, voire tous les êtres humains, pourraient s'accorder sur les principes de justice qui fondent le « régime libéral », ce qui mettrait potentiellement fin aux conflits liés aux principes. Mais a-t-on là les premiers linéaments d'une véritable « paix de satisfaction », ou bien faut-il reconnaître, sous de nouveaux atours, ce désir sans cesse renaissant qui porte à dominer les autres et à leur imposer sa loi ?

[10] Robert Gilpin, par exemple, affirme que la nature des relations internationales n'a pas vraiment changé au cours des millénaires (*War & Change in World Politics*, *op. cit.*, p. 211). Cf. « The political motives at work can only be expressed in terms of the economic. Every conflict is one of power, and power depends on resources. » (*Ibid.*, p. 68) John Mearsheimer insiste de son côté sur la permanence du « réalisme » (« The False Promise of International Institutions », *International Security*, art. cité, p. 46). Pour les « néoréalistes », tous les États ont toujours les mêmes intérêts de sécurité : Brian Schmidt, « Realism as Tragedy », *Review of International Studies*, art. cité, p. 430-434.

TROISIÈME PARTIE.

LES IDÉES :
PRINCIPES DE JUSTICE ET PLURALITÉ DES BIENS

Introduction de la 3ème partie

Dans cette troisième et dernière partie nous allons aborder la question de la « paix libérale » sous l'angle des idées, ou pourrait aussi dire sous l'angle des valeurs, des représentations ou des conceptions de la justice. Est-ce que le commerce moderne est capable d'adoucir les conflits de principes et d'empêcher les êtres humains et les nations de se déchirer au nom d'idéologies ou de religions incompatibles ? Autrement dit, est-ce que le « régime libéral » pourrait permettre de faire coexister tous les corps politiques de manière juste, soit en tant que dispositif de gouvernement axiologiquement « neutre », soit en tant que meilleur régime ayant rendu tous les autres obsolètes ? À ce propos, nous verrons *infra* que John Rawls évoque une « paix de satisfaction » dans laquelle toutes les sociétés vivraient de manière *satisfaites*, ce qui les dissuadraient de vouloir mener des guerres.

Montesquieu voit des motifs d'espérance dans les progrès du commerce moderne, comme l'indiquent de célèbres formules : « Le commerce guérit des préjugés destructeurs […] » (XX, 1)[1] ; « Le commerce a fait que la connoissance des mœurs de toutes les nations a pénétré partout : on les a comparées entre elles, et il en a résulté de grands biens. » (*Ibid.*) Le commerce est bien pris ici au sens large de « communication » (cf. *supra*, introduction de la première partie). Nous dirions aujourd'hui plus volontiers que le commerce nous ouvre à « l'altérité » et développe notre « intersubjectivité », mais si le verbe a changé, l'idée reste la même[2]. Montesquieu insiste beaucoup sur l'importance de combattre les préjugés, ces préjugés qui nous rendent intolérants, qui nous empêchent de connaître les autres et de nous connaître nous-mêmes[3]. Rappelons ce passage déjà cité : « Les connoissances rendent les hommes doux ; la raison porte à l'humanité : il n'y a que les préjugés qui y fassent renoncer. » (XV, 3)[4] Nous verrons par la suite que ces jugements demandent à être nuancés, car, tel Janus, le commerce présente deux visages.

Ces doux effets du commerce dans le domaine des idées seront réaffirmés jusqu'à aujourd'hui. Richard Cobden écrit dans un discours de 1870 :

---

[1] À propos de l'Angleterre : « Cette nation, que la paix et la liberté rendrait aisé, affranchie des préjugés destructeurs, serait portée à devenir commerçante. » (XIX, 27, p. 578)

[2] De manière similaire, Alexander Wendt parle d'une révision des frontières entre *Self* et *Other*, permettant la formation d'une identité collective (*Social Theory of International Politics*, 1999, p. 338). Voilà certainement une des promesses du commerce.

[3] « J'appelle ici préjugés […] ce qui fait qu'on s'ignore soi-même. » (*EL*, préface)

[4] Cf. « Les voyages donnent aussi une très grande étendue à l'esprit : on sort du cercle des préjugés de son pays, et l'on n'est guère propre à se charger de ceux des étrangers. » (Montesquieu, « Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères », dans *O. C.*, *op. cit.*, vol. 2, p. 63.)

> Je vois dans le libre-échange le principe qui agira sur la société humaine (*the moral world*) comme le principe de gravitation agit sur l'univers physique – en rapprochant les hommes, en écartant les antagonismes de race, de religion et de langage, et en nous unissant par les liens de la paix éternelle.[5]

Plus près de nous, Jürgen Habermas voit se former un espace public à l'échelle du globe grâce aux progrès de la communication planétaire[6]. Dans la discipline des Relations internationales, il semble à peu près établi, au moins chez les libéraux et une partie des constructivistes, que le commerce globalisé, les voyages et les nouveaux moyens de communication permettent de construire un terrain commun de dialogue et d'échange à l'échelle du monde, c'est-à-dire de poser, dans un cadre libéral, les bases d'une tolérance généralisée, voire d'une identité partagée entre tous les êtres humains au-delà des frontières politiques[7].

Bien évidemment, il y a beaucoup d'objections qui se présentent à l'esprit, à commencer par celle-ci : est-on bien sûr que le « régime libéral », aussi bon qu'il puisse être, soit tout à fait *satisfaisant* ? Sans cela comment croire qu'il pourrait se généraliser de manière stable. On s'aperçoit que le grand mouvement de la mondialisation libérale rencontre de nombreuses résistances : l'économie de marché déstabilise toutes les sociétés, tandis que les institutions et les normes du libéralisme sont dénoncées comme étant des particularités occidentales. Sous certains aspects, on se demande presque si la vérité effective de la « paix libérale » ne serait pas une sorte ou une autre d'« impérialisme libéral ». Les résistances n'indiqueraient-elles pas justement une *insatisfaction* ? Le processus qui nous mènerait vers une « paix de satisfaction » ne semble pas évident pour tout le monde.

Dans ce contexte, les idées d'« empire » et d'« impérialisme » retrouvent une grande actualité. Le phénomène impérial possède évidemment une très longue histoire et il n'a rien de spécifiquement libéral. Cependant, la question de l'empire semble un élément important de la compréhension que nous avons du monde contemporain, même si le terme n'est pas toujours employé. La conjonction de deux processus, à savoir la « découverte » d'une nouvelle sorte de gouvernement, le « régime libéral », et l'ouverture progressive de l'horizon politique à tout le genre humain, conduit à l'édification de propositions de justice à vocation universelle[8]. La pacification du monde et la propagation des idées nouvelles à travers tout l'univers

---

[5] Cité dans Edmund Silberner, *La guerre et la paix …*, *op. cit.*, p. 50.

[6] Jürgen Habermas, *La paix perpétuelle*, *op. cit.*, p. 42.

[7] L'interdépendance économique, notamment, accroît la communication et la circulation des informations (Erik Gartzke, Quan Li and Charles Boehmer, « Investing in the Peace », *International Organization*, art. cité, p. 418-419). Pour les constructivistes et les libéraux : « communication associated with trade builds cross-national sentiments of shared identity » (John Oneal and Bruce Russett, « The Kantian Peace », *World Politics*, art. cité, p. 4). Cf. « Commerce is only one of the ways in which culture is transmitted. It also occurs through personal contacts, visits, and exchanges. » (Joseph Nye, *Soft Power*, *op. cit.*, p. 13.)

[8] Raymond Aron a parlé des « religions séculières » à propos des idéologies du XXe siècle (« L'avenir des religions séculières » (1944), *Chroniques de guerre*, *op. cit.*, p. 925-948). Karl Polanyi employait également le

semblent aller ensemble, ce que Michel Foucault exprime ainsi : « La garantie de la paix perpétuelle, c'est […] la planétarisation commerciale. »[9] Les théories de la « paix libérale » donnent une consistance scientifique à cette prémisse ; en effet, elles ne se contentent pas de reconnaître l'existence temporaire d'une « paix séparée » entre démocraties libérales, elles postulent également que la condition de la paix définitive réside dans la diffusion du « régime libéral » sur tout le globe. Cette extension semble d'autant plus facile que le commerce génère une énergie immense qui lui permet de s'imposer partout, comme nous l'avons vu en première partie.

Parler d'empire, et plus encore d'impérialisme, relève généralement du langage de la polémique tant les connotations et les partis-pris politiques, implicites ou non, sont nombreux. Les définitions varient d'ailleurs grandement d'un auteur à l'autre. Lénine a fameusement décrit l'impérialisme comme le « stade monopoleur du capitalisme »[10] ; l'économiste Joseph Schumpeter a écrit que « l'impérialisme est la disposition, dépourvue d'objectifs, que manifeste un État à l'expansion par la force, au-delà de toute limite définissable »[11] ; après avoir passé en revue les définitions de Hans Morgenthau, Johan Galtung, John Hobson, etc., Dario Battistella arrive, lui, à la définition suivante : l'impérialisme est « la disposition d'une unité politique étendant, par la conquête armée d'un territoire étranger, le contrôle politique exercé sur celui-ci »[12]. De son côté Raymond Aron montre que l'on doit savoir distinguer impérialisme (« conduite diplomatico-stratégique d'une unité politique […] qui soumet à sa loi des populations étrangères ») et colonisation (peuplement par des colons d'« un espace disponible »)[13]. Récemment, dans un ouvrage qui a connu un grand succès, Michael Hardt et Tony Negri ont proposé de distinguer la notion d'empire de celle d'impérialisme en le définissant comme « un appareil *décentralisé* et *déterritorialisé* de gouvernement, qui intègre progressi-

---

terme la même année (cf. *infra*, introduction de la 2ème section du ch. II). Dans la suite, nous mettrons souvent en parallèle idéologies et religions, mais il ne faudrait pas mésestimer ce qui les distingue.

[9] Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 60.

[10] Lénine, *L'impérialisme stade suprême du capitalisme*, *op. cit.*, p. 160.

[11] Joseph Schumpeter, *Impérialisme et classes sociales*, *op. cit.*, p. 44 (texte original en italiques).

[12] Dario Battistella, « Prendre Clausewitz au mot : Une explication libérale de "Liberté en Irak" », *Études internationales*, art. cité, p. 674. Voir aussi id., *Théories des relations internationales*, *op. cit.*, p. 19-20. Michael Doyle fait le choix suivant : « I favor the behavioral definition of empire as effective control, whether formal or informal, of a subordinated society by an imperial society. » (*Empires*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1986, p. 30.) Anthony Pagden propose une généalogie du terme *imperium* et de ses différents sens : « All these three senses of the term *imperium* – as limited and independent or 'perfect' rule, as a territory embracing more than one political community, and as the absolute sovereignty of a single individual – survive into the late eighteenth century and sometimes well beyond » (*Lords of all the World*, *op. cit.*, p. 12-17). Il faut enfin se souvenir qu'il existe de nombreuses variétés de domination et que l'empire n'est pas seulement un fait occidental (Edward Said, *Culture and Imperialism*, *op. cit.*, p. 9).

[13] Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, ch. IX, p. 263-264. John Pocock a des développements intéressants sur les ruptures historiques au sein de ce que l'on appelle l'*Empire britannique* et sur ce qui différencie la domination sur l'Inde de la politique d'assimilation pratiquée par l'empire romain (John Pocock, *Barbarism and Religion. Volume IV…*, *op. cit.*, not. p. 337-339).

vement l'espace du monde entier à l'intérieur de ses frontières ouvertes et en perpétuelle expansion »[14].

Toutes ces dimensions apparaissent pertinentes pour penser la notion d'empire. Néanmoins, comme nous avons déjà évoqué certains des aspects matériels et passionnels de l'empire dans les deux parties précédentes, nous allons maintenant surtout nous concentrer sur ce qui touche plus particulièrement aux idées. C'est pourquoi nous retiendrons surtout l'extension indéfinie de l'empire, cet élan qui le conduit à englober l'ensemble du monde humain sous des règles ou des principes communs. En ce sens, le « régime libéral » a une dimension « impériale » (et universelle) en ce qu'il s'adresse à tous les êtres humains : il propose une organisation politique qui puisse convenir à chaque peuple, qui mette fin aux querelles sur la justice, et qui, plus ou moins explicitement selon les théoriciens de la « paix libérale », apporte cette sorte de *satisfaction* nécessaire à la fondation d'une paix durable.

Il y a évidemment quelque provocation à rapprocher des notions qui paraissent, sous d'autres rapports, aussi antithétiques que « régime libéral » et « empire ». Les libéraux sont d'ailleurs généralement anti-impérialistes[15]. Mais il faut remarquer que le « régime libéral » entend se répandre partout, qu'il se présente comme un dispositif « neutre » ou comme le meilleur régime qui soit pour tous les êtres humains (au sens où il saurait faire coexister les différents biens humains de manière relativement harmonieuse),[16]. Frédéric Ramel a bien noté que le fait politique central du monde contemporain est ce phénomène d'*attraction mondiale* : l'horizon du vivre-ensemble semble s'étendre à la planète et l'« unité politique mondiale » constitue une sorte d'idée régulatrice pour toutes les communautés humaines[17]. Quelles que soient les motivations qui le soutiennent, l'empire remet en cause la distinction classique entre intérieur et extérieur en participant à l'extension indéfinie d'une proposition politique à visée universelle[18].

---

[14] Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, *op. cit.*, p. 16-17. Les auteurs font explicitement référence au *bio-pouvoir* foucaldien (*ibid.*, p. 19).

[15] Nous verrons que les choses sont ambivalentes. D'une manière générale, comme on peut l'observer dans les cas des États-Unis, les « libéraux » en Relations internationales se montrent beaucoup plus interventionistes que les « réalistes ». Sur la forte opposition entre « réalisme » et impérialisme, voir Duncan Bell, « Introduction: Under an Empty Sky—Realism and Poltical Theory », in id. (ed.), *Political Thought and International Relations: Variations on a Realist Theme*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 15-16.

[16] Sur l'association qui peut être faite entre libéralisme et impérialisme, voir Jennifer Pitts, *Naissance de la bonne conscience coloniale*, *op. cit.*, p. 14-15. Hans Joas montre aussi les affinités qu'entretiennent libéralisme et républicanisme avec un certain impérialisme (Hans Joas, *War and Modernity*, *op. cit.*, p. 36-38). Nous reviendrons évidemment sur ces points.

[17] Frédéric Ramel, *L'attraction mondiale*, *op. cit.*, not. p. 17. « […] la fin logique de l'empire est une extension territoriale à l'ensemble du monde » (*ibid.*, p. 87).

[18] Cf. Catherine Larrère, « L'empire, entre fédération et république », *Revue Montesquieu*, n°8, 2006, p. 115. Sur la conjonction historique entre progrès du libéralisme démocratique et expansionnisme commercial, voir Richard Tuck, *The Rights of War and Peace*, *op. cit.*, p. 14-15 et 234.

En tout cas, rappelons à la suite de Pierre Manent que l'idée d'empire n'est pas une idée « libérale » au sens le plus étroit du terme : « Il n'y a pas d'idée plus naturelle, ni plus noble, que celle d'empire, du rassemblement de l'espèce humaine sous un seul gouverneur, instrument et symbole de son unité. »[19]. L'idée d'une extension de normes et d'institutions qui permettrait de pacifier le monde, et l'impatience devant la présence de corps politiques régis par des principes de justice différents ne se trouvent pas seulement chez les penseurs dits « libéraux », elles irriguent une grande partie des espoirs politiques modernes de pacification. Cette affinité intrigante entre conquête impériale et rêves de paix est notamment exprimé avec force par le socialiste utopique Charles Fourier qui écrit en 1808 dans sa *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* :

> […] depuis que l'Art nautique nous fournit les moyens de parcourir le globe, il n'est pas de passion plus salutaire qu'une ambition démesurée de conquête ; car, si l'un des Monarques arrive seulement à la conquête des deux tiers de l'Europe, il peut forcer l'autre tiers à se ranger sous sa bannière, et effectuer à l'instant la Ligue fédérale du Globe et la pacification universelle[20].

Friedrich List, pour sa part, ne conteste pas le postulat cosmopolitique des libéraux classiques, mais il critique leur compréhension du monde présent : l'« École a admis comme réalisé un état de choses à venir »[21]. Son horizon ne diffère finalement pas vraiment du leur et lui aussi reste fasciné par cette fameuse *attraction mondiale* :

> Que la civilisation de tous les peuples, que la culture de tout le globe soit la mission du genre humain, c'est ce qui ressort de ces lois inaltérables de la nature, en vertu desquelles les nations civilisées sont poussées par une force irrésistible à étendre leurs forces productives sur des pays d'une moindre culture.[22]

Dans cette partie, nous allons nous intéresser plus particulièrement à l'expérience des États-Unis, car ils incarnent mieux que les nations de l'Europe moderne la dimension idéelle du « régime libéral ». Tout au long de leur histoire, ils se sont pensés comme les défenseurs d'idées de justice à vocation universelle, et l'on a pu parler dans leur cas, parfois à juste titre, d'« idéologie ». Voilà qui les distingue peut-être de l'Angleterre. Les États-Unis représentent d'ailleurs toute l'ambiguïté de l'empire et de l'impérialisme, puisqu'ils sont à la fois expansionnistes et anti-impérialistes. Raymond Aron écrit : « Faut-il parler d'impérialisme ? Le mot a pris aujourd'hui tant de significations, il rend un son à ce point idéologique que mieux vaut

---

[19] Pierre Manent, *La cité de l'homme*, *op. cit.*, p. 294. En outre, « l'empire vraiment universel » est celui qui se trouve sans empereur (*ibid.*).
[20] Cité dans Edmund Silberner, *La guerre et la paix …*, *op. cit.*, p. 188.
[21] Friedrich List, *Système national d'économie politique*, *op. cit.*, livre II, ch. I, p. 242 (l'original est souligné). Sur l'« École » dénoncée par List, cf. *supra*, ch. premier, 3ème section-c.
[22] *Ibid.*, p. 241. Sur ce lien entre impérialisme et cosmopolitisme, voir aussi *ibid.*, ch. V, p. 295-296 et sur la participation à « l'œuvre avantageuse d'appeler des pays sauvages à la culture, de civiliser des peuples restés barbares […] », *ibid.*, ch. XIII, p. 399.

parler, en usant d'un concept neutre, d'*expansionnisme*. »[23] Il paraît important de garder en tête ces ambivalences lorsqu'on traite du cas américain, afin de ne pas se laisser trop facilement enfermer dans la légende dorée ou bien dans la légende noire ; l'image de l'éléphant rend d'ailleurs bien cette combinaison de douceur et d'énergie – peut-être aussi d'innocence et de calcul –, combinaison qui peut avoir des conséquences très variées.

Terminons par une remarque. Dans cette partie nous abordons des sujets qui touchent aux idées, aux représentations et donc aux opinions de notre temps ; nous entrons sur un terrain où les controverses sont légitimement intenses. En abordant des problèmes politiques contemporains, autrement dit des problèmes politiques qui ne laissent personne indifférent, il y a toujours un risque de se montrer excessivement enthousiaste ou bien exagérément critique, que ce soit à l'égard de la mondialisation libérale ou des États-Unis. (La manière dont les idées soulèvent les passions devrait d'ailleurs éveiller l'attention de ceux qui prétendent qu'elles ne servent qu'à camoufler des intérêts.) Nous essaierons donc de ne pas nous laisser emporter par l'exaltation, la colère ou l'indignation en traitant de sujets dont le chercheur ne saurait oublier l'actualité[24].

Dans un premier chapitre nous chercherons à étudier à la fois la visée universelle de la proposition de justice libérale et les résistances qu'elle rencontre. Ensuite nous réfléchirons à la question de l'« intervention » armée à l'étranger, pour des motifs éthiques ou humanitaires, dans un monde caractérisé par la pluralité des manières de se gouverner. Enfin, dans un troisième chapitre, nous porterons attention aux implications et aux limites de l'instauration d'une véritable « paix de satisfaction ».

---

[23] Raymond Aron, *République impériale*, dans *Une histoire du XXe siècle*, *op. cit.*, p. 346. Cf. « In our time, direct colonialism has largely ended ; imperialism […] lingers where it has always been, in a kind of general cultural sphere as well as in specific political, ideological, economic, and social practices. » (Edward Said, *Culture and Imperialism*, *op. cit.*, p. 8.)

[24] À cet égard, il nous semble que certains commentateurs jugent trop rapidement les auteurs du passé à partir de leurs critères d'évaluation. Jeniffer Pitts, par exemple, distribue parfois les éloges et les blâmes comme si ses propres préférences normatives (ou bien celles de notre temps) ne devaient pas elles-mêmes être interrogées, comme s'il n'y avait pas de tensions réelles entre libéralisme, tolérance et pluralisme (cf. *infra*, introduction générale, 2ème section-e sur la critique de Jonathan Israel par Antoine Lilti). Quentin Skinner a certainement raison d'écrire : « Ma propre admiration est sans aucun doute réservée aux historiens qui ignorent délibérément l'enthousiasme aussi bien que l'indignation à l'examen des crimes, folies et infortunes de l'humanité. » (*La liberté avant le libéralisme*, *op. cit.*, p. 76.) Cf. Philippe Raynaud, *Trois révolutions de la liberté : Angleterre, Amérique, France*, Paris, PUF, coll. Léviathan, 2009, p. X-XI.

CHAPITRE VII.

LE « RÉGIME LIBÉRAL » : PROPOSITION DE JUSTICE À VOCATION MONDIALE ?

On entend souvent proclamer la neutralité de différents éléments du « régime libéral » : le système du marché serait non pas « moral » ou « immoral », mais « amoral », et le gouvernement libéral se rapprocherait d'une sorte de gouvernance impartiale dans laquelle la perspective des droits primerait sur les considérations politiques, les juges prendraient le pas sur le législateur et la question du bien céderait le pas à celle du juste[1]. Friedrich Hayek, par exemple, a beaucoup insisté sur l'importance d'une justice arbitrale (on pourrait aussi dire procédurale) qui laisse aux agents économiques la plus grande liberté (en l'occurrence le moins possible de contraintes), afin d'augmenter ultimement la richesse globale (cf. les arguments avancés par les libéraux classiques *supra*, ch. II et III). « Le libéralisme (*the liberal argument*) est basé sur la conviction que la concurrence (*effective competition*) est le meilleur moyen de guider les efforts individuels », et, pour cela, il faut une « armature juridique (*legal framework*) soigneusement conçue »[2]. Alors que le planisme exigerait l'imposition politique

[1] Jean-Fabien Spitz parle du « mythe » ou du « dogme » de l'impartialité dans un ouvrage récent : *Le mythe de l'impartialité : Les mutations du concept de liberté individuelle dans la culture politique américaine (1870-1940)*, Paris, PUF, coll. Léviathan, 2014. Il existe tout un débat entre libéraux et républicains dans lequel nous n'avons malheureusement pas le temps d'entrer.

[2] Friedrich Hayek, *La route de la servitude*, *op. cit.*, ch. III, p. 33. Le contexte dans lequel écrit Hayek (cet ouvrage paraît en 1944) le rend particulièrement sensible à l'égard de toute contrainte imposée par un quelconque gouvernement ; le communisme et le fascisme représentent alors des anti-modèles à combattre (cf. notamment *ibid.*, ch. VII).

d'une claire hiérarchie des biens, c'est-à-dire d'un « code éthique complet », le libéralisme permettrait au marché de faire les arbitrages de manière neutre et dynamique, grâce à « un mécanisme impersonnel de transmission des renseignements (*relevant information*) » : le « système des prix »[3]. Le libéralisme constituerait la meilleure *solution* au problème politique, puisqu'il permettrait en quelque sorte de *gérer* « l'infinie variété des besoins divers d'individus divers (*different needs of different people*) » ; l'État donnerait des règles du jeu claires, stables et égales pour tous ; aux individus alors d'en tirer le meilleur parti en fonction du système de préférence propre à chacun[4]. De cette manière l'État serait bien neutre par rapport à la morale, ou plutôt « amoral » dans le sens où il n'impose pas « à ses membres ses opinions concernant toutes les questions d'ordre moral (*moral questions*) […] » ; pour le dire clairement : « […] l'État nazi ou tout autre État collectiviste est "moral" tandis que l'État libéral ne l'est pas »[5]. Philippe Nemo, reprenant l'argumentaire hayekien, affirmera que le dispositif libéral jouit finalement d'une dimension *métapolitique*, qui lui confère un prestige d'universalité. Finalement cette supposée « neutralité » ferait du libéralisme un système qui conviendrait à l'ensemble du genre humain :

> En tant que métapolitique, [le libéralisme] est en effet adaptable à des traditions culturelles et à des civilisations très variées et se révèle assez neutre par rapport aux options concernant le détail de la façon dont l'État exerce ses fonctions régaliennes régulatrices.[6]

Il n'est pas étonnant que Friedrich Hayek ait écrit un plaidoyer en faveur de la liberté à une époque (1944) où le libéralisme ne semblait pas si assuré de sa force et où l'URSS présentait une alternative qui apparaissait à beaucoup comme préférable[7] ; le contexte doit donc être pris en compte lorsque l'on étudie les prétentions libérales à la neutralité, autrement dit la proposition « néolibérale » d'un dispositif qui ne serait pas politique (cf. *supra*, introduction générale, première section-c)[8]. Cependant, l'atmosphère a bien changé depuis lors, puisque les

---

[3] *Ibid.*, ch. V, p. 48 et ch. IV, p. 42. Le marché permet « la coordination sans l'aide d'un dictateur omniscient » (*ibid.*, p. 46).

[4] *Ibid.*, ch. V, p. 49. Néanmoins, Hayek reconnaît la présence d'une certaine « philosophie de l'individualisme » : « Reconnaître l'individu comme juge en dernier ressort de ses propres fins, croire que dans la mesure du possible ses propres opinions doivent gouverner ses actes, telle est l'essence de l'individualisme (*the individualist position*). » (*ibid.*) Cela suppose donc une conception particulière de ce qu'est (ou doit être) l'être humain, c'est-à-dire une conception qui pourrait ne pas satisfaire tout le monde...

[5] *Ibid.*, ch. VI, p. 61. Comme l'écrit Bernard Manin, Friedrich Hayek propose une constitution libérale qui serait valable partout (« Montesquieu et la politique moderne », art. cité, p. 213-214).

[6] Philippe Nemo et Jean Petitot (dir.), *Histoire du libéralisme en Europe*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2006, p. 14. Il ne s'agit pas de dire qu'il y aurait une stricte séparation entre deux types de libéralisme, et de manquer les continuités en soulignant les ruptures. Jean-Fabien Spitz écrit par exemple : « L'époque de Hobbes et de Locke a […] fait passer la philosophie politique d'une conception éthique à une conception arbitrale du rôle de l'instance de pouvoir dans la vie collective. » (*La liberté politique*, *op. cit.*, p. 35.)

[7] Ce texte a pris la « forme d'un avertissement adressé à l'*intelligentsia* socialiste anglaise […] » (Edwige Kacenelenbogen, *Le nouvel idéal politique*, *op. cit.*, p. 33). Hayek craint plus que tout la « dérive étatique » (*ibid.*).

[8] D'une certaine manière, c'est aussi en contextualisant les choses que l'on peut comprendre pourquoi Judith Shklar parle en 1989 de neutralité du libéralisme et affirme qu'il n'a pas à dépendre de systèmes philosophiques ou religieux (« The Liberalism of Fear », in *Political Thought and Political Thinkers*, *op. cit.*, p. 6-7). Elle veut

principes libéraux ne connaissent plus véritablement de concurrence, ou plutôt la concurrence se fait généralement au sein même du paradigme. Ainsi le marché, la démocratie représentative et les droits de l'homme sont rarement remis en cause, quoiqu'ils fassent l'objet de débats sur la manière la plus adéquate de les interpréter et de les mettre en pratique. Cette nouvelle configuration, ce sentiment d'une sorte de « fin de l'histoire » a eu de grandes conséquences sur le libéralisme : à mesure que cette constellation d'idées est devenue hégémonique, les promoteurs du dispositif libéral ont été plus sûrs d'eux et de leurs conceptions, ils ont eu moins de tolérance pour les autres formes de vie et il leur a semblé bon que ce système de gouvernement se propage partout (on parle alors volontiers de « néolibéralisme ») ; les partisans de la « paix libérale » (ou paix démocratique) ont d'ailleurs cherché à montrer que cette expansion du régime libéral était la condition d'une paix planétaire durable.

Évidemment, la proposition selon laquelle le « régime libéral » (économie de marché, démocratie représentative et droits de l'homme) se situerait au-dessus des querelles politiques et serait donc *neutre* à leur égard peut paraître exorbitante ; elle a d'ailleurs été maintes fois réfutée. À ce sujet, la critique de Carl Schmitt, penseur hautement controversé, est particulièrement intéressante dans son ambiguïté même. En effet, il prend le contrepied normatif des « libéraux » en fustigeant ce que ces derniers louent, mais, ce faisant, il semble en accord avec plusieurs de leurs hypothèses, notamment celle d'une certaine dépolitisation libérale[9]. Ainsi le juriste allemand constate que le libéralisme introduit des séparations entre les différents domaines de la vie humaine. Dès lors, l'économie, par exemple, chercherait à s'émanciper de toute tutelle politique. Voici comment il présente ce *dogme* :

> La production et la consommation, la fixation des prix et le marché ont leur sphère propre et ne sauraient être gouvernés ni par la morale, ni par l'esthétique, ni par la religion et moins encore par la politique […][10].

Les plus fervents partisans du libéralisme (on dirait volontiers les « néolibéraux ») s'accorderaient volontiers avec Schmitt sur ce point. Pour eux comme pour lui, le dispositif libéral conduit à une *ère des neutralisations et des dépolitisations* ; ils ne se séparent que sur l'évaluation qu'il convient de faire d'une telle perspective. Nous retrouvons en quelque sorte l'opposition symétrique et solidaire du chapitre V qui liait partisans de la paix éternelle et

---

éviter tout ce qui encourage la violence (*ibid.*, p. 14) et s'inquiète de la montée du racisme, de la xénophobie, de la brutalité, etc. (*ibid.*, p. 19). C'est peut-être finalement le sens du tragique de l'histoire qui la conduit à parler de *neutralité* : « Anyone who thinks that fascism in one guise or another is dead and gone ought to think again. » (*Ibid.*, p. 4)

[9] Cf. « De leur côté, les anti-libéraux partagent souvent cette même vision du libéralisme économique comme simple technique amorale et apolitique » (Michaël Biziou, « Libéralisme économique, pauvreté et inégalités sociales selon Adam Smith », dans M. Bessone et M. Biziou (dir), *Adam Smith philosophe : De la morale à l'économie ou philosophie du libéralisme*, *op. cit.*, p. 183). Voir aussi Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss et la Notion de Politique : Un dialogue entre absents*, trad. Françoise Manent, Paris, Julliard, 1990.

[10] Carl Schmitt, *La notion de politique* (1932), Paris, Flammarion, 1992, p. 118.

bellicistes. C'est pourquoi la fameuse formule de Schmitt – « il n'y a pas de politique libérale *sui generis*, il n'y a qu'une *critique* libérale de la politique »[11] – ne mécontenterait sans doute pas un auteur comme Hayek. Cependant, ce que dénonce Carl Schmitt, c'est le résultat de ce processus. Il ne croit guère en une disparition des conflits[12] et il refuse le partage entre le commerce relevant le domaine de la douceur, et la politique appartenant aux champs de la domination :

> C'est précisément quand elle demeure apolitique qu'une domination des hommes reposant sur une base économique, en évitant toute apparence et toute responsabilité politique, se révèle être une terrible imposture. Le concept d'échange n'exclut pas au niveau de sa définition que l'une des parties subisse un préjudice et qu'un système de contrats bilatéraux finisse par se transformer en un système d'exploitation et d'oppression de la pire espèce.[13]

Cette sorte de dépolitisation de l'économie conduit à manquer les oppressions réelles et à « légitimer » les inégalités, puisque les dominés ne peuvent plus avoir recours aux ressources politiques pour rétablir un certain équilibre[14].

Il existe néanmoins des raisons de critiquer cette assertion selon laquelle le libéralisme serait fondamentalement *apolitique*, ce qui conduirait à parler de « dispositif » libéral plutôt que de « régime » libéral (cf. *supra*, introduction générale, première section-b). Il ne suffit pas de prétendre dépasser les questions politiques (au nom de l'expertise, de la technique, de la gouvernance, de l'économie, etc.) pour les dépasser effectivement. Nous avons déjà insisté sur le caractère illusoire d'un commerce *dépolitisé*, notamment *supra*, dans les chapitres II et III à propos du cas de l'Angleterre, et nous retrouverons le problème dans cette partie à propos des États-Unis. Pierre Manent soutient qu'il serait sage de s'attacher à comprendre la dimension politique du libéralisme pour éviter le double piège de l'antilibéralisme et du néolibéralisme, ce qui le conduit à écrire de Raymond Aron :

> [Sa] compréhension large, c'est-à-dire politique, du libéralisme a été obscurcie sous l'influence combinée des ennemis du libéralisme et de ses théoriciens systématiques – sous l'influence combinée de Carl Schmitt et de Friedrich Hayek[15].

---

[11] *Ibid.*, p. 115. Edwige Kacenelenbogen montre que les « néolibéraux » ne sont plus suffisamment capables de comprendre la dimension polémique des questions politiques (« Républicanisme et néolibéralisme : examen d'une proximité et de ses conséquences », Congrès AFSP, 7 septembre 2009, Section thématique 52, p. 14, en ligne : http://www.afsp.info/congres2009/). Cf. « […] A. J. Toynbee estimait que l'État-nation était un préjugé étroit, Ludwig von Mises que la souveraineté était une illusion ridicule, Norman Angell que la guerre était un faux calcul d'affaires. La conscience que les problèmes politiques sont essentiels était tombée plus bas que jamais. » (Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, *op. cit.*, p. 266.)

[12] Il va même jusqu'à faire de la distinction entre ami et ennemi, *le* critère du politique (*ibid.*, p. 64).

[13] *Ibid.*, p. 124.

[14] Carl Schmitt suit évidemment un certain agenda politique. Sandrine Baume écrit par exemple : « Avec raison, Jürgen Habermas considère que le succès d'après-guerre de Schmitt résulte également de cette tentative de réhabiliter l'État, sa souveraineté, son autorité. » (« Destin de l'antilibéralisme schmittien : penser l'équilibre des pouvoirs après 1945 », *Raisons politiques*, art. cité, p. 10.)

Évidemment, il y a une dimension *stratégique* à parler de dispositif neutre. Si les forces du marché forment des contraintes « nécessaires », faisant des crises économiques l'équivalent des catastrophes naturelles[16], si la démocratie représentative ne constitue qu'un réseau de procédures formelles et si les droits de l'homme ne contiennent aucun contenu positif appartenant à un contexte particulier, alors il n'y aurait effectivement aucune raison de critiquer de manière politique l'un ou l'autre de ces éléments (cf. *infra*, ch. IX, première section-b). Mais peut-on le croire ? Certes, comme le rapporte Charles Taylor, « Dworkin proclame qu'une société libérale est une société qui, en tant que telle, n'adopte aucune vue positive particulière sur la finalité de l'existence. »[17] Mais Charles Taylor a peut-être raison de répondre que la neutralité sert aussi à masquer une « culture hégémonique » qui n'a pas suffisamment conscience de ses origines spécifiques ; c'est pourquoi « […] le libéralisme ne peut ni ne doit revendiquer une neutralité culturelle complète »[18].

En-deçà de cette revendication néolibérale de « neutralité », les promoteurs du « régime libéral » défendent aussi cette forme de gouvernement comme la meilleure de celles que l'histoire ait recensées. Le nouvel ordre politique qui s'est mis en place avec le commerce moderne (cf. *supra*, ch. II) offrirait alors la combinaison la plus désirable entre l'abondance, un haut niveau de liberté, un certain pluralisme des valeurs, la protection de droits inaliénables et le renforcement de la paix. On aurait donc affaire au régime le plus juste. Mais est-ce que les libertés du « régime libéral » sont effectivement les plus justes ? Est-ce que l'expansion du « régime libéral » pourrait permettre de fonder une paix qui soit véritablement *satisfaisante* ?

Les défenses du « régime libéral » et de la « paix libérale » oscillent généralement entre l'argument de la neutralité et celui du meilleur ordre politique possible, les deux aspects pouvant être combinés de multiples manières. Dans ce chapitre nous mettrons plutôt l'accent sur la question de la neutralité, dans le chapitre IX sur celle du régime le plus satisfaisant.

---

[15] Pierre Manent, « Introduction : La politique comme science et comme souci », dans Raymond Aron, *Liberté et égalité*, éd. Pierre Manent, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. Audiographie, 2013, p. 13. Cf. « L'État ne peut pas être neutre par rapport à toutes les valeurs sans se dégrader en un pur instrument d'administration. » (Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, ch. XIII, p. 375.)

[16] Edwige Kacenelenbogen rappelle la thèse de Hayek : « On ne saurait considérer comme "injustes" des événements qui, telles les catastrophes naturelles, ne sont imputables à aucune force humaine. Pour cette raison, l'utilisation du terme "injustice" en sciences sociales est inappropriée. […] Le marché n'est ni "juste" ni "injuste". Il est simplement plus ou moins efficace en fonction de la nature des règles qui l'encadrent et du comportement des agents qui le composent. » (*Le nouvel idéal politique*, *op. cit.*, p. 22.) Notons d'ailleurs que les catastrophes dites « naturelles » ont souvent une dimension très « politique » (Rony Brauman, « Catastrophes naturelles : "Do something" », dans Claire Magone, Michaël Neuman et Fabrice Weissman (dir.), *Agir à tout prix ? Négociations humanitaires : l'expérience de Médecins Sans Frontières*, Paris, La Découverte, 2011, p. 291-313).

[17] Charles Taylor, *Multiculturalisme*, *op. cit.*, p. 78.

[18] *Ibid.*, p. 63 et 85. On se méfiera alors de tout « particularisme se déguisant en principe universel » (*ibid.*, p. 64).

Première section. Le « régime libéral » ou la mise en avant d'une morale nouvelle

> *[…] la campagne était, dans sa plus grande partie, stérile et ingrate, et ceux qui faisaient du commerce par mer n'avaient pas l'habitude d'offrir leurs produits si l'on ne pouvait rien leur donner en échange. [Solon] incita donc ses concitoyens à pratiquer des métiers.*
>
> Plutarque, *Solon*

> *Un Spartiate qui séjournait à Athènes un jour qu'on y rendait la justice apprit qu'on venait de condamner un Athénien pour oisiveté […]. Alors le Spartiate demanda à ceux qui l'entouraient : « Montrez-moi ce condamné auquel on reproche de vivre en homme libre ».*
>
> Plutarque, *Lycurgue*

Michaël Biziou, dans un commentaire d'Adam Smith, rappelle très justement qu'il ne faut sans doute pas prendre les libéraux au mot lorsqu'ils affirment suivre une doctrine *positive* plutôt que *normative* :

> […] les gouvernements, chefs d'entreprise, et autres décideurs d'inspiration libérale se vantent souvent d'être « pragmatiques » et de ne pas « faire d'idéologie ». Ils se contentent en guise d'argument de constater que leur système est efficace, qu'il a fait ses preuves au cours de l'histoire. […] Ils privilégient le marché parce que, si l'on ose dire, c'est le marché qui a marché. […] Ils laissent la politique aux idéologues et aux utopistes, et la morale aux belles âmes ou aux doux rêveurs.[1]

[1] Michaël Biziou, « Libéralisme économique, pauvreté et inégalités sociales selon Adam Smith », dans M. Bessone et M. Biziou (dir), *Adam Smith philosophe*, *op. cit.*, p. 183. Arnault Skornicki évoque une *fiction de la neutralité* à propos de l'économie moderne (*L'économiste, la cour et la patrie*, *op. cit.*, p. 13).

Cette parole libérale semble très persuasive dans la sphère publique, mais elle néglige peut-être trop le fait que le libéralisme peut se comprendre comme une doctrine à la fois politique, économique *et* morale. Son essor coïncide avec un bouleversement dans la manière de gouverner, un renversement de l'économie passionnelle et une modification de l'échelle des valeurs. C'est pourquoi il paraît nécessaire, comme nous avons tenté de le faire tout au long de ce travail, de bien resituer et comparer les différentes époques afin de saisir les transformations induites par la propagation du commerce moderne.

Nous avons déjà abordé, notamment *supra*, dans les chapitres II et IV, la manière dont le développement du commerce a nécessité plus de douceur dans le gouvernement, la suppression des « grands coups d'autorité » et la mise en place d'une nouvelle économie passionnelle avec la promotion de la doctrine de l'intérêt. En ce sens, le commerce exige, pour prendre son plein essor, que le régime socio-politique se plie à de nouvelles exigences et limitations : promotion de certaines activités et bannissements de plusieurs autres, prévisibilité dans l'action politique et rétrécissement de sa sphère d'action, liberté entière pour les individus de faire valoir leurs talents et leurs préférences au sein de la société, centralité du critère de l'utilité, tolérance pour les opinions religieuses et philosophiques qui ne cherchent pas à s'imposer aux autres, respect de différents droits, etc.[2]. Ainsi, le commerce moderne implique-t-il une manière inédite de gouverner, une nouvelle « gouvernementalité » pour reprendre l'expression de Michel Foucault ; tel est bien ce que nous entendons quand nous utilisons le vocable de *régime* libéral. L'intérêt, par exemple, cet objet construit, présuppose un certain rapport au monde qui n'est sans doute pas tout à fait naturel, et emporte une certaine discrimination parmi les biens humains, tour à tour qualifiés de rationnels ou d'irrationnels (cf. *supra*, ch. IV et V).

Dans cette section, il va donc s'agir de montrer que le déploiement du « régime libéral » – nous insisterons ici plus largement sur sa dimension économique – implique de nouveaux jugements de valeur, ou, pour le dire de manière plus classique, une nouvelle morale, c'est-à-dire une nouvelle manière d'évaluer ce qui est bien et ce qui est juste ; en même temps, ce développement permettra de revenir sur l'idée selon laquelle le commerce moderne s'accompagnerait d'une heureuse douceur : cela est vrai jusqu'à un certain point, mais il peut aussi parfois montrer un visage beaucoup moins avenant.

[2] Comme l'écrit Adrien Louis dans sa thèse : « En un sens, Strauss nous invite ainsi à ne pas concéder aux régimes libéraux la "neutralité" morale dont ils font profession. Comme il l'écrit à quelques occasions, la permissivité libérale ne peut exister de façon viable sans la promotion de la tolérance, et cette promotion ne peut manquer d'exiger une disposition d'âme particulière des citoyens. » (« Le phénomène politique dans l'œuvre de Leo Strauss », Créteil, Université Paris-Est Créteil, 11 décembre 2013, p. 290.)

a. La douteuse neutralité axiologique du commerce moderne

Dans la Grèce de l'époque classique, l'activité économique se trouve plutôt au bas de l'échelle des valeurs, avec le travail manuel, et elle est volontiers confiée aux classes inférieures ainsi qu'aux étrangers[3]. Tant qu'il se met au service de l'indépendance de la cité en lui fournissant les nécessités vitales, le commerce est admis, mais il devient blâmable dès qu'il s'agit de gagner le plus que l'on peut[4]. Ce qui prime est donc le bien de la cité et non pas l'enrichissement des particuliers ; ce sera bien plus tard que les deux fins sembleront heureusement converger (cf. *supra*, première partie). Chez Homère, le commerce n'occupe qu'une position inférieure, et « [l]'ambition des héros homériques, c'est d'acquérir par leurs exploits une gloire impérissable […] »[5]. Or, comme le montre Plutarque, les gens de finance ont trop de mollesse pour soutenir leur honneur et ils prennent souvent peur en face des dangers[6]. D'une manière générale, la vie de loisir apparaissait supérieure à celle tournée vers le labeur, puisque, comme l'indique Moses Finley, on ne trouvait pas d'idéologie du travail à cette époque : « Il n'y avait pas de mot en grec pour exprimer la notion générale de travail, et le concept de travail comme "fonction sociale générale" n'existait pas non plus. »[7]

Au Moyen Âge, la situation du marchand est également ambiguë, quoique l'on ne puisse pas dire qu'il fût universellement méprisé. On retrouve la question des motifs et de la finalité des activités de négoce : « […] le commerce, proscrit quand il est exercé en vue du profit – *lucri causa* – est autorisé quand il a pour but le service du prochain ou l'utilité commune […] »[8]. Toutefois, la tendance générale est plutôt de condamner tout *negotium* : « Les professions lucratives sont frappées au nom du "contemptus mundi", du mépris du monde que doit manifester tout chrétien […] »[9]. Jacques Le Goff révèle que de nouvelles valeurs apparaissent aux alentours du XIIIe siècle avec une certaine revalorisation du travail, mais une activité reste interdite : l'usure. Car que fait l'usurier sinon voler Dieu ? « Que vend-il, en

---

[3] Michel Austin et Pierre Vidal-Naquet, *Économies et Sociétés en Grèce ancienne*, Paris, Armand Colin, 2007, p. 23. Il faut bien entendu se méfier des simplifications puisque la situation varie beaucoup selon que l'on se trouve à Sparte ou à Athènes, au temps d'Homère ou au temps d'Aristote (*ibid.*, p. 30).

[4] *Ibid.*, p. 25. Cette distinction se retrouvera d'une manière ou d'une autre dans toute l'Antiquité : « Jusqu'à la fin, la mentalité antique a maintenu une discrimination entre le commerce de gros, jugé utile, et la distribution de détail considérée comme un non-travail, indigne d'une personne de qualité (*ignobilis*). Excepté Augustin, les auteurs chrétiens ont perpétué la prévention idéologique envers le commerce […] » (Jean-Michel Carrié, « Commerce », dans Jean Leclant (dir.), *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2005, p. 545).

[5] Michel Austin et Pierre Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 58 et 61. Hésiode se démarquera en quelque sorte en refusant la violence et la guerre (*ibid.*).

[6] Plutarque, *Caton le jeune*, dans *Vies parallèles*, *op. cit.*, LXI, 1-3. L'association entre mollesse et activité commerciale est d'ailleurs un lieu commun qui n'est pas propre à l'Antiquité. Cf. Carl von Clausewitz, *De la guerre*, *op. cit.*, livre III, ch. VI, p. 200.

[7] Moses Finley, *Économie et société en Grèce ancienne*, trad. J. Carlier, Paris, La Découverte, 2007, p. 158.

[8] Jacques Le Goff, « Métiers licites et métiers illicites dans l'Occident médiéval », in *Un autre Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 89-90 (l'original est entre parenthèses). « Mais surtout, ce qui justifie le marchand, c'est son travail et l'utilité commune. » (*Ibid.*, p. 98)

[9] *Ibid.*, p. 93.

effet, sinon le temps qui s'écoule entre le moment où il prête et celui où il est remboursé avec intérêt ? Or le temps n'appartient qu'à Dieu. »[10] En l'occurrence, c'est la peur de l'enfer qui retiendra longtemps les usuriers, et il faudra une longue mutation des représentations pour que les activités économiques puissent s'émanciper des contraintes de la religion (cf. *supra*, ch. premier, première section-c) ; l'auteur évoque à ce sujet l'importance de la mise en avant de la notion de purgatoire, qui, donnant à l'usurier l'espoir de pouvoir échapper à l'enfer, contribuera à installer les prémices de la vie capitaliste au XIIIe siècle[11]. Dans la France moderne encore, la noblesse ne pouvait s'adonner au commerce sans déroger[12], et le rentier était bien plus honoré que le travailleur, ainsi que le rappelle Norbert Elias : « Les élites de cour des sociétés pré-industrielles ne méprisaient pas le travail comme tel, mais le travail pour gagner de l'argent et l'argent gagné par le travail. »[13]

Ce bref survol le montre assez : le « régime libéral », notamment dans sa dimension économique, repose sur certains choix de valeur et sur différentes dispositions éthiques. Pierre Dockès rappelle ainsi que « l'esprit du capitalisme est né en relation à une morale, une morale puritaine » ; elle implique une « vie honnête, droite […], l'abstinence des jouissances », et c'est une « morale de la responsabilité envers la famille, les actionnaires, les salariés, la Cité »[14]. D'une manière générale, le libéralisme économique formule plusieurs propositions de justice : donner à chacun selon ses mérites, promouvoir l'égalité de tous devant la loi, récompenser l'effort et l'audace, etc. Or ce type d'affirmations morales ne saurait être dit axiologiquement neutre, à moins de compter pour rien toutes les formes d'organisations socio-politiques qui se trouvent en dehors de notre expérience libérale. Au reste, il serait faux de croire la manière de se représenter la morale ait totalement changé, nous l'avons souligné *supra* au chapitre V. Marcel Mauss remarque par exemple que, dans nos collectivités, le système des prix n'a pas encore étendu son emprise sur toute la vie sociale, puisque la « valeur

---

[10] Id., « La bourse et la vie, économie et religion au Moyen Âge », in *ibid.*, p. 1289 et 1287. Jacques Le Goff rappelle que la Bible offre peu de souplesse interprétative en la matière, puisque l'on y trouve cinq condamnations de l'usure (*ibid.*, p. 1274-1275).

[11] *Ibid.*, p. 1324. « Ce que je cherche dans ce livre, c'est précisément à montrer comment un obstacle idéologique peut entraver, retarder le développement d'un nouveau système économique. » (*Ibid.*, p. 1308)

[12] En 1756, l'abbé Coyer choquera beaucoup en publiant son manifeste intitulé *La noblesse commerçante* (Guy Richard, *La noblesse d'affaires au XVIIIe siècle*, *op. cit.*, p. 28). Au grand dam de Vincent de Gournay le préjugé social en défaveur du commerce perdurera, malgré les multiples autorisations royales (Catherine Larrère, *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle*, *op. cit.*, p. 150).

[13] Norbert Elias, *La société de cour*, *op. cit.*, p. 56.

[14] Pierre Dockès, « L'esprit du capitalisme, son histoire et sa crise », dans P. Dockès, *et al.*, *Jours de colère*, *op. cit.*, p. 124. Il s'agit d'une référence au célèbre ouvrage de Max Weber intitulé *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Voir aussi : « Le capitalisme n'est pas dépourvu de morale. Certains philosophes, à petit frais, nous expliquent que l'économie, ou le capitalisme, est amoral et qu'il est efficace pour cela. C'est évidemment assez largement vrai, mais ce ne l'est pas pleinement. » (Pierre Dockès, *op. cit.*, p. 124)

vénale » d'une chose ne constitue pas le seul rapport qu'elle entretient avec les êtres humains : « Nous n'avons pas qu'une morale de marchands. »[15]

Montesquieu, toujours sensible aux différences entre les temps, a bien saisi les dispositions nécessaires au développement du commerce moderne. Dans son livre sur l'éducation, il loue fort celle des peuples anciens dont la vertu « étonn[e] nos petites âmes » (IV, 4). À ceux qui voudraient imiter les institutions de Lycurgue ou de Platon, il recommande surtout de proscrire l'argent qui stimule les inégalités, et de laisser le soin du commerce à la cité, pour qu'elle s'enrichisse sans corrompre les citoyens (IV, 6). Enfin, puisque le travail est vil et le commerce infâme dans de telles sociétés[16], Montesquieu invite les législateurs, pour ne pas laisser les hommes inactifs, à y promouvoir la gymnastique, qui prépare à la guerre, et la musique, pour adoucir des mœurs trop farouches (IV, 8). Au livre suivant, l'auteur semble se placer dans une tout autre perspective, à savoir celle des républiques commerçantes. Plus question de tenir le commerce et le travail en lisière, ce sont dorénavant des éléments centraux de la vie de la communauté : « Pour maintenir l'esprit de commerce, il faut que les principaux citoyens le fassent eux-mêmes ; que cet esprit règne seul, et ne soit point croisé par un autre […] » (V, 6). Il faut alors que tous travaillent, aussi bien les riches que les pauvres. Apparaît alors la distinction entre deux types de républiques : « Les unes étoient militaires, comme Lacédémone ; d'autres étoient commerçantes, comme Athènes. » (*Ibid.*) Simultanément, la perspective morale a changé par rapport au livre précédent. Montesquieu poursuit : « Dans les unes on vouloit que les citoyens fussent oisifs ; dans les autres on cherchoit à donner de l'amour pour le travail. » (*Ibid.*) Ce n'est plus là le point de vue de celui qui compare de l'extérieur, mais le point de vue de celui qui juge dans la perspective du commerce moderne. Quoi qu'on en puisse dire aujourd'hui, oisiveté et travail ne forment pas une dichotomie, loin de là. Rappelons ce que disait Montesquieu au livre précédent des « républiques grecques » : « On ne vouloit pas que les citoyens travaillassent au commerce, à l'agriculture, ni aux arts ; on ne vouloit pas non plus qu'ils fussent oisifs. » (IV, 8) C'est d'ailleurs pourquoi la gymnastique et la musique jouissaient d'une telle place. Dire que les cités non commerciales visent à rendre leurs citoyens oisifs n'a de sens que si l'on postule que toute activité non économique relève de l'oisiveté ; or, nous savons bien que les Grecs, du moins la petite minorité des

[15] Marcel Mauss, « Essai sur le don », dans *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.*, p. 258. Lorsqu'il étudie le phénomène social du don, Mauss cherche sans cesse à mettre devant les yeux de son lecteur les alternatives oubliées. Dans le droit hindou classique, par exemple, nul objectif d'accumuler sans cesse, d'ajouter le superflu au nécessaire : « La richesse est faite pour être donnée. » (*Ibid.*, p. 245) Cp. « The great society indeed became possible by the individual directing his own efforts not towards visible wants but towards what the signals of the market [the prices] represented as the likely gain of receipts over outlay. » (Friedrich Hayek, « Adam Smith's Message in Today's Language » (1976), *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, London, Routledge & Kegan Paul, 1978, p. 268)

[16] L'étymologie du verbe français « travailler » est la suivante : « du lat. pop. **tripaliare* "torturer, tourmenter avec le tripalium" » (*Le Grand Robert*).

hommes libres qui ne travaillaient pas, ne restaient pas inactifs, eux qui passaient une grande partie de leur temps à gérer leurs biens, à se passionner pour les questions politiques, à s'adonner aux travaux de la guerre, voire, pour un tout petit nombre, à parler de poésie ou de philosophie (cf. *supra*, ch. premier, première section-a). Lorsque Montesquieu évoque les réformes de Solon, il se situe normativement dans la perspective du commerce moderne :

> Solon fit un crime de l'oisiveté, et voulut que chaque citoyen rendît compte de la manière dont il gagnoit sa vie. En effet, dans une bonne démocratie où l'on ne doit dépenser que pour le nécessaire, chacun doit l'avoir ; car de qui le recevrait-on ? (V, 6)[17]

Néanmoins, Montesquieu ne se cache pas les conséquences ambiguës de ce nouvel *ethos* favorable au commerce. Après avoir dit que le commerce portait à la paix au livre XX, il donne la précision suivante :

> L'esprit de commerce produit dans les hommes un certain sentiment de justice exacte, opposé d'un côté au brigandage, et de l'autre à ces vertus morales qui font qu'on ne discute pas toujours ses intérêts avec rigidité, et qu'on peut les négliger pour ceux des autres. (XX, 2)

Le brigandage n'est certes pas recommandable, mais il se trouve beaucoup plus en accord avec certaines vertus que le commerce ; ainsi, « l'hospitalité, très rare dans les pays de commerce, se trouve admirablement parmi les peuples brigands » (*ibid.*)[18]. Il serait donc faux de prétendre que le commerce ne constituerait qu'un instrument technique, à la fois efficace et éprouvé, qui n'aurait pas partie liée avec les questions politiques et morales, de même qu'il serait déraisonnable de prétendre que le nouveau dispositif ne laisserait rien à désirer par rapport aux autres, et qu'il les remplacerait avantageusement sur tous les points (cf. *supra*, ch. V, première section).

Il faut noter que Bernard Mandeville, déjà, n'avait rien caché des effets douteux de la pratique marchande. L'auteur anglais insiste sur les duperies et les falsifications qui accompagnent cette nouvelle activité : il n'y a que dans la ruche glorieuse où commerce et honnêteté puissent aller de pair[19]. Le principe du négoce consiste à se montrer plus fin (*to out-wit*) que

---

[17] Rappelons que dans l'Athènes classique, l'oisiveté était condamnée chez ceux qui préféraient mendier plutôt que travailler. En revanche, l'oisiveté n'était pas du tout un mal pour ceux qui étaient indépendants financièrement (Michel Austin et Pierre Vidal-Naquet, *Économies et Sociétés en Grèce ancienne*, *op. cit.*, p. 127). Certains vers d'Hésiode, lorsqu'il fait des recommandations à son frère, font bien sentir que la « morale du travail » n'allait pas de soi dans les temps anciens : « Le travail n'est pas une honte ; ne rien faire est une honte » ou « Donne à celui qui te donne, rien à celui qui ne donne rien. / Car on donne à qui donne, rien à qui ne donne rien. » (*Les travaux et les Jours*, *op. cit.*, p. 114, v. 311 et p. 116, v. 354-355.)

[18] « À la différence des peuples à la fois brigands et hospitaliers, les peuples marchands ne se laissent pas guider par leurs impulsions et leurs inclinations, qu'il s'agisse de l'impulsion à s'emparer de choses désirables ou de la sympathie accueillante aux étrangers et aux voyageurs. » (Bernard Manin, « Montesquieu, la république et le commerce », art. cité, p. 585.) Sur la différence de rationalité, voir aussi Céline Spector, *Montesquieu : Pouvoirs, richesses et sociétés*, *op. cit.*, p. 240.

[19] Mandeville, « The Grumbling Hive... », in *The Fable of the Bees…*, *op. cit.*, vol. 1, p. 32. Voilà qui s'oppose à la tentative de l'« humanisme commercial » de peindre l'activité mercantile sous les couleurs de l'honnêteté et de la vertu : Arnault Skornicki, « La France des Lumières et l'humanisme commercial… », art. cité, p. 78-79.

l'autre ; l'acheteur et le vendeur cherchent à se duper mutuellement, ils rusent sans cesse, aucun des deux ne parle franchement ; en définitive, la pratique commerciale semble reposer sur la fraude et le mensonge[20]. Mandeville semble même prendre un malin plaisir à montrer tous les vices entretenus dans la société commerciale, à insister sur tous ses défauts, ce qui fait d'autant mieux ressortir le fameux paradoxe. Toujours est-il que sous le rapport de l'utilité, le commerce demeure très avantageux pour la société.

Montesquieu se montrera beaucoup plus prudent dans ses œuvres publiées, quoiqu'il laisse échapper çà et là certaines réserves ; en revanche, dans ses carnets de voyage, il n'hésite pas à fustiger très sévèrement les dispositions des peuples commerçants. Passant par la Hollande, Montesquieu paraît n'y observer rien d'autre que « l'avarice et la rapine » ; chaque renseignement se paie, car il faut sans cesse de l'argent pour ces gens-là : « Tout ce qu'on m'avoit dit de l'avarice, de la friponnerie, de l'escroquerie des Hollandois, n'est point fardé, c'est la vérité pure. »[21] Sans doute l'auteur exagère-t-il quelque peu les choses, et il faut se souvenir que la définition de *types* nationaux tend à forcer les contrastes (cf. *supra*, ch. VI, première section) ; cela se voit notamment lorsque l'auteur entend tirer des conclusions générales : « Le cœur des habitants des pays qui vivent de commerce est entièrement corrompu : ils ne vous rendront pas le moindre service, parce qu'ils espèrent qu'on le leur achètera. »[22] En Angleterre, les esprits paraissent avoir un tour semblable. Tout ce qui s'y accomplit de grand se ferait en vue du gain, ce qui contrasterait fortement avec ce qui se remarque en France ; « L'argent est ici souverainement estimé ; l'honneur et la vertu peu. »[23] Enfin, le lien social lui-même subit le contrecoup du nouveau dispositif : pour vivre comme un Anglais, il faut « vivre pour soi, […] ne se soucier de personne, n'aimer personne, et ne compter sur personne »[24] ; les existences se font donc plus indépendantes et plus individuelles – ce que Tocqueville développera en détail à propos des Américains –, car « si l'esprit de commerce unit les nations, il n'unit pas de même les particuliers » (XX, 2) ; et, finalement, comme le dit Montesquieu dans une formule célèbre, « […] les hommes, dans cette nation, seroient plutôt des confédérés que des concitoyens » (XIX, 27, p. 582). Ces traits sont certainement trop nets

[20] Par exemple : Mandeville., *op. cit.*, vol. 1, Remark B, p. 61 et Remark D, p. 81. « […] Where Trade is considerable Fraud will intrude » (*ibid.*, Remark Q, p. 185).
[21] Montesquieu, *Voyages*, dans *O. C.*, *op. cit.*, vol. 1, p. 863. À Gênes : « Ils font tous le commerce : le Doge est le premier marchand. Tout cela fait les âmes du monde les plus basses, quoique les plus vaines. » (*Ibid.*, p. 628)
[22] *Ibid.*, p. 864. Cf. « […] pendant qu'à Rome les emplois publics ne s'obtenaient que par la vertu […], tout ce que le Public peut donner au particulier se vendait à Carthage […] » (*Romains*, IV, p. 83-84). D'une certaine manière Jean-Jacques Rousseau présente une nette alternative de ce type aux Polonais dans le choix de leur système économique : soit le commerce qui nourrira le luxe, développera les vices et stimulera le désir de conquêtes, soit la liberté qui permettra d'obtenir la tranquillité et la sagesse (*Considérations sur le gouvernement de Pologne*, dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, vol. 3, p. 1003-1004).
[23] *Ibid*, p. 880 et 878. Sur les contrastes entre la *civilized monarchy* et la *republic*, celle-ci favorable aux sciences, celle-là au goût et à la civilité, voir David Hume, « Of the rise and progress of the arts and sciences », in *Political Essays*, *op. cit.*, not. p. 69.
[24] *Ibid.*, p. 877.

pour qu'on s'y fie sans précaution, néanmoins ils indiquent clairement que le commerce entraîne une série de changements jusque dans les pratiques et les représentations des sociétaires ; il s'agit d'un processus dynamique de transformation socio-politique, non pas d'un instrument dont on se saisit au besoin, et que l'on repose indifféremment après qu'il a servi (cf. *supra*, ch. premier, 3ème section).

b. Rendre les humains actifs et entreprenants : douceur et dureté

Parmi les réformes imposées par le développement du commerce moderne, il faut insister sur celles qui visent à mettre tous les hommes au travail ; l'oisiveté et la paresse deviennent les grands péchés mortels (on connaît le *topos* de la fameuse « paresse espagnole », *supra*, ch. VI, première section)[25]. Le nouveau système impose que chacun soit économiquement actif, que les richesses circulent et que la production s'accroisse, on doit gagner beaucoup et dépenser beaucoup pour que la prospérité s'étende et profite au corps politique ; l'avare qui thésaurise plutôt que d'investir ou le frugal qui se contente de peu n'ont guère d'utilité pour le corps politique, il importe de s'en débarrasser (cf. *Annexe 2*) ; il faut un perpétuel mouvement, une activité qui ne cesse jamais[26]. Le contexte général a bien changé depuis le XVIIIe siècle, mais cette nécessité productive, que nous avons caractérisée à l'aide du « paradigme du mouvement » en première partie, demeure centrale aujourd'hui encore.

Cela a suffisamment été répété, Montesquieu loue généralement l'activité, fustige la paresse et incite les hommes à se détourner des vaines spéculations ; cette inclination se fait particulièrement sentir lorsqu'il critique les aspects improductifs des institutions chrétiennes[27]. Cela se voit tout particulièrement dans le chapitre 29 du livre XXIII de *L'Esprit des lois* qui porte sur les hôpitaux ; la nouvelle morale s'y fait sentir dès l'ouverture : « Un

[25] David Hume explique qu'en cas de revers pour son industrie, un pays « ne doit s'en prendre qu'à sa propre paresse (*idleness*) ou aux défauts de son gouvernement (*bad government*), non à l'industrie de ses voisins » (« De la jalousie du commerce », dans *Essais…*, *op. cit.*, p. 720). Friedrich List reconnaît que le libre commerce peut permettre « d'accoutumer au travail des habitants paresseux et querelleurs […] » (*Système national d'économie politique*, *op. cit.*, livre I, ch. X, p. 225). Cf. « Originairement, le commerce c'est d'abord le *négoce*, littéralement c'est l'absence de loisirs (*neg-otium*). » (Pierre Rosanvallon, *Le capitalisme utopique*, *op. cit.*, p. 63.)

[26] « Avarice then and Prodigality are equally necessary to the Society. […] but a National Frugality there never was nor never will be without a National Necessity. » (Mandeville, *The Fable of the Bees…*, *op. cit.*, vol. 1, Remark Y, p. 251.) L'auteur prend le mot *avarice* dans le sens de *cupidité*, passion active et productive, laquelle se distingue de la thésaurisation stérile et pathologique de l'avare, ou de la sobriété volontaire de l'homme frugal. Le système économique libéral exige donc que l'on consomme, que l'on investisse et que l'on produise. Dans cet esprit, l'économiste anglais John Maynard Keynes parlera fameusement de *the euthanasia of the rentier*, dans le sens où son épargne est improductive.

[27] Guillaume Barrera insiste beaucoup dans *Les lois du monde* sur l'importance de la dimension anti-chrétienne de l'ouvrage principal de Montesquieu.

homme n'est pas pauvre parce qu'il n'a rien, mais parce qu'il ne travaille pas. »[28] Il s'agit là d'une nouvelle injonction morale dont on doit prendre la mesure. La prétendue indolence ancienne ne convient plus aux temps nouveaux, il faut désormais à l'État des citoyens *utiles*, des agents économiques qui concourent par leur activité à la prospérité et à la puissance générales (cf. *supra*, conclusion du ch. IV) ; comme l'écrit Usbek, « […] l'oisiveté et la mollesse sont incompatibles avec les arts » (*LP*, n°CVI, p. 288). Il y a là une rupture avec la morale chrétienne qui glorifiait la pauvreté et faisait de la charité l'une des principales vertus[29]. Ainsi, Montesquieu, qui n'a pas l'habitude de louer Henri VIII, homme violent et despotique, reconnaît à ce roi le mérite d'avoir combattu les moines et les hôpitaux :

> Henri VIII, voulant réformer l'Église d'Angleterre, détruisit les moines, nation paresseuse elle-même, et qui entretenoit la paresse des autres, parce que, pratiquant l'hospitalité, une infinité de gens oisifs, gentilshommes et bourgeois, passoient leur vie à courir de couvent en couvent. Il ôta encore les hôpitaux où le bas peuple trouvoit sa subsistance, comme les gentilshommes trouvoient la leur dans les monastères. Depuis ces changements, l'esprit de commerce et d'industrie s'établit en Angleterre. (XXIII, 29)[30]

Les mesures violentes et arbitraires du roi anglais ont permis d'établir l'esprit de commerce dans ce pays, privant les habitants de la possibilité de vivre sans travailler. La douceur du commerce – vantée par Montesquieu au point qu'on associe toujours son nom à l'expression de « doux commerce » – apparaît sous un jour beaucoup plus trouble. Pour donner l'esprit de commerce à l'Angleterre, il a fallu frauder, spolier et tyranniser, ne laisser au pauvre qu'une alternative entre le travail et la famine. Ainsi, le système du commerce moderne ne semble pas le moins du monde « naturel » aux hommes ; afin de pouvoir fonctionner de manière satisfaisante, il doit être imposé, souvent par la force, (cf. *infra*, 3ème section)[31]. Voilà sans doute pourquoi Montesquieu paraît particulièrement attentif à ménager des tempéraments, et à veiller à ce que l'État n'abandonne pas les miséreux à la mort :

---

[28] Voir aussi ce que dit Pierre Bourdieu des philanthropes du XIXe siècle qui entendent apprendre aux « dominés » comment gérer une économie domestique, c'est-à-dire les initier « au calcul économique rationnel, à la gestion rationnelle du temps, à travers l'épargne, à travers la dénonciation du désir d'avoir plus, d'avoir tout, tout de suite […] » (*Sur l'État*, *op. cit.*, p. 570). Sur la dimensions *stratégique* de l'intérêt, voir *supra*, ch. IV, première section.

[29] Friedrich Hayek parlera des instincts contre lesquels il faudrait lutter : « These inherited instincts demand that man should aim at doing a visible good to his known fellows (the 'neighbour' of the Bible). » (« Adam Smith's Message in Today's Language », *New Studies…*, *op. cit.*, p. 268.) Or, la nouvelle morale exige que l'on s'abstienne de faire du mal à son voisin, non pas que l'on s'occupe de son bien. La subversion de la charité est rien moins qu'anodine, comme le rapporte Céline Spector commentant Michel Foucault : « La transformation de la charité en devoir d'État sanctionné par les lois induit un déplacement d'envergure : la représentation de la pauvreté glisse d'une expérience religieuse qui la sanctifie à un discours moral qui la condamne. » (*Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, *op. cit.*, p. 362-363.)

[30] Dans son poème, Mandeville montre les conséquences pour la société d'un clergé vertueux et hospitalier : « He chas'd no Starv'ling from his Door, / Nor pinch'd the Wages of the Poor ; / But at his House the Hungry's fed, / the Hireling finds unmeasur'd Bread, / The needy Trav'ler Board and Bed. » (« The Grumbling Hive... », in *The Fable of the Bees…*, *op. cit.*, vol. 1, p. 30.)

[31] Montesquieu critique directement le monachisme qui encourage la « vie spéculative » de certains, et, par des aumônes, fait que le peuple s'accommode de sa propre misère (XIV, 7).

> Quelques aumônes que l'on fait à un homme nu dans les rues, ne remplissent point les obligations de l'État, qui doit à tous les citoyens une subsistance assurée, la nourriture, un vêtement convenable, et un genre de vie qui ne soit point contraire à la santé. (XXIII, 29)

En outre, il reconnaît tout à fait le caractère désirable de secours passagers pour faire face aux accidents de la fortune.

Adam Smith se plaindra lui aussi des mauvais effets de la religion catholique sur la prospérité d'un pays. Les colonies espagnoles et portugaises ploient sous des taxes immenses, et, par surcroît, les pauvres se trouvent opprimés par les ordres mendiants (*a numerous race of mendicant friars*), lesquels les appauvrissent encore plus au nom d'une charité sanctifiée par la religion[32]. Voltaire choisit lui de se moquer des pensées de Pascal sur la misère de la condition humaine et le besoin de s'en divertir (cf. *infra*, ch. IX, 3ème section) ; ce ne serait pas là un mal puisque « L'homme est né pour l'action, comme le feu tend en haut et la pierre en bas. »

> Qu'est-ce qu'un homme qui n'agirait point, et qui est supposé se contempler ? Non seulement je dis que cet homme serait un imbécile, inutile à la société, mais je dis que cet homme ne peut exister : car que contemplerait-il ? son corps, ses pieds, ses mains, ses cinq sens ?[33]

Le dispositif du commerce moderne, et plus largement le « régime libéral » tout entier, conduit donc à des bouleversements profonds et à la remise en cause des morales antérieures.

Cette révolution du commerce possède évidemment un visage doux et rassurant, symbole de toutes sortes de promesses, néanmoins cette aménité ne doit pas nous tromper. Nous l'avons déjà remarqué dans les deux parties précédentes, la douceur du commerce est toujours marquée par l'ambivalence. Montesquieu a suggéré la dureté qui peut se trouver au revers du « doux commerce » ; il écrit que dans les pays commerçants, « on trafique de toutes les actions humaines, et de toutes les vertus morales : les plus petites choses, celles que l'humanité demande, s'y font ou s'y donnent pour de l'argent » (XX, 2)[34]. En général le philosophe français voit à la fois les contraintes inhérentes au nouveau système et les excès qu'il lui paraît important de réguler. Dans le cas des dettes, nous avons vu que Montesquieu saisit tout à fait la nécessité de protéger la classe des créanciers contre les assauts des gouvernants ; l'attaquer, ce serait miner la confiance générale indispensable au nouveau dispositif, ce serait payer un petit avantage immédiat d'une catastrophe à plus long terme, ce serait méconnaître ce que commande l'intérêt dans sa dimension stratégique (XXII, 18). On retrouve d'ailleurs un pareil sentiment de ce qu'exige le commerce à propos de la contrainte par corps pour cause de

[32] Adam Smith, *Wealth of Nations*, *op. cit.*, book IV, ch. VII, part II, p. 728.
[33] Voltaire, *Lettres philosophiques*, *op. cit.*, n°XXV, p. 173. Comme le rappelle Philippe Raynaud, pour Voltaire, « […] le commerce et, plus généralement, la recherche d'un bonheur raisonnable ne peuvent prospérer qu'au prix d'une modification radicale des idées et des valeurs dominantes » (« Les *Lettres philosophiques* de Voltaire », dans *Trois révolutions de la liberté*, *op. cit.*, p. 111).
[34] On sait à quel point la vertu d'humanité est importante pour Montesquieu, sa réserve n'est donc pas mince.

dettes, châtiment qui constitue ultimement un prolongement logique du droit de propriété ; pour autant, Montesquieu entend la limiter au grand commerce, et même dans ces cas-là, il recommande « les restrictions et les limitations que peuvent demander l'humanité et la bonne police » (XX, 15)[35].

Il est vrai que le commerce moderne promet l'abondance pour l'État et une prospérité inédite pour ceux qui sauront tirer parti des nouvelles normes ; Adam Smith a donc raison de nous rappeler que les « peuples sauvages » possèdent rarement le superflu, et qu'il leur arrive souvent de manquer du nécessaire, tandis qu'un travailleur d'une « nation civilisée », pourvu qu'il soit tempérant et industrieux, aura toujours de quoi vivre avec quelque confort[36] ; John Locke et Bernard Mandeville avait déjà usé de cet argument avant lui. Mais on voit bien que l'on demande à la population un nouveau genre de vertu, sans lequel elle ne saurait s'adapter à la nouvelle situation. Qu'arrivera-t-il alors à ceux qui ne se soumettront pas à la nouvelle morale, soit qu'ils la refusent, soit qu'ils sont incapables de s'y conformer ? Eh bien, ils mourront de faim. Voilà comment Karl Polanyi contestera l'argument des promoteurs du commerce en retournant la comparaison : « C'est parce que l'individu n'y est pas menacé de mourir de faim que la société primitive est, en un sens, plus humaine que l'économie de marché, et en même temps, moins économique. »[37] Il ne s'agit pas de contester l'efficacité du commerce moderne, mais de remettre en cause sa prétendue douceur.

Enfin, la puissance de juger – « si terrible parmi les hommes » (XI, 6) – reste redoutable dans le dispositif libéral. Il y a plutôt une réorientation des critères de la justice qu'un adoucissement uniforme. Les vagabonds, les brigands, les pirates, c'est-à-dire les improductifs qui menacent le commerce, doivent être détruits sans ménagement ; il n'est plus lors question d'hospitalité ; l'abbé de Saint-Pierre pourra écrire en 1713 : « Chaque Souverain exterminera à ses frais les Voleurs et les Bandits sur ses Terres, et les Pirates sur ses Côtes, sous peine de dédommagement, et s'il a besoin de secours, l'Union y contribuera. »[38] Benjamin Constant, peu suspect d'anglophobie, rapporte l'histoire suivante pour illustrer la sévérité des

[35] Usbek raconte à Rhédi : « Un autre [un honnête citoyen] disoit : "Je vois que j'accommode mes affaires. Il est vrai que, lorsque j'allai, il y a trois jours, faire un certain paiement, je laissai toute une famille en larmes, que je dissipai la dot de deux honnêtes filles, que j'ôtai l'éducation à un petit garçon. Le père en mourra de douleur, la mère périt de tristesse ; mais je n'ai fait que ce qui est permis par la Loi." » (*LP*, n°CXLVI, p. 362.) C'est pourquoi il faut se méfier lorsque l'on cherche à interpréter les auteurs, tel qui fait la louange du commerce pourrait bien le faire sans illusion, sans croire que la morale gagne au change ou que l'*homo œconomicus* serait une bonne approximation de l'être humain.

[36] Adam Smith, *Wealth of Nations*, *op. cit.*, Introduction, p. 2.

[37] Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, *op. cit.*, ch. 14, p. 236. Adam Smith répondrait certainement que les « peuples sauvages », de par leur pauvreté, sont parfois contraints de laisser mourir certains de leurs membres.

[38] Cité dans Edmund Silberner, *La guerre dans la pensée économique …*, *op. cit.*, p. 165. Grâce à la chasse aux vagabonds, les villes hollandaises seraient devenues particulièrement sûres au XVIIe siècle : Christophe de Voogdt, *Histoire des Pays-Bas*, *op. cit.*, p. 112. Montesquieu se plaint dans ses voyages de ce que les églises servent de refuge aux criminels et leur garantisse l'impunité : *Voyages*, dans *O. C.*, *op. cit.*, vol. 1, p. 677 et p. 749-750.

lois dans le royaume britannique : « J'ai vu des jurés, en Angleterre, déclarer coupable une jeune fille, pour avoir volé de la mousseline de la valeur de treize shillings. Ils savaient que leur déclaration emportait contre elle la peine de mort. »[39] Sous un certain angle la douceur libérale est immense, mais sous un certain angle seulement (cf. *infra*, 3ème section).

* *

L'adoption du commerce moderne entraîne donc de profonds bouleversements politiques et sociaux ; il ne constitue pas seulement un outil qui promeut l'abondance, il s'agit d'un processus dynamique qui introduit rien de moins qu'une nouvelle manière de se gouverner (cf. *supra*, ch. premier, 3ème section). Une nouvelle morale se propage, qui entend modifier les représentations et les pratiques pour les adapter aux nouvelles institutions. Ce dispositif inédit peut être jugé de maintes manières, selon que l'on insiste sur ses racines religieuses qui permettraient de le tempérer, sur son insistance sur les droits et les libertés négatives, sur son immixtion au sein même des existences privées, sur sa capacité à produire un niveau de richesse inouï, sur sa conformité avec les principales aspirations humaines, sur les présupposés anthropologiques qui le soutiennent, sur les effets éthiques de sa nouvelle morale, etc.[40] ; les débats de philosophie contemporains se construisent souvent autour de la question du libéralisme (pour le promouvoir, le modifier ou le rejeter). Cependant, à ce point, l'essentiel pour nous est de remarquer que cette nouvelle proposition de justice, pour séduisante qu'elle puisse être, ne possède aucun caractère de « neutralité » qui justifierait de l'appréhender comme allant de soi.

Deuxième point, le commerce moderne a la particularité de prôner une activité incessante et de tout chercher à mouvoir, hommes, biens, capitaux et idées (cf. *supra*, première partie) ; il lui faut produire toujours plus, aller de l'avant, pousser plus loin, sans quoi le

---

[39] Benjamin Constant, *Principes de politiques*, dans *Écrits politiques*, *op. cit.*, ch. XIX, p. 496 (note).

[40] Quelques exemples. Michel Foucault insiste sur la notion de « bio-pouvoir » : « […] il faudrait parler de "biopolitique" pour désigner ce qui fait entrer la vie et ses mécanismes dans le domaine des calculs explicites et fait du pouvoir-savoir un agent de transformation de la vie humaine […] » (*Histoire de la sexualité I*, *op. cit.*, p. 188). Pierre Dockès, à la suite de Max Weber, souligne le caractère « moral » du capitalisme : « Le capitalisme n'est pas dépourvu de morale. […]. Sur le plan individuel, cette morale bourgeoise supposait une vie honnête, droite (une forme nouvelle de la "vie bonne"), l'abstinence des jouissances. » (Pierre Dockès, « L'esprit du capitalisme, son histoire et sa crise », dans P. Dockès, *et al.*, *Jours de colère*, *op. cit.*, p. 124.) Christophe de Voogdt remarque : « Le calvinisme rendit bien des services au capitalisme naissant, qu'il protégeait de ses propres excès. » (*Histoire des Pays-Bas*, *op. cit.*, p. 117.) À partir de la critique féministe, Bertrand Guillarme montre comment le langage des droits peut être contesté, comme chez Carol Gillian : « […] la perspective de la justice conçoit le respect pour autrui en termes (négatifs) de respect de ses *droits*, alors que la perspective du *care* le définit comme une acceptation (positive) de *responsabilités* à son égard. » (« Objectivité, impartialité, et critique féministe », *Raisons politiques*, n°34, 2009/2, p. 68.)

système paraît s'enrayer et menace de s'effondrer. Cela produit certes d'heureux effets, mais un tel mouvement renverse tout sur son passage ; chaque limite l'impatiente et son horizon est planétaire. Tel peuple qui voudrait vivre en dehors du nouveau système ne le pourrait pas longtemps, bientôt le progrès technique viendrait bousculer ses mœurs, les inégalités de richesse avec l'extérieur saperaient l'autorité de ses lois ; il ne faudrait pas beaucoup de temps pour que des étrangers, munis d'armes nouvelles, viennent lui proposer de s'ouvrir au mouvement sous peine d'être détruit. L'éléphant est certainement plus doux que le tigre, mais sa patte est beaucoup moins leste que la sienne.

Voilà peut-être un des problèmes principaux sur lesquels s'articulent les relations internationales de ces derniers siècles. En tout cas, nous n'avons pas affaire à une simple expansion du capitalisme qui reposerait sur la soif du gain (cf. *supra*, 2ème partie), le commerce se combine à des idées neuves qui encouragent la diffusion du dispositif libéral dans son ensemble, à commencer par l'idée selon laquelle la communauté politique la plus légitime serait celle qui engloberait tout le genre humain.

2ème section. Le genre humain comme horizon politique

Exprimer l'humanité […] ; la peindre successivement et simultanément sous tous ses aspects, histoire, fable, philosophie, religion, science, lesquels se résument en un seul et immense mouvement d'ascension vers la lumière […].

Victor Hugo

Mme Hugo m'a développé un plan majestueux d'éducation internationale *(je crois que c'est une nouvelle toquade de ce grand parti qui a accepté l'entreprise du bonheur du genre humain).*

Charles Baudelaire

Aussi évidente que nous paraisse aujourd'hui l'idée d'humanité, il faut remarquer qu'elle ne va pas de soi et qu'elle n'a pas toujours possédé cette sorte « naturalité » qu'on lui assigne désormais. Claude Lévi-Strauss l'indique : « […] la notion d'humanité, englobant, sans distinction de race ou de civilisation, toutes les formes de l'espèce humaine, est d'apparition fort tardive et d'expansion limitée » ; jadis, le genre humain s'arrêtait aux frontières linguistiques, on ne pensait pas que l'humanité s'étendît au-delà de la tribu ou du village[1]. Cela nous paraît d'autant plus étrange que l'idée d'humanité constitue aujourd'hui la référence centrale, aussi bien pour penser les questions morales, que pour définir un ordre politique légitime.

[1] Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire* (1952), Paris, Denoël, coll. Folio essais, 1987, p. 20-21. Cf. « Si les anciens Romains n'avaient pas la large conception que nous avons aujourd'hui de l'humanité, ce n'est pas par suite d'une erreur due à l'étroitesse de leur intelligence ; mais c'est que de pareilles idées étaient incompatibles avec la nature de la cité romaine. » (Émile Durkheim, *De la division du travail social*, *op. cit.*, p. XXXVIII.)

Le terme « humanité » possède en français un double sens. D'une part il se rapporte au genre humain, c'est-à-dire à l'ensemble de l'espèce humaine, par opposition par exemple au monde animal (ce qui donne *mankind* en anglais et *Menschlichkeit* en allemand), d'autre part, il renvoie aux sentiments moraux que l'on éprouve à l'égard de ses semblables (cf. *humanity* et *Humanität*)[2]. Quant à cette dernière acception, Antoine Furetière (en 1690) évoque la douceur, la bonté, l'honnêteté et la tendresse ; il est aussi possible d'ajouter la pitié décrite par Jean-Jacques Rousseau, la sympathie analysée par Adam Smith et ce qu'Alexis de Tocqueville appelle le « sentiment du semblable ». Nous nous concentrerons ici sur la question du « genre humain », puisque la dimension morale du sentiment d'humanité a déjà été maintes fois traitée[3].

Il faut prendre la mesure d'une certaine affinité entre commerce et cosmopolitisme, libéralisme et humanité[4]. Comme nous l'avons remarqué *supra*, dans les chapitres II et III, les promoteurs du commerce s'irritent souvent de la présence de frontières entre États – ce qui, selon Friedrich List, fait finalement le jeu des nations les plus puissantes – ou, selon les mots de Raymond Aron : « Le libéralisme parfait se donne, par hypothèse, une république universelle des échanges. »[5] Nous aborderons la question de la communication entre les peuples dans la section suivante, mais nous pouvons déjà rappeler son importance chez Montesquieu pour combattre les « préjugés destructeurs » ; voilà pour Céline Spector un aspect important du « doux commerce » :

> La « douceur » résulte en premier lieu de la comparaison des nations entre elles, associée aux voyages commerciaux. En sortant de leur isolement, en entrant en rapport avec des peuples lointains, les hommes accèdent à la « reconnaissance de l'universel humain ».[6]

Une tension apparaît donc entre esprit de commerce et existence de corps politiques séparés, tension qui se niche au cœur même du dispositif commercial, comme le rappelle Pierre Manent : « Le principe du commerce étant l'indépendance et l'intérêt de chacun, ce principe est

---

[2] Voir Didier Fassin, *La raison humanitaire*, *op. cit.*, p. 319-320. Notons que le mot « humanité » renvoyait seulement, du temps de Montesquieu, à la deuxième acception. Ainsi, c'est à partir de la 6ème édition (1835) du *Dictionnaire de l'Académie française* que l'on trouve : « se prend souvent pour Le genre humain, les hommes en général ».

[3] En français, nous pouvons par exemple renvoyer à Pierre Manent, *Cours familier de philosophie politique*, *op. cit.*, not. ch. III, IX et XVII, Didier Fassin, *La raison humanitaire*, *op. cit.*, not. l'introduction et Luc Boltanski, *La Souffrance à distance : Morale humanitaire, médias et politique*, Paris, Éditions Métailié, coll. Leçons de choses, 1993.

[4] Thomas Pogge évoque trois éléments partagés par toutes les positions cosmopolitiques : l'individualisme, l'universalité (égalité entre tous les êtres humains) et la généralité (« Persons are ultimate units of concern *for everyone* […] ») (Thomas Pogge, *World Poverty and Human Rights*, *op. cit.*, p. 175).

[5] Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, ch. IX, p. 252.

[6] Céline Spector, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, *op. cit.*, p. 184. Cf. « "Humanity" transcends the partisanship encouraged by the love of country and embraces the somewhat peaceful cosmopolitanism of the spirit of commerce. » (Andrea Radasanu, « Montesquieu on Ancient Greek Foreign Relations… », art. cité, p. 8.)

en somme contraire à celui de la cité qui est de "mettre en commun les actions et les raisons". »[7] Plus généralement, dans un univers dominé par les principes libéraux, l'horizon politique englobe tout le genre humain ; ce qui a pour conséquence de délégitimer les séparations politiques, lesquelles tendent à perdre tout sens aux yeux mêmes des acteurs.

Dans ce domaine, l'équivoque domine[8] : les promesses d'émancipation côtoient les menaces d'impérialisme, le passage du particulier à l'universel voisine l'imposition universelle d'une proposition de justice particulière[9].

a. Le sentiment d'appartenance à une même famille humaine

Tout au long du XVIIIe siècle, on pourra lire des plaidoyers contre le caractère arbitraire des frontières étatiques et en faveur d'une certaine fraternité humaine ; les nations ne seraient finalement que les différents membres d'une même « famille humaine ». Alors que ceux que l'on appelle les « mercantilistes » insistaient sur la question de la raison d'État et soulignaient l'importance de la distinction entre intérieur et extérieur[10], ceux qui seront désignés postérieurement comme les « libéraux » préfèrent mettre l'accent sur l'individu et sur le genre humain, sapant les bases de la légitimité de la nation, cette sorte de corps intermédiaire superflu[11].

Montesquieu, parmi beaucoup d'autres, illustre cela en montrant dans ses *Pensées* la dignité supérieure du genre humain sur toutes ses parties :

> Si je savais quelque chose qui me fût utile, et qui fût préjudiciable à ma famille, je la rejetterais de mon esprit. Si je savais quelque chose utile à ma famille, et qui ne le fût pas à ma patrie, je chercherais à l'oublier. Si je savais quelque chose utile à ma patrie, et qui fût préjudiciable à l'Europe, ou bien qui fût utile à l'Europe et préjudiciable au genre humain, je la regarderais comme un crime. (*Pensées*, n°741)[12]

---

[7] Pierre Manent, *Les Métamorphoses de la cité*, *op. cit.*, p. 34.

[8] On connaît les méfaits de la grande industrie capitaliste, mais Friedrich Engels reconnaît qu'elle a permis de lier tous les « pays civilisés du monde » (*allen zivilisierten Ländern*) (*Grundsätze des Kommunismus*, in *Manifest der Kommunistischen Partei*, Stuttgart, Reclam, 1999, Frage 19, p. 72).

[9] Etienne Balibar suggère qu'un « monde sans frontières » n'équivaut pas forcément à l'émancipation des êtres humains. « Un tel "monde" risquerait de n'être que l'arène d'une domination sauvage des puissances privées qui monopolisent le capital, la communication, peut-être l'armement… » (*La crainte des masses : Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Éditions Galilée, 1997, p. 380.)

[10] Voir Catherine Larrère, *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle*, *op. cit.*, p. 98 et Céline Spector, « Le concept de mercantilisme », art. cité, p. 305-306. Sur les ambiguïtés de l'opposition entre mercantilistes et libéraux, voir *supra*, ch. premier, 3ème section.

[11] John Locke reconnaît un certain assujettissement dans les faits de l'individu à un corps particulier, mais il le conteste en droit au nom d'un *Right of Freedom to his Person*. « […] a Man is *naturally free* from subjection to any Government, though he is born in a place under its Jurisdiction. » (*Two Treatises of Government*, *op. cit.*, §190-191, p 393-394.) Cf. la limitation des droits du conquérant qui ne peut punir un corps politique tout entier, il doit rechercher les coupables *individuels* (*ibid.*, §179-183).

[12] Dans une pensée très proche Montesquieu exprime le fait qu'il est « nécessairement homme », mais « Français que par hasard » (*Pensées*, n°350).

La communication entre les peuples ainsi que la circulation des biens et des idées conduisent à un certain sentiment de solidarité humaine. Dans son *Traité de la tolérance* de 1763, Voltaire exprimera fortement cette idée de fraternité au-delà des frontières : « […] je vous dis qu'il faut regarder tous les hommes comme nos frères. Quoi ! mon frère le Turc ? mon frère le Chinois ? le Juif ? le Siamois ? Oui, sans doute […] »[13].

Le commerce constitue un puissant allié de ce nouvel horizon humain (cf. *infra*, 3ème section). D'abord, il existe une sorte de changement sociologique lié au commerce, à savoir l'extension de la classe des marchands et des artisans, extension qui a de grandes implications morales. Avec le commerce moderne, la richesse économique ouvre de plus en plus la voie à la puissance politique ; or la richesse se trouve désormais produite par des groupes sociaux qui, à la différence de celui des paysans, ne sont pas attachés à la terre ; comme les biens mobiliers, les artisans, les industriels et les entrepreneurs ne connaissent pas de frontières, ils peuvent aisément passer d'un pays à l'autre ; il en fut ainsi pour les Huguenots lors de la Révocation de l'Édit de Nantes en 1685 (cf. *supra*, ch. II, première section-a). Montesquieu insiste ainsi sur le fait que les artisans à Rome « n'avoient pas proprement de patrie, et, qu'ils jouissoient de leur industrie partout, ils avoient peu à perdre ou à conserver » (*Romains*, III, p. 81)[14]. Cela explique d'ailleurs peut-être en partie pourquoi le statut d'artisan était considéré comme vil dans l'Antiquité grecque, alors que l'agriculteur était tenu en plus haute estime[15]. Benjamin Constant reprendra ces arguments au début du XIXe siècle :

> La propriété foncière enchaîne l'homme au pays qu'il habite, entoure les déplacements d'obstacles, crée le patriotisme par l'intérêt. L'industrie rend tous les pays à peu près égaux, facilite les déplacements, sépare l'intérêt d'avec le patriotisme.[16]

Le changement des perceptions et des représentations a partie liée avec les importantes évolutions sociales qui procèdent de l'essor du commerce et de l'industrie. Aujourd'hui encore, les études montrent que le rapport à la mondialisation dans les différents pays varie notamment en fonction des groupes sociaux-économiques concernés[17].

---

[13] Voltaire, *Traité sur la tolérance*, *op. cit.*, ch. XXII, p. 137. Les références sur ce sujet sont innombrables, surtout au XVIIIe siècle. Fénelon met Socrate en scène de cette manière : « […] la terre entière n'est qu'une seule patrie commune, où tous les hommes des divers peuples devraient vivre comme une seule famille. » (*Dialogues des morts…*, *op. cit.*, p. 330.)

[14] Montesquieu écrit ailleurs : « […] les laboureurs ne quittent jamais ; mais les artisans sont à toute l'Europe » (*Voyages*, dans *O. C.*, *op. cit.*, vol. 1, p. 757). Il faudra bien sûr attendre le siècle suivant pour parler de prolétaires.

[15] Un débat semblable aura lieu dans les débuts de la République américaine, lorsque Thomas Jefferson défendait l'idéal du *yeoman farmer*, c'est-à-dire du fermier qui possède et travaille sa propre terre.

[16] Benjamin Constant, *Principes de politiques*, dans *Écrits politiques*, *op. cit.*, ch. VI, p. 373. Montesquieu, dans l'avertissement de *L'Esprit des lois*, définit la vertu républicaine comme « l'amour de la patrie ».

[17] Cf. Romain Lecler sur les « propriétés sociales du cosmopolitisme » (déterminants sociaux, géographiques, etc.) (*Sociologie de la mondialisation*, Paris, La Découverte, coll. Repères, 2013, p. 67-69).

Ensuite, les économistes libéraux, cherchant à diminuer le rôle de l'État, n'hésitent pas à faire appel à l'autorité du genre humain pour le délégitimer. Edmund Silberner écrivait en 1939 : « Pour l'économiste libéral l'humanité est une communauté universelle et toutes les nations ont les mêmes intérêts à soutenir, les mêmes abus à combattre, fût-ce à leur insu. »[18] Dans le contexte de la fin des années 1930, le libéralisme offrait effectivement une alternative souhaitable aux idéologies de race ou de classe ; Silberner se plaît donc à rappeler régulièrement une lettre de Turgot à Mlle de Lespinasse en 1770 dans laquelle ce dernier dit que « quiconque n'oublie pas qu'il y a des États politiques séparés les uns des autres et constitués diversement, ne traitera jamais bien aucune question d'économie politique »[19]. À la fin des années 1760 paraissait un ouvrage de François Quesnay intitulé : *Physiocratie, ou Du gouvernement le plus avantageux au genre humain*[20]. Un monde uni par le commerce serait hautement désirable. L'État devrait rester en retrait, lui qui ne représenterait que des intérêts particuliers ; le commerce au contraire concernerait tout l'univers, et s'il ne connaît pas de frontières, c'est qu'il intéresse le bonheur de tous les hommes. Un siècle plus tard, quand Richard Cobden réclame « le moins de relations (*intercourse*) possible entre les gouvernements et le plus de connections possible entre les nations du monde »[21] : il entend certainement par « nations » ce que nous appelons désormais « sociétés civiles ».

Enfin, cet horizon politique du genre humain a également été nourri par les sentiments démocratiques qui se sont développés au cours des derniers siècles. La construction du sentiment du semblable a déjà été extensivement étudiée, rappelons seulement qu'Alexis de Tocqueville en fait une partie importante de l'*ethos* qu'il observe lors de son voyage aux États-Unis. D'une manière générale, dans les univers démocratiques : « Tous les liens de race, de classe, de patrie se détendent ; le grand lien de l'humanité se resserre. »[22] Ces idées et ces sentiments pénétrèrent peu à peu tous les domaines de la vie humaine ; les poètes des temps démocratiques, par exemple, ne se satisferont plus de « certains incidents de la vie d'un peuple ou d'un homme », ils entreprennent de renfermer dans un « tableau les destinées de

[18] Edmund Silberner, *La guerre dans la pensée économique du XVIe au XVIIIe siècle*, *op. cit.*, p. 126.
[19] *Ibid.*, p. 191. Vers la même époque, on trouve sous la plume du philosophe italien Gaetano Filangieri : « Rejetez avec horreur ces distinctions absurdes entre nation et nation, misérables restes des anciens préjugés de la barbarie. » (*Ibid.*, p. 226.) Cf. Jeremy Bentham : « Between the interests of nations, there is nowhere any real conflict; if they appear repugnant anywhere, it is only in proportion as they are misunderstood. » (Cité dans Edmund Silberner, *La guerre dans la pensée économique du XVIe au XVIIIe siècle*, *op. cit.*, p. 261.) C'est d'ailleurs Bentham qui forgera le mot *international* (Jean-François Thibault, « Introduction : revisiter la problématique "westphalienne" », *Études internationales*, vol. 37, n°2, 2006, p. 195).
[20] Cité par Friedrich List, *Système national d'économie politique*, *op. cit.*, p. 233. Henri Richelot (le traducteur de List) rappelle en note qu'il s'agit en fait d'un recueil dont le titre est dû à Dupont de Nemours, ce qui ne change rien à l'intention générale.
[21] Michael Howard, *War and the Liberal Conscience*, *op. cit.*, p. 34.
[22] *De la Démocratie en Amérique*, *op. cit.*, vol. 2, partie IV, ch. VIII, p. 400.

l'espèce humaine […] » ; on commence alors enfin « à apercevoir l'humanité elle-même »[23]. En France, *La Légende des siècles* de Victor Hugo représentera sans doute une tentative grandiose de peindre une fresque de l'épopée du genre humain[24]. Évidemment, il y a toujours quelque difficulté à s'exprimer au nom de l'humanité, comme nous le verrons *infra*, au chapitre IX, 2ème section. Il ne faut pas oublier que les aspirations cosmopolites se mêlent souvent de diverses manières aux passions nationales du XIXe siècle : nous chantons plus volontiers l'aventure du genre humain quand notre patrie nous paraît y jouer le premier rôle !

Quoi qu'il en soit, dans la perspective libérale (*a fortiori* « néolibérale »), la nationalité représente un genre d'obstacle de plus en plus illégitime, une barrière absurde et arbitraire plutôt qu'un élément nécessaire (ou « naturel ») de l'existence humaine. Lorsque Friedrich Hayek entend défendre l'égalité formelle, il place, parmi les discriminations à combattre, l'appartenance nationale au même rang que le « sexe », l'origine sociale, ou la « race »[25].

b. La nation, le particulier et l'universel

La forme nationale a été l'objet de tant de débats, a soulevé tant de passions qu'il paraît difficile d'en parler avec équanimité ; après tout, combien de massacres et de guerres ont été commis en son nom ![26] C'est pourquoi il paraît toujours nécessaire de rappeler ce que les identités nationales ont de construit, ce que les frontières entre pays ont de contingent ; aucune « naturalité » derrière tout cela[27]. Néanmoins, comme pour la cité grecque (cf. *Annexe 4*), il y aurait peut-être quelque exagération à vouloir absolument limiter le débat à une

---

[23] *Ibid.*, partie I, ch. XVII, p. 95. « Ce ne sont donc pas seulement les membres d'une même nation qui deviennent semblables ; les nations elles-mêmes s'assimilent, et toutes ensemble ne forment plus à l'œil du spectateur qu'une vaste démocratie dont chaque citoyen est un peuple. Cela met pour la première fois au grand jour la figure du genre humain. » (*Ibid.*)

[24] Cf. « Nations, mot pompeux pour dire barbarie, / L'amour s'arrête-t-il où s'arrêtent vos pas ? / Déchirez ces drapeaux ; une autre voix vous crie : / "L'égoïsme et la haine ont seuls une patrie ; / La fraternité n'en a pas !" » (Alphonse de Lamartine, « La Marseillaise de la paix », dans *Méditations poétiques et poésies diverses*, *op. cit.*, p. 390-391.) Cp. « Le thème de *l'Humanité*. Quelle idole sans substance ! » (Paul Claudel, « Introduction à un poème sur Dante », dans *Réflexions sur la poésie*, *op. cit.*, p. 147.)

[25] Friedrich Hayek, « Liberalism » (1973), *New Studies…*, *op. cit.*, p. 142. Pour une analyse récente de la question problématique de la « race » : Magali Bessone, *Sans distinction de race ? Une analyse critique du concept de race et de ses effets pratiques*, Paris, Vrin, coll. Philosophie concrète, 2013.

[26] Lorsque la nation prend une dimension exclusive et substantielle, elle peut servir à justifier des horreurs. Josepha Laroche écrit : « […] le projet politique de *purification ethnique* a appliqué une fois de plus *ad absurdum* la conception objective de la nation, et a mené, comme on le sait, à la guerre, au *nettoyage ethnique* et finalement au massacre de huit mille Bosniaques musulmans à Srebrenica, en juillet 1995 » (*La Brutalisation du monde*, *op. cit.*, p. 119).

[27] Par exemple : Anne-Marie Thiesse, *La création des identités nationales : Europe XVIIIe-XXe siècle*, Paris, Seuil, coll. Points Histoire, 2001. Dans une tout autre perspective, Immanuel Wallerstein affirme que le sentiment national a été construit par la bourgeoisie ; il s'agirait d'une stratégie de cette dernière pour amadouer les travailleurs et les faire servir à sa lutte contre l'aristocratie. La langue, la religion et les modes de vie communs ne seraient que des « créations sociales » au service d'un tel but (*Le système du monde du XVe siècle à nos jours, op. cit.*, p. 318-319).

opposition entre le particulier, le local, le singulier, l'accidentel d'un côté, l'universel, le mondial, l'englobant, le nécessaire, l'absolu de l'autre ; lorsque l'on observe les choses, on s'aperçoit que ces dichotomies ne permettent pas de saisir le phénomène national dans toute sa complexité, de rendre raison de son ambivalence[28].

Tout d'abord, il faut reconnaître qu'il existe bien une certaine tendance, pour chaque communauté humaine, à se préférer aux autres, à glorifier ses mœurs, sa terre, ses coutumes, ses croyances, ses idées, et même sa « race », afin de mieux dénigrer tout ce qui vient de l'extérieur. Cette « xénophobie », bien que très variable dans sa forme et son intensité, paraît se retrouver dans toutes les histoires humaines, comme le rappelait Claude Lévi-Strauss en introduction de la section. Tel est aussi ce que Michael Walzer évoque dans sa tentative de lutter intellectuellement contre une certaine tendance impérialiste du libéralisme : « L'élément commun crucial (*crucial commonality)* de la race humaine est le particularisme : nous participons, chacun d'entre nous, à des cultures épaisses (*thick cultures*) qui nous sont propres. »[29]

L'histoire d'ailleurs, n'est pas avare d'exemples de passions nationales entendues au sens le plus étroit du terme, allant jusqu'au désir d'anéantissement de l'autre. Au milieu du XVIIe siècle, par exemple, sous le règne de Cromwell, la haine que portaient les Anglais au peuple d'Irlande semblait inexpiable. On lit chez François Guizot :

> La guerre à l'Irlande excitait toujours en Angleterre une ardeur passionnée, presque dans tous les partis. On avait exploité contre Charles Ier, avec un inépuisable succès, cette hostilité de race, de religion, de politique […][30].

Paul Hazard montre qu'en France, particulièrement après la guerre de Sept Ans, il se trouve un certain « nationalisme » anti-anglais ; dans une pièce de 1765 intitulée le *Siège de Calais* (qui produisit une grand émotion dans le public) il est dit : « Je hais ces cœurs glacés et morts pour leur pays / Qui, voyant ses malheurs dans une paix profonde, / S'honorent du grand nom de citoyen du monde […] »[31].

---

[28] Gil Delannoi montre par exemple qu'il n'y a pas un lien de causalité *nécessaire* allant de la forme nationale au nationalisme puis aux guerres les plus terribles (*La nation*, *op. cit.*, p. 105-110).

[29] Michael Walzer, *Thick and Thin*, *op. cit.*, p. 83. « Tribalism names the commitment of individuals and groups to their own history, culture, and identity, and this commitment (though not any particular version of it) is a permanent feature of human social life. The parochialism, the moral thickness, that it breeds is similarly permanent. » (*Ibid.*, p. 81)

[30] François Guizot, *Histoire de la révolution d'Angleterre*, *op. cit.*, p. 466. Cf. « For centuries past many different forces had been slowly drawing the English towards a national or patriotic conception of man's duty to society, in place of that obedience to cosmopolitan orders and corporations which had been inculcated by the Catholic Church and the feudal obligation. Among the forces creative of the sense of nationhood were the English Common Law; the King's Peace and the King's Courts. […] The Elizabethan age is at once intensely national and intensely individualistic. » (George M. Trevelyan, *A shortened History of England*¸ London, Penguin Books, 1942, p. 232.)

[31] Cité dans Paul Hazard, *La pensée européenne au XVIIIe siècle*, *op. cit.*, p. 440. Il s'agit d'une pièce de Pierre-Laurent de Belloy. Cf. « Les dernières années de l'Ancien Régime connaissent une vogue de l'adjectif "patrio-

Jean-Jacques Rousseau a très bien senti la force potentielle des passions nationales, et la manière dont elles pourraient bouleverser la vie internationale. (cf. conclusion du ch. VI). Cependant, dans sa perspective, la nation semble une fin en soi, non pas une possibilité d'accès à un universel d'ordre supérieur. Si les Polonais doivent se distinguer à tout prix des Russes, c'est pour rester des Polonais, pour ne pas risquer l'assimilation ; il s'agit surtout de renforcer ce qui leur est particulier. Quant à « cette ivresse patriotique qui seule sait élever les hommes au-dessus d'eux-mêmes […] »[32], elle ne s'accorde pas avec les conceptions que la philosophie grecque se faisait de la cité : ici, la communauté politique ne constitue pas un intermédiaire indispensable entre l'être humain et la *vie bonne*, elle représente plutôt un horizon au nom duquel l'homme doit disparaître en tant qu'individu pour se confondre avec elle. Conçue de cette manière, la patrie ne semble pas ouvrir sur quelque chose qui la dépasse, et qui, de fait, entre en tension avec elle[33]. Ces représentations strictement particularistes de la nation n'ont jamais disparu, et l'on en trouve encore des avatars dans les relations internationales contemporaines ; leur étroitesse a d'ailleurs sans doute justifié une bonne partie des critiques portées au XXe siècle contre les passions nationales. Ainsi, face à la tragédie de la Première Guerre mondiale, on comprend aisément la colère de Joseph Schumpeter à l'égard du nationalisme, cette espèce de trouble-fête dans un monde que l'on voudrait voir pacifié par le jeu des intérêts (cf. *supra*, ch. V) :

> Chassé des autres domaines d'activité, l'irrationnel se réfugie dans le nationalisme, constellation complexe faite d'esprit belliqueux, de goût de la haine, d'une solide part d'idéalisme informe et d'un égoïsme des plus naïfs (et par conséquent des plus débridés).[34]

La colère paraît légitime, cependant on aurait tort de réduire le nationalisme à sa dimension la plus contestable, tentation qui se renforce à mesure que s'impose la nouvelle aspiration à une unification *politique* du genre humain. Il ne faut pas juger trop hâtivement les expériences historiques reposant sur des communautés politiques particulières en les désignant comme nécessairement particularistes et inférieures. Remarquons par exemple que les guerres de la Révolution et de l'Empire, qui illustrèrent la force des passions nationales, accompagnèrent de nouvelles idées à portée universelle. Pierre Manent écrit :

---

tique", comparable à celle qu'avait connue l'adjectif "philosophique" quelques décennies auparavant. » (Michel Delon, « Nation », dans P. Ory (dir.), *Nouvelle histoire des idées politiques*, *op. cit.*, p. 132.) Assurément les passions nationales ne sont pas une création *ex nihilo* du XIXe siècle.

[32] Jean-Jacques Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, vol. 3, p. 1019.

[33] On le sait, ce type d'éloge du particularisme trouvera maint écho. Fichte, notamment, insistera beaucoup sur les frontières qui séparent, et, par opposition aux libéraux de son temps, il évoquera un « État commercial fermé » permettant à chaque nation de rester chez elle en paix (voir Edmund Silberner, *La guerre et la paix…*, *op. cit.*, p. 130).

[34] Joseph Schumpeter, *Impérialisme et classes sociales*, *op. cit.*, p. 50.

> Lors de la Révolution française, la Déclaration des droits de l'homme, ou des droits de la conscience, est inséparable de l'inscription du tout de la vie humaine dans le cadre d'une nation déclarée souveraine. […] De quoi […] la nation est-elle une médiation ? Elle est une médiation de l'humanité.[35]

Même s'il existe des points de recoupement, il y aurait erreur à confondre la France de cette époque avec l'Athènes impériale de Périclès qui ne cherchait qu'à soumettre d'autres cités pour asseoir sa domination, ou avec ces métropoles qui exploitaient d'immenses parties du monde qu'elles décrétaient « non civilisées » ; ce serait manquer, comme le dit Pierre Manent, le fait que la nation formule « une proposition d'humanité »[36] – on pourrait aussi dire une « proposition de justice » – qui s'adresse à tous. C'est parce que les droits de l'homme sont universels, c'est parce que le principe de la souveraineté du peuple doit se substituer partout au principe dynastique que les guerres prennent un tour plus passionné. Contrairement à ce que suggère Carl Schmitt, il n'y a pas d'un côté la nation fermée dont la distinction entre amis et ennemis permettrait une salutaire limitation des conflits, de l'autre des idéologies universelles délégitimant l'adversaire et criminalisant la guerre[37] ; on observe plutôt l'articulation complexe de ces deux mouvements, puisque la nation, en l'occurrence la nation française, porte aussi en elle une proposition universelle, ce qui la conduit à vouloir convertir aussi bien que conquérir.

Évidemment, il ne saurait être question de réduire tous ces conflits à des questions idéologiques ; les intérêts, les passions et les idées en jeu se trouvent trop mêlés pour pouvoir porter des jugements aussi univoques ; l'expansionnisme peut tout à fait reposer sur la simple exploitation ou le pur désir de domination (cf. *supra* les deux premières parties)[38]. Néanmoins, on ne peut manquer le fait que les guerres s'intensifièrent aussi parce que, sous

---

[35] Pierre Manent, *Les Métamorphoses de la cité*, *op. cit.*, p. 413. Cf. « Dans la gradation des sentiments et des idées, on tient d'abord à sa famille, puis à sa cité, puis à sa province, puis à l'État. Brisez les intermédiaires, vous n'aurez pas raccourci la chaîne, vous l'aurez détruite. » (Benjamin Constant, *Principes de politiques*, dans *Écrits politiques*, *op. cit.*, ch. XII, p. 429, note.) « Chaque nation donne un contenu propre à l'idéal, elle ne nie pas (ou elle ne devrait pas nier) les règles, universelles et formelles, qui s'imposent à tout homme en tant qu'homme. » (Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, ch. XXIV, p. 736.)

[36] Pierre Manent, *op. cit.*, p. 415. Cf. Sur les conflits de cette époque : « La nouvelle dimension idéologique, en particulier, renversa les barrières qui limitaient la violence des affrontements […] » (Patrice Gueniffey, *Histoires de la Révolution et de l'Empire*, *op. cit.*, p. 555). L'historien italien Luigi Mascilli Migliorini parle d'un « […] irréductible conflit idéologique et social ouvert en Europe par la Révolution française […] » (*Napoléon*, trad. Jean-Michel Gardair, Paris, Perrin, coll. Tempus, 2006, p. 136-137).

[37] Voir Carl Schmitt, *Le nomos de la Terre*, *op. cit.* et *La notion de politique*, *op. cit.* Cf. *infra*, ch. VIII, 3ème section-a.

[38] Marcel Gauchet montre bien comment les Constituants français se servirent de l'autorité de droits *universels* pour légitimer leur action : « L'ancrage dans l'universel n'est ni le fruit d'un génie particulier ni la marque d'une irréalité spécifique. Il résulte des nécessités d'une situation. » (« Droits de l'homme », dans François Furet et Mona Ozouf (dir.), *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, coll. Champs, 1992, vol. « Idées », p. 127.) Cf. « Pour obtenir cet effet de dé-particularisation, cet ensemble d'institutions que nous appelons "l'État" doit théâtraliser l'officiel et l'universel […] » (Pierre Bourdieu, *Sur l'État*, *op. cit.*, p. 54). Il ne faut pas non plus négliger la dynamique d'expansion universelle propre au capitalisme. « The end of the Cold War […] has not signaled an end to the incongruence between the fixed boundaries of states and the ever-expanding frontiers of the global economy that has upset the modern world order ever since the eighteenth century. » (István Hont, *Jealousy of Trade*, *op. cit.*, p. 155.)

l'horizon politique d'une unité du genre humain, chaque nation adressa ses propositions de justice à ses voisins[39]. C'est pourquoi, il faut se montrer prudent lorsque l'on juge Napoléon : ses armées se soutenaient aussi par des idées nouvelles, et ses conquêtes trouvaient un certain genre de légitimité dans des propositions à vocation universelle[40] ; il y a certes loin du mythe à la réalité, mais ne s'en tenir qu'à une sorte d'impérialisme « éternel » c'est risquer de confondre tous les phénomènes[41].

Pour illustrer la variété des réalités englobées par ce que l'on nomme le « fait national », on peut se référer à ce que dit Maurice Agulhon de la naissance en France d'un nouveau nationalisme à la fin du XIXe siècle. À gauche comme à droite, l'affect patriotique s'appuyait sur quelque chose qui allait au-delà de la patrie, sur un horizon qui lui était supérieur. Agulhon écrit :

> […] les républicains, ou la gauche, justifiaient l'amour de la France par le rattachement de celle-ci aux valeurs humanistes et aux grands principes, et c'était ces grands principes (ceux de la morale des Lumières) qui étaient le véritable sommet de l'échelle des valeurs […][42].

Les patriotes de droite trouvent d'autres raisons d'aimer la patrie, mais ce sont également des raisons qui pointent vers un ordre supérieur :

> Du côté conservateur traditionnel, c'est-à-dire chrétien, la situation était au fond un peu semblable. La France est vénérable, soit parce que Dieu fait au fidèle un devoir d'aimer sa Patrie, soit parce que « la fille aînée de l'Église » […] sert bien les desseins divins dans le monde. Là encore, il y a quelque chose (ou Quelqu'un) au-dessus de la Patrie.[43]

Cependant, Maurice Agulhon remarque que les choses changent lorsqu'une « droite laïcisée » verra dans la patrie une valeur absolue à chérir inconditionnellement. À partir de ce moment, un nationalisme nouveau fera de l'universel le repoussoir, cet universel que les juifs semble-

---

[39] Il existe évidemment un parallèle avec l'époque des guerres de religion, lorsque chacun croyait devoir se soucier du salut de ses semblables.

[40] Ce qui ne fait pas de Napoléon un conquérant bienveillant et libérateur pour autant. Stendhal, assurément, exagère beaucoup en écrivant : « Depuis 1793, jamais les idées nouvelles n'avaient couru d'aussi grands dangers. La civilisation du monde fut sur le point d'être reculée de plusieurs siècles. Le malheureux Péruvien gémirait encore sous le joug de fer de l'Espagnol, et les rois vainqueurs eussent donné dans les délices de la cruauté, comme à Naples. » (*Vie de Napoléon*, Paris, Édition Payot et Rivages, 2006, p. 45.) Cf. Jean-François Bayard, « Critiques politiques de la mondialisation » (entretien), *L'économie politique*, n°22, 2004/2, p. 11. Sur Benjamin Constant et Napoléon, cf. *supra*, ch. V, première section-a.

[41] Paul Rahe, par exemple, simplifie certainement trop les choses en mettant sur le même plan Napoléon, Staline et Hitler, ce qui lui permet d'ailleurs d'éviter de s'interroger sur les ambiguïtés de l'empire américain (*Montesquieu and the Logic of Liberty*, *op. cit.*, p. 59). John Rawls, pour sa part, a des réflexions très intéressantes sur la figure de l'homme d'État, toutefois, lorsqu'il confond Napoléon et Hitler sous le rapport de la moralité, on se demande si son parti-pris normatif ne l'entraîne pas à réduire excessivement la complexité des phénomènes (*The Law of Peoples*, *op. cit.*, p. 97-98). Bismarck n'est d'ailleurs pas mieux traité.

[42] Maurice Agulhon, *La République : 1880-1932*, Paris, Hachette littératures, coll. Pluriel, 1997, p. 120.

[43] *Ibid.*

ront alors si bien incarner[44]. Ainsi, les antidreyfusards n'accepteront pas que des lois morales supérieures puissent s'imposer au droit du pays ; pour eux la « France » doit se trouver au sommet de toute échelle de valeur ; Maurice Barrès, par exemple, combattra « l'excès d'Universel » et cherchera le remède dans un certain « enracinement » ou « réenracinement »[45]. Le délire ira jusqu'à vouloir placer la patrie au-dessus de la vérité même[46]. On sent bien qu'un nationalisme aussi indiscret s'avère nocif pour la science et la philosophie, puisque le corps politique particulier n'ouvre pas à quelque chose d'universel. Cependant on aurait tort de réduire toutes les expériences nationales passées et présentes à leurs expressions les plus absurdes et les plus particularistes[47].

* *

Habermas, dans sa révision du projet kantien de paix perpétuelle, élaborera une critique radicale de la nation moderne (qu'il confond généralement avec le nationalisme) et de ses crimes[48] ; il s'agirait donc pour lui de dépasser enfin la forme nationale, ce que n'aurait pas su faire Kant. Mais Jürgen Habermas, lorsqu'il défend le texte du philosophe de Königsberg sur la paix perpétuelle, souligne le fait que Kant

> […] ne pouvait prévoir que la mobilisation en masse de conscrits électrisés par le nationalisme conduirait à une époque de guerres de libération dévastatrices, débordant leurs limites au nom d'idéologies diverses.[49]

Cette remise en contexte est importante. Mais n'est-ce pas reconnaître ici une étrange connexion entre « nationalisme » et « idéologies » ? N'est-ce pas suggérer que la forme nationale ne peut se réduire simplement à l'essentialisation de particularités contingentes ? Finalement,

---

[44] *Ibid.*, p. 120 et 124. Michel Foucault a aussi relevé le discours raciste de la fin du XIXe siècle construisant une société moniste menacée de l'extérieur (*Il faut défendre la société*, *op. cit.*, p. 70).

[45] Maurice Agulhon, *op. cit.*, p.147-149.

[46] *Ibid.*, p. 156. Cf. « […] la vérité allemande et l'anglaise ne sont point la vérité française, et peuvent nous empoisonner » (Maurice Barrès, *La terre & les morts : Sur quelles réalités fonder la conscience française*, Paris, La patrie française, 1899, p. 23). Cp. « Être vrai partout, même sur sa patrie. Tout citoyen est obligé de mourir pour sa patrie ; personne n'est obligé de mentir pour elle. » (*Pensées*, n°838) Sur le nationalisme de Maurice Barrès et Charles Maurras : Pierre-André Taguieff, « Le nationalisme des "nationalistes" : Un problème pour l'histoire des idées politiques en France », dans Gil Delannoi et id. (dir.), *Théorie du nationalisme : Nation, nationalité, ethnicité*, Paris, Éditions Kimé, 1991, p. 80-87.

[47] De même, prise à la lettre, la célèbre formule *My country, right or wrong* est assurément aussi dangereuse qu'insatisfaisante. Toutefois, lorsqu'on restitue la citation en entier, on s'aperçoit que Carl Schutz reconnaissait l'existence de critères de justice qui dépassaient la patrie : « Our country, right or wrong. When right, to be kept right; when wrong, to be put right. » (Cité dans Arthur Schlesinger, *War and the American Presidency*, *op. cit.*, p. 82.) Leo Strauss fera la distinction entre deux figures diamétralement opposées : le « patriote » qui met son pays au-dessus de tout et le « partisan » qui met son régime politique au-dessus de tout (*Nihilisme et politique*, *op. cit.*, p. 145). Strauss affirme qu'Aristote, plus modéré, se situerait entre ces deux extrêmes.

[48] Voir les développements de Frédéric Ramel : *L'attraction mondiale*, *op. cit.*, p. 46-55.

[49] Jürgen Habermas, *La paix perpétuelle*, *op. cit.*, p. 29-30.

les guerres nationales modernes participeraient peut-être davantage de l'affrontement de principes universels, de propositions de justice pour tous les hommes, que du simple choc des particularités[50]. Le phénomène national revêt une ambiguïté certaine.

L'opposition pure et simple entre nationalisme et universalisme demande donc à être revue. En effet, les conflits nationaux furent peut-être d'autant plus aigus que les nations formulaient des propositions politiques plus universelles. Il est vrai que le particularisme extrême, la non-reconnaissance des autres corps politiques, le déni d'humanité envers les ennemis, peuvent conduire à des massacres atroces – et parfois seulement à l'indifférence. L'anéantissement a parfois lieu, comme le rapporte Raymond Aron, lorsque se rencontrent des « civilisations hétérogènes » ; de cette manière les Espagnols détruisirent les Amérindiens « sans même avoir conscience de commettre un crime »[51]. Les politiques racistes, on ne le sait que trop, peuvent elles aussi mener aux exterminations les plus abominables ; Ernest Renan écrivait de manière prémonitoire à un interlocuteur allemand en 1871 : « La division trop accusée de l'humanité en races, outre qu'elle repose sur une erreur scientifique […] ne peut mener qu'à des guerres d'extermination, à des guerres "zoologiques" […] »[52]. Néanmoins, symétriquement, les propositions politiques à caractère universel nourrissent aussi parfois des conflits de principes très durs, comme l'illustrent les guerres idéologiques du XXe siècle.

L'alternative que l'on présente souvent entre nationalisme particulariste et universalisme libéral n'est donc pas satisfaisante, car elle masque la tension que nous connaissons encore entre corps politiques séparés et propositions de justice s'adressant à tous[53]. Si l'on cherche à mettre la communauté particulière au-dessus de tout, si on nie les droits de l'humanité et toute ouverture vers l'universel, alors on s'enfonce dans un particularisme insatisfaisant et dangereux[54]. Mais à l'inverse, quand on cherche à donner une forme politique au genre humain, le risque est soit de prononcer des vœux pieux – comme ces économistes

[50] L'horizon cosmopolitique de Habermas fait qu'il ne s'attarde pas sur le sujet. Cf. Laurent Lemasson, « La démocratie radicale de Jürgen Habermas : Entre socialisme et anarchie », *Revue française de science politique*, vol. 58, 2008/1, p. 39-67.

[51] Raymond Aron, « De l'analyse des constellations diplomatiques » (1954), dans *Les sociétés modernes*, *op. cit.*, p. 908.

[52] Ernest Renan, « Lettre à M. Strauss », dans *La réforme intellectuelle et morale*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1990, p. 199. Renan se montre en revanche beaucoup moins modéré lorsqu'il contemple le reste du monde, puisqu'il évoque une hiérarchie naturalisée d'aptitudes entre la « race européenne », la « race chinoise », et le « nègre » (*ibid.*, p. 92-94).

[53] Frédéric Ramel note ainsi que pour les « voix pluralistes » : « La recherche de l'universel ne peut se faire que dans un cadre politique restreint. » (*L'attraction mondiale*, *op. cit.*, p. 258.)

[54] Quand Ernest Renan affirme que : « […] la première condition d'un esprit national est de renoncer à toute prétention de rôle universel, le rôle universel étant destructeur de la nationalité », il songe certainement plus à modérer les visées impériales allemandes qu'à énoncer une proposition scientifiquement satisfaisante (« La guerre entre la France et l'Allemagne », dans *La réforme intellectuelle et morale*, *op. cit.*, p. 139).

aveugles aux réalités nationales que dénonça Friedrich List[55] –, soit de chercher à imposer partout sa propre conception de l'ordre juste, au risque de donner une légitimité nouvelle à ce que l'on appelait naguère la conquête (cf. *infra*, 3ème section et ch. VIII, 3ème section). Encore une fois, la nation peut se comprendre comme une condition de possibilité (non pas évidemment la *seule* condition) d'une véritable universalité. C'est en ce sens qu'Émile Durkheim évoque le rôle du patriotisme dans l'élévation morale des citoyens, et qu'il recommande la chose suivante : « Que l'État n'ait d'autre but que de faire de ses citoyens des hommes, dans le sens complet du mot […] »[56]. Comme le rappelle Frédéric Ramel, la nation chez Émile Durkheim constitue le lieu d'une possible éducation morale ; la forme nationale, dans le meilleur des cas, permet donc de défendre les « intérêts généraux de l'humanité »[57]. Cette espèce de compréhension ouverte de la nation montre qu'il n'existe pas d'incompatibilité *nécessaire* (quoiqu'il y en ait souvent une dans les faits) entre les corps politiques particuliers et l'« universalisation des conditions d'accès à l'universel » chère à Pierre Bourdieu[58].

Il semble donc important de bien distinguer l'idée selon laquelle il existe un genre humain, et l'idée selon laquelle le seul horizon politique légitime serait celui de l'humanité[59]. La première idée peut tout à fait s'accommoder de frontières politiques, à condition de vivre la tension entre le particulier et l'universel (sans quoi l'on ne peut juger sa propre communauté, sans quoi l'on reste indifférent aux maux des autres hommes) ; la seconde idée – qui présente des affinités avec les idéaux des « libéraux » – nous incite à dépasser cette tension, à la résoudre, à réconcilier ce qui est et ce qui doit être, dans une forme politique nouvelle et supérieure englobant tout le genre humain. Les modalités sont très diverses d'une théorie à l'autre de la *global justice*, mais il s'agit toujours d'*actualiser* la fraternité humaine potentielle, de donner une existence *politique* à l'humanité. La mise en œuvre des projets grandioses du

[55] Catherine Larrère rappelle que l'extension du commerce ne rend pas sans objet les délimitations politiques : « S'en tenir à l'unité commerciale, en oubliant la séparation des États, serait, une fois de plus, céder aux pièges de l'universel, et renoncer à chercher comment peuvent s'accorder l'universel et la diversité. » (*Actualité de Montesquieu*, Paris, Presses de Sciences Po, 1999, p. 120.)

[56] Émile Durkheim, *Leçons de sociologie*, *op. cit.*, p. 108-109. « La seule question qui puisse se poser pour l'homme est, non pas de savoir s'il peut vivre en dehors d'une société, mais dans quelle société il veut vivre […] » (id., *Sociologie et philosophie*, *op. cit.*, p. 80).

[57] Frédéric Ramel, *Les fondateurs oubliés*, *op. cit.*, p. 27 et 28. Marcel Mauss voyait dans la nation le chef-d'œuvre de l'histoire humaine (Raymond Aron, « Universalité de l'idée de nation et contestation », dans *Essais sur la condition juive contemporaine*, éd. Perrine Simon-Nahum, Paris, Tallandier, coll. Texto, 2007, p. 304).

[58] Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 121. Cf. « La sociologie doit expliquer la constitution d'univers sociaux où les enjeux de pouvoir sont historiques. La logique de ces univers est telle que s'y engendrent du transhistorique comme la science, le droit, de l'universel, c'est-à-dire quelque chose qui, bien que socialement produit, n'est pas réductible à ses conditions sociales de production. Ce n'est pas parce que certains agents ont intérêt socialement à s'approprier cet universel que cet universel n'est pas universel… » (Id., *Sur l'État*, *op. cit.*, p. 159.) Voir ce que dit Marc Joly à ce sujet : *Devenir Norbert Elias*, *op. cit.*, p. 229-230.

[59] Des auteurs cosmopolitiques comme Charles Beitz et Thomas Pogge articulent une « prémisse individualiste » à une « conception de l'*unité* politique du monde » (Frédéric Ramel, *L'attraction mondiale*, *op. cit.*, p. 77, n. s.). John Rawls, au contraire, laissera l'État national au centre de son droit des peuples et maintiendra les frontières entre peuples. Chacun d'entre eux a d'ailleurs, selon lui, « a qualified right to limit immigration » (*The Law of Peoples*, *op. cit.*, §4.3, p. 39, note). Cf. *infra*, ch. IX, première section.

cosmopolitisme a été rendue plausible par les progrès du commerce pris au sens large du terme (échanges, communications, transports, techniques, etc.), mais le passage de l'horizon de pensée à l'horizon d'action entraîne des problèmes difficiles à résoudre : quelle universalité ? au nom de quoi ? établie par qui ? On aperçoit alors comment le sentiment d'une communauté formée par tous les êtres humains peut être dévoyé ; de l'universel à l'impérial, il ne se trouve parfois qu'un pas[60]. Il n'est certainement pas fortuit que le monde occidental ait été en même temps l'aire culturelle qui s'est pour la première fois adressée à la terre entière, et celle qui a colonisé pratiquement toute la planète[61]. Quoique l'on puisse ne pas partager les raisons qu'avait Baudelaire de se moquer de ceux qui prétendent s'exprimer au nom du genre humain, il faut reconnaître que ses réserves n'étaient pas totalement infondées. Ce thème sera à nouveau exploré dans les chapitres VIII et IX.

C'est dans ce contexte qu'il nous faut maintenant évoquer l'expérience américaine[62]. D'abord, les États-Unis incarnent mieux que les pays européens les nouveaux principes libéraux-démocratiques du commerce moderne : le rôle des idées a été essentiel tout au long de l'histoire de ce pays, et être américain, plus qu'une question de sol ou de sang (bien que ces aspects ne soient pas absents), c'est avant tout partager avec ses concitoyens une certaine conception du monde[63]. Ensuite, les États-Unis ont connu en l'espace de deux siècles un dynamisme économique, démographique et territorial inouï ; la vitesse de leur expansion paraît comme l'un des phénomènes les plus marquants de l'histoire moderne. Aussi, cette combinaison entre réussite nationale et idéaux universels a fait beaucoup pour le succès de la mondialisation libérale jusqu'à aujourd'hui. L'exemple américain peut donc nous permettre de comprendre un peu mieux la manière dont une proposition de justice particulière (cf. *supra*, première section) s'articule à un horizon planétaire, et d'envisager quels sont les enjeux de cette articulation pour la paix. Le risque de retournement, dans la pratique, de la « paix libérale » en un nouveau genre d'impérialisme sera plus spécifiquement abordé au chapitre suivant.

---

[60] « Certaines des conquêtes guerrières, ou des expansions impériales les plus impressionnantes ont été le fait non de corps politiques arc-boutés sur leur particularité, sur leur différence, mais au contraire spécialement "ouverts à l'autre" et donc capables et désireux de l'"intégrer". » (Pierre Manent, « Fragilité de la paix démocratique », dans J.-V. Holeindre et G. Murat, *La démocratie et la guerre au XXIe siècle*, *op. cit.*, p. 40.)

[61] « La civilisation européenne est la première culture qui s'adresse à la terre entière. » (René Girard, *Achever Clausewitz*, *op. cit.*, p. 298.) « La mondialisation sous direction américaine est le dernier avatar de la colonisation, c'est-à-dire de la domination occidentale du monde. » (Pierre Manent, « La crise du libéralisme », *Commentaire*, n°141, printemps 2013, p. 96.)

[62] Rappelons que nous utilisons ici l'adjectif « américain » et le substantif « Américain » pour désigner ce qui a trait aux États-Unis et les habitants de ce pays (cf. *supra*, introduction générale, première secction note 8) Par ailleurs, pour reprendre les termes d'Alexis de Tocqueville, nous parlerons d'« Indiens » pour désigner les « Indiens d'Amérique ».

[63] Raymond Aron écrit : « […] l'idée nationale des États-Unis est confondue avec une idéologie […] » (*Dimensions de la conscience historique*, *op. cit.*, p. 205).

3ème section. L'énergie des États-Unis : commerce, idées libérales et tentations impériales

*[…] nous avons contraint toute mer et toute terre à s'ouvrir devant notre audace, et partout nous avons laissé des monuments impérissables, souvenirs de maux (*kakôn*) et de biens (*agathôn*).*

Thucydide (Périclès)

Les États-Unis sont peut-être le pays du monde qui incarne le mieux cette conjonction entre idées particulières de l'ordre juste et horizon politique de l'humanité : ils possèdent en même temps un sentiment très vif de leur singularité ou de leur « exceptionnalisme » et une volonté de propager leurs conceptions de la justice dans le monde entier ; ils se montrent à la fois capables de produire une énergie politique immense, notamment par l'assimilation du « paradigme du mouvement », et de canaliser cette force démesurée au service d'une communauté singulière[1]. Ce pays semble donc incarner une forme politique particulièrement mouvante, qui tient à la fois de la nation et de l'empire ; d'abord, petite colonie anglaise, il a pris son indépendance de l'Europe, puis a conquis un continent immense, a fait des Amériques sa chasse gardée, est allé partout ouvrir de nouveaux marchés, est intervenu deux fois militairement en Europe, et enfin, a jeté les bases de l'ordre international contemporain[2]. Si l'Europe a donné naissance au phénomène que l'on appelle mondialisation, c'est certainement sous les auspices des États-Unis qu'il a pris toute sa vigueur.

Bien sûr, le mouvement expansionniste américain prolonge en quelque sorte l'extension impériale européenne, en particulier celle de l'Angleterre, mais il faut remarquer que cette expansion prend de nouvelles formes, et que, sauf exception, les États-Unis

[1] Henry Adams en particulier a été très impressionné par la dynamique de son pays, par son énergie considérable : *The Education of Henry Adams*, ed. Jean Gooder, London, Penguin Books, 1995.

[2] « There were claims for North American territory to be made and fought over (with astonishing success); there were native peoples to be dominated, variously exterminated, variously dislodged; and then, as the republic increased in age and hemispheric power, there were distant lands to be designated vital to American interests, to be intervened in and fought over—e.g. the Philippines, the Caribbean, Central America, the 'Barbary Coast', parts of Europe and the Middle East, Vietnam, Korea. » (Edward Said, *Culture and Imperialism*, *op. cit.*, p. 7.)

n'exercent pas un contrôle politique direct sur les autres pays ; leur influence se fait plutôt au travers du commerce, c'est-à-dire par l'ouverture de nouveaux marchés, par des exportations de capitaux, mais aussi par une véritable attraction culturelle et idéologique[3]. C'est pourquoi il ne faut pas entendre la notion d'« empire » dans son sens polémique, mais plutôt comme la caractérisation d'une forme politique expansive et tournée vers l'extérieur (cf. *supra*, introduction de la partie). Ainsi, contrairement au réductionnisme de certains penseurs « réalistes » en Relations internationales, nous ne postulons pas que toutes les expériences historiques impériales se ressemblent, loin de là ; dans le cas américain, la dimension idéelle (ou idéologique si l'on préfère) joue un rôle sans doute bien plus important que dans le cas des empires européens modernes (cf. *infra*, ch. VIII, première section). Évidemment, il est impossible de ne pas évoquer les aspects liés aux intérêts et aux passions vus dans les deux premières parties, mais nous tenterons de nous concentrer principalement sur tout ce qui touche aux idées.

Le rôle joué par les idées dans l'expansion de la « République impériale » américaine, pour reprendre l'expression de Raymond Aron, n'a pas peu fait pour brouiller les évaluations de cette expérience. Une telle combinaison étrange de cosmopolitisme libéral et d'affects patriotiques, d'idées universelles et d'intérêts particuliers, donne une texture très originale à l'histoire américaine, et cela explique sans doute en grande partie l'ambivalence des jugements de valeur portés sur ce pays, tour à tour bienfaiteur du genre humain et exploiteur de la planète, protecteur idéaliste des libertés et gardien machiavélique d'un intérêt national. Toujours est-il que la rapidité du mouvement d'expansion des États-Unis n'a certainement pas d'équivalent dans les annales, et, pour la première fois de l'histoire, le monde se trouve presque entièrement rassemblé sous une même règle[4].

a. Les Américains face aux Indiens : communication et destruction

Nous avons vu dans la première section de ce chapitre qu'il était douteux d'affirmer que le commerce moderne puisse se présenter comme axiologiquement neutre, lui qui est le fourrier d'une certaine morale, ou d'une proposition particulière de justice ayant de nom-

[3] Pierre Manent, « La crise du libéralisme », *Commentaire*, art. cité, p. 95. « […] l'énergie impériale américaine prend la suite de l'énergie impériale anglaise […] » (*ibid.*). Sur l'attraction culturelle et idéologique, voir la notion de *Soft Power* élaborée par Joseph Nye : *Soft Power: The Means to Success in World Politics*, New York, Public Affairs, 2004.

[4] Il semble que tous les domaines de la vie humaine (politique, économie, rapports sociaux, culture, religion, etc.) aient été affectés par la diffusion de normes et de critères de légitimité dans la production desquels les États-Unis ont joué de loin le premier rôle. À ce sujet voir Dario Battistella, *Un monde unidimensionnel*, *op. cit*. Cf. « De toutes les forces qui contribuent à élargir et à approfondir la société internationale, la plus importante est la mondialisation. Ce qui s'"élargit" ici, c'est le cercle de ceux qui adhèrent à un même noyau de normes et de principes ; et l'"approfondissement" dénote principalement la consolidation d'un ordre normatif préexistant. » (Jochen Prantl, « Les mutations de la gouvernance mondiale : pays émergents et groupes "G" », *Critique internationale*, art. cité, p. 47.)

breuses conséquences socio-politiques[5]. Cependant, les promoteurs du dispositif marchand insistaient sur la douceur du commerce, la facilité avec laquelle il s'étendait de peuple à peuple et les espoirs de paix qu'il devait faire naître. Montesquieu a fait beaucoup pour donner du poids à ces idées ; commerce, communication, tolérance et liberté avanceraient tous d'un même pas (cf. *supra*, ch. II, première section) ; les échanges détruisent les « préjugés destructeurs » (XX, 1) et l'« histoire du commerce est celle de la communication des peuples » (XXI, 5). Plus encore, le négoce permet peu à peu de mettre du mouvement là où dominait l'inertie, de changer les habitudes sans choquer les mœurs : « Plus les peuples se communiquent, plus ils changent aisément de manières […] » (XIX, 8) ; cela est d'ailleurs favorable à la liberté, car on « se communique moins dans les pays où chacun, et comme supérieur et comme inférieur, exerce et souffre un pouvoir arbitraire, que dans ceux où la liberté règne dans toutes les conditions » (XIX, 12)[6].

Cette paisible communication entre les nations est d'ailleurs un *topos* pour les auteurs libéraux, permettant de présenter la révolution du commerce sous un visage rassurant. David Hume déclare dans son essai sur les caractères nationaux, paru la même année que *L'Esprit des lois* :

> […] lorsque plusieurs nations voisines entretiennent une communication très étroite, par la politique, par le commerce ou par les voyages, elles acquièrent des mœurs semblables (*a similitude of manners*), dont la ressemblance est proportionnée à l'intensité de leurs échanges (*proportioned to the communication*)[7].

Cette communication permet aux différents peuples de mieux se connaître et de mieux se comprendre ; peut-être même seront-ils dès lors capables de mieux s'aimer comme le suggère Benjamin Constant : « […] le commerce a rapproché les nations, et leur a donné des mœurs et des habitudes à peu près pareilles ; les chefs peuvent être ennemis ; les peuples sont compatriotes […] »[8]. Finalement, ces auteurs ne cachent pas le changement qui se produit lorsqu'un

---

[5] Une proposition particulière de justice n'est pas forcément « particulariste », elle peut tout à fait permettre un accès à l'universel ! Nous avons vu *supra*, 2ème section que la cité ou la nation, bien que particulière, pouvait ouvrir (du moins en théorie) sur l'universel. Parler de proposition particulière de justice, c'est signifier qu'il ne s'agit pas de l'actualisation de *la* justice universelle, c'est-à-dire de celle qui répondrait à toutes les aspirations des hommes (si tant est qu'elle pût exister…), qui les laisserait pleinement *satisfaits* ; il semble que, malgré ses vertus, la proposition libérale laisse encore des choses *à désirer*. Nous reviendrons sur ce point *infra*, au chapitre IX.

[6] Céline Spector commente : « La mondialisation mercantile du globe se fait sous le signe de la réduction des disparités entre nations commerçantes. » (*Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, *op. cit.*, p. 424.)

[7] David Hume, « Des caractères nationaux », dans *Essais…*, *op. cit.*, p. 416 ; *Political Essays*, *op. cit.*, p. 85. David Hume insiste aussi sur le rôle de l'imitation dans la propagation du commerce dans son essai intitulé « Du commerce ». Cp. « Tout ce qui facilite la communication entre les diverses nations porte aux unes, non les vertus des autres, mais leurs crimes, et altère, chez toutes, les mœurs qui sont propres à leur climat et à la constitution de leur gouvernement. » (Jean-Jacques Rousseau, *Narcisse*, dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, vol. 2, p. 964.)

[8] Benjamin Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, dans *Écrits politiques*, *op. cit.*, partie II, ch. XVIII, p. 266 (même chose p. 615). Thomas Paine compare le commerce à « a pacific system, operating to

peuple marchand entre en communication avec ses voisins, mais ils rendent cette transformation aimable et paisible ; certes, le « doux commerce » bouleverse quelque peu les routines et les us anciens, mais c'est sans doute la condition pour permettre à chaque corps politique d'assimiler le nouveau « paradigme du mouvement ». Cela est assurément dit avec un grand calme et une grande modération. En 1699, l'économiste anglais Charles Davenant employait un autre langage. Il écrivait que le commerce était chose pernicieuse, qu'il dépravait les hommes et détruisait la vertu ; cependant, il fallait s'y livrer, puisqu'il constituait le seul moyen de se défendre contre les invasions de ceux qui en tirait déjà bénéfice. Le commerce représente ici un moindre mal auquel le corps politique ne se résigne que pour échapper à la destruction ; il ne s'agit pas d'accueillir avec reconnaissance un grand bien, mais d'accepter la dure loi de la nécessité extérieure[9]. Sans doute le « doux commerce » a-t-il sa face bienveillante ; mais qu'on s'avise de lui résister et peut-être se montrera-t-il alors terrible[10].

Qu'en a-t-il été pour les Indiens d'Amérique ? Il existe de nombreux débats sur la légitimité ou non de s'emparer de terres non cultivés, et les colons anglais se serviront de divers arguments pour justifier leur conquête de l'Amérique du Nord à partir des années 1620. Pour chasser les Indiens, les colons s'appuyèrent donc sur les Écritures (évocation du *vacuum domicilium*), sur l'argument de Locke selon lequel on ne possède une terre qu'à partir du moment où on l'améliore, et sur des éléments de droit public européen faisant de ce territoire un *res nullius* (c'est-à-dire n'appartenant à personne)[11]. Il existe également l'argument de la *mission civilisatrice* avant l'heure. Adam Smith, par exemple, lui qui se montre d'habitude si dur envers les Espagnols, écrit en 1776 :

> En dépit de la destruction cruelle (*cruel destruction*) des naturels qui suivit la conquête, ces deux grands empires [le Mexique et le Pérou] sont probablement plus populeux maintenant qu'ils ne le furent jamais

---

cordialise mankind, by rendering Nations, as well as individuals, useful to each other » (*The Rights of Man*, *op. cit.* p. 267).

[9] Cité dans John Pocok, *The Machiavellian Moment*, *op. cit.*, ch. XIII, p. 443. Cf. Charles Davenant : « We shall hardly be permitted to live in the way our ancestors did, though inclined to. The power of our neighbours, both by land and sea, is grown so formidable, that perhaps we must be for some time upon our guard, with fleets too big to be maintained merely by the natural produce and income of our country. We must therefore have recourse to those artificial helps which industry and a well governed trade may minister. » (Cité dans István Hont, *Jealousy of Trade*, *op. cit.*, p. 211.)

[10] Au reste, pour nous répéter, Montesquieu a très bien vu que le commerce pouvait aussi donner naissance à la guerre et à l'empire ; il paraît aussi choisir en quelque sorte le commerce comme un moindre mal dans un monde imparfait, jamais comme *la* solution aux problèmes politiques. Cf. Guillaume Barrera, *Les lois du monde*, *op. cit.*, not. p. 398-404.

[11] André Kaspi, *Les Américains*, Paris, Seuil, 1986, coll. Points Histoire, vol. 1, p. 42-43 ; Sankar Muthu, *Enlightenment against Empire*, *op. cit.*, p. 187; Anthony Pagden, *Lords of all the World*, *op. cit.*, p. 77-78. Vattel parle en 1758 de la culture du sol comme d'une obligation imposée par la nature à l'homme (*ibid*., p. 78). Les colons français se serviront aussi de ces justifications. Notons que Kant réfutera de telles thèses.

> auparavant, et les gens sont sûrement très différents ; car il faut reconnaître, je le crains, que les créoles espagnols sont à bien des égards supérieurs aux anciens Indiens.[12]

La destruction des Indiens a fait l'objet d'une foule de travaux accablants pour les colons américains depuis plusieurs décennies. C'est pourtant chez Alexis de Tocqueville qu'on trouve l'un des témoignages les plus critiques sur la question, témoignage d'autant plus cinglant que le « libéral » français reprend par ailleurs une grande partie de l'argumentaire du « doux commerce ». Dans les années 1830, Tocqueville a pu observer sur le terrain la réalité de la politique américaine de peuplement, c'est-à-dire les conséquences dramatiques du nouveau « paradigme du mouvement ». Ce point paraît d'un grand intérêt dans une époque où l'on croit trop volontiers que les idées libérales et démocratiques peuvent s'imposer *naturellement* à tout l'univers (cf. *infra*, ch. VIII, section 3)[13]. Les Indiens, dans la typologie de Tocqueville, vivent dans l'état social aristocratique, ce qui fera leur infortune. Voyons pourquoi.

Deux sociétés démocratiques qui commercent et communiquent tendent à se lier l'une à l'autre :

> […] deux peuples voisins ne sauraient avoir un même état social démocratique, sans adopter aussitôt des opinions et des mœurs semblables, parce que l'esprit de démocratie fait tendre les hommes à s'assimiler[14].

L'idée d'humanité, si présente en démocratie, fait que les hommes se regardent tous comme des semblables. Cependant, ce mécanisme ne joue qu'entre peuples de même « état social » ; insensiblement, les Indiens se trouvent donc rejetés en dehors de la commune humanité. Ce sont des hommes, bien sûr, mais on ne peut concevoir qu'ils ne veuillent point profiter des bienfaits de la « civilisation », du commerce et des droits de l'homme. Tocqueville a donc aperçu ce que redécouvriront plus tard les théoriciens de la « paix libérale » : les rapports violents subsistent entre pays soumis à des régimes socio-politiques différents[15]. Néanmoins, l'écrivain français se singularise en ce qu'il est moins certain que ses successeurs américains de la supériorité absolue du nouvel état social ; la vie bourgeoise des démocraties libérales modernes ne lui semble pas répondre à *toutes* les aspirations humaines (cf. *infra*, ch. IX). Il écrit par exemple : « Il y a dans la vie aventureuse des peuples chasseurs je ne sais quel attrait

---

[12] Adam Smith, *Richesse des nations*, *op. cit.*, livre IV, ch. VII, partie II, p. 650 ; *Wealth of Nations*, *op. cit.*, p. 720. Un des rôles d'une armée permanente pourra être également de « policer » ou de « civiliser » un peu les contrées barbares (*ibid.*, livre V, ch. I, partie I, p. 806 ; p. 898). Sur la dénonciation des destructions européennes dans les colonies : *ibid.*, livre IV, ch. I, p. 504 et ch. VII, partie II, p. 674-675 ; p. 563 et p. 747.

[13] Hans Joas insiste sur la nécessité de réfléchir à la violence qui a été faite aux Indiens par un pays *libéral* (Hans Joas, *War and Modernity*, *op. cit.*, p. 41). Par ailleurs, les puritains anglais s'étaient déjà rendus coupables de massacres à l'encontre des « Sauvages » d'Amérique (Denis Lacorne, *De la religion en Amérique : Essai d'histoire politique*, Paris, Gallimard, coll. L'Esprit de la cité, 2007, p. 36). Karl Marx affirme que les puritains offraient des primes à ceux qui leur apportaient des *scalps* d'Indiens (Karl Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, 8ème section, ch. XXXI, p. 559).

[14] Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, *op. cit.*, vol. 2, partie III, ch. XXVI, p. 346 (note).

[15] *Ibid.* Tocqueville remarque aussi qu'entre peuples aristocratiques, il existe une volonté de se différencier.

irrésistible qui saisit le cœur de l'homme et l'entraîne en dépit de sa raison et de l'expérience »[16] ; en entrant dans la « civilisation », l'Indien doit « se soumettre à une existence monotone, obscure et dégradée »[17].

Les Indiens se trouvent peu à peu chassés de la terre de leurs ancêtres, car, pour leur malheur, ils sont entrés en contact avec le peuple « le plus avide du globe »[18]. Le mouvement du commerce ne prend jamais le caractère furieux de la conquête militaire, pourtant il peut se montrer plus efficace encore que n'importe quelle action armée ! Son énergie paraît ne jamais devoir faiblir, et ce que le commerce perd en tumulte, il le gagne en constance ; c'est avec équanimité qu'il renverse toutes les barrières qui croisent sa route, c'est avec une tranquille application qu'il remplit peu à peu tout l'espace. Non pas un lion, non pas un renard : un pachyderme inébranlable. Lorsqu'on parcourt les débats parlementaires américains du XIXe siècle, on voit l'effet de cette force d'expansion vers l'Ouest que le pouvoir politique ne cherche que mollement à contenir. Certes, les membres des deux chambres s'accordent à dire que l'achat des terres indiennes à vil prix s'apparente à une véritable spoliation qui fait honte aux États-Unis[19] ; beaucoup dénoncent les malheurs des indigènes qui doivent sans cesse fuir, et que les colons appelle des « frères » pour les enfermer plus facilement dans des réserves[20]. Cependant, le grand problème vient du fait qu'à chaque fois qu'une frontière est tracée il se trouve rapidement des aventuriers pour s'emparer des « terres vacantes » ; un nouveau traité sera signé quelques années après, puis il sera violé à son tour par de nouveaux envahisseurs ; des réserves sont établies tout au long du siècle, mais l'État américain se montrera incapable de les protéger contre les assauts de ses propres ressortissants[21].

Cette manière de faire n'est certes pas celle de ces cruels Ibériques que les libéraux ne se lassent pas de vouer aux gémonies (cf. *supra*, ch. VI, première section), mais la « vérité effective » du mouvement du commerce est-elle si bénigne que cela ? Ici, il faut citer Alexis de Tocqueville en entier :

---

[16] *Ibid.*, vol. 1, partie II, ch. X, p. 444 (note).

[17] *Ibid.* André Kaspi évoque les ravages de la « civilisation » sur les peuples indiens, en particulier les effets de l'alcoolisme (*Les Américains*, *op. cit.*, vol. 1, p. 46). On pourrait sans doute en dire autant des Aborigènes d'Australie.

[18] Alexis de Tocqueville, *op. cit.*, p. 443. Tocqueville décrit ces longs convois d'Indiens misérables qui espèrent trouver un peu de repos en fuyant plus à l'ouest (*ibid.*, p. 436).

[19] Voir par exemple le discours du sénateur William Pinckney du Maryland en 1820 : « That settlement, with slight exceptions, was effected by the slaughter of those who did no more than defend their native land against the intruders of Europe, or by unequal compacts and purchases, in which feebleness and ignorance had to deal with power and cunning. » (Marion M. Miller (ed.), *Great Debates in American History: From the Debates in the British Parliament on the Colonial Stamp Act (1764-1765) to the Debates in Congress At the Close of the Taft Administration (1912-1913)*, New York, Current Literature Publishing Company, 1913, vol. 4, p. 72.)

[20] Par exemple *ibid.*, vol. 8, p. 257-272. D'autres conseillent que l'on apprenne aux Indiens à travailler la terre et à parler anglais (*ibid.*, p. 278-283).

[21] Voir par exemple les messages des présidents Grant et Hayes en 1869 et en 1879 (*ibid*., p. 286-288).

> Les Espagnols lâchent leurs chiens sur les Indiens comme sur des bêtes farouches ; ils pillent le nouveau monde ainsi qu'une ville prise d'assaut, sans discernement et sans pitié ; mais on ne peut tout détruire, la fureur a un terme : le reste des populations indiennes échappées aux massacres finit par se mêler à ses vainqueurs et par adopter leur religion et leurs mœurs.
>
> La conduite des Américains des États-Unis envers les indigènes respire au contraire le plus pur amour des formes et de la légalité. Pourvu que les Indiens demeurent dans l'état sauvage, les Américains ne se mêlent nullement de leurs affaires et les traitent en peuples indépendants ; […] si par hasard une nation indienne ne peut plus vivre sur son territoire, ils la prennent fraternellement par la main et la conduisent eux-mêmes mourir hors du pays de ses pères.[22]

Et Tocqueville de conclure : « On ne saurait détruire les hommes en respectant mieux les lois de l'humanité »[23]. Voilà qui fait réfléchir.

En définitive, le monde du commerce n'est peut-être pas aussi doux et ouvert qu'on veut bien le proclamer. Certes il s'adresse à l'humanité entière et il est capable d'assimiler un nombre gigantesque d'individus, c'est ce que révèle l'importance de l'immigration aux États-Unis, notamment à la fin du XIXe siècle. Mais le nouveau « paradigme du mouvement » s'impose à tous, de gré ou de force, il entraîne tout sur son passage ; y résister c'est être bientôt détruit comme l'illustre cet exemple des Indiens d'Amérique[24]. En bref, il n'y a pas que les préjugés qui soient « destructeurs », et le commerce ne se diffuse pas seulement tranquillement par la communication interculturelle ; une proposition de justice particulière à vocation universelle peut aussi, avec les meilleures intentions du monde, faire beaucoup de dommages, nous y reviendrons dans le chapitre suivant[25]. Montesquieu loue les effets pacificateurs du commerce, mais, quant à l'action concrète des Européens il écrit aussi dans son chapitre intitulé « De l'esclavage des nègres » : « Les peuples d'Europe ayant exterminé ceux de l'Amérique, ils ont dû mettre en esclavage ceux de l'Afrique, pour s'en servir à défricher tant

---

[22] Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, *op. cit.*, vol. 1, partie II, ch. X, p. 452. Dès le début, les colons britanniques en Amérique du Nord ont voulu se distinguer des Espagnols cruels et archaïques : « They had not conquered. They had cultivated lands which they had purchased, and traded with the native peoples among whom they had settled. » (Anthony Pagden, *Lords of all the World*, *op. cit.*, p. 185.)

[23] Alexis de Tocqueville, *op. cit.*, p. 452-453. Le sénateur Dawes du Massachusetts pourra dire en 1880 de l'« Indien » : « […] he has been too often deceived, he has too often trusted only to find that engagements with him are kept while they are of advantage to us, and no longer […] » (Marion M. Miller (ed.), *Great Debates in American History*, *op. cit.*, vol. 8, p. 302-304). Au reste, nous aurions pu aussi évoquer les relations « conflictuelles » entretenues entre les Américains et leurs voisins mexicains ou canadiens.

[24] Adam Smith donne une image trop douce de ce processus lorsqu'il déclare : « The colony of a civilized nation which takes possession either of a waste country, or of one so thinly inhabited that the natives easily give place to the new settlers, advances more rapidly to wealth and greatness than any other human society. » (*Wealth of Nations*, *op. cit.*, book IV, ch. VII, part II, p. 715.)

[25] « La distribution forcée de parcelles de terre aux Indiens d'Amérique du Nord, en 1887, a bénéficié à chacun d'eux individuellement, selon notre manière de calculer. Mais cette mesure a quasiment détruit l'existence physique de la race – le cas le plus frappant de déchéance culturelle qu'on connaisse. » (Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, *op. cit.*, ch. 13, p. 231.) James McPherson invite à prendre en compte cette face sombre de la mythique conquête de l'Ouest : « Like so much of American history, the westward movement seems to be a story of growth and success. But for the original Americans—the Indians—it was a bitter tale of contraction and defeat. » (*Battle Cry of Freedom: The Civil War Era*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 45.)

de terres » (XV, 5)[26]. Toutefois, le philosophe français ne parle pas toujours avec une telle franchise, comme on l'a rappelé *supra*, ch. III, première section-b.

b. Ouvrir le monde aux idées nouvelles

John Locke soutient dans son *Second Traité* que lorsque plusieurs hommes décident de former une communauté politique, ils ne portent pas atteinte à la liberté des autres[27]. Cela peut être vrai dans une certaine mesure, mais si cette communauté politique en vient adopter le « paradigme du mouvement », si elle devient énergique et entreprenante, si elle définit des principes de vie auxquels elle veut donner une portée universelle, alors il paraît probable qu'elle va rapidement constituer une menace (ou une opportunité) pour les autres parties du monde. Montesquieu s'éloigne de cette proposition de Locke lorsqu'il retrace l'histoire du commerce, et bien qu'il rapporte les faits avec enthousiasme, il ne cache pas que le nouvel ordre des choses tend à s'imposer peu à peu à l'ensemble de la planète ; ce sont les progrès de la navigation qui mettront littéralement la terre entière à la disposition des Européens : « La boussole ouvrit, pour ainsi dire, l'univers. On trouva l'Asie et l'Afrique, dont on ne connaissait que quelques bords, et l'Amérique, dont on ne connaissait rien du tout. » (XXI, 21) Ces prémices de la mondialisation viendront nourrir de très grandes ambitions, dans les peuples ibériques d'abord, puis chez les Hollandais, les Français et surtout les Anglais, enfin dans la nation américaine dont les entreprises semblent avoir, au sens strict, une vocation *universelle*.

Que l'on parle de commerce ou, plus tardivement, de capitalisme et de libéralisme, cette immense mise en mouvement du monde a été maintes fois décrite, et ses conséquences ne furent pas toujours l'objet d'éloges. Karl Marx et Friedrich Engels voient surtout dans la « communication (*Kommunikation*) » entre les peuples un moyen pour la bourgeoisie d'*embourgeoiser* le monde entier, processus qui manque singulièrement de douceur :

> Elle oblige toutes les nations à faire leur, si elles ne veulent pas disparaître, le mode de production de la bourgeoisie ; elle les contraint à introduire chez elles ce qu'elle appelle la civilisation, c'est-à-dire à devenir bourgeoises. En un mot, elle se crée un monde à son image (*nach ihrem eigenen Bilde*).[28]

---

[26] Sur l'équivoque du caractère assimilateur du nouveau dispositif : « Le nègre voudrait se confondre avec l'Européen, et il ne le peut. L'Indien pourrait jusqu'à un certain point y réussir, mais il dédaigne de le tenter. » (Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, *op. cit.*, vol. 1, partie II, ch. X, p. 430.) Pour le « nègre », il s'agit d'une incapacité qui trouve son origine dans des causes sociales : « On lui a dit dès sa naissance que sa race est naturellement inférieure à celle des blancs, et il n'est pas éloigné de le croire, il a donc honte de lui-même. [Etc.] » (*Ibid.*, p. 429) Cf. « Civilization/Enlightenment came not only with the power of conviction, but also with the use of force […] » (Sebastian Conrad, « Enlightenment in Global History: A Historiographical Critique », *American Historical Review*, art. cité, p. 1001-1002).

[27] John Locke, *Two Treatises of Government*, *op. cit.*, §95, p. 330-331.

[28] Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste du parti communiste*, *op. cit.*, p. 79. Encore une fois, ces auteurs sont ambivalents dans leur description, car cette expansion capitaliste, pour destructrice qu'elle soit, n'en est pas moins *nécessaire* à l'avènement d'un monde meilleur. Marx peut donc dans le même temps reconnaître au colo-

Cette dimension impériale du dispositif commercial reste généralement le point aveugle de la défense de la démocratie libérale. Il faut tout de même remarquer qu'Emmanuel Kant cherchait à promouvoir le commerce tout en limitant ses conséquences impérialistes, la communication des biens et des idées devant rester quelque chose de librement consenti[29]. Ces mises en garde montrent que Kant était tout à fait capable de distinguer les deux faces du mouvement de la mondialisation, lequel devait être guidé plutôt que simplement laissé à lui-même. Néanmoins, un semblable partage se relève peu opérant en pratique, car le système économique moderne permet de forcer l'univers entier sans qu'il y ait toujours besoin de recourir aux instruments classiques de l'empire, notamment la prise de possession de territoires étrangers[30].

Les États-Unis incarnent sans doute mieux que quiconque cette dimension à la fois expansive et non colonialiste du dispositif libéral. Leur dynamisme va leur permettre d'étendre peu à peu leur sphère d'influence et d'entrer finalement en contact avec tous les peuples de l'univers. Évidemment, l'expansionnisme américain revêt aussi un aspect hégémonique plus « traditionnel », par exemple dans la conquête physique d'un territoire aux dimensions continentales, ou encore dans la célèbre Doctrine Monroe qui, tout en les protégeant des visées coloniales européennes, fait des Amériques une chasse gardée pour les États-Unis[31]. En 1823, les États-Unis n'avaient pas encore les moyens de leur politique, et c'est la marine britannique qui assurera encore quelque temps l'ordre en Amérique latine. Néanmoins, à la fin du XIXe siècle, ils étendront leur domination sur tout le continent et montreront à l'Angleterre qu'ils sont désormais les maîtres[32]. Les États-Unis chercheront même un temps à

---

nialisme un rôle de « civilisateur universel » (Dario Battistella, *Théories des relations internationales*, *op. cit.*, p. 260). C'est pourquoi Edward Said affirme que Marx et Engels partagent l'esprit colonial européen de leur temps (*Culture and Imperialism*, *op. cit.*, p. 203).

[29] Sankar Muthu, *Enlightenment against Empire*, *op. cit.*, p. 196-199. Michael Doyle fait également état des avertissements de Kant (« Liberalism and World Politics », art. cité, p. 1158).

[30] Karl Polanyi a bien montré comment un pays économiquement inférieur pouvait recevoir une « blessure mortelle infligée aux institutions dans lesquelles son existence sociale s'incarne » (*La Grande Transformation*, *op. cit.*, ch. 13, p. 227). Le commerce d'une nation puissante peut ébranler les structures sociales de bon nombre de sociétés tout autour de la planète. Au reste, cette tension n'est pas nouvelle, puisque Lycurgue, selon Plutarque, avait déjà à lutter contre les effets corrupteurs du commerce et de la monnaie.

[31] Le président James Monroe écrit notamment en 1823 : « […] the American continents, by the free and independend condition which they have assumed and maintain, are henceforth not to be considered as subjects for future colonization by any European powers. » (Dans Richard Heffner (ed.), *A Documentary History of the United States*, 7th edition, New York (NY), Signet, 2002, p. 96.) Sur l'ambiguïté de cette Doctrine : « La fameuse déclaration de Monroe […] témoigne à la fois de l'anti-impérialisme tel que l'entendent les Américains eux-mêmes et d'une vocation impériale […] dans l'hémisphère occidental […] » (Raymond Aron, *République impériale*, dans *Une histoire du XXe siècle*, *op. cit.*, p. 349). On sait que les États-Unis jusqu'à aujourd'hui n'hésiteront pas à intervenir, y compris militairement, dans les affaires internes des États latino-américains lorsqu'ils estimeront leurs intérêts menacés.

[32] Les États-Unis sortent vainqueurs des tensions avec la Grande-Bretagne à propos du Vénézuela, du Brésil et du Nicaragua. « The United States had stood up to the world's greatest power not once, but three times and had won three times. » (Walter LaFeber, *The American Search for Opportunity, 1865-1913*, *op. cit.*, p. 125.) Le secrétaire d'État Richard Olney déclare en 1895 : « […] the United States is practically sovereign on this conti-

imiter les puissances coloniales européennes en récupérant des territoires espagnols après la guerre de 1898 ; ce sera le président Theodore Roosevelt qui symbolisera sans doute le plus dans l'imaginaire collectif cette phase qu'il faut bien qualifier littéralement de « colonialiste »[33]. Ce phénomène fut favorisé par le sentiment des Américains d'avoir pris place parmi les principales puissances à l'échelle internationale[34] ; comme l'Espagne à l'aube de l'ère moderne, comme l'Angleterre quelques temps après, les États-Unis prirent conscience de leur force et se mirent à nourrir de plus hautes ambitions (cf. *supra*, ch. VI, 3ème section). Alexis de Tocqueville commente ainsi leur aspiration à la suprématie maritime : « Ils sont poussés à s'emparer des mers, comme les Romains à conquérir le monde. »[35]

Toutefois, l'expansionnisme américain se singularise par le fait qu'il se coule aussi dans des formes nouvelles ; le plus intéressant n'est pas la prise de possession directe de territoires (qui resta malgré tout limitée), c'est plutôt la manière dont les États-Unis ont contraint le monde entier à se soumettre à un certain « paradigme du mouvement », à s'ouvrir aux marchandises et aux idées venues d'ailleurs. Le cas le plus emblématique reste sans doute celui du Japon. En 1853 puis en 1854 le commodore Matthew Perry fit la démonstration de la supériorité des principes de gouvernements occidentaux : il apporte avec lui du champagne, du bourbon, des colts à six coups, une maquette de train pour montrer l'avance technologique des États-Unis, et, en même temps, il raconte à ses « hôtes » l'histoire de la récente guerre avec le Mexique qui ne laisse pas de doute sur la puissance militaire américaine[36]. Telle est l'étrange combinaison d'incitations et de menaces grâce à laquelle les États-Unis obligèrent les Japonais à accepter les produits occidentaux ; pour reprendre les expressions de Joseph Nye, le *Soft Power* est mis en avant, mais le *Hard Power* reste bien à l'arrière-plan[37] ; les Américains se présentent en souriant, mais ils ont avec eux une force capable de ravager le pays[38]. Cette façon de procéder demeure sans doute plus douce que la manière dont les Espagnols se sont

---

nent, and its fiat is law upon the subjects to which it confines its interposition » (cité dans George Herring, *From Colony to Superpower: U.S. Foreign Relations since 1776*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 307).

[33] Les États-Unis reprendront même l'argumentaire colonial européen pour justifier l'annexion des Philippines. Le sénateur américain Albert Beveridge déclarera : « We can not fly from our world duties. » (Cité dans David Mayers, *Wars and Peace: The Future Americans Envisioned 1861-1991*, New York, St. Martin's Press, 1998, p. 30.)

[34] Walter LaFeber, *The American Search for Opportunity, 1865-1913*, *op. cit.*, p. 184. À propos des *muscle-flexing wars*, voir Stephen Skowronek, « The Imperial Presidency Thesis Revisited: George W. Bush at the point of no return », dans Denis Lacorne et Justin Vaïsse (éd.), *La présidence imperial : De Franklin D. Roosevelt à George W. Bush*, Paris, Odile Jacob, 2007, p. 82.

[35] Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, *op. cit.*, vol. 1, partie II, ch. X, p. 531.

[36] George Herring, *From Colony to Superpower*, *op. cit.*, p. 212-213. On a pu parler de *gunboat diplomacy*.

[37] Joseph Nye combinera ces deux types de puissance dans ce qu'il appellera la *Smart Power*.

[38] Cf. « Enterprising Yankee sea captains […] visited virtually every corner of the globe. And where commercial interests advanced, armed forces were seldom far behind. The flag usually follows trade not the other way around. » (Max Boot, *The Savage Wars of Peace: Small Wars and the Rise of American Power*, New York, Basic Books, 2002, p. 38.) L'auteur évoque aussi les traités imposés au roi du Siam ou au sultan de Mascate (*ibid.*, p. 51). Pierre Manent rappelle la violence contenue dans l'expression « *to pry open markets* » (« La crise du libéralisme », *Commentaire*, art. cité, p. 95).

emparés des Amériques, il est important de le répéter, néanmoins, pour ne pas se laisser trop séduire par le mythe d'une rupture radicale avec les temps prélibéraux, il faut rappeler, par exemple, que le juriste Francisco de Vitoria justifiait déjà au XVIe siècle la guerre contre les Indiens par le refus qu'ils opposaient à l'ouverture de leurs ports…[39] En Chine, les Américains laissèrent les Britanniques remporter la première guerre de l'opium (1839-1842) et en tirer profit, puis ils se présentèrent eux-mêmes devant les Chinois avec leur flotte et exigèrent les mêmes conditions pour eux (clause de la nation la plus favorisée, ouverture de certains ports, application des lois américaines pour les ressortissants américains, etc.)[40].

Mais c'est depuis la Seconde Guerre mondiale que l'influence américaine a été la plus grande et la plus visible, une fois que les pays d'Europe n'eurent plus ni la force ni la volonté de lui disputer la première place. Les États-Unis mettront alors en place les institutions internationales qui encadrent et alimentent le mouvement de la mondialisation depuis cette époque ; le volet commercial vise d'ailleurs à détruire peu à peu les droits de douane, les quotas et les restrictions d'accès aux marchandises étrangères sur toute la planète (cf. *supra*, ch. III, 2ème section-c)[41]. Le développement américain s'est accompagné d'un élan expansionniste qui a pris appui sur l'attractivité dont jouissent les institutions de ce pays, mais aussi sur un certain rapport de force. Ces faits doivent être rappelés, puisqu'il existe aujourd'hui une tendance, en Amérique comme en Europe, à considérer les valeurs occidentales comme *naturellement* désirables au point qu'elles se diffuseraient presque toutes seules, à envisager le dispositif libéral comme un modèle auquel aspireraient tous les êtres humains. Dans ces conditions, on comprend pourquoi Claude Lévi-Strauss pouvait écrire que l'adhésion au mode de vie occidental « résulte moins d'une décision libre que d'une absence de choix. La civilisation occidentale a établi ses soldats, ses comptoirs, ses plantations et ses missionnaires dans le monde entier. »[42]

---

[39] Delphine Thievet, *Une pensée hétérodoxe de la guerre*, *op. cit.*, p. 120.

[40] Max Boot, *The Savage Wars of Peace*, *op. cit.*, p. 51-52 ; George Herring, *From Colony to Superpower*, *op. cit.*, p. 210-212. Karl Marx et Friedrich Engels avaient bien montré l'aspect militaire que l'on pouvait observer dans ces conquêtes commerciales : « Le bon marché [des] marchandises [de la bourgeoisie] est l'artillerie lourde avec laquelle elle abat toutes les murailles de Chine et contraint à capituler les barbares qui nourrissent la haine la plus opiniâtre de l'étranger. » (*Manifeste du parti communiste*, *op. cit.*, p. 78-79.)

[41] Jean-Christophe Graz, *La gouvernance de la mondialisation*, *op. cit.*, p. 22-23. Voir aussi Yves Dezalay et Bryant Garth, « Le "Washington consensus" : Contribution à une sociologie de l'hégémonie du néolibéralisme », art. cité, p. 3-22.

[42] Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, *op. cit.*, p. 53. Sur la force irrésistible du capitalisme et ses conséquences : « Its rise was widely expected to lead to a thorough remaking of society: custom was to be replaced by contract, gemeinschaft by gesellschaft, the traditional by the modern. » (Albert Hirschman, « Rival Interpretations of Market Society… », art. cité, p. 1467.)

c. Les États-Unis entre intérêt national et bien de l'humanité

Comme le remarquent généralement les observateurs, les États-Unis se caractérisent par une certaine manière d'articuler l'universel et le particulier, par une combinaison étrange d'intérêt national et de référence au genre humain. L'Amérique semble capable de choisir tour à tour l'isolement le plus strict et l'expansionnisme le plus démesuré, le nationalisme le plus étroit et l'universalisme le plus impérial ; cela constitue une facette importante de ce que les historiens appellent traditionnellement l'*exceptionnalisme* américain[43].

Au moment de leur fondation, les États-Unis se voyaient déjà à la fois comme un corps politique particulier qui s'opposait aux nations de la vieille Europe, lesquelles leur semblaient aussi belliqueuses que corrompues, et en même temps comme une proposition politique qui s'adressait à tous les hommes sans exception. Au début du *Fédéraliste* (1788), Alexander Hamilton déclarait que l'expérience américaine déciderait devant le genre humain (*mankind*) s'il était possible ou non d'établir un gouvernement qui ne reposât pas sur la fortune et la force mais sur le choix et la réflexion[44]. Dans son discours du 28 juin 1787 à la Convention de Philadelphie, Benjamin Franklin mettait en garde ses collègues contre les conséquences d'un désaccord sur la constitution, car cela pourrait désespérer toute l'humanité[45] ! De telles références au genre humain se retrouveront tout au long de l'histoire américaine jusqu'à nos jours, et les dirigeants des États-Unis ont généralement le sentiment de prendre des décisions qui impliquent l'ensemble de la planète[46]. Cela se comprend aujourd'hui, mais cela était tout à fait remarquable à l'époque où le pays ne comptait que quelques millions d'habitants et se tenait, en quelque sorte, sur les marges du monde. Alexis de Tocqueville a bien noté cette tendance de l'éloquence parlementaire en démocratie à user largement de « vé-

---

[43] Voir Stanley Hoffmann, *Gulliver Unbound: America's Imperial Temptation and the War in Iraq* (with Frédéric Bozo), Lanham (MD), Rowman & Littlefield Publishers, 2004, p. 20-21. Cf. « On retrouve chez [les néoconservateurs] ce mélange ambigu d'universalisme et de nationalisme […] » (Justin Vaïsse, *Histoire du néoconservatisme aux États-Unis : Le triomphe de l'idéologie,* Paris, Odile Jacob, 2008, p. 8).

[44] Alexander Hamilton, *The Federalist Papers*, *op. cit.*, art. 1, p. 27. La portée universelle de la fondation américaine est soulignée tout au long de l'ouvrage. Par exemple, du même auteur : « Happy will it be for ourselves, and most honorable for human nature, if we have wisdom and virtue enough to set so glorious an example to mankind. » (*Ibid.*, n°36, p. 220)

[45] Max Farrand (ed.), *The Records of the Federal Convention of 1787* (1911), revised edition, New Haven (CT), Yale University Press, 1937, vol. 1, p. 451. Cf. Le *Speaker* de la chambre Henry Clay qui, à propos d'un conflit avec le général Jackson, affirme en 1819 : « We are fighting a great moral battle for the benefit not only of our country but of all mankind. The eyes of the whole world are in fixed attention upon us. » (Marion M. Miller (ed.), *Great Debates in American History*, *op. cit.*, vol. 8, p. 251.)

[46] Lorsque George W. Bush prononce son discours du 29 janvier 2002 sur l'Axe du Mal, il « s'adresse aussi au reste de l'humanité » (André Kaspi, André, *Comprendre les États-Unis d'aujourd'hui*, nouvelle édition, Paris, Perrin, coll. Tempus, 2008, p. 245).

rités générales » et à s'adresser le plus souvent au « genre humain », quand bien même on ne parle qu'à ses concitoyens[47].

Par ailleurs, en même temps qu'ils se placent sans cesse sous le regard de l'humanité, les Américains se montrent généralement très sûrs de la supériorité de leurs institutions ; comme le signale Raymond Aron, les Américains inclinent « à juger exemplaire leur propre régime […] »[48]. Ils n'hésitent pas à le défendre avec une conviction d'autant plus grande qu'ils croient ainsi servir un intérêt universel (voir ce qui a été dit de l'expérience anglaise *supra*, ch. II, 2ème section). Dans *Le Fédéraliste* par exemple, John Jay rappelle que sa contrée a été en quelque sorte bénie par la Providence, qui, dans sa prévoyance, a fait des colonies anglaises nord-américaines un seul peuple[49] ; James Madison, quand il porte le regard sur les succès de la Révolution américaine aux moments les plus critiques ne peut manquer d'apercevoir le doigt du Tout-puissant (*Almighty*)[50]. Cette tradition de l'*exceptionnalisme* américain remonte bien sûr au temps où les puritains voyaient le Nouveau Monde comme un lieu de régénération pour l'univers ; sous de nouvelles formes, cette tradition se perpétue jusqu'à nos jours[51]. Dans cette perspective, il est intéressant de noter l'apparition au milieu du XIXe siècle du slogan de « Destinée manifeste (*Manifest Destiny*) », forgé en 1845 par le journaliste démocrate John L. O'Sullivan afin de justifier l'annexion du Texas (qui appartenait alors au Mexique)[52]. Cette expression servira à la fois à mobiliser idéologiquement les Américains pour le combat et à légitimer leur mouvement expansionniste, ce qui fera dire à

---

[47] Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, *op. cit.*, vol. 2, partie I, ch. XXI, p. 115. C'est pourquoi il nous semble parler selon son système plutôt que selon la réalité quand il écrit des hommes en démocratie : « Considérez chacun d'entre eux à une époque quelconque de sa vie, et vous le verrez préoccupé de quelques plans nouveaux dont l'objet est d'accroître son aisance ; ne lui parlez pas des intérêts et des droits du genre humain ; cette petite entreprise domestique absorbe pour le moment toutes ses pensées et lui fait souhaiter de remettre les agitations publiques à un autre temps. » (*De la Démocratie en Amérique*, *op. cit.*, vol. 2, partie III, ch. XXI, p. 315.) Sur le fait que les Américains mélangent volontiers leurs intérêts avec ceux de l'humanité : Francis Fukuyama, « Does the West Still Exist ? », dans Anne-Marie Le Gloannec et Alexander Smolar (dir.), *Entre Kant et Kosovo : Études offertes à Pierre Hassner*, Paris, Presses de Sciences Po, 2003, p. 42.

[48] Raymond Aron, *République impériale*, dans *Une histoire du XXe siècle*, *op. cit.*, p. 494.

[49] John Jay, *The Federalist Papers*, *op. cit.*, art. 2, p. 32. Cf. « […] let our gratitude mingle an ejaculation to Heaven for the propitious concord which has distinguished the consultations for our political happiness » (James Madison with Alexander Hamilton, *ibid.*, art. 20, p. 133).

[50] James Madison, *ibid.*, art. 38, p. 226-227. Il y a bien sûr ici une certaine emphase rhétorique, car ceux qu'on appelle les « Pères fondateurs » étaient loin d'être d'aussi fervents croyants que les puritains. Sur l'usage des citations bibliques, voir Donald Lutz, « The Relative Influence of European Writers on Late Eighteenth-Century American Political Thought », *The American Political Science Review*, vol. 78, n°1, March 1984, p. 189-197. Pour le cas de Thomas Jefferson, voir Denis Lacorne, *De la religion en Amérique*, *op. cit.*, p. 208-209.

[51] Il va de soi au XVIIIe siècle que l'Amérique « has a special place » et cela « prepared the colonists for a convulsive realization by locating their parochial concerns at a critical juncture on the map of mankind's destiny » (Bernard Bailyn, *The Ideological origins of the American Revolution*, Cambridge (MA), The Belknap Press of Harvard University Press, 1967, p. 33). Barack Obama assure encore dans sa campagne de 2012 qu'il travaillera dur « to make sure that America continues to be the greatest nation on earth » (*Politico*, octobre 2012, http://www.politico.com/multimedia/video/2012/10/obamas-closing-statement-at-final-2012-debate.html).

[52] George Herring, *From Colony to Superpower*, *op. cit.*, p. 180. En 1941, l'éditeur américain Henry Luce pouvait encore proclamer que c'était la *manifest destiny* de l'Amérique d'être le Bon Samaritain du monde entier (*ibid.*, p. 594).

l'historien George Herring que la « Destinée manifeste » a en même temps une dimension nationaliste et une dimension idéaliste[53]. Bien sûr, ce type de justification donne sans doute bonne conscience avec un peu trop de facilité, et la manière dont les États-Unis répondent à l'appel de leur « destinée » en se faisant les porte-parole des intérêts du genre humain irrite légitimement les observateurs. Theodore Roosevelt montre sans doute moins de complaisance et plus de sens des réalités lorsqu'il parle plutôt d'une destinée qui pousse à s'emparer des terres de nations trop faibles pour résister[54] !

Exceptionnalisme et universalisme se mêlent et se renforcent l'un l'autre : les Américains se sentent exceptionnels car ils posent des principes universels et s'adressent au monde entier, et, en même temps, ils mettent d'autant plus de zèle à défendre les intérêts de l'humanité qu'ils ont tendance à les confondre avec le bien de leur pays (cf. *infra*, ch. IX, 2ème section). Cette combinaison donne donc à la politique étrangère américaine un tour particulier. D'un côté les États-Unis se montrent tout à fait capables de défendre leurs intérêts en cas de besoin, allant jusqu'à la conquête de territoires qui ne leur appartiennent pas ; de l'autre ils ont la plupart du temps besoin de rendre leur action légitime aux yeux du monde et de croire eux-mêmes à cette légitimité pour pouvoir agir avec vigueur. Si l'on se concentre sur le premier aspect, ce que font les « réalistes » en Relations internationales, on aura tendance à faire de ce pays une puissance hégémonique qui ne diffère en rien de toutes celles qui l'ont précédée ; au contraire, si l'on porte son attention principalement sur le second aspect, ce qui est la tendance des « idéalistes » et des « libéraux », on risque d'accepter trop vite la fable d'un empire essentiellement bienveillant qui ne s'occuperait que des avantages du genre humain. Toute la difficulté consiste à tenir ces deux facettes ensemble pour comprendre les continuités ainsi que les ruptures introduites par le dispositif libéral.

En tout cas, le travail de légitimation de leur action par les États-Unis ne peut se réduire à une certaine forme de cynisme. Dans un gouvernement démocratique, les gouvernants doivent rendre des comptes auprès de ce qu'on appelle désormais l'« opinion publique », et celle-ci exige souvent que la moralité soit sauve (cf. *supra*, ch. V). Même s'il leur arrive de justifier l'injustifiable, les Américains ont généralement besoin de croire eux-mêmes dans la justesse de leur cause pour rester mobilisés, ce qui confère un ton caractéristique à leur politique étrangère. Ainsi, après s'être emparé des territoires du Nouveau Mexique et de Californie (1846-1847), le président Polk obtint que le Sénat ratifie l'annexion en acceptant de dé-

[53] *Ibid.*, p. 184. Voir aussi Robert L. Goldich, « American Military Culture from Colony to Empire », *Daedalus*, vol. 140, n°3, summer 2011, p. 60.
[54] Il parle d'une « destiny to swallow up the land of all adjoining nations who were too weak to whithstand us » (cité dans Eugene McCormac, « From Washington to Roosevelt: Basic Factors and Traditions in American Foreign Policy », in University of California Committee on International Relations, *The United States Among the Nations*, Berkeley(CA), University of California Press, 1937, p. 8).

dommager le Mexique pour cette perte[55]. Lors de l'« acquisition » des Philippines ou de Porto-Rico, les gouvernants et les médias rivalisèrent pour trouver de multiples arguments avalisant ces conquêtes (souvent empruntés à l'argumentaire civilisateur européen), sans jamais s'avouer le rôle que pouvait jouer le troublant désir d'empire, cet orgueil « classique » qui conduit à vouloir étendre sa domination au-delà des mers (cf. *supra*, ch. VI, 3ème section)[56]. Et lorsque Woodrow Wilson, ce président que l'on décrit volontiers comme « idéaliste », envoya John Pershing au Mexique en 1916 pour s'emparer de Pancho Villa, il exhuma d'anciens traités pour donner « un air de légalité » à cette invasion[57]. En 2004, George W. Bush a inauguré le *National World War II Memorial* dans la capitale du pays ; on peut lire à la base des mâts sur lesquels flottent les drapeaux : « Les Américains viennent délivrer, non conquérir, rétablir la liberté et mettre fin à la tyrannie »[58]. Nous reviendrons sur cette question au chapitre suivant (3ème section) à propos de la guerre en Irak de 2003. Toujours est-il que Tocqueville s'était déjà agacé d'une certaine bonne conscience américaine en écrivant :

> Plus j'y songe et plus je pense que la seule différence qui existe entre l'homme civilisé et celui qui ne l'est pas, par rapport à la justice, est celle-ci : l'un conteste à la justice des droits que l'autre se contente de violer.[59]

L'énergie débordante déployée par les États-Unis depuis leur fondation – avec d'immenses variations selon les époques – a sans doute partie liée avec la manière dont ils articulent leur intérêt national avec un horizon universel[60] : ils promeuvent certes une proposition de justice particulière, celle du « régime libéral », combinant le commerce, les droits de l'homme et la démocratie, mais une proposition de justice qui s'adresse à tous les hommes.

---

[55] James McPherson, *Battle Cry of Freedom*, *op. cit.*, p. 50.

[56] « […] the American people of that day, or at least many of their more influential spokesmen, simply liked the smell of empire and felt an urge to range themselves among the colonial powers of the time, to see our flag flying on distant tropical isles, to feel the thrill of foreign adventure and authority, to bask in the sunshine of recognition as one of the great imperial powers of the world » (George Kennan, *American Diplomacy 1900-1950* (1951), Chicago (Ill.), The University of Chicago Press, 1970, p. 17).

[57] Max Boot, *The Savage Wars of Peace*, *op. cit.*, p. 189-190. Sur les limites de l'opposition entre Woodrow Wilson et Theodore Rossevelt dans leur rapport à la force : John Cooper, *The Warrior and the Priest: Woodrow Wilson and Theodore Roosevelt*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1983. Barack Obama s'est trouvé confronté à une épineuse question à propos des assassinats ciblés : « […] Could he order the targeted killing of an American citizen, in a country with which the United States was not at war, in secret and without the benefit of a trial? » Le département de la justice préparera alors un « mémo » pour justifier cette entorse au 5ème amendement (Jo Becker and Scott Shane, « Secret 'Kill List' Proves a Test of Obama's Principles and Will », *New York Times*, May 29, 2012). Cf. « Tous les présidents des États-Unis ont pratiqué la *Realpolitik* à la manière de M. Jourdain qui parlait en prose sans le savoir. » (Raymond Aron, *République impériale*, dans *op. cit.*, p. 449). Au reste, si ce souci de la légalité formelle a joué un grand rôle dans l'histoire américaine, les États-Unis n'en ont pas le monopole ; les anciens Romains, par exemple, s'illustrèrent également en la matière.

[58] Cf. « Our "invasions" have in fact been liberations. We have shed blood and expended treasure in Kuwait in 1991, in the Balkans later in the 1990s, and in Afghanistan and Iraq—in our own national interest, of course, but also to protect Muslim peoples and help them free themselves. Libya will be America's fifth war of Muslim liberation. » (Bill Kristol, « The Party of Freedom », *Weekly Standard*, Mar. 28, 2011.)

[59] Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, *op. cit.*, vol. 1, partie II, ch. X, p. 453 (note).

[60] « Narrow values and parochial cultures are less likely to produce soft power. The United States benefits from a universalistic culture. » (Joseph Nye, *Soft Power*, *op. cit.*, p. 11.)

De cette manière, ils peuvent associer l'efficacité d'une action qui prend appui sur une entité nationale spécifique avec l'assurance que donne le sentiment d'œuvrer au nom d'idéaux universels[61]. Voilà qui a certainement constitué un puissant moteur pour l'expansionnisme américain, cette combinaison singulière d'un nouveau genre de conquête et de la promotion du mode de gouvernement le meilleur pour tous les êtres humains.

* *

Pour les besoins de ce vaste parcours, nous avons évidemment passé sous silence les changements et les inflexions qui jalonnent l'histoire américaine. Il y a peu de rapports dans les faits entre l'intervention des États-Unis contre l'Allemagne nazie, la guerre du Viêt Nam et le renversement de Saddam Hussein ; les conséquences pour les pays concernés ne furent d'ailleurs pas les mêmes, loin de là. Il n'empêche que l'on retrouve toujours, dans des proportions très variables, un mélange de propositions libérales universelles et de sentiments nationaux affirmés. Le fait remarquable est le suivant : si les Américains ont su donner une certaine consistance à l'idée d'une unité politique du genre humain, cela a été fait à partir d'un corps politique spécifique (les États-Unis) et d'une série de propositions de justice particulières (celles du « régime libéral » favorable au commerce, à la démocratie et aux droits de l'homme). L'image de l'humanité porte en elle une dynamique extraordinaire, mais cette dynamique s'actualise dans des éléments qui ne sont pas directement universels, c'est-à-dire dans des éléments particuliers : une entité politique singulière mue par un certain corpus d'idées à prétention globale. Une idéologie ou une religion sans contours politiques définis manque d'un cadre d'application et risque de déclencher de graves conflits transnationaux : guerre de religion ou guerre idéologique[62]. Dans le cas américain, la conjonction d'une entité politique particulière et d'une doctrine à vocation universelle a donné une énergie expansionniste immense au pays[63].

---

[61] Michael Doyle n'a pas tort d'écrire que « […] in the United States […] public policy derives its legitimacy from its concordance with liberal principles. Policies not rooted in liberal principles generally fail to sustain long term public support. » Mais il ne voit pas assez à quel point les États-Unis accordent ces principes généraux avec leur *real national interest* (Michael W. Doyle, « Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs » (Part 2), art. cité, p. 343).

[62] Que l'on songe aux guerres de religion en Allemagne avant la formule, en partie mythique, du *cujus regio, ejus religio* de la Paix d'Augsbourg (1555), qui n'apportera un semblant de paix qu'après les traités de Westphalie (1648).

[63] Pierre Bourdieu va jusqu'à parler d'un « impérialisme de l'universel » : « Aujourd'hui, cet impérialisme s'est transféré de la France aux États-Unis ; la démocratie américaine a pris le relais de la démocratie française, avec toute la bonne conscience que ça implique. » (*Sur l'État*, *op. cit.*, p. 254.) Il s'agirait en quelque sorte d'un universel non universel, d'un universel « particulier ». Aimé Césaire dit quelque chose de semblable en s'élevant contre le « réductionnisme européen », c'est-à-dire cette « instinctive tendance d'une civilisation éminente et

prestigieuse à abuser de son prestige même pour faire le vide autour d'elle en ramenant abusivement la notion d'universel […] à ses propres dimensions, autrement dit, à penser l'universel à partir de ses seuls postulats et à travers ses catégories propres » (*Discours sur la Négritude* (1987), dans *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 2004, p. 84-85). Sur cette sorte de *démesure*, cf. *infra*, ch. IX, 2ème section.

Conclusion du chapitre VII

Nous pouvons relever trois points pour conclure ce chapitre. Premièrement, l'articulation entre ce qui est inédit et ce qui est permanent est très délicate à saisir. Comme nous l'avons vu dans les deux parties précédentes, même si le « régime libéral » apporte de grands changements dans la vie internationale, on aperçoit également d'importantes continuités : la conquête, la volonté de domination et les séparations politiques demeurent des données pertinentes pour comprendre la paix et la guerre. De telles évaluations sont d'autant plus difficiles à formuler que le débat se polarise souvent entre ceux qui espèrent beaucoup dans le commerce, au point d'anticiper une véritable révolution dans les phénomènes politiques, et ceux qui pensent que les propositions libérales ne sont que le masque d'un impérialisme « éternel ».

À travers quelques exemples issus de l'expérience américaine, nous avons essayé de souligner l'ambivalence de ce que l'on observe. Une fois de plus, la comparaison avec l'expérience grecque peut être utile. Michel Austin et Pierre Vidal-Naquet nous montrent que l'impérialisme semblait une donnée normale des relations entre communautés politiques dans l'Antiquité : il paraissait tout à fait naturel de faire supporter le fardeau de la production et du travail par d'autres, c'est-à-dire par les cités vaincues (cf. *Annexe 4*). La liberté n'avait pas vocation à se diffuser à travers le monde. Au contraire, la cité libre cherchait plutôt à imposer sa domination aux peuples voisins[1]. Il y a donc un fort contraste avec les pratiques contemporaines. Alors que les Athéniens, étant les plus forts, trouvaient plus ou moins naturel de régner sur la Grèce, les Américains ne semblent pas disposés à concevoir (au moins en théorie) une hégémonie qui serait exclusivement à leur profit. Les intérêts du genre humain (aussi vague que cette formulation puisse être) représentent pour eux une manière d'idée régulatrice. Assurément, rien de comparable avec ce que rapporte Moses Finley : « En fait, nos sources ne mentionnent pas un seul Athénien qui se soit opposé à l'empire en tant que tel […] »[2]. On le sait, aux États-Unis, les débats furent particulièrement vifs à ce sujet. À Sparte, les ambassadeurs athéniens ne cachaient pas leurs ambitions sous des motifs humanitaires et ne justifiaient pas leur hégémonie au nom des droits du genre humain : puisqu'ils étaient capables de fonder un empire, ils en avaient le droit, car, comme nous l'avons déjà rappelé, « il a toujours été chose établie que le plus faible soit tenu en respect par le plus puissant […] »[3]. À Mélos, les envoyés d'Athènes, voilent à peine l'alternative brutale qu'ils proposent aux habitants de

[1] Michel Austin et Pierre Vidal-Naquet, *Économies et Sociétés en Grèce ancienne*, *op. cit.*, p. 146. Michael Doyle a tout à fait senti cette connexion entre liberté et impérialisme dans les temps anciens.
[2] Moses Finley, *Économie et société en Grèce ancienne*, *op. cit.*, p. 63.
[3] Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, *op. cit.*, I.76.2, vol. 1, p. 51.

la petite île : la soumission ou bien la mort[4]. Tout à rebours, les États-Unis justifient sans cesse leurs actions, et ils ne s'engagent entièrement que lorsqu'ils ont aperçu en quoi elle pouvait bénéficier à l'humanité entière. D'ailleurs si l'on compare ce qui advint du Japon au milieur du XIXe siècle avec le sort de Mélos, on se trouve forcé de reconnaître qu'il n'y a pas seulement un changement de discours, mais aussi un réel adoucissement du droit des gens, ce que Montesquieu a plusieurs fois souligné (cf. *supra*, ch. premier, première section). À Mélos – cité qui eut l'audace de résister à Athènes – tous les hommes furent tués, les femmes et les enfants vendus comme esclaves[5], tandis que le Japon, bien qu'il fût obligé de s'ouvrir commercialement, put rester libre de se gouverner et de se moderniser comme il l'entendait. Ici se fait voir une plus grande convergence des intérêts dans un monde interdépendant (cf. *supra*, première partie), mais aussi de nouvelles conceptions de ce que doivent être les relations entre êtres humains.

Cependant, les États-Unis savent également se montrer terribles pour qui leur résiste ou leur conteste la place qu'ils jugent mériter (cf. *supra*, ch. VI) : un éléphant furieux a les moyens de tout écraser. Au faîte de sa force en 1941, le Japon crut pouvoir contester ouvertement la suprématie des États-Unis dans le Pacifique ; ils furent alors lourdement défaits, leurs villes furent bombardées sans répit, Hiroshima et Nagasaki furent rayées de la carte. Une fois les hostilités engagées, les Américains refusèrent de s'arrêter avant la capitulation *inconditionnelle*. Il s'y trouve évidemment un élément de passion comme l'indique Raymond Aron : « La volonté de *victoire absolue*, c'est-à-dire d'une paix dictée souverainement par le vainqueur, est souvent l'expression du désir de gloire plus que du désir de force. »[6] Mais l'idée que l'on se fait de la justice renforce encore ces dispositions :

> […] l'opinion américaine songeait […] peu au passé et à l'avenir quand la guerre était commencée. L'ennemi était le coupable qui méritait la punition, le méchant qui devait être corrigé. Ensuite, la paix régnerait.[7]

Éléments passionnels et idéels se combinent ici. Néanmoins, alors que les Romains répandirent du sel sur les ruines de Carthage en 146 avant J.-C. pour que rien ne subsiste de leur adversaire, les Américains ne détruisirent pas l'archipel en 1945, ils l'aidèrent au contraire à se reconstruire, si bien qu'il devint en quelques décennies l'une des principales puissances économiques de la planète[8]. Il faut assurément louer ici un « heureux » effet du commerce qui,

---

[4] *Ibid.*, V.85-112. Il faut remarquer que la franchise est facilitée par le fait que la réunion a lieu en petit comité.
[5] *Ibid.*, V.116.3.
[6] Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, ch. III, p. 83.
[7] *Ibid.*, ch. V, p. 141.
[8] Notons que la menace soviétique joua un grand rôle dans la politique américaine vis-à-vis du Japon. Par ailleurs, calcul ou non, peut-être que ce fut bonne politique de la part des États-Unis de ne pas détruire ses adversaires et de les laisser se relever. Joachim du Bellay écrivait : « Oh que celuy etoist cautement sage, / Qui conseilloit, pour ne laisser moisir / Ses citoyens en paresseux loisir, / De pardonner aux rampars de Cartage ! / Il

pour prospérer, a besoin de partenaires (cf. *supra*, conclusion de la 3ème partie). En tout cas, on ne doit pas croire aveuglément que le puissant serait désormais bienveillant, qu'il se soucierait principalement du bien de tous les êtres humains, qu'il veillerait sur la justice au détriment de ses intérêts ou de ses passions. Bien souvent, il interprète la justice en fonction de son avantage et de ses affections ; les beaux discours universels doivent être reçus avec une sage circonspection. Comme l'a bien remarqué Raymond Aron avec une certaine ironie : « Les croisés n'ont jamais passé pour des messagers de paix. C'est à notre époque qu'ils ont dessiné une colombe sur leur blason. »[9] Ou, comme l'explique Céline Spector à propos de l'Europe, le nouveau dispositif donne sans doute plus de souplesse à la hiérarchie des puissances, mais il serait naïf de croire que les séparations politiques auraient perdu leur sens :

> Si l'universalité du commerce est bien un décentrement – il n'institue pas de façon définitive une position privilégiée, autour de laquelle le reste du monde pourrait à jamais s'ordonner – le privilège accordé à l'Europe demeure patent.[10]

Deuxièmement, il faut souligner le fait que la mise en mouvement du monde a pris appui sur des corps politiques particuliers. Le développement des différents processus de mondialisation et la diffusion des normes et des institutions libérales doivent beaucoup à l'action des États-Unis au cours des deux derniers siècles. Ainsi, les propositions à visée universelle se fondent sur une expérience politique spécifique ; d'une certaine manière, des idées nouvelles prennent leur essor, mais elles n'abolissent pas les séparations politiques traditionnelles. Voilà ce qu'il faut mesurer lorsque l'on envisage l'expérience américaine. Carl Schmitt, par exemple, dont la tendance est de faire peser la responsabilité des guerres mondiales sur les États-Unis, sous-estime souvent la dimension prudentielle de l'expérience américaine ; il lui semble que cette dernière pourrait se résumer au déploiement d'actions purement idéologiques qui renversèrent l'admirable monument du droit des gens européens et la possibilité de neutralité ménagée au sein même de la vie internationale[11]. « La prétention américaine d'être un Nouveau Monde non corrompu a été supportable pour le reste du monde tant qu'elle s'est combinée à un isolement conséquent. »[12] Hélas, selon l'auteur, ce repli n'aurait duré qu'un

---

prevoyait que le Romain courage, / Impatient du languissant plaisir, / Par le repos se laisserait saisir / À la fureur de la civile rage. » (*Les Antiquités de Rome*, *op. cit.*, XXIII, p. 38.)

[9] Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, ch. IX, p. 281. Sur les enjeux idéologiques de la légitimation, voir *ibid.*, ch. VI, p. 162-163. L'Angleterre, en son temps, a aussi cherché à justifier ses actions au regard du droit international (voir par exemple les revirements sur la question du *mare clausum*), mais il semble qu'on ne trouve pas dans ce pays cette vocation des États-Unis à diffuser de par le monde un corpus d'idées et d'institutions qui bénéficieraient à tous. Cf. *supra*, ch. II, 2ème section, note 58 de la première partie.

[10] Céline Spector, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, *op. cit.*, p. 445. Nous renvoyons à ce propos à nos chapitres II et III.

[11] Carl Schmitt, « Changement de structure du droit international » (1943), dans *La guerre civile mondiale*, *op. cit.*, p. 45. Schmitt trouve la racine de cette attitude américaine dans le « calvinisme extrême et le puritanisme » (*ibid.*, p. 38).

[12] *Ibid.*, p. 42.

temps. « La ligne d'auto-isolement se renverse effectivement en son contraire quand elle se mue en ligne de disqualification et de discrimination du reste du monde. »[13] Un certain idéalisme des États-Unis, telle serait l'origine de la « guerre mondiale globale » caractérisée par « Le passage au concept discriminatoire de la guerre (*Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*) »[14]. Pourtant, il semble que les Américains surent faire preuve de beaucoup plus de modération qu'on ne le dit généralement, qu'ils articulèrent le plus souvent leurs principes universels à des considérations de prudence dues au vif attachement qu'ils éprouvent à l'égard de leur nation[15]. Comme nous avons cherché à le montrer, leurs idéaux ne les empêchent pas de garder à l'esprit les intérêts de leur pays et ne les immunisent pas contre les passions glorieuses. Il s'avère donc nécessaire, dans le cas des États-Unis, de comparer discours et actions pour ne pas croire trop facilement, selon l'évaluation que l'on en fait, à une sorte d'idéalisme libéral ou de fanatisme idéologique[16].

Troisièmement, il existe une certaine tension entre l'horizon universaliste du dispositif libéral et les aspirations à la paix. À moins de penser que l'on a découvert des procédures de gouvernement ou des règles de justice qui puissent satisfaire tous les êtres humains à jamais, il faut bien reconnaître qu'il existe une tension entre la pluralité des manières de vivre et l'aspiration à unifier *réellement* le genre humain. Comment être certain que notre proposition de justice a bien le caractère universel qu'on lui prête ? Comment être sûr de ne pas appeler trop facilement « bien de l'humanité » ce qui finalement sert nos intérêts, nos passions et nos idées ? Comment empêcher que les maximes de la « paix libérale » se mettent au service d'un certain genre d'« impérialisme libéral » ? Ce sont là des ambiguïtés que nous avons devinées à propos de l'expérience américaine. Celui qui éclaire et libère ne se distingue pas toujours si facilement de celui qui vient pour conquérir. Voilà ce qu'il nous faut maintenant approfondir.

---

[13] *Ibid.*

[14] *Ibid.*, p. 43 (original en italiques). Dans cette histoire, Woodrow Wilson constituerait une sorte de pivot entre *auto-isolement* et *intervention planétaire*.

[15] Nathan Tarcov a très bien montré cela dans les cas des fondateurs : « Principle and prudence in foreign policy: the founders' perspective », *The Public Interest*, n°76, summer 1984, p. 45-60.

[16] Carl Schmitt a tendance à opposer trop directement ancrage territorial et idées universelles. Il dénonce par exemple la « Ligue de Genève » incapable d'affronter le problème de « l'ordre spatial » : « L'universalisme resta le dogme et la confession de Genève. » (*Le nomos de la Terre*, *op. cit.*, p. 242.) Voilà qui l'a peut-être empêché de prendre au sérieux la manière dont les États-Unis articulent le particulier et l'universel.

CHAPITRE VIII.

« PARADIGME DE L'ADAPTATION » ET ACTION SANS MESURE

Que faire face à la pluralité des manières de se gouverner ? Dans un temps où émerge le désir d'organiser politiquement l'humanité entière selon des propositions de justice à vocation universelle, des tensions importantes apparaissent nécessairement. La combinaison des querelles liées aux idées et du mouvement de mondialisation exacerbe les frictions. À partir du moment où l'horizon de l'action politique s'étend à l'ensemble de la planète, la question du meilleur régime revient au premier plan, puisque nul peuple ne peut plus se contenter de vivre selon des traditions héritées. Dans les faits, c'est la mise en mouvement du monde par l'Europe, puis, de façon différente, par les États-Unis qui a rendu toute son urgence à ces problèmes ; les processus transformateurs de la mondialisation libérale ont promu la diffusion d'idées et d'institutions particulières. Comment vivre en paix de manière satisfaisante dans un monde où coexistent des opinions diverses sur ce que sont les principaux biens humains et sur ce qui est juste ?

Quand on postule que l'unité politique du genre humain constitue une sorte d'horizon de pensée et qu'il existe un mode de gouvernement désirable pour tous les êtres humains (à savoir la démocratie libérale), il semble difficile de résister au désir de le voir partout fleurir ; cela devient une question de justice, une question qui intéresse la philosophie morale. Néanmoins, il semble que la démocratie libérale ne se propage pas si *naturellement* ou si *sponta-*

nément à travers la planète que ne le désireraient les partisans d'une « paix libérale » (cf. *supra*, ch. VII). Cela nous amène à un paradoxe bien connu des théories de la « paix libérale » : en promouvant la paix, c'est-à-dire en voulant diffuser le libéralisme, le risque n'est-il pas d'alimenter de nouvelles guerres ? Que faire de ceux qui ne partagent pas notre vision du meilleur régime ? Doivent-ils être éclairés ? Renversés ? Convertis ? Ces éventuelles répercussions n'invalident pas les théories, mais elles en montrent des effets potentiels, d'aucuns diront même la « vérité effective ». Pour défendre une théorie qui peut entraîner des conséquences internationales dramatiques, il faut de sérieuses raisons de croire en sa validité. Au chapitre IX, nous essaierons de nous demander si le « régime libéral » offre vraiment une solution *satisfaisante* aux conflits sur la justice, qu'ils soient idéologiques ou religieux ; pour le moment il faut envisager concrètement l'antinomie entre pluralité des gouvernements et règle universelle.

Les historiens des idées rappellent que nous ne sommes pas les premiers à vivre cette tension : les penseurs du XVIIIe siècle affrontaient le même problème[1]. Comme le remarque John Robertson, l'image des Lumières a beaucoup pâti, depuis les années 1960, du rapport ambigu qu'elles pouvaient avoir avec l'impérialisme européen de cette époque ; on a dénoncé son projet « d'établir un critère de la moralité (*standard of morality*) unique, universel et rationnel »[2]. Sebastian Conrad affirme pour sa part que la rhétorique des Lumières, avec ses différents stades de la civilisation, peut servir d'instrument au service de l'empire (le Japon impérial en fera usage en Asie). C'est pourquoi les chercheurs en études postcoloniales se sont concentrés sur ce qui unissait idées des Lumières et impérialisme[3]. Même s'il faut bien prendre garde à pluraliser cette pensée politique et éviter de postuler une causalité *nécessaire* entre le désir d'instaurer des principes moraux universels et la critique de tout pluralisme, il reste que la tension existe[4]. Montesquieu occupe sans doute une place de choix sur ces questions. Le numéro de la *Revue Montesquieu* consacré à « Montesquieu et l'empire » fait état de

---

[1] Comme l'indique Sankar Muthu, le débat perd de son tranchant au XIXe siècle. On n'y trouve plus de penseurs anti-impérialistes de la stature de ceux du XVIIIe siècle. Les philosophes politiques sont alors devenus « agnostiques » sur la question de l'impérialisme, ou bien « like John Stuart Mill, Tocqueville, Hegel, and Marx, explicitly defended European rule over non-European peoples » (*Enlightenment against Empire*, *op. cit.*, p. 5 et 259).

[2] John Robertson, *The Case for the Enlightenment*, *op. cit.*, p. 1-2.

[3] Sebastian Conrad, « Enlightenment in Global History: A Historiographical Critique », art. cité, p. 1020 et 1005-1006

[4] « Do commitments to the idea of a shared humanity, to human dignity, to cross-cultural universal moral principles, and to cross-cultural standards of justice rest upon assumptions and values that unavoidably denigrate, or that disturbingly undermine respect for, cultural pluralism, that is, the wide array of human institutions and practices in the world? » (Sankar Muthu, *Enlightenment against Empire*, *op. cit.*, p. 266.) Jean-François Melon écrivait en 1734 : « S'il est contre la justice de subjuguer une Nation barbare pour la policer, c'est une question morale que nous ne déciderons point. » (Jean-François Melon, *Essai politique sur le commerce*, *op. cit.*, p. 37-38.) Mais quelques pages plus loin, à propos des rébellions à Madagascar, il affirme : « Nos François attendoient-ils de la docilité de ces Peuples, qu'ils présenteroient des mains soumises aux chaînes qu'on leur apportoit de si loin ? » (*Ibid.*, p. 45)

l'actualité de ce grand dilemme entre universalisme conquérant et relativisme culturel[5]. D'ailleurs, on trouve cette difficulté dès la préface de *L'Esprit des lois* dans laquelle Montesquieu veut à la fois apprendre à chacun de « nouvelles raisons » d'aimer sa patrie et « instruire les hommes », donner un « nouveau plaisir à obéir » et « guérir » les préjugés. Mais il arrive aussi que l'on aime sa patrie par ignorance et que l'on obéisse par préjugé ! Montesquieu propose en quelque sorte de conserver et de réformer en même temps, et l'on devrait savoir s'adapter sans pour autant tout bouleverser. Comment se garder des excès de l'universalisme sans tomber dans le relativisme le plus total ? Comment lutter contre les injustices internationales sans imposer aux plus faibles sa propre vision du bien ? Voilà des problèmes qui restent d'actualité. Pour commencer, disons un mot de l'importance des enjeux « idéels » dans les guerres.

[5] Céline Spector, « Montesquieu et l'empire », *Revue Montesquieu*, n°8, 2006, not. p. 15. Frédéric Ramel fait le parallèle entre cette tension universalisme/pluralisme moral et la distinction en philosophie politique entre libéralisme et communautarisme (Frédéric Ramel, « Introduction. Quand Sophia rencontre Arès : Des intérêts de la philosophie en Relations internationales », *Études internationales*, vol. 38, n°1, 2007, p. 15-17).

Première section. Les idées dans les relations internationales

> *Parties from* principle*, especially abstract speculative principle, are known only to modern times, and are, perhaps, the most extraordinary and unaccountable* phenomenon*, that has yet appeared in human affairs.*
>
> David Hume

Comme pour les intérêts ou les passions, la place des idées dans les relations internationales varie énormément en fonction des temps et des lieux ; il serait donc absurde de postuler l'existence d'un facteur idéologique présent de manière invariable. Il est clair, par exemple, pour esquisser deux situations idéales-typiques, que la donne internationale ne sera pas la même selon qu'il est légitime que chaque entité politique se gouverne comme bon lui semble, sans subir trop d'interférences de ses voisins, ou qu'il existe des principes (philosophico-religieux) à vocation universelle. La conception dite « réaliste », d'après laquelle les idées ne joueraient au mieux qu'un rôle adventice, ne semble pas faire droit à toute la complexité de la vie internationale ; bien souvent, elle repose sur une certaine forme de « naturalisation » d'un contexte particulier, notamment celui du « concert européen ». Voyons donc ce qu'il en est, car un enjeu de notre travail est de savoir le degré de changement qui se trouve dans la texture de la vie internationale depuis la formation des premiers corps politiques (cf. *Annexe 5*).

Le « concert européen » du XIXe siècle, ou plus généralement l'ordre « westphalien », n'incarne peut-être pas l'« essence » des relations internationales, puisque son déploiement s'appuie sur des conditions particulières et contingentes. Certes, ce que l'on a appelé le système westphalien (censé être né à la fin de la Guerre de Trente Ans) a effectivement permis de tenir en lisière les conflits religieux qui avaient dévasté l'Europe de cette époque, et la construction du principe de souveraineté permettait de mettre un terme provisoire aux conflits de légitimité transnationaux. Mais, il ne faut pas croire que les questions liées à la justice auraient disparu. Avec la Révolution française, les idées à portée universelle reprennent de la

vigueur et s'accompagnent de la « levée en masse »[1] ; changement important, car les armées de conscrits, plus encore que les armées professionnelles, ont besoin de se battre pour une cause qui leur apparaisse comme juste[2]. Au XIXe siècle, une compétition se mit en place entre deux principes de légitimité, le principe dynastique et le principe démocratique, mais la cohabitation fut rendue possible par un certain respect des règles westphaliennes qui encadraient les relations interétatiques ; voilà pourquoi l'Europe connut alors une certaine canalisation de la violence sur son territoire. Cependant, comme l'écrit Raymond Aron, les « réalistes » font une grande erreur lorsqu'ils confondent « la diplomatie traditionnelle, celle des cabinets européens, avec la diplomatie éternelle »[3]. En effet, les facteurs idéologiques, neutralisés tant bien que mal au XIXe siècle, vont reprendre de la vigueur au XXe siècle, à mesure que les conflits s'intensifieront. Émile Durkheim écrira par exemple à Marcel Mauss le 24 mars 1915 pendant la Grande Guerre : « Jamais je n'ai vu ni entendu parler d'une guerre comme celle-là : posant un problème moral devant la conscience universelle. »[4]

La Révolution russe, l'entrée en guerre des États-Unis du président Woodrow Wilson, la désignation de coupables parmi les dirigeants allemands, la diffusion (ou l'imposition) du principe d'autodétermination, l'injonction de se soumettre au critère de la légitimité démocratique, sont autant de facteurs qui renforcent le poids des idées dans les relations internationales au début du nouveau siècle[5]. Ce mouvement culmine évidemment avec les affrontements idéologiques de la Deuxième Guerre mondiale. Durant la Guerre froide, deux régimes politiques ennemis s'affrontent, avec des moments d'apaisement et des moments de crise. C'est pourtant le moment d'une certaine domination « réaliste » de la pensée en Relations internationales. Pourquoi ? Parce que les « réalistes », on l'oublie trop souvent, ont généralement une intention normative. Puisque les idéologies et les religions exacerbent les conflits, l'expérience de la Deuxième Guerre mondiale l'a suffisamment prouvé, il faudrait que les États se préoccupent avant tout de leurs intérêts matériels pour diminuer le volume global de

---

[1] Un disciple de Carl Schmitt comme Reinhart Koselleck fait remonter les conflits idéologiques à l'époque des Lumières. Céline Jouin commente : « On ne se bat plus pour la Nation mais pour des idées : l'abstraction de la philosophie est mise en accusation. » (« Préface : La guerre civile mondiale n'a pas eu lieu », dans Carl Schmitt, *La guerre civile mondiale*, *op. cit.*, p. 11.)

[2] Voir John Horn, « Les civils et la violence de guerre », dans Stéphane Audoin-Rouzeau*, et al.* (dir.), *La violence de guerre*, *op. cit.*, p. 142. Sur l'évolution des causes de la guerre avec la Révolution française : « Une force élémentaire jette l'Europe dans la guerre. Non plus, cette fois, guerre d'intérêts où l'on se bat pour une province, un droit local, une succession, mais guerre de principes, guerre nationale, acharnée par conséquent. » (Charles de Gaulle, *La France et son armée* (1938), dans *Le fil de l'épée et autres écrits*, *op. cit.*, p. 379.)

[3] Raymond Aron, « En quête d'une doctrine de la politique étrangère » (1953), dans *Les sociétés modernes*, *op. cit.*, p. 963. Voir aussi, id., « De l'analyse des constellations diplomatiques » (1954), dans *ibid.*, p. 918.

[4] Émile Durkheim, *Lettres à Marcel Mauss*, éd. Philippe Besnard et Marcel Fournier, Paris, PUF, coll. Sociologies, 1998, p. 448. Dans une lettre du 19 mai 1915, Durkheim espère même la mise en place d'une « croisade du monde » contre l'Allemagne (*ibid.*, p. 460).

[5] Pour la croissance de la place de l'« idéologie » dans le droit international : Jean Combacau et Serge Sur, *Droit international public*, *op. cit.*, p. 30.

la violence (cf. *supra*, ch. IV, première section). C'est parce que les « libéraux » et les « idéalistes » s'attachent trop exclusivement aux questions de justice qu'ils perdent le sens du compromis et en arrivent à mener des croisades meurtrières ; leurs idéaux (souvent généreux) sont paradoxalement source de grands malheurs[6]. Par réaction, les « réalistes » refusent d'accorder une place importante aux dimensions « idéelles » de la vie internationale[7]. Nous verrons plus loin les apports et les limites de cette approche dans le cas de Carl Schmitt (*infra*, 3ème section-a).

Les plus radicaux seront les « néoréalistes » qui feront des idées une variable accessoire et rapporteront tous les conflits à deux choses (au moins dans la version de Kenneth Waltz) : la structure du système international et la distribution en son sein des « capacités (*capabilities*) »[8]. Pour cet auteur, il n'y a que des « entités semblables (*like units*) » qui se distinguent les unes des autres en fonction de leurs « capacités »[9]. Il invite donc à mettre de côté tous ces facteurs annexes que sont les régimes et les idéologies, afin de préserver la simplicité de sa théorie ; sans cette simplification, il lui faudrait réduire le niveau d'abstraction de son travail[10]. John Mearsheimer reprend ces attendus et fait passer lui aussi les *non-security goals*, à commencer par les idées, au second plan (cf. *supra*, ch. IV, 3ème section-c) [11] ; il prétend par ailleurs que le réalisme ne serait pas une théorie normative, contrairement au libéra-

---

[6] Chris Brown a noté cette dimension morale des « réalistes » : « Philosophie politique et relations internationales anglo-américaines ou "Pourquoi existe-t-il une théorie internationale ?" », *Études internationales*, vol. 37, n°2, 2006, p. 230. En ce sens, Raymond Aron parle de Hans Morgenthau comme d'un *croisé du réalisme* (*Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, ch. XIX, p. 586). Cf. « Indeed, attempts to pursue justice in the absence of order often succeed only in breeding chaos. It is for this reason that some Realists, notably Hans Morgenthau and George Kennan, attack "moralism" on *moral* as well as prudential grounds. But the fault lies not with "moralistic" foreign policies *per se*, so much as with the failure of scholars and leaders to attend to the intimate relationship between order and justice in an international context. » (David Welch, *Justice and the Genesis of War*, *op. cit.*, p. 194.) N'oublions pas qu'on retrouve plutôt des « idéalistes » chez les bellicistes (cf. *infra*, note suivante et *supra*, conclusion du ch. V).

[7] Attention à ne pas se laisser tromper par les catégories consacrées. Sur l'opposition classique entre Theodore Roosevelt et Woodrow Wilson : « As much perceptive students of their diplomacy have observed, each man was both an idealist and a realist, albeit of different stripes. It was Roosevelt's idealism, not his realism, that was at the heart of his conflict with Wilson. » (John Cooper, *The Warrior and the Priest*, *op. cit.*, p. 271 ; voir aussi p. 220, 285, 307, 325, 327, etc.) En effet, avec son « childish love of figthing », sa « devotion to ideals » et son inclination à négliger certains intérêts du pays au nom de l'*honneur national*, le « réalisme » de Theodore Roosevelt est très proche de ce qu'on appelle l'« idéalisme » (*ibid.*, p. 327, 305 et 281). Aujourd'hui, les « néoconservateurs » sont plutôt classés du côté des « idéalistes » (cf. *infra*, 3ème section-b).

[8] Voir Kenneth Waltz, *Theory of international Politics*, New York (NY), McGraw-Hill, 1979.

[9] *Ibid.*, p. 97-101.

[10] Kenneth Waltz, « Reflections on Theory of International Politics: A Response to My Critics » (1986), in *Realism and International Politics*, *op. cit.*, p. 42-43. « State behavior varies more with differences of power than with differences in ideology, in internal structure of property relations, or in governmental form. » (*Ibid.*, p. 42) On retrouve d'ailleurs cette critique de l'idéologie comme le masque derrière lequel se cachent des intérêts plus substantiels dans les théories marxistes : Christopher Bayly, « The First Age of Global Imperialism, c. 1760-1830 », art. cité, p. 38.

[11] John Mearsheimer, *The Tragedy of Great Power Politics*, *op. cit.*, p. 46-48. Robert Gilpin se montre plus nuancé sur ce point et reconnaît que les objectifs de politique étrangère ont pu varier selon les âges : *War & Change in World Politics*, *op. cit.*, p. 22. Les réalistes « classiques » portaient une attention beaucoup plus grande à la diversité des régimes (Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, « Pour un réalisme libéral en relations internationales », *Commentaire*, art. cité, p. 13-20).

lisme, puisqu'il ne chercherait qu'à décrire ce qui est, sans jamais prendre parti[12]. Néanmoins, Alexander Wendt a sans doute raison de lui rétorquer qu'il paraît un peu trop commode de se prétendre neutre, alors que chaque théorie, à travers ses vulgarisations, a d'importants effets sur la manière dont les gouvernants se représentent la vie internationale et agissent : en affirmant que les relations entre corps politiques sont toujours déterminées par des rapports de force – sans prendre en compte les immenses variations dues au poids des idées, aux principes de légitimité ou au caractère construit de ce qui est nommé « intérêt national » – les « néoréalistes » manquent d'une part les changements et les conjonctures inédites, et d'autre part il promeuvent la reproduction d'une espèce de *statu quo* qui fige le système[13].

David Welch a très bien remarqué qu'il était d'une certaine façon *irréaliste* de ne pas prendre au sérieux les questions liées à la justice et aux principes : certes, les États pourraient en théorie toujours proclamer juste ce qui sert leurs intérêts, mais, dans les faits, ils ne le font pas[14]. Il existe des normes et des règles de légitimité qui, bien qu'elles ne puissent pas toujours les retenir, imposent une certaine contrainte sur les acteurs[15]. Autant ceux qui postulent la possibilité d'une effectivité absolue du droit international ou des principes de justice sous-estiment le jeu des intérêts et des passions, autant ceux qui dénient toute force aux idées et qui imaginent des acteurs – collectifs ou individuels – capables d'un cynisme sans mélange ne tiennent pas compte des phénomènes humains tels qu'ils apparaissent (cf. *supra*, ch. VII, 3ème section-c). Raymond Aron semble parler avec justesse de Thucydide en écrivant :

> Qu'en dernière analyse, dans la guerre, la considération de l'intérêt l'emporte sur le droit ou la justice, Thucydide n'a pas la naïveté de le mettre en doute, mais la guerre ne serait pas suprêmement humaine si la force n'avait pas à violer le droit pour aller jusqu'au bout de sa fatalité, vers sa propre ruine.[16]

Les théories de la « paix libérale », en mettant l'accent sur l'importance des gouvernements (cf. *supra*, introduction générale), paraissent plus *réalistes* sur cette question : l'essor du « ré-

---

[12] John Mearsheimer, « The False Promise of International Institutions », art. cité, p. 48-49.
[13] Alexander Wendt, *Social theory of International Politics*, *op. cit.*, p. 314 et 377.
[14] « It is true that states could, without logical contradiction, claim absolutely anything as a matter of justice. However, *they do not*. » (David Welch, *Justice and the Genesis of War*, *op. cit.*, p. 41.) David Hume avait déjà écrit : « […] whatever disadvantageous sentiments we may entertain of mankind, they are always found to be prodigal both of blood and treasure in the maintenance of public justice » (« Of the first principles of government », *Political Essays*, *op. cit.*, p. 17).
[15] Montesquieu écrivait dans le même ordre d'idée : « Si [la religion] ne réprime pas toujours des moments, elle réprime, au moins, une vie. » (*Pensées*, n°1993).
[16] Raymond Aron, « Thucydide et le récit historique », *Dimensions de la conscience historique*, *op. cit.*, p. 117. Sur cette ambiguïté entre le droit et la force : « On the one hand, the city makes security its priority; but on the other hand, the city cannot live with itself unless it believes that it deserves to be secure, because its quest for security is limited by and indeed even sometimes risked for justice. » (Thomas Pangle and Peter Ahrensdorf, *Justice Among Nations, op. cit.*, p. 41.)

gime libéral » a des effets réels sur la vie internationale, comme nous avons essayé de le montrer dans les chapitres précédents[17].

Il existe donc un certain besoin de justice, sur lequel se fonde d'ailleurs la philosophie politique normative contemporaine. Luc Foisneau et Véronique Munoz-Dardé rapportent, par exemple, que pour un auteur comme John Rawls

> […] l'une des motivations fondamentales des êtres humains, aussi importante que la poursuite de l'intérêt personnel, consiste dans l'importance qu'ils attachent à ce que leurs actes puissent être considérés comme justifiés par autrui[18].

Les agents, au-delà des stratégies de justification de leurs actions, ont aussi besoin de trouver des justifications *à leurs propres yeux*, ainsi que nous l'avons observé dans le cas des États-Unis. C'est pourquoi il s'avère nécessaire de prendre en compte dans les relations internationales, les questions de justice, la force des principes, le poids des visions du monde et des normes[19]. Comme le dit Felipe Krause Dornelles, la prise au sérieux des diverses dimensions des relations internationales (notamment la dimension éthique) permet finalement de se montrer plus réaliste que les « réalistes » eux-mêmes[20] ; donner une grande place aux idées dans les relations internationales ne relève pas d'une sorte de fascination pour le monde des idées, mais de ce que Raymond Aron appelle le « réalisme vrai », celui qui n'ignore pas « que l'aspiration à des valeurs fait partie intégrante de la réalité humaine, individuelle et collective »[21].

Il faut maintenant remarquer autre chose. Les conflits qui portent sur des questions de justice peuvent être très rudes[22]. L'expérience nous l'enseigne avec la violence inédite des

---

[17] Michael Doyle, « Three Pillars of the Liberal Peace », *The American Political Science Review*, art. cité, p. 464.

[18] Luc Foisneau et Véronique Munoz-Dardé, « Introduction : La justice en question », dans John Rawls, *Justice et critique*, *op. cit.*, p. 26.

[19] Voir notamment : Frédéric Mérand et Vincent Pouliot, « Le monde de Pierre Bourdieu », art. cité, p. 620 ; Zaki Laïdi, *La norme sans la force : L'énigme de la puissance européenne*, Paris, Presses de Sciences Po, 2008, p. 63-74 ; Thomas Lindemann et Julie Saada, « Théorie de la reconnaissance dans les relations internationales », art. cité, p. 17 ; Alessandro Colombo, « Il concetto di legittimità nella teoria contemporanea delle relazioni internazionali. Genealogia di una recezione incompiuta », in *Crisi della legittimità e ordine internazionale*, *op. cit.*, p. 15-41.

[20] Felipe Krause Dornelles, « Postmodernism and IR: From Disparate Critiques to a Coherent Theory of Global Politics », *Globalics*, Spring 2002 (http://www.globalpolitics.net), p. 8 et 16.

[21] Raymond Aron, « En quête d'une doctrine de la politique étrangère », dans *Les sociétés modernes*, *op. cit.*, p. 963. Aymeric Chauprade tente de fonder la géopolitique « sur les réalités de la géographie physique et humaine et sur les déterminismes qui en découlent » en évitant tout « idéologisme » (*Géopolitique*, *op. cit.*, p. 8-11). Yves Lacoste lui répondrait : « Le rôle des idées – même fausses – est capital en géopolitique, car ce sont elles qui expliquent les projets et qui, autant que les données matérielles, déterminent le choix des stratégies. » (*Dictionnaire de géopolitique*, *op. cit.*, p. 4.)

[22] Encore une fois : il y a bien toujours un mélange d'éléments liés aux intérêts, aux passions et aux idées dans les guerres, mais la part de chacun d'entre eux varie beaucoup d'une situation à l'autre. En outre, il n'est pas toujours facile de faire un net départ entre tous les ingrédients (voir *infra*, conclusion générale, 2ème section-b). Cf. « C'est sous l'étendard de la Religion que l'on combat pour des intérêts purement humains, et qu'on travaille à s'entre-détruire. » (*Pensées*, n°237)

conflits idéologiques du XXe siècle[23]. Mais il y a aussi un aspect de *discrimination* qui revêt une grande importance. Prenons deux exemples pour illustrer ce mécanisme. Les Utopiens de Thomas More sont ordinairement doux et pacifiques. Cependant, ils se montrent très sévères lorsqu'ils se résignent à se lancer dans la guerre, toujours du côté de la cause juste évidemment – par exemple « par pitié envers un peuple tyrannisé […] qu'ils libèrent par la force du joug de son tyran et de son état de servitude »[24]. Quand le combat pour la justice s'engage, il n'y a plus ni droit ni tempéraments, la violence se déchaîne sans bornes : les Utopiens s'engagent à récompenser « celui qui tuera le prince leur ennemi » et les autres responsables, celui qui trahira et dénoncera, etc. ; il faut obtenir « une vengeance si sévère que la terreur […] détournera dorénavant [les coupables] de pareils abus de pouvoir »[25]. Le marquis de Mirabeau propose, dans *L'Ami des hommes*, d'unir les nations par un traité de commerce pour que les prohibitions commerciales ne mènent pluss à la guerre. Il s'agit donc de promouvoir une juste paix. Au service d'une si noble cause, comment ne pas manquer de pitié pour les récalcitrants ? Mirabeau prétend donc qu'il ne faut plus avoir aucun commerce, « direct ou indirect », avec ceux qui refuseraient un tel traité, sous peine de « haute trahison » : « La tête du fraudeur seroit mise à prix, sa maison rasée, sa postérité déclarée infame jusques à la derniére génération. »[26] On le voit, il existe toujours un certain danger de basculement de la paix à la guerre, de la paix perpétuelle à la violence sans limite. Plus les enjeux sont importants, que ce soit la justice universelle, la pacification du monde ou la vraie religion, plus les passions hostiles risquent d'aller jusqu'au bout d'elles-mêmes. Montesquieu essaie d'introduire un peu de modération dans ces questions lorsqu'il recommande qu'il n'y ait pas de « crimes inexpiables » dans les matières religieuses (XXIV, 13). Nous reviendrons sur ces sujets *infra*, 3ème section[27].

---

[23] Sur le caractère idéologique des deux guerres mondiales : Philippe Braud, *Violences politiques*, *op. cit.*, p. 33. En France, le clivage idéologique atteignit son paroxysme lors de la guerre d'Espagne : Georges-Henri Soutou, « Le deuil de la puissance », dans *Histoire de la diplomatie française, II*, *op. cit.*, p. 335.

[24] Thomas More, *L'Utopie*, éd. Simone Goyard-Fabre, trad. Marie Delcourt, Paris, Flammarion, 1987, livre II, p. 200-201.

[25] *Ibid.*, p. 204 et 203. Ariel Colonomos nous rappelle que l'assassinat des dirigeants étrangers était une pratique courante jusqu'au tournant westphalien. Cette pratique sera ensuite condamnée par le droit international (*Le Pari de la guerre*, *op. cit.*, p. 204). Même pendant la Guerre froide une certaine retenue prévaudra (*ibid.*, p. 233). On sait que les choses changent et que les États-Unis et Israël utilisent aujourd'hui des drones pour mener des « assassinats ciblés ».

[26] Victor Riquetti Mirabeau, *L'ami des hommes, ou Traité de la population*, n^elle édition, sans lieu, sans éditeur, 1758, p. 121. Edmund Silberner paraphrase ainsi ce passage : « Le "prince ami des hommes" employera donc "le glaive pour soutenir la cause de l'humanité" et pour imposer à tous "la confraternité universelle dans le commerce". » (*La guerre dans la pensée économique…*, *op. cit.*, p. 213.)

[27] Aurélie Knüfer montre comment le problème de l'intervention analysé par Carl Schmitt se posait déjà pour John Stuart Mill, avec le risque d'une « croisade » interdisant toute possibilité de neutralité (« Temps de la guerre civile, temps de l'intervention, selon John Stuart Mill », *Philonsorbonne*, n°6, année 2011-12, p. 36-37). Nos illustrations suggèrent que ces tensions ont une plus longue histoire.

Quoi qu'il en soit, le rôle des idées ne peut être négligé, puisqu'il rend compte de la tension entre séparation des corps politiques et principes de justice universels. Voilà ce qui se trouve au cœur des dilemmes contemporains soulevés par les interventions militaires et humanitaires au nom des principes libéraux. Faut-il « éclairer » les peuples qui ne partagent pas notre vision de ce qui est juste ? Les entraîner dans le nouveau mouvement du monde ? Les délivrer du joug du despotisme et de la tradition ? Ou bien plutôt les laisser tranquilles, quitte à les abandonner dans ce qui nous semble une condition injuste et indigne ? Quitte à accepter qu'ils violent la conception que nous nous faisons des droits de l'homme ? Des problèmes de ce genre ont fait l'objet d'importantes réflexions de la part de Montesquieu ; nous allons donc envisager dans la section suivante la manière dont celui-ci fait coexister pluralité des biens et unité humaine, modération et jugements normatifs.

2ème section. Montesquieu : Pluralité des biens et « paradigme de l'adaptation »

> *Il est vrai que, par une bizarrerie qui vient plutôt de la nature que de l'esprit des hommes, il est quelquefois nécessaire de changer certaines lois. Mais le cas est rare, et, lorsqu'il arrive, il n'y faut toucher que d'une main tremblante [...]*
>
> Montesquieu (Usbek)

Faut-il décrire le monde ou le juger ? Peut-on comprendre l'histoire humaine en termes d'actions législatrices ou a-t-on besoin de faire intervenir des processus profonds et impersonnels ? Existe-t-il un dispositif de gouvernement supérieur aux autres qu'il serait bon de propager, au risque d'un certain impérialisme ? Ou bien voudrait-on plutôt laisser coexister plusieurs formes de vie dans le monde, au prix d'une relative indifférence à l'égard de ce qu'on appelle désormais la *justice globale* ? Assurément, il serait très difficile de placer définitivement Montesquieu dans l'une ou l'autre branche de ces séduisantes alternatives. La richesse et l'ambiguïté de sa pensée sur ces questions ont justement stimulé la réflexion des commentateurs, car elles permettent de sortir des dichotomies trop convenues et d'envisager les tensions inhérentes au jugement et à l'action.

a. Pluralisme et jugements normatifs

Dans son commentaire sur la contribution de Montesquieu aux sciences sociales, Émile Durkheim loue le philosophe français d'avoir ouvert une voie nouvelle, quoiqu'il n'ait pas su s'y engager complètement. Pour Durkheim, les écrivains politiques antérieurs

> […] avaient fermé les yeux sur l'histoire ; ils ne pouvaient donc se rendre compte que l'homme n'est pas toujours et partout le même, qu'il est au contraire mobile et divers et que, par suite, ces différences

dans les mœurs, les lois, les institutions sont fondées dans la nature des choses. Montesquieu, lui, comprend que les règles de vie sont sujettes à changer avec les conditions de vie.[1]

Ce point est important, il faut donc y insister un peu. Montesquieu observe la diversité du monde sans chercher à la réduire à l'unité ; comme l'observe Bernard Manin, c'est un penseur de la pluralité. Il s'agit pour Bernard Manin de remettre en cause l'interprétation de Thomas Pangle selon laquelle « le régime anglais est pour Montesquieu "*la* solution rationnelle du problème de la nature humaine" »[2]. En effet, Montesquieu se montre toujours ambivalent dans ses jugements, qu'ils concernent la vertu antique, l'honneur monarchique ou l'esprit de commerce. Finalement, il « n'y a pas, chez Montesquieu, un bien en politique mais plusieurs » ; ce qui caractérise sa pensée, ce n'est pas le « monisme » (contrairement à Platon, Hobbes ou Rousseau), c'est le « pluralisme », distinction qui semble aussi pertinente que celle qui sépare les anciens des modernes[3]. Rompant avec la vision classique du meilleur régime, Montesquieu laisse donc une « dimension d'indétermination et d'ouverture […] » ; en un mot, il existe plusieurs biens politiques (cf. *infra*, ch. IX, première section)[4].

Évidemment, Montesquieu insiste souvent sur l'importance de la sécurité et de la conservation de soi, ce qui rappelle l'insistance de Hobbes sur la peur qu'ont les hommes de la mort violente (cf. *supra*, ch. IV, 3ème section-b). Ainsi Montesquieu écrit-il que la « liberté politique dans un citoyen est cette tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sa sûreté […] » (XI, 6, p. 397), et que « tous les États [ont] en général un même objet, qui est de se maintenir […] » (XI, 5)[5] ; cependant, Montesquieu ajoute aussitôt que chaque nation vise également un objet particulier, qui la guerre, qui la religion, qui le commerce, qui la gloire, etc. (*ibid.*)[6]. Il apporte d'ailleurs régulièrement des qualifications et des réserves au primat de la conservation de soi : par exemple, le « dernier des sujets » se trouve en sûreté

[1] Émile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, *op. cit.*, p. 47. Nous avons déjà dit ce que cette critique de la tradition classique avait d'excessif à nos yeux : voir la première note de 3ème section du chapitre VI.

[2] Bernard Manin, « Montesquieu et la politique moderne », art. cité, p. 182. De ce point de vue, Montesquieu se trouve beaucoup plus proche d'Aristote que de Platon : « Platon cherche à penser la forme bonne de la cité unifiée ; Aristote admet plusieurs bons régimes et légitime la pluralité interne de la cité. » (*Ibid.*, p. 206.) Cf. le contraste dressé par Pierre Manent entre Aristote et Hobbes : « Répondre pour Aristote à la question : qui doit commander ?, c'est décider de ce qui se trouve au sommet d'une hiérarchie de biens, et les biens qui n'ont pas été choisis subsistent dans leur signification, et même obtiennent quelque part du pouvoir, une fois que le choix décisif a été fait. Pour Hobbes au contraire, celui qui a le droit d'exiger l'obéissance a tous les droits […] » (*Histoire intellectuelle du libéralisme*, *op. cit.*, p. 82).

[3] Bernard Manin, art. cité, p. 183. Bernard Manin distingue aussi libéralisme *pluraliste* et libéralisme *unitaire* (*ibid.*, p. 213-214). Pour reprendre la typologie d'Isaiah Berlin, Montesquieu ne relie pas tout à « a single central vision », il fait partie de ceux qui « pursue many ends, often unrelated and even contradictory […] » ; c'est un renard plutôt qu'un hérisson (*The Hedgehog and the Fox*, *op. cit.*, p. 3).

[4] Bernard Manin, art. cité, p. 227.

[5] Cf. « Le seul avantage qu'un peuple libre ait sur un autre, c'est la sécurité où chacun est que le caprice d'un seul ne lui ôtera point ses biens ou sa vie. Un peuple soumis, qui aurait cette sécurité-là, bien ou mal fondée, serait aussi heureux qu'un peuple libre […] » (*Pensées*, n°32).

[6] « Il existe bien une fin commune à tous les États, la conservation d'eux-mêmes, mais elle n'épuise pas la nature de la politique. » (Bernard Manin, « Montesquieu et la politique moderne », art. cité, p. 209.)

dans le gouvernement despotique, lequel n'en est pas moins « monstrueux » (III, 9). De même, la prospérité ne constitue pas un bien sans mélange, et Montesquieu se moque de la « passion de s'enrichir » de celui « qui a de quoi vivre jusqu'au Jour du Jugement, qui travaille sans cesse et court risque d'accourcir ses jours pour amasser, dit-il, de quoi vivre » (*LP*, n°CVI, p. 289). Plus généralement, dans sa tentative de tenir le domaine de la religion à distance du domaine politique, Montesquieu affirme explicitement que les « lois humaines statuent sur le bien […] », non pas sur le « meilleur », ce qui permet d'accepter le pluralisme en politique, « parce qu'il y a *plusieurs* biens » (XXVI, 2, n. s). C'est pourquoi Céline Spector a insisté sur l'importance du chapitre intitulé « Des idées d'uniformité » (XXIX, 18) qui critique toute « rationalité politique abstraite désireuse de réduire la diversité à l'unité, la pluralité à l'uniformité »[7].

La diversité nous est aujourd'hui familière et il ne nous viendrait guère à l'esprit de nous en inquiéter ; pourtant cette équanimité de Montesquieu devrait nous surprendre. Comment ne pas s'inquiéter devant cette variété immense, surtout si, comme le suggèrent les premières lignes de l'*Ethique à Nicomaque*, « Tout art et toute investigation, et pareillement toute action et tout choix tendent vers quelque bien, à ce qu'il semble »[8] ? Comment donc s'orienter au milieu d'expériences si hétérogènes, si peu commensurables ? Comment fonder une idée de la justice quand les êtres humains se forment des idées aussi dissemblables de ce qui est juste ? Blaise Pascal, notamment, se sert de cette même diversité pour peindre l'incapacité des philosophes à découvrir le souverain bien, signe de la misère de l'homme sans Dieu.

> Trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence. Un méridien décide de la vérité. En peu d'années de possession, les lois fondamentales changent, le droit a ses époques, l'entrée de Saturne au Lion nous marque l'origine d'un tel crime. Plaisante justice qu'une rivière borne ! Vérité au-deçà des Pyrénées, erreur au-delà.[9]

Dans toute cette bigarrure, les êtres humains sont incités à trouver une loi qui soit véritablement universelle, qui puisse servir de guide au jugement et à l'action ; « Mais la plaisanterie est telle que le caprice des hommes s'est si bien diversifié qu'il n'y en a point. »[10] La dimension apologétique de la rhétorique pascalienne le conduit peut-être à exagérer quelque peu l'incertitude de la condition humaine, il reste néanmoins qu'il faut se souvenir de son inquié-

---

[7] Céline Spector, *Montesquieu, Liberté, droit et histoire*, *op. cit.*, p. 277. Céline Spector souligne par exemple la « dualité maintenue entre Commerce et Manière […] » (*Montesquieu : Pouvoirs, richesses et sociétés*, *op. cit.*, p. 248) et le pluralisme anthropologique de Montesquieu (« *L'Esprit des lois* de Montesquieu : Entre libéralisme et humanisme civique », art. cité, p. 158).
[8] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, livre I (1), 1094a1-2, p. 31-32.
[9] Blaise Pascal, *Pensées*, éd. Michel Le Guern, Paris, Gallimard, coll. Folio classique, 2004, n°56, p. 87. Michel Le Guern donne en note les nombreuses références tirées de Montaigne sur ce sujet.
[10] *Ibid.*

tude devant ce qui nous semble aujourd'hui aller parfaitement de soi, et qui se trouve au fondement des sciences sociales contemporaines :

> La coutume est une seconde nature qui détruit la première. Mais qu'est-ce que la nature ? Pourquoi la coutume n'est-elle pas naturelle ? J'ai grand peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature.[11]

Montesquieu reconnaît lui aussi la relativité de ce qui nous entoure, mais il ne s'en inquiète pas outre mesure ; cela pour deux raison. Premièrement, la variété des coutumes et des conduites humaines ne lui paraît pas relever de l'arbitraire ; au contraire, elle lui semble parfaitement intelligible. Citons encore ce qu'il écrit dans sa préface :

> J'ai d'abord examiné les hommes, et j'ai cru que, dans cette infinie diversité de lois et de mœurs, ils n'étoient pas uniquement conduits par leurs fantaisies.
>
> J'ai posé les principes, et j'ai vu les cas particuliers s'y plier comme d'eux-mêmes ; les histoires de toutes les nations n'en être que les suites ; et chaque loi particulière liée avec une autre loi, ou dépendre d'une autre plus générale. (*EL*, préface)

La diversité du réel n'est plus si terrible lorsque l'on se trouve capable d'en rendre raison et d'en déterminer les causes ; en classant les régimes politiques selon certains types, en étudiant l'influence du climat et du sol, en relevant le rôle transformateur du commerce, finalement en ordonnant les « choses [qui] gouvernent les hommes » (XIX, 4), Montesquieu donne sens à une infinité de faits et nous apprend à ne pas désespérer de la pluralité[12]. L'univers demeure intelligible, même si l'accent se déplace, le législateur agissant cède sa place au scientifique qui observe (cf. *infra*, sous-section-c)[13].

Deuxièmement, Montesquieu ne se déprend ni de tout jugement normatif ni de toute hiérarchie. Comme l'écrit Bernard Manin : « S'il y a, selon Montesquieu, plusieurs biens, il y a cependant un mal : le despotisme »[14]. Voilà qui ne permet pas de déterminer *a priori* toute action politique, mais qui offre tout de même une orientation pour l'observateur aussi bien que pour l'acteur ; le pouvoir du clergé et l'esclavage ne sauraient jamais figurer comme des biens, quoique Montesquieu reconnaisse qu'en de certaines circonstances ils peuvent repré-

---

[11] *Ibid.*, n°117. « Que de natures en celle de l'homme ! » (*Ibid.*, n°120) Pierre Bourdieu placera d'ailleurs ses *Méditations pascaliennes* sous l'égide du philosophe du XVIIe siècle.

[12] Émile Durkheim corrige souvent Montesquieu, mais sur ces questions il est son élève : « […] tout fait d'ordre vital, – comme sont les faits moraux, – ne peut généralement pas durer s'il ne sert à quelque chose, s'il ne répond pas à quelque besoin ; tant donc que la preuve contraire n'est pas faite, il a droit à notre respect. » (*De la division du travail social*, *op. cit.*, p. XLI.)

[13] Cf. « […] la philosophie politique en tant que telle, part *du point de vue de l'acteur*, citoyen ou homme d'État, du point du vue pratique, cependant que la sociologie adopte *le point de vue du spectateur* » (Pierre Manent, *La cité de l'homme*, *op. cit.*, p. 79).

[14] Bernard Manin, « Montesquieu et la politique moderne », art. cité, p. 184.

senter un moindre mal[15] ; l'arbitraire ne règne pas dans les évaluations axiologiques, il n'y a pas de conflit tragique entre des « valeurs » inconciliables (cf. *infra*, ch. IX, 3ème section-b)[16]. La prise de position normative qui conduit au rejet du despotisme constituerait d'ailleurs une faiblesse du raisonnement de Montesquieu d'après Émile Durkheim, un archaïsme au regard des nouveaux critères de scientificité :

> [Montesquieu] admet qu'un des types qu'il distingue, le Gouvernement despotique, a par lui-même quelque chose d'anormal : ce qui est incompatible avec la nature d'un type, car chaque type possède sa perfection propre qui, compte tenu des conditions de temps et de lieu auxquelles il répond, est égale à celle des autres.[17]

Jean-Jacques Rousseau adressera d'ailleurs à Montesquieu le reproche inverse : « […] il n'eut garde de traitter *[sic]* des principes du droit politique ; il se contenta de traiter du droit positif des gouvernements établis […] »[18]. Telle est l'ambiguïté et la richesse de l'œuvre de Montesquieu : il ne se hâte pas de juger car il reconnaît l'existence d'une pluralité de biens, mais il ne s'interdit pas non plus de juger, puisqu'il lui semble que certaines choses ne sont pas défendables[19].

Nous avons donc affaire à un double mouvement. D'une part l'infinie variété de la coutume repose sur de solides raisons, il y aurait donc erreur à n'apercevoir que de l'arbitraire ou à faire un net départ entre « civilisés » et « barbares » ; d'autre part tout ne se vaut pas : s'il n'y a pas de critère absolu pour ordonner tous les biens humains, il existe tout de même une certaine hiérarchie[20]. Les deux choses se retrouvent dans cette remarque de Montesquieu :

---

[15] L'esclavage « est contre la nature », mais il repose parfois « sur une raison naturelle », quand la chaleur empêche les hommes de travailler librement (XV, 7 ; cp. XV, 8). Même dans le cas du despotisme Montesquieu sait voir le plus et le moins, lui qui ne renonce pas à donner aussi des conseils pour ce type de régime. Par exemple sur la religion la plus adaptée : « La religion des Guèbres rendit autrefois le royaume de Perse florissant ; elle corrigea les mauvais effets du despotisme ; la religion mahométane détruit aujourd'hui ce même empire. » (XXIV, 12)

[16] Rappelons que Max Weber évoque « la lutte qui oppose les dieux des différents ordres et des différentes valeurs (*Werte*) » (*Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 106). Sur ce point, Montesquieu paraît très loin du sociologue allemand.

[17] Émile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, *op. cit.*, p. 111.

[18] Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, vol. 4, p. 836 (nous avons corrigé le redoublement d'un mot). Sur cette ambiguïté, Lucien Jaume déclare : « […] Montesquieu se veut-il avant tout d'esprit comparatiste, et à la limite relativiste, ou bien nous donne-t-il une conception normative habilement camouflée ? » (*Les origines philosophiques du libéralisme*, *op. cit.*, p. 101-102.)

[19] Dans la défense de son ouvrage principal, Montesquieu écrit explicitement qu'il a cherché à examiner si les institutions étudiées avaient « un degré de bonté par elles-mêmes » (*DEL*, 2ème partie, p. 1137). Cf. « […] l'originalité de la position morale de Montesquieu tient à ce qu'il conjugue le pluralisme éthique caractéristique de la modernité et la conception de l'objectivité du bien propre à la philosophie antique » (Catherine Larrère, « Montesquieu », dans P. Raynaud et S. Rials (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, *op. cit.*, p. 405). Voir aussi id., *Actualité de Montesquieu*, Paris, Presses de Sciences Po, 1999, p. 28.

[20] Isaiah Berlin cherche à montrer que le pluralisme de Montesquieu ne l'amène pas à douter de « l'universalité des valeurs humaines dernières » : « […] all men by nature sought security, justice, social stability, happiness […] » (*The Crooked Timber of Humanity*, *op. cit.*, p. 71-72). La diversité de ces aspirations et la manière dont elles entrent en tension les unes avec les autres empêchent évidemment d'établir une stricte hiérarchie.

> Toutes les nations ont un droit des gens ; et les Iroquois même, qui mangent leurs prisonniers, en ont un. Ils envoient et reçoivent des ambassades ; ils connoissent des droits de la guerre et de la paix : le mal est que ce droit des gens n'est pas fondé sur les vrais principes. (I, 3, p. 237)

La tension entre ces deux mouvements revêt une importance particulière dans notre contexte politique, ce qui explique les âpres débats interprétatifs ; Montesquieu a pu servir d'« autorité » aussi bien pour justifier des interventions militaires que pour les condamner (cf. *infra*, introduction de la 3ème section) ; selon que l'on insiste sur la normativité de certains de ses jugements ou sur la pluralité des biens qu'il met en scène, les recommandations politiques pourront diverger sensiblement.

Il reste maintenant à s'interroger un peu plus profondément sur la manière d'accommoder pluralisme et jugements de valeur ; bien que cette démarche puisse nous paraître aujourd'hui éminemment familière, on ne doit pas ignorer les difficultés qu'elle soulève.

b. Unité humaine et diversité socio-politique : les effets du climat

Pour bien comprendre ce qu'impliquent les jugements normatifs en situation de pluralité, la reconnaissance de la diversité en dépit de l'unité du genre humain, il est utile d'évoquer la « théorie » des climats de Montesquieu. Il s'agit peut-être de la partie de son œuvre qui nous choque aujourd'hui le plus, celle que l'on n'oublie jamais de tourner en ridicule[21]. Certes, l'idée d'une influence du climat (et du terrain) ne revient pas à Montesquieu, mais on peut dire qu'il en a fait un élément important de sa compréhension des lois humaines en lui consacrant notamment les livres XIV à XVIII de son principal ouvrage[22].

Ces analyses font évidemment problème. Montesquieu établit une forte corrélation entre le climat, les institutions politiques et les développements moraux. Pour le dire simplement : au nord, il y a le courage, la liberté et une certaine lourdeur du corps et de l'esprit, au sud la mollesse, l'immoralité et le despotisme, enfin, au milieu, dans les zones tempérées, règne une inconstance féconde, c'est-à-dire un certain déséquilibre entre les effets du froid et du chaud. L'auteur raffine bien sûr ce système en adjoignant le jeu de multiples causes inci-

[21] Par exemple : Pierre Bourdieu, « Le Nord et le Midi : Contribution à une analyse de l'effet Montesquieu », *Actes de la recherche en sciences sociales*, art. cité, p. 21-25. Un écrit satirique anonyme inséré dans une édition de 1748 de *L'Esprit des lois* plaisantait déjà son auteur : « Ainsi sans un grand appareil, / On peut dans le Siècle où nous sommes, / Par les seuls degrés du Soleil, / Calculer la valeur des Hommes » (cité dans Catherine Larrère et Catherine Volpilhac-Auger (dir.), *1748, L'année de* L'Esprit des lois, *op. cit.*, p. 164). Cf. Sur l'opposition binaire entre le chaud et le froid : « La sociologie serait facile si des propositions de cet ordre étaient vraies. » (Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, *op. cit.*, p. 47.)

[22] Quentin Skinner rappelle que Jean Bodin avait précédé Montesquieu (*The Foundations of Modern Political Thought*, *op. cit.*, vol. 2, ch. 8, p. 292). Pour une généalogie précise voir Robert Shackleton, « Le climat et les causes », dans *Montesquieu, Biographie critique*, *op. cit.*, p. 235-248.

dentes, cependant sa grille de lecture générale reste à peu près celle-là : la variation du chaud et du froid lui sert à expliquer un nombre impressionnant de faits. Par exemple, la diversité des lois qui ont rapport à la boisson serait fonction du climat : au nord il faut tolérer « une certaine ivrognerie de nation » car les liqueurs fortes « donnent du mouvement au sang », tandis qu'au midi le vin se révèle contraire au climat et ferait du tort aux hommes, puisqu'il y coagule « les globules du sang » (XIV, 10). Les effets moraux ne seraient pas moindres ; le froid stimule la bravoure et l'esprit d'indépendance, la chaleur a des effets contraires ; on comprend dès lors pourquoi le protestantisme, cette religion sans chef, a pris racine en Europe septentrionale (XXIV, 5). Le nord n'a d'ailleurs pas toujours la préférence de Montesquieu : à la cruauté des Japonais, il oppose la bonté des Indiens, et déclare « Heureux climat, qui fait naître la candeur des mœurs, et produit la douceur des lois ! » (XIV, 15)

Or sur quoi reposent toutes ces assertions ? Principalement sur des récits de voyages et sur l'étude qu'a faite Montesquieu d'une langue de mouton, laquelle lui aurait permis d'observer que, après congélation, « les houppes nerveuses sont moins épanouies : elles s'enfoncent dans leurs gaînes, où elles sont à couvert de l'action des objets extérieurs » (XIV, 2, p. 476)[23]. Cette expérience prouverait que le climat produit des effets physiques sur les corps humains, des effets mécaniques auxquels il n'est pas moyen d'échapper. Montesquieu se contente donc d'un matériau empirique très incertain pour tirer des conclusions définitives sur les conditions socio-politiques des différentes parties du globe, ce qui ne laisse pas de nous paraître scientifiquement douteux et politiquement désagréable. Même lorsqu'on se souvient qu'on n'écrivait pas au XVIIIe siècle comme on écrit aujourd'hui, certaines assertions semblent particulièrement désinvoltes :

> […] il règne en Asie un esprit de servitude qui ne l'a jamais quittée ; et, dans toutes les histoires de ce pays, il n'est pas possible de trouver un seul trait qui marque une âme libre : on n'y verra jamais que l'héroïsme de la servitude (XVII, 6).

[23] Cp. « […] une langue de mouton n'expliquera jamais pourquoi la querelle de l'empire et du sacerdoce scandalisa et ensanglanta l'Europe pendant plus de six cents ans. Elle ne rendra point raison des horreurs de la rose rouge et de la rose blanche, et de cette foule de têtes couronnées qui sont tombées en Angleterre sur les échafauds. » (Voltaire, « Commentaire sur l'Esprit des lois », dans *op. cit.*, p. 500.) John Millar fait aussi part de ses doutes : « Some philosophers are of opinion, that the difference of heat and cold, of moisture and dryness, or other qualities of the climate, have a more immediate influence upon the character and conduct of nations, by operating insensibly upon the human body, and by effecting correspondent alterations in the temper. It is pretended that great heat, by relaxing the fibres, and by extending the surface of the skin, where the action of the nerves is chiefly performed, occasions great sensibility to all external impressions; which is accompanied with proportionable vivacity of ideas and feelings. » (John Millar, *The Origin of the Distinction of Ranks*, *op. cit.*, p. 9). Antoine Destutt de Tracy parle « d'anecdotes douteuses et d'historiettes fausses et frivoles » (*Commentaire sur* L'Esprit des lois *de Montesquieu*, *op. cit.*, p. 326). Cf. « We see here some of the aberrant enthusiasm generated by Enlightenment scientific research. » (Thomas Pangle, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism*, *op. cit.*, p. 167.)

Et que dire de l'affirmation selon laquelle « [l]es Indes ont été, les Indes seront ce qu'elles sont à présent […] » (XXI, 1)[24] ? Il n'est pas besoin de céder à l'indignation morale pour s'interroger sur la solidité des prémisses de l'auteur et sur la singulière témérité avec laquelle il établit des lois générales ; il suffit de remarquer qu'aujourd'hui l'énergie et le mouvement semblent se trouver davantage en Asie qu'en Europe, quoique le climat n'ait pas tant varié ; le commerce mondialisé semble avoir eu raison des supposées déterminations géographiques. Les conclusions de la « théorie » du climat de Montesquieu se sont révélées scientifiquement fausses[25].

Les commentateurs de Montesquieu ont cherché à le défendre de deux manières. Premièrement par un important travail de contextualisation qui permet de ne pas accabler injustement l'écrivain. C'est ce que propose Robert Shackleton :

> Le lecteur du XXe siècle pourrait être surtout frappé par [la] naïveté [de la théorie des climats]. Et s'il juge d'après des données purement scientifiques, il serait justifié. Mais si l'on veut comprendre Montesquieu il faut le juger d'après les croyances de son temps, et les théories du climat aux XVIIe et XVIIIe siècles prenaient d'étranges formes.[26]

Deuxièmement, par le rappel du fait que Montesquieu qualifie à plusieurs reprises l'importance qu'il donne au climat. Comme le montre Céline Spector, si le philosophe français affirme que l'« empire du climat est le premier de tous les empires » (XIX, 14), il faut entendre cela comme une antériorité chronologique ; au chapitre 4 du livre XIX, Montesquieu rappelle que les effets du climat diminuent à mesure que la civilisation progresse[27].

Nous proposons ci-dessous de comprendre, à défaut de le justifier, l'usage que l'auteur fait du climat en prêtant attention aux conséquences de ses assertions pour la vie internationale. Quelque défectueuse que soit sa « théorie », il nous semble qu'il y a là une tentative de réconcilier l'unité du genre humain avec la diversité de ses formes de vie, ce qui n'est peut-

---

[24] Hegel fut lecteur de Montesquieu : « […] ni la zone froide ni la zone chaude ne suscitent de peuples jouant un rôle dans l'histoire mondiale […] » (*La philosophie de l'histoire*, *op. cti.*, p. 182-183).

[25] Rappelons aussi l'importance que Montesquieu donne à la question du bon et du mauvais air dans ses notes de voyages (*Voyages*, dans *O. C.*, *op. cit.*, vol. 1, not. p. 701-702, 736, 754). Voir aussi *LP*, n°CXXI ou *Pensées*, n°2265. Cp. « […] it is imagined that the character of different nations arises, in a great measure, from the air which they breathe, and from the soil upon which they are maintained » (John Millar, *The Origin of the Distinction of Ranks*, *op. cit.*, p. 10). Il faut néanmoins se souvenir qu'à l'époque de Montesquieu les conditions sanitaires n'étaient pas les mêmes : l'air des marais, les eaux stagnantes, etc. pouvaient avoir une incidence beaucoup plus forte sur la santé que ce n'est le cas aujourd'hui en Europe.

[26] Robert Shackleton, *Montesquieu, Biographie critique*, *op. cit.*, p. 242.

[27] Céline Spector, *Montesquieu, Liberté, droit et histoire*, *op. cit.*, p. 211. Cf. « Il y a de tels climats où le physique à une telle force, que la morale n'y peut presque rien » (XVI, 8) ; cela implique donc que dans d'autres régions, la morale sait résister à l'emprise du climat.

être pas sans intérêt lorsque l'on réfléchit aux dangers d'une certaine aspiration hégémonique du libéralisme[28].

Pour cela, il paraît utile de partir de l'essai de David Hume intitulé *On national Characters* paru la même année que *L'Esprit des lois* (1748)[29]. Le philosophe écossais distingue d'abord les causes morales des causes physiques pour appréhender le caractère des différentes nations, et il met explicitement en doute le pouvoir explicatif des secondes :

> Quant aux *causes physiques*, je suis enclin à douter absolument de leur influence dans ce domaine et je ne pense pas non plus que l'air, la nourriture ou le climat puissent en rien décider du tempérament (*temper*) ou du génie des hommes.[30]

Pour établir la chose, David Hume note qu'il existe un véritable caractère national en Chine malgré les différences de climat qu'on y observe, que les Thébains et les Athéniens ne se ressemblent guère quoique les deux cités ne soient qu'à une petite journée de marche l'une de l'autre, etc. ; existe-t-il d'ailleurs contraste plus fort qu'entre les Britanniques d'aujourd'hui et ceux qui peuplaient l'île avant la conquête romaine[31] ? Finalement Hume ne concède qu'une certaine inclination pour les liqueurs fortes au nord, pour les plaisirs de la chair au sud. Et encore précise-t-il qu'il lui semble y avoir là des causes plus morales que physiques : le vin plaît davantage au nord parce qu'il y est plus rare ; les climats chauds laissant plus de loisir aux hommes que les climats froids, ils disposent alors de beaucoup plus de temps pour les jeux de l'amour[32]. En bref, David Hume nous semble bien plus sérieux que Montesquieu sur la question du climat : ses arguments ont une valeur scientifique plus grande et, par comparaison, la « théorie » des climats de l'auteur français nous frappe par son caractère archaïque.

Néanmoins, pour être juste, il faut se rendre compte que la référence au climat permet à Montesquieu de préserver une chose singulièrement précieuse : l'unité du genre humain. Si les peuples lointains paraissent – aux yeux des Européens de l'époque – si arriérés, ce n'est pas qu'ils appartiennent à une « race » inférieure, c'est qu'ils sont soumis à des contraintes

---

[28] Sur toute cette question voir Silvia Sebastiani, « Hume versus Montesquieu : Race against Climate », *The Scottish Enlightenment*, *op. cit.*, p. 23-43. Cf. « Drawing on a long philosophical tradition dating back to Hippocrates, Aristotle, and Galen, but with direct precedents such as Jean-Baptiste Dubos, Espiard de la Borde, and the Scottish physician John Arbuthnot, Montesquieu transfers the physiological reflection about the influence of climate on man's character into the ambit of the laws regulating societies. » (*Ibid.*, p. 26)

[29] Comme l'indique Gilles Robel, Montesquieu et Hume se réfèrent tous les deux au texte sur le climat de John Arbuthnot (David Hume, « Des caractères nationaux », dans *Essais…*, *op. cit.*, p. 406, note). Cet auteur écossais publie à Londres en 1733 un ouvrage intitulé *An Essay concerning the effects of Air on Human Bodies* qui sera traduit en français en 1742 (Robert Shackleton, *Montesquieu, Biographie critique*, *op. cit.*, p. 238).

[30] David Hume, *op. cit.*, p. 410. David Hume doute aussi de la corrélation entre nourriture carnée et courage (*ibid.*, p. 422). On sait que Montesquieu ne craint pas (au moins dans ses papiers) d'établir des mécanismes causaux généraux à partir de quelques observations : « Le peuple de Londres mange beaucoup de viande ; cela le rend très robuste ; mais à l'âge de quarante à quarante-cinq ans, il crève. » (« Notes sur l'Angleterre », *Voyages*, dans *O. C.*, *op. cit.*, vol. 1, p. 875.)

[31] David Hume, *op. cit.*, p. 413 et 416.

[32] *Ibid.*, p. 423.

physiques qui les maintiennent en-deçà de ce à quoi ils pourraient atteindre ailleurs ; réciproquement, si les nations d'Europe connaissent un tel degré de civilisation, c'est qu'elles ont la chance (on voudrait ajouter « imméritée ») d'être placées dans des zones tempérées. David Hume, puisqu'il rejette les causes physiques au nom des causes morales, ne peut s'empêcher de porter un jugement *moral* sur les accomplissements des autres peuples : si leur « retard » ne s'explique pas par des facteurs externes, il faut donc l'attribuer à des vices *internes*, ce qui conduit à jeter le doute sur l'unité du genre humain. Voici une note problématique ajoutée par Hume en 1753 :

> J'incline à penser que les nègres, et plus généralement toutes les autres espèces humaines (car il en existe quatre ou cinq), sont naturellement inférieurs aux Blancs. Il n'y a jamais eu de nation civilisée, ni même d'individu qui se soit distingué par ses actions ou par sa pensée (*eminent either in action or speculation*), qui fussent d'une couleur autre que blanche. Il n'y a chez eux ni inventions ingénieuses, ni arts, ni sciences. […] Une différence aussi uniforme et constante par-delà les pays et les âges ne pourrait se rencontrer si la nature n'avait établi une distinction originelle entre ces races d'hommes (*between these breeds of men*).[33]

On doit évidemment replacer cette assertion dans le contexte de l'époque. Gilles Robel rappelle que l'article « Nègre » de l'*Encyclopédie* présente des opinions proches[34]. Jean-Pierre Jackson, dans son édition des *Essais*, note qu'Emmanuel Kant, se référant explicitement au texte de David Hume, écrit en 1764 dans ses *Observations sur le Sentiment du Beau & du Sublime* : « Les nègres d'Afrique n'ont par nature aucun sentiment qui s'élève au-dessus du puéril. »[35] L'audace de la position de Montesquieu n'en paraît que plus grande, lui qui dénonce publiquement l'esclavage et tourne en ridicule ceux qui prétendent faire des distinctions entre les hommes :

> Ceux dont il s'agit sont noirs depuis les pieds jusqu'à la tête ; et ils ont le nez si écrasé qu'il est presque impossible de les plaindre.
>
> On ne peut se mettre dans l'idée que Dieu, qui est un être très sage, ait mis une âme, surtout une âme bonne, dans un corps tout noir. […]

---

[33] *Ibid.*, p. 418 (note). Cette note sera remplacée en 1777 par un texte un peu moins brutal mais de même signification. Pour le débat historiographique autour de cette note et le contexte de ce polygénisme humain, voir Silvia Sebastiani, *The Scottish Enlightenment*, *op. cit.*, not. p. 34-35. Cf. « Talking as he did of four or five different species, in a context critical of the influence of climate on men, Hume seemed to be testing the classification of the Swedish naturalist Carl Linnaeus in relation to his theory of the human mind. » (*Ibid.*, p. 34)

[34] Par exemple : « Si l'on s'éloigne de l'équateur vers le pole antartique, le noir s'éclaircit, mais la laideur demeure: on trouve ce vilain peuple qui habite la pointe méridionale d'Afrique. » (Texte en ligne : http://portail.atilf.fr/encyclopedie/)

[35] Cité dans David Hume, *Essais moraux, politiques & littéraires* (bilingue), trad. Jean-Pierre Jackson, Paris, Éditions Alive, 1999, p. 268. Chez Hegel le climat a une certaine importance, mais l'on trouve parfois des phrases qui pourraient faire penser aussi à une sorte de polygénisme. Par exemple : « Dans la Perse actuelle, on a affaire à une autre race, à une espèce d'homme plus belle, qui s'apparente à l'espèce européenne. » (*La philosophie de l'histoire*, *op. cti.*, p. 300 ; voir aussi p. 184, 187 et 231.)

On peut juger de la couleur de la peau par celle des cheveux, qui, chez les Égyptiens, les meilleurs philosophes du monde, étoient d'une si grande conséquence, qu'ils faisoient mourir tous les hommes roux qui leur tomboient entre les mains. […]

Il est impossible que nous supposions que ces gens-là soient des hommes ; parce que, si nous les supposions des hommes, on commenceroit à croire que nous ne sommes pas nous-mêmes chrétiens. (XV, 5)[36]

Lorsque l'on tient certaines formes de gouvernement pour supérieures (la démocratie libérale par exemple), lorsque l'on constate que d'autres communautés humaines « s'obstinent » à vivre autrement, on se trouve alors enclin à croire que certains hommes sont moins aptes que d'autres au bon gouvernement ; ce biais « essentialiste » est bien connu des sciences sociales, et elles cherchent à le débusquer sous toutes ses formes. Si, comme l'a bien documenté Jennifer Pitts, l'idée d'une distinction entre les « races » humaines s'est répandue à partir de la fin du XVIIIe siècle[37], c'est notamment par méconnaissance de la causalité sociale, par oubli de l'existence de ce qui « gouvern[e] les hommes » (cf. *infra*, sous-section-c)[38] ; l'importance accordée au climat permet à Montesquieu de ne pas tenir les hommes et les peuples pour entièrement responsables de leur destin : certes, les régimes français et anglais sont préférables *en soi* au despotisme, mais le climat en Asie rend improbable le développement de la monarchie ou de la république ; mettez les Européens en Asie ou les Asiatiques en Europe et vous verrez alors que les êtres humains sont partout les mêmes[39]. Cette détermination externe permet de résister à l'affirmation de Hume selon laquelle on ne vit jamais homme éminent qui fût noir[40].

---

[36] « Contre Melon qui s'accommodait de l'esclavage comme d'un mal nécessaire, Montesquieu se montre soucieux de justice et de réciprocité. » (Céline Spector, *Montesquieu, Liberté, droit et histoire*, *op. cit.*, p. 224). Cp. « […] given Smith's keen insights into the labor market and his vigorous defense of individual liberty, his meek stand on slavery must be considered a disappointment » (Alan Krueger, « Introduction », in Adam Smith, *Wealth of Nations*, *op. cit.*, p. XXI). Rappelons que Hume dénonçait tout de même l'esclavage et la traite des noirs dès 1752 dans *De la populosité des nations antiques*. Silvia Sebastiani relève deux principaux arguments : l'esclavage a des effets délétères sur la moralité du maître et cette institution est économiquement désavantageuse pour la société (*The Scottish Enlightenment*, *op. cit.*, not. p. 39).

[37] « De nombreux chercheurs ont relevé ce passage de la notion d'uniformité à celle d'hétérogénéité de l'espèce humaine qui est intervenue à la fin du XVIIIe siècle et durant les premières décennies du XIXe siècle. » (Jennifer Pitts, *Naissance de la bonne conscience coloniale*, *op. cit.*, p. 32.) La révolte des Cipayes (1857-1858), par exemple, contribuera à conférer aux Indiens un statut d'infériorité permanente (*ibid.*, p. 190). Sankar Muthu expose des mécanismes semblables dans le cas de la conquête des Amériques (*Enlightenment against Empire*, *op. cit.*, p. 272-273).

[38] David Hume ne mésestime pas la causalité sociale, mais il la combine avec l'existence de plusieurs races humaines. « […] while it offered a sort of sociological explanation of the diversity between peoples, it also emphasized the idea of a bedrock of natural diversity » (Silvia Sebastiani, *The Scottish Enlightenment*, *op. cit.*, p. 24). « The analysis of national characters in sociological terms was limited by a polygenetic perspective to the European peoples alone. » (*Ibid.*, p. 34)

[39] Cf. « Les Indiens sont naturellement sans courage ; les enfants même des Européens nés aux Indes perdent celui de leur climat. » (XIV, 3) Pour corroborer ce lien entre insistance sur le climat et absence de polygénisme : « The *Histoire des deux Indes* [abbé Raynal], which makes great play with the concept of climate, has much less to say about race […] » (John Pocock, *Barbarism and Religion. Volume IV…*, *op. cit.*, p. 302).

[40] Le fait est évidemment très contestable. Que connaît Hume de toutes les histoires de tous les peuples noirs ? Gilles Robel a par exemple opposé le cas du Jamaïcain Francis Williams (David Hume, « Des caractères natio-

Bien que le climat reste un élément « naturel », il permet quand même de « dénaturaliser » les différences humaines et de modérer les jugements de valeur que l'on porte volontiers sur les autres collectivités. Tout à rebours, les théories triomphalistes du progrès qui connaîtront leur acmé au XIXe siècle conduiront à une plus forte intolérance et à la volonté de répandre partout la civilisation, comme si l'on changeait de régime politique aussi facilement que de vêtements[41]. Montesquieu ne nie pas que le gouvernement anglais ait beaucoup d'avantages, néanmoins, en insistant sur les causes particulières qui ont permis son avènement il nous invite d'une part à ne pas en faire un modèle intemporel (cf. *infra*, 3ème section), et d'autre part à nous garder d'en attribuer tout le mérite aux Anglais eux-mêmes. En effet, le climat des îles britanniques a donné « un certain caractère d'impatience » à ce peuple (XIV, 13), à bien des gens « un esprit inquiet et des vues étendues […] » (XIX, 27, p. 582), ce qui fut un grand préservatif contre la tyrannie[42] ; il n'y a donc pas à louer si fort les Anglais d'avoir si bien su concilier liberté, commerce et religion (XX, 7) puisque leur destin participe aussi du hasard : ils ont eu la chance de vivre sous un climat favorable ou, plus généralement, d'avoir été soumis à une combinaison propice de ces différentes choses qui « gouvernent les hommes » et qui déterminent l'« esprit général » d'une nation (XIX, 4)[43]. Montesquieu écrit au début d'un grand chapitre sur l'Angleterre : « Je ne dis point que le climat n'ait produit, en grande partie, les lois, les mœurs et les manières de cette nation […] » (XIX, 27, p. 574-575).

Finalement, des « lois » ou des « choses », parmi lesquelles le climat, contraignent fortement l'action humaine ; le comprendre, c'est envisager le poids des déterminations qui pèsent sur les corps politiques, et donc se garder de vouloir introduire des changements trop brusques ou trop radicaux. Parce que le genre humain est un et qu'il existe des maux contre lesquels la nature humaine se récrie, Montesquieu ne se prive pas de juger ; pourtant, il indique qu'il faut se garder de révolutionner inconsidérément les institutions des peuples, car il se pourrait que ce qui nous semble mauvais soit finalement la meilleure protection contre un

---

naux », dans *Essais…*, *op. cit.*, p. 418, note). Cet « argument » sera néanmoins repris maintes fois pour justifier l'esclavage au sud des États-Unis. Ainsi, le sénateur Andrew Butler de Caroline du Sud déclarait en 1854 : « Who ever heard of the African astronomer, statesman, general, poet? » (Marion M. Miller (ed.), *Great Debates in American History*, *op. cit.*, vol. 4, p. 306.)

[41] Jennifer Pitts, *Naissance de la bonne conscience coloniale*, *op. cit.*, p. 272.

[42] On retrouve des « traits d'impatience » chez tous les peuples du nord (XVII, 3).

[43] L'esprit des Athéniens provenait de la subtilité de leur air (Montesquieu, « Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères », dans *O. C.*, *op. cit.*, vol. 2, p. 44). Guillaume Barrera remarque aussi que le grand destin maritime anglais semble découler tout entier de la nécessité dans le chapitre XI des *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe* (*Les lois du monde*, *op. cit.*, p. 40). Dans le même ordre d'idée : « Le courage n'est plus l'effet d'une éducation, mais le résultat d'un certain tonus cardiaque ; l'intempérance, la suite d'une sensibilité physique exacerbée. » (*Ibid.*, p. 162). De même qu'il n'y a pas de raison de louer les Anglais pour leur gouvernement, il serait absurde de moquer les Asiatiques pour le leur : « L'éternité du despotisme asiatique répond à l'éternité des lois physiques qui contraignent les hommes. » (Jean Goldzink, *Montesquieu et les passions, op. cit.*, p. 94-95.)

mal pire encore[44]. De telles considérations empêchent certainement de céder à un quelconque « impérialisme libéral ».

Néanmoins, Montesquieu ne se contente pas pour autant d'approuver tout ce qui est : le législateur joue bel et bien un rôle, puisqu'il arrive à notre auteur de le louer ou de le blâmer. Voilà ce qui reste à explorer.

c. Modération et « paradigme de l'adaptation »

Nous devrons ici nous contenter de survoler ce qui constitue pourtant un sujet à part entière ; en allant au plus court nous ne ferons sans doute pas suffisamment droit à toutes les nuances.

On l'a déjà dit et il est bon de le répéter, Montesquieu enseigne la modération en politique, aussi bien dans le jugement que dans l'action. Les choses humaines changent, mais elles changent très lentement ; le volontarisme politique fait généralement plus de mal que de bien. Le philosophe français insiste par exemple beaucoup sur le poids des mœurs et des manières dans la vie d'un peuple. Cette sphère n'est pas celle du législateur, puisque mœurs et manières n'ont pas été instituées par les lois (XIX, 16), c'est plutôt à ces dernières de se conformer à celles-là ; celui qui fait les lois doit bien comprendre qu'il n'a pas devant lui un matériau très malléable. Contre l'image traditionnelle du législateur « souverain », Montesquieu écrit :

> Il y a deux sortes de tyrannie : une réelle, qui consiste dans la violence du gouvernement ; et une d'opinion, qui se fait sentir lorsque ceux qui gouvernent établissent des choses qui choquent la manière de penser d'une nation. (XIX, 3)

La législation qui viserait à *changer* les manières de penser et de vivre d'un peuple risquerait toujours d'être tyrannique. C'est pourquoi Montesquieu se montre sévère à l'égard de Pierre Ier qui contraignit les Moscovites à se couper la barbe et à tailler leurs habits : « La loi n'est pas un pur acte de puissance […] » (XIX, 14)[45].

Si Montesquieu a pu apparaître comme un précurseur de la sociologie aux yeux d'Auguste Comte, d'Émile Durkheim et de Raymond Aron, c'est qu'il s'attache à toutes les

[44] Un exemple de cette manière de juger : « Autant que le pouvoir du clergé est dangereux dans une république, autant est-il convenable dans une monarchie, surtout dans celles qui vont au despotisme. Où en seroient l'Espagne et le Portugal depuis la perte de leurs lois, sans ce pouvoir qui arrête seul la puissance arbitraire ? Barrière toujours bonne, lorsqu'il n'y en a point d'autre : car, comme le despotisme cause à la nature humaine des maux effroyables, le mal même qui le limite est un bien. » (II, 4).

[45] Voir aussi Igor Sokologorsky, « Le despotisme est-il toujours un mal ? La querelle de Voltaire et de Rousseau à propos de Pierre le Grand », *Esprit*, n°352, février 2009, p. 109-126.

causalités extérieures qui contraignent très fortement la vie humaine. Contre l'idée d'une souveraineté absolue du législateur, Montesquieu écrit :

> Plusieurs choses gouvernent les hommes : le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières ; d'où il se forme un esprit général qui en résulte. (XIX, 4)[46]

Les *lois* apparaissent bien encore, mais elles ne jouissent d'aucune précellence au sein des multiples *choses* qui permettent de comprendre pourquoi les êtres humains vivent, agissent et pensent comme ils le font. Pour modifier les mœurs et les manières, par exemple, il vaut mieux en introduire d'autres plutôt que de faire des lois (XIX, 14). Dans certains cas, il semble que les lois sont presque une émanation des mœurs antérieures.

Les pères de la sociologie appuieraient l'idée selon laquelle les lois ne seraient qu'un prolongement des mœurs. En dépit de l'influence exagérée que Montesquieu prête au climat, Émile Durkheim lui sait gré d'avoir compris, peut-être le premier, que « les choses sociales sont soumises à des lois déterminées »[47]. De même, Auguste Comte lui reconnaît le mérite d'avoir surpassé les philosophes de son temps en concevant « désormais les phénomènes politiques comme aussi nécessairement assujettis à d'invariables lois naturelles que tous les autres phénomènes quelconques […] »[48]. Cependant, Montesquieu ne serait pas allé suffisamment loin ; il aurait ouvert la voie menant à la science nouvelle, mais il n'aurait su en parcourir qu'une petite distance. Voici ce qu'écrit Durkheim :

> Dès que l'on admet […] qu'il existe dans la vie sociale un ordre déterminé, on diminue nécessairement le rôle du législateur. Les institutions sociales, étant les conséquences de la nature des choses, ne dépendent plus de la volonté d'un ou de plusieurs citoyens. Or, tout au contraire, chez Montesquieu, le personnage du législateur se détache avec évidence, au point d'apparaître comme l'indispensable artisan des lois.[49]

De fait l'auteur de *L'Esprit des lois* nous semble parfois ambigu sur cette question. D'un côté, comme le relève Bertrand Binoche, il minimise « l'efficace des individus » et invalide « la pertinence des miroirs édifiants des princes tels que Fénelon pouvait encore en pro-

---

[46] Pierre Manent commente ce passage ainsi : « Sous le regard sociologique, l'homme apparaît non plus comme cause, mais comme effet, non plus comme causant mais comme causé. » (*La cité de l'homme*, *op. cit.*, p. 89.)

[47] Émile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, *op. cit.*, p. 80-81. Cf. Bruno Karsenti, « Politique de la science sociale : La lecture durkheimienne de Montesquieu », *Revue Montesquieu*, n°6, 2002, p. 39.

[48] Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, *op. cit.*, 47ème leçon, p. 123. « À une époque où les plus éminents esprits, essentiellement préoccupés de vaines utopies métaphysiques, croyaient encore à la puissance absolue et indéfinie des législateurs, armés d'une autorité suffisante, pour modifier à volonté l'état social, combien ne fallait-il pas être en avant de son siècle pour oser concevoir […] les divers phénomènes politiques comme toujours réglés, au contraire, par des lois pleinement naturelles […] » (*ibid.*).

[49] Émile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, *op. cit.*, p. 81.

poser »[50]. D'un autre côté, Montesquieu évoque souvent Lycurgue et Solon, loue l'action législative d'Alexandre, rappelle sans cesse le rôle des nomothètes et leur consacre même le livre XXIX. Guillaume Barrera a sans doute raison : « Pour n'avoir pas donné dans l'adulation des "héros", il a cru en la grandeur »[51] ; sa pensée échappe à la dichotomie un peu simpliste entre culte du législateur et impuissance causale des hommes (cf. *supra*, conclusion du ch. VI sur la place de l'éducation).

Envisager comment Montesquieu ménage une place au législateur dans un monde où « plusieurs choses gouvernent les hommes », c'est peut-être finalement comprendre comment il est possible de concilier jugement normatif et refus de l'uniformité, unité du genre humain et respect des autres manières de vivre. Dans le livre XXIX de *L'Esprit des lois* intitulé « De la manière de composer les lois », Montesquieu s'adresse bien au législateur, mais ce qu'il lui demande avant tout c'est de la modération : « l'esprit de modération doit être celui du législateur ; le bien politique, comme le bien moral, se trouve toujours entre deux limites » (XXIX, 1). Dans ce livre, tout son propos est de montrer que les lois se trouvent toujours prises dans un certain contexte : une même loi peut avoir diverses significations dans des lieux différents, une même intention législative exige des codes variés en fonction des époques, etc. Finalement, rien n'est plus dommageable que « de certaines idées d'uniformité » qui conduisent à vouloir donner partout des lois semblables : « Lorsque les citoyens suivent les lois, qu'importe qu'ils suivent la même ? » (XXIX, 18). Si l'on ajoute à cela que les lois prennent souvent la couleur des « passions » et des « préjugés » du législateur (XXIX, 19), on comprend qu'il ne faille toucher aux lois que d'une *main tremblante*[52].

Finalement, Montesquieu concilie modération dans l'action législatrice et jugement de valeur dans la réflexion théorique en développant ce que l'on pourrait nommer un certain « paradigme de l'adaptation ». Nous l'avons déjà dit, il existe une grande variété de biens aux yeux du philosophe français ; en plus de la conservation, chaque nation dispose de sa propre finalité : « L'agrandissement étoit l'objet de Rome ; la guerre, celui de Lacédémone ; la reli-

---

[50] Bertrand Binoche, *Introduction à* De l'esprit des lois *de Montesquieu*, *op. cit.*, p. 91. Sur l'« illusion héroïque » en général, voir Michel Dobry, *Sociologie des crises politiques : La dynamique des mobilisations multisectorielles* (1986), 3ème édition, Paris, Presses de Science Po, 2009, notamment p. 75-93. Rappelons qu'à l'inverse Montesquieu sera aussi accusé de « spinozisme », c'est-à-dire de « nécessitarisme » (Céline Spector, *Montesquieu, Liberté, droit et histoire*, *op. cit.*, p. 40).

[51] Guillaume Barrera, *Les lois du monde*, *op. cit.*, p. 28. « […] il n'a pas cru que l'histoire est principalement façonnée par de grands hommes ; leur part est réelle mais limitée » (*ibid.*, p. 29).

[52] Cf. « Arsace aimoit si fort à conserver les lois et les anciennes coutumes des Bactriens, qu'il trembloit toujours au mot de la réformation des abus […] » (Montesquieu, *Arsace et Isménie*, dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, vol. 1, p. 494). Cf. « […] la nature des choses sociales et la nature du peuple […] » donnent les conditions et les limites de « l'action législatrice ». « Avoir l'esprit des lois, c'est être éclairé sur les rapports qui constituent ces conditions et ces limites : prendre la mesure du champ des possibles où doit s'appliquer la raison. » (Denis de Casabianca, *Montesquieu : De l'étude des sciences à l'esprit des lois*, *op. cit.*, p. 607-608.)

gion, celui des lois judaïques ; le commerce, celui de Marseille [etc.] » (XI, 5)[53]. Par ailleurs, cet objet est déterminé par toute une série de facteurs divers, c'est-à-dire par les causes qui forment « l'esprit général » d'un peuple (XIX, 4). Prendre la mesure de cela, c'est se garder de croire qu'il se trouve un meilleur régime pouvant convenir à l'ensemble des communautés politiques. La législation doit être *adaptée* aux conditions préexistantes, c'est-à-dire au climat, à la religion, aux mœurs, aux manières, etc. Peut-être la meilleure illustration de cela se trouve-t-elle dans l'éloge des principes législatifs de Solon :

> On demanda à Solon si les lois qu'il avoit données aux Athéniens étoient les meilleures : « Je leur ai donné, répondit-il, les meilleures de celles qu'ils pouvoient souffrir. » Belle parole, qui devroit être entendue de tous les législateurs. (XIX, 21)[54]

Chez Montesquieu la notion de loi prend un sens particulier : « Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports *nécessaires* qui dérivent de la nature des choses […] » (I, 1, n. s.). Il existe des rapports entre les choses, entre les êtres, mais aussi entre les êtres et les choses ; toute la création est soumise à des règles « invariables » (*ibid.*). En ce sens, il est loisible d'affirmer avec Louis Althusser que Montesquieu fait tout passer sous l'idée de « loi-rapport », les choses, les êtres, et même la divinité[55]. Pourtant, Montesquieu ne va jamais jusqu'à séparer entièrement les faits et les valeurs et il ne se borne pas non plus à louer tout ce qui est au nom de lois infrangibles. Or, une telle liberté du jugement ne peut procéder que d'une certaine marge de manœuvre législative : si tous les rapports étaient absolument nécessaires, comment serait-il possible de célébrer ou de censurer l'œuvre d'un législateur ? Le philosophe français distingue donc le monde humain du monde de la matière :

> […] le monde intelligent [n'est pas] aussi bien gouverné que le monde physique. Car, quoique celui-là ait aussi des lois qui, par leur nature, sont invariables, il ne les suit pas constamment comme le monde physique suit les siennes. (*Ibid.*)[56]

Voilà donc qui permet, grâce à l'existence de « rapports de justice » antérieurs aux lois (*ibid.*), de porter un jugement sur les différentes lois positives, et donc de condamner l'esclavage ou le despotisme en tant que tels. Pour autant, les contraintes qui pèsent sur l'action restent im-

---

[53] Rappelons que Montesquieu n'obtient ces belles généralités qu'au prix de grandes simplifications ; sans doute serait-il plus juste de dire que chaque corps politique a en vue de nombreux objets, et que ceux-ci sont organisés de manière plus ou moins explicite selon une hiérarchie plus ou moins stable.

[54] Bernard Manin voit d'ailleurs une parenté avec la manière de penser d'Aristote : « tout type de gouvernement n'est pas approprié à toute société ou collectivité ; la forme du gouvernement doit être adaptée au type d'hommes auquel le législateur est confronté […] » (« Montesquieu et la politique moderne », art. cité, p. 201). Denis de Casabianca insiste aussi sur l'importance de légiférer en situation dans *L'Esprit des lois*, *Montesquieu : De l'étude des sciences à l'esprit des lois*, *op. cit.*, p. 605) Cf. « […] his method does not consist in formulating a judgment of the goodness per se of the different regimes but in evaluating the advantages and disadvantages of the institutions in situ and from the point of view of their effects. » (Céline Spector, « Honor, Interest, Virtue… », in R. Kingston (ed.), *Montesquieu and His Legacy*, *op. cit.*, p. 67.)

[55] Louis Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, *op. cit.*, p. 31.

[56] Cf. « Que si quelques peuples n'ont point rejeté les mariages entre les pères et les enfants, les sœurs et les frères, on a vu, dans le livre premier, que les êtres intelligents ne suivent pas toujours leurs lois. » (XXVI, 14)

menses, et les communautés humaines doivent comprendre qu'elles subissent bien plus qu'elles ne peuvent agir. Ainsi, le bon législateur sera celui qui se montrera capable de donner à un peuple des lois compatibles avec son esprit général, qui saura *s'adapter* à la nécessité et en tirer le meilleur parti. Certes, Denis de Casabianca a entièrement raison de parler d'une « problématique de la convenance »[57], mais il nous semble important d'insister également sur une certaine vertu active demandée au législateur, cette vertu qui doit lui permettre de donner à une nation les meilleures lois qu'elle puisse recevoir ; la nécessité n'abolit pas le souci de la justice, même si les possibilités du juste sont fortement contraintes par le nécessaire. En prenant en compte d'un côté le type d'un régime et son esprit général, de l'autre ce que sont les biens humains, Montesquieu peut juger l'action du législateur : dans certains climats qui nécessitent le gouvernement despotique les lois ne doivent pas réduire l'empire de la religion, car cette dernière seule saurait adoucir quelque peu les excès du régime et modérer la servitude, ce mal pour tous les êtres humains. Jugements de valeur, conscience du poids des déterminations, pluralité des biens et dénonciation de certains maux se combinent donc dans ce « paradigme de l'adaptation »[58] ; le législateur fera bien ou mal selon qu'il s'adaptera ou non aux conditions dans lesquelles il agit[59]. D'autres auraient pu dire : « […] il faut qu'il ait un esprit disposé à se tourner selon ce que les vents de la fortune et la variation des choses lui commandent […] »[60].

* *

En insistant sur les contraintes extérieures, Montesquieu promeut certes une modération salutaire, une prudence dont ne s'embarrassent pas toujours ceux qui entendent imposer partout leur conception du bien ou du juste, mais il est conduit à réduire fortement l'amplitude

---

[57] Denis de Casabianca, *Montesquieu : De l'étude des sciences à l'esprit des lois*, *op. cit.*, p. 44. Cp. Guillaume Barrera, *Les lois du monde*, *op. cit.*, p. 386.

[58] Cf. « […] la sociologie, ou du moins la perspective sociologique, est la base d'une nouvelle forme de justification du pouvoir, en termes d'ajustement ou d'adaptation » (Bruno Karsenti, « Politique de la science sociale : La lecture durkheimienne de Montesquieu », art. cité, p. 46).

[59] Cf. « […] le gouvernement le plus conforme à la nature est celui dont la disposition particulière se rapporte mieux à la disposition du peuple pour lequel il est établi » (I, 3). Rappelons que le chapitre 8 du livre III du *Contrat social* s'intitule : « Que toute forme de gouvernement n'est pas propre à tout pays ». Raymond Aron a été particulièrement sensible à cette question : « La philosophie déterministe n'exclut pas que l'on donne des conseils, si ces conseils restent relatifs à une situation géographique donnée, ou à l'esprit d'une nation, ou à la nature du régime. Autrement dit, ce sont des impératifs conditionnels ou hypothétiques. » (Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, *op. cit.*, p. 55.) À propos de l'esclavage : « […] s'il y avait rapport nécessaire de cause à effet, on aurait de toute évidence la contradiction entre une condamnation morale et un déterminisme scientifiquement démontré » (*ibid.*, p. 48).

[60] Machiavel, *Le Prince*, *op. cit.*, ch. XVIII, p. 207. Bien sûr, grâce à la « révolution » du commerce, Montesquieu peut se dispenser d'enseigner au législateur comment « prendre la voie du mal, si cela est nécessaire ». Voir *supra*, ch. premier, 2ème et 3ème sections.

de tout acte fondateur ; le penseur français encourage chez les hommes une *activité* continuelle, non pas de grandes *actions* ; le législateur ne prend ni la figure du créateur ni celle du démiurge, c'est désormais un « adaptateur », bien plus attentif à ce qui l'environne qu'à l'idéal auquel il voudrait atteindre. Finalement, il y a un déplacement dans la manière d'appréhender les choses politiques. Il existe effectivement une pluralité des biens, mais il s'agit d'une pluralité *potentielle*, d'une pluralité qui existe pour l'observateur, non pas d'une pluralité devant laquelle le législateur en situation pourrait choisir. En effet, poussé et contraint par une manière de *vis a tergo*, son plus haut accomplissement ne peut être que d'organiser les conditions de possibilité de l'émergence du bien (ou de la combinaison de biens) qui *correspond* à l'esprit général de son peuple ; il n'y a qu'un seul bien (ou qu'une seule combinaison de biens) actualisable dans chaque contexte. La pluralité ne loge pas dans l'action, elle se situe au niveau de l'homme de science, celui qui d'un regard peut embrasser la variété des choses de ce monde. Voilà qui donne d'ailleurs au savant une véritable supériorité, puisque lui seul s'avère capable d'envisager une pluralité qui n'est pas accessible à l'action législatrice, lui seul peut actualiser, par la pensée, la riche diversité des régimes et des biens humains[61].

Il faudrait sans doute introduire des nuances, car Montesquieu insiste maintes fois sur le dynamisme du commerce comme force de transformation (cf. *infra*, ch. premier). C'est pourquoi Denis de Casabianca refuse d'en faire simplement un « sociologue », c'est pourquoi Pierre Manent insiste sur la tension entre le prétendu conservatisme de Montesquieu et son éloge du mouvement commercial, et c'est pourquoi l'interprétation du philosophe français reste aussi disputée[62]. Il reste néanmoins que Montesquieu, s'il envisage aussi le changement, ne le fait qu'avec une extrême prudence, et semble toujours donner sa préférence à la douce évolution du temps long plutôt qu'au brutal renversement des mœurs et des lois, serait-ce pour instituer un ordre politique jugé meilleur. Il semble y avoir là un juste milieu difficile à trouver. John Locke, en son temps, apercevait bien la tension qui existait entre la nécessité de limiter la possibilité de rébellion pour préserver la concorde civile et l'impossibilité de laisser

[61] Alexis de Tocqueville est ici disciple de Montesquieu : « Ce sont comme deux humanités distinctes, dont chacune a ses avantages et ses inconvénients particuliers, ses biens et ses maux qui lui sont propres. » (*De la Démocratie en Amérique*, *op. cit.*, vol. 2, partie IV, ch. VIII, p. 400.) Seul le savant peut comprendre cette pluralité *potentielle* qui demeure inaccessible à l'action législatrice. Tocqueville paraît néanmoins ménager une certaine marge de manœuvre au sein du nouvel état social : « Les nations de nos jours ne sauraient faire que dans leur sein les conditions ne soient pas égales ; mais il dépend d'elles que l'égalité les conduise à la servitude ou à la liberté, aux lumières ou à la barbarie, à la prospérité ou aux misères. » (*Ibid.*, p. 402) Sous le nouveau « paradigme de l'adaptation », il resterait encore un champ important ouvert à l'action des êtres humains. Chez Aristote, le législateur semble avoir une plus grande liberté de choix entre les différents régimes. Cf. *infra*, ch. IX, 3ème section.

[62] Denis de Casabianca, *Montesquieu…*, *op. cit.*, p. 903 ; Pierre Manent, *Les libéraux*, *op. cit.*, p. 280. Condorcet critiquera à la fois le relativisme et le conservatisme de Montesquieu ; mais Céline Spector note que l'aspect conservateur de cette pensée est tout de même tempéré par l'existence d'un bien politique en situation (*Montesquieu, Liberté, droit et histoire*, *op. cit.*, p. 278-281).

le désir de paix prendre le pas sur celui de la justice, sous peine d'accepter toutes sortes d'oppression[63]. Face à ce dilemme, Montesquieu ne se contente donc pas d'approuver tout ce qui est au nom de la paix ou de la nécessité, mais sa conception plurielle des biens humains et sa prise en compte des multiples contraintes physiques, sociales et historiques qui pèsent sur les communautés politiques le conduisent à réduire fortement la marge de liberté du législateur. Le « paradigme de l'adaptation » maintient la possibilité d'un certain jugement tout en décourageant les velléités de réformes soudaines, qu'elles soient le fait du nomothète ou du conquérant[64].

[63] John Locke, *Two Treatises of Government*, *op. cit.*, §228, p. 416-417. « If the innocent honest Man must quietly quit all he has for Peace sake, to him who will lay violent hands upon it, I desire it may be consider'd, what a kind of Peace there will be in the World, which consists only in Violence and Rapine […] » (*ibid*., p. 417).

[64] Cf. « Chaque peuple a sa morale qui est déterminée par les conditions dans lesquelles il vit. On ne peut donc lui en inculquer une autre, si élevée qu'elle soit, sans le désorganiser, et de tels troubles ne peuvent pas ne pas être douloureusement ressentis par les particuliers. » (Émile Durkheim, *De la division du travail social*, *op. cit.*, p. 217-218.)

3ème section. De la « paix libérale » à l'imposition du régime libéral par la force

La civilisation européenne est une religion. Aucune ne lui résiste.

Henri Michaux

Dans le contexte de l'« intervention » américaine en Irak de 2003[1], la pensée de Montesquieu a été mobilisée tour à tour pour justifier ou délégitimer le renversement du régime de Saddam Hussein. Il y eut notamment la publication en 2006 d'un numéro spécial de la *Revue Montesquieu* intitulé « Montesquieu et l'empire », coordonné par Céline Spector, dans lequel le souci de penser un certain « impérialisme libéral » américain joua un grand rôle. Comme nous l'avons vu dans la section précédente, le philosophe français ne conteste pas l'unité du genre humain, mais il insiste sur la complexité du faisceau des causes qui déterminent l'esprit général d'une nation, semant ainsi le doute sur la centralité du rôle de la législation dans le destin des communautés politiques ; certes le législateur peut faire du bien ou du mal, mais la bonté de son action se mesure plutôt en termes d'*adaptation* que de fondation. Retenue, mesure, prudence, sobriété, modération semblent les maîtres mots ; la quête de l'idéal, de l'inédit et du meilleur amène trop souvent de grands malheurs.

On comprend aisément ce qu'une telle conception des affaires humaines peut avoir de frustrant, surtout dans un temps où il nous semble que le « régime libéral » (économie de marché, démocratie représentative et droits de l'homme) répond de manière satisfaisante – avec efficacité et douceur – aux aspirations universelles des êtres humains. Nous avons aperçu cette union intime de l'utile et du désirable (ainsi que ses limites) *supra* aux chapitres II et III à propos de l'« espérance libérale » et du « doux commerce ». Dans le cas qui nous occupe ici, quel moyen de ne pas s'élever contre ce qui pourrait apparaître comme une manière de

[1] L'emploi du terme d'« intervention » constitue bien sûr une euphémisation de la guerre, puisqu'il tend à rapprocher l'acte militaire de l'opération de police, comme si les principes communs de justice avaient la même consistance à l'échelle mondiale qu'à l'échelle d'un corps politique particulier (cf. *supra*, ch. VII). Pierre Manent parle de « mensonge moral » qui conduit à penser les actions militaires comme des « opérations de police » : « Nous avons bombardé massivement la Serbie pendant soixante-dix-huit jours sans lui déclarer la guerre. » (*Cours familier de philosophie politique*, *op. cit.*, p. 305.) Sur les déclarations formelles de guerre, voir *supra*, introduction générale, première section, note 22.

fatalisme appuyé sur des hypothèses douteuses : « La liberté même a paru insupportable à des peuples qui n'étoient pas accoutumés à en jouir. C'est ainsi qu'un air pur est quelquefois nuisible à ceux qui ont vécu dans les pays marécageux » (XIX, 2) ? D'ailleurs Montesquieu se montre parfois très ambigu, lui qui ouvre en même temps des pistes de réformes. Par exemple, le titre du chapitre duquel nous avons tiré la citation précédente est rédigé ainsi : « Combien pour les meilleures lois il est nécessaire que les esprits soient préparés ». Cela peut se lire en deux sens : ou bien il faut se garder de promouvoir étourdiment les meilleures lois sous peine de faire beaucoup de dégâts, ou bien il faut activement chercher à changer les esprits afin que les lois les meilleures puissent enfin devenir une possession pour l'ensemble de l'humanité.

Dans son livre sur la guerre offensive, Montesquieu dit tout le mal qu'il pense de la conquête, mais il n'en fait pas un mal absolu ; il consacre même un chapitre aux « avantages du peuple conquis » (X, 4). Un gouvernement fortement corrompu, un État dans lequel le peuple est opprimé par le prince ou par des traitants peut finalement se trouver mieux à la suite d'une conquête, « si elle n'étoit pas destructrice ! ». Plus encore : « Une conquête peut détruire les préjugés nuisibles, et mettre, si j'ose parler ainsi, une nation sous un meilleur génie. » (*Ibid.*)[2] Et Montesquieu de louer Gélon de Syracuse pour avoir interdit aux Carthaginois d'immoler leurs enfants, Alexandre pour avoir défendu aux Bactriens de faire manger leurs vieux pères par de « grands chiens » (X, 5). Même si Montesquieu rappelle que le droit de conquête « laisse toujours à payer une dette immense, pour s'acquitter envers la nature humaine » (X, 4), il n'y semble pas hostile dans tous les cas[3].

C'est pourquoi Montesquieu donne aussi des arguments aux partisans d'une diffusion des différents aspects du « régime libéral » dans le monde (qu'ils aient ou non soutenu l'intervention américaine en Irak). Paul Rahe, lecteur attentif de Montesquieu, considère que ce dernier, en dépit de toute sa prudence, approuve finalement le choc salutaire engendré par la conquête ; les préjugés ne doivent certes pas être renversés brutalement, mais Montesquieu cherche ultimement à « rendre les hommes capables de *self-government* »[4]. Dans le même esprit, Andrea Radasanu parle d'Alexandre comme d'un agent du progrès et de la modernité aux yeux de Montesquieu[5]. Michael Mosher constate lui aussi l'ambivalence de *L'Esprit des*

---

[2] « La lutte contre l'ignorance est la fonction propre des sciences. En s'attaquant aux préjugés, elles permettent le bien de la nation et le bonheur du peuple. » (Denis de Casabianca, *Montesquieu…*, *op. cit.*, p. 64.)

[3] Dans une première version des *Lettres persanes* (1721), Usbek écrivait : « Le droit de conquête n'est point un droit. Une société ne peut être fondée que sur la volonté des associés » (*LP*, n°XCV, note de l'éditeur) ; dans l'édition de 1754 on lit : « La conquête ne donne point un droit par elle-même : lorsque le Peuple subsiste, elle est un gage de la paix et de la réparation du tort ; et, si le Peuple est détruit ou dispersé, elle est le monument d'une tyrannie. » (*LP*, n°XCV) Jean Terrel constate donc que Montesquieu a assoupli sa position sur le sujet : « […] il y a bien un droit du conquérant à déduire du droit naturel à l'auto-défense et du droit des gens fondé sur les vrais principes » (« Conquête », *Dictionnaire Montesquieu*, ENS de Lyon, septembre 2013, §6).

[4] Paul Rahe, *Montesquieu and the Logic of Liberty*, *op. cit.*, p. 221-222.

[5] Andrea Radasanu, « Montesquieu on Ancient Greek Foreign Relations… », art. cité, p. 10.

lois et des autres œuvres, mais il lui semble que l'opposition de Montesquieu à la « conquête impériale » repose ultimement sur une défense des « droits de l'homme » et sur la volonté d'une « éradication des préjugés à travers la diffusion des lumières (*through enlightenment*) », ce qui pourrait plaider pour une certaine forme d'« impérialisme libéral »[6]. Après tout, dans un monde soumis au « paradigme du mouvement », les préjugés des peuples peuvent s'avérer mortels, comme nous l'avons souligné *supra*, dans la 2ème section du chapitre premier (cp. ch. VII, 3ème section-a sur le cas des Indiens d'Amérique).

Néanmoins, Montesquieu invite tout au long de son œuvre à une retenue qui s'accorde très mal avec la politique étrangère américaine du temps de George W. Bush. En effet, combat contre les préjugés et imposition du « régime libéral » (souvent en vue d'une certaine « paix libérale ») semblent deux choses distinctes ; les confondre serait risquer de prendre la démocratie libérale pour *la* meilleure forme d'organisation qui soit, pour ce qui était traditionnellement appelé *le* meilleur régime (cf. *infra*, ch. IX). La tension entre désir d'éclairer et retenue nécessaire à l'édification d'un certain ordre international existe bel et bien chez Montesquieu, et il n'y apporte pas de réponse claire et tranchée ; qu'il faille aider son voisin à se réformer ou bien le laisser tranquille, cela paraît relever d'un jugement politique en situation[7]. Il sait trop bien que chacun a tendance à appeler « préjugé » ce qui ne s'accorde pas avec ses propres idées et à tirer des propositions universelles de ses propres opinions[8]. L'analogie religieuse semble d'ailleurs jouer ici : « […] il n'y a guère que les religions intolérantes qui aient un grand zèle pour s'établir ailleurs […] » (XXV, 10). La tolérance est une notion plus exigeante qu'on ne le croit parfois (cf. *infra*, ch. IX, 2ème section).

a. Paix libérale, « interventions » et expansionnisme

La doctrine selon laquelle la meilleure garantie de la paix internationale serait la généralisation du « régime libéral » conduit naturellement à vouloir diffuser les institutions occidentales à travers la planète. L'économie de marché, la démocratie représentative et les droits

---

[6] Michael Mosher, « Montesquieu on Conquest: Three Cartesian Heroes and Five Good Enough Empires », art. cité, not. p. 99. Sinon comment faire face aux peuples non éclairés qui ne sentent pas la tyrannie qui pèse sur eux (*ibid.*, p. 102-103) ? Michael Mosher reconnaît d'ailleurs que de nombreux abus sont possibles. Thomas Pangle est peut-être moins mesuré quand il écrit : « Montesquieu's goal is not peace and stability so much as the fostering of freedom and prosperity. » (*Justice Among Nations, op. cit.*, p. 159.)

[7] Catherine Larrère, « L'empire, entre fédération et république », *Revue Montesquieu*, n°8, 2006, p. 124-125. Bernard Manin écrit : « Montesquieu rejette une imposition non libérale du libéralisme. » (« Montesquieu et la politique moderne », art. cité, p. 213.) Voir aussi Catherine Larrère, « Le pluralisme de Montesquieu ou le savoir de la liberté », *Revue de métaphysique et de morale*, n°77, 2013/1, p. 31.

[8] « Il me semble que les mœurs et les coutumes des nations qui ne sont pas contraires à la morale ne peuvent pas être jugées les unes meilleures que les autres. Car par quelle règle jugeroit-on ? Elles n'ont pas de commune mesure, excepté que chaque nation fait la règle de ses mœurs propres et, sur elle, juge toutes les autres. » (Montesquieu, *Voyages*, dans *O. C.*, *op. cit.*, vol. 1, p. 767.) Il y a bien une certaine « morale » qui évite le relativisme, mais pas un critère absolu qui permettrait de tout classer (cf. *supra*, 2ème section-a).

de l'homme devraient alors constituer les trois piliers de tout bon gouvernement, le fondement d'un ordre international pacifique. Maintenant que la Guerre froide ne constitue plus qu'un lointain souvenir, l'internationaliste John Ikenberry en appelle à un nouvel internationalisme libéral, au motif que ces institutions permettraient de civiliser et de renforcer la communauté internationale. Tout comme Michael Doyle, il insiste sur le rôle primordial du commerce et des échanges dans ce processus d'intégration[9]. Si, comme le suggèrent les théoriciens de la « paix libérale », les démocraties libérales ne se font jamais la guerre entre elles, et si la guerre constitue bien le pire des maux de la vie internationale, alors il semble raisonnable de beaucoup attendre d'une adoption par tous les pays des trois piliers du « régime libéral » ; sans doute le commerce participera à la diffusion des idées nouvelles et des bonnes pratiques. La question de la légitimité semblant résolue, il ne resterait que des problèmes de mise en application plus ou moins complexe, c'est-à-dire des problèmes de « gouvernance ».

Comme nous l'avons dit *supra* dans l'introduction générale (première section-c), ces représentations semblent partagées bien au-delà des seuls théoriciens de la « paix libérale » en Relations internationales. Pour John Rawls, à mesure que les communautés politiques se rapprocheront de l'idéal du *reasonable liberal people*, le fléau de la guerre devrait s'éloigner[10]. Si Rawls s'en tient encore à un ordre international dans lequel les corps politiques sont distincts, Jürgen Habermas, lui, considérera qu'il est possible d'aller plus loin encore et d'envisager une véritable union des peuples. Certes, Emmanuel Kant y voyait le danger d'un terrible despotisme, mais Habermas considère que les conditions historiques ont désormais suffisamment changé pour écarter ce péril[11]. Comme le suggère Frédéric Ramel, Habermas propose finalement

> […] un constitutionnalisme global – à savoir, le développement d'un patriotisme constitutionnel à l'échelle planétaire, dont la principale caractéristique consiste à *empêcher* les crimes, les agressions et les atteintes aux droits de l'homme.[12]

Qu'il s'agisse de conviction ou de responsabilité, de considérations morales ou politiques, de déontologie ou de conséquentialisme, l'idée de « paix libérale » semble permettre de concilier

---

[9] John Ikenberry, « Liberal Internationalism 3.0: America and the Dilemmas of Liberal World Order », *Perspectives on Politics*, art. cité, p. 72.

[10] John Rawls, *The Law of Peoples*, *op. cit.*, p. 44-54. Notons que Rawls est généralement très nuancé dans ses jugements : il n'oppose pas frontalement démocraties libérales et tyrannies, puisqu'il ne recense pas moins de cinq types différents de sociétés (*ibid.*, p. 4). Cf. *infra*, ch. IX, 2ème section-a.

[11] Jürgen Habermas, *La paix perpétuelle*, *op. cit.*, p. 24-25. Frédéric Ramel commente ainsi : « […] la situation actuelle est profondément différente. Aujourd'hui, le principe de la souveraineté stato-nationale s'épuise » (*L'attraction mondiale*, *op. cit.*, p. 47.).

[12] Frédéric Ramel, *op. cit.*, p. 62. Cf. « Liberal international order 3.0 would also see a further erosion of norms of Westphalian sovereignty and the continuing rise in the notion of a "responsibility to protect". The idea that the international community had a right—and indeed a responsibility—to intervene inside of states for human rights and security reasons would be increasingly embraced world wide. » (John Ikenberry, « Liberal Internationalism 3.0 », art. cité, p. 81.)

le juste et l'utile, puisque la forme la plus désirable d'organisation (la démocratie libérale) se trouve être aussi la plus favorable à la paix. Nul besoin de choisir entre la justice, la liberté, la tolérance, l'abondance ou la sécurité : tout paraît aller de pair (cf. *infra*, conclusion générale, 2ème section-a).

Évidemment, surgit très vite la question de la mise en œuvre de telles promesses. La *vérité effective* de cette généreuse émancipation universelle du genre humain ne pourrait-elle s'incarner dans une certaine modalité du phénomène impérialiste ? Modalité d'autant plus redoutable que ses promoteurs croiraient agir pour le bien du monde entier. Si le bonheur de l'humanité constitue l'enjeu de la « paix libérale », on comprend qu'il soit de notre devoir de tout faire en vue de sa propagation. Dans un article de 1999, John Oneal et Bruce Russett soulignaient l'opportunité historique d'une situation où les États-Unis ne voyaient plus aucun rival à leur mesure : le moment n'était-il pas venu de fonder une paix sur les principes kantiens ?

> L'hégémonie ne dure pas à jamais. Par conséquent, la démocratie devrait être étendue et approfondie, le « droit cosmopolitique » (*cosmopolitan law*) du commerce étendu et le droit international et le respect pour les droits de l'homme institutionnalisés. Kant aurait dit que c'est là un impératif moral.[13]

Pour sa part, Michael Doyle semble beaucoup plus sensible à la dégradation possible de la « paix libérale » en impérialisme libéral, un « impérialisme libéral » qui oscille entre défense des droits de l'homme et interventions violentes à l'étranger ; il comprend que l'espoir de la « paix libérale » peut nourrir des idées de croisades chez les plus enthousiastes défenseurs de la paix[14]. Néanmoins, il considère que le libéralisme ne peut mettre de côté sa portée universelle sans se renier lui-même ; pour rester fidèles à leur vocation, les démocraties occidentales doivent promouvoir les institutions libérales et chercher à libérer les peuples et les individus opprimés où qu'ils se trouvent[15]. Il écrit dans son article de 1986 que les « républiques libérales » pourraient même négliger leurs *intérêts* au nom de la diffusion de leurs idées :

> Même si les guerres coûtent souvent plus qu'elles ne rapportent d'un point de vue économique (*more than the economic return they generate*), les républiques libérales sont […] préparées à protéger et à promouvoir au-delà des mers – parfois *par la force* – la démocratie, la propriété privée et les droits des

[13] John Oneal and Bruce Russett, « The Kantian Peace », *World Politics*, art. cité, p. 37.

[14] Michael Doyle, « Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs (Part 2), art. cité, p. 331-335 et id., « Liberalism and World Politics », art. cité, p. 1167 (note). Dans un livre paru en 2008, Doyle montre que, selon les critères de l'intervention qu'il a établis, la guerre en Irak de 2003 avait une très faible légitimité (*Striking First: Preemption and Prevention in International Conflict*, *op. cit.*, p. 83). Il propose néanmoins un critère de légalité qui laisse une grande marge de manœuvre à l'interprétation, et donc au droit du plus puissant : « It asks whether the target regime has violated international law, in either its domestic actions (e.g., egregious human rights violations) or its international behavior, that is through a pattern of aggression or in its acquisition of threatening capabilities […] » (*ibid.*, p. 59).

[15] Michael Doyle, « Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs », art. cité, p. 343-344 et id., « Liberalism and World Politics », art. cité, p. 1163-1163.

individus contre les non-républiques (*nonrepublics*) qui, parce qu'elles ne représentent pas authentiquement les droits des individus, n'ont aucun droit à la non-intervention (*noninterference*).[16]

De son côté, John Rawls, bien qu'il reconnaisse un « devoir de non-intervention » parmi ses principes de justice entre peuples, affirme qu'il existe aussi un devoir d'assister les peuples vivant dans des « conditions défavorables » (cf. *infra*, ch. IX, première section)[17].

Encore une fois, ces dilemmes dépassent largement le cadre strict des théories de la « paix libérale » en Relations internationales. Premièrement, on les retrouve sous une forme ou une autre dans des débats du temps des Lumières (cf. *supra*, introduction et première section). Deuxièmement, ils traversent les questionnements autour de l'action humanitaire. Il semble évidemment légitime d'aider ceux qui souffrent partout dans le monde, mais n'est-ce pas là une manière subtile de prolonger des relations de dépendance ? Même la simple protection des droits de l'homme soulève de multiples difficultés, et les auteurs critiques n'y décèlent souvent qu'un prétexte pour la diffusion de valeurs occidentales[18]. L'idée d'un « droit d'ingérence » ou la notion de « responsabilité de protéger » promue à l'ONU par Kofi Annan, en dépit des bonnes intentions sur lesquelles elles reposent, prête toujours le flanc à des soupçons de la part des pays concernés, car la frontière entre protection des populations et imposition de normes et d'institutions importées est souvent ténue[19]. Il n'est pas fortuit qu'un des plus fervents promoteurs de l'action humanitaire en France, Bernard Kouchner, lui qui refusa de rester neutre au moment du conflit au Biafra comme l'exigeait la Croix-Rouge, soit aussi un de ceux qui prirent position contre le veto de la France au Conseil de sécurité de l'ONU en

[16] Michael Doyle, « Liberalism and World Politics », art. cité, p. 1162, n. s. Cette question de la force est évidemment importante. John Stuart Mill, par exemple, a bien senti la tension entre le progrès libéral et les moyens non libéraux à son service. Mais il semble qu'il ait lui aussi conclu à la légitimité d'une guerre au nom de principes (John W. Compton, « The Emancipation of the American Mind: J. S. Mill on the Civil War », *The Review of Politics*, vol. 70, n°2, Spring 2008, p. 239-241). Voir aussi Aurélie Knüfer, « Temps de la guerre civile, temps de l'intervention, selon John Stuart Mill », art. cité, p. 23-39. La pensée de Mill sur ces sujets retrouve une certaine actualité. Signalons deux livres sur ce sujet que nous n'avons pas pu lire : Georgios Varouxakis, « Liberty Abroad : J. S. Mill on International Relations », Cambridge, Cambridge University Press, coll. Ideas in Context, 2013 et Michael Doyle, « The Question of Intervention: John Stuart Mill and the Responsibility to protect », New Haven (CT), Yale University Press, 2015.

[17] John Rawls, *The Law of Peoples*, *op. cit.*, §4.1, p. 37.

[18] Bogumil Jewsiewicki remarque (dans une critique de la théorie de John Rawls) : « Pour s'accorder sur une conception de la justice, il […] faudrait d'abord admettre la primauté du juste sur le bien. Implicitement, l'humanitaire présuppose la primauté d'un tel accord sur tous les désaccords politiques, religieux […] » (« L'humanitaire, "sur un mode explicite avec soi-même" », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 31, 2007/2, p. 236, note). Pascal Dauvin et Johana Siméant notent les continuités taboues entre colonialisme et action humanitaire : « […] on ne peut qu'être frappé par la permanence, fût-elle discrète, de certaines références à l'imaginaire missionnaire et aux pratiques coloniales dans l'humanitaire (médecine coloniale, enthousiasmes de la mission, fascination d'une terre "vierge" ou du caractère "vrai" de ceux qui la peuplent…) […] » (*Le travail humanitaire*, *op. cit.*, p. 48). Voir aussi Jamie Furniss et Daniel Meier, « Le laïc et le religieux dans l'action humanitaire, une introduction », *A contrario*, n°18, 2012/2, p. 21.

[19] Par ailleurs la justification des « interventions » se fait sur des bases contestables, ce qui est parfois appelé l'*effet CNN*. « Les "histoires" sont volontiers transformées en contes pour enfants, où les gentils, les méchants et les sauveurs sont clairement identifiés. Les médias occidentaux, par exemple, ont une fâcheuse tendance à ethniciser et tribaliser les conflits africains. » (Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, *La guerre au nom de l'humanité : Tuer ou laisser mourir*, *op. cit.*, p. 254-255).

2003 sur la question irakienne[20] ; aux États-Unis, Samantha Power, fervente avocate des droits de l'homme, aujourd'hui ambassadrice des États-Unis auprès de l'ONU, a mené en 2011 une intense campagne en faveur de l'intervention armée américaine en Libye. Le danger serait que cette sorte d'internationalisme libéral, s'appuyant sur des considérations politiques, idéologiques et morales, se montre aveugle aux réalités et aux tensions qui informent la vie internationale ; en faisant la promotion d'interventions partout dans le monde, que ce soit pour venger les droits de l'homme ou affermir la paix future grâce aux « mécanismes » de la « paix libérale », les libéraux d'aujourd'hui risquent de commettre l'erreur, tant dénoncée par Friedrich List il y a deux siècles, qui consiste à faire abstraction des corps politiques, ainsi que de leurs intérêts et de leurs passions.

La critique la plus tranchante sur ces questions vient peut-être de Carl Schmitt, lui pour qui les idéaux libéraux et les sentiments compassionnels peuvent provoquer des guerres qui ne se terminent jamais. La mise hors-la-loi de la guerre, la promotion d'une justice qui aille au-delà des frontières nationales et le refus de la neutralité des pays tiers lorsqu'un conflit éclate sont des principes, quoiqu'ils se fondent peut-être sur de bonnes intentions, dont les effets s'avèrent terribles pour la vie internationale. En effet, d'une manière paradoxale, « une guerre à des fins de politique internationale peut être pire que la guerre qui se limite à servir une politique nationale […] »[21]. Carl Schmitt n'a aucune sympathie pour ceux qui souhaitent mettre fin à toute hostilité, ce en quoi on pourrait le rattacher à certains auteurs évoqués *supra*, dans la première section-c du chapitre V ; toutefois, il s'en distingue dans la mesure où il pointe les « effets pervers » du pacifisme libéral ; d'une certaine manière, il n'y aurait qu'un pas de la paix éternelle à la guerre sans fin, de la plus grande douceur à la plus terrible barbarie :

> […] vouloir abolir la guerre sans la circonscrire véritablement ne fait qu'engendrer de nouvelles sortes de guerre, probablement pires, où l'on retombe dans la guerre civile et dans d'autres types de guerres d'anéantissement[22].

---

[20] La même ambivalence se retrouve dans le titre d'un des livres de Bernard Kouchner : *Les guerriers de la paix : Du Kosovo à l'Irak*. Des organisations humanitaires françaises comme Médecins sans frontières et Médecins du monde, dont il fut à chaque fois l'un des fondateurs, ont d'ailleurs pris leurs distances avec lui.

[21] Carl Schmitt, *La notion de politique*, *op. cit.*, p. 92 (entre parenthèses dans l'original). « Aussi, cette solennelle mise hors la loi de la guerre n'abolit-elle pas davantage la discrimination de l'ami et de l'ennemi, elle lui donne au contraire un contenu nouveau et une vie nouvelle en raison de ces possibilités nouvelles de désignation officielle de l'*hostis* au plan international. » (*Ibid.*) Cf. « La diplomatie idéaliste glisse trop souvent au fanatisme, elle divise les États en bons et mauvais, en pacifiques (*peace-loving*) et belliqueux, elle imagine une paix définitive par la punition des premiers et le triomphe des seconds. » (*Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, ch. XIX, p. 572.)

[22] Carl Schmitt, *Le nomos de la Terre*, *op. cit.*, p. 244. On sait le rôle que jouera dans ce processus l'idée de « sécurité collective » qui refuse toute neutralité, cet élément central du *Jus Publicum Europaeum* : « La destruction de la neutralité conduisait […] à une guerre mondiale globale, détachée de toute référence spatiale, et dissolvait ce qu'on nommait *paix* dans les prétentions interventionnistes, hors espace et sans structure, des idéologies. » (*Ibid.*)

Dans une perspective historique, Michael Howard a d'ailleurs bien illustré la manière dont les libéraux britanniques, se laissant peu à peu pénétrer par des affects belliqueux, se mirent à encourager la guerre au nom de la paix ; au début de la Grande Guerre, H. G. Wells, notamment, défendit *the war to end war* ; Bertrand Russell, voyant dans la démocratie les meilleures chances pour la paix, en viendra à vouloir son extension, ce qui revient finalement à abandonner la croyance libérale dans la non-intervention[23]. L'idée d'une « paix libérale » présente beaucoup d'affinité avec la volonté d'une expansion, plus ou moins consentie, du « régime libéral »[24].

En plus du risque de guerres qui ne se terminent jamais – dont la « guerre contre le terrorisme » serait sans doute un bon exemple contemporain – Carl Schmitt dénonce les dérives liées à la définition d'un horizon politique pour le genre humain (cf. *supra*, ch. VII, 2ème section). En effet, en s'exprimant au nom du bien de l'humanité, le fort acquiert une légitimité qu'il ne mérite pas nécessairement, laquelle lui donne plus de facilité pour s'abandonner à ses passions et à ses intérêts. Ayant toujours en tête de dénoncer la politique des États-Unis, Schmitt critique donc le prétendu « droit d'intervention » qui permet au puissant, sous couvert du droit international, du respect des droits de l'homme, du bonheur du genre humain, de la paix éternelle ou de la justice universelle, de s'ingérer dans les affaires intérieures d'un État plus faible :

> L'État contrôlant a le droit d'intervenir dans les affaires de l'État contrôlé, pour protéger l'indépendance ou la propriété privée, pour maintenir l'ordre et la sécurité, pour garantir la légitimité ou la légalité d'un gouvernement, ou pour toute autre raison dont il décide lui-même discrétionnairement.[25]

Schmitt dénonce ainsi la tendance à réduire les problèmes politiques internationaux à de simples questions de police, c'est-à-dire à criminaliser les ennemis plutôt que les reconnaître : « La *politique mondiale* (*Weltpolitik*) touche à sa fin et se transforme en *police mondiale* (*Weltpolizei*), ce qui représente un progrès contestable »[26]. Le processus de criminalisation de la guerre produirait un rejet de l'adversaire hors du genre humain.

---

[23] Michael Howard, *War and the Liberal Conscience*, *op. cit.*, p. 64 et 67. Il serait également possible d'évoquer Woodrow Wilson, etc.

[24] L'idée d'une paix libérale à promouvoir a fait son apparition dans le discours des États-Unis après la chute de l'URSS. Le secrétaire d'État James Baker déclarait en 1992 : « The Cold War has ended, and we now have a chance to forge a democratic peace, an enduring peace built on shared values—democracy and political and economic freedom. » Le président George H. W. Bush affirmait la même année : « A victory for democracy and freedom in the former USSR creates the possibility of a new world of peace for our children and grandchildren. » (Discours cités dans Bruce Russett, *Grasping the Democratic Peace*, *op. cit.*, p. 128-129.)

[25] Carl Schmitt, *Le nomos de la Terre*, *op. cit.*, p. 250. Les États-Unis sont en effet capables d'articuler de manière particulièrement dynamique leurs intérêts et leurs idées sur la scène internationale (cf. *supra*, ch. VII, 3ème section-c).

[26] Carl Schmitt, « La révolution légale mondiale : La plus-value politique comme prime sur la légalité et la superlégalité juridiques » (1978), dans *La guerre civile mondiale : Essais (1943-1978)*, *op. cit.*, p. 145. Céline

L'actualité des « interventions » militaires américaines, surtout depuis 2001, a remis certains arguments de Schmitt sur le devant de la scène[27]. Cette critique de l'interventionnisme libéral possède certaines vertus dans un temps où les puissances libérales s'autorisent trop souvent d'idées universelles pour satisfaire passions et intérêts. Néanmoins, Carl Schmitt passe un peu vite sur la réelle tension qui existe entre paix et justice. S'il a bien vu que la Première Guerre mondiale a constitué un tournant, notamment avec l'inculpation de l'empereur Guillaume II[28], il n'explique pas comment les alliés auraient pu montrer suffisamment de modération – ou d'insensibilité – pour accepter que l'immense boucherie fasse partie de l'ordre naturel des affaires humaines et pour se garder de chercher des coupables à punir[29]. Que le « concert européen » se fût reformé à l'identique, voilà qui aurait sans doute été bien extraordinaire, puisqu'il aurait fallu que le grand carnage ne soit envisagé que comme une péripétie parmi d'autres dans l'histoire des nations. Par ailleurs, Jürgen Habermas n'a pas tort de dire que le droit international européen classique a été inefficace devant les horreurs de la première moitié du XXe siècle[30]. Sans doute l'ingérence dans les affaires internes d'un État conduit-elle à déstabiliser l'ordre international et à consacrer le droit du plus fort, mais le strict principe de non-intervention semble intenable lorsqu'il s'agit de crimes contre l'humanité ou de génocide[31]. Autant les partisans d'un internationalisme libéral ou d'une ingérence humanitaire négligent-ils trop les conséquences pour la paix de leurs aspirations à une justice *globale*, autant Carl Schmitt, tout à sa polémique contre le nouvel ordre libéral, fait-il preuve d'un certain aveuglement, dans un temps où les principes de légitimité ont un horizon qui englobe tout le genre humain, lorsqu'il suppose que la vie internationale pourrait se montrer indifférente à la question de la justice transnationale et que chaque communauté politique

---

Jouin rappelle que l'expression de *Weltbürgerkrieg* (« guerre civile mondiale ») a été utilisée par Carl Schmitt dès 1943 (*ibid.*, p. 11).

[27] « Cette critique du *One World* fait l'objet d'un regain d'intérêt, tout particulièrement dans le contexte post-11-Septembre. Il alimente un front antilibéral qui se veut également détracteur des interventions humanitaires, lesquelles aboutiraient à un excès de violence armée. » (Frédéric Ramel, *L'attraction mondiale*, *op. cit.*, p. 143.)

[28] Notamment Carl Schmitt, *Le nomos de la Terre*, *op. cit.*, p. 256-257. L'auteur insiste d'ailleurs beaucoup plus sur la remise en cause du *Jus Publicum Europaeum* par les États-Unis après la guerre que sur la violation de la neutralité belge par l'Allemagne en 1914. Ailleurs, il semble mettre sur le même pied WoodrowWilson et Lénine.

[29] Georges Clemenceau écrit en 1920 : « Les anciennes luttes pour la domination se réglaient jusqu'ici par des conquêtes de territoires. Avec l'Allemagne victorieuse, le traité ne pouvait être qu'un problème de capacité de déprédation. Avec l'Allemagne vaincue, toutes les questions de droit reprenaient leur puissance […] » (« Préface », dans André Tardieu, *La Paix*, Paris, Payot, 1921, p. XV). La nouvelle dimension prise par le conflit dépassait ce que les acteurs pouvaient accepter comme l'« ordre naturel des choses » ; ils se représentent alors cette guerre comme une lutte entre le crime et le droit. Bien sûr, le souci rhétorique joue ici également son rôle.

[30] Jürgen Habermas, *La paix perpétuelle*, *op. cit.*, p. 95. Cependant, Carl Schmitt aurait beaucoup à répondre quand Habermas écrit : « […] plus que des guerres, aussi limitées soient-elles, les actions de police d'une organisation mondiale capable d'agir et disposant d'une légitimité démocratique mériteraient d'être qualifiées de règlement "civil" des conflits internationaux » (*ibid.*).

[31] Comparer Judith Shklar, « The Liberalism of Fear », in *Political Thought and Political Thinkers*, *op. cit.*, p. 16 et Michael Walzer, *Thick and Thin*, *op. cit.*, p. 12 et 68. Sur la question de la justice pénale internationale, voir les références de l'*Annexe 5*.

saurait se satisfaire d'une existence entièrement renfermée dans des frontières nationales (cf. ch. VII, 2ème section-b). D'ailleurs Emmanuel Kant, assurément très sensible aux souffrances humaines, ne montre aucune forme de naïveté devant les conséquences de ces sentiments qui nous poussent à mêler notre destin à celui des autres hommes. Plus modéré en cela que John Oneal et Bruce Russett (voir *supra*), il écrit :

> L'amour des hommes et le respect du *droit* des hommes sont tous deux un devoir ; mais le premier est un devoir qui n'est que *conditionné*, le deuxième, par contre, est un devoir *inconditionné*, un commandement absolu et celui qui veut s'abandonner au doux sentiment de la bienfaisance, doit d'abord s'être totalement assuré de ne pas l'avoir transgressé.[32]

Cela nous amène à une deuxième critique : Carl Schmitt décrit une dérive possible d'une certaine idéologie libérale, non pas l'essence même de la politique extérieur du libéralisme. L'amour des hommes, la défense des droits de l'homme et de la démocratie ne conduisent pas *nécessairement* à désigner tous ceux qui ne partagent pas ces conceptions comme ennemis du genre humain[33]. Frédéric Gros a sans doute raison de reprocher à Carl Schmitt de postuler un lien trop étroit entre justice internationale, punition et extermination : « Il y a là une série d'équations : punition = criminalisation = discrimination = refus d'égalité et de réciprocité = privation de droits = anéantissement. »[34] Certes, l'inégalité morale qui se trouve dans les guerres contemporaines entre les puissances occidentales et leurs ennemis anti-libéraux (dénigrés comme autocratiques, tyranniques, sanguinaires, archaïques, fondamentalistes, djihadistes, etc.) a pour effet de prévenir toute paix négociée, mais on ne peut pas dire pour autant que les « interventions » des dernières décennies aient déclenché de nouvelles guerres mondiales, ou même des espèces de « guerres civiles mondiales » (*Weltbürgerkrieg*) plus terribles encore. La rhétorique tragique de Schmitt est séduisante, surtout pour ceux qui entendent dénoncer un certain impérialisme américain, néanmoins il ne faut pas laisser l'indignation prendre le pas sur l'observation des faits : si l'on peut dénoncer les conséquences d'une certaine volonté de propager le « régime libéral » sur tout le globe (cf. *supra*, ch. VII), on ne peut prétendre que les États-Unis, au nom de leur supériorité morale, aient mené une véritable politique d'anéantissement *physique* de leurs ennemis au cours des der-

---

[32] Emmanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle*, *op. cit.*, appendice II, p. 130. Bien entendu, cette distinction paraît parfois difficile à tenir à une époque « où toute atteinte au droit en *un* seul lieu de la terre est ressentie en *tous* » (*ibid.*, 2ème section, 3ème article, p. 96).

[33] Rappelons que les Révolutionnaires français, au temps de la Terreur, en viendront à désigner comme « ennemis du genre humain » ceux avec lesquels ils ne pouvaient composer (Jean-Clément Martin, « Les mots de la violence : les guerres révolutionnaires », dans Stéphane Audoin-Rouzeau, *et al.*, *La violence de guerre*, *op. cit.*, p. 29).

[34] Frédéric Gros, *États de violence*, *op. cit.*, p. 208-209. Mais l'auteur reconnaît la pertinence d'une partie de l'argumentation de Schmitt : « […] si la guerre commence par le droit, le droit formel, elle finit par lui aussi. À la déclaration de guerre répond le traité de paix. L'innocent mis à mort approfondit l'horreur générale de la guerre. Mais la parole trahie compromet définitivement l'espoir de paix. » (*Ibid.*, p. 201)

nières décennies (même s'il y eut beaucoup de victimes) ; voilà qui prouve que la criminalisation de l'adversaire n'implique pas forcément sa destruction pure et simple.

b. Démesure, *regime change* et guerre en Irak de 2003

Nous avons vu dans la section précédente que Montesquieu donnait une grande importance aux causes climatiques, géographiques, historiques, etc. En un mot, le « paradigme de l'adaptation » auquel il soumet les peuples participe d'un vif sentiment de la multiplicité des contraintes physico-sociales qui pèsent sur l'action humaine. Nous l'avons suggéré, sans doute exagère-t-il parfois la passivité des communautés politiques devant des facteurs causaux sur lesquels elles n'auraient que peu de prise. Certaines conséquences des théories de la « paix libérale », ou sa « vérité effective », nous donnent l'occasion d'observer la tentation symétrique, celle de ceux qui envisagent le champ de l'action comme entièrement ouvert. En plus des considérations d'intérêts (de la peur au gain matériel), la guerre d'Irak de 2003 a été portée par une forte volonté de changement, par la certitude qu'il serait possible d'instaurer partout le « régime libéral » – qu'on en fasse le meilleur ou le moins mauvais des régimes, ou bien qu'on le considère comme le régime qui mettrait un terme à la question des régimes. Comme l'a souvent répété George W. Bush, chaque individu dans le monde désire au fond de lui-même la liberté, et seule l'oppression l'empêcherait d'en jouir ; dans de telles conditions, le régime libéral devrait s'imposer *naturellement* sur toute la planète, à condition que l'on renverse toutes les barrières et les dictatures qui entravent les justes aspirations des peuples[35]. C'est là négliger sans doute plusieurs choses. D'abord, le concept de liberté est largement polysémique, nous y reviendrons au chapitre suivant ; ensuite, c'est sous-estimer les contraintes historiques et sociales, ou, comme l'a montré Émile Durkheim, c'est oublier que les « représentations collectives » ne peuvent s'absorber dans la « psychologie individuelle »[36] ; enfin, c'est manquer cette dimension passionnelle de la vie internationale qui pousse le puissant à aimer dicter sa règle à tout l'univers, ainsi que son pendant, la réaction des peuples qui refusent qu'on leur impose quoi que ce soit de l'extérieur. Ceux qui veulent qu'on leur recon-

[35] Selon Michael Doyle, les principaux traits des dictatures sont les suivants : elles ne se soumettent pas aux mêmes contraintes institutionnelles que les gouvernements démocratiques, elles n'ont aucun respect pour les droits de l'homme et elles tirent relativement peu de bénéfices des échanges commerciaux (*Striking First*, *op. cit.*, p. 51). Elles ne connaîtraient donc pas les trois « mécanismes » modérateurs de la « paix libérale ».

[36] Émile Durkheim, « Représentations individuelles et représentations collectives » (1898), dans *Sociologie et philosophie*, *op. cit.*, p. 1-48. « […] la vie collective n'existe que dans le tout formé par la réunion des individus » (*ibid.*, p. 38, en italiques dans l'original).

naisse une supériorité se heurtent à ceux qui exigent qu'on les considère comme des égaux (cf. *supra*, ch. VI)[37].

Aux excès d'un certain « paradigme de l'adaptation » répond ce que François Furet a appelé *l'illusion de la politique*, cette idée selon laquelle l'action politique serait toute-puissante et pourrait n'être guidée que par les « fins » et les « valeurs »[38]. Dans la période révolutionnaire, prend naissance en France un sentiment d'omnipotence dans le domaine politique, c'est-à-dire une croyance selon laquelle tous les problèmes humains possèderaient une « solution politique » ; dans un tel contexte, l'action ne « rencontre plus d'obstacles, ou de limites, mais seulement des adversaires, de préférences des traîtres […] »[39]. Peut-être cette illusion connut-elle son plus haut période pendant les premières décennies de l'expérience soviétique, quand les Bolcheviques se crurent capables de changer de fond en comble l'ordre existant, quand ils pensèrent pouvoir instaurer un régime socio-politique radicalement nouveau. Hélène Carrère d'Encausse écrit par exemple : « Lénine, fidèle à son attitude prérévolutionnaire, réaffirme sans cesse le primat du politique. »[40] Lors de la mise en place du *communisme de guerre* :

> […] Lénine […] s'efforce désespérément d'accélérer le cours de l'histoire, en oubliant la réalité socio-économique de son pays, en substituant aux conditions « objectives » du changement, une volonté de changement[41].

La force de la volonté politique devrait en définitive venir à bout de toutes les contraintes sociales, économiques, historiques, géographiques, anthropologiques, etc. Voilà qui est à l'opposé de la modération conservatrice d'un Montesquieu.

Il va sans dire que le contexte de la *guerre à la terreur* du début des années 2000 présente un visage très différent. Les causes du conflit irakien de 2003 sont multiples et complexes, les processus décisionnels demandent encore à être étudiés en détail, et les passions

---

[37] La guerre du Viêt Nam montre quelque chose du même ordre. Raymond Aron parle d'*hubris* à propos de « cette sorte d'expédition de Sicile à l'échelle du XXe siècle ? » (*République impériale*, dans *Une histoire du XXe siècle*, *op. cit.*, p. 435-436). Aron observe également une lutte entre deux volontés pour faire plier l'autre, les Américains bombardant le pays sans mesure pour briser toute résistance et les Vietnamiens refusant de se soumettre (*ibid.*, p. 440).

[38] François Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978, p. 66.

[39] *Ibid.*, p. 49-50. Stanley Hoffmann a fait le rapprochement entre les néoconservateurs et certains révolutionnaires qui voulaient exporter dans toute l'Europe les « principes de 1789 » (*Chaos and Violence: What Globalization, Failed States, and Terrorism Mean for U.S. Foreign Policy*, *op. cit.*, p. 207).

[40] Hélène Carrère d'Encausse, *Lénine : La révolution et le pouvoir*, Flammarion, Paris, 1979, p. 163.

[41] *Ibid.*, p. 257. Quant à Staline : « Il croit farouchement que la décision politique, donc la volonté humaine et le pouvoir, sont des ressorts suffisants de l'histoire. Il pousse à l'extrême l'interprétation léniniste du marxisme. » (Hélène Carrère d'Encausse, *Staline : L'ordre par la terreur*, Flammarion, Paris, 1979, p. 8.) Des comparaisons ont déjà été faites entre ce volontarisme politique et une certaine démesure américaine. Par exemple : « […] l'idéologie américaine, comme le marxisme classique, croit […] qu'il est possible de "sauter du royaume de la nécessité dans celui de la liberté". Ou, comme Reagan le disait souvent (citant Tom Paine), "il est en notre pouvoir de recommencer le monde" […] » (Anatole Lieven, *Le nouveau nationalisme américain*, trad. François Boisivin et Vincent Raynaud, Paris, JC Lattès, 2005, p. 147-148).

restent aujourd'hui trop vives pour que les historiens puissent travailler sur ces questions en toute sérénité. Quoi qu'il en soit, il paraît quand même possible de tirer quelques enseignements de cet épisode pour le sujet qui nous intéresse. Les intérêts économiques ont pu certes jouer un rôle chez certains acteurs (notamment la question de l'approvisionnement en pétrole), tout comme la peur de la dissémination d'armes de destruction massives, mais il semble bien que la croyance dans les vertus de l'exportation du régime libéral, de même que la volonté d'un remodelage complet du Moyen-Orient eurent une influence non négligeable sur le cours des événements[42]. Les intérêts matériels et sécuritaires n'eurent pas le monopole, les passions et les idées jouèrent aussi leur rôle dans la politique étrangère américaine, ce qui permet à Stanley Hoffmann d'écrire :

> Les Américains croyaient sincèrement, grâce à l'aide des néoconservateurs, que dans la mesure où il s'agissait d'un régime hors-la-loi (*outlaw regime*) et où les Américains seraient accueillis comme des libérateurs, ils n'auraient aucune difficulté à mettre en place un régime démocratique et que celui-ci s'étendrait un peu comme une nappe de pétrole à travers tout le monde arabe.[43]

L'idée selon laquelle l'expansion du « régime libéral » favoriserait en même temps la sécurité des États-Unis et la paix dans le monde, dans un contexte où les États-Unis se sentaient à la fois tout-puissants et menacés (les attentats du 11 Septembre avaient laissé une marque profonde), a conduit à la mise en place d'un programme très ambitieux de réformation de tout le Moyen-Orient[44]. On comprend bien comment, dans cette conjoncture, la recherche académique en Relations internationales a pu être utilisée et récupérée par les décideurs politiques pour construire ou justifier leur décisions de politique étrangère ; d'ailleurs les connexions

---

[42] Dario Battistella insistait surtout en 2004 sur les intérêts privés des « faucons » qui s'allièrent aux néoconservateurs (« Prendre Clausewitz au mot : Une explication libérale de "Liberté en Irak" », *Études internationales*, art. cité, p. 683-685). Cependant il reconnaissait en 2011 l'importance des intérêts idéologiques dans cette guerre (*Paix et guerres au XXIe siècle*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2011, p. 95). Thomas Lindemann met en avant la complexité des motifs et notamment l'importance des « matrices identitaires et culturelles » (« Les guerres américaines dans l'après-guerre froide. Entre intérêt national et affirmation identitaire », *Raisons politiques*, art. cité, p. 52-56). Voir aussi Justin Vaïsse, *Histoire du néoconservatisme aux États-Unis*, *op. cit.*, not. p. 273.

[43] Stanley Hoffmann, *Gulliver Unbound*, *op. cit.*, p. 49. On sait aujourd'hui que l'administration Bush a sans doute eu excessivement confiance dans les témoignages des exilés irakiens (*ibid.*, p. 82). Bob Woodward rapporte une discussion entre des dissidents irakiens et George W. Bush : « "People will greet troops with flowers and sweet," one said. / "How do you know?" Bush asked. / They all said the information came from people inside Iraq. » (*Plan of Attack*, London, Simon & Schuster, 2004, p. 259.) Dans son commentaire de Tite-Live, Machiavel intitule un chapitre « Combien il est dangereux de croire les bannis (*agli sbanditi*) », chapitre dont la lecture demeurerait sans doute utile… (Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*¸ *op. cit.*, livre II, ch. 31).

[44] Cf. « Democratic peace theory has also come to have a real-world importance as well: Policymakers who have embraced democratic peace theory see a crucial link between America's security and the spread of democracy, which is viewed as the antidote that will prevent future wars. » (Christopher Layne, « Kant or Cant: The Myth of the Democratic Peace », *International Security*, art. cité, p. 5 ; voir aussi p. 45-47.) Rappelons bien sûr qu'il existe une multitude de facteurs divers qui jouèrent un rôle dans la définition et la mise en œuvre d'un tel projet : le rôle des conseillers, le poids des diverses bureaucraties, la « personnalité » de George W. Bush, etc. Sur l'analyse d'un contexte de prise de décision, voir l'étude classique de Graham Allison : *Essence of Decision: Explaining the Cuban Missile Crisis*, Boston (MA), Little, Brown and Company, 1971.

entre ces deux champs sont multiples, particulièrement aux États-Unis (cf. introduction générale, 2ème section-b). Voilà qui permet à Jean-Vincent Holeindre et Geoffroy Murat d'écrire : « La théorie de la paix démocratique, sous sa modestie apparente, procède d'une ambition quasi-prométhéenne ; étendre le régime démocratique sur l'ensemble du globe. »[45]

Nous sommes donc ici très loin de l'univers prudent de Montesquieu, lui qui écrivait à propos des lois politiques et civiles : « Elles doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un très grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre. » (I, 3)[46] Edward Said a d'ailleurs bien remarqué, en 2003, que les gouvernants américains tenaient très peu compte de l'épaisseur historique et sociale qui contraint toute action politique, puisqu'ils

> […] parlent de changer la carte du Moyen-Orient, comme si des sociétés anciennes et des myriades de peuples [pouvaient] être secoués comme autant de cacahuètes dans un bocal (*like so many peanuts in a jar*)[47].

En ce sens, comme le montre Frédéric Ramel, ceux que l'on a appelés les « néoconservateurs » de l'administration Bush sont de « [f]ervents optimistes qui croient en une transformation du monde par le politique [et qui] prônent l'idée du *regime change* » pour imposer la démocratie par la force[48]. La place de la notion de *regime change* doit être soulignée, car elle joua un grand rôle dans les discours de justification de la guerre. Il s'agissait, depuis l'extérieur, de renverser le régime politique d'un ou plusieurs pays au nom de deux impératifs qui semblaient parfaitement solidaires : mettre fin aux menaces qui pèsent sur les États-Unis et participer à l'édification d'un ordre international plus pacifié. On retrouve bien les deux dimensions de la conscience de soi américaine relevées dans le chapitre précédent, c'est-à-dire une combinaison d'idéalisme et de réalisme, d'attention au bonheur de tous les hommes et de sentiment d'un intérêt national particulier[49]. Les idées et les représentations, lorsque le

---

[45] Jean-Vincent Holeindre et Geoffroy Murat, « Conclusion. De la paix démocratique aux guerres irrégulières », dans id. (dir.), *La démocratie et la guerre au XXIe siècle*, *op. cit.*, p. 225.

[46] Ou encore : « […] il y a bien des choses qu'il eût été bon qu'on n'eût jamais faites, et qu'il eût été à souhaiter qu'on n'eût pas détruites » (« Lettres de Xénocrate à Phérès », dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, vol. 1, p. 515).

[47] Edward Said, « Preface », *Orientalism*, London, Penguin Books, 2003, p. XIII. « There has been so massive and calculatedly aggressive an attack on the contemporary societies of the Arab and Muslim for their backwardness, lack of democracy, and abrogation of women's rights that we simply forget that such notions as modernity, enlightenment and democracy are by no means simple and agreed-upon concepts that one either does or does not find, like Easter eggs in the living-room. » (*Ibid.*, p. XIV)

[48] Frédéric Ramel, *L'attraction mondiale*, *op. cit.*, p. 27. Leurs espoirs reposent notamment sur le succès de l'implantation du régime libéral au Japon, en Allemagne et en Italie (Max Boot, *The Savage Wars of Peace*, *op. cit.*, p. 345). Encore une fois, c'est sans doute passer un peu rapidement sur les différences entre contextes !

[49] La combinaison n'est pas toujours heureuse. Dans le cas de l'Irak, Alexandra de Hoop Scheffer a bien montré que l'échec tenait en partie à la contradiction entre objectifs « wilsoniens » et moyens « réalistes », entre la volonté du *regime change* d'un néoconservateur comme Paul Wolfowitz et la volonté du *quick fix* d'un nationaliste faucon comme Donald Rumsfeld (*Hamlet en Irak*, Paris, CNRS Éditions, 2007, p. 20-21 et 55-56).

contexte s'y prête, possèdent un certain pouvoir causal aux côtés des intérêts et des passions (cf. *supra*, première section).

Quant aux passions, quoi de plus grisant que d'avoir le sentiment d'œuvrer pour le bien de son pays tout en étant persuadé de construire un monde meilleur pour l'ensemble du genre humain ? Sans doute la notion grecque d'*hubris* se révèle-t-elle ici aussi utile pour comprendre l'action étrangère des États-Unis au tournant des années 1990 et 2000[50]. Peut-être pour la première fois de l'histoire, un véritable empire du monde a semblé possible. Non pas bien sûr une réplique de l'Empire romain, mais une nouvelle forme d'hégémonie reposant sur la diffusion, depuis les États-Unis, de normes, d'institutions, d'idées, de valeurs, de manières de vivre, etc.[51] Incontestés dans les domaines militaire et économique, dominants au sein des champs scientifiques et culturels, les États-Unis auraient assurément dû faire preuve d'une modération extraordinaire pour ne se laisser enivrer ni par leur force ni par le champ des possibles qui s'ouvrait devant eux ; pour les puissants, les vapeurs de la gloire semblent avoir un charme auquel il n'est pas possible de résister entièrement (voir *supra*, ch. VI, 3ème section et 2ème section-b sur le cas anglais). Arthur Schlesinger, comme beaucoup d'observateurs, a bien senti que le pays censément le plus démocratique et libéral au monde pouvait aujourd'hui encore connaître l'orgueil : « La puissance militaire (*Military might*) ne remplace pas les amis et les alliés, et ne remplace pas non plus la sagesse. C'est un stimulus pour la vaine gloire (*vainglory*) […]. »[52] Au-delà des grandes différences de contexte, au-delà de l'impressionnante variété des formes impériales, il semble qu'il soit loisible de découvrir des éléments d'un certain « orgueil de régner » – pour reprendre l'expression de Raymond Aron – dans des matériaux historiques fort divers ; les États-Unis ont généralement fait preuve de beaucoup de douceur envers ceux qui reconnaissent leur *supériorité*, c'est-à-dire la légitimité de leur hégémonie, mais ils ont généralement montré une rancune tenace envers ceux qui leur

[50] Stanley Hoffmann évoque l'*hubris* d'un pays qui détient tous les pouvoirs à la chute de l'URSS (*Chaos and Violence*, *op. cit.*, p. 111). Il y a une phrase de Montesquieu qu'il ne faut pas se lasser de citer : « L'or et l'argent étoient très rares en Europe ; et l'Espagne, maîtresse tout à coup d'une très grande quantité de ces métaux, conçut des espérances qu'elle n'avoit jamais eues. » (XXI, 22, p. 646)

[51] À propos du triomphalisme américain après la Guerre froide, Edward Said écrivait en 1992 : « […] we are number one, we are bound to lead, we stand for freedom and order, and so on. No American has been immune from this structure of feeling. » (Edward Said, « Preface », *Culture and Imperialism*, *op. cit.*, p. XIX.) Pierre Mélandri et Justin Vaïsse donne une idée du contexte en rappelant que la « conduite du *leadership* américain depuis la fin de la guerre froide, […] semble montrer de moins en moins de capacité à la "bienveillance" et de plus en plus d'inclination à l'hégémonie pure et simple » (Pierre Mélandri et Justin Vaïsse, *L'empire du milieu : Les États-Unis et le monde depuis la fin de la guerre froide*, Paris, Odile Jacob, 2001, not. p. 496).

[52] Arthur Schlesinger, *War and the American Presidency*, *op. cit.*, p. 19-20. Le célèbre anti-fédéraliste Patrick Henry déclarait de manière relativement prémonitoire en 1788 : « If we admit this Consolidated Government it will be because we like a great splendid one. Some way or other we must be a great and mighty empire; we must have an army, and a navy, and a number of things: When the American spirit was in its youth, the language of America was different: Liberty, Sir, was then the primary object. » (Herbert Storing (ed.), *The Complete Anti-Federalist*, *op. cit.*, 5.16.2, p. 219.) Néanmoins, Patrick Henry néglige peut-être trop les affinités troublantes qui existent entre liberté et désir d'empire. Sur cette question voir Pierre Manent, *Les Métamorphoses de la cité*, *op. cit.*, p. 323.

contestent le droit de présider aux destinées du monde ; l'historien américain Walter Russell Mead évoque le régime iranien, Cuba ou la Libye du temps de Mouammar Kadhafi[53]. La mécanique passionnelle mise en jeu présente certainement quelque analogie avec le célèbre vers de Virgile sur Rome (cf. *supra*, ch. VI, 2ème section-b).

Il existe donc un certain hiatus entre les aspirations iréniques de la doctrine de la « paix libérale » et sa « réalité effective ». Grâce à l'expansion de la démocratie libérale, le but serait la paix, la disparition des conflits économiques et politiques, l'unification du genre humain sous le régime de la prospérité, de la douceur et de la liberté. Mais dans les faits, on observe aussi de nouvelles guerres, la domination (ou l'exploitation) de certains pays par d'autres, l'imposition de propositions de justice particulières, le déploiement de passions relevant de la « constellation de la gloire », etc. La « paix libérale » semble pouvoir se muer trop facilement en « paix impériale » pour qu'on lui donne toute confiance, et ce qui apparaissait comme un dépassement possible des séparations politiques prend alors un visage beaucoup moins avenant[54]. Cette ambivalence, ce décalage entre le mythe et la réalité conduit à jeter le doute sur les principes et les attendus de la paix libérale. Jean-Vincent Holeindre et Geoffroy Murat écrivent que depuis 1991,

> […] la guerre pour les droits de l'homme, et donc pour la démocratie libérale conçue comme régime politique, système idéologique et forme de société, s'est imposée comme l'un des principaux sujets de controverse aussi bien chez les responsables politiques que chez les chercheurs en sciences sociales[55].

Et ils ajoutent : « Peut-on en effet défendre concomitamment la paix *par la démocratie* et la guerre *pour la démocratie* ? »[56]

---

[53] Walter Russell Mead, *Sous le signe de la Providence : Comment la diplomatie américaine a changé le monde*, trad. Séverine Mathieu, Paris, Odile Jacob, 2003, p. 273. George W. Bush a déclaré peu après le 11 Septembre : « Notre nation est pacifique, mais féroce lorsqu'on la met en colère. » (Vincent Desportes, *L'Amérique en Armes : Anatomie d'une puissance militaire*, Paris, Economica, 2002, p. 36.) Cf. « Une société de philosophie libérale, telle la société américaine, n'exalte pas la guerre pour elle-même, elle est pacifiste par principe, mais elle sera éventuellement impulsive, coléreuse, elle ira jusqu'au bout de la victoire après avoir, par négligence, invité pour ainsi dire l'agression. » (*Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, ch. XI, p. 334.) L'image de l'éléphant pourrait être appropriée (cf. *supra*, ch. premier, 3ème section-c).

[54] Cf. « The effectual truth of the "war on terrorism" is a war for a huge, an unheard-of reformation of the Muslim world. Do we really think that the reformation of the Muslim world can be brought about in the wake of a war waged by a Christian armada? The Muslims cannot fail to notice that they are on the receiving end of incessant and innumerable bombing runs that are intended to help them to see the light. Nobody likes to be converted in this way. » (Pierre Manent, « The Transatlantic Predicament » dans Robert Faulkner et Susan Shell, *America at Risk: Threats to Liberal Self-Government in an Age of Uncertainty*, Ann Arbor (MI), University of Michigan Press, 2009, p. 23.)

[55] Jean-Vincent Holeindre et Geoffroy Murat, « Introduction », dans id. (dir.), *La démocratie et la guerre au XXIe siècle*, *op. cit.*, p. 11.

[56] *Ibid.* Dario Battistella rappelle que les démocraties, dans les dernières décennies, sont entrées en guerre plus volontiers que ne le postulent les théoriciens de la « paix démocratique », bien souvent leurs intérêts vitaux ne subissaient aucune menace sérieuse (Dario Battistella, *Paix et guerres au XXIe siècle*, *op. cit.*, p. 82). Le constat de Bruce Russett sur les guerres préventives semble aussi remis en cause par l'expérience de 2003 (à moins de disputer sur ce qu'est une « puissance majeure ») : « […] major-power democracies seem never to have launched

* *

Le propos n'est pas de juger la guerre de 2003 d'un point de vue éthique ou politique, cela demanderait d'autres recherches, ni d'en faire porter la responsabilité sur tel ou tel théoricien (la plupart ont d'ailleurs été critiques envers l'administration Bush). Il s'agit plutôt d'illustrer les conséquences potentielles de l'action qui part des prémisses suivantes : le « régime libéral » est à la fois désirable et désiré, et l'horizon d'intervention ne saurait s'arrêter aux frontières politiques. Si l'on ajoute à cela l'idée que les démocraties libérales ne se font jamais la guerre entre elles (étant entendu que la guerre est un fléau), alors on comprend toute l'ambiguïté des théories de la « paix libérale ». Pour autant, s'il existe une certaine antinomie entre justice à portée universelle et limitation de la guerre, il n'y a aucune raison de postuler, comme le font plusieurs anti-libéraux, un rapport nécessaire de cause à effet entre libéralisme et impérialisme guerrier[57]. Ni les théories, ni les données empiriques ne permettent une telle simplification. Il s'agit donc uniquement de voir le lien qui existe entre certaines aspirations libérales et une sorte de tentation hégémonique. Ici, les idées se nourrissent certainement des passions.

---

preventive war (a deliberate attack not under immediate provocation) against another major power » (*Grasping the Democratic Peace*, *op. cit.*, p. 39).

[57] Serge Audier rapporte que certains théoriciens font du « néolibéralisme » un pur « ultra-libéralisme guerrier » (l'auteur évoque David Harvey et Naomi Klein). Mais ces thèses radicales restent très controversées, puisque plusieurs « néolibéraux » se sont opposés à l'intervention en Irak (*Néo-libéralisme(s) : Une archéologie intellectuelle*, *op. cit.*, p. 17 et 21).

Conclusion du chapitre VIII

Encore une fois, les théories de la « paix libérale » ne sont pas le masque commode de l'« impérialisme libéral ». Peut-être que quelques acteurs cyniques les utilisent à cette fin, mais cela paraît tout à fait marginal. Nous sommes plutôt tentés de suggérer que le lien vient de ce que les prémisses de ces théories conduisent à désirer la diffusion du « régime libéral » à travers le monde. Cela n'oblige pas à la faire par la force et cela n'interdit pas la prudence. Mais, en pratique, il existe forcément des affinités entre une guerre comme celle de 2003 en Irak et de telles théories, ne serait-ce que parce qu'elles aident à justifier comment le conflit irakien pourrait s'inscrire dans la construction d'un monde plus sûr, plus stable et plus pacifique.

Nos développements permettent également de souligner trois choses. Premièrement, les idées (en particulier les idées sur la justice) occupent une place importante dans les relations internationales, quoique cette importance varie beaucoup selon les contextes. Dans ce chapitre, nous avons donné un aperçu des dilemmes de l'« intervention » armée au nom d'objectifs liés (au moins pour partie) aux idées. Que faire pour les hommes qui vivent dans d'autres corps politiques ? La stricte abstention présupposerait une indifférence à la question de la justice dont le moins que l'on puisse dire est qu'elle ne paraît pas très « réaliste ». Comment rester indifférents aux « frères humains » qui souffrent ailleurs dans le monde ? Comment ne pas vouloir construire un avenir meilleur en faisant partager aux autres communautés politiques les bienfaits de notre régime ou la vérité de nos conceptions de la justice[1] ? Au chapitre V, dans une perspective très différente, nous avons déjà évoqué l'« irréalisme » de ceux qui pensaient que les êtres humains, au nom d'un intérêt bien compris, pourraient se désintéresser des considérations morales et éthiques.

Deuxièmement, nous en avons déjà eu un aperçu dans les chapitres précédents, la diffusion du « régime libéral » n'est pas toujours douce et tranquille. Les projets d'émancipation et de justice côtoient parfois des actions expansionnistes et des dominations iniques. De même que dans le cas du « doux commerce », il ne s'agit pas de tout confondre, mais de pointer une ambivalence qui fait réfléchir. Par ailleurs, cette équivoque a d'importantes conséquences sur

[1] De la souffrance à la justice, il y a évidemment un pas. Les acteurs humanitaires essaient en général de distinguer les interventions d'urgence visant à soulager les souffrances déclenchées par un moment de crise (catastrophe naturelle, conflit, etc.) des programmes de long terme promouvant le développement économique et les droits de l'homme, c'est-à-dire impliquant plus directement des questions de justice (sur ces différentes temporalités, voir par exemple : David Rieff, « Humanitarianism in Crisis », *Foreign Affairs*, vol. 81, n°6, 2002, p. 118 et Richard Ryscavage, « Du conflit à la paix », dans Kevin M. Cahill, *Le secours humanitaire*, trad. Anatole Muchnik, Paris, NiL éditions, 2006, not. p. 270-273). Mais dans la pratique, le partage entre ces deux temporalités paraît toujours malaisé (Rony Brauman, *Aider, sauver, pourquoi, comment ?*, Paris, Bayard, 2006, not. p. 42-45).

la manière dont nous évaluons les phénomènes, comme on peut le voir avec l'oubli des passions glorieuses. À force d'opposer de manière réductrice « idéalistes » et « réalistes », ou sur un autre plan les idées et les intérêts matériels, on en vient à négliger le troublant désir de l'emporter sur les autres et d'être reconnu comme supérieur (cf. *supra*, ch. VI). Or il semble que les États-Unis, comme l'Angleterre il n'y a pas si longtemps, ne sont pas immunisés contre ces sortes de passions[2]. Il ne faut donc pas se laisser trop impressionner par les discours dominants, car, dans le cas qui nous occupe, là où les uns perçoivent le rôle des intérêts pétroliers ou des enjeux sécuritaires et les autres la propagation désintéressée du « régime libéral », on aurait raison de déceler aussi l'un ou l'autre élément de la « constellation de la gloire ». Benjamin Constant déclarait : « Le fils de Philippe n'oserait plus proposer à ses sujets l'envahissement de l'univers […] »[3]. Cette prophétie n'est certainement pas fausse prise à la lettre, mais on peut douter qu'elle soit vraie dans l'esprit.

Enfin troisièmement, il faut prendre garde aux effets des désillusions. Si le « régime libéral » est universellement désirable, et si, en même temps, son exportation rencontre des échecs, alors on aura tôt fait de douter que tous les peuples aient les mêmes aptitudes, la même *virtù* face au « paradigme du mouvement ». Du sentiment d'humanité pour ceux qui vivent dans des situations difficiles jusqu'au mépris de ceux qui n'arrivent pas à changer leurs conditions de vie, le fossé n'est pas si grand[4]. On a déjà eu l'occasion de voir cette ambivalence à propos des Indiens d'Amérique ou des esclaves noirs. En insistant sur les résistances climatiques, historiques, religieuses, etc., Montesquieu met en garde contre cette dérive et préserve l'unité de droit du genre humain. Après l'échec de la guerre en Irak (ou du moins de l'implantation du « régime libéral »), des voix se sont faites entendre aux États-Unis pour parler de l'inaptitude des Irakiens (ou même des « musulmans ») à la liberté. Lorsque Donald Rumsfeld dit que les Afghans et les Irakiens ont maintenant, grâce aux Américains, l'opportunité de construire des sociétés libres et prospères, il parle sans doute avec bienveillance ; mais, en cas d'échec, il risque de faire porter sur les peuples la responsabilité de ce qui pourrait être principalement la conséquence de causes socio-politiques[5]. D'une certaine ma-

---

[2] Ici Tocqueville est bon observateur. Il montre que les « Anglo-Américains […] sont séparés de tous les autres peuples par un sentiment, l'orgueil ». Il poursuit : « Depuis cinquante ans on ne cesse de répéter aux habitants des États-Unis qu'ils forment le seul peuple religieux, éclairé et libre. Ils voient que chez eux jusqu'à présent les institutions démocratiques prospèrent, tandis qu'elles échouent dans le reste du monde ; ils ont donc une opinion immense d'eux-mêmes, et ils ne sont pas éloignés de croire qu'ils forment une espèce à part dans le genre humain. » (*De la Démocratie en Amérique*, *op. cit.*, vol. 1, 2ème partie, ch. X, p. 493.)

[3] Benjamin Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, dans *Écrits politiques*, *op. cit.*, partie I, ch. II, p. 130.

[4] Il existe une abondante littérature sur le sujet à propos de l'action humanitaire.

[5] « They are now challenged with the responsibilities of sustaining their free societies, just as Americans are responsible for sustaining ours. » (Donald Rumsfeld, *Known and Unknown: A memoir*, New York, Sentinel, 2011, p. 724.) Cela est bien sûr à mettre en parallèle avec la note 2 ci-dessus. Michael Howard parle d'une croyance libérale dans l'absence de conflit d'intérêts entre les nations. Et il ajoute : « The converse of this amia-

nière, croire que tout est possible conduit à juger les êtres humains responsables de tout ce qui leur arrive.

En conclusion, il y a bien un danger « impérial » qui conduit à intervenir trop volontiers pour diffuser, ou imposer, idées et conceptions de l'ordre juste. Il y a d'ailleurs quelque chose de noble à vouloir, comme l'indique Pierre Bourdieu, « universaliser les conditions d'accès à l'universel », et il y a au contraire quelque chose de déplaisant à ne pas se préoccuper du sort de ses semblables. Mais cette belle aspiration ne mène pas toujours à des politiques de justice sociale et à des actions humanitaires mesurées. Tout dépend du degré de prudence et de bienveillance des acteurs. Dans le pire des cas, lorsque ceux qui agissent se persuadent d'œuvrer pour *la* bonne cause et lorsqu'ils se convainquent qu'on n'arrive à rien sans la force, les projets d'émancipation courent le risque de se dégrader en croisades ou en une certaine forme d'impérialisme. La prudence de Montesquieu a ici la vertu de préserver l'intégrité de la question de la justice, puisque nous sommes tous des êtres humains soumis à des lois, et que la loi est « la raison humaine » (I, 3), et en même temps de mettre beaucoup de retenue dans les querelles d'idées, parce que ce qui convient aux uns n'est pas forcément adapté aux autres. Par son insistance sur les contraintes qui pèsent sur l'action législative, par l'élaboration d'une sorte de « paradigme de l'adaptation », le philosophe français dissuade généralement son lecteur de soutenir des politiques expansionnistes. Par l'accent mis sur la pluralité des biens, par la nuance de son jugement sur le commerce, Montesquieu invite aussi les plus enthousiastes à relativiser leurs propres conceptions de l'ordre juste et à aimer la modération. Peut-être la valeur éducative de ces écrits garde-t-elle aujourd'hui une certaine actualité.

---

ble creed, unfortunately, was that if this hidden hand of Providence did not operate, it must be the fault of either ignorance or of interested malice on the part of those concerned. » (Michael Howard, *War and the Liberal Conscience*, *op. cit.*, p. 103.)

CHAPITRE IX.

VERS UNE « PAIX DE SATISFACTION » ?

Pour obtenir une paix stable et durable, une paix définitive, il faudrait d'une part que les intérêts et les passions puissent être « neutralisées » (par la convergence des intérêts et l'adoucissement des passions, cf. *supra*, les deux premières parties), mais il serait aussi nécessaire que tout le monde soit *satisfait* du point de vue de la justice, groupes et collectivités. Sans cela, les uns ou les autres pourront toujours être tentés de prendre les armes pour remettre en cause l'ordre existant au nom de l'idée qu'ils se font de la justice. Aussi la question est-elle de savoir s'il se trouve un régime, une organisation politique qui accorde enfin les uns et les autres sur ce qui est juste et sur ce qui ne l'est pas. Gageons que la découverte ou la construction d'une « solution » au problème de la justice ferait disparaître un grand nombre de causes de guerre. En faisant coexister les différents biens humains de manière pacifique, le « régime libéral » saurait-il faire espérer cela ? C'est ce que supposent généralement les théoriciens de la « paix libérale » en Relations internationales, sans toujours expliciter leurs prémisses[1].

Montesquieu n'a, semble-t-il, jamais cherché à « résoudre » la question de la justice. Quoi qu'en disent certains interprètes, il ne propose pas un modèle unique qui permettrait aux communautés politiques de vivre en paix de manière satisfaisante. Les biens humains sont multiples et souvent incompatibles les uns avec les autres ; il n'existe pas de hiérarchie qui

[1] Ce sujet a plutôt été traité par les théoriciens *normatifs* des relations internationales.

puisse les ordonner de manière à ce qu'il ne reste rien *à désirer*. Montesquieu se montre très sensible aux bons effets du commerce et à son utilité politique, mais il n'en fait jamais la vérité de la vie humaine, et ce principalement pour deux raisons. D'une part, fin connaisseur des lettres anciennes, il sait très bien ce que la nouvelle manière de se gouverner nous fait perdre au-delà de ce qu'elle nous fait gagner (cf. *infra*, ch. VII, première section). D'autre part, contrairement à nombre de penseurs des siècles suivants, il ne postule pas l'existence de processus inéluctables qui changent radicalement la « condition politique » des êtres humains. Aussi, Montesquieu laisse ouverte la question de la justice : s'il refuse le relativisme en montrant qu'il existe des biens et des maux dans le monde politique, il ne semble pas croire que l'on puisse construire un ordre qui mette un terme aux querelles sur la justice. En même temps, cette question de la justice ne lui semble pas avoir la plus grande urgence ; il consacre d'ailleurs beaucoup moins de pages que d'autres au problème de la légitimité des différents régimes : il pense sans doute qu'il risquerait de réveiller des passions dangereuses en sondant les fondements des corps politiques. Que les peuples obéissent à leurs lois, que les princes se montrent modérés et raisonnables, voilà qui constituerait déjà une grande avancée (cf. *supra*, ch. VIII, 2ème section)[2].

Néanmoins Montesquieu vit dans un contexte particulier : les guerres de religion paraissauent alors s'éloigner, et il n'a pas connu les grands conflits d'idées qui ensanglanteront les siècles suivants (révolutions, idéologies à portée universelle, etc.). Alors qu'il insiste surtout sur la paix, certains libéraux mettront par la suite davantage l'accent sur la justice, en insistant notamment sur la nécessaire défense des droits de l'homme partout dans le monde. Bien sûr, l'objectif revendiqué est la paix, ou plutôt la paix grâce à la justice, mais, dans les faits, il existe une véritable tension entre ces deux éléments, comme nous l'avons souligné auparavant : pour établir universellement un ordre considéré comme juste, la tentation est grande de faire pression sur les autres pays, voire de se lancer dans de nouvelles guerres.

Dans ce chapitre, nous considérerons la question de la justice en nous demandant si le « régime libéral » pourrait mettre un terme à la querelle des régimes. En d'autres termes : la diffusion du « régime libéral » peut-elle déboucher sur une « paix de satisfaction » ?

[2] « La pensée de Montesquieu représente ainsi ce moment exquis du libéralisme – il ne reviendra pas – où la question de la légitimité a pu être oubliée […] » (Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, *op. cit.*, p. 123). Mais qu'on le veuille ou non, la question de la justice ne peut être évacuée, car pour que les peuples obéissent aux lois, il faut « qu'ils les croient justes » (id., *Montaigne : La vie sans loi*, *op. cit.*, p. 277).

Première section. Dépasser les querelles sur la justice ?

Homme, libre penseur ! Te crois-tu seul pensant ?

Gérard de Nerval

La distinction classique parmi les penseurs politiques entre *pluralistes* et *monistes* est éclairante[1]. Pour les premiers il existerait une pluralité de biens qui ne sauraient être ordonnés les uns par rapport aux autres, alors que pour les seconds chaque bien pourrait prendre sa juste place dans une hiérarchie des biens humains – c'est alors le meilleur régime qui actualise cette hiérarchie. La *République* de Platon fournit l'exemple paradigmatique de cette mise en ordre des biens au sein d'une cité. Le jeu des intérêts et des passions évoqué dans les deux parties précédentes rend évidemment sa mise en place douteuse en pratique, mais la question demeure de savoir si un tel régime existe en théorie.

Au-delà de cette distinction, peut-être serait-il possible de distinguer également les auteurs selon qu'ils croient ou non possible de régler le problème de la justice. En effet, une des propositions les plus audacieuses des partisans du « régime libéral » consiste à séparer la question du bien de celle de la justice : les démocraties libérales permettraient de faire coexister les différents biens humains (au moins les biens considérés comme *réels* ou *rationnels*) au sein d'un même régime, grâce à un certain nombre de règles et de dispositifs[2]. Dans cette perspective, le « régime libéral » serait le plus juste parce qu'il ferait droit à la pluralité des biens humains, ce serait le régime qui permettrait de dépasser tous les autres[3]. Certes, cela ne promet ni le bonheur de tous ni l'harmonie, mais cela implique une véritable *satisfaction* sur le plan de la justice. De cette manière, il peut y avoir des penseurs pluralistes (il existe de multiples biens non hiérarchisables) qui envisagent quand même de mettre fin aux querelles sur la justice.

---

[1] Voir *supra*, ch. VIII, 2ème section-a et Bernard Manin, « Montesquieu et la politique moderne », art. cité.

[2] Charles Taylor écrit à propos de John Rawls : « C'est le libéralisme de la neutralité. Un des principes de base veut qu'une société libérale reste neutre sur les questions qui concernent la nature d'une bonne vie. » (*Le malaise de la modernité*, *op. cit.*, p. 25.)

[3] C'est cet hypothétique dépassement qui conduit certains libéraux (ou « néolibéraux ») à dépolitiser ce régime et à en faire un simple « dispositif » qui pourrait s'adapter à toutes les formes de vie. Cf. *supra*, ch. VII, première section.

Friedrich Hayek, par exemple, n'a de cesse de critiquer le « planisme » dans *La route de la servitude* en ce qu'il promeut toujours une certaine hiérarchie des biens, hiérarchie ultimement arbitraire ; il rejette donc fortement tout « monisme ». Néanmoins, Hayek voit dans le dispositif du marché le moyen de laisser à chaque individu le soin d'ordonner les fins de son action comme bon lui semble[4]. Ainsi le libéralisme résout, en quelque sorte, la question de la justice tout en préservant l'existence de la pluralité des biens humains (cf. *supra*, ch. VII, introduction). L'auteur qui a travaillé le plus sur ce problème de la justice et qui a eu la plus grande influence reste sans doute John Rawls. Hayek et Rawls sont évidemment très différents, puisque le premier condamne aussi bien l'approche constructiviste que la notion de justice sociale, ces éléments qui seront si importants dans la théorie du second ; leurs méthodes et leurs conclusions politiques appartiennent à deux univers différents. Cependant Rawls insiste lui aussi sur la possibilité de faire coexister des individus ayant chacun sa propre conception du bien, grâce à un régime qui se fonderait sur des principes de justice sur lesquels tout le monde pourrait s'accorder[5]. On a à la fois pluralisme des biens et possibilité de dépasser les querelles sur la justice. Voilà notamment ce qui permet d'envisager une « paix de satisfaction ».

a. John Rawls et la « paix de satisfaction »

Dans son ouvrage intitulé *The Law of Peoples* (1999)[6], John Rawls cherche à montrer que le respect de certains principes de justice à l'échelle internationale pourrait permettre l'édification d'un ordre pacifique et stable, au moins entre sociétés libérales bien ordonnées (*well-ordered liberal societies*)[7]. Pour étayer sa démonstration, le philosophe américain mobilise notamment la notion de « paix de satisfaction » qu'il trouve dans le traité de Raymond Aron sur les relations internationales[8]. Rawls affirme que les sociétés libérales sont compo-

---

[4] Friedrich Hayek, *La route de la servitude*, *op. cit.*, ch. V. Cf. « […] l'homme n'est pas seulement un animal qui poursuit des fins, mais également un animal qui suit des règles […] » (id., « Les erreurs du constructivisme » (1970), dans *Nouveaux essais…*, *op. cit.*, p. 33). Sur le cas d'Isaiah Berlin : Marie Garrau, « Concilier la liberté et le pluralisme : Actualité de la pensée d'Isaiah Berlin », *Revue française de science politique*, vol. 64, 2014/1, p. 105-109.

[5] John Rawls définit ainsi le périmètre de la justice : « For us the primary subject of justice is the basic structure of society, or more exactly, the way in which the major social institutions distribute fundamental rights and duties and determine the division of advantages from social cooperation. By major institutions I understand the political constitution and the principal economic and social arrangements. » (*A Theory of Justice*, *op. cit.*, §2, p. 6.) Frédéric Ramel rappelle la menace que fait peser l'incompatibilité entre les « doctrines compréhensives » : « […] bien des sociétés dans l'histoire ont reposé sur l'une de ces doctrines, exerçant des formes de tyrannies particulièrement violentes » (*L'attraction mondiale*, *op. cit.*, p. 71).

[6] Une première version de l'ouvrage a été publiée en 1993.

[7] John Rawls, *The Law of Peoples*, *op. cit.*, not. §5, p. 44.

[8] *Ibid.*, p. 46-47 et Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, ch. VI, p. 167-168. Il y a bien sûr beaucoup d'habileté de la part de Rawls à s'appuyer ici sur Aron pour réfuter la théorie « réaliste » de Robert

sées de « peuples satisfaits (*satisfied peoples*) », puisqu'elles satisfont leurs besoins de base[9] ; par ailleurs, les intérêts fondamentaux sont compatibles entre « peuples démocratiques ». Bien sûr, nous avons vu dans les deux parties précédentes que le chocs des passions et des intérêts ne disparaissait pas avec le « régime libéral », mais ce qui nous intéresse ici est l'idée selon laquelle les peuples pourraient être *satisfaits* dans de telles sociétés. Comme le rappelle Rawls, la stabilité internationale « pour de bonnes (*right*) raisons » suppose une telle satisfaction[10].

Le philosophe américain appuie son ordre international sur sa théorie de la justice (*justice as fairness*). Dans cette théorie, John Rawls cherche à trouver des principes de justice sur lesquels tout le monde pourrait s'accorder, à condition de se soumette à une procédure spécifique ; voici la thèse : dans la « position originelle », grâce au « voile d'ignorance », les deux principes qu'il propose seraient adoptés[11]. Évidemment, Rawls ne prétend pas que ces principes mettront fin à toutes les querelles politiques ou à tous les conflits entre revendications opposées, ne serait-ce que parce que la traduction de ces principes dans les sociétés réelles s'avère problématique. Néanmoins, le projet de son ouvrage de 1971 est bien d'établir les principes ultimes qui permettraient d'organiser les corps politiques de manière juste. Au paragraphe 21, quand il répertorie les conceptions concurrentes de la justice auxquelles devront se confronter ses principes, il précise bien :

> Chaque conception est exprimée de manière assez simple et chacune a une valeur inconditionnelle, c'est-à-dire quelles que soient les conditions sociales (*circumstances or state of society*). Aucun des principes n'est dépendant de (*contingent upon*) certaines conditions sociales ou autres.[12]

Il s'agit de construire une « conception morale systématique et applicable » qui puisse remettre en cause les doctrines dominantes, à savoir l'« utilitarisme » et l'« intuitionnisme »[13].

Pourquoi l'accord sur des principes de justice est-il si important ? Parce que John Rawls prend au sérieux les conflits liés aux idées. Comme l'écrit Jean-Fabien Spitz, « […] sans la justice il n'est pas de paix véritable, mais seulement une paix armée qui n'est que la

---

Gilpin en matière de guerre, puisque le théoricien français passe souvent lui-même pour un des plus importants représentants du « réalisme » dans la discipline des Relations internationales.

[9] Rappelons qu'il ne s'agit pas seulement de biens *matériels*, loin de là. Cf. *infra*, ch. VI, introduction.

[10] John Rawls, *op. cit.*, §3.3, p. 35 et §5.1, p. 45.

[11] Les deux principes sont les suivants: « First: each person is to have an equal right to the most extensive scheme of equal basic liberties compatible with a similar scheme of liberties for others. / Second: social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) reasonably expected to be to everyone's advantage, and (b) attached to positions and offices open to all. » (John Rawls, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, §11, p. 53.) Une nouvelle formulation (apportant quelques précisions) sera proposée plus loin (*ibid.*, §46).

[12] John Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.*, §21, p. 158 ; *A Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 108.

[13] *Ibid.*, préface, p. 19-20 ; p. XVII-XVIII. Cette ambition se retrouve dans un entretien de 1991 : « Il est important de conduire la discussion politique au niveau le plus fondamental […] » (John Rawls, *Justice et critique*, *op. cit.*, p. 69).

continuation de la guerre par des moyens plus insidieux et plus secrets »[14]. Dans une société américaine minée par les tensions sur les droits civiques et la contestation de la guerre du Viêt Nam, Rawls a bien conscience que les revendications sur la justice peuvent mener à de durs affrontements[15]. Sa *Théorie de la justice* offre donc des principes universels permettant de fonder une société juste qui sache organiser la pluralité des conceptions du bien. En un certain sens, il s'agit d'une nouvelle sorte de « meilleur régime », en tant que régime sachant faire toute leur place aux différents biens humains (un meilleur régime « pluraliste » contrairement aux meilleurs régimes de la tradition). Rawls le dit d'ailleurs explicitement dans son ouvrage sur les relations internationales : « je […] crois » qu'« une démocratie constitutionnelle libérale (*a liberal constitutional democracy*) est en effet supérieure aux autres formes de société […] »[16].

Voilà toute l'ambiguïté de la démarche de John Rawls. D'un côté, il élabore une théorie systématique pour rechercher les vrais principes de la justice en dehors des circonstances historiques et sociales. De la sorte, il va beaucoup plus loin qu'Aristote, car si ce dernier reconnaissait que les groupes sociaux pouvaient s'accorder sur des principes de justice au sein d'une même communauté politique (ce qui mettait fin à la guerre), il n'envisageait aucun accord définitif ayant une valeur universelle (cf. *infra*, 3ème section-b). Sous cet angle, l'ambition du philosophe américain est autrement plus grande. Cependant, d'un autre côté, les propositions de John Rawls semblent extrêmement mesurées[17]. Il n'entend pas du tout bouleverser les conceptions morales des sociétés occidentales de son époque, il paraît plutôt vouloir les épurer et leur donner une assise plus solide. Ainsi, en plus de l'usage de la position originelle, il affirme qu'on pourra *aussi* justifier ses principes de justice en regardant s'ils « s'accordent avec nos convictions bien pesées sur ce qu'est la justice ou s'ils les prolongent de manière acceptable »[18]. Il va même jusqu'à dire que sa théorie, en rejoignant nos intuitions, nous aidera à « dissiper (*remove*) nos doutes »[19]. En définitive, les travaux de John Rawls aboutiront à promouvoir une certaine forme de « régime libéral ». Certes, son modèle *idéal* garde un potentiel critique par rapport aux démocraties libérales existantes, à commencer par

[14] Jean-Fabien Spitz, *La liberté politique*, *op. cit.*, p. 325.
[15] Sur le contexte : Luc Foisneau et Véronique Munoz-Dardé, « Préface », dans John Rawls, *Justice et critique*, *op. cit.*, p. 18-20. Cf. ce que dit l'auteur : « Ainsi la *Théorie* fut le premier long ouvrage à paraître au terme de cette époque d'intense conflictualité politique. Or, une conflictualité politique intense trahit le besoin de philosophie politique […] » (John Rawls, *ibid.*, p. 71).
[16] John Rawls, *Paix et démocratie*, *op. cit.*, §7.3, p. 79 ; *The Law of Peoples*, *op. cit.*, p. 62.
[17] Cp. « L'ambition des philosophes a bien plutôt été de construire une morale nouvelle, différente, parfois sur des points essentiels, de celle que suivaient leurs contemporains ou qu'avaient suivie leurs devanciers. Ils ont été plutôt des révolutionnaires et des iconoclastes. » (Émile Durkheim, *Sociologie et philosophie*, *op. cit.*, p. 111-112.)
[18] John Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.*, §4, p. 46 ; *A Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 17.
[19] *Ibid.*, p. 46 ; p. 18. Cf. « For example, we are confident that religious intolerance and racial discrimination are unjust. » (*Ibid.*, p. 17)

celle des États-Unis d'Amérique, notamment dans le domaine de la justice sociale, mais il reste que la théorie rawlsienne conforte les pays occidentaux dans l'idée qu'ils sont sur la bonne voie, et que le « régime libéral » est finalement le meilleur qui soit.

Dans de telles conditions, on comprend les soupçons qui pèsent sur la « paix de satisfaction ». Derrière son appareillage philosophique, John Rawls ne conforterait-il pas les conceptions de la justice des nations occidentales, voire celles de la version nord-américaine du « régime libéral » ? N'a-t-il pas, influencé par son propre contexte, donné des fondations systématiques au *préjugé* libéral ? Certes, Rawls préserve dans l'ordre international qu'il appelle de ses vœux les frontières entre États et il définit un principe de « non-intervention », se montrant en cela plus réticent que les partisans de la *global justice* en matière de propagation des droits de l'homme ou des institutions libérales. Mais les accusations d'« impérialisme culturel » à l'égard des autres peuples gardent tout de même des fondements[20]. En effet, son 8ème principe de justice entre peuples libres et démocratiques est ainsi rédigé : « Les peuples ont un devoir d'aider (*a duty to assist*) les autres peuples vivant dans des conditions défavorables qui les empêchent d'avoir un régime politique et social juste ou décent. »[21] En construisant une catégorie d'« États décents (*decent states*) » qui doivent être respectés – ces États qui ne sont pas tout à fait libéraux, mais qui ne violent pas les droits de l'homme –, Rawls limite l'ampleur de ce devoir d'intervention. Cependant, l'horizon politique reste bien l'adoption par tous les pays du « régime libéral » :

> […] une société décente, lorsque les peuples libéraux lui témoignent un juste respect (*due respect*), peut s'avérer plus encline (*may be more likely, over time*) à reconnaître les avantages des institutions libérales et à prendre de son propre chef des dispositions pour devenir plus libérale[22].

Et dès qu'il s'agit des « États hors-la-loi (*outlaw states*) », il n'y a plus guère de paix possible, puisque Rawls évoque des collectivités agressives et expansionnistes qui mettent en danger les autres ; dans ce cas, l'intervention et même la domination pourraient tout à fait se justifier[23]. Nous reviendrons là-dessus *infra* dans la 2ème section.

Face aux critiques, John Rawls est revenu sur un certain nombre de points. Ainsi l'introduction de la notion de « consensus par recoupement » lui permet de mieux faire droit à la situation de pluralisme et d'éviter de supposer un accord sur une seule « doctrine compré-

---

[20] Voir Catherine Audard, « Peace or Justice? Some Remarks on Rawls's Law of Peoples », *Revue internationale de philosophie*, 2006/3, n°237, not. p. 308-316. D'une manière générale, Leo Strauss remarquait déjà : « […] there is a tension between the respect for diversity or individuality and the recognition of natural right » (*Natural Right and History* (1953), Chicago (IL), The University of Chicago Press, 1965, p. 5).
[21] John Rawls, *Paix et démocratie*, *op. cit.*, §4.1, p. 52 ; *The Law of Peoples*, *op. cit.*, p. 37.
[22] *Ibid.*, §7.3, p. 79 ; p. 62. Le « régime libéral » est donc bien le meilleur. On aperçoit dès lors la difficulté d'offrir un *due respect* à un peuple qui ne se gouverne pas encore comme il le faudrait.
[23] *Ibid.*, §10.3, p. 101, §17.2, p. 149 ; p. 81 et 123.

hensive »[24]. Par ailleurs, dans ses textes postérieurs, il a plus insisté qu'en 1971 sur le contexte démocratique dans lequel il inscrivait sa théorie[25]. Néanmoins, cette inscription n'implique pas qu'il ait renoncé à considérer le « régime libéral » comme un régime supérieur aux autres, c'est au moins ce qu'indique son ouvrage de 1999 dans lequel il insiste sur la portée « universelle » de son « droit des peuples »[26]. En outre, la position originelle et le voile d'ignorance visent à découvrir des propositions de justice détachées des contingences sociales et historiques, c'est-à-dire des critères abstraits qui ne dépendent pas d'un contexte particulier, ce qui vaut à Rawls le statut de philosophe ; reconnaître que cette procédure ne fonctionnerait que dans des cas particuliers – pour les seules démocraties libérales par exemple – ce serait admettre que la théorie n'a finalement qu'une portée très circonscrite.

b. Accord sur la justice et domination du plus fort

Pour qu'il existe une vie politique, il faut un certain accord sur la justice ; autrement, il n'y a que guerre et violence (cf. *supra*, introduction générale, première section-d). Cet accord se repère dans des corps politiques particuliers, mais il n'existe à ce jour aucun accord universel. Il y a bien un droit international, plus ou moins respecté, mais pas (ou pas encore ?) de vie commune autour de principes de justice partagés. Dans ces conditions, malgré l'attrait politique de l'idée de genre humain (cf. *supra*, ch. VII, 2ème section), toute tentative de définir des principes de justice à vocation universelle fait soupçonner une nouvelle forme de domination[27].

D'ailleurs, on peut également mettre en cause le consensus politique au sein d'un même corps politique : l'accord sur la justice ne serait-il pas la simple institutionnalisation d'un rapport des forces ? Et la définition de critères non contingents de la justice ne masque-t-elle pas la domination d'un parti sur l'autre ? Ici, Jean-Jacques Rousseau est très éloquent :

> J'ouvre les livres de droit et de morale, j'écoute les savans et les jurisconsultes et pénétré de leurs discours insinuans, je déplore les misères de la nature, j'admire la paix et la justice établies par l'ordre civil, je bénis la sagesse des institutions publiques et me console d'être homme en me voyant citoyen. Bien instruit de mes devoirs et de mon bonheur, je ferme le livre, sors de la classe, et regarde autour de

[24] Luc Foisneau et Véronique Munoz-Dardé, « Préface », dans John Rawls, *Justice et critique*, *op. cit.*, p. 66-67. Voir aussi John Rawls, « The Idea of an Overlapping Consensus », in *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. 133-172. Robert Goodin parle d'un certain recul de Rawls sur les principes de justice (*The Oxford Handbook of Political Science*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 71).

[25] Par exemple : « My hope is that justice as fairness will seem reasonable and useful, even if not fully convincing, to a wide range of thoughtful political opinions and thereby express an essential part of the common core of the democratic tradition. » (« Preface for the revised edition » (1990), in *A Theory of Justice*, *op. cit.*, p. XI.)

[26] John Rawls, *The Law of Peoples*, *op. cit.*, §17.1.

[27] Cf. « Une lecture du soupçon s'impose pourtant. La modernité commerçante ne réserve-t-elle pas l'opulence aux puissances dominantes en passant sous silence les exactions commises au nom du commerce lui-même ? » (Céline Spector, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, *op. cit.*, p. 444.)

> moi ; je vois des peuples infortunés gemissans sous un joug de fer, le genre humain ecrasé par une poignée d'oppresseurs, une foule affamée, accablée de peine et de faim, dont le riche boit en paix le sang et les larmes, et partout le fort armé contre le foible du redoutable pouvoir des loix.[28]

Michel Foucault reste célèbre pour avoir montré que le droit cache le plus souvent une violence non éteinte. La politique ne serait pas la fin de la guerre, ce serait sa poursuite sous une autre forme. Si le pouvoir est bien un rapport de force, alors « le pouvoir c'est la guerre » : « Et à ce moment-là, on retournerait la proposition de Clausewitz et on dirait que la politique, c'est la guerre continuée par d'autres moyens. »[29] La politique ne fait qu'entériner la supériorité d'un parti sur l'autre, « […] c'est-à-dire, que la politique, c'est la sanction et la reconduction du déséquilibre des forces manifesté dans la guerre »[30]. Ainsi, la loi et le droit ne représentent pas une véritable pacification ; ce ne sont pas des accords sur la justice, ce sont plutôt la perpétuation de dominations antérieures.

> La loi n'est pas pacification, car sous la loi, la guerre continue à faire rage à l'intérieur de tous les mécanismes de pouvoir, même les plus réguliers. C'est la guerre qui est le moteur des institutions et de l'ordre : la paix, dans le moindre de ses rouages, fait sourdement la guerre.[31]

Montesquieu ne croyait pas comme John Rawls que l'on puisse définir des principes de justice en quelque sorte « hors contexte », et il louait Solon d'avoir donné aux Athéniens les lois les plus adaptées à leur état social (cf. *supra*, ch. VIII, 2ème section-c). Pour Foucault, il n'y a plus d'arbitre possible, ni le philosophe comme Kant, ni même le législateur en situation comme Solon.

> S'établir entre les adversaires, au centre et au-dessus, imposer une loi générale à chacun et fonder un ordre qui réconcilie : ce n'est pas de tout cela qu'il s'agit. Il s'agit, plutôt, de poser un droit frappé de dissymétrie, de fonder une vérité liée à un rapport de force, une vérité-arme et un droit singulier.[32]

Voilà qui a le mérite de nous faire sentir ce que nos conceptions de la justice peuvent avoir de particulier et de partial. Mais c'est aller très loin, puisqu'en critiquant des principes de justice

---

[28] Jean-Jacques Rousseau, « Que l'état de guerre naît de l'état social », dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, vol. 3, p. 608-609.

[29] Michel Foucault, *Il faut défendre la société*, *op. cit.*, p. 16. « Ce discours que dit-il ? Eh bien, je crois qu'il dit ceci : contrairement à ce que dit la théorie philosophico-juridique, le pouvoir politique ne commence pas quand cesse la guerre. » (*Ibid.*, p. 43)

[30] *Ibid.*, p. 16. « La répression ne serait autre chose que la mise en œuvre, à l'intérieur de cette pseudo-paix que travaille une guerre continue, d'un rapport de force perpétuel. » (*Ibid.*, p. 17)

[31] *Ibid.*, p. 43. Cf. « […] c'est un des traits fondamentaux des sociétés occidentales que les rapports de force qui longtemps avaient trouvé dans la guerre, dans toutes les formes de guerre, leur expression principale se sont petit à petit investis dans l'ordre du pouvoir politique » (id., *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1976, p. 135).

[32] Id., *Il faut défendre la société*, *op. cit.*, p. 46.

à vocation universelle, on en vient à rejeter toute forme de justice et d'universel[33]. Si la guerre règne partout, aussi bien dans la politique que dans la science, à quoi bon raisonner[34] ?

À cet égard, Pierre Bourdieu a une approche intéressante, lui qui reconnaît que les rapports de force sont institutionnalisés par le droit et intériorisés à travers différents *habitus*, mais qui veille simultanément à préserver un horizon universaliste ; il s'agit de dénoncer l'« impérialisme de l'universel » sans pour autant renoncer à une perspective véritablement émancipatrice (cf. *supra*, ch. VII, 2ème section-b). Par son insistance sur la notion de violence *symbolique*, Bourdieu montre que la pacification qui procède d'un accord sur la justice peut n'être qu'une certaine forme de dressage. Le sociologue doit donc briser le consensus en montrant les ressorts cachés sur lesquels il repose ; si les dominés ont rarement conscience de leur assujettissement, c'est que les dominants se drapent dans la justice pour la faire accepter. Sans doute est-ce pour cela que Bourdieu avoue une profonde dilection pour Pascal[35]. Le philosophe du XVIIe siècle dévoile notamment la manière dont la force fonde peu à peu un ordre légal qui commande l'obéissance. Il écrit par exemple que, « tous les hommes voulant dominer », ils se battent « jusqu'à ce que la plus forte partie opprime la plus faible, et qu'enfin il y ait un parti dominant »[36] ; alors il est temps de terminer la guerre en réglant la manière dont la force doit se transmettre désormais (élection, naissance, etc.), et le parti vainqueur met fin à la contrainte de la « pure force » en attachant le respect de ceux qui sont dominés à ceux qui dominent par des « cordes d'imagination »[37]. Mais Pierre Bourdieu ne propose pas une apologie de la religion chrétienne. Il veut agir politiquement dans le monde présent, et s'il cherche à dénoncer des *injustices* et des *impostures*, c'est qu'à ses yeux ni la justice ni l'universel ne sont de vains mots.

> Je prends une position qui a l'air simplement critique mais c'est plus compliqué que ça : les choses seraient très faciles si l'impérialisme de l'universel n'était pas un tout petit peu ce qu'il dit et ce qu'il croit être.[38]

---

[33] On peut donc comprendre la critique portée contre Foucault par Jonathan Israel dans « L'histoire intellectuelle des Lumières et de la Révolution : une incursion critique », *La Lettre clandestine*, art. cité. Cp. « Chez Montesquieu, la critique du positivisme ne conduit ni au retour à la conception classique du droit naturel, ni à la volonté d'imposer une politique universaliste des droits de l'homme […] » (Céline Spector, « Quelle justice ? Quelle rationalité ? La mesure du droit dans L'Esprit des lois », dans C. Volpilhac-Auger (dir.), *Montesquieu en 2005*, *op. cit.*, p. 241-242).

[34] « Je crois, à la suite de Nietzsche, que la vérité est à comprendre en termes de guerre. La vérité de la vérité, c'est la guerre. L'ensemble des processus par lesquels la vérité l'emporte sont des mécanismes de pouvoir et qui lui assurent le pouvoir. » (Michel Foucault dans Roger-Pol Droit, *Michel Foucault, entretiens*, *op. cit.*, p. 135.)

[35] Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 9-20.

[36] Blaise Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, n°677, p. 413.

[37] *Ibid.*, p. 413-414. Pierre Manent commente en disant qu'il « s'agit de persuader le parti vaincu de la justice sinon du parti vainqueur, du moins de l'arrangement qui prévaut […] » (*Montaigne : La vie sans loi*, *op. cit.*, p. 287).

[38] Pierre Bourdieu, *Sur l'État*, *op. cit.*, p. 254.

Évidemment, on a pu reprocher à Pierre Bourdieu de se laisser parfois entraîner par ses passions politiques au point de défendre de manière non réflexive ses propres opinions sur la justice. Pierre Favre parle notamment d'une « cécité aux acquis de son propre travail » dans la période « la plus active de son engagement politique »[39]. Mais Pierre Favre n'échappe pas non plus à cette antinomie entre force et justice, notamment lorsqu'il écrit :

> Les réflexions de théorie politique issues de recherches de la science politique pourront aussi contribuer à l'exercice de la raison collective en tant que seul fondement possible d'un universalisme bien tempéré, c'est-à-dire réaliste, et donc de la pacification progressive des rapports sociaux.[40]

La « pacification progressive des rapports sociaux » implique un accord stable sur la justice, ce qui ne va pas du tout de soi. S'agit-il d'un véritable consensus sur des principes universels de justice ou bien plutôt de l'imposition de certaines idées, par la force, par l'imagination ou même par un certain endormissement ?

Tout ordre social nécessite bien une espèce d'accord sur ce qui est juste et injuste, sinon la force pure règne. Mais la difficulté réside dans l'extension de cet accord. Obtenir un relatif consensus sur des règles de justice, toujours révisables, entre des êtres humains appartenant à un même peuple n'est pas du tout la même chose qu'arriver à un accord définitif entre tous les hommes et tous les peuples[41]. Ici, le changement d'échelle induit un changement de nature dans ce qui est visé. Nous avons déjà pu voir dans la première partie comment les règles et les procédures d'une « gouvernance » au niveau international reposaient largement sur des rapports de force ; de même, le dispositif supposé « neutre » du marché implique en fait une certaine morale et un grand nombre d'évaluations normatives (cf. *supra*, ch. VII, première section). Voilà pourquoi l'on peut regimber devant l'injonction de Friedrich Hayek de se soumettre « aux forces impersonnelles du marché »[42]. Certes, l'économiste est très éloquent sur ces questions, mais on ne peut s'empêcher d'avoir une certaine sympathie pour ceux qui refusent « de se soumettre à aucune règle ou nécessité dont l'homme ne comprend pas la justification rationnelle (*the rationale*) »[43]. D'une part, devoir user de tous les instruments de la persuasion pour que l'on se soumette à la nécessité implique que la nécessité n'est pas si nécessaire que cela ; d'autre part, se soumettre à la règle du marché relève d'un certain acte de foi si l'on ne dispose pas de « justification rationnelle » (cf. *infra*, 3ème section). Hayek veut nous convaincre que le marché constitue le meilleur dispositif qui soit et qu'il relève en même

[39] Pierre Favre, *Comprendre le monde pour le changer*, *op. cit.*, p. 364.
[40] *Ibid.*, p. 381.
[41] Cela impliquerait « la possibilité d'un consensus universel, en dépit des clivages culturels, sur les principes fondamentaux de légitimité » (Ryoa Chung, « Approches normatives des relations internationales », dans Ludivine Thiaw-Po-Une (dir.), *Question d'éthique contemporaine*, Paris, Stock, coll. Les essais, 2006, p. 684).
[42] Friedrich Hayek, *La route de la servitude*, *op. cit.*, ch. XIV, p. 148.
[43] *Ibid.* Cf. « Les constructivistes rejettent cette nécessité de nous en remettre à des valeurs qui n'ont pas été rationnellement démontrées ou qui n'ont pas été positivement prouvées comme une justification. » (Id., « Les erreurs du constructivisme », dans *Nouveaux essais…*, *op. cit.*, p. 39.)

temps de la nécessité ; il n'y aurait donc aucune raison de résister. Mais peut-on vraiment le croire ? Il a raison d'écrire : « On supporte plus aisément l'inégalité, elle affecte moins la dignité, si elle résulte de l'influence de forces impersonnelles, que lorsqu'on la sait provoquée à dessein. »[44] Néanmoins peut-on vraiment se convaincre que le marché constitue réellement une force impersonnelle qui ne dépend d'aucune volonté ni d'aucune conception particulière de ce qui est juste ? Si Hayek n'était pas si persuadé de la bonté de ce dispositif, on le soupçonnerait de vouloir, avec un certain machiavélisme, gouverner les hommes au nom de la nécessité.

Assurément, John Rawls met beaucoup moins de confiance dans le dispositif du marché, et ses principes visent à imposer des bornes au capitalisme au nom de la justice. Cependant, ses principes reposent sur des choix qui restent critiquables. Contentons-nous d'un exemple. Parmi les « libertés de base » défendues par le premier principe de la justice, on découvre « le droit de propriété personnelle (*the right to hold personal property*) »[45]. Ce droit doit être limité par le second principe de la justice qui affirme que les inégalités sont acceptables à partir du moment où les plus défavorisés en bénéficient. John Rawls avance donc l'« idée intuitive » suivante : « […] il n'y a pas d'injustice dans le fait qu'un petit nombre obtienne des avantages supérieurs à la moyenne, à condition que soit par là même améliorée la situation des moins favorisés »[46]. Cette idée est sans doute « intuitive » pour bon nombre d'Américains (et d'Européens) de la deuxième moitié du XXe siècle, mais il n'est pas certain qu'elle soit juste *en soi*. Cette manière de composer (ou de hiérarchiser) des biens comme la liberté et l'égalité dans le domaine économique n'est pas satisfaisante en tant que telle. Les marxistes auraient beau jeu de répondre que l'amélioration de la condition des moins favorisés ne représente que les miettes jetées par les dominants pour assurer la stabilité de leur domination, et que la propriété privée est une institution *injuste* en elle-même[47] ; à l'inverse, Friedrich Hayek prétendrait qu'il y a *injustice* à limiter aussi drastiquement l'usage de la propriété privée. Peut-être que Rawls propose un bon compromis entre ces revendications antagonistes (cf. *infra*, conclusion de la 3ème section), mais il semble douteux qu'il ait trouvé une réponse définitive à la question de la justice. Pour asseoir ses principes, il doit d'ailleurs mettre en place une procédure dans laquelle les partenaires sont supposés à la fois « rationnels et mutuellement désintéressés » :

---

[44] *Ibid.*, ch. VIII, p. 80.
[45] John Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.*, §11, p. 92 ; *A Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 53.
[46] *Ibid.*, §3, p. 41; p. 13.
[47] Étienne Balibar critique par exemple l'*ordre de priorité* établi entre « la liberté dans l'égalité et l'égalité dans la liberté » : « […] Rawls (*Théorie de la justice*) […] reprend la formule classique […], mais pour poser aussitôt que le premier est inconditionnel, le second ne pouvant être que conditionnel » (*La crainte des masses*, *op. cit.*, p. 21, note).

> Les partenaires (*parties*) ne cherchent pas à s'accorder mutuellement des avantages ni à se faire du tort les uns aux autres ; ils ne sont mus ni par l'affection ni par la rancœur. Ils n'essaient pas non plus de dépasser les autres (*nor do they try to gain relative to each other*), ils ne sont ni envieux ni vaniteux.[48]

On retrouve finalement la prémisse des théoriciens « libéraux » des Relations internationales selon laquelle les acteurs s'attachent aux gains absolus plutôt qu'aux gains relatifs, aux biens matériels plutôt qu'aux biens symboliques ; mais, comme nous l'avons vu, il n'est pas sûr que cette manière de voir (ou que cette hypothèse de travail) soit tout à fait conforme aux phénomènes, puisque les personnes et les États ont tendance à se comparer sans cesse les uns aux autres (cf. *supra*, ch. III, 2ème section, ch. IV, 3ème section et ch. VI).

c. Un processus vers la « paix de satisfaction » ?

Comme l'a remarqué Catherine Audard, John Rawls mélange souvent dans son *Droit des peuples* le descriptif avec le normatif, et l'on ne sait pas bien si la « paix démocratique » (ou « paix libérale ») est un « fait historique » ou une « fin désirable » ; selon elle, Rawls « développe une conception de l'histoire quasi-hégélienne comme progressive réconciliation entre les idéaux et les conditions sociales […] »[49]. En cherchant à définir un droit des peuples qui promeuve à la fois la paix et la justice, Rawls introduirait une tension importante dans son texte[50]. Nous avons déjà vu (notamment *supra*, ch. VII et VIII) que le désir de justice pouvait entraîner de nouvelles guerres et que la paix supposait parfois que l'on fasse taire ce genre de querelles. Pour qu'il y ait à la fois la paix et la justice, il faudrait l'avènement d'une véritable « paix de satisfaction », c'est-à-dire un règlement *satisfaisant* du problème de la justice. À partir du moment où il restera des choses *à désirer* du point de vue de la justice, à l'échelle nationale ou internationale, les partis et les peuples risqueront un jour ou l'autre de reprendre les armes. La démonstration de John Rawls repose donc sur l'existence de processus qui permettent de faire converger la paix et la justice : d'un côté les passions s'adouciraient progressivement (cf. *supra*, ch. VI, introduction), de l'autre il y aurait un certain pouvoir d'attraction des institutions libérales-démocratiques qui conduirait progressivement les « peuples décents » à les adopter[51].

---

[48] John Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.*, §25, p. 176 ; *A Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 125. Voir aussi *ibid.*, §26, p. 182 ; p. 131.

[49] Catherine Audard, « Peace or Justice? Some Remarks on Rawls's Law of Peoples », *Revue internationale de philosophie*, art. cité, p. 315.

[50] *Ibid.*, p. 322-325. Cf. « I suggest that one of the serious inconsistencies in *LoP* is the appeal to personal commitments to shared values as the basis for international democratic peace, whereas respect for autonomous choices and pluralism is the central tenet of his doctrine. » (*Ibid.*, p. 324)

[51] Au paragraphe 11.3, John Rawls suggère quelques *incentives* qui permettraient aux *decent peoples* d'adopter peu à peu des institutions véritablement libérales, tout en veillant à ne pas froisser leur fierté. Mais, pour répondre à la critique des partisans d'une « justice globale », Rawls rappelle sa claire hiérarchie des régimes : « To

Il semble intéressant d'évoquer ici les réflexions d'Émile Durkheim sur des sujets proches. Au premier abord, Durkheim paraît occuper une position diamétralement opposée à celle de John Rawls, puisqu'il combat les partisans du « droit naturel », à commencer par Emmanuel Kant. En effet, d'après lui, ces théoriciens figent les droits une fois pour toutes lorsqu'ils en font la liste exhaustive ; ils ne comprennent donc pas qu'il s'agit d'un processus social ouvert : « Les droits individuels sont […] en évolution ; ils progressent sans cesse, et il n'est pas possible de leur assigner un terme qu'ils ne doivent pas franchir. »[52] Durkheim ne remet pas en cause les droits de l'homme, il refuse seulement qu'on les fonde sur autre chose que l'*évolution sociale*. En outre, comme le sociologue français postule que « la morale est un produit de la société »[53], il ne discute guère la notion de « justice » et il ne cherche jamais à en formuler les principes (démarche qui pour lui n'aurait aucun sens). Pourtant, face à la multiplicité infinie des choses, Durkheim n'en vient pas à déplorer l'arbitraire de la coutume ou la misère de l'homme sans Dieu (pour ces références, cf. *supra*, ch. VIII, 2ème section-a) : s'il garde confiance dans la science et dans l'avenir, c'est grâce à la notion de « progrès ».

Le sociologue reproche à Montesquieu d'avoir méconnu « ce processus continuel par lequel la société, tout en demeurant toujours fidèle à sa nature, devient sans cesse quelque chose de nouveau »[54]. Voilà la raison pour laquelle, selon lui, Montesquieu reste en deçà de la science sociale nouvelle. « Il est […] une notion qui, à notre époque, a renouvelé la méthode de la science sociale et que Montesquieu paraît avoir ignorée : c'est la notion du *progrès*. »[55] Voilà certainement une grande différence entre Montesquieu d'un côté, Comte et Durkheim de l'autre[56]. Dans *De la division du travail social*, Durkheim montre en détail l'évolution des sociétés humaines au cours du temps, et il explique qu'à chaque état social correspond une morale, quoiqu'il existe des périodes de désajustement. Dans le cas de l'« individualisme » et de la « libre pensée », par exemple, il faut remarquer qu'il y a un progrès continu – même s'il n'est pas toujours « rectiligne » – depuis les premiers temps de l'histoire humaine. Conclu-

---

repeat, I am not saying that a decent hierarchical society is as reasonable and just as a liberal society. » (John Rawls, *The Law of Peoples*, *op. cit.*, §11.2, p. 83.)

[52] Émile Durkheim, *Leçons de sociologie*, *op. cit.*, p. 101-102 et 103. Ces progrès « sont destinés à se poursuivre indéfiniment dans l'avenir » (*ibid.*).

[53] *Ibid.*, p. 108.

[54] Émile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, *op. cit.*, p. 105-106.

[55] *Ibid.*, p. 105. Même si ce processus n'est pas unilinéaire, « [i]l n'en reste pas moins vrai que les sociétés sont issues les unes des autres et que les plus récentes l'emportent […] sur les sociétés antérieures : c'est ce qu'on appelle le progrès du genre humain » (*ibid.*, p. 106). Sur le progrès dans le domaine scientifique, voir id., *Les règles de la méthode sociologique* (1895), Paris, Flammarion, coll. Champs, 1988, not. p. 74 et 124.

[56] Cf. Avec Condorcet, « […] pour la première fois, la notion scientifique, vraiment primordiale, de la progression sociale de l'humanité, a été enfin nettement et directement introduite, avec toute la prépondérance universelle qu'elle doit exercer dans l'ensemble d'une telle science, ce qui, certainement, n'avait pas lieu chez Montesquieu » (Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, *op. cit.*, 47ème leçon, p. 126). Sur cette notion de « progrès », voir *supra*, ch. premier, 2ème section-a.

sion : « Il y a donc là une loi inéluctable contre laquelle il serait absurde de s'insurger. »[57] Effectivement, là où nécessité fait loi, point n'est besoin de s'interroger sur la justice. Mais en fait, il n'est nullement question de résignation, puisque la notion de « progrès » permet finalement de résoudre le problème de la justice ; en effet, chaque nouvel état social se révèle plus satisfaisant que le précédent. Durkheim ne prétend certes pas assigner un terme aux différents processus, mais il constate que la tendance pointe vers plus de droits individuels, plus de démocratie, une action étatique plus efficace, moins de guerres[58], etc. Il n'est pas besoin de préciser que ce mouvement s'accorde dans les grandes lignes avec les préférences normatives du sociologue français. Dans ces conditions, d'une autre manière que pour John Rawls mais avec des résultats proches, la question de la justice ne se posera plus vraiment. Dès lors, peut-être que le processus général pointera progressivement vers une sorte de « paix de satisfaction »[59].

* *

Le partage entre ceux qui imaginent une espèce de « solution » à la question de la justice (grâce à des principes universels ou à la notion de « progrès ») et ceux qui n'en envisagent pas – ce qui ne veut pas dire qu'ils réduisent tout à une forme ou une autre de guerre – nous semble éclairant, et cette distinction ne se réduit pas à la dichotomie convenue entre philosophie normative et sciences sociales (cf. *infra*, conclusion générale, 2ème section-a).

Que l'on se persuade d'avoir « résolu » le problème de la justice ou que l'on s'abstienne de le soulever, il existe toujours le danger d'imposer en réalité une conception particulière de ce qui est juste, et le fait d'arguer de la nécessité d'un processus progressif ne change rien à la chose, d'autant que, pour reprendre les termes de Raymond Aron, les « procès » restent sans doute à la merci des « drames », par exemple le réveil de passions glorieuses (cf. *supra*, 2ème partie) ou la réactivation des querelles portant sur l'ordre politique le plus juste. On ne doit pas oublier « la tendance conservatrice de tout droit international », puisqu'il fige les positions des acteurs (généralement en fonction de la dernière épreuve de force) ; tout peuple *insatisfait* de ce *statu quo* sera donc tenté de prendre les armes pour con-

[57] Émile Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 2004, p. 146.
[58] Ce dernier point a été vu *supra* dans l'introduction générale, première section-c. Cf. « […] par certains côtés [les nations de l'Europe] font toutes partie d'une même société, encore incohérente, il est vrai, mais qui prend de plus en plus conscience de soi. Ce qu'on appelle l'équilibre européen est un commencement d'organisation de cette société. » (*Ibid.*, p. 90)
[59] Dans une tout autre perspective, Friedrich Hayek établit un processus qui permet, au cours du temps, la sélection des « modes de conduite conduisant à un ordre plus efficace pour l'ensemble du groupe […] » (« Les erreurs du constructivisme », dans *Nouveaux essais…*, *op. cit.*, p. 34 ; cf. *La route de la servitude*, *op. cit.*, ch. IV, p. 44). Paix et justice peuvent ici aussi se réconcilier grâce à l'action de processus.

tester ce qui lui semble un ordre injuste (les internationalistes parleront à ce propos de puissances « révisionistes ») [60]. Seule une véritable « paix de satisfaction » pourrait résoudre l'antinomie entre paix et justice, mais Raymond Aron semble beaucoup moins confiant que John Rawls dans la possibilité d'établir une telle paix. Il faudrait notamment que les communautés humaines renoncent à « la plus vaine et à la plus enivrante des victoires, l'orgueil de régner » et qu'elles acceptent le « règne de la loi », ce qui lui paraît tout à fait incertain[61].

John Rawls lui-même se montre en fait plus ambigu qu'on pourrait le croire, car, nous l'avons dit, il est parfois difficile de discerner chez lui ce qui relève du normatif et du non-normatif. La « paix de satisfaction » est-elle l'aboutissement d'un processus historique ou bien seulement un horizon qu'il faut désirer ? Cette ambivalence rend toujours difficile l'interprétation de sa pensée. Comme Montesquieu avec l'Angleterre, Rawls dépeint à la fois ce qui est et ce qui doit être en prenant appui sur l'expérience libérale de son temps, et ses constats ressemblent parfois à des recommandations. Par ailleurs, dans sa *Théorie de la justice*, il reconnaissait que « certains hommes se battent pour un pouvoir excessif (*strive for excessive power*) »[62]. N'est-ce pas souligner la tension relevée par Aron entre « paix de satisfaction » et « orgueil de régner » ? Dans son ouvrage de 1999, il déclare qu'en l'absence d'un « État mondial » :

> Il est nécessaire que la Société des Peuples développe de nouvelles institutions et pratiques dans le cadre du Droit des Peuples afin de contraindre les États hors-la-loi (*outlaw states*) quand ils apparaissent.[63]

Admettre que de nouveaux États hors-la-loi sont susceptibles d'apparaître revient à déclarer que la « paix de satisfaction » n'est pas si *satisfaisante* que cela pour tout le monde ! Pourquoi se déprendre du « régime libéral » s'il propose toutes les satisfactions auxquelles peuvent aspirer les êtres humains ?

Quoi qu'il en soit, la « paix de satisfaction » court toujours le risque de se dégrader en une pure domination du faible par le fort, et donc en imposition d'une sorte de « paix de résignation ». Voilà ce que nous évoquerons dans la section suivante.

---

[60] Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, ch. XXIII, p. 697. Cf. « […] si le recours aux seuls moyens pacifiques est favorable à la paix, il n'est pas nécessairement favorable à la justice » (*ibid.*, p. 701).
[61] *Ibid.*, ch. VI, p. 167 et 168.
[62] John Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.*, §66, p. 479 (traduction modifiée) ; *A Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 385
[63] John Rawls, *Paix et démocratie*, *op. cit.*, §5.2, p. 64 ; *The Law of Peoples*, *op. cit.*, p. 48.

2ème section. La certitude sur la justice et ses conséquences

Use every man after his desert, and who should scape whipping?

Shakespeare

Dans cette section nous souhaitons illustrer un danger qui peut découler d'une certaine certitude sur la justice. Il ne s'agit évidemment pas de prétendre que ceux qui cherchent une « solution » aux conflits sur la justice sont amenés à vouloir l'imposer partout par la force, ni encore d'affirmer que le désir de la « paix de satisfaction » dégénère nécessairement en volonté de domination. Cela ne serait pas en accord avec les faits. Nous l'avons déjà dit plusieurs fois, un auteur tel que John Rawls formule généralement des propositions politiques tout à fait modérées. Il faut donc résister à cette tentation logique. De la même manière, comme nous l'avons vu *supra* (ch. VIII, 3ème section-a), les premières discriminations dans un conflit ne conduisent pas irrésistiblement à vouloir retrancher l'ennemi du genre humain et à l'anéantir : c'est un risque potentiel à ne pas négliger, mais, étant donné la complexité des choses humaines, cette tentation logique se trouve sans cesse entravée et le lien n'a rien de nécessaire.

Nous avons déjà examiné la manière dont les États-Unis articulent un intérêt national avec des considérations générales de justice, ou, pour parler emphatiquement, avec les « intérêts du genre humain »[1]. L'écueil pour les Américains serait de confondre les deux choses et, sûrs de la supériorité de leur régime, de se présenter comme modèle pour des peuples qu'ils ne connaissent pas. Si l'organisation libérale de la pluralité des biens humains (ou plus précisément sa version nord-américaine) est la plus juste qui soit, que reste-t-il à chercher, sinon la manière la plus efficace de diffuser ces institutions à travers des dispositifs de bonne « gouvernance » ? Cependant la méfiance reste de mise : faut-il croire en cette *dépolitisation* de la

[1] Nous nous concentrons dans toute cette partie sur les États-Unis pour trois raisons. Premièrement, ils nous semblent bien illustrer le rôle joué par les idées dans la vie internationale et les rapports équivoques qu'elles entretiennent avec les intérêts et les passions. Deuxièmement, ce pays incarne en quelque sorte aux yeux du monde le « régime libéral ». Troisièmement, les États-Unis sont le corps politique ayant la plus grande influence dans les relations internationales depuis plus d'un siècle. Il aurait sans doute été possible de choisir également d'autres illustrations. Notons par exemple que la France de la Révolution de 1789 a elle aussi mêlé à un très haut degré un projet de réforme européen (voire mondial) avec des considérations nationales. Jean Jaurès dit que « même sous la Révolution, [la France] a mêlé trop vite une ivresse de domination et d'orgueil au pur enthousiasme de la liberté universelle et de l'humanité […] » (« La paix et le socialisme » (1905), dans *Discours et conférences*, éd. Thomas Hirsch, Paris, Flammarion, coll. Champs, 2014, p. 179).

vie internationale[2] ? La force n'aime-t-elle pas souvent prendre le visage de la justice ? Certes, le commerce permet, selon Montesquieu, de guérir les « préjugés destructeurs ». Mais lorsqu'il devient dogmatique, ne risque-t-il pas de produire de nouveaux préjugés et de devenir destructeur à son tour[3] ?

Le « régime libéral » repose sur l'idée qu'il est possible de faire coexister la pluralité des conceptions du bien grâce à une tolérance mutuelle. Mais ce type de tolérance réclame aussi des dispositions particulières (notamment l'acceptation de la relativité de ses opinions sur le bien) et des institutions spécifiques (égalité devant la loi, existence de différentes libertés) qui ne semblent pas s'imposer naturellement. Nous en avons donné des illustrations dans les deux chapitres précédents. Or, si les droits de l'homme doivent aujourd'hui être respectés par toutes les collectivités humaines, et si en même temps ce respect ne s'impose pas de lui-même, ne sera-t-on pas conduit à vouloir employer la force ? Jürgen Habermas peut écrire :

> L'emploi de la force militaire n'est plus exclusivement déterminé par une raison d'État essentiellement particulariste, mais également par le désir de favoriser l'expansion internationale de formes d'État et de gouvernement de type non autoritaire.[4]

Michael Doyle, dans sa défense de la « paix libérale », donne quant à lui directement des conseils à son pays :

> Les politiques (*policies*) libérales doivent […] tenter de promouvoir les principes libéraux à l'étranger : assurer les besoins humains de base, les droits civiques et la démocratie, et étendre la portée et l'effectivité de l'économie de marché mondiale (*world market economy*).[5]

Doyle assortit cela de conseils de prudence, mais il reste qu'il ne fait pas de doute à ses yeux que les institutions libérales (généralement dans leur version nord-américaine) jouissent d'une véritable supériorité sur les autres et doivent, à ce titre, pouvoir bénéficier à tout le genre humain. Si l'on ajoute à cela la paix promise au terme du processus, cette perspective devrait faire consensus. Bien sûr, en fonction des auteurs et des époques il faudra privilégier les

---

[2] Un des autres aspects de la « résolution » de la question de la justice réside dans la tendance à vouloir réduire toutes les questions *politiques* à des problèmes *juridiques*, au risque d'oublier trop rapidement la distinction entre ce qui est légal et ce qui est légitime. Voir par exemple la critique de Richard Tuck à l'égard de Michael Doyle : « Professor Doyle is critical of the way that political considerations often sway the UN and the Security Council. But when we are talking about such important decisions of war and peace, then, personally, I would rather have politics than impartial judicial decisions, just as I would rather have politics in the U.S. Congress or the British Parliament, as opposed to the determination of remote tribunals. » (« Comment », in M. Doyle, *Striking First*, *op. cit.*, p. 127.)

[3] Bernard Manin évoque à ce titre le « libéralisme unitaire » qui tend au dogmatisme (« Montesquieu et la politique moderne », *Cahiers de philosophie politique*, art. cité, p. 214).

[4] Jürgen Habermas, *La paix perpétuelle*, *op. cit.*, p. 31. Remarquons que l'auteur met aussi en garde contre le « fondamentalisme des droits de l'homme », mais il refuse que ce danger ne mène à « renoncer à toute politique visant à les réaliser […] » (*ibid.*, p. 122). Catherine Audard évoque ainsi l'ambiguïté de la position de John Rawls selon les *cultural relativists* : « In order to promote peace, democratic nations can be justified in intervening in the domestic politics of "decent"peoples, not only in those of "outlaw" States. » (« Peace or Justice? Some Remarks on Rawls's Law of Peoples », *Revue internationale de philosophie*, art. cité, p. 316.)

[5] Michael Doyle, « Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs » (Part 2), art. cité, p. 344.

moyens pacifiques ou envisager la force, laisser l'évolution se faire toute seule ou la provoquer de l'extérieur ; cependant la perspective générale reste largement partagée par ceux qui considèrent la démocratie libérale comme une nouvelle sorte de « meilleur régime ». En tout cas cette espèce de certitude sur ce qui est juste présente potentiellement deux inconvénients : elle conduit parfois à une incompréhension des revendications adverses et elle peut alimenter une nouvelle forme de démesure. Voilà ce que nous observerons dans les deux sous-sections suivantes.

a. De la tolérance libérale à la fermeture dogmatique

L'« intervention » américaine en Irak de 2003 se révèle bien entendu riche d'enseignements sur une certaine sorte d'aveuglement. Dans l'absolu, tant que les termes restent indéterminés, la liberté et l'émancipation ne semblent pas des valeurs particulièrement occidentales. Toutefois, ceux qui proposent de libérer ou d'émanciper un autre peuple se trouvent en fin de compte obligés de donner un sens à ces termes et de prendre position[6]. Que signifie s'émanciper ? Est-ce s'épanouir ? manger à sa faim ? jouir de la sécurité ? disposer des moyens de s'enrichir ? se voir reconnaître une dignité ? accéder aux formes les plus hautes de la culture ? pouvoir agir dans le monde politique ? exercer ses facultés ou ses talents ? Il n'est pas certain que Socrate, Alcibiade, Locke, Kant et Marx fourniraient les mêmes réponses à cette question.

De même, que penser de la notion de « liberté » si chère à la tradition libérale ? Montesquieu, par exemple, se montre relativement ambigu sur le sujet[7]. Pourtant, en dépit de, ou plutôt grâce à son équivoque, cette notion sera sans cesse mobilisée pour justifier la politique de *regime change* des États-Unis. Lors de son deuxième discours inaugural, reprenant certaines prémisses des théories de la « paix libérale », George W. Bush affirma : « Une paix mondiale (*The best hope of peace in the world*) ne pourra survenir que si la liberté se propage partout »[8]. Cette utilisation incantatoire de la notion de liberté, répétée tout au long du texte de ses mémoires, révèle une simplification des phénomènes. Le président Bush ne cesse de clamer qu'il existe une aspiration universelle des êtres humains à la liberté :

---

[6] Nous ne postulons évidemment pas que la guerre en Irak de 2003 pourrait se résumer au désir de libérer et d'émanciper d'autres peuples. Nous insistons ici sur cet aspect lié aux idées, mais il nous paraît établi que les intérêts et les passions jouèrent aussi un très grand rôle (cf. *supra*, ch. VIII, 3ème section-b).

[7] Cf. *supra*, ch. II, première section, note 23.

[8] George W. Bush, *Instants décisifs*, *op. cit.*, p. 400 ; *Decision Points*, New York, Crown Publishers, 2010, p. 396. Sur le rôle que se donnent les États-Unis comme protecteurs des libertés mondiales, voir Thomas Lindemann, *Penser la guerre : L'apport constructiviste*, *op. cit.*, p. 50.

> Je crois que le désir de liberté est un sentiment universel. L'histoire montre que, lorsqu'ils le peuvent (*when given the chance*), les hommes de toute race et de toute religion sont capables de prendre des risques extraordinaires au nom de la liberté.[9]

À ce niveau d'abstraction, la proposition satisfait sans doute presque tout le monde. Pourtant, on se heurte bien vite à une véritable difficulté, à savoir l'irréductible polysémie du mot « liberté ». Selon que l'on entend la liberté comme participation active au gouvernement, comme indépendance vis-à-vis de toute ingérence étrangère ou comme sécurité des biens et du corps, on élaborera des plans d'action radicalement différents. Tant qu'elles reposent sur l'indétermination de la notion de liberté, les propositions de George W. Bush sont vagues et vraies, mais s'il faut entendre cette dernière au sens « libéral » du terme, avec comme étalon les institutions américaines, alors l'aspiration universelle à la liberté devient beaucoup plus douteuse[10]. Cette équivoque autour de la notion de liberté a été bien mise en évidence par Raymond Aron dans sa critique de *The Constitution of Liberty* de Friedrich Hayek. La définition négative de la liberté comme « absence de coercition ou de contrainte » écarte trois autres idées qui sont aussi liées au concept de liberté :

> […] la participation à l'ordre politique, ou, plus précisément, le choix des gouvernants par la procédure électorale, l'indépendance d'une population gouvernée par des hommes de sa propre race ou nationalité, qui rejette des maîtres étrangers, la puissance […] de l'individu ou de la collectivité, capable de satisfaire ses désirs ou d'atteindre ses fins propres.[11]

En imposant une version « libérale » de la liberté, on aboutit à une sorte de rétrécissement, à une délégitimation des autres manières de comprendre la liberté et sans doute à une moindre connaissance de soi, car il semble évident que les États-Unis ne sont pas du tout indifférents à « la puissance […] de la collectivité, capable de satisfaire ses désirs ou d'atteindre ses fins propres »[12]. Mais alors d'autres collectivités pourraient aussi décider de poursuivre librement

---

[9] *Ibid*., p. 216 ; p. 209. « […] freedom is not an American value; it is a universal value » (*ibid*, p. 397). Plus spécifiquement sur le cas irakien, voir p. 373, 393 et 427.

[10] George Bush « goes too far in conflating the ways of Providence with the empire of democratic liberty » (Daniel Mahoney, *The Conservative Foundations of the Liberal Order, Defending Democracy against Its Modern Enemies and Immoderate Friends*, Wilmington (DE), ISI Books, 2010, p. 122). Cf. Anthony Pagden, « Imperialism, Liberalism & the Quest for Perpetual Peace », *Daedalus*, art. cité, p. 54.

[11] Raymond Aron, « La définition libérale de la liberté », dans *Les sociétés modernes*, *op. cit.*, p. 628, voir aussi p. 644. Cf. sur la conception négative de la liberté : « Like peace and justice, it refers to the absence of an evil, to a condition opening opportunities but not assuring particular benefits […] » (Friedrich Hayek, « Liberalism » (1973), *New Studies…*, *op. cit.*, p. 134).

[12] La définition d'une liberté républicaine comme non-domination procèderait aussi d'une certaine *insatisfaction* devant la définition « libérale » de la liberté. Voir par exemple Philip Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.*, et Quentin Skinner, « A Third Concept of Liberty », *Proceedings of the British Academy*, n°117, 2002, p. 237-268. Le texte qui est critiqué est celui d'Isaiah Berlin, « Two Concepts of Liberty », in *Liberty*, ed. Henry Hardy, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 166-217. Il faut toutefois prendre garde à ne pas caricature la position de Berlin : Gil Delannoi, « Deux aspects complémentaires de la liberté : Une relecture d'Isaiah Berlin », *Annuaire 2013 de l'Institut Michel Villey*, vol. 5, p. 143-161. Les « communautariens » insistent aussi sur la complexité de la notion de liberté : « What was at stake for Jews and Gauls, what is at stake for us today, is the value of a histori-

les fins qu'elles se sont fixées, que cela s'accorde ou non avec les intérêts et les idées des dirigeants américains[13].

Cette compréhension amoindrie des phénomènes politiques s'observe également dans la manière de partager les corps politiques, selon qu'ils se rattachent ou non au « régime libéral ». John Rawls, dans son ouvrage sur les relations internationales, cherche à prévenir ce risque en distinguant cinq types de société, et surtout en admettant les « peuples décents (*decent peoples*) » au côté des « peuples libéraux » parmi les « peuples bien ordonnés (*well-ordered peoples*) »[14]. Certes, nous l'avons souligné, la hiérarchie demeure et l'objectif ultime serait qu'il n'y ait plus que des peuples libéraux, mais Rawls veut empêcher que l'on conçoive les choses de manière trop manichéenne : même si un « peuple décent » ne remplit pas tous les critères qui le feraient appartenir aux « peuples libéraux », ses institutions méritent le respect et nul n'a le droit de le contraindre à se transformer[15]. Cependant, l'introduction de telles gradations n'est pas toujours reprise par les théoriciens de la « paix libérale ». Michael Doyle, par exemple, doute de la pertinence de cette catégorie de « peuples décents » ; il admet qu'il en existe peut-être quelques-uns, mais ajoute : « il ne semble avoir émergé aucun sentiment spécifique (*any special sense*) de solidarité ou de respect entre eux et les peuples libéraux […] »[16]. Peut-être Doyle pointe-t-il là une faiblesse de l'analyse de Rawls, mais il ne se rend pas forcément compte qu'il promeut de cette manière une sorte de dichotomie qui sépare les démocraties libérales du reste du monde. Chez les théoriciens de la « paix libérale », le partage entre démocraties libérales et « autocraties » paraît d'ailleurs aller plus ou moins de soi[17]. Qui douterait que face à une telle alternative les personnes raisonnables choisiront tou-

---

cal or cultural or religious community and the political liberty of its members. » (Michael Walzer, *Thick and Thin*, *op. cit.*, p. 68.)

[13] Dans un entretien avec Bob Woodward, George W. Bush déclare : « Let me make sure you understand what I just said about the role of the United States. I believe the United States is *the* beacon for freedom in the world. And I believe we have a responsibility to promote freedom that is as solemn as the responsibility is to protecting the American people, because the two go hand-in-hand. » (*Plan of Attack*, *op. cit.*, p. 88.) D'une part la convergence postulée dans la deuxième proposition demanderait à être largement nuancée, d'autre part le risque de démesure (*hubris*) apparaît clairement dans la première proposition.

[14] John Rawls, *The Law of Peoples*, *op. cit.*, p. 4.

[15] John Rawls donne trois éléments d'une *decent consultation hierarchy* : une sorte de représentation par des groupes divers, une relative tolérance religieuse (même s'il existe une religion établie) et le respect des droits de l'homme (*ibid.*, §9.2, p. 72-75). On pourrait bien sûr répondre qu'il y a très peu de sociétés *réelles* qui répondraient à ces trois critères, ce qui risquerait de compromettre en pratique la vertu modératrice de la catégorie de *decent state*.

[16] Michael Doyle, « One World, Many Peoples: International Justice in John Rawls's the Law of Peoples », art. cité, p. 115. Notons que Michael Doyle critique en revanche la doctrine de Bush qui autorise à mener des opérations militaires préventives contre tous les pays qui présenteraient des menaces, car elle autoriserait les États-Unis à attaquer l'Iran ou la Corée du Nord (*Striking First*, *op. cit.*, p. 28).

[17] Dans un article récent, par exemple, James Lee Ray oppose les « democratic states » aux « autocratic states », ces derniers regroupant les « communist, fascist, monarchical, military dictatorial, Islamic fundamentalist, and "personalist" regimes […] » (James Lee Ray, « War on Democratic Peace », *International Studies Quarterly*, n°57, 2013, p. 198). Philip Pettit semble d'abord faire une double distinction selon que les États sont ou non représentatifs, et selon qu'ils sont ou non efficaces (« A Republican Law of Peoples », *European Journal of*

jours la première option ? Cette vision binaire se retrouve chez un essayiste écouté comme Robert Kagan. Au fil de ses ouvrages, se dessine la figure d'un monde clivé dans lequel les démocraties et les autocraties s'affronteraient dans une lutte sans merci : d'un côté ceux qui jouissent du meilleur régime et s'acheminent entre eux vers la paix, de l'autre ceux qui opposent une résistance à ce mouvement et refusent de se soumettre[18]. Ce mélange de sentiment de supériorité et de mépris des adversaires s'incarne également dans le célèbre discours de George W. Bush sur l'« Axe du mal ».

Dans ce contexte, on observe également une certaine incapacité à comprendre et à prendre au sérieux les autres manières d'envisager le monde humain. La grille de lecture libérale, voire la grille de lecture américaine s'impose alors sans que les acteurs ou les penseurs s'en rendent toujours bien compte[19]. Stanley Hoffmann remarque que les États-Unis ont commis les mêmes fautes en Irak qu'au Viêt Nam, c'est-à-dire qu'ils ont ignoré les conditions locales (celles sur lesquelles Montesquieu a tant insisté, cf. *supra*, ch. VIII, 2ème section), qu'ils se sont crus tout-puissants et surtout qu'ils n'ont pas pris conscience de « l'étrangeté de l'étranger (*the foreignness of foreigner*) »[20]. Les mémoires de George W. Bush illustrent cela de manière exemplaire. L'ancien président s'étonne par exemple que le Pakistan de Pervez Musharraf soit tant obsédé par l'Inde et ne s'intéresse que secondairement à la fameuse « guerre contre le terrorisme »[21]. Que signifie ce passage sinon que George W. Bush est incapable de se mettre à la place de ses interlocuteurs, et qu'il n'envisage pas la possibilité pour les autres pays d'avoir des priorités qui ne s'accordent pas avec celles des États-Unis. On trouve le même aveuglement vis-à-vis de Saddam Hussein, puisque Bush reconnaît ne pas comprendre comment le dirigeant irakien a pu risquer la guerre alors qu'il ne possédait finalement pas d'armes de destruction massive[22]. C'est oublier que l'Irak avait son propre agenda

---

Political Theory, art. cité, p. 71). Cela pourrait complexifier les choses, mais l'auteur revient vite à une simple dichotomie en montrant que les États représentatifs sont efficaces (*effective*) et en associant les États non représentatifs et les États non efficaces (*ibid.*, p. 71 et 88-90).

[18] Voir le chapitre intitulé « L'axe des démocraties et l'association des autocrates », dans Robert Kagan, *Le retour de l'histoire et la fin des rêves*, *op. cit.*, p. 78-114. Cf. id., *La puissance et la faiblesse*, *op. cit*.

[19] Susceptibilité nationale mise à part, on s'étonne que Paul Rahe, fin connaisseur de Montesquieu, ait pu écrire en 2009 : « […] on the first occasion that presented itself, the French, the Germans, the Belgians, and many others within a Western Europe that had once been liberated from fascism by the United States and that had later been protected from communism by that same power turned on their former benefactor and set out to put as much distance as possible between themselves and that country, denouncing its policies, demonizing its leaders, and venting great rancor against its people and their way of life » (*Montesquieu and the Logic of Liberty*, *op. cit.*, p. XV-XVI). À tout le moins, les torts furent partagés.

[20] Stanley Hoffmann, *Gulliver Unbound*, *op. cit.*, p. 104.

[21] George W. Bush, *Decision Points*, *op. cit.*, p. 213. Un tel aveuglement mérite d'autant plus d'être souligné que ces mémoires ont été publiées en 2010, c'est-à-dire que le président Bush a eu le temps de méditer ces questions.

[22] *Ibid.*, p. 242.

politique, et que Saddam Hussein voulait aussi que sa menace demeure crédible face à son ennemi iranien[23].

Bien sûr, beaucoup de choses ont changé depuis les deux mandats de George W. Bush, et le moins que l'on puisse dire est que les États-Unis se montrent beaucoup plus prudents et modérés que naguère. Néanmoins, la méconnaissance du reste du monde, le peu de curiosité pour la langue, le régime, la religion et les mœurs des pays dans lesquels les Américains ou les Occidentaux interviennent constituent un problème plus général dans les relations internationales contemporaines[24]. Il faut rappeler que, pour Montesquieu, les promesses du commerce en matière de préjugés reposaient sur les communications réciproques. « Le commerce a fait que la connoissance des mœurs de toutes les nations a pénétré partout : on les a comparées entre elles, et il en a résulté de grands biens. » (XX, 1). L'effet pacificateur procède d'une certaine connaissance interculturelle, non pas de l'affirmation de la supériorité d'un régime ou d'un mode d'organisation sur tous les autres, affirmation qui, en dépit des bonnes intentions, pousse généralement à une certaine arrogance. Raymond Aron écrit très justement : « La communication entre les ennemis est la condition nécessaire à la modération des guerres. »[25] Voilà qui fait réfléchir, car on sait bien que les Occidentaux ne « communiquent » plus guère avec leurs ennemis, que ce soit en Afghanistan, en Irak, ou dans ce qu'on appelle aujourd'hui l'« État islamique »[26].

b. « La » justice : ambivalence et démesure

Dans sa célèbre oraison funèbre Périclès vante les grands accomplissements de la cité d'Athènes, loue la supériorité de son régime démocratique et lui prédit une longue vie dans la

[23] L'émotion provoquée par les attentats du 11 Septembre n'a évidemment pas aidé les dirigeants américains à réfléchir calmement à la situation de leur pays dans le monde, à évaluer les menaces et définir les manières d'y faire face.

[24] Aimé Césaire à une remarque intéressante à propos du mépris des Européens pour les civilisations extra-occidentales : « […] après tout, l'honnête contemporain de saint Louis qui combattait mais respectait l'Islam, avait meilleure chance de le *connaître* que nos contemporains même frottés de littérature ethnographique qui le méprisent » (*Discours sur le colonialisme* (1955), *op. cit.*, p. 65-66). Cf. « […] humanism is sustained by a sense of community with other interpreters and other societies and periods: strictly speaking, therefore, there is no such thing as an isolated humanist. » (Edward Said, « Preface », *Orientalism*, London, Penguin Books, 2003, p. XVII.) Jennifer Pitts note qu'en dépit de leur brutalité, les colonisateurs anglais en Inde se montraient très curieux de la civilisation du pays, au moins jusqu'au début du XIXe siècle (*Naissance de la bonne conscience coloniale*, *op. cit.*,, p. 25).

[25] Raymond Aron, *Sur Clausewitz*, Bruxelles, Éditions Complexe, 2005, p. 105. Rappelons d'ailleurs qu'une reconnaissance « juridique » n'entraîne pas une reconnaissance « idéologique » (id., *Les sociétés modernes*, *op. cit.*, p. 915).

[26] On se souvient que François Hollande en janvier 2013 a donné pour objectif à l'opération militaire au Mali de « détruire » les « terroristes ». Peut-être la phrase visait-elle à mobiliser l'opinion publique, mais elle ne laisse aucune chance à une tentative de paix *négociée*. Comme cela a déjà été souligné à propos de la « guerre contre la terreur », faire la guerre au terrorisme, c'est initier une guerre dont les objectifs ne seront jamais atteints.

mémoire des hommes[27]. Pourtant il ne prétend jamais qu'elle œuvre au nom de la justice (encore moins au nom d'une justice à vocation universelle) ou qu'elle a en charge le bien du genre humain. Certes, tous les êtres humains sont bien des êtres humains, mais à chaque corps politique de s'organiser comme il le souhaite ou comme il le peut ; l'accès à ce qui est universel se fait dans le cadre d'une communauté politique particulière. Cette manière d'envisager les choses n'était pas sans inconvénient, puisque l'on tolérait les massacres et les oppressions qui avaient lieu aux portes de la ville, et puisque l'on acceptait même qu'une large partie de la population au sein de la cité soit tenue en esclavage (cf. *Annexes 4 et 5*). Comme le répète Montesquieu, nous sommes devenus assurément plus « humains », ce dont il faut se réjouir (cf. *supra*, ch. premier, première section). Maintenant que l'humanité forme en quelque sorte un horizon politique de référence, les États justifient volontiers leurs actions au nom de la justice ou du bien de tous les hommes. Par exemple, les gouvernants occidentaux arguent rarement de l'intérêt national dans leurs discours, ils n'évoquent jamais des considérations liées à la gloire ; au contraire, ils semblent le plus souvent se faire les porte-parole des intérêts du genre humain (cf. *supra*, ch. VII)[28]. Les effets concrets de ce changement sont appréciables, puisque les nations ne restent plus (totalement) indifférentes aux malheurs qui surgissent en dehors de leurs frontières, mais il ne faut pourtant pas se cacher les limites et les écueils de cette nouvelle perspective. Le « bien de l'humanité » ou « la justice » sont des notions floues et ambivalentes, et se croire autorisé à parler en leur nom met toujours en danger de céder à une certaine *démesure* (sur l'*hubris*, cf. *supra*, ch. VI, 3ème section).

Sur ces questions, Montesquieu apporte des réflexions intéressantes. Contrairement à ceux qui postulent que la justice n'est qu'une ruse de la force pour mieux se faire accepter, ou ceux qui affirment que la justice ne repose que sur des lois positives, il écrit : « Avant qu'il y eût des lois faites, il y avoit des rapports de justice possibles. » (I, 1). Et Usbek dans les *Lettres persanes* parle ainsi : « La Justice est un rapport de convenance, qui se trouve réellement entre deux choses […] » (*LP*, nºLXXXIII). Néanmoins, Montesquieu n'a pas d'illusions sur le fait que ce qu'on appelle « justice » dans la réalité a fortement partie liée avec les rap-

[27] Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, II.35-46.

[28] François Hollande a justifié l'« intervention » au Mali en ces termes : « Les terroristes doivent savoir que la France sera toujours là lorsqu'il s'agit non pas de ses intérêts fondamentaux mais des droits d'une population, celle du Mali, qui veut vivre libre et dans la démocratie. » (Déclaration du 11 janvier 2013, site de l'Élysée : http://www.elysee.fr/declarations/article/declaration-du-president-de-la-republique-sur-la-situation-au-mali-4/.) Sans doute la défense des droits de l'homme est-elle effectivement une des raisons d'engager des soldats dans ce pays. Mais on doute que les passions et les intérêts n'y jouent aucun rôle (défense des entreprises françaises de la région, démonstration des capacités militaires de la France au nom de son « prestige », etc.), sinon pourquoi ne pas s'engager partout où les « droits d'une population » sont bafoués ? Il faut garder à l'esprit que les thèses « complotistes » s'appuient sur ce décalage entre les discours et les faits afin de renverser les justifications : les intérêts les plus *matériels* ou les plus *privés* expliqueraient alors toute la politique des pays occidentaux.

ports de force, avec les intérêts et avec les passions des groupes humains. Usbek continue ainsi à propos de la justice :

> Il est vrai que les hommes ne voient pas toujours ces rapports ; souvent même, lorsqu'ils les voient, ils s'en éloignent ; et leur intérêt est toujours ce qu'ils voient le mieux. La Justice élève sa voix ; mais elle a peine à se faire entendre dans le tumulte des passions. (*Ibid.*)[29]

Comme l'affirme encore Usbek : « Quand un homme s'examine, quelle satisfaction pour lui de trouver qu'il a le cœur juste ! » (*Ibid.*) Voilà une belle récompense, certes, mais les moralistes ont enseigné que l'amour-propre avait de nombreux stratagèmes pour se présenter sous les habits du désintéressement. Aussi, Montesquieu recommande-t-il la plus grande modération dans ces matières. D'une part, il voit bien que la nouvelle manière de gouverner a ses limites et ses défauts, il sait qu'elle ne constitue pas *la* solution aux problèmes politiques[30]. D'autre part, grand critique des « excès » sous toutes leurs formes, il comprend bien comment la certitude de connaître ce qui est juste peut conduire les acteurs à la dureté et à la démesure[31]. Voilà pourquoi le philosophe français se montre très prudent quand il s'agit de changer les usages d'un peuple : « […] les hommes tiennent prodigieusement à leurs lois et à leurs coutumes […] » (XXVI, 23) ; « Choquer [les] coutumes, c'est toujours une marque de mépris. » (*Romains*, XI, p. 130) Et voilà pourquoi il recommande de changer les mœurs et les manières plutôt par des exemples que par des peines (XIX, 14)[32].

Le désir de la justice soulève légitimement les passions, et toutes les tentatives de réduire ce désir à une espèce ou une autre de l'intérêt matériel font passer à côté des phénomènes. Mais les passions sont diverses et peuvent tout à fait brouiller les choses. Dans *La République* de Platon, Socrate montre comment la colère, le *thumos*, s'enflamme volontiers pour la justice. Quand un homme

> […] se croit victime d'une injustice (*adikeisthai*), il n'est pas vrai qu'il bout de colère, qu'il s'indigne et combat pour ce qui lui paraît être la justice (*tô dokounti dikaiô*), qu'il endure avec constance la faim, le

---

[29] Montesquieu se méfie aussi de ceux qui jugent les autres d'après leurs lois, comme les Espagnols avec l'Inca Athualpa : « […] le comble de la stupidité fut qu'ils ne le condamnèrent pas par les lois politiques et civiles de son pays, mais par les lois politiques et civiles du leur » (XXVI, 22).

[30] « Montesquieu is critical of *every* kind of political regime, however liberal, and on the other hand, is fatalistic about power and constraint as endemic in the human condition. » (Robert Howse, « Montesquieu on Commerce, Conquest, War, and Peace », *Brooklyn Journal of International Law*, art. cité, p. 695.) Sankar Muthu montre comment l'insatisfaction d'auteurs comme Diderot, Kant ou Herder par rapport à l'Europe de leur époque les conduit à une certaine modération, et les rend critiques vis-à-vis de ceux qui veulent que les empires européens dominent et civilisent les autres parties du monde (Sankar Muthu, *Enlightenment against Empire*, *op. cit.*, p. 279-280).

[31] Citons un court chapitre : « Cecilius, dans Aulu-Gelle, discourant sur la loi des Douze Tables, qui permettoit au créancier de couper en morceaux le débiteur insolvable, la justifie par son atrocité même, qui empêchoit qu'on n'empruntât au-delà de ses facultés. Les lois les plus cruelles seront donc les meilleures ? Le bien sera l'excès, et tous les rapports des choses seront détruits ? » (XXIX, 2) Cf. *supra*, ch. VII, première section.

[32] Avec la notion de *Soft Power*, Joseph Nye s'inscrit finalement dans cette lignée. Cf. « It is easier to attract people to democracy than to coerce them to be democratic. » (*Soft Power: The Means to Success in World Politics*, *op. cit.*, p. 17.)

> froid et autres traitements du même genre jusqu'à ce qu'il ait triomphé, et qu'il ne cesse pas ses généreux efforts avant d'avoir obtenu satisfaction, ou d'avoir trouvé la mort, ou d'être apaisé par la raison […][33].

Le *thumos* ne se confond pas avec le *logos*, c'est pourquoi le noble sentiment qui l'anime peut tout à fait se tromper d'objet ; il demande donc à être modéré et éduqué par la raison, comme nous l'avons fait remarquer à propos de l'orgueil (cf. *supra*, ch. VI, 3ème section). Ainsi on ne peut pas se fier sans réserve au désir de justice, car il n'est pas toujours raisonnable *en soi* ; il lui arrive d'errer dangereusement. Dans le domaine politique, la prudence reste de mise : l'enjeu n'est pas de juger les bonnes intentions des acteurs mais plutôt l'opportunité et la sagesse de leurs décisions, ou, pour le dire avec le vocabulaire des sciences sociales, il faut privilégier l'« éthique de la responsabilité » sur l'« éthique de la conviction »[34]. À ce titre, il est tout à fait éclairant de constater que George W. Bush, tout au long de ses mémoires, justifie ce qu'il a fait au nom de ses intentions bien plus qu'au nom des résultats, qu'il met en sène son indignation plutôt que sa prudence[35].

À mesure que le domaine de la justice s'étend, à mesure que les acteurs collectifs et individuels ont la tentation de tout juger en surplomb, ils risquent de perdre peu à peu toute circonspection et de basculer facilement dans la démesure ; croire incarner « la » justice, c'est ultimement se prendre pour Dieu. Dans *Mesure pour Mesure* de Shakespeare, Angelo se met dans une situation analogue quand il montre la plus grande sévérité pour tous les crimes ; Isabella lui rétorque : « […] l'homme, l'homme orgueilleux (*proud man*), / Drapé dans sa frêle et précaire autorité, / Qui se trompe le plus (*Most ignorant*) quand il se croit le plus sûr […] »[36]. D'ailleurs Angelo, quand il est seul, reconnaît le secret plaisir que lui donne sa rigueur : « […] ma gravité, / Dont – que nul homme ne m'entende – je tire de la fierté (*pride*) […] »[37]. Hélas, tout le monde n'a pas la lucidité d'Angelo.

---

[33] Platon, *La République*, trad. Émile Chambry, 11ème tirage, Paris, Les Belles Lettres, coll. Budé, 2002-2012, vol. 2, 440c-d, p. 39.
[34] Max Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 206.
[35] Par exemple pour le fiasco lié à l'ouragan Katrina en 2005 : George W. Bush, *Decision Points*, *op. cit.*, p. 310-331. Dans *Atala* de Chateaubriand, le Père Aubry console Atala en lui disant qu'on est moins coupable « aux yeux de Dieu » quand on a montré « plutôt quelque chose de faux dans l'esprit, que de vicieux dans le cœur » (*Atala*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 120). Cette remarque ne concerne évidemment pas les dirigeants politiques qui ont la responsabilité d'une collectivité, et qui doivent, à ce titre, faire surtout preuve de prudence.
[36] William Shakespeare, *Mesure pour mesure*, dans *Œuvres complètes (Tragicomédies I)*, éd. Michel Grivelet et Gilles Monsarrat, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 2002, II, 2, v. 120-122, p. 319. Pour que l'homme ne se laisse pas entraîner par son orgueil, il faut lui rappeler sans cesse combien il est imparfait : « The web of our life is of a mingled yarn, good and ill together. Our virtues would be proud if our faults whipped them not, and our crimes would despair if they were not cherished by our virtues. » (Id., *Tout est bien qui finit bien*, dans *op. cit.*, IV, 3, v. 58-60, p. 542.)
[37] Id., *Mesure pour mesure*, *op. cit.*, II, 4, v. 9-10, p. 325. Cf. « Angelo semble heureux d'avoir des criminels à châtier. » (Laurent Lemasson, *L'Âme divisée*, *op. cit.*, p. 187.)

À une époque où l'horizon politique est aimanté par l'idée de genre humain[38], l'envie est forte de s'adresser à tous les hommes et de prétendre défendre leur intérêt commun[39]. Comme la légitimité politique se mesure en partie à l'aune de l'humanité, la question de la justice prend une nouvelle dimension : il ne s'agit pas seulement de trouver ce qui est juste dans un cas particulier, dans une situation donnée, dans un corps politique singulier, il faut trouver des critères *universels* du juste. Le projet est grandiose, mais est-il vraiment à notre portée ? N'est-il pas condamné à se dégrader rapidement en « ethnocentrisme », « unilatéralisme », « provincialisme », etc. ? Au nom de la tolérance la plus grande, ne risque-t-on pas de faire preuve de la plus grande intolérance ? Par exemple, en mettant l'accent sur l'humanité *présente* certains libéraux ont tendance à négliger l'humanité *passée*. Se pose pourtant la question de savoir si ces autres êtres humains seraient prêts à reconnaître la supériorité du « régime libéral » ou la vérité de sa justice. N'ont-ils pas eux aussi leur mot à dire sur ces problèmes ? Parler au nom du genre humain demande donc une certaine présomption, et sans doute un relatif oubli des immenses différences politiques qui nous séparent d'autres communautés politiques anciennes et contemporaines[40]. À moins d'élaborer une philosophie de l'histoire crédible dont les Occidentaux représenteraient le point culminant, il semble difficile de croire qu'ils pourraient « résoudre » la question de la justice sans prendre en compte les autres manières de l'envisager, ou qu'ils pourraient définir ce que sont les véritables « intérêts de l'humanité » sans interroger les Chinois et les Pakistanais, mais aussi les Égyptiens du temps des pharaons et les anciens Grecs. Se souvenir toujours de la diversité des temps et des lieux constitue un exercice de tolérance active ; Montesquieu l'a beaucoup pratiqué.

La certitude met en péril la prudence dans le domaine politique. Lorsqu'on se persuade que le « régime libéral » est universellement désirable, et, en même temps, que son extension planétaire est la condition nécessaire et suffisante d'une paix véritable, alors on ne voit plus bien quels pourraient être les raisons qui justifieraient de ne pas promouvoir ces institutions, fût-ce même par la force[41]. La chose est connue de ceux qui étudient les idéologies : plus les acteurs ont de certitudes sur la fin poursuivie, plus ils se trouvent enclins à employer tous les

---

[38] Encore une fois, il est tout à fait possible de penser l'universel en dehors d'un horizon politique du genre humain (cf. *supra*, ch. VII, 2ème section).

[39] Karl Marx et Friedrich Engels critiquent les socialistes allemands qui prétendent représenter « les intérêts de l'essence humaine (*des menschlichen Wesens*), de l'homme en général, de l'homme qui n'appartient à aucune classe, qui somme toute n'appartient pas au réel (*Wirklichkeit*), mais seulement au ciel nébuleux de l'imagination philosophique » (*Manifeste du parti communiste*, *op. cit.*, p. 108).

[40] « […] alors même que l'humanité présente se propose et se vante de ne rien exclure de ce qui est présentement humain, elle exclut d'elle-même tout son passé, toutes les générations passées. C'est au moment où elle s'embrasse tout entière qu'elle cesse de se comprendre. » (Pierre Manent, *Cours familier de philosophie politique*, *op. cit.*, p. 213.)

[41] « Every single empire in its official discourse has said that it is not like all the others, that its circumstances are special, that it has a mission to enlighten, civilize, bring order and democracy, and that it uses forces only as a last resort. » (Edward Said, « Preface », *Orientalism*, London, Penguin Books, 2003, p. XVI).

moyens pour y parvenir, en l'occurrence, même les moyens les plus illibéraux. Lorsque l'on œuvre au bonheur du genre humain, lorsqu'on promeut une « paix perpétuelle », on ne lésine pas sur les dépenses. Aussi Emmanuel Kant était-il prudent d'insister sur la nécessité de faire preuve de modération dans le cheminement vers la « paix perpétuelle » : les « bonnes intentions […] sont incapables d'effacer l'injustice qui réside dans les moyens utilisés à ces fins »[42]. Même quand ils sont tout à fait « bienveillants »[43], les acteurs qui s'imaginent faire le bien de toute l'humanité sont toujours en danger de glisser vers un certain fanatisme. Ernest Renan mettait ainsi en garde son correspondant allemand : « Ne nous imaginons jamais avoir tellement raison que nos adversaires aient complétement tort. »[44]

* *

Pour le redire encore une fois, nous n'avons pas cherché dans cette section à révéler un lien nécessaire de causalité entre une certaine certitude sur la justice et le dogmatisme ou la démesure, ni même avec la politique des États-Unis au début des années 2000, mais nous avons essayé de pointer des dérives *potentielles*. D'ailleurs le libéralisme « traditionnel » contestait les certitudes et encourageait plutôt un relatif scepticisme dans les matières politiques ; la tolérance procède de l'idée que la recherche de la vérité exige la remise en cause de tous les dogmes par la raison. De même, le « régime libéral » peut tout à fait être le meilleur des régimes que nous connaissions sans pour autant être érigé en meilleur régime dans l'absolu, en régime qui s'accorderait avec une véritable « paix de satisfaction ». Ce n'est pas le fait de préférer son régime aux autres qui crée de nouveaux conflits[45], c'est le fait d'être sûr qu'il est universellement désiré.

Les hybridations entre passions et idées sont multiples, et l'on retrouve ici un certain avatar du désir de l'emporter, évoqué *supra* au chapitre VI. Diffuser ses institutions et ses

---

[42] Emmanuel Kant, *Doctrine du droit*, dans *Métaphysique des mœurs II*, *op. cit.*, §62, p. 181.

[43] La notion néoconservatrice de *benign hegemony* a été critiquée. Kenneth Waltz parle de contradiction dans les termes (« Globalization and Governance », art. cité, p. 699) ; Samuel Huntington écrit : « Benign hegemony […] is in the eye of the hegemon. "One reads about the world's desire for American leadership only in the United States," one British diplomat observed. "Everywhere else one reads about American arrogance and unilateralism." » (« The Lonely Superpower », *Foreign Affairs*, vol. 78, n°2, March/April 1999, p. 42). Friedrich Hayek dénonçait déjà ceux qui emploient « la force contre les bénéficiaires récalcitrants qui ne veulent pas accepter ce que l'on fait dans leur intérêt » (*La route de la servitude*, *op. cit.*, ch. XV, p. 163).

[44] Ernest Renan, « Lettre à M. Strauss », dans *La réforme intellectuelle et morale*, *op. cit.*, p. 205. Cf. « […] il y a incertitude dans toutes les choses humaines. Pour se délivrer de toute incertitude, l'homme devrait cesser d'être un être moral » (Benjamin Constant, « Principes de politique », dans *Écrits politiques*, *op. cit.*, ch. XI, p. 417).

[45] Les anciens Grecs se considéraient généralement comme supérieurs au « barbare », mais cela ne voulait pas dire que ce dernier n'avait rien à leur apprendre, et surtout « […] la relation avec lui ne signifie pas *ipso facto* polarité et conflictualité […] » (Frédéric Ramel, *L'attraction mondiale*, *op. cit.*, p. 88).

idées, proclamer la supériorité de son régime, c'est encore une certaine manière d'être reconnu comme supérieur. Derrière les interventions au nom de la justice, derrière le combat pour les droits de l'homme, on observe parfois aussi des passions qui appartiennent à la « constellation de la gloire ». Voilà pourquoi il serait peut-être judicieux de ne pas réduire les analyses psychologiques à un combat entre les intérêts et les idées, ou, pour le dire autrement, entre les « réalistes » et les « idéalistes ».

3ème section. Le « combat entre les dieux » et le rôle de la raison

Die Gedankengebilde der Wissenschaft sind ein hinterweltliches Reich von künstlichen Abstraktionen, die mit ihren dürren Händen Blut und Saft des wirklichen Lebens einzufangen trachten, ohne es doch je zu erhaschen.[1]

Max Weber

La loi […] est la raison humaine.

Montesquieu

La tolérance de nombreuses conceptions du bien et l'acceptation de multiples opinions politiques et religieuses constituent un élément fondamental du « régime libéral », et ce socle de libertés permet notamment de faire prospérer le commerce, c'est-à-dire de libérer une énergie sans précédent (cf. *supra*, ch. II, première section). Cette acceptation d'une relative pluralité donne des arguments au « régime libéral » pour se faire reconnaître comme le régime qui pourrait *satisfaire* tout le monde. Mais, nous l'avons déjà vu, la tolérance a ses limites puisqu'il n'est pas possible de *tout* tolérer, même des choses qui, sous un certain angle, peuvent apparaître comme des biens. Pour exister, les démocraties libérales doivent réinterpréter un certain nombre de biens humains afin qu'ils soient rendus compatibles avec le « régime libéral ». Chacun peut faire reconnaître sa conception du bien comme « digne d'être reconnue (*worthy of recognition*) »[2], cependant nul ne peut exiger qu'elle soit reconnue comme vraie, puisqu'elle entrerait ainsi en contradiction avec les prétentions des autres conceptions du bien. Le croyant peut-il vraiment accepter cette relativité de toutes les conceptions du bien ? Ou, selon l'expression de Jürgen Habermas, cette contradiction entre « vérités éthiques »[3] ? Le

[1] « […] les constructions intellectuelles de la science constituent […] un royaume irréel d'abstractions artificielles qui s'efforcent de recueillir dans leurs mains desséchées le sang et la sève de la vie réelle, sans jamais pourtant y réussir » (cf. *Annexe 6*).
[2] John Rawls, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, §22, p. 110.
[3] « Pour le croyant, voyageur, quant à lui, chargé d'un lourd bagage métaphysique, le bien a un primat épistémique par rapport au juste. Selon cette prémisse, la validité de l'*ethos* dépend de la vérité de la vision du monde

croyant ne doit-il pas adopter un nouvel *ethos* pour admettre cette relativité ? Ne finira-t-il pas par montrer du détachement pour la proposition de vérité qui lui est faite et par perdre de vue l'urgence du salut ?

Ici, Allan Bloom pose peut-être une question intéressante dans sa critique de John Rawls. Quelles que soient les vertus du « régime libéral », il ne peut prétendre être parfaitement juste, puisqu'il ne rend pas justice aux croyances religieuses ; pour être compatibles avec la « justice comme équité (*justice as fairness*) », les conceptions du bien doivent passer par un crible étroit qui leur permet de coexister, qui les rend compatibles les unes avec les autres. La diffusion universelle de ce régime mutilerait donc grandement la diversité de l'expérience humaine. Bloom écrit :

> Rawls demande qu'on accepte seulement les plans de vie qui peuvent coexister, mais il ne perçoit pas clairement la portée de cette demande, et combien de plans de vie elle conduit à rejeter – et tout cela pour une paix dont la valeur n'est pas prouvée.[4]

Pour Allan Bloom, la pensée de John Rawls s'inscrit dans un contexte précis, un contexte dans lequel la question religieuse paraît avoir été définitivement réglée : « Rawls, comptant sur la faiblesse des croyances modernes, ignore purement et simplement le défi que la religion oppose à son enseignement. »[5] Voilà qui demanderait à être discuté. Quoi qu'il en soit, il paraît établi que ce contexte a beaucoup changé : nous n'avons plus aujourd'hui la même assurance, car, depuis la fin de la Guerre froide, qui fut un combat idéologique détaché des religions traditionnelles, les passions religieuses semblent avoir repris une certaine force, même dans les démocraties libérales qu'on croyait à jamais « sécularisées »[6]. Comme nous l'avons rappelé *supra* dans l'introduction générale, voilà un fait qui contribue à l'incertitude actuelle.

---

qui l'encadre. Par conséquent, les différentes orientations éthiques et les formes de vie concurrentes sont liées à une prétention à la validité exclusive des visions du monde sous-jacentes. Dès lors que la représentation de la vraie vie est fonction des voies du salut religieux […] d'autres modes de vie n'apparaissent pas seulement comme différentes, mais comme *erronées*. » (Jürgen Habermas, « De la tolérance religieuse aux droits culturels », *op. cit.*, p. 163.) Mais, nous l'avons vu précédemment, le régime qui dit s'intéresser au juste plutôt qu'au bien repose quand même sur certaines conceptions du bien, aussi le libéralisme lui-même peut devenir une sorte de « vérité éthique ».

[4] Allan Bloom, « John Rawls, Un philosophe sans éducation », trad. Pierre Manent, *Commentaire*, n°38, 1987, p. 410. La critique est sans aménité, mais elle a l'avantage de questionner ce qui nous semble aller de soi. Pierre Bourdieu disait que, d'une certaine manière, le sociologue aussi devait jouer avec le feu et contester les « certitudes premières » : « J'ai souvent dit que la difficulté de la sociologie est qu'elle doit détruire le sens commun, écarter tout ce qui tient de la proto-croyance, qui est plus qu'une croyance : c'est une croyance qui ne se connaît pas comme telle. La sociologie doit détruire une *doxa*. » (Pierre Bourdieu, *Sur l'État*, *op. cit.*, p. 188.) Par ailleurs, nous avons déjà évoqué ce qui lie ceux qui veulent la paix perpétuelle et ceux qui s'inquiètent de sa venue (cf. *supra*, ch. V, première partie).

[5] *Ibid.*

[6] Jean-Fabien Spitz, dans un texte critique sur les propositions de Jeremy Waldron en matière de liberté d'expression, évoque « un monde en plein bouleversement où certaines formes de fanatisme et d'exclusion connaissent un regain que beaucoup n'auraient jamais cru possible » (« Quelles sont les limites de la liberté d'expression ? », *La Vie des idées*, 10 février 2015, http://www.laviedesidees.fr/Quelles-sont-les-limites-de-la-liberte-d-expression.html). Peut-être ne sommes-nous plus tout à fait (ou plus seulement) au temps du « désen-

Du temps de Montesquieu les croyances religieuses s'adoucissaient, mais l'Église catholique avait encore un grand poids politique, et les malheurs des guerres de religion étaient encore présents dans les esprits. Dans ce domaine aussi Montesquieu a cherché à apporter de la modération : il a voulu atténuer (ou endormir) les passions en tournant les hommes vers leurs intérêts temporels (cf. *supra*, ch. IV, 3ème section). Sans cesse il jette le doute sur les choses de l'au-delà, et quand il évoque les différentes religions, il préfère démêler leurs effets politiques plutôt que de s'interroger sur leurs prétentions à la vérité[7]. Son lecteur, en contemplant la diversité des mœurs, des coutumes et des religions en vient à perdre, comme malgré lui, le sentiment de l'urgence du salut. Surtout que l'auteur le rassure sans cesse : des « lois » permettent d'expliquer et de comprendre tout ce qui existe. Ainsi, l'infinie diversité fait prendre la mesure du relatif, tandis que les lois qui ordonnent le monde apaisent les inquiétudes religieuses. Pourquoi chercher des vérités dans le ciel alors que les lumières se trouvent à notre portée, dans ce que l'on appelle aujourd'hui les sciences sociales ? En parallèle, il manque rarement une occasion de critiquer les religions. Les hommes de foi mettent-ils toutes leurs forces dans la recherche du vrai Dieu comme ils le prétendent ? Cela semble douteux. Si les moines aiment tant leur ordre, c'est par « passion pour la règle même qui les afflige » (V, 2), si les hommes sont portés « à faire avec effort des choses grandes et difficiles » (XXVI, 14, p. 766), ce n'est peut-être pas tant par amour de la vérité que par amour de la « morale » (XXV, 2). Or, toutes ces privations et tous ces sacrifices n'auraient de sens que si la religion était vraie, si elle remplissait ses promesses ; quand on viendrait à en douter, on préfèrerait sans doute se tourner vers les biens de ce monde. Dans ses *Pensées*, Montesquieu donne également des conseils aux princes sur la meilleure manière d'amortir les querelles de religion, tout en préservant la vertu modératrice des croyances[8]. Enfin, il rappelle que ce sont souvent les passions et les intérêts qui exacerbent les querelles de religion, plutôt que l'antagonisme des idées : la « dévotion » des princes leur permet surtout de « satisfaire [leurs] passions » (*Pensées*, n°1993) ; « […] si Louis XIV a chassé les Huguenots de la France, on n'ignore point Là-Haut que ce fut par sottise et par intrigue de cour que ce prince le fit […] » (*ibid.*, n°2023) ; « Par une contradiction naturelle de l'esprit humain, deux parties qu'on veut réunir deviennent, par cela seul, plus portées à se contredire. » (*Ibid.*, n°690.) Ces accents se retrouvent d'ailleurs chez des contemporains. David Hume déplore les « schismes (*divisions*) » et les « guerres de religion » qui proviennent du fait que les hommes « souffrent si mal d'être

chantement du monde (*Die Entzauberung der Welt*) » qu'évoquait Max Weber en 1919 (*Wissenschaft als Beruf*, Stuttgart, Reclam, 1995, p. 19).

[7] Guillaume Barrera affirme que sa pensée est principalement aimantée par l'utilité (*Les lois du monde*, *op. cit.*, p. 475) et il place sa querelle avec la religion au centre de son projet : « Pour laisser de côté ici l'opposition bien connue de Montesquieu au despotisme, la querelle la plus saillante qui traverse l'*Esprit des lois* oppose donc moins les Anciens et les Modernes que la politique aux prétentions des Églises. » (*Ibid.*, p. 474.)

[8] Cf. la critique du paradoxe de Pierre Bayle (XXIV, 2).

contredits (*their impatience of opposition*), même lorsqu'ils expriment les opinions les plus spéculatives ou les plus indifférentes »[9]. On ne peut parler de la sorte que dans un contexte où la question de la vraie religion n'est plus l'enjeu essentiel, dans un contexte où les querelles idéologiques n'ont pas encore la vigueur qu'elles auront par la suite[10]. Ces écrivains savent néanmoins ce que peut être l'*inquiétude*, notamment en matière de religion ; ils ne sont pas simplement *satisfaits*. Mais ils se sont notamment assigné comme tâche politique de modérer les passions et de prévenir les conflits, ce pour quoi ils n'insistent pas sur l'importance et l'urgence que peuvent revêtir la question religieuse et la question idéologique.

a. Inquiétude et insatisfaction

Sous un certain angle, Blaise Pascal est celui qui s'oppose le plus à ces auteurs du siècle des Lumières, au sens où il entend réveiller les âmes et faire prendre conscience aux hommes du caractère insatisfaisant de leur existence ; l'utilité et la tranquillité sont peut-être de grands biens, mais ils endorment aussi notre désir de ce qui est vrai. Pascal nous met devant la diversité des choses de ce monde, et nous oblige à nous en *inquiéter* (cf. *supra*, ch. VIII, 3ème section-a). « Si vous ne vous souciez guère de savoir la vérité, en voilà assez pour vous laisser en repos. Mais si vous désirez de tout votre cœur de la connaître, ce n'est pas assez regardé au détail. »[11] C'est par le *divertissement* que les êtres humains endorment leur inquiétude : « L'homme, quelque plein de tristesse qu'il soit, si on peut gagner sur lui de le faire entrer en quelque divertissement, le voilà heureux pendant ce temps-là […] »[12]. En bref : « Les hommes n'ayant pu guérir la mort, la misère, l'ignorance, ils se sont avisés, pour se rendre heureux, de n'y point penser. »[13] En insistant sur les biens de ce monde, sur le confort, la sécurité et la prospérité, les amis du commerce du siècle suivant inverseront la proposition : pour rendre le monde paisible et tranquille, il faut sans cesse occuper les hommes, il

[9] David Hume, « Des partis en général », dans *Essais…*, *op. cit.*, p. 186. Si Hume écrit cela, c'est qu'il a bien senti l'importance prise par les querelles entre principes politiques à son époque (cf. *supra*, ch. VIII, première section). Quant à Adam Smith, il dit : « Though you despise that picture, or that poem, or even that system of philosophy which I admire, there is little danger of our quarrelling upon that account. Neither of us can reasonably be much interested about them. They ought all of them to be matters of *great indifference* to us both […] » (*The Theory of Moral Sentiments*, *op. cit.*, part I, section I, ch. IV, p. 16, n. s.). L'expérience des derniers siècles a montré qu'un « système de philosophie » associé à un mouvement politique peut avoir des effets immenses ; qu'on songe seulement au « matérialisme historique ».

[10] Cf. « […] what characterised the Enlightenment from the 1740s onwards was a new focus on betterment in this world, without regard for the existence or non-existence of the next » (John Robertson, *The Case for the Enlightenment*, *op. cit.*, p. 8).

[11] Blaise Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, n°140, p. 138.

[12] *Ibid.*, n°126, p. 122.

[13] *Ibid.*, n°124, p. 117. « Il faudrait pour bien faire qu[e l'homme] se rendît immortel, mais ne le pouvant il s'est avisé de s'empêcher d'y penser. » (*Ibid.*) Cf. « Il arrive que le cosmopolite vérifie le mot selon lequel notre tristesse ne provient pas du repos mais des tactiques que nous déployons afin d'échapper à l'immobilité […] » (Olivier Remaud, « Les antinomies de la raison cosmopolitique », dans P. Haag et C. Lemieux (dir.), *Faire des sciences sociales : Critiquer*, *op. cit.*, p. 91).

faut les empêcher d'accorder trop d'importance aux vérités spéculatives qui pourraient les conduire à se déchirer les uns les autres. Voltaire répond directement à Pascal en affirmant : « […] n'est-il pas plaisant que des têtes pensantes puissent imaginer que la paresse est un titre de grandeur, et l'action, un rabaissement de notre nature ? »[14] (Cf. *supra*, ch. VII, première section-b.) Voltaire se moque donc de l'inquiétude de Pascal et affirme qu'il est inutile de se torturer l'esprit ou de troubler la tranquillité du monde alors qu'il n'y a rien de tragique dans la condition humaine : « […] tous les hommes sont faits, comme les animaux et les plantes, pour croître, pour vivre un certain temps, pour produire leur semblable et pour mourir »[15].

Sans doute les progrès de la science et l'amélioration des techniques ont fait beaucoup pour apaiser les angoisses. Le commerce a emporté les hommes et les nations dans un tourbillon d'activités et d'occupations ; quand il faut incessamment se mouvoir, inventer, produire, quand le champ immense des affaires économiques s'ouvre aux ambitions, alors il n'y a que peu de temps de reste pour s'inquiéter du sens de l'existence humaine ou pour méditer les alternatives fondamentales[16]. En outre, la science promet de nous en apprendre toujours plus, en sondant les mystères de l'univers et en donnant sens à la diversité des expériences politiques ; de ce point de vue, Montesquieu, Comte et Durkheim travaillent de concert. Enfin, nous l'avons suffisamment rappelé, la démocratie libérale se présente comme le régime capable de résoudre enfin le problème politique le plus profond : le problème de la justice. Les espoirs furent très grands chez ceux qui voyaient dans ces multiples processus la possibilité d'adoucir les querelles de religion en promouvant la tolérance. Mais, à mesure que ces processus s'approfondirent, la croyance en un changement plus radical s'établit : peut-être les grandes divisions politiques liées aux idées seront-elles définitivement surmontées. Les plus enthousiastes se réjouirent de cette mutation, tandis que d'autres auteurs s'effrayèrent de ce que la vie humaine risquait de perdre en profondeur. Nous retrouvons là le même mécanisme que dans la première section du chapitre V à propos des passions, c'est-à-dire deux évaluations opposées d'un même processus pacificateur, autrement dit un accord sur les faits derrière un antagonisme normatif. Encore une fois, Alexis de Tocqueville est intéressant dans son ambiguïté même. Il reconnaît que l'égalisation des conditions à travers le processus démocratique est finalement ce qu'il y a de plus *juste*, bien que l'expérience politique y perde sous le

[14] Voltaire, *Lettres philosophiques*, *op. cit.*, n°XXV, p. 174.

[15] *Ibid.*, p. 175. Jean-Jacques Rousseau, au contraire, insiste beaucoup plus sur la profondeur des querelles religieuses : « Des anges mêmes ne vivraient pas en paix avec des hommes qu'ils regarderaient comme les ennemis de Dieu. » (*Émile*, dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, vol. 4, livre IV, p. 628, note.) Ou encore : « Il est impossible de vivre en paix avec des gens qu'on croit dannés ; les aimer seroit haïr Dieu qui les punit ; il faut absolument qu'on les ramene ou qu'on les tourmente. » (*Du contrat social*, dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, vol. 3, livre IV, ch. VIII, p. 469.)

[16] Joseph Ratzinger fait une rapide généalogie de la manière dont les peuples européens actuels ont renoncé, selon lui, à chercher la vérité sur les questions ultimes : « Vérité du christianisme ? », dans Cyrille Michon *et al.*, *Christianisme : Héritages et destins*, Paris, Le Livre de Poche, coll. Essais, 2002, p. 203-324.

rapport de la *grandeur*[17]. Tocqueville a un vif sentiment de ce qui est en train de se perdre, de ces biens humains qui ne pourront désormais plus être réactivés ; la résolution progressive de la question politique par la démocratie moderne est en même temps une sorte de mutilation, un amoindrissement. Ce qui inquiète tant le penseur français, c'est que le nouveau régime soit si peu favorable aux grandes âmes cherchant le vrai avec ardeur ; dans le monde nouveau, y aura-t-il encore des Pascal ?

> Si Pascal n'eût envisagé que quelque grand profit, ou si même il n'eût été mû que par le seul désir de la gloire, je ne saurais croire qu'il eût jamais pu rassembler, comme il l'a fait, toutes les puissances de son intelligence pour mieux découvrir les secrets les plus cachés du Créateur. Quand je le vois arracher, en quelque façon, son âme du milieu des soins de la vie, afin de l'attacher tout entière à cette recherche, et, brisant prématurément les liens qui la retiennent au corps, mourir de vieillesse avant quarante ans, je m'arrête interdit, et je comprends que ce n'est point une cause ordinaire qui peut produire de si extraordinaires efforts.[18]

Mais il y a là une manière de paradoxe : pourquoi le processus serait-il irréversible alors même qu'il se révèle ultimement insatisfaisant ? Pour cela il faut croire en une espèce de mouvement historique qui transforme radicalement les êtres humains, un mouvement qui mette nombre d'aspirations en sommeil, ou plutôt qui les détruise, qui détache complètement les esprits des enjeux spéculatifs et qui rende satisfaisant aux yeux de tous les hommes une condition qui ne satisfaisait pas Tocqueville[19].

Friedrich Nietzsche est resté célèbre pour sa critique mordante – et certainement intempérante – du nouvel ordre des choses dans lequel rien n'a suffisamment d'importance pour donner lieu à un conflit armé. Par exemple, la « société commerçante » enlève à la vie son « *caractère dangereux* (*alle Gefährlichkeit*) » en ne donnant son aval qu'aux actions relevant de la sympathie et de la sécurité ; elle la dénature en lui ôtant tout son tranchant.

> Avec notre intention, poussée jusqu'à l'énormité, de vouloir raboter toutes les aspérités et tous les angles de la vie, ne sommes-nous pas en bonne voie de réduire l'humanité jusqu'à en faire du *sable* (*die Menschheit zu Sand zu machen*) ? […] En attendant, reste à savoir si l'on *sert davantage* son prochain en courant immédiatement et sans cesse à son secours et en l'*aidant* […] ou *en faisant* de soi-même quelque chose que le prochain voit avec plaisir, par exemple un beau jardin tranquille et fermé qui pos-

[17] Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, *op. cit.*, vol. 2, partie IV, ch. VIII, p. 401.

[18] *Ibid.*, partie I, ch. X, p. 56. Benjamin Constant a parfois de semblables remarques, et il se montre animé d'une véritable inquiétude religieuse. On lit par exemple dans *Adolphe* : « Ma surprise n'est pas que l'homme ait besoin d'une religion ; ce qui m'étonne, c'est qu'il se croie jamais assez fort, assez à l'abri du malheur pour oser en rejeter une : il devrait, ce me semble, être porté, dans sa faiblesse, à les invoquer toutes ; dans la nuit épaisse qui nous entoure, est-il une lueur que nous puissions repousser ? Au milieu du torrent qui nous entraîne, est-il une branche à laquelle nous osions refuser de nous retenir ? » (*Adolphe*, éd. Alfred Roulin, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1957, p. 115.)

[19] Cf. « As Mill would later write […] the greatest danger facing American democracy was that the "national mind" should go "to sleep on the self-satisfied notion that all is right with it". » (John W. Compton, « The Emancipation of the American Mind: J. S. Mill on the Civil War », *The Review of Politics*, art. cité, p. 239.)

> sède de hautes murailles contre la tempête et la poussière des grandes routes, mais aussi une porte hospitalière (*eine gastfreundliche Pforte*).[20]

D'une certaine façon, les hommes vivaient séparés, mais ils gardaient de petites portes pour communiquer et se comprendre ; aujourd'hui, le commerce abat les murailles et nivelle les différences, mais les portes se ferment : on ne trouve plus ni barrières ni hospitalité (cf. *supra*, ch. VII, première section)[21]. Certes, on ne se fera plus vraiment la guerre, mais tous les hommes qui nous ont précédés nous deviennent étrangers, puisqu'il n'est plus moyen pour nous de les comprendre, de sentir ce que sont les enjeux de la vie humaine. Voici le malheur : en ne prenant plus l'homme au sérieux, en se montrant indifférent pour ce qui devrait lui importer le plus,

> nous avons aussi cessé de l'aimer, de le respecter (*die Ehrfurcht vor ihm*), d'espérer en lui, tout bonnement de le vouloir. L'aspect de l'homme nous lasse (*müde*) désormais. […] Nous sommes fatigués (*müde*) *de l'homme*…[22].

En croyant œuvrer pour le genre humain nous le trahissons et nous l'enfermons, puisque nous nous trouvons maintenant incapables de rendre justice à ce qui compte vraiment ; en travaillant à bannir le conflit et la souffrance, nous avons éteint les plus hautes possibilités humaines. Sommes-nous seulement encore des hommes ?

Comme pour la question des passions, l'éloquence de Nietzsche et l'indignation qu'elle soulève parfois ne doivent pas fausser notre évaluation des faits. Il ne semble pas que les processus évoqués aient suffi à rendre les hommes *satisfaits*. En dépit des immenses avancées matérielles, les êtres humains continuent de se passionner pour des vérités spéculatives mutuellement incompatibles ; on cherche en vain l'avènement du « dernier homme » (cf. *supra*, ch. V, première section-c). Si les philosophes politiques contemporains ont tant insisté sur la nécessité de désamorcer les conflits de principes, c'est que le XXe siècle a montré comment les idéologies pouvaient démultiplier l'horreur des guerres. John Rawls, par exemple, même s'il souhaite favoriser des conditions où la guerre pourrait disparaître, n'accepterait pas que la pacification repose sur l'indifférence générale pour les problèmes

---

[20] Friedrich Nietzsche, *Aurore : Pensées sur les préjugés moraux* (1881), dans *Œuvres*, *op. cit.*, vol. 1, §174, p. 1073-1074.

[21] Cf. « Rather than alienation and hostility to another time and different culture, philology as applied to *Weltliteratur* involved a profound humanistic spirit deployed with generosity and, if I may use the word, hospitality. » (Edward Said, « Preface », *Orientalism*, London, Penguin Books, 2003, p. XIX.)

[22] Friedrich Nietzsche, *La généalogie de la morale* (1887), dans *Œuvres*, *op. cit.*, vol. 2, 1ère dissertation, §12, p. 793. « Il faut être riche en contrastes, ce n'est qu'à ce prix-là que l'on est *fécond* ; on ne reste jeune qu'à condition que l'âme ne se repose pas, que l'âme ne demande pas la paix… Rien n'est devenu plus étranger pour nous [les immoralistes et les antéchrists] que ce qui faisait autrefois l'objet des désirs, la "paix de l'âme" que souhaiteraient les *chrétiens* ; rien n'est moins l'objet de notre envie que le bétail moral (*die Moral-Kuh*) et le bonheur gras de la bonne conscience. On a renoncé à la *grande* vie lorsqu'on renonce à la guerre… » (Id., *Le crépuscule des idoles*, dans *ibid.*, p. 971).

religieux et métaphysiques, sur le renoncement à la compréhension des choses les plus hautes :

> […] une société dans laquelle personne ne pense sérieusement aux questions de métaphysique et d'épistémologie, de philosophie morale et politique, manque de quelque chose en tant que société. Être civilisé tient en partie au fait de se soucier de ces questions et des réponses que l'on peut leur apporter.[23]

D'ailleurs, le « principe aristotélicien » qu'il met en place dans sa *Théorie de la justice* dénote bien une certaine *inquiétude* de sa part[24]. En postulant que les hommes aiment par préférence les activités complexes qui leur permettent de déployer leurs facultés, Rawls s'éloigne de la rationalité « plate » de certains économistes. Sans cette sorte de libre activité de l'âme, il sent bien que « les êtres humains finiront par trouver que leur culture et leur forme de vie sont vides et sans intérêt (*dull and empty*) »[25]. Et Jürgen Habermas écrit pour sa part : « La tolérance n'est pas synonyme d'indifférence ; car l'indifférence à l'égard des convictions et des pratiques d'autrui – sans parler de l'estime d'autrui et de son altérité – rendrait la tolérance inutile. »[26]

La « paix de satisfaction » donne l'espoir d'un ordre politique universellement *satisfaisant*, mais ses partisans même n'en veulent pas à n'importe quel prix, car elle peut se dégrader en imposition forcée d'une règle particulière et en rétrécissement de l'expérience humaine. Une question demeure : le doute porté sur cette perspective nous rejette-t-il du côté de la lutte inexpiable entre différentes idées ? Après tout, désirer la « paix de satisfaction » paraîtrait raisonnable si la seule alternative était le « combat entre les dieux », ou, plus proche de nous, le « choc des civilisations »[27].

---

[23] John Rawls, *Justice et critique*, *op. cit.*, p. 87-88.

[24] Id., *Théorie de la justice*, *op. cit.*, §65 ; *A Theory of Justice*, *op. cit.*

[25] *Ibid.*, p. 469 ; p. 377. « When activities fail to satisfy the Aristotelian Principle, they are likely to seem dull and flat, and to give us no feeling of competence or a sense that they are worth doing. » (*Ibid.*, §67, p. 386-387) Friedrich Hayek a de son côté des accents qui rappellent parfois l'éloge de Pascal par Tocqueville : « It is probably still true and recognized that most great achievements as well as high esteem are due to a self-discipline which puts a single-minded pursuit of a self-chosen goal above most other pleasures – a sacrifice of many other human values which many of the great scientists had to bring at the most productive stage of their career. » (Friedrich Hayek, « Two Types of Mind » (1975), *New Studies…*, *op. cit.*, p. 55.)

[26] Jürgen Habermas, « De la tolérance religieuse aux droits culturels », art. cité, p. 158. Cf. « […] je ne peux définir mon identité qu'en me situant par rapport à des questions qui comptent. Éliminer l'histoire, la nature, la société, les exigences de la solidarité, tout sauf ce que je trouve en moi, revient à éliminer toute ce qui pourrait compter. » (Charles Taylor, *Le malaise de la modernité*, *op. cit.*, p. 48.) Voir aussi Catherine Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme ?*, *op. cit.*, p. 88-89.

[27] « […] le risque de verser dans une construction purement fictive de l'universalisme moral ne doit pas nous distraire du piège tout aussi pervers constitué par une compréhension essentialiste des blocs civilisationnels qui divisent le monde » (Ryoa Chung, « Approches normatives des relations internationales », dans L. Thiaw-Po-Une (dir.), *Question d'éthique contemporaine*, *op. cit.*, p. 687).

b. Quel rôle pour la raison ?

La perspective d'un État mondial semble assez peu vraisemblable, du moins dans un avenir prévisible[28]. Montesquieu écrivait déjà : « […] il est nécessaire qu'il y ait différents peuples […] » (I, 3, p. 236). D'ailleurs, chez cet auteur, les gouvernements les plus étendus se rapprochent le plus du despotisme ; la liberté se trouve donc plutôt dans les corps politiques clairement délimités. Emmanuel Kant s'inscrit dans la même perspective, lui qui associe la « monarchie universelle » à un « despotisme sans âme (*ein seelenloser Despotism*) »[29], et qui fait la différence entre la paix véritable et le « sommeil de la mort » : la fin de la guerre ne doit pas signifier le dépérissement des forces intellectuelles et spéculatives[30]. Mais, à moins de trouver une règle universelle qui satisfasse tous les peuples, ce que nous avons essayé de contester pour le cas du « régime libéral » dans l'ensemble de cette partie, les différents corps politiques risquent de se faire des conceptions différentes de l'ordre juste (voire du vrai Dieu) et de hiérarchiser les biens humains dans des régimes incompatibles les uns avec les autres. Il y a donc peut-être quelque démesure à espérer un ordre international qui soit satisfaisant pour tout le monde – et qui, de fait, se trouverait en quelque sorte « figé » (cf. *supra*, 2ème section) – , au risque d'imposer une idée particulière de ce qui est juste. Mais la multiplicité des corps politiques n'entraîne-t-elle pas la menace de guerres toujours plus terribles ?

Voilà ce que Max Weber peut nous faire craindre avec son évocation du tragique « combat entre les dieux ». Les avancées de la science et de la connaissance ne suffisent pas à calmer sa profonde inquiétude. Contrairement à Émile Durkheim il ne décèle pas de « progrès » général qui puisse le rasséréner (cp. *supra*, première section-c). Autrefois, les hommes vivaient dans un monde qui avait un sens :

> Ils pouvaient donc se dire « satisfaits » de la vie (*er deshalb » genug « daran haben konnte*). L'homme civilisé (*Kulturmensch*) au contraire, placé dans le mouvement d'une civilisation qui s'enrichit continuellement de pensées, de savoirs et de problèmes, peut se sentir « las » de la vie (*lebensmüde*) et non pas « comblé » par elle. […] la mort est à ses yeux un événement qui n'a pas de sens. Et parce que la mort n'a pas de sens, la vie du civilisé comme telle n'en a pas non plus, puisque du fait de sa « progres-

[28] « […] business-school hype about borderless worlds seems enormously wide of the mark in an age where homeland security is the dominant rhetoric and intractable problems ranging from environmental degradation to conflict in the Middle East require state-centric solutions » (Chris Brown, « The poverty of Grand Theory », *European Journal of International Relations*, art. cité, p. 488).

[29] Emmanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle*, *op. cit.*, 1ère annexe, p. 106. Cf. « […] Kant n'établit aucune différence de nature entre la République fédérale mondiale […] et l'empire universel à forme monarchique » (Frédéric Ramel, *L'attraction mondiale*, *op. cit.*, p. 42).

[30] Emmanuel Kant, « Annonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie » (1796), dans *Vers la paix perpétuelle*, *op. cit.*, p. 139-140.

> sivité (*Fortschrittlichkeit*) » dénuée de signification elle fait également de la vie un événement sans signification.[31]

Il fut un temps où existait un « optimisme naïf », mais depuis Friedrich Nietzsche et Léon Tolstoï, ces illusions ont été dissipées : on ne croit plus aujourd'hui que la science conduise au « bonheur (*Glück*) », on ne croit plus même qu'elle soit en mesure de résoudre les questions essentielles que les êtres humains se posent[32]. En fait, on présuppose bien encore que le travail scientifique possède une valeur en soi, qu'il est digne d'intérêt (*wissenswert*), mais cette présupposition ne peut être établie, « il faut simplement l'accepter ou la refuser, suivant ses prises de positions personnelles, définitives, à l'égard de la vie (*der eigenen letzten Stellungnahme zum Leben*) »[33]. Telle est notre misère : nous devons choisir entre de nombreux dieux sans que la raison puisse nous éclairer ultimement sur ce choix[34]. Faut-il plutôt choisir le bon, le vrai ou le beau ? Faut-il préférer la foi ou la science ? À quelle valeur doit-on se vouer ? Autant de questions *essentielles* devant lesquelles la raison montre son impuissance. Les différents choix possibles mènent « leurs luttes éternelles (*ihren ewigen Kampf*) », cette « lutte [des] dieux des différents ordres et des différentes valeurs »[35]. Mais sans le secours de la raison le choix ne devient-il pas en quelque sorte *arbitraire* !

> [La vie] ne connaît que le combat éternel que les dieux se font entre eux ou, en évitant la métaphore, elle ne connaît que l'incompatibilité des points de vue ultimes possibles, l'impossibilité de régler leurs conflits et par conséquent la nécessité de *se décider* en faveur de l'un ou de l'autre (*zwischen ihnen sich zu* entscheiden).[36]

Max Weber ne se cache pas les conséquences de cet état des choses : « […] il existe une tension insurmontable […] entre le domaine de la croyance (*der Wertsphäre*) à la "science" et celui du salut religieux », et il n'y a donc rien à répondre à celui qui choisit de se tourner vers les « vieilles Églises », à celui qui fait à sa foi le « sacrifice de son intellect (*Opfer des In-*

---

[31] Max Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 91 ; *Wissenschaft als Beruf*, *op. cit.*, p. 20. Weber fait plusieurs fois référence à Léon Tolstoï, celui qu'Isaiah Berlin appelle « the most tragic of the great writers » (*The Hedgehog and the Fox*, *op. cit.*, p. 81). Émile Durkheim entend au contraire apaiser les tensions sociales plutôt que ranimer les grandes antinomies de la condition humaine. Aussi se soucie-t-il du fait que l'on sente chez les écrivains russes comme chez les écrivains français « une délicatesse maladive du système nerveux, une certaine absence d'équilibre mental et moral » ; et il regrette surtout que la littérature française « se pique de ne plus exprimer que des sentiments de morne désespoir et reflète un inquiétant état de dépression » (*Le suicide*, *op. cit.*, p. 46, note).

[32] Max Weber, *op. cit.*, p. 97 ; *op. cit.*, p. 25. Max Weber évoque le « dernier homme » de Nietzsche (cf. *supra*, ch. V, première section-c).

[33] *Ibid.*, p. 98 ; p. 26.

[34] Émile Durkheim s'opposerait ici aussi à Max Weber : « […] à quoi bon se travailler pour connaître le réel, si la connaissance que nous en acquérons ne peut nous servir dans la vie ? » (*Les règles de la méthode sociologique*, *op. cit.*, p. 141.)

[35] Max Weber, *op. cit.*, p. 108 et 106 ; *op. cit.*, p. 34 et 33.

[36] *Ibid.*, p. 114 (n. s. conformément à l'original) ; p. 39.

tellekts) »[37]. Si l'on transpose cela à l'échelle internationale, ce que ne fait pas Weber, ne risque-t-on pas de se trouver face à des conflits de principes inexpiables ? Comment trouver un terrain d'entente entre corps politiques qui se sont *décidés* en faveur de valeurs ou de dieux antagoniques ? Lorsque l'on a en mémoire les guerres idéologiques du XXe siècle, lorsque l'on voit le tragique d'une telle situation, alors il peut sembler raisonnable de vouloir trouver à tout prix un accord général sur la meilleure façon de s'organiser, un accord qui permette à chaque individu et à chaque collectivité de suivre *sa* propre conception du bien de manière pacifique[38].

La conscience de l'impuissance de la raison condamne soit à errer sans fin, soit à se jeter dans une croyance et à s'y tenir jusqu'au bout. Charles Baudelaire a aussi senti cette triste condition. Prise dans un monde qui se désenchante, perdue dans « les déserts arides du désillusionnement », la raison ne guide plus les êtres humains, elle ne contient plus aucune promesse d'accomplissement (cp. *Annexe première*)[39] ; le terrible *ennui* guette à chaque instant. L'homme moderne apparaît finalement tel un voyageur,

> […] escorté par un pâle fantôme qu'on nomme Raison, qui éclaire avec une pâle lanterne l'aridité de son chemin, et pour étancher la soif renaissante de passion qui le prend de temps en temps, luit vers le poison de l'ennui[40].

Pour celui qui hait la vie bourgeoise, celui qui sent l'inquiétude religieuse mais qui n'a pas l'heur de connaître les consolations de la foi[41], il ne reste qu'à se perdre dans le rêve et la passion. On retrouve ici des accents entendus *supra* dans la première section du chapitre V. Gustave Flaubert nous donne également un aperçu de cette perte de confiance dans le pouvoir de la raison, c'est-à-dire dans sa capacité à comparer, à dialoguer, et parfois même à trancher. Dans *Salammbô*, il se renseigne en détail sur son sujet : il étudie la constitution politique de Carthage et la stratégie hoplitique, et il passe surtout beaucoup de temps à compulser des milliers de faits concernant l'habillement, l'architecture, les cérémonies, les us, le nom des diffé-

---

[37] *Ibid.*, p. 118 et 121 ; p. 43 et 45. Lorsque Pascal montre les limites de la raison, il semble qu'il ne s'aventure jamais aussi loin : si la raison ne saurait suffire seule, elle est tout de même un fort allié de la foi. Par exemple : « Si on soumet tout à la raison, notre religion n'aura rien de mystérieux et de surnaturel. / Si on choque les principes de la raison, notre religion sera absurde et ridicule. » (*Pensées*, *op. cit.*, n°162, p. 144.)

[38] À chacun de trouver et d'obéir au « démon qui tient les fils de *sa* vie […] » (Max Weber, *op. cit.*, p. 122 ; p. 45).

[39] Sur la raison qui n'est plus synonyme d'épanouissement : « It is very true […] that one's reason is dismally flat. It's a bed with the mattress removed. » (Henry James, *The Europeans* (1878), London, Penguin Books, 1995, p. 172.)

[40] Charles Baudelaire, *La Fanfarlo*, Paris, Flammarion, coll. GF, 1987, p. 49-50. Cf. « Et mon Cœur s'effraya d'envier maint pauvre homme / Courant avec ferveur à l'abîme béant / Et qui, soûl de son sang, préférerait en somme / La douleur à la mort et l'enfer au néant ! » (Id., « Le jeu », dans *Les Fleurs du Mal*, *op. cit.*, p. 130.) Max Weber rappelle que Baudelaire nous a appris avant Nietzsche la disjonction entre le bien et le beau (*Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 106 ; *op. cit.*, p. 33).

[41] « Partout l'homme subit la terreur du mystère, et ne regarde en haut qu'avec un œil tremblant. » (Charles Baudelaire, « Le couvercle », dans *Les Fleurs du Mal*, *op. cit.*, p. 215.)

rents peuples et des différents dieux, etc. Il se plaît à nous présenter l'infinie diversité des choses, qu'il s'agisse de rites funéraires, d'instruments de musique, de peuplades, etc.[42] Montesquieu lui non plus ne dédaigne pas d'accumuler les faits, mais il les met en ordre pour montrer à son lecteur qu'il est possible de mieux comprendre le monde humain ; l'infinie variété des coutumes trouve son sens lorsque l'observateur y applique sa raison ; les choses qui nous paraissent arbitraires de prime abord ont souvent, à la réflexion, de profondes raisons d'exister. Avec Flaubert on pénètre dans un autre univers, un univers dans lequel le chatoiement incessant des mœurs et des manières ne suit aucune règle apparente : ni le régime, ni le climat, ni les usages, ni les superstitions, ni les modes vestimentaires ne permettent de comprendre le sens de la guerre immense et terrible qui se joue sous les remparts de Carthage. Si on observe beaucoup de courage et de grands dévouements, on a du mal à déceler des mobiles et des enjeux politiques[43] ; ce qui domine ce sont des passions déchaînées – les prisonniers sont par exemple régulièrement massacrés –, des coutumes atroces et un fanatisme religieux qui conduit jusqu'au sacrifice d'une partie des enfants de la cité[44]. Les acteurs sont constamment ballottés par les événements, et les lecteurs n'ont pas les moyens de déchiffrer ni de donner sens à ce qui se joue, si ce n'est que partout ou presque les passions déréglées dominent[45]. Selon Flaubert, l'artiste ne peut évidemment pas faire n'importe quoi, puisqu'il sert l'« Art », un maître qui le dépasse ; il doit peaufiner sa phrase et travailler son récit sans relâche, il doit mettre toute son âme au service du beau[46]. Mais, de même que l'homme de science de Max Weber, l'artiste n'a pas à se servir de son art comme d'une aide pour la vie :

---

[42] Gustave Flaubert, *Salammbô* (1862), éd. Gisèle Séginger, Paris, Flammarion, coll. GF, 2001, p. 279, 329 et 59. Ce genre d'énumération peut se retrouver chez Joris-Karl Huysmans (*À rebours*, 1884) ou Oscar Wilde (*Le portrait de Dorian Gray*, 1890).

[43] Dans un moment de doute, les Barbares « songe[nt] à l'inanité de leur courage » (Gustave Flaubert, *op. cit.*, p. 281). Lorsque Flaubert présente des « délibérations » politiques, il s'agit d'un mélange de passions cupides, d'intrigues et de soumission à des traditions religieuses (*ibid.*, p. 176-187 et 318-319). Sans doute l'auteur aurait-il eu plus de mal à rendre le tableau crédible s'il avait situé son roman à Rome (cf. *supra*, ch. premier, 2ème section-a).

[44] La question du déchaînement des passions consistue un axe essentiel de la querelle des interprétations de Clausewitz entre Raymond Aron et René Girard (cf. *supra*, introduction générale, première section-d). Voir aussi Michel Dobry, « Clausewitz et l'"entre-deux", ou de quelques difficultés d'une recherche de paternité légitime », *Revue française de Sociologie*, vol. 17, n°4, octobre-décembre 1976, p. 652-664.

[45] Pour donner ce sentiment, Gustave Flaubert trahit en partie ses sources. Alors qu'Aristote faisait l'éloge de la constitution de Carthage, Flaubert n'y voit qu'une oligarchie corrompue : « En multipliant les bénéfices de la piraterie par ceux de l'usure, en exploitant rudement les terres, les esclaves et les pauvres, quelquefois on arrivait à la richesse. Seule, elle ouvrait toutes les magistratures […] » (Gustave Flaubert, *op. cit.*, p. 153 ; voir la note de Gisèle Séginger). De même, il fait une caricature du personnage d'Hannon (*ibid.*, p. 163).

[46] Gustave Flaubert, *Correspondance*, éd. Bernard Masson, Paris, Gallimard, 1998, not. p. 193. Il écrit à Maxime Du Camp en 1852 : « Que je crève comme un chien plutôt que de hâter d'une seconde ma phrase qui n'est pas mûre. » (*Ibid.*, p. 179)

> […] l'Art ne doit servir de chaire à aucune doctrine sous peine de déchoir ! On fausse toujours la réalité quand on veut l'amener à une conclusion qui n'appartient qu'à Dieu seul. Et puis, est-ce avec des fictions qu'on peut parvenir à découvrir la vérité ?[47]

Les *insatisfaits* de la « solution » libérale insistent sur sa partialité, sur son incapacité à faire véritablement droit à *tous* les biens humains. Mais quand ils ne croient plus dans le pouvoir de la raison, ils se condamnent à errer dans un monde infiniment divers, un monde qui n'a plus ordre ni sens[48]. Apparaît alors le spectre inquiétant de Friedrich Nietzsche : pour sortir de cet éternel ennui, pour terminer cette incertitude sans fin, alors le mieux est de se donner entièrement, de se vouer sans réserves à un dieu ou à une idée. Dans ces conditions, on le sent bien, il n'y a plus ni entente possible ni terrain commun entre les différents dieux et les différentes idées ; la raison étant impuissante à ouvrir un dialogue, il ne peut y avoir qu'une guerre inexpiable ou la rechute dans un sommeil *inhumain*[49] ; la pluralité risque alors d'enfanter les conflits les plus violents. De ce fait, la volonté de réduire la pluralité, plus précisément de prévenir les effets belligènes de la pluralité, fait pencher les amis de la paix du côté du « régime libéral »[50]. Pour simplifier l'alternative dans le cas des relations internationales : ou bien la diffusion d'une règle universelle qui risque toujours de se dégrader en « impérialisme libéral » (dans le cas qui nous occupe), ou bien l'existence séparée de formes de vie incompatibles et incommunicables pouvant faire naître des conflits de principes ou une espèce de « choc des civilisations » (cf. *supra*, ch. VII et VIII). Pour nous répéter, dans un cas comme dans l'autre, il n'y a pas de causalité *nécessaire* menant à la guerre, la relation est de l'ordre de la probabilité[51], car le jeu des intérêts et des passions empêche le plus souvent les acteurs d'aller au bout de la logique de leurs idées.

---

[47] *Ibid.*, p. 450 (lettre de 1863 à Mlle Leroyer de Chantepie).

[48] « J'ai fait ce que j'ai pu, pour qu'errant au hasard / Mon âme autour de moi s'attachât quelque part, / Mais comme la colombe hors de l'arche envoyée, / Elle m'est revenue, à chaque fois mouillée, / Traînant l'aile, sentant ses forces s'épuiser, / Et n'ayant pu trouver au monde où se poser ! » (Gérard de Nerval, « Profession de foi », dans *Les Chimères*, *op. cit.*, p. 77)

[49] Voir en particulier la *Seconde inactuelle* de Nietzsche intitulée « De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie » (1874).

[50] Le mot « pluralité » est évidemment ambigu et nous ne lui donnons pas toujours la même extension. Au sens le plus large on entend non pas seulement pluralité des biens humains, mais aussi pluralité des manières de les ordonner, c'est-à-dire la pluralité des manières de concevoir l'ordre juste, la pluralité des régimes. En ce sens, le « régime libéral » est un régime parmi d'autres régimes possibles. En même temps, le « régime libéral » est assurément *pluraliste* au sens où il fait droit à un très grand nombre de biens humains – mais, comme le reconnaît John Rawls, il ne peut intégrer *toutes* les conceptions du bien (nous avons essayé de souligner cela dans l'ensemble de cette partie). Ce n'est donc pas la synthèse de tous les régimes. Notons que ceux qui interprètent le débat sur la justice comme une simple continuation de la guerre par d'autres moyens diront sans doute que la promotion du « régime libéral » ne serait qu'une manière, particulièrement cynique, de continuer la guerre entre les dieux par d'autres moyens, par exemple en revendiquant un prétendu « universel » pour désarmer les adversaires (Cf. *supra*, première section-b). Mais si l'on désarme les adversaires grâce à des revendications de justice, c'est que les êtres humains se soucient *effectivement* de la question de la justice…

[51] Sur la distinction entre relation causale probabiliste et relation causale déterministe, voir Thomas Lindemann, *Causes of War: The Struggle for Recognition*, *op. cit.*, p. 29.

En affirmant que « [la] loi est […] la raison humaine » (I, 3), Montesquieu se donne finalement les moyens de dépasser cette alternative, puisqu'il devient possible de nouer un dialogue entre les différents biens humains, entre les différentes formes de vie, entre les différents dieux. Bien sûr, les incompatibilités sont grandes d'un régime à l'autre, mais celui qui observe et réfléchit peut espérer *comprendre* les raisons de la plus grande partie de ce qui est, ce qui l'amènera à faire le départ entre ce qui doit être laissé en état et ce qui peut être amélioré. Le dense réseau des variables qui expliquent et contraignent le monde politique (climat, histoire, mœurs, religions, etc.) maintient une grande diversité de fait dans les gouvernements, mais, en même temps, les êtres humains étant partout les mêmes, la raison peut établir une communication entre les différents peuples. Les hommes n'agissent pas au hasard, ils ne sont pas guidés par des choix arbitraires – « J'ai d'abord examiné les hommes, et j'ai cru que, dans cette infinie diversité de lois et de mœurs, ils n'étoient pas uniquement conduits par leurs fantaisies » (*EL*, préface) –, c'est pourquoi le savant a la possibilité d'ordonner les causes, de construire des « types », de retrouver le sens des pratiques et même de juger les choses[52] ; en un mot, le savant a les moyens de comprendre « l'esprit des lois » (cf. *supra*, ch. VIII, 2ème section). En outre, Montesquieu ne semble pas croire qu'il soit possible de construire une règle de justice définitive qui satisfasse tout le monde. L'interprète risque toujours de manquer ce point parce que l'auteur insiste généralement sur tout ce qui peut apaiser les conflits, sur tout ce qui a une *utilité* politique. Par exemple, il laisse généralement de côté la question de la vérité : « Dans une nation libre, il est très souvent indifférent que les particuliers raisonnent bien ou mal ; il suffit qu'ils raisonnent : de là sort la liberté qui garantit des effets de ces mêmes raisonnements. » (XIX, 27, p. 582)[53] Montesquieu écrit également à propos de la tolérance religieuse : « Un citoyen ne satisfait point aux lois, en se contentant de ne pas agiter le corps de l'État ; il faut encore qu'il ne trouble pas quelque citoyen que ce soit. » (XXV, 9) Mais le sens du mot « troubler » est équivoque : on peut troubler son concitoyen en le persécutant, mais on peut aussi le troubler en exprimant des idées qui dérangent ses préjugés ; dans un cas on entrave sa liberté, dans l'autre on participe à son émancipation. Sans doute Montes-

[52] Cf. « There are many kinds of happiness (or beauty or goodness or visions of life) and they are, at times, incommensurable: but all respond to the real needs and aspirations of normal human beings; each fits its circumstances, its country, its people; the relation of fitting is the same in all these cases; and members of one culture can understand and enter the minds of, and sympathise with, those of another. » (Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, *op. cit.*, p. 84.)

[53] Et juste après : « Dans les monarchies extrêmement absolues, les historiens trahissent la vérité, parce qu'ils n'ont pas la liberté de la dire : dans les États extrêmement libres, ils trahissent la vérité à cause de leur liberté même, qui produisant toujours des divisions, chacun devient aussi esclave des préjugés de sa faction, qu'il le serait d'un despote. » (XIX, 27, p. 583) La liberté d'expression ne conduit pas *automatiquement* à la recherche de la vérité : le « dispositif » n'implique pas toujours la « disposition ». Voir ce que dit Pierre Manent commentant Tocqueville : « La conditions de cette activité [le fait de penser], c'est l'échange intellectuel, l'influence, l'action, le frottement des esprits les uns sur les autres. L'exercice de la pensée suppose que je considère l'auteur que je lis, l'interlocuteur qui me parle comme susceptible de dire le vrai que j'ignorais jusque-là, de bouleverser mon interprétation du monde, et donc ma vie. » (*Histoire intellectuelle du libéralisme*, *op. cit.*, p. 235-236.)

quieu ne souhaite-t-il pas renoncer à ce dernier genre de « trouble », lui qui a écrit un livre si « troublant », lui qui a écrit vouloir « faire que les hommes pussent se guérir de leurs préjugés » (*EL*, préface). Après tout, le « silence » et la « tranquillité » sont les buts du « gouvernement despotique » (V, 14). Contrairement à ce qu'ont suggéré certains de ses interprètes – à commencer par Thomas Pangle – Montesquieu ne voulait certainement pas voir tous les peuples adopter à terme la même manière de se gouverner : outre l'impossibilité de la chose, cette perspective se révèlerait éminemment *insatisfaisante* en ce qu'elle réduirait le champ des possibilités humaines ; le modèle anglais est admirable, c'est peut-être le plus admirable de tous, mais on doute que Montesquieu se consolerait de la perte de « la grâce de Raphaël », fût-ce au profit « de la force de Michel-Ange » (XIX, 27, p. 583 ; cf. *Pensées*, n°1198)[54].

D'une certaine manière Aristote semble aussi se tenir dans cette sorte d'entre-deux pour deux raisons principales. Premièrement, il repère un espace commun qui pourrait s'ouvrir au dialogue, et la comparaison avec Carl Schmitt sera peut-être ici éclairante. Ce dernier insiste sur la distinction entre ami et ennemi : « La distinction spécifique du politique, à laquelle peuvent se ramener les actes et les mobiles politiques, c'est la discrimination de l'ami (*Freund*) et de l'ennemi (*Feind*). »[55] Mais une telle distinction clôt finalement le corps politique sur lui-même et ne lui donne pas ouverture sur autre chose. Schmitt insiste beaucoup sur l'absence de juge impartial, et donc sur l'épreuve ultime de la force :

> Dans la situation extrême où il y a conflit aigu, la décision revient aux seuls adversaires concernés ; chacun d'eux […] est seul à pouvoir décider si l'altérité de l'étranger représente, dans le concret de tel cas de conflit, la négation de sa propre forme d'existence (*die Negation der eigenen Art Existenz*) […][56].

Pour Aristote il y a bien des communautés, mais elles ne sont pas closes sur elles-mêmes au sens de Schmitt. Les citoyens « mettent en commun les actions et les raisons (*kai logôn kai pragmmatôn koinônein*) »[57]. Or la raison (*logos*) n'appartient pas en propre à telle ou telle cité, elle est commune à tous les êtres humains (cf. *Annexe première et annexe 4*) ; elle se projette naturellement hors de la cité, et sert à penser l'universel. Le corps politique n'est pas totalement replié sur lui-même, puisque la raison ne s'arrête pas à ses frontières. La raison permet aussi de juger : elle « est faite pour exprimer l'utile (*sumpheron*) et le nuisible et par

---

[54] Alexis de Tocqueville fait de son côté un parallèle entre Raphaël et David ; il conclut : « Les peintres de la Renaissance cherchaient d'ordinaire au-dessus d'eux, ou loin de leur temps, de grands sujets qui laissassent à leur imagination une vaste carrière. Nos peintres mettent souvent leur talent à reproduire exactement les détails de la vie privée qu'ils ont sans cesse sous les yeux, et ils copient de tous côtés de petits objets qui n'ont que trop d'originaux dans la nature. » (*De la Démocratie en Amérique*, *op. cit.*, vol. 2, partie I, ch. XI, p. 66.)

[55] Carl Schmitt, *La notion de politique*, *op. cit.*, p. 64.

[56] *Ibid.*, p. 65.

[57] Cité dans Pierre Manent, *Cours familier de philosophie politique*, *op. cit.*, p. 113. L'original se trouve dans Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1126b, 11-12 (l'interprétation de ce passage fait l'objet de contestations). Pour le texte grec : http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/morale4gr.htm. Carl Schmitt parle pour sa part d'une « communauté existentielle d'intérêts et d'action (*das existenzielle Teilhaben und Teilnehmen*) » (*op. cit.*, p. 65). Il n'y a plus l'élément commun de la raison.

suite aussi le juste (*dikaion*) et l'injuste »[58]. De ce fait, les cités parlent entre elles de ce qui est utile ou non et de ce qui est juste ou non ; chaque cité n'a pas des critères de jugement qui lui sont entièrement propres, et il est possible de s'accorder sur certaines choses au-delà des frontières politiques : une mesure peut être jugée absurde ou inefficace, un ordre légal peut être décrété injuste ou illégitime[59].

Deuxièmement, Aristote ne donne pas à penser que le débat sur la justice cessera un jour, même au sein d'une cité particulière : certes, il existe des compromis entre les partis qui permettent de sortir de l'état de guerre, comme l'illustre l'exemple canonique (et peut-être pour partie mythique) de Solon[60], mais ce sont toujours des compromis *en contexte* et non pas les prémices d'un accord universel. Quand Aristote imagine un dialogue entre deux conceptions du juste, il disqualifie les deux prétentions extrêmes de stricte égalité et de stricte inégalité, mais il ne tente pas de définir un mixte qui puisse faire référence de manière universelle[61]. Aristote amorce un dialogue rationnel que, dans l'idéal, chaque communauté politique pourra reprendre et poursuivre afin d'arriver à un accord adapté à la situation propre, un accord qu'elle révisera de toute manière tôt ou tard. En tout cas l'adoption de principes communs de justice qui organisent la vie commune ne se fait qu'au sein d'une communauté politique particulière, au sein d'une communauté réunie autour du *bien vivre* (*eu dzên koinônia*), et non pas simplement une collectivité visant à empêcher les « injustices réciproques »[62]. La question de la justice ne s'arrête certes pas aux frontières de la cité, mais elle n'a pas la même densité selon qu'on se trouve à l'intérieur ou à l'extérieur : les principes de justice définissent la vie commune à l'intérieur de la cité, tandis qu'entre cités distinctes, il ne s'agit que d'éviter les dommages[63]. Ce qui unit les membres d'une cité, c'est l'amitié (*philia*), « car le choix délibéré de la vie en commun, c'est de l'amitié »[64]. Il y a bien aussi du juste et de l'injuste dans

---

[58] Aristote, *Politique*, *op. cit.*, vol. 1, livre I (II, 11), 1253a14-15, p. 15.

[59] Raymond Aron a bien vu cela : « […] l'homme historique, citoyen d'une cité entre d'autres, participant d'une existence particulière en même temps que de la raison à vocation universelle » (*Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, ch. XII, p. 363). La limite de certaines pensées « communautariennes » semble être de ne pas donner aux individus des outils pour juger leur communauté, voire pour s'en émanciper. Céline Spector écrit par exemple à propos de Charles Taylor : « […] on pourra s'inquiéter que l'individu demeure prisonnier, chez lui, de traditions et d'usages qui l'aliènent – sans qu'il dispose de la liberté effective de réviser ses croyances et de rompre avec sa communauté d'appartenance » (« Charles Taylor, philosophe de la culture », *La Vie des idées*, 8 avril 2014, http://www.laviedesidees.fr/Charles-Taylor-philosophe-de-la.html). De son côté, Jürgen Habermas oppose un « fondamentalisme rationnel » à un « "multiculturalisme" antirationnel » (« Qu'est-ce qu'une société "post-séculière" ? », *Le Débat*, n°152, 2008/5, p. 11).

[60] Voir Pierre Manent, *Les Métamorphoses de la cité*, *op. cit.*, p. 68-69.

[61] Aristote, *Politique*, *op. cit.*, vol. 1, livre III (IX, 1-2), 1280a7-16, p. 70. Cf. « […] ni ceux qui sont égaux (*ison*) sur un seul point ne doivent avoir l'égalité en tout, ni ceux qui sont inégaux (*anison*) sur un point ne doivent l'être en tout […] » (*ibid.*, XIII, 1, 1283a26-29, p. 81).

[62] *Ibid.*, IX, 12, 1280b29-35, p. 72.

[63] On se souvient de la distinction établie par Aristote entre cité et alliance : voir *infra* la conclusion de la 2ème section du chapitre III. Cp. *Annexe 5*

[64] *Ibid.*, IX, 13, 1280b38-39, p. 73. Émile Durkheim se souviendra de cela dans un tout autre contexte : « […] pour que les hommes se reconnaissent et se garantissent mutuellement des droits, il faut d'abord qu'ils s'aiment,

les relations entre cités, et non pas seulement le règne de la force, mais c'est au sein d'un corps politique uni par l'amitié que le lien de la justice peut véritablement organiser la vie politique. En bref, ni cités closes sur leurs particularités ni principes universels de justice. Évoquer la question de l'amitié n'oblige pas à opposer radicalement, comme le fait parfois Carl Schmitt, l'intérieur (amitié) et l'extérieur (inimitié), même si cela conduit à introduire effectivement une distinction entre les deux ordres (cf. *Annexe 5*)[65] : aux autres cités, il faut s'abstenir de faire du mal, à ses concitoyens il faut faire du bien. Lorsque Montesquieu évoque le droit des gens, il sépare de manière semblable, bien que de façon plus souple, ce que l'on doit aux autres nations et ce que l'on doit aux « véritables intérêts » de la sienne :

> Le droit des gens est naturellement fondé sur ce principe : que les diverses nations doivent se faire, dans la paix, le plus de bien, et, dans la guerre, le moins de mal qu'il est possible, sans nuire à leurs véritables intérêts. (I, 3)[66]

* *

Montesquieu et Aristote récusent tous les deux la possibilité de mettre fin définitivement à la question de la justice, d'établir un ordre qui satisfasse pleinement tout le monde, tout comme ils refusent l'idée selon laquelle la justice ne serait que le nom emprunté par la force pour mieux se faire accepter : grâce à la raison politique, les acteurs individuels et collectifs possèdent un instrument commun qui leur permet de se comprendre en partie et même de discuter de ce qui est juste. Ni guerre des particularités ni principes de justice universels. Cependant, il existe de grandes différences entre les pensées politiques d'Aristote et de Montesquieu. Aristote, en initiant un dialogue civique entre les oligarques et les démocrates, cherche à raffiner les opinions des uns et des autres afin d'améliorer le régime politique ; l'attitude active et fondatrice du législateur est mise en avant. Chez Montesquieu, la retenue domine du fait de l'écheveau de causes qui limite la marge de manœuvre de l'acteur. Le législateur a encore un rôle, et Montesquieu n'hésite pas à le louer, mais il doit se conformer à l'ordre des choses plutôt que se concentrer principalement sur la question de la justice, ce

---

que, pour une raison quelconque, ils tiennent aux autres et à une même société dont ils fassent partie » (*De la division du travail social*, Paris, PUF, 2004, p. 90-91).

[65] Philip Pettit défend un ordre international reposant sur des peuples séparés (comme John Rawls) car les défenseurs du cosmopolitisme (ou de la *global justice*) lui paraissent ne pas avoir bien pris la mesure des séparations politiques : « This ideal [global distributive justice] is utopian in the sense that states, in particular the richer representative states, would have to be saintly – in effect, they would have to be controlled by saintly peoples – in order to provide robustly for the satisfaction of the ideal. The world in which states operated like that would be a more perfect world than ours but psychological and institutional realities make it into a scenario we can hardly rely on being able to attain. » (« A Republican Law of Peoples », *European Journal of Political Theory*, art. cité, p. 86.)

[66] En l'absence de « lois civiles », le domaine du « droit des gens » est celui de la force (XXVI, 20).

pourquoi nous avons évoqué un « paradigme de l'adaptation » (cf. *supra*, ch. VII, 2ème section-c). Dans cette perspective, la raison paraît se loger dans l'observateur qui comprend « l'esprit des lois », tandis que l'acteur est très fortement contraint par une nécessité qui l'oblige à s'adapter sans cesse. D'une certaine manière, dans l'articulation de la justice et de la force dans le domaine politique – ou du droit et de la nécessité – Montesquieu insiste davantage sur le second terme, Aristote sur le premier[67].

[67] Dans son commentaire de Montaigne, Pierre Manent a insisté sur un relatif renversement d'une disposition active à une disposition passive illustré par l'auteur des *Essais* (*Montaigne : La vie sans loi*, *op. cit.*, not. ch. 8).

Conclusion du chapitre IX

Il ne semble pas que le « régime libéral » puisse se prétendre véritablement satisfaisant. De ce fait, la « paix de satisfaction » qui se trouve à l'horizon des théories de la « paix libérale » risque finalement de n'engendrer qu'une sorte de « paix de résignation » chez ceux qui se trouvent obligés de s'y plier. Ou bien soumission à la force, comme dans les cas d'expansion libérale analysés dans les deux chapitres précédents – dans un contexte où les peuples occidentaux concentraient presque toute la puissance internationale –, ou bien espèce de sommeil de l'âme et d'oubli de l'ampleur des possibilités humaines, ce que redoutait tant Alexis de Tocqueville. Dans les deux cas, la paix ne pourrait être que provisoire, car il ne s'agirait pas d'une paix « pour les bonnes raisons », selon l'expression de John Rawls.

Douter de la possibilité d'une véritable « paix de satisfaction » et contester l'élaboration de principes universels de justice ne condamne pas pour autant au conflit irréductible des particularités. La raison politique permet d'entrevoir ce qui relève de l'universel dans les corps politiques particuliers, et invite donc, dans le meilleur des cas, ces entités politiques à se comprendre mutuellement et à chercher à s'améliorer. Bien sûr, les relations internationales sont non seulement le domaine de la justice, mais aussi celui des intérêts, des passions et des rapports de force. Cela n'empêche pourtant pas la raison de jouer son rôle en politique étrangère (comme en politique intérieure), elle qui, comme le disait Aristote *supra*, permet de discuter du juste et de l'utile, c'est-à-dire du droit et de la force. Peut-être est-il aussi irréaliste de croire que la justice pourrait désarmer totalement la force (ou que la raison pourrait dominer tout à fait les passions et les intérêts) que de penser que la force saurait s'imposer sans prêter aucune attention à ce qui est, ou à ce qui semble être, juste[1]. S'il ne semble pas possible d'échapper à une certaine pluralité des corps politiques, des régimes et des idées ; cela ne signifie pas pour autant l'impuissance de la raison à distinguer ce qui est légitime ou non, à reconnaître les limites de toute cité et à distinguer les éléments universels dans les collectivités particulières[2]. Il s'agit là d'une certaine façon d'un idéal, et les choses sont toujours beaucoup plus complexes dans la réalité, mais la question centrale reste la confiance que l'on

[1] Pierre Bourdieu met ce combat en scène : « […] j'ai souvent maudit le sort (ou la logique) qui m'imposait de prendre, en pleine connaissance de cause, un si mauvais parti, d'engager, avec les seules armes du discours rationnel, un combat peut-être perdu d'avance contre des forces sociales démesurées […]. » (*Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 17).

[2] Cf. « Il est évident que l'individu ne réalise jamais que certaines des potentialités de son être ou de l'humanité. Il est encore évident qu'une époque est prisonnière de l'idée qu'elle se fait de la beauté. […] La particularité de chaque accomplissement historique n'entraîne pas le conflit entre ces particularités. » (Raymond Aron, « Préface », dans M. Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 64.)

a ou non dans l'instrument de la raison pour aider à traiter ces questions politiques (cf. *infra*, conclusion générale)[3].

Comme nous l'avons vu, John Rawls entend d'une certaine façon mettre un terme à la question de la justice en construisant des principes satisfaisants pour tous. Par la suite, il est lui-même revenu en partie sur la portée de sa démarche, et il a parfois suggéré qu'il s'inscrivait d'avance dans un cadre libéral-démocratique (cf. *supra*, première section)[4]. Dans ce cas, peut-être serait-il possible de comprendre son action dans la perspective esquissée par Aristote. À partir d'un contexte donné, celui de la démocratie américaine contemporaine, Rawls cherche à trouver un accord entre le petit nombre et le grand nombre, entre ceux qui veulent l'égalité et ceux qui veulent l'inégalité. Certes, Aristote amorce un dialogue qui doit être prolongé par les citoyens en action, tandis que Rawls construit de son côté des principes de justice dont il essaie d'asseoir la légitimité aux yeux de ces concitoyens à travers un dispositif de vérification fort complexe. Mais que sont ses principes de justice sinon une espèce (parmi beaucoup d'autres) de compromis entre les prétentions du petit nombre et celles du grand nombre ? Le premier principe ne mêle-t-il pas des aspects égalitaires (égalité devant la loi, liberté politique, liberté de conscience) à des aspects inégalitaires (droit de propriété) ? Et le second principe ne légitime-t-il pas les inégalités, à condition qu'elles profitent aussi au grand nombre ? Assurément, le compromis proposé par le philosophe américain (ou pour le dire autrement la hiérarchisation des biens) n'est pas universellement satisfaisant : ni Karl Marx ni Friedrich Nietzsche ne s'en contenteraient, l'un et l'autre pour des raisons opposées. Néanmoins, que fait John Rawls si ce n'est de tenter d'accorder les différentes prétentions « oligarchiques » et « démocratiques » qui s'affrontent sur la scène politique des États-Unis de son époque ? Dans un contexte de vives tensions, un compromis de la sorte peut se révéler tout à fait bénéfique[5]. N'y a-t-il pas quelque rapport avec la visée d'un ancien législateur ? Rappelons ce qu'écrit Aristote de Solon : « […] il combat et discute avec les deux partis dans l'intérêt de tous deux, et après cela il recommande aux uns et aux autres de mettre fin à leur dissension »[6]. Au-delà de la différence des méthodes et des conclusions, Rawls ne propose-t-il

[3] Pierre Manent parle d'une « perte de foi dans la capacité de la raison à guider les hommes » dans « l'ordre politique moderne » (*Montaigne*, *op. cit.*, p. 297). Sur la perte de confiance dans le débat rationnel et la liberté d'expression : « […] quel sentiment donnons-nous aux adversaires de ces idées de dignité égale et de laïcité quant à la solidité de nos convictions si, dans le même temps, nous proclamons le peu de confiance que nous leur accordons en interdisant à ceux qui les rejettent de faire sur elles l'épreuve de leurs arguments ? » (Jean-Fabien Spitz, « Quelles sont les limites de la liberté d'expression ? », *La Vie des idées*, art. cité).

[4] Catherine Audard essaie de l'interpréter de cette manière : « Philosophers cannot determine what universal justice may be without violating the fact of reasonable pluralism […] » (« Peace or Justice? Some Remarks on Rawls's Law of Peoples », *Revue internationale de philosophie*, art. cité, p. 326).

[5] Nous pouvons relever au passage que les démocraties libérales articulent généralement des éléments démocratiques et des éléments oligarchiques.

[6] Aristote, *Constitution d'Athènes*, trad. Georges Mathieu et Bernard Haussoullier, Paris, Les Belles Lettres, coll. Budé, 2003, V, 2, p. 5. Il a tenté de se montrer « modéré et impartial » (*ibid.*, VI, 3, p. 6). John Rawls, dans

pas quelque chose de semblable pour les habitants des États-Unis, voire pour tous les peuples libéraux[7] ? Ce n'est pas à nous de juger s'il fut bon législateur et si le compromis proposé souffre la comparaison avec ce que fit Solon pour les Athéniens[8] – cela demanderait évidemment une enquête spécifique –, toutefois on peut souligner que Rawls, en essayant de concilier des considérations de justice antagoniques, a au moins voulu introduire dans le débat politique une certaine modération[9].

---

sa 2ème lettre à Philippe Van Parijs, admet que les peuples doivent décider eux-mêmes démocratiquement ; cependant il ajoute : « But just as in the case of political and socio-economic institutions, is it not part of our role as political philosophers to guide their decisions? » (« Three letters on *The Law of Peoples* and the European Union », *Revue de philosophie économique*, n°7, 2003, p. 7-20.)

[7] Un compromis adapté à un contexte particulier n'est pas forcément sans valeur dans d'autres contextes, surtout quand il s'agit de corps politiques ayant des régimes proches. Des principes universels au strict contextualisme, il y a tout un *continuum*.

[8] Citons à nouveau le texte de Montesquieu : « On demanda à Solon si les lois qu'il avoit données aux Athéniens étoient les meilleures : "Je leur ai donné, répondit-il, les meilleures de celles qu'ils pouvoient souffrir. " Belle parole, qui devroit être entendue de tous les législateurs. » (XIX, 21)

[9] Cf. « La question n'est […] pas de savoir si l'histoire se fait dans les passions et les déchirements, mais si la pensée politique doit consacrer ce rôle et le justifier. Les grands déchirements sont peut-être beaux, mais ils font aussi le malheur de beaucoup. Si la philosophie politique veut éviter de s'achever en une esthétique romantique, elle doit penser le contenu d'un ordre politique et social raisonnable, où les passions soient modérées, plutôt que se complaire à la contemplation des antinomies de l'action et des déchirements auxquels elle donne lieu. » (Bernard Manin, « Tristesse de la social-démocratie ? La réception de John Rawls en France », *Esprit*, n°136-137, 1988, p. 98-99.) Dans les relations internationales, John Rawls essaie aussi de tenir un certain milieu entre les partisans du cosmopolitisme prônant une « justice globale » et les « réalistes » sacralisant la souveraineté étatique.

Conclusion de la 3ème partie

Au terme de cette troisième partie, il faut bien ademettre que le « régime libéral », en dépit de ses grands mérites, n'a pas mis un terme à la question de la justice. Il s'agit ici d'un jugement de fait : le « régime libéral » ne satisfait pas tout le monde. Certains déploreront que ce « mécanisme » de pacification n'ait pas l'efficacité attendue ; d'autres se réjouiront de ce que l'histoire ait encore beaucoup à nous apprendre, mais le fait demeure. Puisque chaque régime laisse quelque chose *à désirer*, puisqu'il n'existe pas d'ordre politique qui fasse droit à *tous* les biens humains, il y aura toujours potentiellement une insatisfaction sous le rapport des idées et des désaccords sur la question de la justice.

Quoi qu'il en soit, il ne faut pas se tromper dans l'interprétation de ce résultat. Il n'y a pas une simple alternative entre consensus universel sur la manière d'envisager l'ordre légitime (voir État mondial) et choc entre corps politiques fermés les uns aux autres. En effet, la raison (ou *logos*) est un instrument qui ne connaît pas de frontières, et si l'on ne peut parvenir à un accord général, du moins peut-on se parler et se comprendre, ce qui permet, dans beaucoup de cas, d'éviter les conflits armés[1]. Comme nous l'avons vu, l'existence de régime divers n'enferme pas – en tout cas pas nécessairement – chaque corps politique dans sa particularité, puisque les êtres humains peuvent accéder à ce qui leur est commun, à l'universel, même en l'absence d'État universel : une organisation politique du genre humain n'est pas notre seul rapport possible à l'universel. Entre les désirs impérialistes d'un côté, et les inclinations particularistes de l'autre, ces deux tentations qui présentent parfois de troublantes similitudes, il y a un vaste champ dans lequel les acteurs peuvent travailler à réduire le volume global de la violence[2].

En fait, la dialectique de la justice et de la force, cette dialectique qui informe en quelque sorte *le* politique (cf. *supra*, introduction générale, première section-d), continue d'occuper la première place : il ne se trouve pas plus de justice qui mette fin à la force que de force qui fasse entièrement négliger la question de la justice. Il paraît donc aussi « irréaliste » de croire que l'on pourrait mettre de côté la question des rapports de force pour construire le plus juste des régimes, que de penser que l'interrogation sur l'ordre légitime n'a pas d'impact sur les rapports de force. Ce qui nous fait aujourd'hui oublier cette dialectique (et les tensions qu'elle implique), c'est le sentiment, plus ou moins conscient, d'une réconciliation entre la

[1] Or, comment *chercher* à comprendre ce que proposent les autres si on est déjà persuadé d'avoir *trouvé*.
[2] D'ailleurs, malgré les anticipations des contempteurs de l'ordre libéral, on ne peut pas dire que le monde actuel, en dépit des conflits violents qui s'y livrent encore, est mis à feu et à sang par des guerres illimitées.

force et la justice. Le « régime libéral », incarné notamment par les États-Unis, nous semble volontiers – du moins à nous Occidentaux – le régime le plus fort et le régime le plus juste, le régime le plus efficace et le régime le meilleur. Nous reviendrons *infra*, dans la conclusion générale (2ème section-a) sur les conséquences de ce contexte dans l'appréhension de la distinction entre « être » et « devoir être ».

Enfin, il ne faut pas négliger l'intrication entre les trois éléments que nous avons tenus plus ou moins séparés dans notre travail : les intérêts, les passions et les idées. D'abord, le premier « mécanisme », le plus effectif des trois, peut être enrayé par le jeu des idées (comme par le jeu des passions) : au nom de convictions et des croyances, les acteurs négligent régulièrement leurs intérêts. Quand ils cherchent à propager des idées ou à diffuser des principes de justice, les êtres humains et les États ne lésinent pas sur les moyens, dussent-ils s'appauvrir ou se mettre en danger. Inversement, nous l'avons également observé, il est très fréquent, plus ou moins consciemment, de brandir des idées alors que l'on contente ses passions ou que l'on assure ses intérêts. Pour les intérêts, les chercheurs ont été durablement rendus lucides par un ou deux siècles d'analyses économiques (cf. *supra*, première partie), mais pour les passions les illusions sont plus tenaces, car les ressorts affectifs ont parfois été laissé de côté (cf. *supra*, 2ème partie) ; dans tous les cas, le risque est toujours de passer à côté des phénomènes à cause de l'adoption d'une grille de lecture trop unilatérale. Il faut ajouter à cela que les critères de légitimité contemporains augmentent le brouillage. Sur la scène internationale, il n'apparaît plus vraiment légitime de se battre pour un intérêt national. Aussi, les gouvernants ont tendance à toujours arguer de la paix et des droits de l'homme, alors même que les motifs de l'action sont beaucoup plus mêlés[3] : le sentiment des intérêts nationaux n'a pourtant pas disparu, ni le désir de mener des grandes actions, ni le plaisir d'être admiré, ni la volonté d'être reconnu comme supérieur, supérieur en force évidemment, mais aussi supérieur en justice.

[3] Il fut un temps où les gouvernants ne prenaient pas autant de précautions oratoires. Comme toujours, il faut être très prudent dans le jugement à porter sur ces évolutions. D'un côté, ce changement des discours fait que les acteurs ne peuvent pas justifier (y compris à leurs propres yeux) n'importe quelle guerre et que le fort ne saurait se contenter d'exploiter le faible comme si cela était normal ; d'un autre côté, il n'est pas faux de constater que les « interventions » pour des motifs dits « humanitaires » conduisent souvent à bombarder et à occuper un pays d'une manière qui ne diffère pas essentiellement de ce que l'on faisait autrefois.

CONCLUSION GÉNÉRALE

L'incertitude contemporaine concernant la vie internationale invite aux questionnements, notamment aux questionnements sur les processus de la mondialisation libérale, sur leurs promesses et leurs menaces. Dans ce travail, nous avons essayé de reprendre le débat en Relations internationales sur la guerre et la paix à l'aide de certains des outils de la philosophie politique et de l'histoire des idées. Les trois « mécanismes » de la « paix libérale », empruntés à Michael Doyle et retravaillés, nous ont fourni un cadre d'analyse permettant, au prix de certains recoupements, d'étudier trois grands faisceaux de causes qui rendent compte de la guerre dans la vie internationale ; en s'attachant aux intérêts, aux passions et aux idées, il nous a semblé possible de circonscrire et d'explorer les principales sources de la conflictualité. Pour chacun de ces trois domaines, l'instauration du « régime libéral » initierait des transformations qui permettraient de comprendre la sorte de « paix séparée » qui unit aujourd'hui les démocraties libérales et qui aurait vocation à s'étendre au monde entier. Nous avons donc cherché à analyser ces « mécanismes », et à déterminer s'ils pouvaient légitimement faire espérer un changement d'ampleur dans les relations entre corps politiques distincts. En prenant une relative distance avec les débats contemporains spécifiques à la discipline des Relations internationales, et en choisissant de dialoguer avec des auteurs plus ou moins « classiques » de la pensée politique, au premier rang desquels se trouve Montesquieu, nous avons voulu aider au renouvellement et à l'approfondissement de cette importante question de science politique : avec l'avènement du « régime libéral », la guerre peut-elle vraiment disparaître ? Ou pour le dire un peu plus précisément : les transformations induites par le « régime libéral » permettent-elles, pour la première fois, de réunir les conditions d'une paix authentique entre entités politiques séparées, et de faire espérer une « paix libérale » à l'échelle du monde ?

Ce parcours a été à la fois très long et trop bref. Très long puisque nous avons essayé de donner un aperçu de la complexité des trois dimensions étudiées, en nous attachant à resituer les éléments de la « paix libérale » dans une perspective de long terme ; trop bref au sens où nous n'avons pas pu discuter en détail tous les problèmes rencontrés, où nous n'avons pu sélectionner qu'un petit nombre d'illustrations, et où nous n'avons pas exploré jusqu'au bout les questions soulevées. Il est temps maintenant de rassembler rapidement les différents résultats de notre enquête. Dans un premier temps nous ferons le bilan de nos recherches pour répondre à la question que nous avons posée et donner des éléments d'orientation issus de notre travail. Dans un deuxième temps nous nous interrogerons sur l'apport de notre démarche, l'utilité de notre cadre d'analyse, mais aussi sur les limites de ce travail et sur les perspectives qu'il ouvre.

Première section. Bilan de la thèse

Je connois tout, fors que moi-mêmes.

François Villon

J'appelle ici préjugés [...] ce qui fait qu'on s'ignore soi-même.

Montesquieu

Dans toute cette thèse, nous avons essayé de jauger les piliers sur lesquels reposent les théories de la « paix libérale » : certes, jusqu'à aujourd'hui, les démocraties libérales ne se sont effectivement pas fait la guerre (cf. *supra*, ouverture de l'introduction générale), mais l'incertitude contemporaine dans les relations internationales nous conduit à interroger les « mécanismes » qui expliqueraient cette situation. Si l'essor du commerce moderne et si le développement des différents éléments du « régime libéral » ont nourri d'importants espoirs de pacification, c'est qu'ils ont introduit des transformations considérables dans la manière de se gouverner. Aussi nous sommes-nous concentrés, qu'il s'agisse des intérêts, des idées ou des passions, sur l'articulation de ce qui change et de ce qui ne change pas, de ce que Raymond Aron appelle le « procès » et le « drame », en mesurant les poids respectifs des processus transformateurs et des continuités.

Au premier abord on pourrait croire que les positions des théoriciens des relations internationales se distribuent selon ces deux pôles. Andrew Moravcsik, par exemple, insiste sur le fait que les « libéraux » voient du changement là où les « réalistes » ne décèlent que des continuités[1]. Il est vrai que ceux qui prévoient une pacification soulignent les processus de transformation tandis que ceux qui restent sceptiques mettent en avant les permanences, mais les articulations sont en fait plus subtiles que cela. Les « néoréalistes » admettent sans difficulté que les régimes, les idées et les formes de gouvernement évoluent au fil des siècles, mais ils estiment que cela ne modifie pas la situation d'anarchie entre États qui est à la source des

[1] Andrew Moravcsik, « The New Liberalism », in C. Reus-Smit and D. Snidals (eds.), *The Oxford Handbook of International Relations*, *op. cit.*, p. 247.

guerres[2] ; les « libéraux » mettent l'accent sur les progrès en cours, cependant ils prennent souvent pour acquise une certaine anthropologie de l'*homo œconomicus*, alors que cette forme de « rationalité » semble avoir partie liée avec le contexte de la modernité occidentale (cf. *supra*, ch. IV). De même, un « constructiviste » comme Alexander Wendt considère à la fois qu'il existe des données pérennes relevant de la « nature humaine » et qu'il y a une possibilité de transformation radicale de la vie internationale[3] ; John Rawls, pour sa part, défend l'idée de principes de justice permanents en même temps que l'idée d'une paix inédite « pour de bonnes raisons » ; Raymond Aron, enfin, a toujours insisté dans ses travaux de relations internationales sur la nécessité de faire droit aussi bien au « procès » qu'au « drame ». En fait, toute étude des relations internationales oblige à nouer d'une façon ou d'une autre ce qui change et ce qui ne change pas, ce qui suppose de faire des comparaisons entre les temps et les lieux. D'un côté, postuler que rien ne change s'accorde très mal avec toute étude des différents contextes, et semble peu crédible au regard de l'impact sur la vie internationale du système capitaliste, de la démocratie représentative, des religions du salut, des idéologies, etc. D'un autre côté, partir de l'hypothèse qu'il n'y a aucune limite au changement revient à saper les conditions de possibilité de toute science : si tout est infiniment divers, comment trouver le moindre repère pour s'orienter ? Le chercheur a besoin de s'appuyer sur des continuités, ou alors sur des lois du devenir dans le cadre d'une philosophie de l'histoire.

a. Les trois « mécanismes » de la « paix libérale »

Dans le cas qui nous occupe, résumons pour chacun de nos trois axes cette articulation. Le premier « mécanisme » est certainement celui qui a fait l'objet du plus de recherches dans la discipline des Relations internationales (cf. *supra*, première partie). Les conséquences politiques de l'extension de l'économie de marché, le développement de la production, l'interdépendance économique sont autant de facteurs qui font espérer une certaine convergence des intérêts entre corps politiques distincts. Voilà sans doute le « mécanisme » le plus prometteur en faveur de la « paix libérale ». D'abord, la corrélation nouvelle qui s'établit entre prospérité et puissance permet généralement aux pays les plus riches – c'est-à-dire ceux qui s'adaptent au « paradigme du mouvement » – d'atteindre à une certaine prééminence internationale. Ensuite, comme l'a bien analysé Montesquieu, le développement du commerce moderne exige aussi des gouvernants, pour enrichir l'État, qu'ils laissent les gouvernés relativement libres dans leurs entreprises, sans quoi l'État ne pourra jamais devenir puissant.

[2] Cf. « Realism takes the view that even if states change internally, the structure of the international political system remains the same. » (Christopher Layne, « Kant or Cant: The Myth of the Democratic Peace », *International Security*, art. cité, p. 12.)
[3] Cf. Alexander Wendt, *Social theory of International Politics*, *op. cit.*, p. 132-133.

S'opère ainsi une réconciliation prometteuse : ce qui est nécessaire (la puissance indispensable à la défense du corps politique) s'associe avec ce qui est désirable (la douceur du gouvernement, la tolérance, la liberté, etc.) ; voilà qui ne manque pas d'alimenter ce que nous avons appelé l'« espérance libérale ». Enfin, les échanges économiques lient les nations entre elles au point de leur rendre très coûteux tout recours aux armes : du point de vue du profit et de la sécurité, il y a tellement plus à perdre qu'à gagner à se lancer dans des hostilités, que l'on peut raisonnablement croire que les gouvernants se montreront beaucoup plus prudents qu'autrefois. Il est évidemment possible de raffiner et de combiner ces différents processus de transformation, et il existe une littérature immense sur le sujet. Quoi qu'il en soit, le « régime libéral » a littéralement bouleversé les conditions de la vie politique, ne serait-ce qu'en permettant l'avènement d'une situation d'abondance inédite : il ne fait pas de doute que les gains « absolus » ont été immenses depuis les temps anciens, au moins pour les démocraties libérales contemporaines[4].

Néanmoins, il faut remarquer que ce « mécanisme » n'a pas la systématicité que l'on a pu lui prêter. En effet, chaque évolution repose sur des bases contingentes, et les processus masquent la possibilité toujours présente du surgissement du « drame ». L'interdépendance lie les destins de différents pays, mais elle peut aussi aggraver les tensions : puisque chacun met une partie de sa prospérité dans les mains d'un autre, il se place en quelque sorte à sa merci[5]. Ce risque vient du fait que la vie internationale reste organisée autour d'entités politiques distinctes les unes des autres. Les intérêts politiques se mêlent aux intérêts du commerce et remettent parfois en cause les processus de pacification. En effet, l'acceptation d'une dépendance économique importante peut se révéler nuisible dans une situation où les parties prenantes considèrent à la fois le gain commercial et les intérêts politiques. Dans un contexte de rareté pour une ressource donnée, dans une situation d'inégalité de puissance entre deux partenaires, les considérations purement économiques prévalent rarement sur les volontés politiques. Bien que la convergence des intérêts entre nations soit réelle et profonde, il ne faut pas négliger le fait qu'elle reste dépendante des circonstances ; même du strict point de vue des intérêts matériels, pour que le commerce vaille toujours mieux que la guerre il faut faire abs-

[4] Répétons-le, un des axes argumentatifs d'Aristote en faveur de l'esclavage reposait sur le fait que les instruments ne fabriquaient pas tout seuls les produits (cf. *Annexe 4*). Depuis la révolution industrielle de la fin du XVIIIe siècle, cette proposition ne tient certainement plus. En outre, les progrès de la médecine moderne ont profité à tous les peuples, même si les inégalités sont gigantesques. Romain Lecler rappelle, par exemple, que les écarts d'espérance de vie ont diminué à travers la planète au cours du XXe siècle (*Sociologie de la mondialisation*, *op. cit.*, p. 80).

[5] « Que de marchands il suffit de toucher aux Indes, pour les faire crier à Paris ? » (Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, vol. 4, livre II, p. 307.)

traction de la pluralité des États[6]. Ce premier « mécanisme » change considérablement les conditions de la vie internationale, mais il ne permet pas d'anticiper la disparition des conflits entre intérêts antagonistes[7].

Comme nous avons essayé de le montrer, pour que les contraintes institutionnelles de la démocratie représentative jouent en faveur de la paix, il faut présupposer un certain adoucissement des mœurs (cf. *supra*, 2ème partie). Le second « mécanisme » repose donc sur une certaine extinction des passions orgueilleuses au profit de l'intérêt matériel et des éléments les plus doux de la « constellation des biens symboliques ». Cet aspect des choses n'est pas toujours traité par les théoriciens de la « paix libérale », surtout en Relations internationales, à cause d'une certaine fascination pour les théories du choix rationnel et d'une anthropologie implicite d'un acteur cherchant avant tout la sécurité et la prospérité. Or, les ressorts humains gardent une importante dimension symbolique, comme le montre la permanence d'affects guerriers dans les démocraties libérales. De fait, les effets du premier « mécanisme » visant à faire converger les intérêts sont relativisés, car les acteurs, se comparant sans cesse les uns aux autres, prêtent finalement une attention au moins aussi grande aux gains relatifs qu'aux gains absolus[8]. Contrairement à ce qui était attendu (ou redouté), le confort et la sécurité ne suffisent toujours pas à satisfaire les aspirations des êtres humains.

Quant au processus de disparition des passions orgueilleuses au profit de passions compatibles avec la paix, il faut également en nuancer les effets : le « drame » de la démesure et les tentations de l'orgueil n'ont pas cessé de menacer, puisque les pays les plus puissants ne se contentent généralement pas d'être reconnus comme les égaux des autres, ils veulent surtout être reconnus comme supérieurs. Dans le domaine des passions, il semble finalement que les catégories d'analyse ont plus changé que les ressorts de l'action, et l'anticipation de processus transformateurs peut tromper les observateurs dans leur lecture des événements internationaux et dans l'interprétation des motifs des différents acteurs. Au final, le « mécanisme » de pacification des affects joue un certain rôle, mais l'importance des continuités en nuance la portée : le désir de l'emporter sur les autres prend de nouvelles formes et se pare de nouveaux

---

[6] Kenneth Waltz concède à Norman Angell la chose suivante : « Perhaps not from the perspective of a nation or a tribe but from the perspective of mankind, war has never "paid". » (*Man, the State and War* (1959), New York (NY), Columbia University Press, 2001, p. 224.)

[7] « […] l'atténuation ou la disparition de la rentabilité des conquêtes d'une part, et le risque démesuré que comporte le recours aux armes suprêmes d'autre part, jouent, dans la situation présente, en faveur de ce que l'on peut appeler la paix, ou tout au moins en faveur de limitation des conflits. [… Mais] l'ordre de relations internationales existant actuellement ne diffère pas fondamentalement de ceux que nous avons connus, et […] toutes les sociétés industrielles ou civilisations industrielles ne changent rien sur ce point » (Raymond Aron, « Une sociologie des relations internationales (1963), dans *Les sociétés modernes*, *op. cit.*, p. 1058).

[8] « Si, content du sien, on eût pu s'abstenir du bien de ses voisins, on avait pour toujours la paix et la liberté. » (La Bruyère, « Du souverain ou de la république », dans *Les caractères*, *op. cit.*, n°10, p. 244.)

noms plus qu'il ne s'oblitère, ce qui fait douter de l'existence d'un véritable adoucissement des mœurs ou d'un processus graduel de « civilisation ».

Le troisième « mécanisme » serait la disparition progressive des conflits idéologiques et religieux grâce à l'édification d'un ordre international qui rendrait tout le monde *satisfait*. Dans cette optique, le « régime libéral » ne serait pas un régime particulier parmi d'autres, mais plutôt un régime universellement désirable et désiré, un régime qui permettrait la coexistence des différents biens humains, un régime qui apporterait une « solution » à la question de la justice. Il faut reconnaître que la proposition libérale a des atouts à faire valoir. Si les espoirs demeurent aussi vigoureux, c'est que le « régime libéral » concilie (ou réconcilie) des choses hautement désirables : la puissance extérieure nécessaire à la sécurité et à l'abondance avec une pluralité de biens tels que la liberté, la tolérance et l'égalité de droit. Les États-Unis ont eu suffisamment de force pour écraser le Japon impérial et l'Allemagne nazie, et ils sont venus à bout de leur ancien allié, la Russie soviétique. En même temps, le régime politique qu'ils proposent semble beaucoup plus désirable que celui de leurs concurrents : la domination américaine n'est certainement pas aussi « bénigne » qu'on le dit parfois, mais elle est assurément plus douce, au moins pour les Européens, que ne le fut jadis pour les peuples conquis la domination de Rome ou des empires coloniaux modernes. Cette coïncidence durable entre ce qui « réussit » et ce qui est « souhaitable », incarnée notamment dans l'expérience des États-Unis, a sans doute fait beaucoup pour alimenter les grandes espérances de la « paix libérale » (cf. *infra*, 2ème section-a).

Néanmoins, ce contexte spécifique ne doit pas masquer le fait que les problèmes politiques subsistent. Quels que soient les succès enregistrés au cours des deux derniers siècles, le « régime libéral » n'est pas universellement désiré, et sa diffusion se heurte à de nombreuses résistances. Par ailleurs, ceux qui postulent que ce régime serait universellement *désirable* sont incités à penser que la justice réclame que l'on intervienne, d'une manière ou d'une autre, pour aider aux changements et pour forcer les transitions. Par conséquent, la justice et la paix entrent en tension l'une avec l'autre, et le risque augmente de vouloir commencer de nouveaux conflits au nom de la paix future. Finalement, il demeure douteux que le « régime libéral » apporte réellement une « solution » au problème de la justice : la « paix de satisfaction » promise pourrait n'être finalement pour les plus faibles qu'une « paix de résignation », c'est-à-dire la soumission temporaire à la loi du plus fort. Il ne semble donc pas y avoir eu la transformation radicale qui donnait consistance au troisième « mécanisme » de la « paix libérale ».

Pour ces trois « mécanismes » de transformation – les trois « piliers de la paix libérale » dégagés par Michael Doyle à la suite d'Emmanuel Kant[9] – les résultats se révèlent fortement ambigus. Les intérêts convergent effectivement en partie, mais, dans un monde séparé par des démarcations politiques cette situation repose sur des conditions tout à fait contingentes ; la réforme de l'économie passionnelle a pu tourner certaines énergies dans de nouvelles directions, mais elle n'a pas détruit le désir de la domination ; le nouvel ordre international sous le *leadership* des États-Unis consacre toute une série de normes et de valeurs, sans pour autant avoir fait disparaître ces idées incompatibles pour lesquelles les acteurs sont parfois prêts à se battre. Dans chaque cas, le processus reste limité dans sa portée, et l'anticipation d'un changement plus radical suppose un certain saut qualitatif que l'expérience ne permet pas (pas encore ?) de prévoir. Dans un univers où la mondialisation libérale joue un très grand rôle, parmi des pays ayant adopté le « régime libéral », les intérêts, les passions et les idées n'ont pas perdu leur potentiel belligène, même si différents « mécanismes » ont pu tarir des sources de conflits et adoucir certaines relations entre pays.

De plus, le « drame » vient aussi du fait que les transformations observées alimentent à leur tour des « procès » inédits porteurs de menaces. Le premier « mécanisme » notamment, celui qui est peut-être le plus effectif des trois, ouvre la voie à des processus très ambigus. Le potentiel de production et le potentiel de destruction ont crû à mesure des progrès du commerce moderne, au risque de rendre les hostilités plus longues et plus terribles. Les deux guerres mondiales ont fait voir la quantité de matériel et d'énergie que pouvaient consumer dans les hostilités des puissances économiques modernes.

Il faut ajouter à cela les contraintes importantes du nouveau « paradigme du mouvement ». La corrélation établie entre production et puissance oblige les États à produire toujours plus : s'arrêter reviendrait à déchoir dans la hiérarchie internationale, et donc à risquer de tomber sous la dépendance de voisins plus dynamiques (traités de commerce imposés, menaces, ingérence, voire « interventions » sous un prétexte ou un autre). Les pays européens, eux qui ont forcé le monde entier à s'adapter à cette nouvelle règle et à s'ouvrir au mouvement, pourraient sentir un jour à leur tour la rigueur de ce paradigme, pour peu que les pays « émergents » continuent sur leur lancée actuelle. Le problème se pose aussi au sein des démocraties libérales. Chez celles qui viendraient à perdre leur dynamisme économique, chez celles qui n'auraient plus la *virtù* de croître sans cesse, il y aurait danger pour la concorde intérieure ; après tout, l'apaisement des querelles entre riches et pauvres – ou la suspension de la lutte des classes – a été facilité par la croissance économique dont les fruits ont pu être partagés, plus ou moins également, entre tous. Lorsqu'un pays prospère et lorsque le domaine

[9] Michael Doyle, « Three Pillars of the Liberal Peace », *The American Political Science Review*, art. cité.

économique offre des débouchés aux ambitions, le conflit entre les différentes revendications sur la justice connaît un certain adoucissement ; au contraire, quand le mécanisme se grippe, les tensions réapparaissent, et les énergies rêvent parfois de se déployer dans d'autres directions, les âmes de se tourner vers d'autres espérances. La situation actuelle des corps politiques européens dévoile peut-être en partie les potentialités négatives d'une absence de croissance économique dans un monde soumis au « paradigme du mouvement ». Il est difficile de savoir si une telle situation durera et si le « régime libéral » saurait y résister longtemps, mais il faut prendre la mesure de la nouvelle conjoncture. Après tout Friedrich Hayek, lui qui ne cache pas sa confiance dans la démocratie libérale, écrit dans son ouvrage de 1944 :

> Il y a une chose que la démocratie moderne ne supportera pas sans se désagréger (*without cracking*) : c'est la nécessité d'un abaissement du standard de vie en temps de paix ou même une stagnation prolongée des conditions économiques.[10]

Enfin, la multiplication des richesses, grâce au commerce moderne, se heurte aujourd'hui à des limites physiques, ce que révèle l'ampleur des problèmes environnementaux. Comme l'indique Hannah Arendt, les processus qui conduisent à accumuler le pouvoir atteignent « les limitations du globe »[11]. En se rendant « comme maîtres et possesseurs de la nature »[12], en développant les échanges économiques et en multipliant les capacités industrielles les hommes initièrent des processus qui ont grandement amélioré leurs conditions de vie ; cependant on découvre maintenant que ce sont les conditions mêmes de la vie humaine qui se trouvent menacées par les problèmes écologiques[13]. Voilà encore un domaine où le « procès » reste à la merci du « drame ». D'ailleurs le langage de l'intérêt et de la rationalité est trompeur, comme nous l'avons dit *supra* au chapitre IV. Peut-être que la recherche du gain matériel est plus raisonnable que la quête de la gloire, mais il ne faut pas croire pour autant qu'elle se rapporte seulement à la raison. John Pocock, entre autres, a bien montré en quoi les activités commerciales reposent avant tout sur l'imagination et les passions, ce qui leur donne à la fois leur dynamisme et leur instabilité[14]. Cette dimension passionnelle apparaît clairement aujourd'hui, quand la « communauté internationale » (ou plutôt les grandes puissances) semble incapable d'imaginer comment réformer ou régler le mouvement général qui se poursuit sans fin ni frein, comme si les processus, alimentés par les passions, devaient aller au bout

---

[10] Friedrich Hayek, *La route de la servitude*, *op. cit.*, ch. XIV, p. 151. Cf. « La croissance est cette *course* qui empêche notre régime mixte de tomber. » (Pierre Manent, *Les Métamorphoses de la cité*, *op. cit.*, p. 269.)

[11] Hannah Arendt, *L'impérialisme*, *op. cit.*, p. 52.

[12] René Descartes, *Discours de la méthode* (1637), Paris, Flammarion, coll. GF, 1996, 6ème partie, p. 99.

[13] Montesquieu pensait certainement à raison que le commerce et l'industrie avaient encore un champ immense dans lequel se déployer : « Cinquante millions d'habitants pourraient vivre sans peine dans le royaume de France […]. / La terre donne toujours à proportion de ce qu'on en exige. » (*Pensées*, n°1747) Mais les progrès des derniers deux siècles et demi font que l'on a désormais le sentiment d'arriver à certaines limites. On n'écrirait sans doute plus aujourd'hui : « La mer est inépuisable en poissons ; on ne manue que de pêcheurs, que de flottes, que de négociants. » (*Ibid.*)

[14] John Pocock, *Vertu, commerce et histoire*, *op. cit.*, p. 128-130.

de leurs conséquences « dramatiques ». La libération des désirs a permis de connaître des niveaux d'abondance jamais atteints, mais les ressources de la planète se tarissent plus vite que les désirs humains.

b. La fin de la guerre grâce au « régime libéral » ?

Dans ce travail, nous avons essayé d'explorer les ambiguïtés de la « paix libérale » (généralement appelée « paix démocratique ») à travers l'étude de ses trois « mécanismes ». À l'issue de ce parcours nous devons conclure que les espoirs d'une fin de la guerre grâce à la diffusion du « régime libéral » ne sont pas fondés et que la mondialisation libérale ne conduit pas à une espèce de paix perpétuelle. Si le commerce moderne permet une certaine convergence des intérêts entre corps politiques, celle-ci demeure partielle et temporaire ; si les intérêts économiques semblent prendre une grande place dans la vie passionnelle des nations, l'orgueil de régner et la recherche de la gloire gardent leur vigueur ; si les idées libérales sont effectivement attrayantes, elles ne paraissent pas pouvoir étayer un accord universel. Qu'il s'agisse des intérêts, des passions ou des idées, il est douteux que l'on puisse obtenir une satisfaction générale, satisfaction sans laquelle l'une ou l'autre partie risquera toujours de se résoudre à prendre les armes. La vie internationale a connu d'importantes transformations – on aurait même envie d'avancer le mot de « progrès » – avec le nouveau mode de gouvernement démocratique-libéral, mais rien à l'heure actuelle ne permet de prévoir un changement aussi radical que la disparition de la guerre.

Les processus à l'œuvre sont très ambivalents, voilà ce que nous avons voulu montrer[15]. Les théoriciens de la « paix libérale » ne voient généralement qu'une seule face de Janus : ils ne prêtent pas assez attention au fait que l'interdépendance commerciale devient parfois une oppression, que la défense des principes libéraux peut conduire à de nouvelles formes de conquête, et que les discours sur la justice servent souvent de masques aux passions orgueilleuses. Pour autant, il ne faudrait pas non plus regarder exclusivement ce deuxième visage et postuler qu'il ne se trouve jamais rien de nouveau sous le soleil : il y a eu de réels progrès depuis l'essor du commerce moderne (Montesquieu a suffisamment insisté sur ce point), et la vie internationale a beaucoup changé. Les forces libérées par les propositions libérales sont à la fois douces et inquiétantes. En ce sens, l'image de l'éléphant nous a paru relativement adéquate pour évoquer l'expansion du « régime libéral », et notamment l'incarnation de

[15] Cf. « […] il faut comprendre ce que la culture moderne a de grand, aussi bien que ce qu'elle a de dangereux et de superficiel. Ainsi que Pascal l'a dit des êtres humains, la modernité se caractérise autant par sa *grandeur* que par sa *misère*. Seul un point de vue qui embrasse l'une et l'autre pourrait nous donner cette vision juste de notre époque dont nous avons besoin pour relever ses plus grands défis. » (Charles Taylor, *Le malaise de la modernité*, *op. cit.*, p. 125.)

ce mouvement par les États-Unis (cf. ch. premier, 3ème section-c et ch. VII, 3ème section) : sous des apparences paisibles et innocentes, le pachyderme initie un mouvement immense, renverse toute limite et toute frontière et emporte ce qui se trouve sur son passage ; quand sa colère s'allume, gare à qui voudrait lui résister. Bien entendu, la comparaison a ses limites, et peut-être que le grand animal ne fait pas plus disparaître le renard et le lion que le « régime libéral » ne met un terme aux problèmes politiques.

En conclusion, il ne nous semble pas y avoir de « paix libérale » à l'horizon, quoique le « régime libéral » puisse, dans des conditions spécifiques, adoucir les rapports internationaux. Autrement dit, les conditions ne sont pas réunies pour obtenir une « paix de satisfaction », c'est-à-dire à la fois un accord universel sur la question de la justice, une disparition des conflits entre intérêts antagonistes et la mise en sommeil des passions orgueilleuses[16]. Même si le « mécanisme » de convergence des intérêts est sans doute le plus effectif des trois, il fonctionne uniquement dans des conditions particulières. Nous nous rallions donc à Stanley Hoffmann quand il note que la pérennité des passions et des croyances religieuses rend précaires « […] des philosophies [celles de John Rawls et de Jürgen Habermas] qui font trop confiance en la possibilité et la durée d'accords ou de consensus fondamentaux entre humains censés rationnels […] »[17]. Pour reprendre le vocabulaire de Clausewitz (et de son interprétation par Raymond Aron[18]), on pourrait dire qu'il y a eu une modification de la *grammaire* du politique avec l'essor des démocraties libérales, mais non pas un changement de sa *logique*. Dans un avenir prévisible, on ne voit guère apparaître à l'horizon ni les prémices d'une administration des choses qui dépasse les conflits politiques ni la venue d'une gouvernance technique à la fois neutre et objective[19]. Peut-être a-t-on là d'ailleurs une manière de penser la différence entre les « libéraux » classiques qui s'inscrivent dans un univers dominé par les enjeux politiques et les « néolibéraux » qui imaginent un dépassement de ces enjeux[20]. En ce sens, le reproche le plus profond que fait Raymond Aron à Friedrich Hayek à propos de *The Constitution of Liberty* (1961), c'est d'avoir négligé les questions de relations internationales, comme s'il ne s'agissait pour lui que de la survivance de problèmes dépassés, et donc finale-

[16] La question change évidemment si l'on parvenait à créer un État mondial, mais d'une part c'est une hypothèse que rejettent les théoriciens de la « paix libérale », et d'autre part les tensions liées aux intérêts, aux passions et aux idées font douter de la stabilité d'un tel État, sinon de sa possibilité. Nous n'avons donc pas discuté les thèses d'Alexandre Kojève.

[17] Stanley Hoffmann, « Les illusions perdues », dans A.-M. Le Gloannec et A. Smolar (dir.), *Entre Kant et Kosovo*, *op. cit.*, p. 28.

[18] Cf. Raymond Aron, *Sur Clausewitz*, *op. ct.*, p. 64.

[19] Sur la continuation effective de la politique par l'économie, voir Dominique Linhardt et Fabian Muniesa, « Tenir lieu de politique : Le paradoxe des "politiques d'économisation" », Politix, n°95, 2011/3, p. 9-21. Les auteurs parlent de contournement de la politique (*ibid.*, p. 13) ou de « politisation par antinomie » (*ibid.*, p. 11).

[20] Le « néolibéralisme se présente sous les dehors de l'*inévitabilité* » (Pierre Bourdieu, « Le mythe de la "mondialisation" et l'État social européen » (1996), dans *Contre-feux*, Paris, Liber / Raisons d'agir, 1998, p. 35).

ment d'avoir cru que le libéralisme ouvrirait un monde débarrassé des conflits politiques[21]. Nous reviendrons *infra*, 2ème section sur le contexte qui a permis l'émergence de ces idées.

Tant que les conflits potentiels entre intérêts, passions et idées n'auront pas été résolus, tant que les êtres humains s'attacheront à leurs intérêts, tant qu'ils ne s'en contenteront pas, tant qu'ils auront de l'orgueil, tant qu'ils voudront l'emporter sur les autres, tant qu'ils se soucieront de la justice, il est à craindre que la guerre ne disparaîtra pas. S'agit-il là de caractéristiques anthropologiques indépassables ? Sans doute serait-il présomptueux de répondre par l'affirmative. Il reste que, pour le moment, nous n'avons pas aperçu d'indices d'un processus menant à des transformations anthropologiques aussi radicales.

Pourtant, de ce que la guerre nous apparaît comme un phénomène « normal », il ne faudrait pas croire que nous voulions la justifier ou la faire passer pour quelque chose de « moral »[22]. Certes, il est possible que les combats soient parfois un terrain propice à l'expression de certaines vertus morales, à commencer par le courage ; en l'occurrence les bellicistes n'ont fait qu'outrer une proposition en partie vraie (cf. *supra*, ch. V). Jean Jaurès peut ainsi écrire :

> Il ne s'agit point de déshonorer la guerre dans le passé. Elle a été une partie de la grande action humaine, et l'homme l'a ennoblie par la pensée et le courage, par l'héroïsme exalté, par le magnanime mépris de la mort.[23]

Cependant les conflits armés ne sont certainement pas la condition *nécessaire* au déploiement de telles vertus. Le sacrifice, le courage et le désintéressement trouvent aussi des débouchés en temps de paix. Jean Jaurès le dit peu après :

> Le courage, c'est d'accepter les conditions nouvelles que la vie fait à la science et à l'art, d'accueillir, d'explorer, la complexité presque infinie des faits et des détails, et cependant d'éclairer cette réalité énorme et confuse par des idées générales, de l'organiser et de la soulever par la beauté sacrée des formes et des rythmes. [Etc.][24]

Il est également vrai, sur le plan des idées, que la guerre, notamment quand elle oppose des principes, des coutumes ou des religions, peut stimuler les esprits et empêcher les âmes de sommeiller ; comme cela a souvent été observé, il existe une sorte de fécondité philosophique

---

[21] Raymond Aron, « La définition libérale de la liberté », dans *Les sociétés modernes*, *op. cit.*, p. 627-646. « Il n'a jamais existé et il n'existe pas *une* "collectivité humaine". Il y a *des* "collectivités humaines". Chacune d'entre elles se trouve en relations tour à tour amicales et hostiles, pacifiques et belliqueuses avec quelques autres. […] Hayek comme la plupart des libéraux, ne traite pas de la politique étrangère. » (*Ibid.*, p. 938) Cf. « Parmi les libertés que proclamait la Charte de l'Atlantique, il y en a deux qu'aurait ignorées le libéralisme traditionnel : *freedom from want*, *freedom from fear*, car le besoin et la peur, la faim et la guerre appartenaient au train de l'existence humaine tel que les siècles l'avaient connu. » (Id., *Essai sur les libertés*, *op. cit.*, p. 64.)

[22] Émile Durkheim distingue ce qui est « normal » de ce qui est « moral » : le crime est « immoral », mais ce n'est pas une « pathologie sociale » (*Le suicide*, *op. cit.*, p. 413).

[23] Jean Jaurès, « Discours à la jeunesse » (1903), dans *Discours et conférences*, *op. cit.*, p. 163.

[24] *Ibid.*, p. 168.

du conflit[25]. Mais là encore, il n'y a pas de nécessité, et les êtres humains ne sont pas condamnés à se faire la guerre pour nourrir leurs réflexions. Pierre Manent écrit à ce sujet : « […] la philosophie, en mettant en évidence la distance entre la loi et la nature, la cité et le monde, préserve ou restaure, dans l'élément de la paix, ce que la guerre faisait apparaître sans le comprendre »[26]. En conclusion, et les vertus morales et les vertus intellectuelles peuvent se déployer sans qu'il y ait de guerre.

Un dernier mot. Notre travail est parti de la corrélation statistique selon laquelle les démocraties libérales ne se font pas la guerre entre elles, et nous n'avons pas cherché à remettre en cause l'existence de cette espèce de « paix séparée ». Ce que nous avons contesté, c'est que les trois « mécanismes » de la « paix libérale » permettraient de mettre fin à la guerre, ce sur quoi reposent plus ou moins explicitement les espoirs contemporains d'une paix perpétuelle entre corps politiques distincts. Il resterait donc à comprendre les raisons de cette situation – ou de cette « anomalie » statistique pour reprendre les termes du débat en Relations internationales. Premièrement, il ne semble pas déraisonnable d'admettre que les trois « piliers » de Michael Doyle (ou les deux explications de Bruce Russett) donnent des pistes pour comprendre la « paix séparée » entre démocraties libérales, pourvu qu'on ne passe pas du constat circonscrit à la projection d'une fin de la guerre en prolongeant indéfiniment une tendance. Puisque les idées sont une cause parmi d'autres de conflits armés, le partage de normes, de valeurs et d'idées sur la justice constitue effectivement un facteur d'apaisement, tout comme l'anticipation d'une conduite pacifique de la part de ses partenaires[27]. Nous ne contestons pas l'effectivité de certains changements liés au « régime libéral », nous réfutons seulement la possibilité d'une « paix libérale ».

Deuxièmement, pour comprendre cette « paix séparée », il semble également important d'ajouter qu'elle doit beaucoup à la suprématie américaine depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale. Les puissances européennes sortent plus ou moins exsangues et démoralisées du conflit ; l'Allemagne est coupée en deux, l'Angleterre et la France voient leurs immenses empires disparaître en très peu de temps ; l'Union soviétique occupe la moitié du continent et ses divisions blindées sont aux portes de l'Europe de l'Ouest ; les États-Unis n'ont plus aucun rival dans le monde occidental[28]. Après avoir sacrifié deux fois en vain plusieurs

[25] Frédéric Ramel, « Introduction. Quand Sophia rencontre Arès : Des intérêts de la philosophie en Relations internationales », *Études internationales*, art. cité, p. 11.
[26] Pierre Manent, *Les Métamorphoses de la cité*, *op. cit.*, p. 74. Cf. « […] le politique est le gardien de la richesse et de la complexité de la vie humaine » (id., *Cours familier de philosophie politique*, *op. cit.*, p. 335).
[27] Bruce Russett avance ainsi neuf propositions pour son *Cultural/Normative Model*, afin de montrer que les attentes réciproques entre démocraties partageant les mêmes normes jouent en faveur de la paix (*Grasping the Democratic Peace*, *op. cit.*, p. 35).
[28] En 1945, les États-Unis représentaient la moitié de la production mondiale et les ¾ des dépenses militaires (Dario Battistella, *Un monde unidimensionnel*, *op. cit.*, p. 34).

millions d'hommes en l'espace d'une génération, il ne semble pas extraordinaire que les Européens de l'Ouest aient désiré la paix, aient remisé (provisoirement ?) les passions glorieuses qui poussent aux plus grandes audaces et aient préféré tourner leurs ambitions vers le développement économique et la construction européenne. Il faut ajouter à cela que la *Pax Americana* a été et demeure favorable aux intérêts et aux idées des grandes puissances européennes (poids dans les institutions internationales, diffusion des normes occidentales, protection de l'OTAN, etc.). En un mot, ni les intérêts, ni les passions, ni les idées n'incitent les Européens à vouloir changer l'ordre international, établi et maintenu par les États-Unis depuis maintenant soixante-dix ans ; dans le langage des Relations internationales : on ne trouve pas en Europe de puissances « révisionnistes ». Mais cette sorte de « paix impériale » (ou d'intermédiaire entre la « paix impériale » et la « paix hégémonique ») ne doit certainement pas faire croire qu'un processus nous porte maintenant vers la « paix de satisfaction »[29]. Les conditions de possibilité de la situation contemporaine restent contingentes, et les bouleversements actuels, évoqués *supra* en introduction, sont peut-être le signe que notre contexte pourrait changer rapidement.

c. Quelques conséquences de la thèse sur l'analyse du monde contemporain

La thèse soutenue dans ce travail a de multiples conséquences sur la manière d'appréhender les questions internationales et d'analyser le monde contemporain. Nous nous proposons ici de dégager trois pistes de réflexion qui supposeront sans doute une perspective occidentale (voire européenne). Nous envisagerons les aspects plus directement académiques dans la section suivante.

La première piste concerne les idées. Les Occidentaux donnent parfois le sentiment de croire qu'ils ont découvert la meilleure manière de se gouverner, et qu'il leur appartient de diffuser ces nouvelles institutions à travers la planète pour que tout le monde puisse en bénéficier. Cette croyance peut faire négliger les résistances liées à la complexité des questions politiques et oublier l'existence de préférences normatives différentes des nôtres. Le risque est à la fois pour les Occidentaux de ne pas écouter ce que leur disent les autres peuples et de ne plus se comprendre eux-mêmes. En croyant parler au nom du bien de l'humanité en général, les démocraties libérales passent nécessairement pour « arrogantes » aux yeux des autres corps politiques ; elles deviennent « agressives » quand elles entendent user de la contrainte pour servir les supposés intérêts du genre humain. Certains ressorts de cette action internationale tiennent évidemment à des motifs généreux qu'il ne faut pas décrier trop vite, mais,

[29] Sur les différents types de paix, voir Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, ch. IV, not. p. 157-161.

comme Montesquieu nous l'apprend sans cesse, il s'agit d'évaluer les effets politiques plutôt que de juger les âmes. D'une part, l'expérience des dernières décennies a enseigné toute l'ambivalence des effets de la compassion à l'échelle mondiale[30].

D'autre part, il ne faut pas se faire d'illusion sur la consistance du sentiment d'appartenance à une « commune humanité ». En dépit des discours de fraternité, les pays occidentaux s'accommodent tout à fait des frontières, des inégalités internationales, et parfois même des massacres de grande ampleur. Au Rwanda, en République démocratique du Congo ou au Darfour[31] – c'est-à-dire dans des régions considérées comme moins « stratégiques » que le Moyen-Orient – les démocraties libérales n'ont pas eu la ferme volonté d'empêcher que les victimes ne se multiplient ; sans doute serait-il possible d'en dire autant de fléaux comme les famines et les épidémies[32]. Peut-on vraiment croire que l'humanité est en voie d'unification sous l'égide des nations occidentales[33] ? Sans doute pas, et ce que Raymond Aron écrivait en 1962 semble encore pertinent :

> […] le contraste entre la faim de la moitié de l'humanité et les surplus agricoles du monde occidental suffirait à prouver, s'il en était besoin, qu'à l'échelle de la planète, il n'existe pas l'équivalent des communautés nationales[34].

Même au niveau de l'Union européenne le sentiment d'appartenir à une même collectivité fait question. En dépit du processus d'intégration et des discours sur la citoyenneté européenne, le budget commun stagne toujours autour de 1% du PIB de la zone, et les débats actuels sur la

---

[30] Bertrand Badie évoque les « entrepreneurs humanitaires » qui profitent du « marché de la pitié » : « L'opinion à la conquête de l'international », *Raisons politiques*, n°19, août-septembre 2005, p. 19. Dans le cas du Darfour, par exemple, on voit bien comment les intérêts politiques et les passions humanitaires peuvent se mêler : « […] l'agitation de "Sauver le Darfour" recouvrait également des calculs politiques des milieux conservateurs américains et israéliens, qui espéraient une intervention militaire internationale contre le régime de Khartoum » (Christian Troubé, *L'humanitaire, un business comme un autre ?*, Paris, Larousse, coll. À dire vrai, 2009, p. 52). Et un ancien président de Médecins du monde remarque à propos d'une réunion de soutien au Darfour qui s'est tenue en 2007 à la Mutualité : « […] ce sont des groupes de pression et non des associations humanitaires agissant sur le terrain […] » (Pierre Micheletti, *Humanitaire : S'adapter ou renoncer*, Paris, Marabout, 2008, p. 52-53). Cf. « Aujourd'hui plus encore qu'hier, la compassion n'est pas en mesure de fournir des normes pour l'action. » (Olivier Remaud, « Les antinomies de la raison cosmopolitique », dans P. Haag et C. Lemieux (dir.), *Faire des sciences sociales : Critiquer*, *op. cit.*, p. 99-100.)

[31] Cela ne préjuge en rien de l'opportunité ou non d'intervenir dans de tels conflits. Le cas récent de la Libye en 2011 a montré qu'il n'y avait souvent pas une « bonne » solution, mais plutôt un choix à faire en contexte entre des possibles plus ou moins heureux ou malheureux.

[32] Thomas Pogge fait le même constat (et s'en indigne) : « The affluent Western states are no longer practicing slavery, colonialism, or genocide. But they still enjoy crushing economic, political, and military dominance over a world in which effective enslavement and genocides continue unabated. » (*World Poverty and Human Rights*, *op. cit.*, p. 6). Ou encore : « Poverty so extensive and severe as to cause 18 million deaths a year requires a reflective moral response from each and every one of us. » (*Ibid.*, p. 151)

[33] Claude Lévi-Strauss se demandait déjà en 1952 si le mouvement de l'occidentalisation ne pouvait pas refluer (*Race et histoire*, *op. cit.*, p. 52-53).

[34] Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, ch. XXIV, p. 734. Les programmes des Nations Unis contre la faim ont sans doute changé beaucoup de choses, mais les inégalités économiques à travers la planète demeurent immenses.

situation économique de la Grèce montrent bien que la solidarité entre membres est d'une nature différente de celle qui unit les régions d'un même pays.

En outre, notre thèse invite à se montrer circonspect face aux prédictions qui annoncent l'adoption générale des principes de justice du « régime libéral ». On sait aujourd'hui qu'il n'est pas du tout écrit que la Chine et la Russie doivent nécessairement rejoindre tôt ou tard le « concert » des démocraties libérales. Lors de ce que l'on a appelé le « Printemps arabe » de la fin de l'année 2010, une partie des commentateurs occidentaux ont analysé les événements selon le schéma d'un processus d'extension du « régime libéral » ; lorsque les premières difficultés ont surgi, les mêmes sont alors passés rapidement de l'enthousiasme à la désillusion, comme s'ils avaient été déçus par ceux en qui ils avaient mis tant d'espoirs. Plutôt que de croire que les institutions occidentales sont universellement désirées, peut-être vaudrait-il mieux travailler à les rendre les plus désirables qu'il est possible. Il ne s'agit pas pour les « libéraux » d'abandonner toute prétention à la vérité, d'accepter toutes les formes de relativisme culturel ou de renoncer à promouvoir leurs institutions, il s'agit plutôt de garder à l'esprit l'imperfection de tout régime politique et la nécessité de rester à l'écoute de ceux qui proposent autre chose[35]. Ce sont cette ouverture et cette tolérance qui permettent de résister à la fois à l'« impérialisme libéral » (dérivant parfois jusqu'au « choc des civilisations ») et à l'enfermement de chaque communauté politique à l'intérieur de ses frontières. Le « régime libéral » a prouvé au cours des derniers siècles qu'il était jusqu'ici le plus « efficace », c'est-à-dire qu'il permettait d'accumuler la plus grande puissance. Mais, d'une part il pourrait trouver un jour plus efficace que lui, d'autre part, cette énergie n'en fait pas pour autant le régime universellement désirable et désiré[36]. Raymond Aron évoque la « diversité des *perceptions du monde historique* » dont la prise en compte permettrait de mieux comprendre ses adversaires et ses alliés[37], d'entrer dans un dialogue raisonnable avec eux et donc de travailler à réduire les tensions et les malentendus.

---

[35] Jürgen Habermas présuppose un certain sens de l'histoire lorsqu'après avoir loué les réformes de Vatican II il écrit : « L'islam, lui, a encore à faire ce douloureux processus d'apprentissage. » (« Qu'est-ce qu'une société "post-séculière" ? », *Le Débat*, art. cité, p. 13-14.) D'une certaine manière, Joseph Ratzinger apparaît plus ouvert quand il reconnaît « la non-universalité de fait (*die faktische Nichtuniversalität*) des deux grandes cultures de l'Occident ; celle de la foi chrétienne et celle de la rationalité séculière, si importante soit leur double influence […] » (« Démocratie, droit et religion », *Esprit*, n°7, juillet 2004, p. 25). Rejeter les autres cultures comme « "quantités négligeables" […]. Ce serait de l'*hubris* occidentale, que nous aurions à payer cher et que nous payons déjà en partie. » (*Ibid.*, p. 27)

[36] Cf. « L'efficacité démontrée de la science occidentale ne prouve pas nécessairement la supériorité des valeurs occidentales dans d'autres sphères de la vie. » (Jonathan Benthall, « L'humanitarisme islamique », trad. Miriam Perier, *Cultures & Conflits*, n°60, 2005, §2.)

[37] Raymond Aron, « Qu'est-ce qu'une théorie des relations internationales », dans *Les sociétés modernes*, *op. cit.*, p. 874.

La deuxième piste se rapporte à la question des passions. Il s'agit d'un aspect trop souvent négligé de la vie internationale, au risque de déformer l'interprétation des phénomènes. Alexis de Tocqueville, toujours éloquent, écrivait :

> Prétendez-vous organiser un peuple de manière à agir fortement sur tous les autres ? Le destinez-vous à tenter les grandes entreprises, et, quel que soit le résultat de ses efforts, à laisser une trace immense dans l'histoire ?
>
> Si tel est, suivant vous, l'objet principal que doivent se proposer les hommes en société, ne prenez pas le gouvernement de la démocratie ; il ne vous conduirait pas sûrement au but.[38]

On s'étonne quelque peu de ces lignes lorsqu'on porte aujourd'hui le regard sur l'expansion américaine. Après tout, n'est-ce pas la patrie du libéralisme démocratique qui a le mieux atteint de tels buts ? N'est-ce pas l'Amérique qui est sortie vainqueur des guerres mondiales et de la Guerre froide ? qui a étendu son pouvoir sur tous les continents ? qui a donné une impulsion décisive à ce grand mouvement de mondialisation ? qui a, fait sans précédent, diffusé ses normes, ses institutions, ses valeurs, ses idées à travers tout l'univers ? Y a-t-il un corps politique dans l'histoire qui pourrait disputer aux États-Unis la gloire d'avoir tenu entre ses mains l'empire du monde[39] ?

Cette prise au sérieux des passions orgueilleuses et du désir d'être reconnu comme supérieur conduit à revoir les grilles de lecture de la situation internationale, et à éviter de se laisser prendre dans une dichotomie entre intérêts et idées, entre « idéalisme » et un certain genre de « réalisme » centré sur les intérêts matériels. L'attention portée à ce genre de passions permet peut-être de mieux comprendre discours et actions. Tel prétend défendre seulement les droits de l'homme et agir au nom du genre humain qui s'enivre sans le savoir du plaisir de la puissance, tel autre croit servir un intérêt national et la sécurité d'un peuple qui trouve une secrète jouissance à faire reconnaître la supériorité de son pays. Les passions glorieuses savent prendre le langage de l'intérêt ou le langage de la justice pour se satisfaire, surtout dans un contexte où elles ont perdu une partie de leur légitimité. Les théoriciens des Relations internationales ont parfois tendance à ne pas accorder suffisamment de place aux phénomènes passionnels [40]. Concrètement, quand on s'interroge par exemple sur l'action de la Russie de Vladimir Poutine en Ukraine, sans doute ne suffit-il pas d'observer le jeu des intérêts (miniers, démographiques, géostratégiques, etc.), et les notions de lutte pour la dignité ou

---

[38] Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, *op. cit.*, vol. 1, 2ème partie, ch. VI, p. 342.

[39] Cela fut particulièrement sensible au moment de la désintégration de l'URSS. Cf. « Les États-Unis ne sont pas seulement devenus l'unique puissance mondiale ; leurs valeurs nourrissent un consensus mondial, et ils dominent à un degré sans précédent la première civilisation véritablement mondiale que notre planète ait jamais connue. » (Walter Russell Mead, *Sous le signe de la Providence*, *op. cit.*, p. 25.) Il faut reconnaître que les États-Unis ont grandement surpassé cet empire romain auquel se mesurait l'Angleterre du temps de son ascension (cf. *supra*, ch. VI, 2ème section).

[40] Dario Battistella reproche par exemple aux internationalistes, influencés par le modèle westphalien, de ne pas prendre suffisamment au sérieux l'attrait que peut avoir l'empire : *Retour de l'état de guerre*, *op. cit.*, p. 274.

de combat pour une reconnaissance égale ne sont peut-être pas non plus suffisantes pour comprendre le phénomène[41]. D'ailleurs, quand un pays comme la Chine décide de se soumettre au « paradigme du mouvement » et de développer son commerce, il est très difficile de savoir si elle poursuit la richesse pour l'abondance qu'elle procure ou pour la puissance qu'elle donne[42]. Le système capitaliste entraîne la mise en branle de processus transformateurs, mais il peut aussi devenir un instrument au service de nouvelles ambitions. Après tout, le Japon n'a-t-il pas exploré ces deux possibilités ?

À une époque où la hiérarchie internationale semble remise progressivement en cause, il est utile de noter que les États, surtout les plus puissants, ne cherchent pas uniquement l'abondance et la sécurité, ne se battent pas seulement pour leurs idées ou leurs dieux, mais ils souhaitent aussi l'emporter sur les autres et que cette victoire soit reconnue. Peut-être qu'en apprenant à mieux connaître les autres, et à mieux se connaître soi-même, il sera possible de modérer de telles passions, voire de les « éduquer ». Les passions orgueilleuses peuvent être comprises et interprétées par des ennemis qui s'affrontent, elles peuvent être prises en compte lors de négociations entre adversaires : il faut évidemment apprendre à ne pas humilier ceux qui sont en face, mais il faut également savoir que nos propres motifs ne sont pas toujours aussi « rationnels » qu'on voudrait le croire, si l'on veut avoir une chance de leur imprimer une certaine mesure.

La troisième piste de réflexion concerne le rapport du monde occidental à la violence, et plus particulièrement le cas des Européens de l'Ouest. À moins de tenir pour acquis le fait que la paix va se propager peu à peu à travers le monde, la situation européenne peut rendre perplexe. Tandis qu'apparaissent de nouveaux foyers de tension dans le monde, tandis que les ressortissants et les intérêts européens sont menacés sur des territoires de plus en plus vastes, tandis que les États-Unis tournent progressivement leurs regards vers le Pacifique et l'Asie, tandis que le continent européen reste le théâtre de conflits (Balkans, Géorgie et maintenant Ukraine), les budgets européens de défense des grandes puissances militaires européennes décroissent progressivement sans que l'Union européenne n'ait pris le relais[43]. Cette situation s'explique en partie par les difficultés économiques présentes, mais des commentateurs expriment leurs craintes en évoquant le manque de réalisme d'un continent qui renoncerait peu à

[41] Il semble que le désir d'expansion de l'OTAN se soit heurté au désir d'expansion de la Russie. « […] lourd de conséquences a été l'élargissement de l'OTAN, qu'il était totalement déraisonnable d'envisager sérieusement pour des pays aussi proches à tous points de vue de la Russie que l'Ukraine et la Géorgie. Mais l'inertie bureaucratique et la crainte, si l'on s'arrêtait, de confirmer leur appartenance à la sphère d'influence russe ont conduit l'OTAN à faire miroiter à ces deux pays l'engagement d'un processus d'adhésion [...] » (Gilles Andréani, « Poutine et l'Ukraine », *Commentaire*, n°146, 2014, p. 288).

[42] Posée de cette manière, la question est bien sûr très réductrice, parce que les réponses varient au moins selon les époques et les dirigeants. Notre cadre d'analyse ne dispense évidemment pas d'étudier chaque contexte.

[43] Cf. *supra*, introduction générale, première section, note 14.

peu à se défendre. Cela est parfois mis en contraste avec le fait que les nations européennes gardent la volonté de s'exprimer sur la scène internationale, de participer à des opérations extérieures (cela vaut au moins pour la France et le Royaume-Uni) et même d'apparaître comme un modèle pour le reste du monde[44]. Comme le constate James Sheehan, il y a eu un immense changement de mentalité, au moins en Europe de l'Ouest, en l'espace d'un siècle ; la croissance et la prospérité ont introduit une coupure qui, en quelque sorte, a fait sortir insensiblement la mort du pacte social[45].

Dans une conjoncture pacifiée, la dialectique de la guerre et de la paix n'occupe pas une très grande place dans la pensée politique (surtout dans la pensée politique libérale), et les débats publics dans les principaux pays européens portent assez rarement sur les enjeux de politique étrangère et de défense[46]. Au sein de l'Union européenne, les politiques communes en matière d'affaires extérieures et de sécurité restent très peu développées, en dépit d'annonces régulières[47]. Or, pour espérer modérer les conflits et leur mettre des bornes, il vaut mieux avoir une estimation assez juste du possible et du souhaitable. En se désintéressant de ces questions, les opinions publiques et les dirigeants courent le risque de ne plus être capables de fixer des objectifs de guerre en rapport avec les moyens et les enjeux, d'oublier comment dialoguer avec ses adversaires et de ne plus savoir comment mettre fin aux hostilités.

En un mot, le manque de débat public sur ces questions ne favorise pas de la prise de décisions raisonnables. Si la guerre est considérée comme une absurdité, un phénomène incompréhensible, un fléau que la mondialisation libérale se chargera d'éliminer, il devient dif-

---

[44] Zbigniew Brzezinsli reproche aux Européens de réclamer un pouvoir de décision sur la scène internationale sans assumer l'implication militaire qui va avec (*L'Amérique face au monde*, (entretiens avec Brent Scowcroft), Londres, Pearson, 2008, p. 227-235). En 2003, Tzvetan Todorov se montrait très critique à l'égard de la politique extérieure américaine, mais il admettait que l'Europe ne pouvait à la fois s'opposer aux décisions des États-Unis et refuser de prendre en charge son indépendance militaire et stratégique (*Le nouveau désordre mondial*, *op. cit.*, p. 99-100).

[45] James Sheehan, *Where Have All the Soldiers Gone?, op. cit.*, ch. 8. « Military values and institutions, like the conscript army itself, faded away so gradually that few people noticed that they were no longer there. » (*Ibid.* p. 179.) Sur la pacification en Europe, voir Jean-Claude Chesnais, *Histoire de la violence en Occident de 1800 à nos jours*, Paris, Robert Laffont, 1981, p. 429-431 ainsi que Laurent Mucchielli et Pieter Spierenburg (dir.), *Histoire de l'homicide en Europe, De la fin du Moyen Âge à nos jours*, Paris, La Découverte, 2009. Didier Fassin note le nouveau rapport à la souffrance : « Avec l'entrée de la souffrance en politique, si l'on peut dire, on n'est plus sauvé par la passion que l'on endure, mais par la compassion que l'on ressent. » (Didier Fassin, *La raison humanitaire*, *op. cit.*, p. 323.)

[46] « En France, [la guerre] n'occupe guère les débats électoraux, ne structure plus les représentations sociales, encore moins les politiques publiques. Tout se passe comme si la démocratie avait fait triompher la paix et disparaître la guerre. » (Jean-Vincent Holeindre et Geoffroy Murat, « Introduction… », dans id. (dir.), *La démocratie et la guerre au XXIe siècle*, *op. cit.*, p. 8.)

[47] Voir Lionel Larqué et Julien Lusson, « Réflexions sur l'Europe puissance » (entretien avec Alain Joxe et Immanuel Wallerstein), *Mouvements*, n°47-48, 2006/5, p. 209-218. Lors de la crise irakienne de 2003 et lors de l'intervention en Libye de 2011, les principales puissances européennes ont adopté des positions directement antagonistes.

ficile d'imaginer comment contrôler la violence[48]. Comme cela a souvent été remarqué, pacifisme et bellicisme entretiennent des rapports étranges et se rencontrent souvent dans les mêmes régimes (cf. *supra*, ch. V). Raymond Aron constate ainsi que, dans les sociétés démocratiques, la « sentimentalité pacifiste » se combine souvent avec les « emportements belliqueux »[49]. En outre, lorsque la guerre devient un phénomène « anormal », une anomalie à éradiquer, la tentation est grande de la mettre hors-la-loi, de rejeter ceux qui l'emploient, et de prendre à son tour les armes au nom de la paix future (cf. *supra*, ch. VII)[50]. Depuis plus de deux siècles que les espoirs d'une « paix libérale » ont pris une certaine importance dans les consciences occidentales, avec d'importantes périodes de reflux, il reste douteux qu'ils aient rendu les acteurs plus raisonnables dans leur manière de faire face aux guerres et à la violence[51].

* *

Ces questions ont sans doute une pertinence aujourd'hui, alors que coexistent des menaces diverses et mouvantes (incarnées dans des corps politiques ou bien disséminées de manière transnationale), alors qu'apparaissent à la fois des tensions liées aux ressources et à la sécurité, au prestige et à la reconnaissance, aux principes et aux religions. Dans ce contexte, il ne paraît pas anodin de relever que les nations occidentales interviennent militairement sans toujours savoir qui combattre ni pourquoi, qu'elles ne déclarent plus la guerre, qu'elles refusent le plus souvent d'entrer officiellement en contact avec leurs adversaires et qu'elles se fixent des objectifs hors de portée[52]. En outre, il faut remarquer que les puissances occiden-

[48] Cf. Depuis la Deuxième Guerre mondiale, il y aurait « une débellicisation relative et une délégitimation de la violence excessive dans la guerre. Or cette transformation se situe en exacte contradiction avec celle qui se donne immédiatement à voir dans les nouveaux conflits. Les exclus du nouvel ordre planétaire sont en cela véritablement d'un autre monde, incompréhensible, barbare. » (Roland Marchal et Christine Messiant, « De l'avidité des rebelles : L'analyse économique de la guerre civile selon Paul Collier », *Critique internationale*, n°16, 2002/3, p. 109.)

[49] Raymond Aron, « Nations et empires », *Dimensions de la conscience historique*, *op. cit.*, p. 162. « Only the possibility that war might disappear made it necessary for its advocates to insist that combat was an antidote to the sicknesses of modernity […] » (James Sheehan, *Where Have All the Soldiers Gone?, op. cit.*, p. 40). « La tendance à considérer que la paix constitue l'état normal de la société peut conduire à des réactions violentes, éventuellement disproportionnées, devant l'évidence incongrue de la menace. » (Vincent Desportes, *L'Amérique en armes*, *op. cit.*, p. 209-218.) Cf. David Bell, *La Première guerre totale*, *op. cit.*, p. 7.

[50] Cf. « […] mettre la guerre hors la loi, c'est paradoxalement la laisser se répandre partout. Le pacifisme souffle sur les braises du bellicisme » (René Girard, *Achever Clausewitz*, *op. cit.*, p. 128).

[51] « Plus la paix est la condition naturelle des sociétaires, plus la guerre, lorsqu'elle éclate, est violente, illimitée, hors nature : les hommes sont jetés sans règles ni repères dans un élément qui leur est devenu tout à fait étranger […] » (Pierre Manent, *Les Métamorphoses de la cité*, *op. cit.*, p. 72).

[52] Il est par exemple difficile de savoir comment pourrait être gagnée la « guerre contre la terreur ». Par l'élimination de toute menace potentielle ? Dans ce cas il faudrait soumettre tous les peuples et tous les hommes. Autre illustration : quand les Occidentaux affirment vouloir détruire l'« État islamique » tout en refusant

tales ont désormais beaucoup de mal à terminer les guerres qu'elles ont commencées. Il avait fallu quatre années aux États-Unis pour mettre fin à la guerre civile entre le Nord et le Sud et trois années et huit mois, avec l'aide de l'URSS, pour venir à bout des puissances de l'Axe lors de la Deuxième Guerre mondiale ; en revanche, il leur faudra passer près de neuf ans en Irak, près de onze ans au Viêt Nam et plus de treize ans en Afghanistan pour arriver à chaque fois à des résultats que l'on peut juger très décevants. Voilà d'ailleurs les trois conflits les plus longs de toute l'histoire américaine[53].

Finalement, remettre en cause les trois « mécanismes » de la « paix libérale » et douter de la pacification des relations internationales grâce aux processus de la mondialisation libérale ne conduit pas du tout à désespérer. Au contraire, en acceptant que les corps politiques continuent de vivre « à l'ombre de la guerre »[54], au moins dans un avenir prévisible, on se donne les moyens à la fois de prendre au sérieux les conflits de notre temps et d'œuvrer à la réduction du volume global de la violence. En reconnaissant la dimension politique des conflits, on peut espérer mieux comprendre les autres et mieux nous comprendre nous-mêmes[55].

---

d'envoyer des troupes au sol, ils définissent des objectifs qui ne s'accordent pas avec les moyens. Sans préjuger de l'opportunité de l'une ou l'autre option, il faut soit mener une guerre de terrain longue et coûteuse, soit accepter de faire des compromis avec les ennemis pour limiter le conflit.

[53] La Guerre d'Indépendance américaine contre l'Angleterre avait duré huit années et cinq mois. Source : Wikipédia, http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_the_lengths_of_American_participation_in_major_wars.

[54] Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, p. 18.

[55] Cp. « En définitive, au paroxysme de leur assurance et de leur zèle missionnaire, si les Occidentaux […] refusent de voir, depuis l'Olympe où ils pensent se situer, qu'ils ont perdu le monopole de l'Histoire du monde, ils vont rencontrer des difficultés croissantes à faire valoir leurs idées, et même à défendre leurs intérêts. » (Hubert Védrine, *Continuer l'histoire*, Paris, Flammarion, 2008, p. 52.)

2ème section. Apports, perspectives et limites

[…] il vaut la peine de penser et d'agir […].

Jean Jaurès

Après avoir rappelé la thèse de ce travail et quelques-unes de ses conséquences pour l'appréciation de la situation internationale, nous allons maintenant, pour finir, tenter de jeter un regard général sur la manière dont nous avons abordé les problèmes, afin de souligner en quoi notre perspective interdisciplinaire et notre cadre d'analyse peuvent se révéler utiles pour analyser les questions de science politique liées à la guerre et à la paix. Enfin nous évoquerons également les limites de cette recherche en rappelant les études complémentaires qui devraient être menées.

a. Ce qui est et ce qui doit être

Philosophie et sciences sociales

L'étude de Montesquieu permet de se souvenir que la distinction qui semble aujourd'hui la plus naturelle dans la pratique scientifique, celle entre ce qui est et ce qui doit être, n'avait pas la même évidence autrefois[1]. Si Émile Durkheim reconnaît à Montesquieu le dessein de porter sur les choses humaines un regard dénué de jugement, il ne croit pas que l'auteur de *L'Esprit des lois* y soit tout à fait parvenu : « [Montesquieu] est bien loin […] de considérer les choses humaines d'un regard aussi tranquille […] »[2]. C'est en cela que son œuvre serait défectueuse du point de vue de la science :

> Il ne consacre pas une partie de son ouvrage à chercher ce qui est, une autre à déterminer ce qui doit être : l'art et la science s'y mêlent à tel point que le plus souvent on passe sans s'en apercevoir de l'un à l'autre.[3]

[1] Voir notamment Jean Terrel : « À propos de la conquête : droit et politique chez Montesquieu » *Revue Montesquieu*, n°8, 2006, p. 149-150.
[2] Émile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, *op. cit.*, p. 44. Durkheim poursuit, peut-être à l'adresse de Jean-Jacques Rousseau (cf. *supra*, ch. VII, 2ème section-a) : « […] et ceux qui lui ont reproché cette indifférence, ont sans aucun doute laissé échapper le sens de son ouvrage » (*ibid.*).
[3] *Ibid.*, p. 45.

Cette distinction nous est désormais familière au point que nous ne doutons plus qu'il faille séparer en permanence le positif du normatif, le descriptif du prescriptif, les faits des valeurs. Nous avons alors abouti à un partage des tâches bien connu : aux sciences sociales l'analyse de ce qui est, à la philosophie l'étude de ce qui doit être. Puisqu'il mélange ces deux sphères qu'il faudrait tenir séparées, Montesquieu, comme la plupart des auteurs « classiques », appartiendrait à une ère préscientifique, une ère qui n'aurait plus grand-chose à nous apprendre sur les questions de science qui nous intéressent. Comme nous avons essayé de nous appuyer à la fois sur les deux groupes de discipline dans cette thèse, il est temps de revenir sur cette dichotomie.

Dans le versant non-normatif de la discipline des Relations internationales, par exemple, il semble acquis que les jugements de valeur doivent être mis de côté afin de ne prendre en compte que ce qui est. Bien sûr, les internationalistes ne se privent pas de donner parfois des conseils aux gouvernants à la fin de leurs articles, mais leur travail repose sur des faits et non pas des valeurs, sans quoi on les tiendrait pour des « essayistes » plutôt que pour des « scientifiques »[4]. Néanmoins, dans la pratique, le fait que cette distinction semble acquise empêche parfois les chercheurs de remettre en question leurs hypothèses normatives. Les défenseurs de la « paix libérale » construisent leurs théories à partir d'observations et de mesures « neutres », mais il ne fait guère de doute qu'ils se réjouissent de ce qu'ils anticipent ; ils s'attachent à étudier ce qui est, et ils ont la chance de constater que ce qui « est » ressemble beaucoup à ce qu'ils considèrent « devoir être ». Dans ces conditions, les approches critiques font bien de pointer la difficulté suivante : est-on bien sûr que cette coïncidence providentielle n'est pas due à l'appréhension involontaire des faits à travers une certaine grille de valeurs[5] ?

L'exemple qui nous semble le plus frappant est celui de la désirabilité du « régime libéral ». Il existe certainement des raisons de croire que les démocraties libérales se font moins la guerre entre elles, ne serait-ce que grâce aux idées partagées (cf. *supra*, première section-b). Admettons même, contre notre thèse, qu'elles auraient la possibilité de vivre entre elles dans une paix perpétuelle. Cela suffirait-il à promettre une fin de la guerre à l'horizon ? Seulement si l'on postule que le « régime libéral » est le régime (voire le dispositif) qui satisfait tout le

[4] Sur la critique de ces postulats par les approches dites « post-positivistes », voir Dario Battistella, *Théories des relations internationales*, *op. cit.*, ch. 8.

[5] Bruce Russett donne à voir cette ambiguïté quand il invite les acteurs à croire ce que lui-même avance sur l'effectivité de la « paix libérale » (ou « paix démocratique ») dans le but de renforcer cette effectivité. S'agit-il d'art ou de science ? « Perhaps most important, understanding the sources of democratic peace can have the effect of a self-fulfilling prophecy. Social scientists sometimes create reality as well as analyze it. Insofar as norms do guide behavior, repeating those norms helps to make them effective. Repeating the norms as descriptive principles can help to make them true. Repeating the proposition that democracies should not fight each other helps reinforce the probability that democracies will not fight each other. » (*Grasping the Democratic Peace*, *op. cit.*, p. 136.) Christopher Layne peut alors écrire : « […] liberal international relations theory is based on hope, not on fact » (Christopher Layne, « Kant or Cant: The Myth of the Democratic Peace », *International Security*, art. cité, p. 49).

monde, qui produit une « paix de satisfaction », car, sans cela, rien n'assure qu'il se diffusera partout, et rien n'empêche qu'il soit renversé comme tous les autres régimes. Cette question de première importance n'est pourtant généralement pas soulevée par les internationalistes « libéraux » : pour ces derniers la supériorité absolue des institutions libérales ne fait pas de doute, et ils sont persuadés qu'elles peuvent s'implanter partout de manière stable[6]. En laissant aux philosophes le soin de traiter de la question des valeurs, les analystes sont toujours en danger de lire les faits à travers leurs préférences normatives, des préférences d'ailleurs elles-mêmes fortement dépendantes des intérêts et des passions. Bernard Mandeville écrit à juste titre que la croyance dans l'immortalité de l'âme n'aurait pas été si largement acceptée si ce n'avait pas été en même temps une vérité plaisante[7].

Du côté des théories normatives des relations internationales, l'objectif est de déterminer ce qui devrait être sans se laisser troubler par l'état actuel des choses[8]. En se concentrant sur les règles de la justice, John Rawls pose la question de la légitimité du « régime libéral », cette question que semblent oublier les théoriciens non normatifs de la « paix libérale ». Mais, en se concentrant sur ce qui doit être, on peut se demander si Rawls ne se laisse pas influencer en même temps par la compréhension qu'il se fait du réel. La chose a souvent été relevée dans ses propositions en matière de relations internationales : les défenseurs de la *justice globale* lui ont notamment reproché d'avoir cédé devant la « réalité » des frontières étatiques, et donc de ne pas avoir su aller au bout de sa théorie de la justice. Il est vrai qu'en cherchant à élaborer une « utopie réaliste (*realistic utopia*) »[9], Rawls fait coexister des arguments de nécessité et des arguments de justice, des considérations politiques et des considérations morales, au point que le lecteur ne sait pas toujours où commence l'analyse normative et où elle finit (cf. *supra*, ch. IX, première section)[10]. Il paraît peu douteux que le philosophe normatif module

---

[6] Dans son article de 1983, Michael Doyle estimait que la paix perpétuelle pourrait s'établir en 2113 ou en 2101, selon la méthode de projection des données (Michael W. Doyle, « Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs » (Part 2), art. cité, p. 352). C'est évidemment postuler l'existence d'un « procès » (désirable) que ne viendrait troubler aucun « drame ».

[7] Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees…*, *op. cit.*, vol. 1, Remark T, p. 230. Cf. Montesquieu écrit : « Les hommes sont extrêmement portés à espérer et à craindre. » (XXV, 2)

[8] Voir Ryoa Chung, « Approches normatives des relations internationales », dans L. Thiaw-Po-Une (dir.), *Question d'éthique contemporaine*, *op. cit.*, p. 677. Les théoriciens ou les philosophes normatifs n'ont donc pas peur de critiquer l'état des choses et de s'indigner au nom de principes universels de justice. Cf. « Some will wonder how we can possibly be collaborating in the starvation of millions, if we have never chosen to do any such thing and our lives feel perfectly fine, morally, from the inside. Many Nazi sympathizers wondered likewise. » (Thomas Pogge, *World Poverty and Human Rights*, *op. cit.*, p. 151.) Ou encore : « Faute de médicaments et de conditions d'hygiène minimales, des millions d'enfants meurent quotidiennement de maladies qui n'existent plus dans les pays plus riches, ou dont le traitement y relève de la banalité médicale. Dans ces conditions, a-t-on vraiment besoin d'un argument philosophiquement raffiné [pour justifier les obligations morales transnationales] ? » (Daniel Weinstock, « La justice globale », dans L. Thiaw-Po-Une (dir.), *Question d'éthique contemporaine*, *op. cit.*, p. 668-669.)

[9] John Rawls, *The Law of Peoples*, *op. cit.*, §1, p. 11.

[10] À cet égard, l'expérience militaire de John Rawls a certainement joué un rôle dans son « réalisme » (au sens des Relations internationales). Dans sa jeunesse, la guerre menaçait : « Cela a fait de nous, du point de vue de

ses principes en fonction des contraintes de l'ordre international. Voilà d'ailleurs pourquoi son *Droit des peuples* a généralement été tenu pour le moins satisfaisant de ses ouvrages par les philosophes normatifs.

Néanmoins, on pourrait se demander si, d'une certaine manière, John Rawls n'articulerait pas également ce qui est et ce qui doit être dans sa *Théorie de la justice*, ouvrage dans lequel il n'est que très rarement fait mention de données historiques et contextuelles. Avec ce texte, Rawls cherche, comme nous l'avons déjà vu, à déterminer des principes de justice *dans l'absolu*, des principes qui ne soient pas dépendants de « certaines conditions sociales ou autres »[11]. Mais il semble que les choses ne soient pas si claires. Prenons seulement un exemple : pourquoi l'égalité économique ne serait-elle pas plus juste que l'inégalité bornée par certaines conditions (cf. *supra*, ch. IX, première section-a) ? Après tout, de très bons esprits au XIXe siècle jugeaient qu'il était injuste *en soi* que les uns soit riches et les autres pauvres. Pour le dire simplement : comment Rawls, lui qui part des mêmes prémisses démocratiques que ces auteurs, peut-il justifier la propriété privée ? Dans son raisonnement, il prend comme base de départ cet état de stricte égalité :

> Imaginons […] une organisation (*arrangement*) initiale hypothétique où tous les biens premiers sociaux soient répartis de manière égale : chacun a des droits et des devoirs semblables, et les revenus et la richesse sont partagés sans inégalités (*evenly shared*). Cette situation fournit un point de repère (*benchmark*) pour évaluer les améliorations.[12]

Puis Rawls reprend l'argument classique des « libéraux » selon lequel les inégalités économiques permettent d'améliorer la situation de tous, même des plus pauvres. Dans ces conditions les inégalités deviennent *justes*. Mais le raisonnement tombe sous le coup de la critique – croisée maintes fois dans notre travail – selon laquelle les êtres humains, se comparant sans cesse, peuvent trouver plus juste d'être égaux dans la frugalité qu'inégaux dans l'abondance. Pour rendre crédible sa défense de la propriété privée, John Rawls doit faire face à de nombreuses difficultés, et il se trouve notamment obligé de mettre de côté le phénomène de l'« envie » pour construire ses principes de justice[13]. Pourquoi de telles hypothèses fortes ? Pourquoi un auteur qui ne semble pas reconnaître de légitimité *théorique* aux inégalités en vient-il, dans un ouvrage normatif, à construire des principes de justice qui leur fasse une

---

notre expérience de la guerre, une génération très différente des générations plus récentes. J'ai été trois ans dans l'armée, du début 43 au début 46, stationné pendant un temps dans le Pacifique, en Nouvelle-Guinée, dans les Philippines et au Japon. Je ne peux pas dire en quoi cela m'a transformé exactement, mais cela a dû avoir une influence. » (John Rawls, *Justice et critique*, *op. cit.*, p. 56.)

[11] John Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.*, §21, p. 158 ; *A Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 108.

[12] *Ibid.*, §11, p. 93-94 ; p. 54-55.

[13] Par exemple : « The special assumption I make is that a rational individual does not suffer from envy. » (*Ibid.*, §25, p. 124.) Il faut donc des individus qui ne se comparent pas les uns avec les autres. Mais peut-on fonder une justice *humaine* qui ne prenne pas en compte un trait *humain* fondamental ?

place[14] ? Il nous semble qu'on trouve une réponse dans le contexte socio-politique. Alors qu'on pouvait croire au XIXe siècle que la propriété collective fonderait une société plus juste, l'expérience soviétique a dissuadé les penseurs de la deuxième moitié du XXe siècle – notamment les penseurs américains – de poursuivre dans cette voie : c'est peut-être finalement l'échec de la politique économique de l'URSS qui permet à la philosophie politique normative d'accepter de si bonne grâce les inégalités de richesse. Il ne s'agit pas pour nous de juger ces questions de justice, mais seulement de souligner que les considérations normatives dépendent souvent d'éléments contextuels, et qu'en dépit des oppositions consacrées les principes reposent la plupart du temps sur une certaine compréhension de ce qui est.

Au final, ces quelques remarques indiquent que les théoriciens évoqués, où qu'ils se situent par rapport à la ligne de démarcation entre faits et valeurs, articulent toujours d'une certaine manière des considérations sur ce qui est avec des évaluations sur ce qui doit être ; ils décrivent et jugent en même temps, même s'ils font évidemment l'un et l'autre dans des proportions très variables. Max Weber, on l'a déjà vu (cf. *supra*, ch. IX, 3ème section-b), comprenait tout le tragique d'une science axiologiquement neutre qui n'aurait plus rien à dire sur ce qui importe vraiment. Cependant, comme on s'en aperçoit en pratique, la césure n'est pas si radicale entre ceux qui étudient les faits et ceux qui recherchent les normes idéales – on pourrait aussi dire entre la philosophie et les sciences sociales[15]. Par conséquent, il devient possible de nouer un dialogue entre les uns et les autres ; et c'est parce qu'il est possible de mobiliser et combiner ces différentes approches que l'on arrive à s'orienter dans un monde complexe, comme le fit Montesquieu.

Les processus réconciliateurs

La distinction entre ce qui est et ce qui doit être touche évidemment à notre sujet dans le sens où nous avons à la fois discuté les faits et les valeurs et où nous avons discuté avec des

[14] D'ailleurs il ne semble pas que John Rawls se fasse d'illusions sur les mérites du capitalisme. Il écrit par exemple à Philippe Van Parijs : « The large open market including all of Europe is aim of the large banks and the capitalist business class whose main goal is simply larger profit. […] The long-term result of this – which we already have in the United States – is a civil society awash in a meaningless consumerism of some kind. » (« Three letters on *The Law of Peoples* and the European Union », *Revue de philosophie économique*, n°7, 2003, p. 7-20.)

[15] « Political science must be based on a recognition of the interdependence of theory and practice, which can be attained only through a combination of utopia and reality. » (Edward H. Carr, *The Twenty Years' Crisis 1919-1939: An Introduction to the Study of International Relations*, ed. Michael Cox, Basingstoke (UK), Palgrave Macmillan, 2001, p. 14.) Cf. « Positive IR by definition is not set up to answer such questions; as such it offers incomplete guidance about what we should do. Political Theory and Normative IR may not have the answers, but they are at least set up to ask questions. In fact, what is needed is for the two to work together, since positive IR brings to the table an awareness of the institutional realities and path dependencies of the existing system which is necessary to avoid utopianism in the pursuit of normative goals. As such, a reflexive, design orientation gives students of facts and students of values in world politics something to talk about, in a way that the materialist orientation of Realism does not. » (Alexander Wendt, *Social theory of International Politics*, *op. cit.*, p. 377.)

auteurs appartenant à des perspectives différentes. Mais, plus profondément, nos conclusions (cf. supra, première section) paraissent directement en lien avec le succès de cette distinction. En effet, si la séparation entre le normatif et le positif est aujourd'hui aussi largement acceptée – sans provoquer de douloureux déchirements intérieurs –, c'est notamment parce qu'il semble y avoir une sorte de convergence entre le réel et le désirable. En réunissant l'abondance et la liberté, en conciliant la puissance extérieure avec de nombreux biens, le « régime libéral » peut détendre très largement, ou résoudre complètement si l'on en croit les plus enthousiastes, l'antinomie entre la force et la justice. Il fut un temps où les régimes les plus désirables étaient faibles et instables, tandis que les corps politiques les plus solides et les plus puissants asservissaient leurs membres. L'« espérance libérale », que nous avons étudiée, repose sur une nouvelle manière de se gouverner qui permet une meilleure coïncidence entre la force et la justice. Dans le cas britannique, nombreux sont ceux qui se laissèrent impressionner par l'association au sein du régime anglais de l'efficacité et de la puissance avec la tolérance et la liberté (not. *supra*, ch. II)[16]. L'interprétation *whig* de l'histoire a décliné depuis, mais, d'une certaine manière, l'épopée a été reprise grâce à la fortune temporelle des Américains. Il faut admettre que l'expérience des États-Unis a de quoi revigorer l'«espérance libérale » : depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale, plus encore depuis la fin de la Guerre froide, il semble crédible d'avancer que ce pays a réussi à concentrer suffisamment de puissance pour ne plus craindre personne tout en bénéficiant d'un régime politique qui est une assez bonne approximation du « régime libéral » idéal. Dans de telles conditions, les « réalistes » et les « idéalistes » (ou les « libéraux ») peuvent facilement tomber d'accord[17]. Thomas Paine écrivait : « Le temps fait plus de convertis que la raison (*Time makes more converts than reason*). »[18]. Sans doute pourrait-on dire aussi bien : « Le contexte fait plus de convertis que la raison. »

Les théories contemporaines de la « paix libérale » se nourrissent très certainement de ce contexte. Les internationalistes observent les faits et les tendances, sans poser explicitement la question de la justice, et il se trouve de manière heureuse que les faits et les tendances

[16] Aux économistes libéraux anglais et même européens dont nous avons déjà parlé, il serait possible d'ajouter les promoteurs d'une conception *whig* de l'histoire. Un des derniers à changer les exploits des armes britannique sera George M. Trevelyan : « During the commercial and military struggles with foreign rivals which followed between 1689 and 1815, our goods, our ships, and our armies, proved that Parliamentary freedom might be more efficient than despotism as a means of giving force to the national will. » (*A shortened History of England*¸ *op. cit.*, p. 14.)

[17] Nous avions déjà évoqué cet accord potentiel entre « mercantilistes » et « libéraux » dans un univers où le commerce et la puissance vont de pair (cf. *supra*, première partie). D'ailleurs, la tolérance et la libérté pouvaient à la fois être louées pour leur bonté intrinsèque et pour leurs heureux effets, à la fois au nom de la justice et au nom de l'efficacité ou de la force (cf. *supra*, ch. II, première section). Sur les « réalistes » qui sont à la fois moraux et libéraux, voir *supra*, ch. VIII, première section.

[18] Thomas Paine, *Common Sense*, *op. cit.*, p. 23. Sur le contexte de prospérité et de stabilité des années 1950 au début des années 1970 et son influence sur les idées : Albert Hirschman, « Rival Interpretations of Market Society: Civilizing, Destructive, or Feeble? », *Journal of Economic Literature*, art. cité, p. 1470.

pointent dans une direction rassurante (diffusion des normes libérales, pacification du monde, etc.) ; les philosophes normatifs, de leur côté, définissent un idéal de justice, sans se soucier directement de son applicabilité, et il apparaît que cet idéal de justice se concilie avec les nécessités extérieures, puisqu'il fournit par surcroît l'abondance et la puissance. D'une certaine manière, ce sont les succès temporels des démocraties libérales qui permettent aux uns de ne pas prendre clairement en considération le problème de la justice et aux autres de négliger expressément la question de la force[19].

Cette situation ne va pas sans inconvénients. Il est vrai qu'il y a eu beaucoup de changements positifs en lien avec le « régime libéral », mais nous avons montré dans ce travail que ce régime ne mettait pas un terme aux guerres et aux problèmes politiques (au moins dans un avenir prévisible), qu'il ne promettait pas la réconciliation entre ce qui est juste et ce qui est nécessaire, qu'il ne signifiait pas la « fin de l'histoire ». Les processus de convergence sont nombreux et impressionnants, mais ils reposent sur des bases contingentes : les « procès » de la mondialisation libérale doivent encore composer avec le « drame ». Si G. W. F. Hegel pouvait invoquer le « tribunal de l'histoire », c'est parce que dans sa philosophie de l'histoire les processus historiques suivaient un ordre rationnel, c'est parce que « [l]'Idée [était] le guide des peuples et du monde. »[20] Pour lui, l'esprit du monde se déploie selon les possibilités du concept et les contradictions sont réconciliées dans des synthèses supérieures ; chaque expérience historique vient prendre sa place dans un ordre rationnel, nécessaire et progressif[21]. Le « tribunal de l'histoire » du philosophe allemand repose sur l'étude approfondie des principales expériences de l'histoire mondiale et s'appuie sur un système philosophique très élaboré ; néanmoins, malgré les tentatives de réactualisation par des penseurs comme Alexandre Kojève et Francis Fukuyama, ce cadre théorique a perdu aujourd'hui une grande partie de sa crédibilité. C'est pourquoi il faut rester prudent devant les doctrines qui, implicitement ou non, prennent appui sur des processus progressifs que l'on pourrait prolonger sans fin, devant les doctrines qui rejettent les grandes philosophies de l'histoire tout en en gardant les attendus.

Dans le cas qui nous occupe, la coïncidence ces derniers siècles entre « régime libérale » et énergie internationale ne signifie pas qu'elle se perpétuera à jamais. Sans préjuger

---

[19] Nous avons remarqué *supra* que les uns et les autres prêtent tout de même attention aux deux aspects, même s'ils ne le font pas explicitement, un peu comme les aristocrates de Tocqueville qui ne considèrent qu'à la dérobée ce qui leur est utile (*De la Démocratie en Amérique*, *op. cit.*, vol. 2, 2ème partie, ch. VIII, p. 153).

[20] Georg W. F. Hegel, *La philosophie de l'histoire*, *op. cit.*, p. 154 et 122. Cf. « […] le signe du grand homme, c'est qu'il réussit. Quiconque ne réussit pas n'est d'aucune utilité au monde, ne laisse aucun grand résultat, et passe comme s'il n'avait jamais été. » (Victor Cousin, *Cours de philosophie : Introduction à l'histoire de la philosophie*, Paris, Fayard, 1991, p. 260.)

[21] Les civilisations chinoise, indienne, perse, égyptienne, grecque, romaine, etc. peuvent s'ordonner selon un axe de progrès (Georg W. F. Hegel, *op. cit.*). Cf. « Le bourgeon disparaît dans l'éclosion de la floraison, et l'on pourrait dire qu'il est réfuté par celle-ci ; de la même façon le fruit dénonce la floraison comme fausse existence de la plante, et vient s'installer, au titre de la vérité de celle-ci, à la place de la fleur. » (Id., *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, préface, p. 58.)

l'avenir, l'essor de la Chine au cours des dernières décennies semble un fait politique majeur, puisqu'il montre le dynamisme potentiel d'un pays dit « autoritaire », en un temps où les démocraties libérales, particulièrement les démocraties libérales européennes, n'ont plus la confiance ni l'énergie d'antan. Les démonstrations de force d'une Russie qui parle sans complexe de grandeur, la vigueur nouvelle des passions religieuses, notamment dans le « monde musulman », sont aussi des sujets d'interrogation sur les « mécanismes » de la « paix libérale ». Dans notre contexte incertain, la mondialisation libérale continue souvent d'être interprétée comme un mouvement pointant dans une certaine direction (cf. *supra*, introduction générale, première section-b), mais les menaces de « drame » et de retournement sont désormais beaucoup plus importantes qu'il y a encore peu de temps. En insistant sur le fait que le « régime libéral » ne mettra pas fin aux guerres, notre travail invite à prendre plus au sérieux ce que les processus progressifs nous font parfois oublier : un certain tragique de l'histoire. Non pas bien sûr que la vie politique puisse se réduire à des cycles immuables d'essor et de déclin, il y a de nombreux changements et évolutions, mais qu'en dépit du contexte particulier des derniers siècles, on n'aperçoit pas les prémices d'une fin de l'histoire. Raymond Aron a beaucoup insisté sur ces questions en articulant le « procès » et le « drame », tout en insistant sur le décalage entre ce qui est et ce qui doit être : « Rien ne nous a jamais été promis. Il n'y a pas de raisons que le monde soit juste. »[22] Montesquieu nous invite également à faire preuve de lucidité quand il fait parler Rica ainsi :

> Mon cher Usbek, quand je vois des hommes qui rampent sur un atome, c'est-à-dire la Terre, qui n'est qu'un point de l'Univers, se proposer directement pour modèles de la Providence, je ne sais comment accorder tant d'extravagances avec tant de petitesse. (*LP*, n°LIX)[23]

Par ailleurs, en mettant sa confiance dans des processus qui font converger ce qui est et ce qui doit être, on prend toujours le risque de confondre les choses : n'est-il pas aussi courant de nommer juste ce qui semble nécessaire que d'appeler nécessaire ce qui paraît juste ? Il y a donc deux écueils symétriques. D'une part, oublier les contraintes qui pèsent sur l'action (en particulier sur l'action internationale) en définissant des principes qui ne tiennent pas compte des réalités, comme s'il y avait un sens de l'histoire qui se dirigeait nécessairement

[22] Raymond Aron, « Un philosophe libéral dans l'histoire », dans *Essais sur la condition juive contemporaine*, *op. cit.*, p. 265. Cf. « Il est parfois vrai que *ce* monde appartient aux violents. » (Id., *Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, note finale, p. 766.) Hans Joas promeut également ce genre de prudence : « What I wanted is an attitude towards modernization that does not repress the losses it entails and that remains conscious of the contingent nature of its outcomes. » (*War and Modernity*, *op. cit.*, p. 14.)

[23] Cf. « À une époque où l'humanité détient le moyen de se faire sauter elle-même, de rendre la vie impossible sur la planète, il faut une singulière confiance ou une singulière inconscience pour se mettre à la place d'un Dieu […] et regarder le *happy ending* par-delà les siècles obscurs. » (Raymond Aron, « La responsabilité sociale du philosophe », dans *Dimensions de la conscience historique*, *op. cit.*, p. 265.)

vers cet idéal[24]. D'autre part, le danger inverse serait, en gommant le décalage qu'il y a entre ce qui est et ce qui doit être, d'émousser la pointe critique des considérations sur la justice. En ce cas, de quelles ressources disposerions-nous pour améliorer ce qui existe ? La démocratie libérale apparaît certes comme le meilleur des régimes aux yeux des Occidentaux, mais est-ce seulement parce qu'il s'agit du régime le plus juste ? N'est-ce pas aussi en grande partie parce que c'est le régime qui « marche » le mieux (création de richesses, stabilité, etc.) ? Il faut se souvenir à quel point les opinions sur le meilleur régime ont rapidement évolué dans l'Entre-deux-guerres, à un moment où l'économie dirigée paraissait en voie de supplanter définitivement l'économie de marché. Qui sait si demain on n'appellera pas juste une forme ou une autre de régime autoritaire au prétexte qu'il se révèlerait le plus efficace[25] ? C'est parce qu'il sait bien que la force et la justice ne sont pas la même chose que Montesquieu écrit : « […] les Romains conservèrent leur haine contre les Carthaginois, même après les avoir détruits. Mais ce ne fut que la victoire qui décida s'il falloit dire *la foi punique* ou *la foi romaine*. » (XXI, 11, p. 626)[26] En définitive, c'est en tenant ensemble le descriptif et le normatif que, paradoxalement, on se donne le mieux les moyens de les distinguer, de s'extraire autant qu'il est possible de son propre contexte et de ne pas se laisser trop facilement fasciner par des processus contingents. Passons maintenant à notre cadre d'analyse.

b. Utilité du cadre d'analyse retenu

Notre cadre d'analyse s'est articulé autour des trois grandes constellations causales en matière de guerre, à savoir les intérêts, les passions et les idées. Nous l'avons déjà dit et il faut le redire, ces trois ensembles sont en relation dynamique les uns avec les autres : nous désignons souvent comme notre intérêt ce que nos passions et nos idées nous poussent à faire, nos convictions se détachent très difficilement des intérêts et des passions, nos affects dépendent aussi de ce qui nous est avantageux et de ce que nous croyons, etc. Il n'y a pas un élément unique et univoque qui détermine les autres, ce qui a des conséquences pour l'élaboration

[24] Cf. « Je ne sais pas ce que c'est qu'une perfection idéale et absolue, je ne vous demande donc pas de concevoir la société comme idéalement parfaite. […] Si nous ne pouvions aimer et respecter que ce qui est *idéalement parfait*, à supposer que ce mot ait un sens défini, Dieu lui-même ne pourrait être l'objet d'une tel sentiment ; car c'est de lui que vient le monde, et le monde est plein d'imperfection et de laideur. » (Émile Durkheim, *Sociologie et philosophie*, *op. cit.*, p. 108.) Montesquieu aurait pu le dire : en jugeant la société à partir d'un critère purement normatif, on la juge mal.

[25] De même, il est à craindre que si l'esclavage devenait à nouveau rentable, on découvrirait de nouveaux arguments de justice en sa faveur, tant les arguments sur le juste dépendent souvent de considérations contextuelles.

[26] Raymond Aron remarque aussi « qu'on n'est pas obligé […] d'acclamer tous les arrêts du tribunal de l'histoire et de proclamer que toujours les meilleurs l'emportent » (*Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, ch. XIX, p. 589).

d'une théorie des relations internationales (cf. *infra*)[27]. Cette manière d'envisager les choses nous a permis d'appréhender de manière plus fine ce qui change et ce qui ne change pas : on s'aperçoit par exemple que les idées, en particulier les idées à vocation universelle, ne jouaient pas du tout à l'époque de Thucydide le rôle qu'elles joueront dans les conflits idéologiques du XXe siècle, ou dans les guerres de religion aux XVIe et XVIIe siècles ; la menace d'une pénurie de certaines matières premières ou ressources naturelles dans les décennies à venir pourrait accentuer le poids des intérêts dans le déclenchement des conflits futurs ; etc. La part de chaque facteur varie considérablement en fonction du contexte et des représentations des acteurs, mais en même temps il semble qu'on retrouve la plupart du temps ces trois sortes de considérations dans les différentes guerres, et nous avons voulu montrer tout au long de cette thèse que les processus de la mondialisation libérale ne faisaient pas disparaître l'une ou l'autre de ces trois constellations causales. Aussi ce cadre d'analyse pourrait-il se révéler pertinent pour mener d'autres recherches.

D'abord, cette grille de lecture a l'avantage de rappeler la diversité des causes de conflit. Une partie des analyses en Relations internationales se concentre sur les intérêts, au premier rang desquels se placent le besoin de sécurité et la recherche de l'abondance. Selon que l'on privilégie comme fin ultime la sécurité ou l'abondance, il existe évidemment de grandes différences dans les théories, mais ces manières d'envisager les choses ont quand même l'inconvénient de rapporter l'essentiel de la vie internationale à des questions d'ordre matériel, et elles tendent à faire de ceux qui agissent, individus et collectivités, des acteurs « rationnels » (cf. *supra*, ch. IV). C'est pourquoi il nous semble important de complexifier les choses à l'aide des deux autres dimensions. Premièrement, comme le rappelle la philosophie normative des relations internationales, les idées joue un rôle de première importance dans la guerre. Même si le contexte contemporain d'une certaine victoire *temporelle* de la démocratie libérale fait parfois oublier l'importance des querelles d'idées, il paraît difficile de ne pas prendre au sérieux les revendications idéologiques et religieuses qui continuent d'être formulées en dehors (et parfois au sein) de la sphère occidentale. Ceux qui réduisent de tels discours à des justifications d'intérêts matériels devraient se demander si leur « réalisme » ne les con-

[27] Beaucoup d'explications en Relations internationales mettent l'accent sur les intérêts et la puissance matérielle. Il est donc bon de rappeler le poids des idées comme le fait Alexander Wendt (à condition qu'on ne les rende pas indépendantes des autres constellations causales) : « The claim is *not* that ideas are more important than power and interest, or that they are autonomous from power and interest. Power and interest are just as important and determining as before. The claim is rather that power and interest have the effects they do in virtue of the ideas that make them up. Power and interest explanations *presuppose* ideas, and to that extent are not rivals to ideational explanations at all. » (*Social theory of International Politics*, *op. cit.*, p. 135.) Cf. « To seek to understand politics without energetic reflection on the nature and force of human values is to condemn oneself to a more superficial and inadvertently conventional level of understanding. » (John Dunn, *The History of Political Theory and other essays*, *op. cit.*, p. 31.) Sans doute, pour disposer d'un tableau complet, faudrait-il dire la même chose des passions.

duit pas en fait à s'éloigner de la réalité : lorsqu'un groupe armé qui combat pour une idéologie s'empare de ressources naturelles, est-ce suffisant pour dire que ses revendications ne sont que le masque d'une forme ou d'une autre d'avidité ? N'est-il pas aussi crédible d'affirmer que ces ressources constituent des moyens au service de fins idéelles ? Il n'existe pas une bonne réponse dans l'absolu, puisque chaque cas a sa singularité, cependant ce cadre rappelle que les hommes et les peuples n'ont pas seulement des besoins matériels, et qu'ils chérissent aussi certaines idées, au point de les préférer parfois à leur vie. Si les acteurs internationaux cherchent souvent à légitimer leur action aux yeux du monde, ils ont aussi besoin de trouver des justifications à leurs propres yeux.

Deuxièmement, ce cadre d'analyse fait sa place aux passions, notamment aux passions glorieuses. Trop d'analyses des relations internationales négligent cette dimension importante de la politique étrangère en postulant, parfois implicitement, un adoucissement progressif des passions guerrières. C'est le cas notamment des théories de la « paix libérale » qui ne prêtent sans doute pas suffisamment attention au fait que les États les plus entreprenants cherchent couramment à se faire reconnaître comme supérieurs par les autres. Ici, le cadre d'analyse joue directement sur la manière de comprendre les phénomènes, puisque toute enquête empirique est informée par une grille de lecture théorique : si l'on ne sait pas ce qu'est l'orgueil ou si l'on postule qu'il s'agit d'une passion qui disparaît avec le « régime libéral », alors on aura tendance à en méconnaître les effets, et on les attribuera alors à des facteurs idéels (la défense des droits de l'homme, etc.) ou à des facteurs matériels (la défense de sa sécurité, etc.). La prise au sérieux de cette dimension affective conduit également, comme nous l'avons vu *supra* au chapitre VI, à porter attention au problème de la modération : puisqu'il existe des passions dangereuses que les dispositifs institutionnels ne suffisent pas à contenir, la question de l'éducation retrouve une certaine place ; pour limiter effectivement les conflits, il paraît important de tenir compte aussi bien des dispositions des acteurs que des structures ou des procédures[28]. Quoi qu'il en soit, notre cadre d'analyse, en faisant place aux idées et aux passions comme causes de guerre, en rendant leur complexité aux phénomènes, aide à ne pas tomber

[28] D'une manière générale, la réflexion politique contemporaine se concentre moins sur les *dispositions* que sur les *dispositifs*. Vincent Descombes pointe les limites de la « communication rationnelle » prônée par Jürgen Habermas en montrant qu'un espace public nécessite en effet une certaine *pudeur* et un *ethos* de la discussion (Vincent Descombes, « Quand la mauvaise critique chasse la bonne… », *Tracés*, art. cité, p. 48-49 et 54-55). Pierre Manent écrit pour sa part : « […] notre représentation du libéralisme et même de la démocratie est dominée par l'idée formelle d'une "procédure", que ce soit celle du marché ou de la garantie des droits, qui vaudrait par elle-même et produirait ses effets quelles que soient les dispositions des sociétaires ou des citoyens » (« Introduction… », dans R. Aron, *Liberté et égalité*, *op. cit.*, p. 11). Dans le cas de l'économie de marché, plusieurs auteurs ont souligné le fait que le capitalisme avait besoin de valeurs morales et de comportements sociaux qu'il n'est pas capable lui-même de produire : Albert Hirschman, « Rival Interpretations of Market Society… », *Journal of Economic Literature*, art. cité, p. 1466 et Francis Fukuyama, « Encore désenchanté ? Capitalisme social, développement et capitalisme postindustriel », dans P. Dockès, *et al.*, *Jours de colère : L'esprit du capitalisme*, Descartes & Cie, Paris, 2009, p. 74.

dans un quelconque réductionnisme et dissuade le chercheur de tout observer à travers une grille de lecture que Pierre Bourdieu appellerait « naïvement machiavélienne »[29].

Par ailleurs, en proposant trois constellations causales, ce cadre d'analyse montre l'irréductible hétérogénéité des facteurs de la guerre et de la paix : même s'il arrive souvent de confondre les phénomènes en pratique, comme nous venons de l'indiquer, il ne semble pas possible en théorie de composer ces trois dimensions dans une variable unique. Raymond Aron s'appuie sur cette pluralité des objectifs pour montrer l'impossibilité de construire une théorie des relations internationales sur le modèle de la théorie économique. En effet, les actions internationales n'ont pas l'univocité des actions économiques, et la notion ambiguë de « puissance » ne suffit pas à faire disparaître cette pluralité :

> Les croisades avaient-elles pour fin la puissance ou la libération des lieux saints ? Un État idéocratique met-il la puissance au service des idées ou les idées au service de la puissance ? Cette sorte de théorie ne réduit pas les équivoques, elle les camoufle sous un mot lui-même équivoque.[30]

C'est pourquoi ce cadre d'analyse ne s'inscrit pas dans une conception « explicative » des phénomènes internationaux, mais dans une conception « compréhensive » qui s'attache à étudier la spécificité des contextes et qui porte attention à la signification que les acteurs donnent aux événements. S'il semble possible de retrouver chacune des trois dimensions dans les différents conflits de l'histoire, on ne peut analyser les choses qu'en étudiant chaque cas particulier dans son contexte : le poids respectif des différentes constellations varie grandement. Prenons l'exemple de la guerre en Irak de 2003 : les intérêts (enjeux de sécurité régionale, sûreté des approvisionnements), les idées (exportation de la démocratie libérale) et les passions (reconnaissance de la supériorité du « libérateur », vengeance contre un dictateur récalcitrant) jouèrent tous un rôle dans les événements, mais il appartient aux spécialistes et aux historiens de déterminer précisément la part de chaque ensemble, et, pour chacun d'eux, d'étudier les éléments qui eurent le plus d'importance.

Enfin, notre cadre d'analyse donne une certaine souplesse pour intégrer les changements et les permanences : comme nous l'avons vu tout au long de ce travail, les intérêts, les passions et les idées se transforment selon les temps et les lieux, même s'ils peuvent être retrouvés et reconnus dans différents contextes. Repérer et étudier ces éléments fournit au cher-

---

[29] Pierre Bourdieu, *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d'agir, coll. Cours et travaux, 2001, p. 60. Raymond Aron en appelle à un « réalisme vrai » qui sache prendre en considération la complexité de la vie internationale : « Nous n'avons pas rencontré jusqu'à présent le *réalisme vrai*, capable d'établir une discrimination entre modalités historiques et traits permanents de la politique étrangère, de ne pas ignorer que l'aspiration à des valeurs fait partie intégrante de la réalité humaine, individuelle et collective. » (« En quête d'une doctrine de la politique étrangère », dans *Les sociétés modernes*, *op. cit.*, p. 963, n. s.)

[30] Raymond Aron, « À propos de la théorie politique », dans *Les sociétés modernes*, *op. cit.*, p. 589. Cf. « Sécurité, puissance, gloire, idée, sont des objectifs essentiellement hétérogènes que l'on ne ramènerait à un terme unique qu'en faussant la signification humaine de l'action diplomatico-stratégique. » (Id., *Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, ch. V, p. 100.)

cheur et au praticien une base d'intercompréhension entre les corps politiques les plus divers. Si nous avons insisté sur le rôle que la raison pouvait jouer dans les conflits, c'est que ces derniers reposent – au moins en grande partie – sur des motifs humains *compréhensibles* par d'autres acteurs. À partir de là il devient possible de discuter et de négocier. Certes, cela ne suffit ni à accorder les intérêts, ni à faire disparaître les passions antagonistes, ni à concilier les idées incompatibles, mais cela permet parfois à ceux qui agissent de mieux se comprendre, de ne pas croire systématiquement que l'ennemi est un barbare ou un monstre, et donc de limiter les hostilités[31]. En prenant au sérieux l'irréductibilité des conflits politiques liés aux intérêts, aux passions et aux idées, notre cadre d'analyse nous a servi à critiquer les prévisions des théories de la « paix libérale », mais, en même temps, il nous sert aussi à montrer que les conflits peuvent être compris en termes politiques ; du point de vue de l'acteur cela signifie que la raison politique a la possibilité de jouer un rôle modérateur. Réfuter la possibilité d'une « paix de satisfaction » ne revient pas à se résigner à toutes les guerres, tant s'en faut : comme l'indique notre cadre d'analyse, un immense champ s'ouvre à la réflexion et à l'action.

c. Limites et recherches complémentaires

Le problème de la « paix libérale » est très vaste et mobilise plusieurs domaines de la recherche académique. Nous avons décidé d'aborder ce sujet dans son ensemble, car cela nous a paru une condition nécessaire pour déceler les points aveugles des théories existantes, pour prendre un certain recul par rapport à la manière courante d'aborder ces problèmes dans la discipline des Relations internationales et aussi pour répondre à la question dans toute sa généralité[32]. La méthode comparatiste nous a semblé la plus appropriée à cette étude en ce qu'elle permettait à la fois de critiquer nos propres présupposés (sur les passions glorieuses, sur le régime le plus désirable, etc.) et d'observer les changements et les continuités pour chacun des trois « mécanismes » de la « paix libérale » (cf. *supra*, introduction générale, 2ème section-d). Toutefois notre perspective a aussi ses inconvénients dont il faut dire un mot.

La principale limite de notre travail est inhérente à l'amplitude de son objet : il nous a fallu passer très rapidement sur de nombreux points et simplifier des débats très complexes.

[31] C'est parce qu'il conteste à la raison ce rôle que René Girard écrit : Carl Schmitt a « sous-estimé le rôle de la technologie devenant folle. Il n'a pas vu que le terrorisme démocratique et suicidaire allait empêcher tout *containment* de la guerre » (*Achever Clausewitz*, *op. cit.*, p. 130). Raymond Aron sait bien que la technique ou les passions peuvent *dans certains cas* réduire à néant le rôle de la raison : « […] plus la guerre s'approche de la violence pure, déchaînée comme l'explosion d'une mine, moins il reste de place à la diplomatie, aux mesures non militaires. » (*Sur Clausewitz*, Bruxelles, Éditions Complexe, 2005, p. 158.) Mais il reste que pour lui les guerres « dépendent du motif politique » (*ibid.*).

[32] Cf. « Les chercheurs eux-mêmes finissent par perdre le sens des totalités sociales et des liens d'interdépendance qui existent entre des domaines différents de la pratique, et découpent l'acteur individuel en autant d'improbables et abstraits *homines œconomicus*, *juridicus*, *politicus*, *psychiatricus*, *linguisticus*, etc. » (Bernard Lahire, *Monde pluriel*, *op. cit.*, p. 322.)

En Relations internationales, par exemple, nous n'avons pas pu rendre justice à plus de trente années de réflexion sur la « paix libérale » ni explorer les centaines de publications sur le sujet[33]. Les chercheurs ont eu le temps de tester de nombreuses variables, ils ont compliqué leurs modèles et ils ont réfléchi collectivement aux apports et aux limites du traitement statistique de ces questions. Edward Mansfield et Jack Snyder montrent par exemple que les pays en voie de démocratisation pouvaient se montrer plus belliqueux que les autres ; Erik Gartzke affirme qu'il vaudrait mieux parler de « paix capitaliste » parce que la « paix libérale » s'expliquerait avant tout par le développement économique du pays et son intégration dans les marchés de capitaux ; Christopher Layne inverse les causalités en soutenant que c'est la paix qui amène la démocratie et que les États qui se sentent menacés choisissent plus volontiers des institutions autocratiques ; Dario Battistella rappelle la richesse des controverses sur la définition de la démocratie et sur les cas particuliers qui posent problème à la théorie ; etc.[34] Il est donc tout à fait possible que nous ayons manqué des contributions importantes sur le sujet, et il resterait à mieux articuler notre recherche à la littérature existante en Relations internationales, qu'elle porte sur la « paix libérale », sur les affects ou sur les questions éthiques[35].

De la même manière, nous avons été contraints d'aborder rapidement des questions de grande importance sur les intérêts, les passions et les idées. En comparant les textes et les données historiques sur de longues périodes, nous espérons avoir fait resurgir des problèmes mis de côté. Mais pour cela il a fallu simplifier les choses. C'est notamment le cas au sujet des passions : nous avons veillé à faire les distinctions qui nous aidaient à traiter notre question (biens matériels et biens symboliques, dignité et honneur), mais nous n'avons pas pu entrer plus avant dans les nuances. Il faut donc garder à l'esprit que l'orgueil ne se confond pas avec la gloire, et que le désir de dominer se démarque de la recherche de la renommée – en anglais, le désir de *fame* est souvent associé à une forme raffinée de ce qu'on nomme *pride*[36]. Si Montesquieu et d'autres auteurs cherchent à « éduquer » le désir générique des honneurs (cf. *supra*, ch. VI, 3ème section), c'est qu'ils considèrent qu'il y en a de bons et de mauvais hon-

[33] Pour donner un ordre de grandeur, la base de données JSTOR (www.jstor.org) répertorie parmi les publications en Relations internationales 1 244 articles contenant l'expression *democratic peace*. Avec la même requête, on obtient 1 318 résultats sur l'ensemble de la base SAGE Journals (www.online.sagepub.com). Ces recherches ont été effectuées le 20 mars 2015.

[34] Edward D. Mansfield and Jack Snyder, « Pathways to War in Democratic Transitions », *International Organization*, vol. 63, n°2, Spring 2009, p. 381-390 ; Allan Dafoe, « Statistical Critiques of the Democratic Peace: Caveat Emptor », *American Journal of Political Science*, art. cité, p. 248-250 ; Christopher Layne, « Kant or Cant: The Myth of the Democratic Peace », *International Security*, art. cité ; Dario Battistella, *Théories des relations internationales*, *op. cit.*, p. 578-582.

[35] En éthique des relations internationales, nous sommes aussi passés rapidement sur des débats très fournis. Voir par exemple : Daniel Weinstock, « La justice globale », dans L. Thiaw-Po-Une (dir.), *Question d'éthique contemporaine*, *op. cit.*, p. 665-676.

[36] L'étude classique de Douglass Adair montre comment le désir de *fame* a pu être important pour des personnalités comme Benjamin Franklin ou Alexander Hamilton : « They become fantastically concerned with posterity's judgment of their behavior. » (*Fame and the Founding Fathers* (1974), *op. cit.*, p. 9-10.)

neurs ; qu'à partir du moment où ce genre d'aspiration ne peut disparaître, il faut tâcher de l'orienter. Notre propos a seulement été de souligner la persistance d'affects guerriers, mais il y aurait évidemment d'autres recherches à mener pour mieux explorer la pensée de ces auteurs et mieux comprendre les ressorts passionnels de la vie politique internationale[37]. Nous pourrions relever de pareilles simplifications dans les deux autres domaines d'étude, à savoir celui des intérêts et celui des idées. Enfin, nous avons dû passer parfois rapidement sur les textes et les contextes ; notre travail ouvre ainsi à des enquêtes complémentaires

Par ailleurs, contrairement à beaucoup de recherches en science politique, nous n'avons pas essayé de collecter un matériau empirique inédit. D'une part cela aurait demandé de rallonger encore un très long travail ; d'autre part ces recherches n'auraient pas apporté une contribution déterminante pour notre thèse, puisqu'il existe suffisamment de données à disposition pour étudier la question de la « paix libérale » dans toute sa généralité – des données qui peuvent d'ailleurs être reprises et retravaillées pour contester certains de nos résultats. En revanche, notre cadre d'analyse général peut tout à fait fournir des jalons pour des enquêtes sur de nouveaux terrains, comme nous l'avons suggéré *supra* à propos de la guerre en Irak de 2003 ; notre étude peut aussi aider les chercheurs à se souvenir que nous sommes inscrits dans un contexte particulier, ce qui oblige à considérer la dialectique de ce qui change et de ce qui ne change pas.

Pour finir, on pourrait reprocher à ce travail de ne pas servir directement aux décideurs politiques ou militaires, parce qu'il ne se concentre pas sur un problème suffisamment circonscrit et opérationnel. Il est vrai qu'en nous situant dans une perspective historique de longue durée et en reprenant les questions théoriques ayant trait à la « paix libérale », nous ne pouvons ni élaborer des recommandations pour tel ou tel conflit comme le font les experts et les spécialistes ni proposer une doctrine de politique étrangère comme s'y ingénient certains théoriciens des relations internationales[38]. Néanmoins, en critiquant une grille de lecture dépolitisée et processuelle du libéralisme, en insistant sur les trois dimensions de notre cadre d'analyse, notre thèse peut contribuer utilement au débat politique sur les relations internatio-

[37] On pourrait également nous reprocher à juste titre d'avoir négligé des champs entiers du savoir sur les passions, à commencer par la psychanalyse.

[38] Nous avons rappelé *supra* (introduction générale, 2ème section-b) les risques d'une trop grande proximité entre la recherche académique et le conseil aux décideurs politiques. Par ailleurs il faut se méfier du désir de prédiction et de quantification en Relations internationales qui émane souvent des pouvoirs publics et oriente les recherches. Hans Morgenthau écrivait déjà en 1967 : « The intellectual historian of a future age, looking back on the America of the first two decades following the Second World War, can not help but wonder what accounted for the sudden search, undertaken by hundreds of academics and supported by millions of foundation money, after precision, certainty, and predictability in a field such as foreign policy, whose very nature has always appeared to be hostile to such qualities. » (« Review: Peace and War », *The American Political Science Review*, vol. 61, n°4, Dec. 1967, p. 1110.)

nales ; nous avons d'ailleurs essayé de présenter quelques pistes de réflexion *supra*, dans la première section[39].

* *

Au terme de cette enquête, sans doute pouvons-nous revenir à celui qui nous a servi d'interlocuteur principal. Montesquieu a été utile dans cette réflexion sur la question de la « paix libérale », parce qu'il a lui-même beaucoup médité les problèmes de science politique, notamment les prémices de ce qu'on appelle désormais la démocratie libérale, et parce qu'il a tenu ensemble dans ses analyses les intérêts, les passions et les idées. À ce titre, il nous a semblé que sa pensée pouvait aujourd'hui encore contribuer au débat scientifique. D'une manière générale, la science politique gagnerait certainement à faire usage des nombreux auteurs « classiques » s'étant posé des questions qui se posent encore de nos jours. Il ne s'agit ni d'utiliser des « autorités » pour légitimer ses positions dans le combat académique ni de démolir une tradition en montrant les « erreurs » de ceux qui nous ont précédés – comme si nous échappions désormais à tout préjugé ! –, mais plutôt de faire de ces écrivains de véritables interlocuteurs qui auraient aussi à nous apprendre des choses, ce qui suppose à la fois de savoir les remettre dans leur contexte et de ne pas les y enfermer.

La modération de Montesquieu a été souvent louée, et il faut avouer qu'elle a bien des avantages pour qui veut étudier aussi bien *la* politique que *le* politique[40]. Par la lecture des textes anciens et modernes, par l'observation du monde qui l'entoure, l'auteur de *L'Esprit des lois* a pu élargir ses vues et remettre en cause une bonne partie des préjugés de son temps ; d'une certaine manière, il a su faire preuve de cette réflexivité qui est une condition de toute science, au moins de toute science qui ne s'attache pas seulement à des objets corporels, mais à des êtres humains. En effet, comment réfléchir sur les sociétés, sur les lois ou sur la justice sans se demander qui on est et où est-ce que l'on se situe ? Aussi Montesquieu analyse-t-il ce qui change et ce qui ne change pas : il décèle des vecteurs de progrès et ne croit pas pour autant à une sortie des hommes de leur « condition politique » ; il ne méconnaît ni ce qu'ils gagnent au nouvel ordre des choses ni ce qu'ils y perdent.

---

[39] De cette manière, notre cadre théorique permet à la fois des travaux *world-revealing* et des études *action-guiding*, pour reprendre les termes de Chris Brown (« The poverty of Grand Theory », *European Journal of International Relations*, vol. 19, 2013/3, p. 493-494).

[40] Montesquieu parle presque toujours sans indignation. On est très loin de ce qu'Antoine Lilti appelle l'« exhibitionnisme moral » d'un auteur comme Rousseau (« Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières ? Spinozisme, radicalisme et philosophie », *Annales*, art. cité, p. 199).

Bien sûr, Montesquieu, aussi bon guide qu'il puisse être, ne saurait être seul guide dans un contexte qui a énormément changé, c'est pourquoi nous avons mobilisé bon nombre d'autres auteurs tout au long de notre parcours. À cela s'ajoute une autre raison. Montesquieu met beaucoup l'accent sur la modération, et il critique les révolutions qui, en bouleversant toutes les choses, font beaucoup de mal ; nous avons résumé ce rapport à l'action législatrice par la formule du « paradigme de l'adaptation » (cf. *supra*, ch. VIII, 2ème section).Or, cette insistance sur la conservation ne nous semble pas permettre aujourd'hui de faire face aux défis qui se présentent à l'horizon. À une époque où les processus paraissent mener la danse[41], à une époque où l'on enjoint aux nations et aux hommes de « se soumettre » à la mondialisation libérale, à une époque où les collectivités semblent plus ou moins impuissantes face aux menaces qui pèsent sur l'avenir, il paraît raisonnable de se demander s'il y a encore un terrain pour l'action politique et pour l'auto-gouvernement. L'exploration de ce « paradigme de l'adaptation » fera sans doute l'objet d'une prochaine recherche.

Quoi qu'il en soit, la pensée de Montesquieu reste d'un grand secours pour détendre les antinomies qui usent parfois l'âme des chercheurs et les empêchent de s'orienter convenablement dans le monde politique. Nos catégories cognitives s'organisent souvent autour de dichotomies stylisées qui nous rendent difficile l'appréhension de la réalité dans toutes ses nuances[42]. Voici quelques exemples de couples antagoniques croisés dans notre travail : motifs intéressés ou « pureté » morale menant jusqu'au sacrifice (Emmanuel Kant sépare d'ailleurs la morale et le bonheur) ; réalisme « plat » ou idéalisme absolu ; responsabilité ou conviction ; conséquentialisme ou déontologie ; éternel retour du même ou sortie de la « condition politique » ; paix perpétuelle ou conflits terribles ; « procès » ou « drame » ; impérialisme libéral et rationalisme ou relativisme culturaliste ; anciens ou modernes ; tolérance universelle ou guerres sans frein ; approche positive ou approche normative ; philosophie ou sciences sociales ; processus tout-puissants ou volonté démiurgique, et donc résignation ou *hubris* ; force ou justice ; utilité ou vérité ; etc. Cette série d'alternatives devant laquelle on place les chercheurs – et qui pourrait être continuée à l'infini – a maintes vertus heuristiques, mais elle force quelque peu les fines articulations du monde humain. Un des grands mérites de Montesquieu est qu'il combine en permanence les deux membres de ces alternatives afin d'éclairer la pensée et l'action : le monde humain a une immense complexité, mais, pourvu qu'on use de notre raison, il est tout à fait possible de penser, et peut-être même d'agir. Mon-

[41] Cf. « […] qui dit changement ne dit pas nécessairement progrès » (Émile Durkheim, *De la division du travail social*, *op. cit.*, p. 259).

[42] Pierre Bourdieu a souvent dénoncé ces dichotomies qui freinent la connaissance. Sa théorie des champs appliquée au domaine scientifique peut expliquer *en partie* la manière dont les positions au sein d'un même espace s'organisent en deux camps opposés que rassemble un accord sur le désaccord.

tesquieu met finalement dans la raison, et donc dans la science, une confiance que nous avons en grande partie perdue.

ANNEXES DE LA THÈSE

Première annexe. Raison et passion des anciens aux modernes

[…] nichts ist für den Menschen als Menschen etwas wert, was er nicht mit Leidenschaft *tun* kann[1].

Max Weber

Chapitre IV, première section.

Une des sources les plus fécondes de contresens en histoire des idées réside dans la transposition d'une époque à une autre de termes dont le sens a varié. C'est pourquoi Albert Hirschman a rappelé maintes fois que la signification du mot « intérêt » avait changé au cours des derniers siècles. Il en va de même pour celui de « raison ». Une réflexion sur cette évolution demanderait un travail de recherche à part entière, nous nous contenterons donc de rappeler rapidement que l'utilisation faite aujourd'hui du vocable « rationnel » ne va pas de soi, et masque une véritable métamorphose dans la compréhension de ce qui est humain.

Dans la philosophie grecque classique, si tant est que cette généralisation ait un sens, il existe un ordre de l'âme, avec une claire hiérarchie entre la raison et les passions, celle-là devant commander à celles-ci. Aristote explique la chose très clairement au début de la *Politique* :

> […] l'âme commande au corps avec l'autorité d'un maître et l'intellect (*nous*) commande à l'appétit (*orexeôs*) avec l'autorité d'un homme d'État ou d'un roi. Ici il est évident que la soumission à l'âme est aussi naturelle et avantageuse pour le corps que la soumission à l'intellect et à la partie raisonnable (*tou moriou tou logov*) l'est pour la partie affective (*tô pathêtikô moriô*), tandis que leur égalité ou l'inversion de leurs rapports leur est à tous nuisible.[2]

L'homme accompli doit donc maîtriser ses passions et les mettre au service de la partie rationnelle de son âme, celle qui est douée de *logos*. Cependant, il ne s'agit pas là d'un simple exercice de mortification, voire de l'étalage d'une vaine vertu ; Aristote demande que la rai-

[1] « […] rien n'a de valeur, pour l'homme en tant qu'homme, qu'il ne *peut* faire *avec passion* » (cf. *Annexe 6*).

[2] Aristote, *Politique*, *op. cit.*, vol. 1, livre I (V, 6), 1254b4-9, p. 19. Le mot *hê orexis*, *-eôs*, signifie à la fois « désir » et « appétit ». Nous n'entrerons pas dans les détails du vocabulaire attaché aux émotions, il faudrait pour cela des compétences spécifiques. Notons seulement qu'Aristote liera au livre III, appétit (*orexis*), désir (*epithumia*) et colère ou cœur (*thumos*) et conclura : « […] ainsi la loi, c'est la raison (*nous*) libérée du désir (*aneu orexeôs*) » (*ibid*., vol. 2, livre III (XVI, 5), 1287a31-32, p. 95-96).

son règne sur les passions non pas parce que cela est beau, mais parce que cela est bon : il est dans l'ordre humain que la raison domine les passions, que le *logos* organise ce qui est *alogos*. Une telle affirmation procède de l'idée selon laquelle l'homme est susceptible d'atteindre une certaine perfection, perfection qui exige qu'il fasse passer ses aspirations les plus hautes avant ses appétits inférieurs ; « la raison (*logos*) et l'intellect (*nous*) sont pour nous la fin de notre nature (*tês phuseôs telos*) […] »[3]. Il y a donc deux enseignements à retenir ici. Premièrement, la vie selon la raison serait la forme la plus haute de l'existence humaine. Or, comme elle réclame l'empire de la partie rationnelle de l'âme sur la partie affective, elle suppose un effort considérable. En effet, si la vie selon la raison est naturelle, cela ne veut pas dire qu'elle est instinctive ; il faut plutôt comprendre cette naturalité comme la possibilité la plus haute d'accomplissement offerte à l'homme, mais une possibilité qui ne saurait être activée qu'au prix d'une grande application[4]. Une comparaison courante est faite avec la marche : son apprentissage suppose un travail long et constant chez l'enfant, cependant, une fois maîtrisée, elle lui ouvre de nombreux possibles d'un ordre supérieur. Deuxièmement, il faut remarquer que la mise en ordre de l'âme apparaît comme bonne en soi. Au risque de forcer un peu les mots, on pourrait presque dire qu'il est dans l'*intérêt* de chacun de vivre selon la raison. En tout cas, il y a un amoindrissement du concept de « raison » lorsqu'elle devient uniquement instrumentale, au sens de l'intérêt *stratégique*, c'est-à-dire lorsqu'elle ne sert plus qu'à faire un calcul entre des moyens et des objectifs : pour Aristote, il serait absurde de parler de raison à propos de n'importe quelle fin : ce n'est pas simplement un instrument formel, elle possède aussi une dimension substantielle[5]. On dit aujourd'hui, suivant Machiavel, qu'il est rationnel de ne pas montrer ses intentions pour mieux se venger, Aristote douterait peut-être qu'il soit rationnel de vouloir à tout prix se venger[6].

Cela est bel et bon, mais faut-il vraiment y croire ? Deux principaux doutes vont naître. Voici le premier : est-il réellement possible de subordonner les passions à l'empire de la raison ? Ne faut-il pas l'emphase de Corneille pour s'écrier comme Pauline : « Et sur mes

---

[3] *Ibid*., vol. 4, livre VII (XV, 8), 1334b15, p. 102. Il existe de nombreuses autres distinctions, voir notamment le livre VII de l'*Éthique à Nicomaque*.

[4] Rappelons que la vie selon la raison, dans cette perspective, ne sera peut-être jamais autre chose qu'une possibilité ouverte à une petite élite. Il n'est pas question, comme chez Emmanuel Kant, d'espérer voir « l'humanité s'améliorer progressivement », ou de concevoir la nature humaine comme destinée (en droit) à « progresser dans les Lumières (*in der Aufklärung weiter zu schreiten*) » (« Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ? », dans *Vers la paix perpétuelle*, *op. cit.*, p. 47-48).

[5] Cp. « […] the concept of rationality must be interpreted as far as possible in the narrow sense, standard in economic theory, of taking the most effective means to given ends » (*A Theory of Justice*, *op. cit.*, §3, p. 12). Voir aussi *ibid.*, §25.

[6] Dans le même esprit : « […] a bachelor without kith and kin who dedicates his whole life to the amassing of the largest possible amount of money, provided he goes about this pursuit in the most efficient manner, leads, in principle, as rational a life as the greatest benefactors of his country or of mankind. » (Leo Strauss, « Relativism », in *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, ed. Thomas L. Pangle, Chicago (IL), The University of Chicago Press, 1989, p. 144.)

passions ma raison souveraine / Eût blâmé mes soupirs et dissipé ma haine »[7]. Thomas Hobbes, notamment, celui que l'on peint parfois comme le père de toute pensée « réaliste » en Relations internationales, s'ingéniera à révoquer en doute la force de la raison, et il écrira : « […] les passions des humains sont généralement plus puissantes (*more potent*) que leur raison »[8]. Ce type de constat se retrouve chez une foule d'auteurs modernes, lesquels avouent généralement une certaine impuissance de la raison lorsque se déchaînent les affects humains. Telle sera par exemple la leçon des philosophes « sentimentalistes » comme Shaftesbury, Hutcheson ou Hume, ainsi que l'explique Catherine Audard[9]. De là viendra le succès de l'idée de « passion compensatrice » dont Albert Hirschman a déjà fait la généalogie : comme la raison ne saurait réellement mettre de bornes aux passions, ce sont elles qui doivent désormais se régler les unes les autres (cf. *infra*, ch. VI, première section)[10].

Le changement de ton s'aperçoit très bien chez Mandeville, lui qui n'hésite jamais à parler avec une grande franchise. À son avis, les hommes ne se méfient pas assez des « stratagèmes secrets de l'amour-propre (*Self-Love*) », ce qui les conduit à confondre bien souvent la conquête d'une passion par la raison et la victoire d'une passion sur une autre[11]. La référence explicite de Mandeville est La Rochefoucauld, lequel dans ses *Maximes* a voulu pénétrer les motifs les plus secrets de la psychologie humaine. En effet, le moraliste français entend dévoiler les véritables ressorts de l'âme, et le moins que l'on puisse dire, c'est que son tableau ne ressemble guère à celui d'Aristote. En sondant les actions humaines et en se déprenant de toute naïveté, on arriverait au constat suivant : les hommes, malgré qu'ils en aient, sont géné-

---

[7] Corneille, *Polyeucte*, acte II, scène II, v. 477-478. Mais Pauline ne correspond certes pas au type idéal de l'âme ordonnée, elle qui affirme un peu plus loin : « Ma raison, il est vrai, dompte mes sentiments ; / Mais, quelque autorité que sur eux elle ait prise, / Elle n'y règne pas, elle les tyrannise ; / Et, quoique le dehors soit sans émotion, / Le dedans n'est que trouble et que sédition […] » (v. 500-504).

[8] Thomas Hobbes, *Léviathan*, trad. Gérard Mairet, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 2000, ch. XIX, p. 309 ; *Leviathan*, *op. cit.*, p. 131. Montesquieu a aussi écrit : « Les passions agissent beaucoup sur nous. La vie n'est qu'une suite de passions, qui sont quelquefois plus fortes, quelquefois plus faibles ; tantôt d'un genre et tantôt d'un autre. » (Montesquieu, « Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères », dans *O. C.*, *op. cit.*, vol. 2, p. 50.)

[9] Catherine Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 2009, p. 122. En vue de critiquer l'irréalisme de la physiocratie, François de Forbonnais déclare : « Dire que les passions des hommes se plieront sous le joug des vérités spéculatives, c'est évidemment abandonner la société au régime du système insensé de l'évidence, gouvernant le monde malgré ses opinions. » (Cité dans Catherine Larrère, *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle*, *op. cit.*, p. 249.)

[10] « […] Spinoza est le premier des grands philosophes à donner la priorité à l'idée que les passions ne peuvent être vaincues que par d'autres passions […] » (Albert Hirschman, *Les passions et les intérêts*, *op. cit.*, p. 27). « Ce qui distingue la position de Hume, c'est seulement qu'il affirme de façon plus radicale encore l'inaccessibilité des passions à la raison […] » (*ibid.*).

[11] Mandeville, *The Fable of the Bees…*, *op. cit.*, vol. 1, Remark T, p. 229-230. Il est ainsi très difficile de distinguer la vertu réelle (si tant est qu'elle existe) de celle qui est contrefaite. Remarquons tout de même que Platon, par exemple, admettait tout à fait qu'une passion puisse en réfréner une autre : dans sa tripartition de l'âme, le cœur (ou *thumos*) entre régulièrement en conflit avec la partie concupiscible, comme le montre l'exemple de Léontios (*République*, livre IV, 439e6-440a9). Enfin, Lucien et Paulette Carrive nous rappellent que Mandeville va affiner sa notion de *self-love* par la suite : il en fera l'« amour de soi » et la distinguera du *self-liking* (ou « amour-propre ») : *La fable des abeilles*, Paris, Vrin, 1990, vol. 1, note 81, p. 201.

ralement conduits par leurs passions, le plus souvent à l'insu même de leur raison. Bien sûr, la modération est belle ; ce n'est pourtant qu'une « vaine ostentation de la force de notre esprit […] »[12]. Suprême raffinement de l'amour-propre : qui cherche à devenir sage ne souhaite en fait que laisser plus de champ à sa propre vanité. Dans la même veine, Mandeville remarque comme il est facile de disserter en théorie sur le bien suprême, mais comme il est malaisé de le suivre en pratique. L'écrivain anglais déclare, par exemple, qu'il serait prêt à louer la pauvreté deux fois plus que Sénèque, pour seulement un dixième de ce que ce dernier possédait.

> Je saurais enseigner le chemin du souverain bien (*Summum bonum*) aussi exactement que je connais le chemin de ma maison ; je saurais dire aux gens que pour se dégager de tous les biens du monde (*all worldly Engagements*) et se purifier l'esprit, il faut qu'ils se dépouillent de leurs passions, comme on (*Men*) démeuble une chambre quand on veut faire le ménage à fond […][13].

Cette critique acerbe ouvre la voie à une nouvelle économie morale : pour guider l'action des hommes, plutôt que d'en appeler à l'illusion d'une raison toute-puissante, il sera plus sûr de miser sur les passions, à condition toutefois de ne garder que les moins dangereuses.

Le deuxième doute quant à la psychologie grecque rejoint et renforce le premier : il porte sur la réalité de la hiérarchie de l'âme. La vie selon la raison correspond-elle vraiment à la plus haute possibilité humaine ? N'est-ce pas une fable aussi sublime que trompeuse ? Faut-il vraiment croire Plutarque lorsqu'il affirme qu'il existe un véritable ordre de l'âme, au point qu'une âme ordonnée saurait même domestiquer le sommeil, c'est-à-dire que les songes tourmentés ou monstrueux ne visiteraient jamais le sage[14] ? La question ne peut sans doute pas être définitivement tranchée, mais, depuis lors, de moins en moins d'auteurs ont foi dans la figure grandiose du philosophe traditionnel. Descartes, notamment, n'hésite pas à critiquer vertement le discours « peu croyable » des anciens :

> Il n'y a rien en quoi paraisse mieux combien les sciences que nous avons des Anciens sont défectueuses qu'en ce qu'ils ont écrit des passions. […] ce que les Anciens en ont enseigné est si peu de chose, et pour la plupart si peu croyable, que je ne puis avoir aucune espérance d'approcher de la vérité qu'en m'éloignant des chemins qu'ils ont suivis[15].

Au reste, le philosophe français ne nie pas la possibilité pour l'homme de régler ses passions : il remarque notamment que l'on arrive à conditionner un chien de telle manière qu'il fasse le contraire de ce que ses affects lui commandaient ; Descartes de conclure : « […] ceux même

---

[12] La Rochefoucauld, *Maximes et réflexions diverses*, *op. cit.*, n°18, p. 46-47. L'auteur dévoile explicitement la dimension de calcul dans une maxime retirée après la première édition : « La modération est comme la sobriété : on voudrait bien manger davantage, mais on craint de se faire mal. » (*Ibid.*, n°4, p. 93)

[13] Mandeville, *La fable des abeilles*, *op. cit.*, vol. 1, Remarque O, p. 121 (p. 152).

[14] Plutarque, *Comment on peut s'apercevoir qu'on progresse dans la vertu*, dans *Œuvres morales (traités 3-9)*, trad Robert Klaerr, André Philippon et Jean Sirinelli, Paris, Les belles lettres, coll. Budé, 1989, tome 1, 2ème partie, p. 181. Plutarque reconnaît que les hommes ne peuvent pas détruire les passions, sans cela ils seraient des dieux. Le plus qu'ils puissent faire est de modérer et diriger leurs passions (*ibid.*, p. 182).

[15] René Descartes, *Les passions de l'âme*, Paris, Flammarion, coll. GF, 1996, art. I, p. 99.

qui ont les plus faibles âmes pourraient acquérir un empire très absolu sur toutes leurs passions si on employait assez d'industrie à les dresser et à les conduire »[16]. Or, derrière les ressemblances, il y a là subversion du sens même de ce qu'on pourrait appeler l'enseignement classique. Chez Platon ou Aristote, une âme ordonnée supposait la subordination des passions à la raison, ce qui était la condition de la vie bonne ; au contraire, la maîtrise des passions chez Descartes reste purement extérieure puisqu'elle suppose un dressage d'une sorte ou d'une autre ; il n'y a ni référence à un bien humain supérieur, ni élévation progressive vers la sagesse. Le philosophe selon la tradition grecque et l'animal conditionné de Descartes ont finalement assez peu de rapports l'un avec l'autre, même si l'observateur pressé dira qu'ils ont tous deux su faire taire leurs passions[17].

Mandeville se montre également dubitatif devant les promesses de la vie bonne. Il note qu'Épicure affirmait que le bien suprême (*highest Good*) résidait dans le plaisir, mais que ce dernier n'en a pas moins mené une vie sobre et vertueuse. Certains diront donc qu'il faut suivre la vertu, d'autres les plaisirs des sens et les passions. Mandeville propose alors de couper court à la querelle en proposant qu'on appelle plaisir ce qui plaît à l'homme, sans qu'il soit besoin de recourir aux étymologies savantes. « […] je crois qu'en notre langue (*I believe an* Englishmen) on peut à juste titre appeler plaisir tout ce qui plaît et que selon cette définition on ne peut (*ought to*) pas plus discuter les plaisirs des gens que leurs goûts […] »[18]. Il y a donc un renversement de la perspective par rapport à celle d'Aristote, puisqu'au lieu d'un bien supérieur auquel tous les hommes aspirent (ou devraient aspirer), on découvre une multiplicité de biens subjectifs et individuels. Tel paraît le changement qui ouvre la voie à l'idée d'intérêt.

Résumons-nous. La conception classique des relations entre passions et raison se trouve contestée par de nombreux auteurs modernes qui n'y croient plus guère : il est douteux que la faible raison puisse canaliser l'énergie débordante des passions et il est peu croyable qu'il existe une hiérarchie de l'âme, commune à tous, qui permettrait d'accéder à un degré supérieur de l'existence humaine. Thomas Hobbes, notamment, le répète avec force : l'être humain ne se met pas en quête d'un bien supérieur qui conviendrait à chacun. Ce qui l'anime, c'est plutôt son profit propre, ce que l'on appellera donc son intérêt[19]. Pour ne plus se repaître

[16] *Ibid.*, article 50, p. 133. Dans la *République*, Platon compare lui aussi ses gardiens à des chiens dressés. Mais ce n'est pas là, d'après lui, mener la vie selon la raison.

[17] Harvey Mansfield commente ainsi la science des passions de Descartes : « L'âme n'est pas capable de se gouverner elle-même dans une harmonieuse hiérarchie, comme le supposaient les Anciens ; elle est un champ de bataille dominé par la force. » (« Passions et intérêts », dans *op. cit.*, p. 453.)

[18] Mandeville, *The Fable of the Bees…*, *op. cit.*, vol. 1, Remarque O, p. 147-148 (p. 118 de l'édition française).

[19] Par exemple : « […] of all Voluntary Acts, the Object is to every man his *own* Good […] » (Thomas Hobbes, *Leviathan*, *op. cit.*, ch. XV, p. 105, n. s.) ; « […] every man is presumed to do all things in order to his *own* benefit […] » (*ibid.*, p. 109, n. s.) ; « […] the proper object of every mans Will, is some Good to himselfe » (*ibid.*,

de chimères, il va s'agir désormais de décrire les choses telles qu'elles se trouvent *réellement* et non pas telles que les imaginaient les philosophes anciens (cf. *supra*, ch. premier, section 2-b). Jean-Jacques Rousseau montrera clairement le changement dans toute la philosophie morale en écrivant :

> […] on doit bien remarquer que nous n'avons point supposé les hommes tels qu'ils devroient être, bons généreux, désintéressés et aimant le bien public par humanité ; mais tels qu'ils sont, injustes, avides et préférant leur intérêt à tout. La seule chose qu'on leur suppose, c'est assez de raison pour voir ce qui leur est utile, et assez de courage pour faire leur propre bonheur[20].

C'est dans le cadre de cette compréhension nouvelle des rapports entre raison et passions que naîtra la nouvelle catégorie d'intérêt, celle qui suppose seulement que l'on ait « assez de raison pour voir ce qui [nous] est utile ».

---

ch. XXV, p. 176). Harvey Mansfield précise : « Hobbes, de même que Spinoza et Locke, qui le rejoignent pour fonder la morale et la politique sur l'état de nature, continue à identifier l'intérêt avec la passion, et non à le tenir pour le remède propre à la discipliner. […] Pour ces auteurs, l'intérêt est ce qui promet un profit aux individus […] » (« Passions et intérêts », dans *op. cit.*, p. 454)

[20] Jean-Jacques Rousseau, « Extrait du projet de paix perpétuelle… », dans *O. C.*, *op. cit.*, vol. 3, p. 589. Voir aussi l'ouverture du *Contrat social*.

2ème annexe. Libérer les passions : de l'énergie pour un monde en mouvement

Chapitre IV, première section.

Le rapport ambigu de Montesquieu aux anciens a déjà suscité de nombreuses interrogations et le débat n'est pas clos (cf. ch. premier, première section). Ne prolonge-t-il pas Aristote lorsqu'il affirme que la raison est « le plus parfait, le plus noble et le plus exquis de nos sens » (XX, « Invocation aux Muses ») ? On pourrait en douter. Comme l'a suffisamment montré Guillaume Barrera, Montesquieu n'a aucune inclination pour la vie spéculative ou contemplative[1]. Quoiqu'il loue souvent la modération, ce qui l'intéresse avant tout dans le monde politique, c'est l'action et le mouvement, l'énergie et la passion[2]. Il serait illusoire de penser vaincre ses propres passions ; l'ascète doit s'y soumettre autant qu'un autre. Tel est le « malheur de la condition humaine » dont Usbek s'ouvre à son frère :

> En vain cherchons-nous dans le désert un état tranquille : les tentations nous suivent toujours ; nos passions, figurées par les Démons, ne nous quittent point encore ; ces monstres du cœur, ces illusions de l'esprit, ces vains fantômes de l'erreur et du mensonge, se montrent toujours à nous pour nous séduire, et nous attaquent jusque dans les jeûnes et les cilices, c'est-à-dire jusque dans notre force même (*LP*, nºXCIII).

Le moine, nous l'avons déjà noté, donne certes l'apparence de quitter toutes ses passions dans sa quête du vrai dieu, mais au lieu de nommer cela vertu, Montesquieu nous suggère plutôt de parler d'abandon à une passion plus raffinée (V, 2)[3]. La dialectique de la raison et des passions s'apparente désormais à un leurre.

Cette nouvelle conception de l'homme correspond à une nouvelle époque. La tradition qui visait à actualiser une hiérarchie naturelle de l'âme humaine ne répond plus aux exigences du temps présent ; le nouveau « paradigme du mouvement » réclame de grandes quantités

---

[1] Guillaume Barrera, *Les lois du monde*, *op. cit.* Voir particulièrement : « […] ce Moderne aime et connaît les Anciens. Mais l'action seule l'intéresse ; son œuvre veut même l'orienter. Il se détourne de la contemplation, ce loisir, cette "paresse" » (p. 164).

[2] Dans le *Dictionnaire universel* d'Antoine Furetière (1690) on trouve notamment ces deux définitions de la passion : « […] se dit des differentes agitations de l'ame selon les divers objets qui se presentent à ses sens » et « […] se dit aussi de tout desir violent, ou inclination qui nous donne de l'affection pour quelque chose ».

[3] « Les hommes, dans le fond raisonnables, mettent sous des règles leurs préjugés mêmes. » (XXVIII, 23)

d'énergie, non pas des âmes bien ordonnées[4]. La force des passions s'avère bien plus adaptée à un univers mouvant que la fixité d'un ordre rationnel. Que pourrait bien la rigide République de Platon face aux ressorts passionnels qui aiguillonnent les puissances modernes ? Elle se trouverait bientôt balayée, comme toutes les sociétés qui ne savent s'adapter aux temps nouveaux (cf. *supra*, chapitre premier, 3ème section-c). Bien entendu, une telle transformation a ses revers, et la substitution du mouvement inquiet au projet d'ascension vers un bien immuable entraîne aussi de douloureuses conséquences pour la vie humaine[5]. Il n'en demeure pas moins que le monde du commerce moderne exige une économie morale inédite, dans laquelle les passions se réservent une place de choix[6].

Ce qui est à craindre, c'est l'oisiveté, comme l'enseigne Machiavel en s'appuyant sur l'expérience romaine. On se rappelle qu'il faut ou bien conquérir ou bien être conquis : le repos conduit au trépas, le mouvement seul permet de s'adapter et de grandir (cf. *supra*, ch. premier, 2ème section). Ainsi, le tumulte qu'il y avait sans cesse entre le Sénat et la plèbe à Rome, maintint la cité sans cesse agitée, et produisit de « bons effets » ; si « Rome fut une république parfaite », c'est grâce à la concurrence active de ces deux partis[7]. À rebours, l'oisiveté entraîne la division et l'efféminiation du corps politique ; une cité qui n'aurait plus personne à combattre se retournerait bientôt contre elle-même : « […] si elle n'avait pas d'ennemi à l'extérieur, elle le trouverait chez elle (*in casa*), comme cela semble arriver nécessairement à toutes les grandes villes »[8]. La conclusion de Machiavel paraît claire : « […] la cause de la désunion des républiques, c'est, le plus souvent, l'oisiveté et la paix ; la cause de l'union, c'est la peur et la guerre »[9].

Il faut bien se souvenir de l'immense écho que pourront avoir de pareilles propositions en des siècles particulièrement sensibles aux affres des dissensions civiles. Alors que les guerres de religion couvaient en France, Joachim Du Bellay écrit depuis Rome sur César et Pompée :

---

[4] Alexis de Tocqueville a bien vu le nouvel ordre des choses : « […] dans les siècles démocratiques, ce qu'il y a de plus mouvant, au milieu du mouvement de toutes choses, c'est le cœur de l'homme », *De la Démocratie en Amérique*, *op. cit.*, vol. 2, partie III, ch. VI, p. 233. Le vocabulaire de l'émotion provient d'ailleurs directement de la notion de « mouvement ».

[5] Diego Vernazza a récemment soutenu une thèse consacrée à cette question moderne de l'inquiétude chez trois auteurs emblématiques : Machiavel, Montesquieu et Tocqueville (« Le monde inquiet : Machiavel, Montesquieu et Tocqueville », thèse citée).

[6] Pierre-François Moreau note que les passions deviennent un « moteur » avec l'âge classique et elles se trouvent « définies comme bonnes absolument à partir du XVIIIe siècle » (« Les passions : continuités et tournants », dans B. Besnier, P.-F. Moreau et L. Renault, *Les passions antiques et médiévales*, *op. cit.*, p. 9). Dans une lettre à Silhon en 1648 Descartes confesse : « La philosophie que je cultive n'est pas si barbare ni si farouche qu'elle rejette l'usage des passions ; au contraire, c'est en lui seul que je mets toute la douceur et la félicité de cette vie. » (*Les passions de l'âme*, *op. cit.*, p. 279, note.)

[7] Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, *op. cit.*, livre I, ch. 4, p. 69 et ch. 2, p. 66.

[8] *Ibid.*, livre I, ch. 6, p. 82 et livre II, ch. 19, p. 332-333.

[9] *Ibid.*, livre II, ch. 25, p. 359.

> Aussi void-on qu'en un peuple ocieux,
> Comme l'humeur en un corps vicieux,
> L'ambition facilement s'engendre.
>
> Ce qui advint, quand l'envieux orgueil
> de ne vouloir ny plus grand ny pareil
> Rompit l'accord du beaupere et du gendre[10].

Le danger de l'inaction est immense, car les passions ont besoin de s'exprimer d'une manière ou d'une autre, aussi mieux vaut suivre l'exemple de Rome pendant son ascension, lorsqu'elle préférait libérer son énergie passionnelle dans la conquête du vaste monde plutôt que de la voir fermenter et se muer en querelles intestines. Tel est ce qu'exprime également Jean Bodin dans les propos que rapporte Catherine Larrère :

> Comme « il n'y a pas de pestes plus dangereuses aux républiques que la sédition civile », il importe de maintenir la paix civile, serait-ce au prix des guerres internationales, suivant en cela l'exemple des Romains, « lesquels n'ont jamais trouvé plus bel antidote des guerres civiles, ni remède plus certains, que d'affronter les sujets à l'ennemi ».[11]

Giovanni Botero, lui aussi, à la même époque, tirera les leçons de l'œuvre de Machiavel : alors que la France, qui est en paix avec ses voisins, reste rongée par la guerre civile, l'Espagne, elle, jouit d'une paix sociale durable, « ayant diverti ailleurs toute humeur peccante »[12]. On retrouve donc finalement un aspect de la difficulté rencontrée dans la première partie : pour ne pas souffrir les maux du conflit civil, chaque État doit se lancer dans les dangers des aventures extérieures ; un moindre mal certes, mais avec une pareille alternative, la paix n'aura pas tôt fait de se propager. Heureusement, selon une perspective qui nous est désormais familière, apparaissent les promesses du commerce, cette *activité* non guerrière.

Ainsi, plutôt que combattre l'inactivité par la guerre extérieure, peut-être serait-il possible de trouver un autre débouché pour l'énergie humaine, un débouché qui serait enfin *utile*[13]. Semblable idée se trouve notamment élaborée dans la première moitié du XVIIe siècle

---

[10] Joachim Du Bellay, *Les Antiquités de Rome*, Paris, Flammarion, coll. GF, 1994, XXIII, p. 39. Le recueil date de 1558 ; le terme « ocieux » signifie « oisif ». L'orgueil ne se satisfait pas d'une reconnaissance mutuelle, il exige la reconnaissance d'une véritable supériorité (cf. ch. VI, première section).

[11] Cité dans Catherine Larrère, *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle*, *op. cit.*, p. 97. Il faut noter que la préférence de Bodin pour la guerre étrangère procède notamment de son expérience personnelle des guerres de religion : il a failli lui-même perdre la vie lors du massacre de la Saint-Barthélemy en 1572 (Edmund Silberner, *La guerre dans la pensée économique du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris, Sirey, 1939, p. 23).

[12] Edmund Silberner, *La guerre dans la pensée économique …*, *op. cit.*, p. 82. On trouvera régulièrement des échos de cette manière de penser. Louis Blanc, dans *Histoire de dix ans* (1842), écrit par exemple de la France : « Ce qu'on lui enlèverait en aventures héroïques, on le lui rendrait en soulèvements. Pour la sauver des agitations intérieures, sa prospérité navale est nécessaire. » (Cité dans Jennifer Pitts, *Naissance de la bonne conscience coloniale : Les libéraux français et britanniques et la question impériale (1770-1870)*, trad. Michel Cordillot, Paris, Éditions de l'Atelier, 2008, p. 196.)

[13] Rappelons le contexte de réhabilitation du travail : « L'économie politique naissante accorde une importance décisive à l'activité, source de puissance ; entre le XVIe et le XVIIIe siècle, la représentation du travail se modi-

par Émeric Crucé, aujourd'hui connu en Relations internationales pour son projet de paix européenne[14]. Ce dernier reprend l'anthropologie machiavélienne, mais entend lui faire subir une certaine inflexion : bien que les hommes soient effectivement toujours remuants, il incombe au législateur de savoir orienter ces passions vers ce qui sert le bien commun, comme le rapporte Edmund Silberner :

> Les hommes étant « naturellement impatients de repos, et surtout les gens de guerre », il est indiqué de favoriser les occupations qui apaisent la combativité innée et développent les penchants pacifiques, telles que l'agriculture, le commerce, les arts mécaniques et libéraux[15].

Ce texte est doublement intéressant. D'une part, l'auteur reconnaît l'existence de passions belliqueuses chez certains hommes, ce que négligent trop souvent les penseurs définitivement acquis à la compréhension bourgeoise des affects humains ; il ne se simplifie donc pas la tâche en postulant que chaque individu ne cherche avant tout que sa propre sécurité. D'autre part, il indique la voie d'un projet de réforme ambitieux, c'est-à-dire une réorientation profonde de l'économie passionnelle vers les activités les plus douces et les plus tranquilles. Le corps politique a effectivement besoin des passions, mais pas de n'importe lesquelles ; parmi la foule des affects, il s'agit de distinguer ceux qui sont utiles et bénéfiques de ceux qui sont inutiles et destructeurs[16]. La catégorie nouvelle d'intérêt, sous ses deux aspects, sera dorénavant le grand critère du jugement et de l'action. D'une part, sa dimension *stratégique* permet de mettre de côté ce qui relève du caprice et non pas du calcul, nous l'avons déjà vu ; d'autre part, la dimension *matérielle* de l'intérêt détourne les hommes de la gloire belliqueuse au profit du commerce.

Une dernière remarque. L'intérêt présente bien une affinité pour les biens matériels, mais à condition que l'on reste dans le cadre du mouvement ; il s'ancre donc dans la passion du gain plutôt que dans l'avarice, distinction qui mérite quelques mots. L'appât du gain s'inscrit bien dans le « paradigme du mouvement », car le cupide, en voulant toujours plus, confère au corps politique vigueur et énergie, à condition bien sûr que l'on soit dans le cadre du dispositif commercial qui transforme l'activité inquiète des hommes en puissance pour l'État (cf. *supra*, première partie). L'homme qui cherche son profit va acheter, vendre, acheter de nouveau, et, quoiqu'il n'ait en vue que son avantage personnel, il contribuera à la circula-

---

fie de façon significative » (*Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, *op. cit.*, p. 345). Voir ch. VII, première section-a.

[14] Dario Battistella, *Théories des relations internationales*, *op. cit.*, p. 418 (note).

[15] Edmund Silberner, *La guerre dans la pensée économique …*, *op. cit.*, p. 131. « Pour bannir l'oisiveté qui "engendre un désir de remuer" et conduit aux guerres civiles, le souverain pourrait punir ceux qui ne s'adonnent à aucun travail. » (*Ibid.*, p. 133.) Dans le même esprit, Jean-François Melon écrira un siècle plus tard : « Défricher de nouvelles terres, c'est conquérir de nouveaux Païs sans faire de malheureux. » (Jean-François Melon, *Essai politique sur le commerce*, *op. cit.* ch. IV, p. 47.) On retrouve l'idée ambivalente selon laquelle l'industrie crée quand la guerre ne fait que détruire (cf. ch. III).

[16] Catherine Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme ?*, *op. cit.*, p. 121-23.

tion des marchandises, des capitaux, et concourra de la sorte au bien-être général. Bernard Mandeville a illustré ce mécanisme avec force en donnant comme sous-titre à sa fable : *Private Vices, Publick Benefits*[17].

À l'inverse, le souverain n'a que faire de citoyens avares, lesquels cherchent plutôt à conserver ce qu'ils ont qu'à acquérir à nouveau, plutôt à retenir qu'à gagner[18]. De là vient sans doute la forte réprobation morale qui entoure l'avarice : elle est non seulement un péché, mais également un péché *inutile* pour le corps politique, quand la cupidité se révèle être un vice *utile* (voir ch. IV, 3ème section). La seconde met le monde en branle alors que la première le fige irrémédiablement. Dans *L'Avare* de Molière, si Harpagon répugne les spectateurs, ce n'est pas parce qu'on lui trouverait une soif immodérée de l'argent, mais parce qu'il lui est impossible de se défaire de la moindre partie de son bien ; il choisit de se vêtir de haillons pour ne pas entamer son trésor ; ce n'est ni le grand seigneur qui incline aux dépenses somptuaires, ni l'entrepreneur qui investit ce qu'il gagne : la lésine le tient finalement à distance de ces deux types sociaux avantageux pour la cité. L'avarice est ultimement anti-économique et anti-sociale en ce qu'elle fausse le jeu de l'échange. D'après Marcel Mauss on trouve dans le droit hindou classique : « L'avarice interrompt le cercle du droit, des mérites, des nourritures renaissant perpétuellement les unes des autres », et la Sourate LXIV, 16 du Coran indique : « Celui qui se tient en garde contre son avarice sera heureux »[19]. Dans un passage de *L'Esprit des lois* Montesquieu évoque l'avarice des gens de guerre ainsi que celle du clergé (XXXI, 21, p. 972), dans un autre, il suggère que lorsque la vertu ne soutient plus la démocratie, l'avarice entre dans tous les cœurs (III, 3, p. 252). Il ne s'agit donc pas là du moteur de la société commerciale ! L'avarice appartient plutôt à l'univers ancien, celui qui n'avait pas l'heur de connaître le grand mouvement du commerce moderne (cf. ch. premier)[20] ; c'est de la circulation des richesses que le monde nouveau tirera son énergie[21]. En définitive, on dira que l'avare ne

[17] Adam Smith fait un tableau impressionnant de la manière dont la production du manteau de laine d'un laboureur met en mouvement des milliers de bras (*Wealth of Nations*, *op. cit.*, book I, ch. I, p. 19-20).

[18] Dans *Le Grand Robert*, l'avarice est un « Attachement excessif à l'argent, passion d'accumuler, de retenir les richesses », tandis que la cupidité est définie comme un « Désir immodéré de qqch., et, spécialt, de l'argent, des richesses ». Il faut noter que la distinction paraît beaucoup moins claire dans le *Dictionnaire universel* d'Antoine Furetière (1690) ou dans les éditions du XVIIIe siècle du *Dictionnaire de l'Académie française*.

[19] Marcel Mauss, « Essai sur le don », dans *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.*, p. 246 et 273. Jean de La Fontaine fait répondre à un avare : « Le bien n'est bien qu'en tant que l'on s'en peut défaire […] » (*Fables*, Paris, Pocket, 1989, livre X, 4, p. 310). Mandeville loue certes les bons effets de l'*avarice* dans sa Remarque I, mais il precise ensuite : « […] there is a sort of Avarice which consists in a greedy desire of Riches, in order to spend them, and this often meets with Prodigality in the same Persons […] » (*The Fable of the Bees…*, *op. cit.*, vol. 1, Remark I, p. 102). On retrouve donc là ce que l'on a nommé « cupidité ».

[20] Au reste Montesquieu ne prête sans doute pas attention à notre distinction entre avarice et cupidité, puisqu'il associe parfois les deux passions (notamment en V, 14, p. 295).

[21] Pour Adam Smith, cela sera le fruit du désir d'améliorer sa condition. Voir la thèse de Laurent Lemasson : « Les origines de la démocratie libérale moderne : Adam Smith et le tournant économique », Nanterre, Paris X, 1er décembre 2001, ch. IV.

sert pas du tout l'intérêt de son pays[22]. Pour conclure, remarquons que la frugalité chez le marchand s'apparente plus à une cupidité bien ordonnée qu'à une quelconque forme d'avarice, comme l'indique John Pocock lorsqu'il analyse l'œuvre de Charles Davenant :

> La frugalité pouvait apparaître comme la vertu civique du commerçant (*trader*) ; présupposant (*assuming*) que la circulation des biens est un bienfait public, il manifestait, en se montrant frugal et en réinvestissant, qu'il était disposé (*his willingness*) à subordonner la satisfaction privée au bien public, ce dont il pouvait être récompensé en recevant encore plus.[23]

[22] Adam Smith semble également soutenir, dans le cas des *landlords*, que l'avarice peut ne pas servir l'intérêt personnel : « Avarice and injustice are always shortsighted […], and thereby hurt in the long-run the real interest of the landlords » (*Wealth of Nations*, *op. cit.*, book III, ch. II, p. 499). On se souvient que Montesquieu avait écrit que « l'injustice est mauvaise ménagère, et qu'elle ne remplit pas même ses vues » (*Romains*, IV, p. 86-87).
[23] John Pocock, *Le moment machiavélien*, *op. cit.*, ch. XIII, p. 452 ; *The Machiavellian Moment*, *op. cit.*, p. 445-446.

3ème annexe. Démolition du héros guerrier et promotion des arts de la paix

Le gentilhomme s'estompait, le bourgeois, lentement, prenait forme et couleur. On ne voulait plus du principe aristocratique qui, jusque-là, dominait. Adieu le guerrier ; le temps est passé où l'on admirait seuls les exploits des capitaines […]

Paul Hazard

Chapitre IV, 2ème section.

La critique des excès du héros guerrier, nous venons de le rappeler, se trouve déjà en quelque manière chez un auteur ancien comme Plutarque. Elle se fera cependant beaucoup plus tranchante dans la tradition morale chrétienne. Ainsi que l'a montré Quentin Skinner, Thomas, notamment, dénonce la recherche d'une gloire mondaine et superficielle ; les souverains devraient plutôt s'éprendre de la félicité éternelle[1]. On trouve un aperçu de cette réprobation dans la manière dont Charles Rollin met en scène la puissance divine, laquelle affadit l'éclat de toutes les gloires terrestres. Il commence par louer les nobles actions des grands hommes, des conquérants et des philosophes :

> On est enchanté de voir dans de certains siécles & de certains pays comme privilégiés, un zêle ardent pour la justice, un vif amour de la patrie, un noble désintéressement, un généreux mépris des richesses, & une estime de la pauvreté qui nous étonne & nous effraie, tant elle nous paroît au-dessus des forces humaines.[2]

Cette façon de rabaisser « nos petites âmes » (Montesquieu, IV, 4) prépare en fait la venue d'une gloire plus haute encore, et l'auteur continue :

[1] Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, *op. cit.*, vol. 1, ch. 4, p. 100.
[2] Charles Rollin, *Histoire ancienne des Égyptiens, des Carthaginois, des Assyriens…*, Paris, Veuve Estienne, 1740, vol. 5, livre XXIII, p. 461-62.

> Voilà comme nous pensons & comme nous jugeons. Mais, pendant que nous sommes dans l'admiration & dans l'extase à la vûe de tant de vertus éclatantes, le souverain Juge, seul juste estimateur de toutes choses, n'y voit que petitesse, que bassesse, que vanité, qu'orgueil […][3].

Devant Jésus-Christ, les exploits des grands hommes pâlissent ; ce ne sont plus que des étoiles qui verraient se lever un soleil. L'Église catholique oppose à l'orgueil païen l'humilité chrétienne, la vraie grandeur se trouve non pas dans le héros mais dans l'homme humble[4]. La critique chrétienne prépare donc, en quelque sorte, la condamnation moderne de la *vaine gloire*, cependant, on aurait tort de les confondre, car l'enseignement chrétien possède également des ressemblances avec la manière dont Diotime envisageait le désir de rendre son nom immortel (cf. ch. IV, 2ème section-a). Pierre Manent écrit ainsi :

> […] la critique chrétienne ne prend pas appui sur les satisfactions solides du corps mortel : elle invoque et postule une immortalité réelle. Elle a une certaine sympathie pour la gloire païenne car elle partage avec les païens le sentiment ou la conviction que le ressort de la vie humaine est un mouvement vers le divin – un mouvement que la religion chrétienne entend ou prétend conduire à son terme réel.[5]

D'un certain côté, la nouvelle critique de la gloire se fera donc plus radicale.

Les illustrations du rejet de la gloire sont innombrables et il faudra se contenter d'un aperçu. On relèvera deux fronts principaux et complémentaires sur lesquels portent les attaques : les ravages engendrés par la recherche des honneurs guerriers et l'inanité intrinsèque de la gloire. À ce compte, mieux vaudrait se satisfaire de poursuivre paisiblement son intérêt *matériel*.

La gloire s'acquiert principalement dans l'élément du danger physique, elle est inextricablement liée aux armes et à la guerre ; la louer, c'est donc faire l'apologie d'une certaine violence. Quentin Skinner rapporte que les auteurs de la Renaissance du nord de l'Europe se distinguèrent de leurs homologues italiens sur cette question : Érasme ou Thomas More, par exemple, seront scandalisés que l'on puisse considérer l'usage de la force comme un élément ordinaire de l'habileté politique (*statecraft*)[6]. Voilà pourquoi, dans son *Utopie*, More se montrera si critique à l'encontre de l'orgueil (*pride*) qui constitue un obstacle à l'édification d'un ordre politique juste[7]. On aperçoit dans cette dernière œuvre le dessein de réorienter les objets sur lesquels se porte la gloire. More s'interroge : pourquoi faudrait-il honorer avant tout les guerriers et les conquérants ? Les Utopiens, eux, ont d'autres principes de jugement, et, « con-

---

[3] *Ibid.*, p. 462. Vanité et orgueil ne sont pas ici distingués (cp. *infra*, chapitre VI, première section).
[4] Paul Bénichou, *Morales du grand siècle*, *op. cit.*, p. 48.
[5] Pierre Manent, *Les Métamorphoses de la cité*, *op. cit.*, p. 339.
[6] Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, *op. cit.*, vol. 1, ch. 8, p. 246. Les humanistes italiens donnaient une grande importance aux armes : « The emphasis Castiglione and his numerous imitators placed on this scale of values helped to ensure that in many humanist circles the business of fighting attained an unparalleled glamour in the course of the sixteenth century. » (*Ibid.*, p. 247)
[7] *Ibid.*, p. 260.

trairement au sentiment de presque tous les peuples, ils estiment que rien n'est moins glorieux que la gloire donnée par la guerre »[8]. De même, il serait préférable que le souverain apprécie les délices de la paix autrement plus que le choc des batailles. Hélas, ce qui n'est alors guère le cas, ainsi que le déplore Raphaël (le personnage de Thomas More): « Les princes […], la plupart sinon tous, concentrent leurs pensées sur les arts de la guerre […] bien plus volontiers que sur les arts bienfaisants de la paix […] »[9].

John Locke, dans son chapitre sur la conquête, entendra limiter autant que possible la marge d'action du conquérant, et il niera la légitimité des excès commis au nom du droit de conquête : un gouvernement doit être fondé sur le consentement, non pas sur la force. La soif des honneurs produit de grands dégâts parmi les hommes (« […] l'ambition a rempli le monde de tant de désordres, et a excité tant de guerres […] »[10]), il faut donc s'en tenir à ce qui est légitime en droit. Ainsi, le conquérant ne pourra châtier que ceux qui se sont rendus coupables d'une injuste guerre, et non le peuple tout entier qui n'en peut mais. Malheureusement, comment faire entendre raison à des conquérants, eux qui, « à la vérité, ne se mettent guère en peine de faire ces sortes de distinctions ; au contraire, ils ne se plaisent qu'à confondre tout dans la guerre, afin d'envahir et d'emporter tout ; mais cela ne change ni ne diminue point le droit (*but yet this alters not the Right*) […] »[11] ? À l'éclat de la gloire du conquérant, Locke oppose les principes du droit et de la légitimité ; le fait que le guerrier se place au-dessus de la mesure commune n'excuse ni son injustice ni sa cruauté. En 1710, le Quaker John Bellers, compagnon de William Penn, adjurera les princes chrétiens de ne pas imiter « ces Héros païens, tels qu'*Alexandre, César ou Hannibal* […] qui ont Sacrifié des Milliers de Vies à leur Ambition et leur Honneur insatiables »[12].

Le règne de Louis XIV va être aussi l'occasion de dénoncer les excès des conquêtes dans un temps où les dommages de la guerre commencent à être soufferts avec plus d'impatience. Nicole Ferrier-Caverivière rappelle qu'à partir des années 1680, s'ouvre une nouvelle ère d'annexions, de bravades et de brutalité ; la gloire n'est plus lors compagne des

---

[8] Thomas More, *L'Utopie*, *op. cit.*, livre II, p. 201. L'auteur se sert toutefois de la honte pour que chaque Utopien, en cas d'affrontement, se batte s'il le faut jusqu'à la mort (*ibid.*, p. 208-209).

[9] *Ibid.*, livre I, p. 92. Les gens de guerre ne valent d'ailleurs pas mieux que des bandits : « Car si les brigands ne sont pas les moins courageux des soldats, les soldats ne sont pas les moins hardis des voleurs, tant les deux métiers sont joliment apparentés. » (*Ibid*., p. 97)

[10] John Locke, *Traité du gouvernement civil*, *op. cit.*, § 175, p. 274.

[11] *Ibid.*, § 179, p. 277 ; voir aussi § 211 sur la dissolution du gouvernement.

[12] Dans *Some Reasons For an European State, Proposed to the Powers of Europe*, cité dans David Bell, *La Première guerre totale*, *op. cit*. Thomas Gordon dira des héros violents : « These are the wolves and tigers of [the] human race; imperial beasts of prey who if the world would preserve itself, ought to be driven out of the world […] » (« An Essay upon Heroes » (September 8, 1722) in *Cato's Letters, or Essays on Liberty, Civil and Religious, and Other Important Subjects,* ed. Ronald Hamowy, Indianapolis (IN), Liberty Fund, 1995, en ligne : http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=1239&chapter=64517&layout=html&Itemid=27).

jeux de l'amour. Entre 1688 et 1697, alors que la France ne remporte aucun triomphe, une véritable propagande se met en place, louant la renommée avec outrance : « […] plus la France devient vulnérable dans ses combats, plus la littérature officielle veut persuader de sa force »[13].

Pendant le règne du « Roi-Soleil », des auteurs de cour comme La Fontaine ou Boileau conseillaient aux princes de prendre une autre voie, de ne plus chercher la gloire dans la guerre mais dans la paix et la prospérité. Nicolas Boileau déclare, dans son *Épitre au roi* (1669) :

> Mais, quelques vains lauriers que promette la guerre,
> On peut être héros sans ravager la terre.
> Il est plus d'une gloire. En vain aux conquérants
> L'erreur, parmi les rois, donne les premiers rangs :
> Entre les grands héros ce sont les plus vulgaires.[14]

La volonté paraît bien de réorienter les honneurs vers des activités plus *utiles*, quoique moins *belles* au premier abord ; il s'agit en quelque sorte d'éduquer les princes pour les faire aimer les arts de la paix. Il semble que Jean de La Fontaine suive un semblable chemin quand il imagine sa fable intitulée « Un animal dans la lune ». Il commence par sacrifier à l'apologie du souverain français en écrivant :

> Mars nous fait recueillir d'amples moissons de gloire :
> C'est à nos ennemis de craindre les combats,
> À nous de les chercher, certains que la Victoire,
> Amante de Louis, suivra partout ses pas.[15]

Cependant il poursuit en louant le roi anglais Charles, lequel sait jouir des bienfaits de la paix. La guerre est certes belle, et le vainqueur mérite la renommée, mais la paix a des charmes qu'un prince doit estimer à leur juste valeur ; peut-être que le bon roi gagnera finalement une gloire plus grande encore que celui qui se montre furieux. Tel semble le sens de la fin du poème :

> La carrière d'Auguste a-t-elle été moins belle
> Que les fameux exploits du premier des Césars ?
> Ô peuple trop heureux : quand la paix viendra-t-elle
> Nous rendre, comme vous, tout entiers aux beaux-arts ?[16]

---

[13] Nicole Ferrier-Caverivière, « La guerre dans la littérature française depuis le traité des Pyrénées jusqu'à la mort de Louis XIV », *XVIIe siècle*, art. cité, p. 241. Après la mort du roi, en 1718, l'abbé de Saint-Pierre sera expulsé de l'Académie française pour avoir critiqué la politique belliqueuse de Louis XIV (Edmund Silberner, *La guerre dans la pensée économique …*, *op. cit.*, p. 166).

[14] Nicolas Boileau, *Œuvres 2*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, p. 37. « À quoi bon, d'une muse au carnage animée, / Échauffer ta valeur, déjà trop allumée ? / Jouissons à loisir du fruit de tes bienfaits, / Et ne nous lassons point des douceurs de la paix. » (*Ibid.*, p. 36.)

[15] Jean de La Fontaine, *Fables*, *op. cit.*, livre VII, 18, p. 224.

Fénelon sera un des plus critiques à l'égard de Louis XIV. Dans ses *Dialogues des morts* (publié en 1712) il ne cesse de blâmer les princes guerriers et de louer la paix, de moquer les héros et de faire l'éloge de la bonté. Sous sa plume, Socrate sermonne ainsi Alcibiade : « Toutes les guerres sont civiles ; car c'est toujours l'homme contre l'homme, qui répand son propre sang, qui déchire ses propres entrailles. »[17] Ou, de manière ironique, il fait s'exclamer Charon, le nocher des Enfers :

> Il nous faudrait plutôt un jeune prince brutal, ignorant, grossier, qui méprisât les lettres, qui n'aimât que les armes, toujours prêt à s'enivrer de sang, qui mît sa gloire dans le malheur des hommes. Il remplirait ma barque vingt fois par jour.[18]

Montesquieu, près de deux générations plus tard, attaquera le règne de Louis XIV sous l'angle de l'anachronisme : « Dans un siècle et dans une partie du Monde où l'héroïsme est devenu impossible, il eut le faible de le chercher » (*Pensées*, n°1306, p. 458). Il écrira ailleurs :

> Je pardonne à Pompée, à César et aux autres magistrats de Rome, d'avoir aimé la guerre, parce que c'étoit le seul moyen qu'ils eussent pour sortir de leur médiocrité ; je pardonne à Alexandre et à Charlemagne d'avoir aimé la guerre ; mais je ne puis comprendre que des princes qui ne sortent pas de leur palais puissent l'aimer. (*Pensées*, n°1987[19].)

La gloire guerrière n'est pas rejetée en tant que telle, mais elle est renvoyée aux temps anciens ; dans le monde nouveau, elle se trouve frappée de caducité (cf. ch. premier). « Cet esprit de gloire et de valeur se perd peu à peu parmi nous. La philosophie a gagné du terrain. Les idées anciennes d'héroïsme et les nouvelles de chevalerie se sont perdues. » (*Pensées*, n°761.)

La lutte contre la gloire se fait également sur un second versant, celui de sa fragilité intrinsèque. Paul Bénichou a notamment exposé en détail la manière dont la morale janséniste a tenté de percer à jour les vrais ressorts de la gloire et de les exposer à tous. Ainsi, Pascal, La Rochefoucauld ou Esprit poursuivent-ils un même dessein :

---

[16] *Ibid.*, p. 225. Louis XIV aurait finalement compris ces sortes de leçons, puisqu'il aurait déclaré au futur Louis XV sur son lit de mort : « Mon enfant, vous allez être un grand roi ; ne m'imitez pas dans le goût […] que j'ai eu pour la guerre ; tâchez au contraire d'avoir la paix avec vos voisins » (Nicole Ferrier-Caverivière, « La guerre dans la littérature française… », art. cité, p. 245).

[17] Fénelon, *Dialogues des morts composés pour l'éducation d'un prince*, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1983, vol. 1, p. 330. David Bell a beaucoup insisté sur l'importance de Fénelon dans l'histoire du pacifisme (*La Première guerre totale*, *op. cit.*, p. 73-76).

[18] Fénelon, *op. cit.*, p. 280.

[19] « Je suis dans un temps où l'on est beaucoup revenu de l'admiration de l'héroïsme. » (*Pensées*, n°1183) Ou encore sous la plume d'Usbek : « C'est le destin des héros de se ruiner à conquérir des pays qu'ils perdent soudain, ou à soumettre des nations qu'ils sont obligés eux-mêmes de détruire […] » (*LP*, n°CXXI, p. 312-13).

> Ils débaptisent la gloire et l'appellent du nom même de l'égoïsme, « amour-propre », amour de soi. Ils anéantissent les prétentions idéales de l'orgueil, dissipent la vaine auréole dont s'entoure l'appétit de domination.[20]

Cette condamnation se fait donc au nom d'un certain « réalisme » moral qui prend l'homme tel qu'il est et non pas tel que l'on pourrait désirer qu'il fût ; la gloire est finalement une idée entièrement fausse : « L'homme n'est pas grand. Le désir qu'il a de se grandir ne le grandit pas. Telles sont les deux vérités sous lesquelles doit succomber la morale glorieuse. »[21]

Mandeville, faisant explicitement référence à La Rochefoucauld, participera de bon cœur à la démolition du héros guerrier. Après tout, l'homme avide des honneurs recherche-t-il autre chose que le petit garçon qui soulève son chapeau pour être flatté ? L'un et l'autre ne font que céder à un appétit indiscret pour la louange, c'est-à-dire à une forme élaborée de la cupidité :

> […] l'appétit de renommée le plus insatiable qui ait rempli aucun héros n'a jamais été rien de plus que le désir effréné (*ungovernable Greediness*) de posséder l'estime et l'admiration des autres dans les siècles futurs, comme dans le sien. Et […] la grande récompense que se proposent les esprits les plus élevés (*the most exalted Minds*), celle pour laquelle ils sacrifient avec tant d'empressement leur repos, leur santé, les plaisirs de leurs sens et chaque parcelle d'eux-mêmes, n'a jamais été autre chose que le souffle des hommes, cette monnaie de la louange qui n'est que du vent (*the Aerial Coin of Praise*)[22].

Mandeville ne se laisse pas intimider par ce dont on admire la beauté : n'est-il pas vain de sacrifier tous les plaisirs de la vie à une renommée inconsistante ? Ne vaut-il pas mieux chercher le bien-être du corps plutôt que l'immortalité du nom ? Telle est ce que l'on pourrait nommer la critique *bourgeoise* de la gloire. Cependant, Mandeville sent bien que la conquête des honneurs, aussi immatérielle qu'elle soit, restera toujours attrayante aux yeux de certains ; il entend donc insister sur l'aspect purement extérieur du renom, et faire le départ entre la théorie de la vertu et sa pratique, comme lorsqu'il compare les mérites des grand hommes aux énormes vases de Chine :

---

[20] Paul Bénichou, *Morales du grand siècle*, *op. cit.*, p. 163. Cette critique est bien entendu déjà latente dans le christianisme : « […] le désir de gloire n'est qu'une forme de l'intérêt, une nuance de la *libido dominandi* ; l'affirmation glorieuse de soi ne vaut pas mieux que la cupidité » (*ibid.*, p. 162).

[21] *Ibid.*, p. 175 et 172.

[22] Mandeville, « An Enquiry Into the Origin of Moral Virtue », in *The Fable of the Bees…*, *op. cit.*, vol. 1, p. 54-55 ; tr. fr. p. 50-51. L'auteur évoque aussi le « *Macedonian* Madman » à propos d'Alexandre (*ibid*., p. 55). F. B. Kaye remarque que cette référence est empruntée au *Dictionnaire* de Bayle. Shakespeare nous peint un Hamlet désenchanté : « Imperial Ceasar, dead and turned to clay, / Might stop a hole to keep the wind away. / O, that that earth which kept the world in awe / Should patch a wall t'expel the winter's flaw! » (*Hamlet*, dans *Œuvres complètes (Tragédie I)*, *op. cit.*, V, 1, v. 177-180).

> […] elles font belles figures (*a fine Shew*) et sont l'ornement même d'une cheminée ; leur grosseur visible et le prix qu'on y attache feraient croire qu'elles sont très utiles (*useful*), mais regarder l'intérieur de mille d'entre elles, et vous n'y trouverez que de la poussière et des toiles d'araignées[23].

En résumé, la beauté semble désirable, toutefois elle se révèle souvent vide et spécieuse, il paraît donc plus sage de s'attacher à un bien à la fois plus utile et plus solide.

[23] *Ibid.*, Remark O, p. 168 ; tr. fr. p. 132. Voir aussi *ibid.*, Remark R, p. 213-214 sur l'homme qui néglige sa vie présente pour acquérir de la gloire.

4ème annexe. La cité grecque, l'esclavage et l'universel

Chapitre VII, 2ème section.

Pour mieux saisir ces questions, une comparaison avec l'expérience grecque pourraît se révéler éclairante. Nous aurions aujourd'hui trop tendance à croire que la cité grecque et l'idée de genre humain formeraient deux objets incompatibles[1]. En effet, d'une part la cité apparaît comme close et tournée vers elle-même, du moins dans la présentation qu'en font Platon et Aristote (cf. ch. premier, 2ème section), c'est-à-dire excluant les autres hommes, d'autre part il y a quelque difficulté à concilier l'existence de l'esclavage avec notre conception des droits humains. Voilà pourquoi nous classons instinctivement cette expérience politique du côté de la clôture et du particularisme, par contraste avec nos États démocratiques et libéraux qui seraient des « sociétés ouvertes » (pour reprendre la fameuse caractérisation de Karl Popper) tournées vers l'universel[2]. Or, peut-être que ces étiquetages, procédant pour partie de notre idée nouvelle d'un horizon politique du genre humain, ne rendent pas tout à fait justice à la compréhension philosophique de la cité grecque et masquent certaines tensions contemporaines.

Commençons par le problème de l'esclavage, quelque difficulté que l'on puisse avoir à aborder ce problème de manière dépassionnée – « […] j'entends la voix de la nature qui crie contre moi » (*EL*, VI, 17). Aristote discute la question de la servitude dans le premier livre de ses *Politiques* ; discussion plus subtile qu'on pourrait le croire au premier abord. D'ailleurs le jugement ultime d'Aristote fait l'objet de controverses qui n'entrent pas directement dans notre étude. Contentons-nous de remarquer qu'il existerait des hommes (*anthropos*) pour lesquels il serait à la fois juste et avantageux d'être commandés par d'autres, à condition toutefois que cette autorité soit bien exercée[3]. Cette conception va évidemment à l'encontre de l'idée que nous nous faisons des droits de l'homme, selon laquelle chaque individu est meil-

[1] Sans doute serait-il possible ici d'en dire autant du monde romain. Cf. « […] in old Latin, the term *hostis*, expressed both a stranger and an enemy. […] the ferocity of those people [the more ancient Romans] was so great as to make them regard all strangers as enemies, and call them by the same name » (David Hume, « Of Commerce » (1752), *Political Essays*, *op. cit.*, p. 97-98, note).
[2] L'internationaliste Chris Brown, par exemple, a ainsi tendance à ranger, peut-être un peu rapidement, les Grecs du côté de la particularité (« Philosophie politique et relations internationales anglo-américaines ou "Pourquoi existe-t-il une théorie internationale ?" », *Études internationales*, art. cité, p. 237).
[3] Aristote, *Politique*, *op. cit.*, vol. 1, livre I (VI, 9), 1255b4-15, p. 22.

leur juge en tout ce qui le concerne[4]. Toutefois, il faut remarquer deux choses dans la justification aristotélicienne de la pratique de l'esclavage. Premièrement, il n'est pas fait mention de différences « raciales » condamnant certains groupes ethniques à la servitude perpétuelle ; Aristote situe la question au niveau de l'âme et de la raison plutôt qu'au niveau du corps : « […] tels n'ont de l'homme libre que le corps, tels n'en ont que l'âme […] » ; or, il « n'est pas aussi facile de voir la beauté de l'âme (*tês psuchês kallos*) que celle du corps (*sômatos*) »[5].

Pour bien comprendre ce point, il faut se souvenir que la notion d'esclavage peut renvoyer à des réalités très différentes : la servitude dans le monde grec, en particulier à Athènes, n'avait rien à voir, par exemple, avec celle qu'a produite le système colonial. D'abord, dans l'antiquité, esclaves et hommes libres se livraient à peu près aux mêmes travaux, la seule différence étant que ces derniers travaillaient pour leur propre compte[6]. Cette proximité fait dire à Montesquieu que les peuples simples et travailleurs ont de la bonté pour leurs esclaves : « Les premiers Romains vivoient, travailloient et mangeoient avec leurs esclaves ; ils avoient pour eux beaucoup de douceur et d'équité […] » (XV, 16). Ensuite, on vendait régulièrement les vaincus à la guerre comme esclaves, ce qui faisait que la fortune pouvait facilement faire passer d'une condition à l'autre[7] ; parallèlement, l'affranchissement ne posait pas de problème particulier. Cela semble très loin de la pratique observée dans le sud des États-Unis où la couleur de la peau marquait une barrière infrangible entre deux sortes d'êtres humains. Alexis de Tocqueville a bien insisté sur cette différence : dans l'antiquité l'affranchi ne se distinguait pas des hommes libres, en Amérique la « race » empêche cette assimilation[8]. Par ailleurs, aux États-Unis, les esclaves sont toujours tenus dans une position inférieure et dégradante qui alimente la croyance dans une inégalité d'aptitude naturelle (cf. *infra*, ch. VIII, 2ème section-b). Tocqueville écrit donc :

> Les anciens enchaînaient le corps de l'esclave, mais ils laissaient son esprit libre et lui permettaient de s'éclairer. […] / Les Américains du Sud, qui ne pensent point qu'à aucune époque les nègres puissent se

[4] Thomas Hobbes justifiera ainsi l'égale sagesse de tous les hommes : « For such is the nature of men, that howsoever they may acknowledge many others to be more witty, or more eloquent, or more learned ; Yet they will hardly believe there be many so wise as themselves […] But this proveth rather that men are in that point equall, than unequall. For there is not ordinarily a greater signe of the equall distribution of any thing, than that every man is contented with his share. » (*Leviathan*, *op. cit.*, ch. XIII, p. 87.) On retrouve quelque chose de semblable dans les « circonstances de la justice », ces prémisses non-normatives qui fondent la théorie de la justice de John Rawls : « These individuals are roughly similar in physical and mental powers; or at any rate, their capacities are comparable in that no one among them can dominate the rest. » (John Rawls, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, §22, p. 109-110.)

[5] Aristote, *Politique*, *op. cit.*, vol. 1, livre I (V, 10-11), 1254b32-39, p. 20. Cf. « Aristote ne condamnait pas l'esclavage en tant que tel, mais il constatait que certains esclaves avaient une âme de maître, et certains maître une âme d'esclave. » (Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, ch. XII, p. 356.)

[6] Michel Austin et Pierre Vidal-Naquet, *Économies et Sociétés en Grèce ancienne*, *op. cit.*, p. 119. Les auteurs signalent néanmoins qu'il en allait parfois autrement pour le travail de la mine.

[7] Pierre Ducrey, *Guerre et guerriers dans la Grèce antique*, *op. cit.*, not. p. 223.

[8] Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, *op. cit.*, vol. 1, 2ème partie, ch. X, p. 455.

> confondre avec eux, ont défendu, sous des peines sévères, de leur apprendre à lire et à écrire. Ne voulant pas les élever à leur niveau, ils les tiennent aussi près que possible de la brute.[9]

Ou encore : « Chez les anciens, l'esclave appartenait à la même race que son maître, et souvent il lui était supérieur en éducation et en lumières. »[10] Ainsi, la dimension contingente de l'ingénuité faisait que l'institution de la servitude n'impliquait pas forcément chez les Grecs l'existence d'une catégorie naturellement subordonnée, d'un groupe supérieur aux animaux mais inférieur aux hommes. C'est pourquoi, comme le relève Moses Finley, il semble « que chez les Grecs, et même à Sparte, il n'y avait pas envers les esclaves cette horreur profonde et presque pathologique qu'on trouve dans d'autres sociétés […] »[11]. Par contraste, rappelons qu'Abraham Lincoln pouvait dire peu avant la guerre civile : « […] il y a une différence physique entre les races qui, je crois, interdira pour toujours aux deux races de vivre ensemble sous les conditions de l'égalité sociale et politique »[12].

La deuxième chose à remarquer concerne la nécessité de l'esclavage. Pour Aristote, il semble que cette institution constitue une condition *sine qua non* de la vie politique (et même philosophique) des citoyens. En effet, « sans les ressources indispensables il est impossible et de *vivre* (*dzên*) et de *vivre bien* (*eû dzên*) […] »[13], puisqu'il faut bien songer à se nourrir, à se vêtir, etc. avant de pouvoir s'adonner à d'autres activités. Évidemment, « […] si chaque instrument pouvait […] accomplir son œuvre propre […], alors les maîtres d'œuvre n'auraient nul besoin de manœuvres ni les maîtres, d'esclaves »[14], mais comme ce n'est pas le cas, comme les navettes ne peuvent tisser seules, il faut bien que les êtres humains travaillent. Ainsi, la servitude permet à une petite élite, grâce au labeur des autres hommes, de mener un mode de vie plus élevé (*bien vivre* et non pas simplement *vivre*) ; l'esclavage est en quelque sorte nécessaire à la vie de la cité. C'est pourquoi Michel Austin et Pierre Vidal-Naquet peuvent écrire :

> À notre sens il y a là une contradiction flagrante entre la liberté des uns et l'esclavage des autres. Le point de vue grec était autre : la liberté des uns ne pouvait se concevoir sans l'esclavage des autres, les deux extrêmes n'étaient pas contradictoires, mais complémentaires et interdépendants.[15]

---

[9] *Ibid.*, p. 478.
[10] *Ibid.*, p. 454.
[11] Moses Finley, *Économie et société en Grèce ancienne*, *op. cit.*, p. 162. Il existait par exemple à Athènes une force de police composée d'esclaves scythes appartenant à l'État (*ibid.*, p. 222). Cela aurait été impensable du temps de l'esclavage moderne.
[12] Cité dans James McPherson, *Battle Cry of Freedom*, *op. cit.*, p. 186. « […] I do not understand that because I do not want a negro woman for a slave I must necessarily have her for a wife » (*ibid.*). Il faut noter que Lincoln, dans les grands débats de 1858, devait se défendre contre les accusations du démocrate Stephen Douglas qui niait que les noirs aient été « créés égaux » (*ibid.*, p. 184-185).
[13] Aristote, *Politique*, *op. cit.*, vol. 1, livre I (IV, 1), 1253b24-25, p. 17.
[14] *Ibid.*, (IV, 3), 1253b33-1254a1, p. 17.
[15] Michel Austin et Pierre Vidal-Naquet, *Économies et Sociétés en Grèce ancienne*, *op. cit.*, p. 32-33.

Pour ne pas s'indigner trop vite, il faut bien sentir la différence des contextes et les changements introduits depuis lors par le progrès technique, l'idée d'une égalité de droits pour tous et une certaine valorisation du travail[16].

Sans doute Montesquieu, quelle que soit son aversion pour l'esclavage, n'est-il pas insensible à cette question de la nécessité. Dans un autre contexte, il déclare : « C'est un malheur de la condition humaine, que les législateurs soient obligés de faire des lois qui combattent les sentiments naturels mêmes […] » (XXVII, 1). Ce « réalisme » de Montesquieu – d'aucuns diront son « cynisme » – le conduit même à trouver, dans des circonstances exceptionnelles, des raisons à la servitude[17]. L'esclavage se justifie par exemple lorsque le climat énerve le courage des hommes au point que l'asservissement seul peut les conduire à travailler (XV, 7)[18]. Aristote, pour sa part, dirait que la sujétion de certains hommes est une condition nécessaire de la vie au sein d'une cité, et donc du plein déploiement des facultés humaines pour un petit nombre ; cela est hautement contestable, surtout depuis que les sociétés politiques fondées sur le commerce ont prouvé qu'il était possible de produire énormément plus avec des travailleurs libres[19], mais ce mode de justification de la servitude n'entraîne pas nécessairement l'idée d'un partage définitif et naturel entre hommes libres et esclaves.

Pour Aristote la « naturalité » de la cité vient du fait que, contrairement à la famille, elle peut atteindre « le niveau de l'*autarcie* complète » : « se formant pour permettre de *vivre*, elle existe pour permettre de *vivre bien* »[20]. La cité existe par nature (*phusei estin*) parce qu'elle actualise la fin (*telos*) de l'être humain qui est de *vivre bien*, c'est-à-dire de se trouver en mesure de développer ses facultés les plus hautes ; nous dirions plus volontiers aujourd'hui

---

[16] Dans l'antiquité grecque, « […] l'idéal, largement répandu, est celui de l'oisiveté, de la non-activité économique » (*ibid.*, p. 30). La conquête d'un empire participe aussi pour partie de cette idée. L'empire enrichit la cité qui domine, ce qui peut faire espérer à tous les citoyens de vivre à ses frais, comme l'envisage Xénophon dans les *Revenus* (*ibid.*, p. 139 et Moses Finley, *Économie et société en Grèce ancienne*, *op. cit.*, p. 159). Cf. « The desire to be at leisure for political action explains why a world requiring no labor at all was one of the abiding fantasies of the Greek imagination. » (Paul A. Rahe, « The Primacy of Politics in Classical Greece », art. cité, p. 272.) D'une certaine manière, les conditions matérielles actuelles rendent un tel monde possible.

[17] Il faut remarquer que Montesquieu parle souvent avec prudence, mais sans frémir, des choses qui apparaissaient comme les plus choquantes à son époque. Par exemple : l'avortement (XXIII, 16), l'exposition des enfants (XXIII, 22), l'inceste (XXVI, 14, cp. XII, 14), l'homosexualité (XXIII, 17), etc. Dans les *Lettres persanes*, l'histoire d'Aphéridon et d'Astarté relate un amour entre frère et sœur (*LP*, n°LXVII).

[18] « Le cas de l'esclavage est analogue [à celui de la polygamie] ; une institution mauvaise en elle-même peut être plus ou moins pernicieuse selon les circonstances. La logique, dès lors, n'est plus celle du *tout ou rien* mais celle du *plus ou moins*, d'une appréciation par degrés, selon les circonstances » (Céline Spector, « "Il est impossible que nous supposions que ces gens-là soient des hommes", la théorie de l'esclavage au livre XV de *L'Esprit des lois* », *Lumières*, art. cité, p. 36).

[19] Certes, plusieurs sudistes défendront leurs institutions en arguant que les travailleurs du nord ont des conditions de vie encore plus déplorables que celle des esclaves. Mais cela ne suffit sans doute pas à justifier la servitude ! Le sénateur du Massachusetts Daniel Webster répondait en 1850 : « […] who are the laboring people of the North? They are the North. They are the people who cultivate their own farms with their own hands – freeholders, educated men, independent man. » (Marion M. Miller (ed.), *Great Debates in American History*, *op. cit.*, vol. 4, p. 216.)

[20] Aristote, *Politique*, *op. cit.*, vol. 1, livre I (II, 8), 1252b27-34, p. 14.

de pouvoir s'extraire du particulier pour pouvoir accéder à l'universel. Du point du vue du philosophe (qui n'était certainement pas le point de vue dominant), l'autarcie n'est pas ici repli sur une identité singulière ni défense d'un mode de vie particulier, mais condition de possibilité pour les hommes – ou plutôt pour un tout petit nombre d'entre eux – d'une existence véritablement accomplie. Bien sûr, cette réinterprétation philosophique de l'expérience civique grecque ne doit pas nous faire croire que les tous les Grecs envisageaient la cité de cette manière ; le patriotisme étroit et la xénophobie avaient sans doute une très grande emprise dans l'expérience réelle. Cet écart explique d'ailleurs pourquoi la vie politique et la vie philosophique entrent en tension l'une avec l'autre (cf. ch. IV, section 2-a) : alors que celle-ci embrasse tout le genre humain, celle-là s'intéresse à une communauté politique particulière. Néanmoins, le philosophe ne doit pas oublier qu'en l'absence d'un État universel, seule cette communauté politique particulière peut donner accès à la vie philosophique ! François de Forbonnais donne un bon aperçu de cette difficulté que l'on voudrait dire « tragique » :

> […] l'imperfection de l'humanité est telle, j'en conviens, que jamais les biens ne sont pour elle sans mêlange. Le plus sage des mortels n'a-t-il pas mérité de boire la ciguë ? Réflexions humiliante sans doute, mais utile ! Athenes aima mieux avec raison conserver l'ordre public que le plus parfait de ses philosophes.[21]

Sans doute la tension garde-t-elle encore aujourd'hui son ressort : la science trouve ses conditions d'existence dans des corps politiques particuliers, mais la science trahirait son idéal si elle ne cherchait pas à s'extraire de son contexte, quitte à critiquer le pouvoir qui la fait vivre.

Il faut donc se garder d'opposer de manière simpliste l'universel et le particulier. Il est vrai que le sentiment des séparations politiques était très important dans le monde grec, que l'individu devait généralement s'effacer devant la cité : que l'on songe par exemple au droit de saisie qui permettait à un homme lésé par un citoyen d'une autre ville de s'emparer, en représailles, des biens ou de la personne d'un des compatriotes de ce dernier[22] ; voilà une institution bien peu propre à favoriser le développement du commerce… C'est pourquoi de telles « discriminations » nationales ont depuis été maintes fois critiquées. Cependant, de ce que les corps politiques possédaient jadis un vif sentiment des barrières politiques, on ne doit pas

[21] François de Forbonnais, *Élemens du Commerce*, *op. cit.*, vol. 2, p. 340-41. Comme le note Pierre Manent, Socrate est un « citoyen du monde » (*Les Métamorphoses de la cité*, *op. cit.*, p. 380). Cette tension entre la vie civique particulière et l'horizon humain universel fut un grand sujet d'études pour Leo Strauss, notamment dans *The City and Man* (1964).

[22] À propos du *sylon* (prise de biens) et de l'*androlepsia* (saisie de la personne), voir André Bernand, *Guerre et violence dans la Grèce antique*, *op. cit.*, p. 212 et Yvon Garlan, *Guerre et économie en Grèce ancienne*, *op. cit.*, p. 185-186. Remarquons que les représailles à l'encontre de ressortissants étrangers demeurent encore aujourd'hui une pratique des relations internationales.

conclure que l'idée du genre humain ou un certain horizon d'universalité faisait totalement défaut en ce temps-là[23].

Une dernière chose. Le sentiment des séparations politiques peut tout à fait se combiner avec une certaine reconnaissance des autres communautés humaines. Jean-Pierre Vernant écrit :

> Le *xenos* n'est pas quelqu'un de radicalement autre, que l'on combat comme on chasse une bête parce qu'il est étranger à tout ce qui fait la civilisation, qu'il se situe hors de l'humanité ; même le barbare n'est pas vraiment cela pour le Grec. Le *xenos* est un partenaire du commerce social ; jusque dans la haine qu'on lui porte, il reste proche de vous par les dieux qu'il vénère, les sanctuaires qu'il fréquente, les usages et les normes qu'il partage avec vous.[24]

Ce point mérite d'être souligné. Les relations entre entités politiques ne se réduisent pas à une alternative entre assimilation plus ou moins forcée et stricte séparation entre amis et ennemis, entre prosélytisme universel et enfermement particulariste.

> Sous sa forme de compétition organisée, excluant aussi bien la lutte à mort pour anéantir l'être social et religieux de l'ennemi que la conquête pour l'intégrer entièrement à soi, la guerre grecque classique est un *agôn*. Elle s'apparente aux Grands Jeux panhelléniques où la rivalité s'exerce, suivant un scénario à bien des égards analogue, sur un plan pacifique. Ceux qui prennent part aux Jeux s'affrontent au nom de mêmes cités qui se combattent dans la guerre.[25]

Bien sûr, il demeure toujours une tension : reconnaître les autres comme des êtres humains peut conduire à vouloir leur faire partager nos conceptions de la justice (cf. ch. VIII, 3ème section). La guerre entre Athènes et Sparte, les conflits entre démocraties et aristocraties montreront que ce dispositif n'est pas une garantie contre les guerres les plus violentes. Néanmoins, il semble, à la lecture de Thucydide, qu'il y ait toujours eu certaines formes modératrices dans la guerre (ambassades, interdits, etc.), et que l'idée d'un mode de vie à prétention universelle ne faisait pas partie des références mentales de l'époque.

---

[23] Rappelons rapidement que le christianisme a aussi joué un grand rôle dans la propagation de l'idée d'une certaine unité du genre humain. Alexis de Tocqueville, par exemple, écrit en 1843 : « Le champ des devoirs était limité. Il l'étendit. Il n'allait guère plus loin que les concitoyens. Il y fit entrer tous les hommes. Il renfermait principalement les maîtres ; il y introduisit les esclaves. Il mit dans un jour éclatant l'égalité, l'unité, la fraternité humaine. » (« Lettre à Arthur de Gobineau », *Lettres choisies*, *op. cit.*, p. 516.) Pierre Manent décèle dans le christianisme « l'affirmation simultanée de la vocation humaine à une unité parfaite et du pouvoir diviseur de la volonté humaine que les hommes ne peuvent rendre droite par leurs propres forces » (*Les Métamorphoses de la cité*, *op. cit.*, p. 356).

[24] Jean-Pierre Vernant, « Introduction », dans *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, *op. cit.*, p. 27.

[25] *Ibid.*

5ème annexe. L'intérieur, l'extérieur et les principes universels

Chapitre VIII, première section.

Les idées, et plus encore les idées à vocation universelle, possèdent un fort impact sur la distinction classique entre extérieur et intérieur, séparation qui fonde la discipline des Relations internationales. Comme l'écrit Stanley Hoffmann en 1961 : « Le point de départ de toute théorie valable des relations internationales est la constatation d'une différence radicale entre le milieu interne et le milieu international. »[1] Pour autant cela ne signifie pas, comme on le croit parfois, une étanchéité stricte et absolue entre ces deux domaines. Hoffmann rappelle évidemment qu'une articulation se fait entre l'intérieur et l'extérieur, dont les modalités varient selon les corps politiques concernés, le poids des idées à vocation universelle, les types de normes considérées comme légitimes, les moyens de communication, la répartition de la puissance, etc. Dans les faits, la dichotomie entre les deux ordres n'est jamais parfaite : c'est pourquoi il existe souvent certains points de contact entre conflit international et guerre civile, quoique les deux notions soient analytiquement distinctes. Toutefois, une telle séparation conceptuelle apparaît nécessaire pour penser les relations internationales et définir des politiques étrangères, à moins que l'on imagine l'apparition d'un ordre mondial dans lequel le monopole de la violence serait détenu par un seul agent[2], ou bien une situation d'anomie complète dans laquelle chaque acteur individuel (ou presque) se ferait justice lui-même. En dehors de ces deux situations extrêmes, celle d'un état de nature ou celle d'une sorte d'État mondial, il se forme des groupes politiques particuliers – non pas nécessairement particularistes (voir *supra*, ch. VII, 2ème section) – qui distinguent, plus ou moins strictement, l'intérieur de l'extérieur. Cette situation donne sens à la différence persistante entre le policier et le soldat. Tant que l'humanité ne sera pas unifiée en une seule collectivité, la « pluralité des centres autonomes de décision » et le risque de guerre conditionneront les relations internationales[3].

---

[1] Stanley Hoffmann, « Théorie et relations internationales », *Revue française de science politique*, vol. 11, n°2, 1961, p. 424. Voir aussi id., « Minerve et Janus » (I), *Critique*, n°188, janvier 1963, p. 55.

[2] Cf. « […] le but politique que poursuit […] actuellement l'humanité n'est pas seulement celui de l'État politiquement *universel* ; c'est également celui de l'État socialement *homogène* ou de la "Société sans classes". » (Alexandre Kojève, « Tyrannie et Sagesse », dans Leo Strauss, *De la Tyrannie*, trad. Hélène Kern, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1954, p. 272.)

[3] Raymond Aron, « Une sociologie des relations internationales » (1963), dans *Les sociétés modernes*, *op. cit.*, p. 1063-1064. Voir aussi *Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, p. 19 et 29.

Dario Battistella, en commentant Hedley Bull, donne cette définition générale :

> Pour que l'on puisse parler de relations internationales, il faut que l'on soit en présence de relations horizontales régulières entre des groupes sociaux basés territorialement et délimités politiquement les uns par rapport aux autres […][4].

Cela n'exclut évidemment pas le plus et le moins. Bertrand Badie a d'ailleurs tout à fait raison de rappeler que Hedley Bull, à la fin des années 1970, fit partie de ceux qui insistèrent sur le fait que « les relations de compétition et de conflit entre États n'épuisent pas la vie internationale […] », car il y a de nombreuses normes et institutions qui dépassent le strict cadre national[5]. Montesquieu, à l'aide de la notion dynamique de « commerce », montrait déjà que les transactions marchandes, la communication et les échanges participaient, dans les termes d'aujourd'hui, à un vaste processus de limitation de l'absolutisme étatique, de renforcement de la tolérance de peuple à peuple, d'intensification des réseaux transnationaux, de diffusion des normes et des institutions ; néanmoins, comme nous l'avons vu jusqu'ici, ces phénomènes restent essentiellement ambivalents à cause de la persistance des séparations politiques. Les croire intangibles ou les croire négligeables serait deux manières de s'éloigner des faits. Notons tout de même qu'il existait déjà une certaine ambiguïté chez un penseur « réaliste » comme Hans Morgenthau. D'une part il insiste évidemment sur la nécessité de penser l'existence d'entités politiques distinctes mues par des intérêts différents, mais d'autre part, il ne voit aucune différence *substantielle* réelle entre politique intérieure et politique internationale : dans les deux cas, il y a lutte permanente pour le pouvoir[6] ! La distinction entre intérieur et extérieur devient essentiellement formelle. Comme l'a bien remarqué Jean-François Thibault, il s'agit d'une variation de degré, non pas de deux *espèces* différentes du *genre* politique[7].

En tout cas, il existe une tension entre séparations politiques et liens transnationaux, tension d'autant plus forte que circulent des principes de justice à destination du genre humain. La méconnaissance de cette tension conduit souvent à deux erreurs diamétralement op-

---

[4] Dario Battistella, *Théories des relations internationales*, *op. cit.*, p. 22-23.

[5] Voilà ce qui justifiera l'introduction du vocable de « société internationale » (Bertrand Badie, *La diplomatie de connivence*, *op. cit.*, p. 7). Sur la remise en cause de l'État, notamment du fait des progrès technologiques et financiers : Susan Strange, *Le retrait de l'État*, *op. cit.* Sur l'importance du poids des organisations internationales : Guillaume Devin et Marie-Claude Smouts, *Les organisations internationales*, Paris, Armand Colin, coll. U, 2011. Sur l'augmentation actuelle des interconnexions dans le monde : Jochen Prantl, « Les mutations de la gouvernance mondiale : pays émergents et groupes "G" », art. cité, not. p. 47-48.

[6] « Both domestic and international politics are a struggle for power, modified only by the different conditions under which this struggle takes place in the domestic and in the international spheres. » (Hans Morgenthau, *Politics among Nations*, *op. cit.*, p. 39.)

[7] Jean-François Thibault, « Hans J. Morgenthau, le débat entre idéalistes et réalistes et l'horizon politique de la théorie des relations internationales : une interprétation critique », *Études internationales*, vol. 28, n°3, septembre 1997, p. 581. Pierre Hassner insiste sur le fait que Raymond Aron prête plus d'attention que Morgenthau ou Waltz à la distinction entre interne et externe (« Conclusion : De la crise d'une discipline à celle d'une époque », dans Marie-Claude Smouts (dir.), *Les nouvelles relations internationales*, *op. cit.*, p. 382).

posées. La première posture, celle notamment de Carl Schmitt, consiste à accentuer les séparations et à dénigrer les idées universelles, c'est-à-dire à faire taire les préoccupations de justice au nom de la défense de la paix[8]. À ceux qui défendent cette position, Raymond Aron reproche un certain irréalisme :

> Aux époques où les Dieux qu'adorent les peuples ne sauraient trouver place dans le même Panthéon, il ne dépend ni des savants ni des politiciens d'éliminer l'idéologie et de revenir à la sagesse des marchandages.[9]

Il remarque encore que les « guerres ressemblent au principe de légitimité qui règne sur l'espace et dans le temps où elles se livrent »[10] ; il semble donc vain d'en appeler à la modération d'époques révolues, modération que la distance nous incite généralement à exagérer. La deuxième posture consiste à négliger les séparations politiques et à ne voir que les principes universels, qu'ils soient éthiques ou économiques. Un auteur comme Friedrich Hayek, par exemple, s'est très peu intéressé à la politique étrangère, car sa collectivité de référence s'étend au globe entier ; à ses yeux, les frontières ne méritent guère d'attention puisqu'elles sont contingentes[11]. Voilà qui lui attire la critique de Raymond Aron :

> Il n'a jamais existé et il n'existe pas *une* « collectivité humaine ». Il y a *des* « collectivités humaines ». […] Hayek, comme la plupart des libéraux, ne traite pas de la politique étrangère. Il se borne, en passant, à indiquer que, provisoirement, l'État mondial lui paraît dangereux pour la liberté individuelle […].[12]

On se souvient que Friedrich List fut un des grands critiques de ce cosmopolitisme irréaliste, non pas qu'il remettait en cause sa désirabilité intrinsèque, mais qu'il en relevait les effets réels, c'est-à-dire ses conséquences impériales (cf. ch. II et III) ; en effet, en dépit de toutes les bonnes intentions, l'oubli des frontières étatiques tourne généralement en faveur des puissances dominantes, l'Angleterre alors, les États-Unis aujourd'hui.

---

[8] Cette tension entre paix et justice fait l'objet de nombreux travaux, notamment en lien avec la question de la justice internationale. Par exemple Pierre Hazan, *La paix contre la justice ? Comment reconstruire un État avec des criminels de guerre*, Bruxelles, André Versaille éditeur, 2010 ou Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, *Pas de paix sans justice ? Le dilemme de la paix et de la justice en sortie de conflit armé*, Paris, Presses de Sciences Po, 2011.

[9] Raymond Aron, « Les tensions et les guerres du point de vue de la sociologie historique » (1967), dans *Les sociétés modernes*, *op. cit.*, p. 884.

[10] Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, ch. VI, p. 162.

[11] Cp. « It does not follow from the fact that boundaries are historically arbitrary that their role in the Law of Peoples cannot be justified. On the contrary, to fix on their arbitrariness is to fix on the wrong thing. In the absence of a world-state, there *must* be boundaries of some kind, which when viewed in isolation will seem arbitrary, and depend to some degree on historical circumstances. » (John Rawls, *The Law of Peoples*, *op. cit.*, p. 39.) Cette position de Rawls sera critiquée par certains de ses disciples cherchant à penser la *global justice*.

[12] Raymond Aron, « La définition libérale de la liberté, à propos du livre de F. A. Hayek *The Constitution of Liberty* » (1961), dans *Les sociétés modernes*, *op. cit.*, p. 638. Cf. « Aron consacra un bon tiers peut-être de son immense commentaire de la politique contemporaine aux questions stratégiques et de politique internationale. » (Pierre Manent, « Introduction : La politique comme science et comme souci », dans *op. cit.*, p. 15.)

6ème annexe. Sources des épigraphes

Épigraphe de la thèse

Joachim Du Bellay, *Les Regrets*, dans *op. cit.*, n°145, p. 137-138. [« Prendre le saut » signifie tomber.]

* *

Introduction, première section

Montesquieu, *EL*, XIX, 1.

Introduction, 2ème section

Émile Durkheim, *Lettres à Marcel Mauss*, *op. cit.*, 1998, p. 135 (lettre du 4 mai 1898).

Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, *op. cit.*, tome 1, p. 18.

* *

Chapitre premier, première section

Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, *op. cit.*, livre II, avant-propos, p. 251 ; *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, ed. Giorgio Inglese, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1996, p. 289.

Chapitre premier, 2ème section

Montesquieu, « Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères », dans *O. C.*, *op. cit.*, vol. 2, p. 54.

Chapitre premier, 3ème section

Friedrich Hölderlin, « Patmos », in *Gesammelte Werke*, Frankfurt am Main, Fisher Taschenbuch, 2008, p. 197, v. 3-4.

Chapitre II, première section

Agrippa [James Winthrop, MA], in Herbert J. Storing (ed.), *The Complete Anti-Federalist*, *op. cit.*, 4.6.6 (23 November 1787).

Chapitre II, 2ème section

James Madison, *The Federalist Papers*, *op. cit.*, art. 47, p. 298.

James Madison, « Helvidius n°1 » (1793), in *The Pacificus-Helvidius Debates of 1793-1794*, Indianapolis (IN), Liberty Fund, 2007, p. 58.

Chapitre III, première section

Charles de Gaulle, *Vers l'armée de métier*, dans *Le fil de l'épée et autres écrits*, Plon, coll. Omnibus, 1994, p. 266.

Chapitre III, 2ème section

Jean-Jacques Rousseau, « Jugement sur le projet de paix perpétuelle », dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, vol. 3, p. 594.

Chapitre III, 3ème section

Montesquieu, « Lettre à l'abbé Niccolini » (6 mars 1740), dans *Œuvres complètes de Montesquieu*, *op. cit.*, tome 3, p. 1000-1001.

* *

Chapitre IV, première section

Montesquieu, *Voyages*, dans *O. C.*, *op. cit.*, vol. 1, p. 628 (séjour à Gênes).

Chapitre IV, 2ème section

William Shakespeare, *Mesure pour mesure*, dans *Œuvres complètes (Tragicomédies I)*, *op. cit.*, IV, 2, v. 129, p. 368.

Chapitre IV, 3ème section

Jean de La Fontaine, « Le cerf se voyant dans l'eau », *Fables*, *op. cit.*, livre IV, n°9, p. 183.

Chapitre V, première section

Gustave Flaubert, « Lettre à Louise Colet » (2 janvier 1854), dans *Correspondance*, *op. cit.*, p. 277.

Chapitre V, 2ème section

Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, *op. cit.*, vol. 2, 2ème partie, ch. VIII, p. 154.

Chapitre VI, première section

Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, dans *Œuvres*, *op. cit.*, vol. 2, §261, p. 712.

Chapitre VI, 2ème section

Josiah Tucker, « Proposals for a General Pacification », *The Gentleman's Magazine, and Historical Chronicle*, vol. 50, 1780, p. 221-222. [Ce texte est cité en français par Edmund Silberner, *La guerre dans la pensée économique …*, *op. cit.*, p. 245.]

Chapitre VI, 3ème section

Montesquieu, *Pensées*, n°1988.

* *

Chapitre VII, première section

Plutarque, *Solon*, dans *Vies parallèles*, *op. cit.*, XXII, 1, p. 217.

Plutarque, *Lycurgue*, dans *ibid.*, XXIV, 3, p. 153.

Chapitre VII, 2ème section

Victor Hugo, « Préface de la première série », dans *La Légende des siècles*, Paris, Flammarion, coll. GF, 1979, vol. 1, p. 59.

Charles Baudelaire, « Lettre à Mme Paul Meurice » (24 mai 1865), *Correspondance*, éd. Claude Pichois et Jérôme Thélot, Paris, Gallimard, coll. Folio classique, 2000, p. 343.

Chapitre VII, 3ème section

Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, *op. cit.*, II.41.4, vol. 2, p. 30.

Chapitre VIII, première section

David Hume, « Of parties in general », in *Political Essays*, *op. cit.*, p. 36.

Chapitre VIII, 2ème section

Montesquieu, *LP*, n°CXXIX.

Chapitre VIII, 3ème section

Henri Michaux, *Un barbare en Asie* (1933), nouvelle édition, Paris, Gallimard, coll. L'imaginaire, 2008, p. 102.

Chapitre IX, première section

Gérard de Nerval, « Vers dorés », dans *Les Chimères*, *op. cit.*, p. 39.

Chapitre IX, 2ème section

William Shakespeare, *Hamlet*, dans *Œuvres complètes (Tragédie I)*, *op. cit.*, II, 2, v. 477.

Chapitre IX, 3ème section

Max Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 93 ; *Wissenschaft als Beruf*, *op. cit.*, p. 21.

Montesquieu, *EL*, I, 3, p. 237.

* *

Conclusion, première section

François Villon, « Ballade des menus propos », *Poésies*, éd. Jean Dufournet, 3ème édition, Paris, Gallimard, coll. Poésie, 1973, p. 167.

Montesquieu, *EL*, préface, p. 230.

Conclusion, 2ème section

Jean Jaurès, « Discours à la jeunesse » (1903), dans *Discours et conférences*, éd. Thomas Hirsch, Paris, Flammarion, coll. Champs, 2014, p. 157.

* *

Première annexe

Max Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 82 ; *Wissenschaft als Beruf*, *op. cit.*, p. 12.

3ème annexe

Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, *op. cit.*, p. 303.

BIBLIOGRAPHIE

À quelques exceptions près, nous n'avons regroupé dans cette bibliographie que les textes auxquels nous avons fait référence à un moment ou à un autre de ce travail. Il nous est rapidement apparu qu'il serait trop compliqué de préciser systématiquement les sections, les chapitres ou les pages étudiés pour chaque référence, aussi mettons-nous à chaque fois les articles et les ouvrages en entier ; néanmoins, il faut se souvenir que parmi ces textes quelques-uns ont été lus avec soin, la plupart ont été feuilletés rapidement et un certain nombre n'ont été consultés que pour un passage très précis. Pour ne pas alourdir la bibliographie, nous n'avons pas décomposé les ouvrages collectifs, même si nous mobilisons plusieurs chapitres écrits par des auteurs différents.

Le classement des ouvrages par catégorie nous a paru plus utile pour le lecteur que la présentation suivant uniquement l'ordre alphabétique, mais pour ce faire, nous avons dû effectuer des choix qui peuvent être discutés. Ainsi, il est parfois difficile de dire à quel siècle appartient un auteur à cheval entre deux siècles (Émile Durkheim par exemple). En ce qui concerne les classements disciplinaires, il y a toujours une certaine part d'arbitraire, surtout pour des auteurs comme Raymond Aron qui ont écrit des ouvrages appartenant à des champs très variés. La plupart du temps, nous avons essayé de grouper les œuvres d'un même auteur dans une seule catégorie, mais nous avons parfois dû procéder autrement (par exemple dans le cas de Quentin Skinner). Enfin, la distinction entre « textes classiques » et « textes contemporains » laisse également une grande marge d'interprétation.

Voici enfin deux règles que nous avons suivies dans la présentation de cette bibliographie. Premièrement, la date mise entre parenthèse après le titre d'un ouvrage correspond toujours à la date de publication dans la langue originale. La date de la traduction est éventuellement indiquée entre parenthèses après le nom du traducteur. Deuxièmement, lorsque nous avons eu recours à un ouvrage en langue originale et à sa traduction en français, nous mettons les deux éditions à la suite l'une de l'autre, en faisant apparaître en premier la version sur laquelle nous avons travaillé.

Sources primaires

Œuvres de Montesquieu

Œuvres complètes

MONTESQUIEU, *Œuvres complètes*, éd. Roger Caillois, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 2 vol., 1949 et 1951.

MONTESQUIEU, *Œuvres complètes de Montesquieu*, dir. Pierre Rétat et Catherine Volpilhac-Auger, Oxford, Voltaire Foundation, 1998- ?, 22 vol. prévus.

Œuvres diverses

MONTESQUIEU, *Correspondance*, dans *Œuvres complètes de Montesquieu*, éd. André Masson, Paris, Éditions Nagel, 1955, vol. 3, p. 721-1555.

MONTESQUIEU, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, ed. Jean Ehrard, Paris, Garnier-Flammarion, 1968.

MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, éd. Victor Goldschmidt, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, 2 vol.

MONTESQUIEU, *Pensées, Le Spicilège*, éd. Louis Desgraves, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 1991.

MONTESQUIEU, *Lettres persanes*, éd. Laurent Versini, Paris, Flammarion, coll. GF, 1995.

Traduction anglaise

MONTESQUIEU, *The Spirit of the Laws*, trans. Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller and Harold Samuel Stone, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Dictionnaires

FURETIÈRE Antoine, *Dictionnaire* universel, 1690, version payante en ligne : www.classiques-garnier.com.

Le Dictionnaire de l'Académie française, 3ème édition (1740), 4ème édition (1762), 6ème édition (1835), 8ème édition (1832-1835), 9ème édition (1992- ?), version payante en ligne : www.classiques-garnier.com.

Le Grand Bailly (grec-français), Paris, Hachette, 2000.

Le Grand Robert de la langue français, Paris, Le Robert, version payante en ligne : http://www.lerobert.com/le-grand-robert/.

Antiquité

Œuvres grecques

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. Jules Tricot, Paris, Vrin, 1997.

ARISTOTE, *Politique*, trad. Jean Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, coll. Budé, 2002, 5 vol.

ARISTOTE, *Constitution d'Athènes*, trad. Georges Mathieu et Bernard Haussoullier, Paris, Les Belles Lettres, coll. Budé, 2003.

DÉMOSTHÈNE, *Harangues*, trad. Maurice Croiset, Paris, Les Belles Lettres, coll. Budé, 1975, vol. 2.

HÉSIODE, *Théogonie, Les travaux et les Jours, Hymnes homériques*, trad. Jean-Louis Backès, Paris, Gallimard, coll. Folio classique, 2001.

HOMÈRE, *Iliade*, trad. Eugène Lasserre, Paris, Flammarion, coll. GF, 2000.

HOMÈRE, *L'Odyssée*, trad. Médéric Dufour et Jeanne Raison, Paris, Garnier-Frères, coll. GF, 1965.

PLATON, *Le banquet*, trad. Léon Robin, Paris, Les Belles Lettres, coll. Budé, 1929.

PLATON, *La République*, trad. Émile Chambry, 11ème tirage, Paris, Les Belles Lettres, coll. Budé, 2002-2012, 3 vol.

PLATON, *Œuvres Complètes*, éd. Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

PLUTARQUE, *Œuvres morales (traités 3-9)*, trad Robert Klaerr, André Philippon et Jean Sirinelli, Paris, Les belles lettres, coll. Budé, 1989, tome 1, 2ème partie.

PLUTARQUE, *Vies parallèles*, trad. Anne-Marie Ozanam, Paris, Gallimard, coll. Quarto, 2001.

THUCYDIDE, *La guerre du Péloponnèse*, trad. Jacqueline de Romilly, Paris, Les belles lettres, coll. Budé, 1955-1972, 6 vol.

THUCYDIDES, *The Landmark Thucydides: A Comprehensive Guide to the Peloponnesian War*, ed. Robert B. Strassler, Free Press, 2008.

XÉNOPHON, *L'Anabase* (suivi du *Banquet*), trad. Pierre Chambry, Paris, Flammarion, coll. GF, 1996.

Œuvres romaines

CÉSAR, *La guerre des Gaules*¸ Paris, Garnier Frères, GF, 1964.

OVIDE, *Les métamorphoses*, Paris, Garnier-Frères, coll. GF, 1966.

SALLUSTE, *Conjuration de Catilina, Guerre de Jugurtha*, Paris, Flammarion, coll. GF, 1968.

TITE-LIVE, *Histoire Romaine* (livres I à X), trad. Annette Flobert, Paris, Flammarion, coll. GF, 1995-1996, 2 vol.

VIRGILE, *L'Énéide*, trad. Maurice Rat, Paris, Flammarion, coll. GF, 1965.

XVe, XVIe et XVIIe siècles

BACON Francis, *The Essays* (1625), ed. John Pitcher, London, Penguin Books, 1985 ; tr. fr. Antoine de La Salle (1800), *Essais de morale et de politique*, Paris, L'Arche, coll. Tête-à-tête, 1999.

BOILEAU Nicolas, *Œuvres 2*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969.

CORNEILLE Pierre, *Théâtre II : tragédies*, Paris, Flammarion, coll. GF, 1980.

DESCARTES René, *Les passions de l'âme*, Paris, Flammarion, coll. GF, 2000.

DESCARTES René, *Discours de la méthode* (1637), Paris, Flammarion, coll. GF, 1996.

DU BELLAY Joachim, *Les Antiquités de Rome, Les Regrets*, Paris, Flammarion, coll. GF, 1994.

FÉNELON François (de), *Dialogues des morts composés pour l'éducation d'un prince*, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1983, vol. 1, p. 277-510.

HOBBES Thomas, *Leviathan* (1651), ed. Richard Tuck, 8th edition, Cambridge, Cambridge University Press, 2008 ; tr. fr. Gérard Mairet, *Léviathan*, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 2000.

LA BRUYÈRE Jean (de), *Les caractères ou les mœurs de ce siècle (précédés des caractères de Théophraste)* (9ème édition de 1696), Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

LA FONTAINE Jean (de), *Fables*, Paris, Pocket, 1989.

LA ROCHEFOUCAULD François (de), *Maximes et réflexions diverses* (1678), Paris, Garnier-Flammarion, 1977.

LOCKE John, *Two Treatises of Government* (1689), ed. Peter Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 1988 ; tr. fr. David Mazel, *Traité du gouvernement civil*, 2ème édition, Paris, Flammarion, coll. GF, 1992.

MACHIAVEL Nicolas, *Discours sur la première décade de Tite-Live*¸ trad. Alessandro Fontana et Xavier Tabet, Paris, Gallimard, coll. NRF, 2004 ; *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, ed. Giorgio Inglese, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1996.

MACHIAVEL Nicolas, *Le Prince* (bilingue), trad. Jean-Louis Fournel et Jean-Claude Zancarini, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2014.

MONTAIGNE Michel (de), *Essais*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, 3 vol.

MORE Thomas, *L'Utopie*, éd. Simone Goyard-Fabre, trad. Marie Delcourt, Paris, Flammarion, 1987.

PASCAL Blaise, *Pensées*, éd. Michel Le Guern, Paris, Gallimard, coll. Folio classique, 2004.

RICHELIEU Armand Jean du Plessis, *Testament politique*, sans lieu, sans éditeur, 1688.

RONSARD Pierre (de), *Les Amours* (1552-1584), Paris, Garnier-Flammarion, 1981.

SHAKESPEARE William, *Œuvres complètes* (bilingue), éd. Michel Grivelet et Gilles Monsarrat, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 1995.

VILLON François, *Poésies*, éd. Jean Dufournet, 3ème édition, Paris, Gallimard, coll. Poésie, 1973.

XVIIIe siècle

DAVENANT Charles, *Essays upon Peace at Home, and War Abroad*, London, James Knapton, 1704, part I.

DIDEROT Denis, *Œuvres, Tome III : Politique*, éd. Laurent Versini, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 1995.

DIDEROT Denis et Jean le Rond D'ALEMBERT, *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, version en ligne : http://portail.atilf.fr/encyclopedie/

FERGUSON Adam, *An Essay on the History of Civil Society*, ed. Fania Oz-Salzberger, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

FLETCHER Andrew, *An Account of a Conversation Concerning A Right Regulation of Governments for the common Good of Mankind* (1704), in *Political Works*, ed. John Robertson, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

FORBONNAIS François (de), *Élemens du Commerce*, seconde édition, Leyde, 1754, 2 vol.

FRANKLIN Benjamin, *The Works of Benjamin Franklin. Volume X: Correspondence*, Boston, Hilliard/Gray, 1840.

GORDON Thomas and John TRENCHARD, *Cato's Letters, or Essays on Liberty, Civil and Religious, and Other Important Subjects*, ed. Ronald Hamowy, Indianapolis (IN), Liberty Fund, 1995.

HAMILTON Alexander, James MADISON et John JAY, *The Federalist Papers* (1788), New York (NY), Signet Classic, 2003 ; tr. fr. Gaston Jèze, *Le Fédéraliste*, Paris, Economica, 1988.

HAMILTON Alexander et James MADISON, *The Pacificus-Helvidius Debates of 1793-1794*, Indianapolis (IN), Liberty Fund, 2007.

HUME David, *Political Essays*, ed. Knud Haakonssen, Cambridge, Cambridge University Press, 1994 ; tr. fr. Gilles Robel, *Essais moraux, politiques et littéraires et autres essais*, Paris PUF, coll. Perspectives anglo-saxonnes, 2001.

HUME David, *Essais moraux, politiques & littéraires* (bilingue), trad. Jean-Pierre Jackson, Paris, Éditions Alive, 1999.

KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, *et autre textes*, trad. J.-F. Poirier et F. Proust, Paris, Flammarion, 1991 ; *Zum ewigen Frieden und andere Schriften*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 2008.

KANT Emmanuel, *Métaphysique des mœurs I & II* (1785 et 1797), trad. Alain Renaut, Paris, Flammarion, coll. GF, 1994, 2 vol.

MANDEVILLE Bernard, *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits* (photographic reproduction of the edition published by Oxford University Press in 1924), ed. F. B. Kaye, Indianapolis (IN), Liberty Classics, 1988, 2 vol. ; tr. fr. Lucien et Paulette Carrive, *La fable des abeilles*, Paris, Vrin, 1990, 2 vol.

MELON Jean-François, *Essai politique sur le commerce* (1734), nouvelle édition augmentée, sans lieu, sans nom, 1761.

MILLAR John, *The Origin of the Distinction of Ranks: Or, An Enquiry into the Circumstances which Give Rise to Influence and Authority in the Different Members of Society* (1778), Bristol and Tokyo, Thoemmes and Kinokuniya, 1990 (reprint of the 1806 Edition).

MIRABEAU Victor Riquetti, *L'ami des hommes, ou Traité de la population*, n^elle^ édition, sans lieu, sans éditeur, 1758.

PAINE Thomas, *Common Sense, The Rights of Man*, New York (NY), New American Library, Meridian, 1984.

ROLLIN Charles, *Histoire ancienne des Égyptiens, des Carthaginois, des Assyriens…*, Paris, Veuve Estienne, 1740, 6 vol.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1959-1969, 4 vol.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Lettre à d'Alembert*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.

SMITH Adam, *The Theory of Moral Sentiments* (1759), Mineola (NY), Dover Publication, 2006 ; tr. fr. Michaël Biziou, Claude Gautier et Jean-François Pradeau, *Théorie des sentiments moraux*, Paris, PUF, coll. Léviathan, 1999.

SMITH Adam, *An Inquiry Into the Natures and Causes of the Wealth of Nations* (1776), New York (NY), Bantam Classic, 2003 ; tr. fr. Paulette Taieb, *Enquête sur la nature et les causes de la Richesse des Nations* , Paris, PUF, 1995, 4 vol.

TUCKER Josiah, « Proposals for a General Pacification », *The Gentleman's Magazine, and Historical Chronicle*, vol. 50, 1780, p. 221-222.

VOLTAIRE, *Lettres philosophiques* (1734), Paris, Flammarion, coll. GF, 1964.

VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance* (1763), Paris, Flammarion, coll. GF, 1989.

VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique* (1764), Paris, Flammarion, coll. GF, 2010.

VOLTAIRE, « Commentaire sur l'Esprit des lois » (1777), dans *Œuvres complètes*, Paris, 1827, vol. 2, p. 486-502.

XIXe siècle

ADAMS Henry, *The Education of Henry Adams*, ed. Jean Gooder, London, Penguin Books, 1995.

BAUDELAIRE Charles, *La Fanfarlo, Le Spleen de Paris*, Paris, Flammarion, coll. GF, 1987.

BAUDELAIRE Charles, *Les Fleurs du Mal* (1861), éd. Claude Pichois, Paris, Gallimard, coll. Poésie, 1972.

BAUDELAIRE Charles, *Correspondance*, éd. Claude Pichois et Jérôme Thélot, Paris, Gallimard, coll. Folio classique, 2000.

CHATEAUBRIAND François-René (de), *Atala, René*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

CLAUSEWITZ Carl (von), *De la guerre*, trad. Denise Naville, Paris, Les Éditions de Minuit, 1955.

COMTE Auguste, *Cours de philosophie positive : Leçons 46-51*, éd. Michel Bourdeau, Laurent Clauzade et Frédéric Dupin, Paris, Hermann, 2012.

CONSTANT Benjamin, *Adolphe, Le Cahier rouge, Cécile*, éd. Alfred Roulin, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1957.

CONSTANT Benjamin, *Écrits politiques*, éd. Marcel Gauchet, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 1997.

COUSIN Victor, *Cours de philosophie : Introduction à l'histoire de la philosophie*, Paris, Fayard, 1991.

DESTUTT DE TRACY Antoine, *Commentaire sur* L'Esprit des lois *de Montesquieu* (1817), Caen, Université de Caen, 1992.

DOSTOÏEVSKI Fédor, *Journal d'un écrivain*, trad. Gustave Aucouturier, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1978.

FICHTE Johann Gottlieb, *Discours à la nation allemande*, trad. Alain Renaut, Paris, Imprimerie nationale, 1992 ; *Reden an die deutsche Nation*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2008.

FLAUBERT Gustave, *Salammbô* (1862), éd. Gisèle Séginger, Paris, Flammarion, coll. GF, 2001.

FLAUBERT Gustave, *Correspondance*, éd. Bernard Masson, Paris, Gallimard, 1998.

GLADSTONE William E., « Kin Beyond Sea », *North American Review*, n°264, September-October 1878. p. 179-212.

GUIZOT François, *Histoire de la révolution d'Angleterre, 1625-1660*, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 1997.

HEGEL Georg W. F., *Principes de la philosophie du droit*, trad. Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Flammarion, coll. GF, 1999.

HEGEL Georg W. F., *Phénoménologie de l'esprit* (1807), trad. Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Flammarion, coll. GF, 2012 ; *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1986.

HEGEL Georg W. F., *La philosophie de l'histoire*, dir. Myriam Bienenstock, Paris, Le Livre de Poche, coll. La Pochothèque, 2009.

HÖLDERLIN Friedrich, *Gesammelte Werke*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 2008.

HUGO Victor, *Les Châtiments*, Paris, Flammarion, coll. GF, 1998.

HUGO Victor, *La Légende des siècles*, Paris, Flammarion, coll. GF, 1979, 2 vol.

JAMES Henry, *The Europeans* (1878), London, Penguin Books, 1995.

LAMARTINE Alphonse (de), *Méditations poétiques et poésies diverses*, éd. Marius-François Guyard, Paris, Gallimard, coll. Poésie, 1981.

LIST Friedrich, *Système national d'économie politique* (1841), trad. Henri Richelot (1857), Paris, Gallimard, coll. Tel, 1998 ; *Das nationale System der Politischen Oekonomie*, Stuttgart, J. G. Cotta'scher Verlag, 1841.

MAISTRE Joseph (de), *Propos sur la guerre*, Paris, Rivarol, coll. Les propos, 1935.

MARX Karl, *Le Capital, Livre 1* (1867), trad. J. Roy, Paris, Garnier-Flammarion, 1969.

MARX Karl et Friedrich ENGELS, *Manifeste du parti communiste* (1848), trad. Émile Bottigelli (1972), Paris, Flammarion, 1998 ; *Manifest der Kommunistischen Partei*, Stuttgart, Reclam, 1999.

MARX Karl et Friedrich ENGELS, *Œuvres choisies*, Moscou, Éditions du progrès, 1968.

MUSSET Alfred (de), *La confession d'un enfant du siècle*, Paris, Flammarion, coll. GF, 1993.

NERVAL Gérard (de), *Les Chimères*, éd. Bertrand Marchal, Paris, Gallimard, coll. Poésie, 2005.

NIETZSCHE Friedrich, *Œuvres*, éd. Jean Lacoste et Jacques Le Rider, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 1993, 2 vol. ; textes originaux : http://www.nietzschesource.org/.

RENAN Ernest, *La Réforme intellectuelle et morale*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1990.

RICARDO David, *Des principes de l'économie politique et de l'impôt* (3ème édition de 1821), trad. Cécile Soudan, Paris, Flammarion, 1992.

SAINT-SIMON Henri (de) (et Augustin THIERRY), *De la réorganisation de la société européenne*, Paris, Adrien Égron, 1814.

STENDHAL, *Vie de Napoléon*, Paris, Édition Payot et Rivages, 2006.

TOCQUEVILLE Alexis (de), *De la Démocratie en Amérique*, Paris, Flammarion, coll. GF, 1981, 2 vol.

TOCQUEVILLE Alexis (de), *Lettres choisies, Souvenirs : 1814-1859*, éd. Françoise Mélonio et Laurence Guellec, Paris, Gallimard, coll. Quarto, 2003.

TOCQUEVILLE Alexis (de), *Souvenirs*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 2004, vol. 3, p. 725-984.

TREVELYAN George M., *A shortened History of England*, London, Penguin Books, 1942.

XXe et XXIe siècles

ARENDT Hannah et Karl JASPERS, *« La philosophie n'est pas tout à fait innocente »*, éd. Jean-Luc Fidel, trad. Éliane Kaufholz-Messmer, Paris, Payot et Rivages, 2006.

ARON Raymond, *Chroniques de guerre : La France libre, 1940-1945*, Paris, Gallimard, coll. NRF, 1990.

ARON Raymond, *Mémoires : 50 ans de réflexion politique*, Paris, Julliard, 1983.

BARRÈS Maurice, *La terre & les morts : Sur quelles réalités fonder la conscience française*, Paris, La patrie française, 1899.

BLAIR Tony, *A Journey: My Political Life*, New York, Alfred A. Knopf, 2010.

BUSH George W., *Decision Points*, New York, Crown Publishers, 2010 ; tr. fr : *Instants décisifs*, Paris, Plon, 2010.

CÉSAIRE Aimé, *Discours sur le colonialisme* (1955), Paris, Présence africaine, 2004.

CHURCHILL Winston, « Le rêve », *Commentaire*, n°132, hiver 2010-2011, p. 877-883.

CLAUDEL Paul, *Réflexions sur la poésie*, Paris, Gallimard, 1963.

DURKHEIM Émile, *Lettres à Marcel Mauss*, éd. Philippe Besnard et Marcel Fournier, Paris, PUF, coll. Sociologies, 1998.

FREUD Sigmund, *Essais de psychanalyse*, nouvelle traduction, Paris, Payot, 1981.

GAULLE Charles (de), *Le fil de l'épée et autres écrits*, Plon, coll. Omnibus, 1994.

HALÉVY Élie, *L'ère des tyrannies : Études sur le socialisme et la guerre* (1938), Paris, Gallimard, coll. Tel, 1990.

JAURÈS Jean, *Discours et conférences*, éd. Thomas Hirsch, Paris, Flammarion, coll. Champs, 2014.

JÜNGER Ernst, *Orages d'acier* (1920), trad. H. Plard, Christian Bourgeois, 1970.

LEIRIS Michel, *L'âge d'homme* (1939), Paris, Gallimard, coll. Folio, 2008.

LÉNINE, *L'impérialisme stade suprême du capitalisme : Essai de vulgarisation* (1917), Paris, Le temps des cerises, 2001.

MICHAUX Henri, *Un barbare en Asie* (1933), nouvelle édition, Paris, Gallimard, coll. L'imaginaire, 2008.

RILKE Rainer Maria, *Lettres à un jeune poète*, trad. Claude Mouchard et Hans Hartje, Paris, Le Livre de Poche, 1989.

RUMSFELD Donald, *Known and Unknown: A memoir*, New York, Sentinel, 2011.

SCHUMPETER Joseph, *Impérialisme et classes sociales* (1919-1927), trad. Suzanne de Segonzac et Pierre Bresson, Paris, Flammarion, 1984.

SEMPRUN Jorge, *L'écriture ou la vie*, Paris, Gallimard, coll. NRF, 1994.

TARDIEU André, *La Paix*, Paris, Payot, 1921.

Anthologies

BENNETT George (ed.), *The Concept of Empire: Burke to Attlee (1774-1947)*, London, Adam and Charles Black, 1953.

BROWN Chris, Terry NARDIN and Nicholas RENGGER (eds.), *International Relations in Political Thought: Texts from the Ancient Greeks to the First World War*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

FARRAND Max (ed.), *The Records of the Federal Convention of 1787* (1911), revised edition, New Haven (CT), Yale University Press, 1937, 4 vol.

HEFFNER Richard D. (ed.), *A Documentary History of the United States*, 7th edition, New York (NY), Signet, 2002.

KETCHAM Ralph (ed.), *The Anti-Federalist Papers and the Constitutional Convention Debates* (1986), New York, Signet Classic, 2003.

MANENT Pierre, *Les libéraux* (1986), Paris, Gallimard, coll. Tel, 2001.

MILLER Marion M. (ed.), *Great Debates in American History: From the Debates in the British Parliament on the Colonial Stamp Act (1764-1765) to the Debates in Congress At the Close of the Taft Administration (1912-1913)*, New York, Current Literature Publishing Company, 1913, 14 vol.

RAMEL Frédéric (coll. David CUMIN), *Philosophie des relations internationales*, Paris, Presses de Sciences Po, 2002 [2ème édition en 2011].

STORING Herbert J. (ed.), *The Complete Anti-Federalist*, with the assistance of Murray Dry, Chicago (IL), The University of Chicago Press, 1981, 7 vol.

Sources secondaires

Ouvrages d'histoire

Antiquité et Moyen-Âge

AUSTIN Michel et Pierre VIDAL-NAQUET, *Économies et Sociétés en Grèce ancienne* (1972), 8ème édition, Paris, Armand Colin, 2007.

BERNAND André, *Guerre et violence dans la Grèce antique*, Paris, Hachette Littératures, 1999.

DUCREY Pierre, *Guerres et guerriers dans la Grèce antique* (1985), Paris, Hachette Littérature, coll. Pluriel, 1999.

FINLEY Moses I., *Économie et société en Grèce ancienne*, trad. Jeannie Carlier, Paris, La Découverte, 2007.

GARLAN Yvon, *Guerre et économie en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1999.

LECLANT Jean (dir.), *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2005.

LE GOFF Jacques, *Un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, coll. Quarto, 1999.

LIBERA Alain (de), *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, coll. Essais, 1991.

MOSSÉ Claude, *Histoire d'une démocratie : Athènes*, Paris, Seuil, coll. Points Histoire, 1971.

MOSSÉ Claude, *La Grèce archaïque d'Homère à Eschyle*, Paris, Seuil, coll. Points Histoire, 1984.

PIRENNE Henri, *Mahomet et Charlemagne* (1936), Paris, PUF, coll. Quadrige, 2005.

VERNANT Jean-Pierre (dir.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne* (1968), Éditions de l'EHESS, 1999.

Europe moderne

AGULHON Maurice, *La République*, Paris, Hachette littératures, coll. Pluriel, 1997, 2 vol.

BRAUDEL Fernand, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (1949), Paris, Armand Colin, coll. Le Livre de Poche, 1990, 3 vol.

BLUCHE François, *L'Ancien Régime, Institutions et société,* Paris, Le Livre de Poche, 1993.

CANNY Nicholas (ed.), *The Oxford History of the British Empire. Volume I: The Origins of Empire*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

CARRÈRE D'ENCAUSSE Hélène, *Lénine : La révolution et le pouvoir*, Flammarion, Paris, 1979.

CARRÈRE D'ENCAUSSE Hélène, *Staline : L'ordre par la terreur*, Flammarion, Paris, 1979.

COTTRET Bernard, *Histoire de l'Angleterre de Guillaume le Conquérant à nos jours*, Paris, Tallandier, coll. Texto, 2011.

FURET François, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978.

FURET François, *La Révolution 1770 – 1880*, Paris, Hachette, coll. Pluriel, 1988, 2 vol.

FURET François et Mona OZOUF (dir.), *Le siècle de l'avènement républicain*, Paris, Laterza/ Gallimard, 1993.

GAUCHON Pascal, *Le modèle français depuis 1945*, Paris, PUF, 2ème édition, 2006.

GUENIFFEY Patrice, *Histoires de la Révolution et de l'Empire*, Paris, Perrin, coll. Tempus, 2011.

HILAIRE-PÉREZ Liliane, *L'expérience de la mer : Les Européens et les espaces maritimes au XVIIIe siècle*, Paris, Seli Arslan, 1997.

Histoire de la diplomatie française, II. De 1815 à nos jours, Paris, Perrin, coll. Tempus, 2007.

KERSHAW Ian, *Qu'est-ce que le nazisme ? Problèmes et perspectives d'interprétation*, trad. Jacqueline Carnaud, Paris, Gallimard, 1997.

LAMOUREUX Jacques, *Le XVIIIe siècle anglais ou le temps des paradoxes*, Paris, L'Harmattan, 2008.

LE ROY LADURIE Emmanuel, *L'État royal : 1460 – 1610*, Paris, Hachette, coll. Pluriel, 1987.

MANN Golo, *Deutsche Geschichte des 19. Und 20. Jahrhunderts* (1958), Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1995.

MARSHALL P. J. (ed.), *The Oxford History of the British Empire. Volume II: The Eighteenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

MORGAN Kenneth O. (ed.), *The Oxford History of Britain*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

MASCILLI MIGLIORINI Luigi, *Napoléon*, trad. Jean-Michel Gardair, Paris, Perrin, coll. Tempus, 2006.

PÉREZ Joseph, *Histoire de l'Espagne*, Librairie Arthème Fayard, 1996.

RICHARD Guy, *La noblesse d'affaires au XVIIIe siècle* (1974), 2ème édition, Paris, Armand Colin, 1997.

SHEEHAN James J., *Where Have All the Soldiers Gone? The Transformation of Modern Europe*, New York (NY), Mariner Books, 2009.

THIESSE Anne-Marie, *La création des identités nationales : Europe XVIIIe-XXe siècle*, Paris, Seuil, coll. Points Histoire, 2001.

VOOGDT Christophe (de), *Histoire des Pays-Bas : Des origines à nos jours*, Paris, Fayard, 2003.

WILSON Charles, *Profit and Power: A Study of England and the Dutch Wars* (1957), The Hague, Martinus Nijhoff, 1978.

États-Unis d'Amérique

ARON Raymond, *République impériale*, dans *Une histoire du XXe siècle*, éd. Christian Bachelier, Paris, Plon, 1996, p. 337-469.

BOOT Max, *The Savage Wars of Peace: Small Wars and the Rise of American Power*, New York (NY), Basic Books, 2002.

COOPER John M., *The Warrior and the Priest: Woodrow Wilson and Theodore Roosevelt*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1983.

ELKINS Stanley and Eric MCKITRICK, *The Age of Federalism: The Early American Republic, 1788-1800*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

GOLDMAN Eric F., *Rendezvous with Destiny: A History of Modern American Reform* (1952), New York (NY), Alfred A. Knopf, 1961.

HERRING George C., *From Colony to Superpower: U.S. Foreign Relations since 1776*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

KASPI André, *Les Américains*, Paris, Seuil, 1986, coll. Points Histoire, 2 vol.

KENNAN George F., *American Diplomacy 1900-1950*, Chicago (IL), The University of Chicago Press, 1970.

LACORNE Denis, *De la religion en Amérique : Essai d'histoire politique*, Paris, Gallimard, coll. L'Esprit de la cité, 2007.

LACORNE Denis et Justin VAÏSSE (dir.), *La présidence impériale, De Franklin D. Roosevelt à George W. Bush*, Paris, Odile Jacob, 2007.

LAFEBER Walter, *The Cambridge History of American Foreign Relations, Volume II: The American Search for Opportunity, 1865-1913*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

MCPHERSON James, *Battle Cry of Freedom: The Civil War Era*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

MAYERS David, *Wars and Peace: The Future Americans Envisioned 1861-1991*, New York, St. Martin's Press, 1998.

MEAD Walter Russell, *Sous le signe de la Providence : Comment la diplomatie américaine a changé le monde*, trad. Séverine Mathieu, Paris, Odile Jacob, 2003.

MÉLANDRI Pierre et Justin VAÏSSE, *L'empire du milieu : Les États-Unis et le monde depuis la fin de la guerre froide*, Paris, Odile Jacob, 2001.

MILKIS Sidney, *The President and the Parties: The Transformation of the American Party System since the New Deal*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

PALMER Robert R., *The Age of the Democratic Revolution: A political History of Europe and America, 1760-1800* (tome 1, *The Challenge* ; tome 2, *The Struggle*), Princeton (NJ), Princeton University Press, 1959 and 1964.

PERKINS Dexter, *The Evolution of American Foreign Policy*, 2nd Edition, Oxford, Oxford University Press, 1966.

SCHLESINGER, Jr. Arthur M., *War and the American Presidency*, New York, W. W. Norton & Company, 2005.

University of California Committee on International Relations (Lectures arranged by the), *The United States Among the Nations*, Berkeley (CA), University of California Press, 1937.

VAÏSSE Justin, *Le modèle américain*, Paris, Armand Colin, coll. Synthèse, 1998.

VAÏSSE Justin, *Histoire du néoconservatisme aux États-Unis : Le triomphe de l'idéologie,* Paris, Odile Jacob, 2008.

WOODWARD Bob, *Plan of Attack*, London, Simon & Schuster, 2004.

Commentaires de Montesquieu

Ouvrages

ALTHUSSER Louis, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, Paris, PUF, 1959.

BARRERA Guillaume, *Les lois du monde : Enquête sur le dessein politique de Montesquieu*, Paris, Gallimard, coll. L'Esprit de la cité, 2009.

BINOCHE Bertrand, *Introduction à* De l'esprit des lois *de Montesquieu*, Paris, PUF, 1998.

CASABIANCA Denis (de), *Montesquieu : De l'étude des sciences à l'esprit des lois*, Paris, Honoré Champion, coll. Travaux de philosophie, 2008.

DESGRAVES Louis et Catherine VOLPILHAC-AUGER (coll. Françoise WEIL), *Catalogue de la bibliothèque de Montesquieu à La Brède*, Napoli, Liguori Editore, 1999.

DESGRAVES Louis (dir.), *Actes du colloque international tenu à Bordeaux, du 3 au 6 décembre 1998*, Bordeaux, Académie de Bordeaux, 1999.

DURKHEIM Émile, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, trad. Armand Cuvillier, Paris, Marcel Rivière et Cie, 1953.

GOLDZINK Jean, *Montesquieu et les passions,* Paris, PUF, coll. Philosophies, 2001.

GOYARD-FABRE Simone, *Montesquieu : La Nature, les Lois, la Liberté*, Paris, PUF, coll. Fondements de la politique, 1993.

KINGSTON Rebecca E. (ed.), *Montesquieu and His Legacy*, Albany (NY), State University of New York Press, 2009.

LARRÈRE Catherine, *Actualité de Montesquieu*, Paris, Presses de Sciences Po, 1999.

LARRÈRE Catherine et Catherine VOLPILHAC-AUGER (dir.), *1748, L'année de L'Esprit des lois*, Paris, Honoré Champion, 1999.

MANSUY HUERTA Daniel, « Montesquieu lecteur de Machiavel : Enquête sur les fondements de la liberté des modernes » (thèse), Rennes, Université Rennes 1, 8 mars 2012

PANGLE Thomas L., *Montesquieu's Philosophy of Liberalism*, Chicago (IL), The University of Chicago Press, 1973.

RAHE Paul A., *Montesquieu and the Logic of Liberty: War, Religion, Commerce, Climate, Terrain, Technology, Uneasiness of Mind, the Spirit of Political Vigilance, and the Foundations of the Modern Republic*, New Haven (CT), Yale University Press, 2009.

SHACKLETON Robert, *Montesquieu : Biographie critique*, trad. Jean Loiseau, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1977.

SHKLAR Judith N., *Montesquieu*, Oxford, Oxford University Press, 1987.

SPECTOR Céline, *Montesquieu : Pouvoirs, richesses et sociétés*, Paris, PUF, 2004.

SPECTOR Céline, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, Paris, Honoré Champion, coll. Les dix-huitièmes siècles, 2006.

SPECTOR Céline, *Montesquieu, Liberté, droit et histoire*, Paris, Michalon, coll. Le bien commun, 2010.

VERNAZZA Diego, « Le monde inquiet : Machiavel, Montesquieu et Tocqueville » (thèse), Paris, EHESS, 19 octobre 2011

VOLPILHAC-AUGER Catherine (dir.), *Montesquieu en 2005*, Oxford, Voltaire Foundation, 2005.

VOLPILHAC-AUGER Catherine (coll. Gabriel SABBAGH et Françoise WEIL), *Un auteur en quête d'éditeurs ? Histoire éditoriale de l'œuvre de Montesquieu (1748-1964)*, Lyon, ENS Éditions, 2011.

VOLPILHAC-AUGER Catherine (dir.), *Dictionnaire Montesquieu*, ENS Lyon, 2ème édition, 2013, http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/accueil/.

Articles

BARRERA Guillaume, « Montesquieu et la mer », *Revue Montesquieu*, n°2, 1998, p. 7-44.

BENREKASSA Georges, « De Montesquieu à Benjamin Constant : la fin des Lumières ? », *Dix-huitième siècle*, n°21, 1989, p. 117-133.

BOURDIEU Pierre, « Le Nord et le Midi : Contribution à une analyse de l'effet Montesquieu », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 35, novembre 1980, p. 21-25.

CASABIANCA Denis (de), « Le droit politique dans les histoires de toutes les nations : Pourquoi "l'illustre Montesquieu" n'a pas pensé les fondements de la société politique », *Revue de métaphysique et de morale*, n°77, 2013/1, p. 33-46.

CHARRAK André, « Le sens de la nécessité selon Montesquieu : Essai sur le livre I, chapitre I de l'*Esprit des lois* », *Revue de métaphysique et de morale*, n°77, 2013/1, p. 7-17.

EHRARD Jean, « Idée et figures de l'empire dans *L'Esprit des lois* », *Siècles*, Cahier du centre d'histoire « espaces et cultures », Clermont-Ferrand, n°17, 2004, p. 41-54.

HABIB Claude, « Montesquieu politique », *Commentaire*, vol. 34, n°133, printemps 2011, p. 229-32.

HOWSE Robert, « Montesquieu on Commerce, Conquest, War, and Peace », *Brooklyn Journal of International Law*, vol. 31, 2006/3, p. 693-708.

LABRO Catherine, « Le débat Rousseau/Montesquieu dans le Premier discours : Réceptions et médiations », *Revue française d'histoire des idées politiques*, n°35, 2012/1, p. 135-45.

LARRÈRE Catherine, « Montesquieu républicain ? De l'interprétation universitaire pendant la IIIe République », *Dix-huitième siècle*, n°21, 1989, p. 149-162.

LARRÈRE Catherine, « Montesquieu et le commerce, selon Elugerro Pii », *Il Pensiero Politico*, Anno XXXIV, maggio-agosto 2001, p. 190-199.

LARRÈRE Catherine, « Commerce et finances dans les *Pensées* : Questions de méthode », *Revue Montesquieu*, n°7, 2004, p. 41-56.

LARRÈRE Catherine, « L'empire, entre fédération et république », *Revue Montesquieu*, n°8, 2006, p. 111-136.

LARRÈRE Catherine, « Le pluralisme de Montesquieu ou le savoir de la liberté », *Revue de métaphysique et de morale*, n°77, 2013/1, p. 19-32.

MANIN Bernard, « Montesquieu et la politique moderne », dans *Cahiers de philosophie politique*, Bruxelles, Ousia, n°2-3, 1985, p. 157-229.

MANIN Bernard, « Montesquieu, la république et le commerce », *Archives européennes de sociologie*, vol. 42, n°3, 2001, p. 573-602.

MOSHER Michael, « Montesquieu on Conquest: Three Cartesian Heroes and Five Good Enough Empires », *Revue Montesquieu*, n°8, 2006, p. 81-110.

PLATANIA Marco, « Dynamiques des empires et dynamiques du commerce : inflexions de la pensée de Montesquieu (1734-1802) », *Revue Montesquieu*, n°8, 2006, p. 43-66.

RADASANU Andrea, « Montesquieu on Moderation, Monarchy and Reform », *History of Political Thought*, vol. 31, n°2, Summer 2010, p. 283-307.

RADASANU Andrea, « Montesquieu on Ancient Greek Foreign Relations: Toward National Self-Interest and International Peace », *Political Research Quarterly*, n°66, 2013/3, p. 3-17.

RAYNAUD Philippe, « Autour du livre XIX : La France, l'Angleterre et la politesse », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, n°35, 2012/1, p. 159-69.

SPECTOR Céline, « *L'Esprit des lois* de Montesquieu : Entre libéralisme et humanisme civique », *Revue Montesquieu*, n°2, 1998, p. 139-161.

SPECTOR Céline, « "Il est impossible que nous supposions que ces gens-là soient des hommes", la théorie de l'esclavage au livre XV de *L'Esprit des lois* », *Lumières*, n°3, 2004, p. 15-51.

SPECTOR Céline, « Montesquieu et l'empire », *Revue Montesquieu*, n°8, 2006, p. 5-15.

SPECTOR Céline, « Montesquieu, l'Europe et les nouvelles figures de l'empire », *Revue Montesquieu*, n°8, 2006, p. 17-42.

SPECTOR Céline, « Sujet de droit et sujet d'intérêt : Montesquieu lu par Foucault », *Astérion*, n°5, 2007, p. 87-103.

SPECTOR Céline, « Montesquieu et la crise du droit naturel moderne : L'exégèse strausienne », *Revue de métaphysique et de morale*, n°77, 2013/1, p. 65-78.

TERREL Jean, « À propos de la conquête : droit et politique chez Montesquieu » *Revue Montesquieu*, n°8, 2006, p. 137-150.

VOLPILHAC-AUGER Catherine, « Le chantier ou le miroir ? Editer les *Pensées* de Montesquieu », *Dix-huitième siècle*, n°45, 2013, p. 663-680.

Autres commentaires

Ouvrages

ADAIR Douglass, *Fame and the Founding Fathers* (1974), ed. Trevor Colbourn, Indianapolis (IN), Liberty Fund, 1998.

ARON Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1967.

ARON Raymond, *Penser la guerre, Clausewitz* (tome 1, *L'âge européen* ; tome 2, *L'âge planétaire*), Paris, Gallimard, coll. Tel, 1976.

ARON Raymond, *Sur Clausewitz*, Bruxelles, Éditions Complexe, 2005.

AUDIER Serge, *Raymond Aron : La démocratie conflictuelle*, Paris, Michalon, coll. Le bien commun, 2004.

BAVEREZ Nicolas, *Raymond Aron : Un moraliste au temps des idéologies*, Paris, Flammarion, coll. Champs, 1993.

BESSONE Magali et Michaël BIZIOU (dir), *Adam Smith philosophe : De la morale à l'économie ou philosophie du libéralisme*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009.

BOUVET Laurent et Thierry CHOPIN, *Le Fédéraliste*, Paris, Michalon, coll. Le bien commun, 1997.

DORNIER Carole et Claudine POULOUIN (dir), *Les projets de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743) : Pour le plus grand bonheur du plus grand nombre*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2011.

GIRARD René, *Achever Clausewitz* (entretiens avec Benoît Chantre), Paris, Carnets Nord, 2007.

LAGASNERIE Geoffroy (de), *La dernière leçon de Michel Foucault : Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique*, Paris, Fayard, coll. à venir, 2012.

LEMASSON Laurent, « Les origines de la démocratie libérale moderne : Adam Smith et le tournant économique » (thèse), Nanterre, Paris X, 1er décembre 2001.

LEMASSON Laurent, *L'Âme divisée : Amour et honneur dans* Tout est bien qui finit bien *et* Mesure pour Mesure, Paris, Édition Connaissances et Savoirs, 2013.

LOUIS Adrien, « Le phénomène politique dans l'œuvre de Leo Strauss » (thèse), Créteil, Université Paris-Est Créteil, 11 décembre 2013.

MAHONEY Daniel, *De Gaulle : Statesmanship, Grandeur, and Modern Democracy*¸ Praeger, Westport, Connecticut, 1996.

MAHONEY Daniel, *Le libéralisme de Raymond Aron*, 1998, Paris, Éditions de Fallois.

MANENT Pierre, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1993.

MANENT Pierre, *Montaigne : La vie sans loi*, Paris, Flammarion, 2014.

MEIER Heinrich, *Carl Schmitt, Leo Strauss et la Notion de Politique : Un dialogue entre absents*, trad. Françoise Manent, Paris, Julliard, 1990.

PERREAU-SAUSSINE Émile, *Alasdair MacIntyre : Une biographie intellectuelle. Introduction aux critiques contemporaines du libéralisme*, Paris, PUF, coll. Léviathan, 2005.

POGGE Thomas, *John Rawls: His Life and Theory of Justice*, trans. Michelle Kosch, Oxford, Oxford University Press, 2007.

VALENSISE Marina (dir.), *François Guizot et la culture politique de son temps* (Colloque de la Fondation Guizot-Val Richer), Paris, Seuil, 1991.

STRAUSS Leo, *The City and Man* (1964), Chicago (IL), The University of Chicago Press, 1978.

THIEVET Delphine, *Une pensée hétérodoxe de la guerre : De Hobbes à Clausewitz*, Paris, PUF, 2010.

Articles

AUDARD Catherine, « Peace or Justice? Some Remarks on Rawls's Law of Peoples », *Revue internationale de philosophie*, 2006/3, n°237, p. 301-326.

BACHOFEN Blaise, « "Les douceurs d'un commerce indépendant" : Jean-Jacques Rousseau, ou le libéralisme retourné contre lui-même », *Astérion*, n°5, 2007, p. 105-131.

BAUME Sandrine, « Destin de l'antilibéralisme schmittien : penser l'équilibre des pouvoirs après 1945 », *Raisons politiques*, n°16, novembre 2004, p. 9-23.

BAUMERT Renaud, « Carl Schmitt, entre tactique et théorie », **La Vie des idées**, 26 octobre 2012, http://www.laviedesidees.fr/Carl-Schmitt-entre-tactique-et.html.

BLOOM Allan, « John Rawls, Un philosophe sans éducation », trad. Pierre Manent, *Commentaire*, n°38, 1987, p. 404-416.

BOUTON Christophe, « Deux penseurs de la guerre : Hegel et Clausewitz », *Cahiers philosophiques*, n°110, juin 2007, p. 31-44.

BRAND Donald R., « Realists Make Strange Bedfellows: Kennan, Kissinger, and Aron », *Polity*, vol. 28, n°2 (Winter, 1995), p. 277-283.

COMPTON John W., « The Emancipation of the American Mind: J. S. Mill on the Civil War », *The Review of Politics*, vol. 70, n°2, Spring 2008, p. 221-244.

DIATKINE Daniel, « Le suffrage et le marché dans la *Richesse des nations* », *Cahiers d'économie politique / Papers in Political Economy*, n°52, 2007/1, p. 31-56.

DOBRY Michel, « Clausewitz et l'"entre-deux", ou de quelques difficultés d'une rechercher de paternité légitime », *Revue française de Sociologie*, vol. 17, n°4, octobre-décembre 1976, p. 652-664.

FOURNIER Marcel, « Bourdieu, la raison et la rationalité », *Cités*, n°51, 2012, p. 115-128.

FROST Bryan-Paul, « Raymond Aron's *Peace and War*, Thirty Years Later », *International Journal*, vol. 51, n°2 (Spring 1996), p. 339-361.

HAUCHECORNE Mathieu, « Le polycentrisme des marges : Les "filières" belge et québécoise d'importation de la philosophie politique étasunienne contemporaine en France », *Histoire@Politique*, n°15, septembre-décembre 2011, p. 1-19.

HOFFMANN Stanley, « Minerve et Janus » (I & II), *Critique*, n°188, janvier 1963, p. 51-67 et n°189, février 1963, p. 158-174.

HOFFMANN Stanley, « Raymond Aron et la théorie des relations internationales » (1983), *Politique étrangère*, n°4, hiver 2006, p. 723-734.

JENNINGS Jeremy, « Democracy before Tocqueville: Michel Chevalier's America », *The Review of Politics*, vol. 68, n°3, Summer 2006, p. 398-427.

JOLY Marc et Quentin DELUERMOZ, « Un échange de lettres entre Raymond Aron et Norbert Elias (juillet 1939) », *Vingtième Siècle*, n°106, 2010/2, p. 97-102.

KARSENTI Bruno, « Politique de la science sociale : La lecture durkheimienne de Montesquieu », *Revue Montesquieu*, n°6, 2002, p. 33-55.

KNÜFER Aurélie, « Temps de la guerre civile, temps de l'intervention, selon John Stuart Mill », *Philonsorbonne*, n°6, année 2011-2012, p. 23-39.

LEMASSON Laurent, « La démocratie radicale de Jürgen Habermas : Entre socialisme et anarchie », *Revue française de science politique*, vol. 58, 2008/1, p. 39-67.

LUTERBACHER Urs, « The Frustrated Commentator: An Evaluation of the Work of Raymond Aron », *International Studies Quarterly*, vol. 29, n°1, March 1985, p. 39-49.

MAHONEY Daniel, « Aron et Thucydide », *Commentaire*, n°132, hiver 2010-2011, p. 911-920.

MANZER Robert A., « The Promise of Peace? Hume and Smith on the Effects of Commerce on War and Peace », *Hume Studies*, vol. 22, n°2, November 1996, p. 369-382.

SCHUMPETER Joseph A., « John Maynard Keynes 1883-1946 », *American Economic Association*, vol. 36, n°4, 1946, p. 495-518.

SPECTOR Céline, « Charles Taylor, philosophe de la culture », *La Vie des idées*, 8 avril 2014, http://www.laviedesidees.fr/Charles-Taylor-philosophe-de-la.html.

TINLAND Olivier, « La reconnaissance : par les mœurs ou par les institutions ? Hegel relu par Honneth », *La Vie des idées*, 14 novembre 2008, http://www.laviedesidees.fr/La-reconnaissance-par-les-moeurs.html.

ZIRAKZADEH Cyrus Ernesto, « Political Prophecy in Contemporary American Literature: the Left-Conservative Vision of Norman Mailer », *The Review of Politics*, vol. 69, n°4, Fall 2007, p. 625-649.

Histoire des idées

Ouvrages

ARMITAGE David, *The Ideological Origins of the British Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

ARMITAGE David, *Greater Britain, 1516-1776: Essays in Atlantic History*, Aldershot (UK), Ashgate, coll. Variorum, 2004.

BAILYN Bernard, *The Ideological origins of the American Revolution*, Cambridge (MA), The Belknap Press of Harvard University Press, 1967.

BELL David A., *La Première guerre totale : L'Europe de Napoléon et la naissance de la guerre mondiale*, trad. Christophe Jaquet, Seyssel, Champ Vallon, 2010.

BELL Duncan, *The Declaration of Independence: A Global History*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2007.

BÉNICHOU Paul, *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, coll. idées, 1948.

BERENSON Edward and Eva GILOI (ed.), *Constructing Charisma: Celebrity, Fame, and Power in Nineteenth-Century Europe*, New-York (NY), Berghahn Books, 2010.

BESNIER Bernard, Pierre-François MOREAU et Laurence RENAULT, *Les passions antiques et médiévales : Théories et critiques des passions, I*, Paris, PUF, coll. Léviathan, 2003.

BREWER John, *The Sinews of Power: War, money and the English state, 1688-1783*, London, Unwin Hyman, 1989.

CASSIN Barbara (dir.), *Nos Grecs et leurs modernes : Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'antiquité*, Paris, Seuil, coll. Chemins de pensée, 1992.

CHARTIER Roger, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Seuil, coll. L'univers historique, 1987.

CHENEY Paul, *Revolutionary Commerce: Globalization and the French Monarchy*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2010.

DÉCULTOT Élisabeth (dir.), *Lire, copier, écrire : Les bibliothèques manuscrites et leurs usages au XVIIIe siècle*, Paris, CNRS Éditions, 2003.

DIAMOND Martin, *The Founding of the democratic Republic* (1966), Itasca (IL), F.E. Peacock Publishers, 1981.

DROIT Roger-Pol, *L'oubli de l'Inde : Une amnésie philosophique*, Paris, Seuil, coll. Essais, 2004.

GENET Jean-Philippe et François-Joseph RUGGIU (dir.), *Les idées passent-elles la Manche ? Savoirs, Représentations, Pratiques (France-Angleterre, X^e^-XXe siècles)*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007.

HAZARD Paul, *La crise de la conscience européenne, 1680-1715* (1935), Paris, Fayard, 1961.

HAZARD Paul, *La pensée européenne au XVIIIe siècle : De Montesquieu à Lessing* (1946), Paris, Fayard, coll. Pluriel, 1963.

HIRSCHMAN Albert O., *Les passions et les intérêts : Justification politique du capitalisme avant son apogée* (1977), trad. Pierre Andler, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2005.

HIRSCHMAN Albert O., *Vers une économie politique élargie*, trad. de l'auteur avec Isabelle Chopin, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. Le sens commun, 1986

HONT István, *Jealousy of Trade: International Competition and the Nation-State in Historical Perspective*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2005.

LACORNE Denis, *L'invention de la République américaine*, Paris, Hachette Littératures, coll. Pluriel, 1991.

LANDY Marc and Sidney MILKIS, *Presidential Greatness*, University Press of Kansas, 2001.

LARRÈRE Catherine, *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle : Du droit naturel à la physiocratie*, Paris, PUF, coll. Léviathan, 1992.

LEVI Margaret, *Of Rule and Revenue*, Berkeley, University of California Press, 1988.

LILTI Antoine et Céline SPECTOR (dir.), *Penser l'Europe au XVIIIe siècle : Commerce, civilisation, empire*, Oxford, Voltaire Foundation, coll. Studies in the Enlightenment, 2014.

MCDONALD Forrest, *Novus Ordo Seclorum: The Intellectual Origins of the Constitution*, Lawrence (Kansas), University Press of Kansas, 1985.

MANSFIELD Harvey C., *Taming the Prince: The ambivalence of modern executive power*, Baltimore (MD), The John Hopkins University Press, 1993.

MELTON James Van Horn, *The Rise of the Public in Enlightenment Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

MUELLER E. John, *War, Presidents and Public Opinion*, New York (NY), John Wiley & Sons, 1973.

MUTHU Sankar, *Enlightenment against Empire*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2003.

PAGDEN Anthony, *Lords of all the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c. 1500–c. 1800*, New Haven (CT), Yale University Press, 1995.

PITTS Jennifer, *Naissance de la bonne conscience coloniale : Les libéraux français et britanniques et la question impériale (1770-1870)*, trad. Michel Cordillot, Paris, Éditions de l'Atelier, 2008.

POCOCK John G. A., *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1975 ; tr. fr. Luc Borot, *Le moment machiavélien : La pensée politique Florentine et la tradition républicaine atlantique*, Paris, PUF, coll. Léviathan, 1997.

POCOCK John G. A., *Vertu, commerce et histoire : Essais sur la pensée et l'histoire politique au XVIIIe siècle*, trad. Hélène Aji, Paris, PUF, coll. Léviathan, 1998.

POCOCK John G. A., *Barbarism and Religion. Volume III: The First Decline and Fall*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

POCOCK John G. A., *Barbarism and Religion. Volume IV: Barbarians, Savages and Empires*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

POLANYI Karl, *La Grande Transformation : Aux origines politiques et économiques de notre temps* (1944), trad. Catherine Malamoud et Maurice Angeno, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1983.

RAYNAUD Philippe, *Trois révolutions de la liberté : Angleterre, Amérique, France*, Paris, PUF, coll. Léviathan, 2009.

ROBERTSON John, *The Case for the Enlightenment: Scotland and Naples 1680-1760*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

SEBASTIANI Silvia, *The Scottish Enlightenment: Race, Gender, and the Limits of Progress*, trans. Jeremy Carden, New York, Palgrave MacMillan, 2013.

SILBERNER Edmund, *La guerre dans la pensée économique du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris, Sirey, 1939.

SILBERNER Edmund, *La guerre et la paix dans l'histoire des doctrines économiques*, Paris, Sirey, 1957.

SKINNER Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, 2 vol.

SKORNICKI Arnault, *L'économiste, la cour et la patrie : L'économie politique dans la France des Lumières*, Paris, CNRS Éditions, coll. culture & société, 2011.

SPITZ Jean-Fabien, *La liberté politique : Essai de généalogie conceptuelle*, Paris, PUF, coll. Léviathan, 1995.

SPITZ Jean-Fabien, *Le mythe de l'impartialité : Les mutations du concept de liberté individuelle dans la culture politique américaine (1870-1940)*, Paris, PUF, coll. Léviathan, 2014.

STORING Herbert J., *What the Anti-Federalists Were* For*: The political thought of the opponents of the Constitution*, Chicago (IL), The University of Chicago Press, 1981.

TARCOV Nathan, « Principle and prudence in foreign policy: the founders' perspective », *The Public Interest*, n°76, summer 1984, p. 45-60.

THOMSON Ann, *L'âme des Lumières : Le débat sur l'être humain entre religion et science : Angleterre-France (1690-1760)*, Seyssel, Champ Vallon, coll. Époques, 2013.

TRENTMANN Frank (ed.), *Paradoxes of Civil Society: New Perspectives on Modern German and British History*, Oxford, Berghahn Books, 2000.

TUCK Richard, *The Rights of War and Peace: Political Thoughts and the International Order from Grotius to Kant*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

VAN DAMME Stéphane, *À toutes voiles vers la vérité : Une autre histoire de la philosophie au temps des Lumières*, Paris, Seuil, coll. L'univers historique, 2014.

Articles

APPLEBY Joyce, « Introduction: Republicanism and Ideology », *American Quarterly*, vol. 37, n°4, Fall 1985, p. 461-473.

ARMITAGE David, « The Fifty Years' Rift: Intellectual History and International Relations », *Modern Intellectual History*, n°1, 2004, p. 97-109.

BAYLY Christopher A., « The First Age of Global Imperialism, c. 1760-1830 », *The Journal of Imperial and Commonwealth History*, vol. 6, n°2, May 1998, p. 28-47.

BRIDEL Pascal, « "Passions et intérêts" revisités : La suppression des "sentiments" est-elle à l'origine de l'économie politique ? », *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 47, n°144, 2009, p. 135-150.

CONRAD Sebastian, « Enlightenment in Global History: A Historiographical Critique », *American Historical Review*, October 2012, p. 998-1027.

DARNTON Robert, « Writing, and Publishing in Eighteenth-Century France: A Case Study in the Sociology of Literature », *Daedalus*, vol. 100, n°1, Winter 1971, p. 214-256.

FERRIER-CAVERIVIÈRE Nicole, « La guerre dans la littérature française depuis le traité des Pyrénées jusqu'à la mort de Louis XIV », *XVIIe siècle*, vol. 37, n°148, juillet-septembre 1985, p. 233-247.

FURET François, « L'utopie démocratique à l'américaine, Entretiens avec François Furet », *Le Débat*, n°69, mars-avril 1992, p. 80-91.

HIRSCHMAN Albert O., « Rival Interpretations of Market Society: Civilizing, Destructive, or Feeble? », *Journal of Economic Literature*, vol. 20, n°4, Dec. 1982, p. 1463-1484.

HOFFMANN Stanley, « Tendance de la Science Politique aux États-Unis », *Revue française de science politique*, vol. vii, n°4, octobre-décembre 1957, p. 913-932.

LEVITIN Dmitri, « From Sacred History to the History of Religion: Paganism, Judaism, and Christianity in European Historiography from Reformation to "Enlightenment" », *The Historical Journal*, vol. 55, 2012/4, p. 1117-1160.

LITWIN Christophe, « La vie des Lumières », *La Vie des idées*, 19 juin 2014, http://www.laviedesidees.fr/La-vie-des-Lumieres.html.

LUTZ Donald S., « The Relative Influence of European Writers on Late Eighteenth-Century American Political Thought », *The American Political Science Review*, vol. 78, n°1, March 1984, p. 189-197.

NYE John Vincent, « The Myth of Free-Trade Britain and Fortress France: Tariffs and Trade in the Nineteenth Century », *The Journal of Economic History*, vol. 51, n°1, March 1991, p. 23-46.

PAGDEN Anthony, « Imperialism, Liberalism & the Quest for Perpetual Peace », *Daedalus*, vol. 134, n°2, Spring 2005, p. 46-57.

PERSONS Stow, « The Cyclical Theory of History in Eighteenth Century America », *American Quarterly*, vol. 6, n°2, summer 1954, p. 147-163.

RAHE Paul A., « The Primacy of Politics in Classical Greece », *The American Historical Review*, vol. 89, n°2, April 1984, p. 265-293.

RAMEL Frédéric, « Origine et finalité de la cité idéale : la guerre dans la philosophie grecque », *Raisons Politiques*, n°5, 2002/1, p. 109-125.

SCHMIDT James, « Misunderstandings the Question: "What is Enlightenment?": Venturi, Habermas and Foucault », *History of European Ideas*, n°37, 2011, p. 43-52.

SKORNICKI Arnault, « La France des Lumières et l'humanisme commercial : Bilan et perspectives historiographiques », *Histoire, économie & société*, vol. 32, 2013/4, p. 75-89.

SOKOLOGORSKY Igor, « Le despotisme est-il toujours un mal ? La querelle de Voltaire et de Rousseau à propos de Pierre le Grand », *Esprit*, n°352, février 2009, p. 109-126.

SPECTOR Céline, « Le concept de mercantilisme », *Revue de métaphysique et de morale*, n°39, 2003, p. 289-309.

Méthodes et débats disciplinaires

Sciences sociales

ADORNO Theodor W., « Du rapport entre la théorie et l'empirie en sociologie », trad. R. Sibaja Steichens, *L'Homme et la société*, n°13, 1969, p. 127-133.

BADIE Bertrand et Guy HERMET, *La politique comparée*, Paris, Armand Colin, 2001.

BAUDOIN Jean, « Sociologie critique et rhétorique de la déploration », *Revue française de science politique*, vol. 44, n°5, 1994, p. 881-893.

BLOCH Marc, *Mélanges historiques* (1963), Paris, CNRS Éditions, 2011.

BOLTANSKI Luc, « Sociologie critique et sociologie de la critique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 3, n°10-11, 1990, p. 124-134.

BOURDIEU Pierre, « Le champ scientifique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 2, n°2-3, juin 1976, p. 88-104.

BOURDIEU Pierre, « Les sciences sociales et la philosophie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 47-48, juin 1983, p. 45-52.

BOURDIEU Pierre, « Les conditions sociales de la circulation internationale des idées » (1990), *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 145, n°2002, p. 3-8.

BRAUDEL Fernand, *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, coll. Champs, 1966.

CHARTIER Roger, « Le monde comme représentation », *Annales*, vol. 44, n°6, 1989, p. 1505-1520.

CORCUFF Philippe, « Entre malentendus sociologiques et impensé politique. Réponse à *Philippe de Lara* », *Le Débat*, n°103, janvier-février 1999, p. 112-20.

DÉSVEAUX Emmanuel et Michel de FORNEL (dir.), *Faire des sciences sociales : Généraliser*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2012.

FABIANI Jean-Louis, « Controverses scientifiques, controverses philosophiques : Figures, positions, trajets », *Enquête*, n°5, 1997 (http://enquete.revues.org/1033).

FAVRE Pierre, « La Science politique en France depuis 1945 », *International Political Science Review / Revue internationale de science politique*, vol. 2, n°1, 1981, p. 95-120.

FOURNEL Jean-Louis et Jean-Claude ZANCARINI, « Les Enjeux de la traduction : Traduire les penseurs politiques florentins de l'époque des guerres d'Italie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°145, 2002/5, p. 84-94.

GAUTIER Claude, « La domination en sociologie n'est-elle qu'une fiction ? », *Actuel Marx*, n°49, 2011/1, p. 32-45.

GAXIE Daniel, « Déni de réalité et dogmatisme de la doxa », *Revue française de science politique*, vol. 44, n°5, 1994, p. 894-912.

GAZIBO Mamoudou, « Pourquoi et comment comparer ? », dans collectif, *La politique en questions*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2008, p. 27-34.

HAAG Pascale et Cyril LEMIEUX (dir.), *Faire des sciences sociales : Critiquer*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2012.

HAUCHECORNE Mathieu, « Faire du terrain en pensée politique », *Politix*, 2012/4, n°100, p. 149-165.

HEINICH Nathalie, *Le bêtisier du sociologue*, Paris, Klincksieck, coll. Hourvari, 2009.

LARA Philippe (de), « Nouvelle sociologie ou vieille philosophie ? », *Le Débat*, n°103, janvier-février 1999, p. 121-129.

LEMIEUX Cyril, « À quoi sert l'analyse des controverses ? », *Mil neuf cent*, 2007/1, n°25, p. 191-212.

MATONTI Frédérique, « Plaidoyer pour une histoire sociale des idées politiques », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n°59, 2012/5, p. 85-104.

MÉNY Yves et Yves SUREL, *Politique comparée : Les démocraties, Allemagne, États-Unis, France, Grande-Bretagne, Italie*, 8ème édition, Paris, Éditions Montchrestien, 2009.

PINTO Louis (dir.), *Le commerce des idées philosophiques*, Bellecombe-en-Bauges, Éditions du Croquant, 2009.

PLANTIN Christian, *Les bonnes raisons des émotions : Principes et méthode pour l'étude du discours* émotionné, Berne, Peter Lang, 2011.

RAGIN Charles, Dirk BERG-SCHLONER and Gisèle DE MEUR, « Political Methodology: Qualitative Methods », in Robert E. Goodin and Hans-Dietez Klingemann (ed.), *A New Handbook of Political Science*¸ Oxford, Oxford University Press, 1996.

REMAUD Olivier, Jean-Frédéric SCHAUB et Isabelle THIREAU (dir.), *Faire des sciences sociales : Comparer*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2012.

REVEL Jacques, « Histoire et sciences sociales : Les paradigmes des Annales », *Annales*, vol. 34, n°6, 1979, p. 1360-1376.

SCHRAMME Thomas, « On the Relationship between Political Philosophy and Empirical Sciences », *Analyse & Kritik*, vol. 30, 2008, p. 613-626.

Étude de textes

ANHEIM Etienne, Antoine LILTI et Stéphane VAN DAMME, « Quelle histoire de la philosophie ? », *Annales*, vol. 64, 2009/1, p. 5-11.

GAUTIER Claude, « Texte, contexte et intention illocutoire de l'auteur : Les enjeux du programme méthodologique de Quentin Skinner », *Revue de métaphysique et de morale*, n°42, 2004/2, p. 175-92.

GUEROULT Martial, *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier Montaigne, 1979.

ISRAEL Jonathan, « L'histoire intellectuelle des Lumières et de la Révolution : une incursion critique », *La Lettre clandestine*, vol. 19, 2011, p. 173-225.

KOSELLECK Reinhart, *L'expérience de l'histoire*, trad. Alexandre Escudier, Paris, Gallimard/Seuil, 1997.

LILTI Antoine, « Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières ? Spinozisme, radicalisme et philosophie », *Annales*, vol. 64, 2009/1, p. 171-206.

LILTI Antoine, « Rabelais est-il notre contemporain ? Histoire intellectuelle et herméneutique critique », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2012, n°59, p. 65-84.

LOVEJOY Arthur O., « Reflections on the History of Ideas », *Journal of the History of Ideas*, vol. 1, n°1, Jan. 1940, p. 3-23.

MAJOR Rafael, « The Cambridge School and Leo Strauss: Texts and Context of American Political Science », *Political Research Quarterly*, vol. 58, n°3, September 2005, p. 477-485.

MANSFIELD Harvey C., « Strauss's Machiavelli », *Political Theory*, vol. 3, n°4, Nov. 1975, p. 372-84.

PERREAU-SAUSSINE Émile, « Quentin Skinner in Context », *The Review of Politics*, vol. 69, n°1, 2007, p. 106-122.

POCOCK J. G. A., « Prophet and Inquisitor: Or, a Church Built upon Bayonets Cannot Stand: A Comment on Mansfield's "Strauss's Machiavelli" », *Political Theory*, vol. 3, n°4, Nov. 1975, p. 385-401.

SKINNER Quentin, « Meaning and Understanding in the History of Ideas », *History and Theory*, vol. 8, n°1, 1969, p. 3-53.

SKINNER Quentin, *Visions of politics. Volume I: Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

SPITZ Jean-Fabien, « Comment lire les textes politiques du passé ? Le programme méthodologique de Quentin Skinner », *Droits*, n°10, novembre 1989, p. 133-145.

STRAUSS Leo, *Persecution and the Art of Writing* (1952), Chicago (IL), The University of Chicago Press, 1988.

VINCENT Julien, « Concepts et contextes de l'histoire intellectuelle britannique : l'"École de Cambridge" à l'épreuve », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n°50-2, 2003/2, p. 187-207.

ZARKA Yves Charles et Quentin SKINNER, « Deux interprétations de Hobbes » et « Actualité de Hobbes », *Le Débat*, n°96, septembre-octobre 1997, p. 92-120.

ZARKA Yves Charles (dir.), *Comment écrire l'histoire de la philosophie ?*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2001.

Théorie politique et philosophie politique

Les usuels

CAILLÉ Alain, Christian LAZZERI et Michel SENELLART (dir.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, Paris, La Découverte, 2001.

CORCUFF Philippe, *Les grands penseurs de la politique*, 2ème édition refondue, Paris, Armand Colin, 2005.

DRYZEK John S., Bonnie HONIG and Anne PHILLIPS (eds.), *The Oxford Handbook of Political Theory*¸ Oxford, Oxford University Press, 2006.

LE DÉBAT, *Les idées en France 1945-1988 : Une chronologie*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1989.

MUHLMANN Géraldine, Evelyne PISIER, François CHÂTELET et Olivier DUHAMEL, *Histoire des idées politiques*, 2ème édition, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2012.

NEMO Philippe, *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge* (1998), Paris, PUF, coll. Quadrige, 2007.

NEMO Philippe, *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2002.

ORY Pascal (dir.), *Nouvelle histoire des idées politiques*, Paris, Hachette, 1987.

RAYNAUD Philippe et Stéphane RIALS (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, 2ème édition, Paris, PUF, 1998.

STRAUSS Leo et Joseph CROPSEY (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, Paris, PUF, coll. Léviathan, 1994.

WHATMORE Richard and Brian YOUNG (eds.), *Palgrave Advances in Intellectual History*, Basingstoke (UK), Palgrave Macmillan, 2006.

Textes classiques

ARENDT Hannah, *L'impérialisme*, trad. Martine Leiris (rév. Hélène Frappat), Paris, Gallimard, 2002.

BERLIN Isaiah, *The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstoy's View of History* (1953), Chicago (IL), Elephant Paperback, 1993.

BERLIN Isaiah, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

BERLIN Isaiah, *Liberty*, ed. Henry Hardy, Oxford, Oxford University Press, 2002.

BLOOM Allan, *Love & Friendship*, New York, Simon & Schuster, 1993.

DROIT Roger-Pol, *Michel Foucault, entretiens*, Paris, Odile Jacob, 2004.

FOUCAULT Michel, *Il faut défendre la société : Cours au Collège de France (1975-1976)*, Seuil/ Gallimard, coll. Hautes Études, 1997.

FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1976.

FOUCAULT Michel, *Naissance de la biopolitique : Cours au Collège de France (1978-1979)*, Seuil/ Gallimard, coll. Hautes Études, 2004.

HABERMAS Jürgen, *La paix perpétuelle : Le bicentenaire d'une idée kantienne*, trad. Rainer Rochlitz, Paris, les Éditions du Cerf, 1996.

HABERMAS Jürgen, « De la tolérance religieuse aux droits culturels », trad. Rainer Rochlitz, *Cités*, n°13, 2003/1, p. 151-170.

HABERMAS Jürgen, « Qu'est-ce qu'une société "post-séculière" ? », *Le Débat*, n°152, 2008/5, p. 4-15.

HABERMAS Jürgen, « L'Europe paralysée d'effroi : La crise de l'union européenne à la lumière d'une constitutionnalisation du droit international public », trad. Denis Trierweiler, *Cités*, n°49, 2012/1, p. 131-146.

HONNETH Axel, *La lutte pour la reconnaissance* (1992), trad. Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2000.

HONNETH Axel, « La reconnaissance entre États : L'arrière-plan moral des relations interétatiques », tr. fr., *Cultures & Conflits*, n°87, automne 2012, p. 27-36.

JANKÉLÉVITCH Vladimir, *L'ironie*, Paris, Flammarion, coll. Champs, 1964.

JOUVENEL Bertrand (de), *Du pouvoir : Histoire naturelle de sa croissance* (1945), Paris, Hachette Littératures, 2006.

LE NAOUR Jean-Yves, « Le champ de bataille des historiens », *La Vie des idées*, 10 novembre 2008, http://www.laviedesidees.fr/Le-champ-de-bataille-des.html.

PETTIT Philip, *Républicanisme : Une théorie de la liberté et du gouvernement* (1997), trad. Patrick Savidan et Jean-Fabien Spitz, Paris, Gallimard, coll. NRF essais, 2004.

PETTIT Philip, « A Republican Law of Peoples », *European Journal of Political Theory*, n°9, 2010, p. 70-94.

RANCIÈRE Jacques, *La Mésentente : Politique et Philosophie*, Paris, Galilée, coll. La philosophie en effet, 1995.

RAWLS John, *A Theory of Justice* (1971), revised edition, Oxford, Oxford University Press, 1999 ; tr. fr. Catherine Audard, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, coll. Points Essais, 2009.

RAWLS John, *The Law of Peoples*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1999 ; tr. fr. Bertrand Guillarme, *Paix et démocratie : Le droit des peuples et la raison publique*, Paris, La Découverte, 2006.

RAWLS John and Philippe VAN PARIJS, « Three letters on *The Law of Peoples* and the European Union », *Revue de philosophie économique*, n°7, 2003, p. 7-20.

RAWLS John, *Political Liberalism*, expanded edition, New York, Columbia University Press, coll. Classics in Philosophy, 2005.

RAWLS John, *Justice et critique*, trad. et éd. Luc Foisneau et Véronique Munoz-Dardé, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. Audiographie, 2014.

SARTRE Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme* (1946), Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 1996.

SCHMITT Carl, *La notion de politique* (1932), suivie de *Théorie du partisan* (1963), Paris, Flammarion, 1992 ; *Der Begriff des Politischen*, Berlin, Duncker & Humblot, 1991.

SCHMITT Carl, *Land und Meer, Eine weltgeschichtliche Betrachtung* (1942), Dritte Auflage, Stuttgart, Klett-Cotta, 2011.

SCHMITT Carl, *Le nomos de la Terre, Dans le droit des gens du* Jus Publicum Europaeum (1950), trad. Lilyane Deroche-Gurcel, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2008 ; *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europeum*, Dritte Auflage, Berlin, Duncker & Humblot, 1988.

SCHMITT Carl, *La guerre civile mondiale : Essais (1943-1978)*, trad. Céline Jouin, Maisons-Alfort, Éditions Ère, 2007.

SKINNER Quentin, *La liberté avant le libéralisme*, trad. Muriel Zagha, Paris, Seuil, coll. Liber, 2000.

SKINNER Quentin, « A Third Concept of Liberty », *Proceedings of the British Academy*, n°117, 2002, p. 237-268.

STRAUSS Leo, *Nihilisme et politique*, trad. Olivier Sedeyn, Paris, Payot et Rivages, coll. Petite bibliothèque, 2004.

STRAUSS Leo, *On Tyranny* (1948), ed. Victor Gourevitch and Michael Roth, Chicago (IL), The University of Chicago Press, 2000 ; tr. fr. Hélène Kern, *De la Tyrannie*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1954.

STRAUSS Leo, *Natural Right and History* (1953), Chicago (IL), The University of Chicago Press, 1965.

STRAUSS Leo, *What Is Political Philosophy?* (1959), Chicago (IL), The University of Chicago Press, 1988.

STRAUSS Leo, *Liberalism Ancient and Modern* (1968), Chicago (IL), The University of Chicago Press, 1995.

STRAUSS Leo, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, ed. Thomas L. Pangle, Chicago (IL), The University of Chicago Press, 1989 ; tr. fr. Pierre Guglielmina, *La renaissance du rationalisme politique classique*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1993.

TAYLOR Charles, *Le malaise de la modernité*, trad. Charlotte Melançon, Paris, Éditions du Cerf, 1994.

TAYLOR Charles, *Multiculturalisme : Différence et démocratie*, trad. Danis-Armand Canal, Paris, Flammarion, coll. Champ, 2009.

WALZER Michael, *Guerres justes et injustes : Argumentation morale avec exemples historiques* (1977), trad. Simone Chambon et Anne Wicke, Paris, Gallimard, coll. Folio Essais, 2006.

WALZER Michael, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, New York (NY), Basic Books, 1983.

WALZER Michael, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre-Dame (IN), University of Notre-Dame Press, 1994.

WALZER Michael, *Raison et passion : Pour une critique du libéralisme* (1999), trad. Camille Fort-Cantoni, Belval (Vosges), Circé, 2003.

WEIL Éric, « Philosophie politique, théorie politique », *Revue française de science politique*, vol. 11, 1961/2, p. 267-94.

Textes contemporains

AUDARD Catherine, *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 2009.

AUDIER Serge, *Néo-libéralisme(s) : Une archéologie intellectuelle*, Paris, Grasset, coll. Mondes vécus, 2012.

BALIBAR Étienne, *La crainte des masses : Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Éditions Galilée, 1997.

BESSONE Magali, *Sans distinction de race ? Une analyse critique du concept de race et de ses effets pratiques*, Paris, Vrin, coll. Philosophie concrète, 2013.

BOUVET Laurent, « La fin du libéralisme américain ? », *Raisons politiques*, n°16, novembre 2004, p. 25-44.

BRAGUE Rémi, *Europe, la voie romaine*, Paris, Gallimard, coll. Folio Essais, 1999.

DELANNOI Gil, *La nation*, Paris, Le Cavalier Bleu, coll. Idées reçues, 2010.

DELANNOI Gil, « Deux aspects complémentaires de la liberté : Une relecture d'Isaiah Berlin », *Annuaire 2013 de l'Institut Michel Villey*, vol. 5, p. 143-161.

DELANNOI Gil et Pierre-André TAGUIEFF (dir.), *Théorie du nationalisme : Nation, nationalité, ethnicité*, Paris, Éditions Kimé, 1991.

DESCOMBES Vincent, « Quand la mauvaise critique chasse la bonne… », *Tracés*, hors-série, n°8, 2008, p. 45-69.

DONEGANI Jean-Marie et Marc SADOUN, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 2007.

DUNN John, *The History of Political Theory and other essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

FAULKNER Robert, *The Case for Greatness: Honorable Ambition and Its Critics*, New Haven (CT), Yale University Press, 2007.

FERRY Jean-Marc, *L'Europe, l'Amérique et le monde*, Éditions Pleins Feux, 2004.

FUKUYAMA Francis, *The End of History and the Last Man*, New York (NY), The Free Press, 1992.

GARRAU Marie, « Concilier la liberté et le pluralisme : Actualité de la pensée d'Isaiah Berlin », *Revue française de science politique*, vol. 64, 2014/1, p. 105-109.

GROS Frédéric, *États de violence : Essai sur la fin de la guerre*, Paris, Gallimard, 2006.

GUILLARME Bertrand, « Objectivité, impartialité, et critique féministe », *Raisons politiques*, n°34, 2009/2, p. 57-71.

HAMEL Christopher, « La place des droits dans le républicanisme de Philip Pettit : Quelques remarques », *Implications philosophiques*, publié le 19 avril 2012, (http://www.implications-philosophiques.org/).

HUGUENIN François, *Résister au libéralisme : Les penseurs de la communauté*, Paris, CNRS Éditions, 2009.

HULAK Florence et Charles GIRARD (dir.), *Philosophie des sciences humaines : Concepts et problèmes*, Paris, Vrin, 2011.

JAUME Lucien, *Les origines philosophiques du libéralisme*, Paris, Flammarion, 2010.

JOAS Hans, *War and Modernity*, trans. Rodney Livingstone, Cambridge, Polity Press, 2003.

KACENELENBOGEN Edwige, « Républicanisme et néolibéralisme : examen d'une proximité et de ses conséquences », Congrès AFSP, 7 septembre 2009, Section thématique 52 (http://www.afsp.info/congres2009/sectionsthematiques/st52/st52kacenelenbogen.pdf).

KACENELENBOGEN Edwige, *Le nouvel idéal politique : Enquête sur la pertinence des théories actuelles de la démocratie*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2013.

KARSENTI Bruno, *D'une philosophie à l'autre : Les sciences sociales et la politique des modernes*, Paris, Gallimard, coll. NRF essais, 2013.

MAHONEY Daniel, *The Conservative Foundations of the Liberal Order, Defending Democracy against Its Modern Enemies and Immoderate Friends*¸ Wilmington (DE), ISI Books, 2010.

MANENT Pierre, « La "gouvernance" : un machiavélisme sans *virtù* », *Commentaire*, n°146, 2014, p. 309-314.

MANENT Pierre, « La crise du libéralisme », *Commentaire*, n°141, printemps 2013, p. 91-103.

MANENT Pierre, *Cours familier de philosophie politique*, Paris Gallimard, coll. Tel, 2007.

MANENT Pierre, *Enquête sur la démocratie : Études de philosophie politique*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2007.

MANENT Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1987.

MANENT Pierre, *La cité de l'homme* (1994), Paris, Flammarion, 1997.

MANENT Pierre, *La raison des nations*, Paris, Gallimard, 2006.

MANENT Pierre, *Le Regard politique* (entretiens avec Bénédicte Delorme-Montini), Paris, Flammarion, 2010.

MANENT Pierre, *Les Métamorphoses de la cité : Essai sur la dynamique de l'Occident*, Paris, Flammarion, 2010.

MANIN Bernard, « Tristesse de la social-démocratie ? La réception de John Rawls en France », *Esprit*, n°136-137, 1988, p. 95-101.

MANIN Bernard, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion, coll. Champs, 1996.

MICHON Cyrille *et al.*, *Christianisme : Héritages et destins*, Paris, Le Livre de Poche, coll. Essais, 2002.

MORIN Edgar, *Pour une politique de civilisation*, Paris, Arléa, 2008.

NEMO Philippe et Jean PETITOT (dir.), *Histoire du libéralisme en Europe*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2006.

POGGE Thomas, *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, 2nd Edition, Cambridge, Polity Press, 2008.

POLIN Raymond, « Définition et défense de la philosophie politique », *Annales de philosophie politique – 6*, Paris, PUF, 1965, p. 33-55.

RATZINGER Joseph, « Démocratie, droit et religion », *Esprit*, n°7, juillet 2004 ; texte original : http://www.kath-akademie-bayern.de/ausgabe/2004/1.html.

SHKLAR Judith N., *Political Thought and Political Thinkers*, ed. Stanley Hoffmann, Chicago (IL), The University of Chicago Press, 1998.

SPITZ Jean-Fabien, « Quelles sont les limites de la liberté d'expression ? », *La Vie des idées*, 10 février 2015, http://www.laviedesidees.fr/Quelles-sont-les-limites-de-la-liberte-d-expression.html

Sciences sociales

Les usuels

BEAUMARCHAIS Jean-Pierre (de), Daniel COUTY et Alain REY, *Dictionnaire des écrivains de langue française*, Paris, Larousse, 2001, 2 vol.

BRAUD Philippe, *La science politique*, 10ème édition, Paris, PUF, coll. Que sais-je ?, 2011.

COHEN Antonin, Bernard LACROIX et Philippe RUITORT (dir.), *Nouveau manuel de science politique*, Paris, La Découverte, 2009.

GOODIN Robert E. (ed.), *The Oxford Handbook of Political Science*¸ Oxford, Oxford University Press, 2009.

GRAWITZ Madeleine et Jean LECA (dir.), *Traité de science politique*, Paris, PUF, 1985, 4 vol.

Textes classiques

ARON Raymond, *La société industrielle et la guerre*, Paris, Plon, 1959.

ARON Raymond, *Dimensions de la conscience historique*, Paris, Plon, 1961.

ARON Raymond, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*¸ Paris, Gallimard, 1962.

ARON Raymond, *Essai sur les libertés* (1965), Paris, Calmann-Lévy, coll. Pluriel, 1976.

ARON Raymond, « La société industrielle et la guerre – Réexamen » (1978), *Commentaire*, vol. 15, n°60, hiver 1992-1993, p. 799-808.

ARON Raymond, « Le fanatisme, la prudence et la foi », *Commentaire*, vol.28, n°109, printemps 2005, p. 5-19.

ARON Raymond, *Les sociétés modernes*, éd. Serge Paugam, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2006.

ARON Raymond, *Essais sur la condition juive contemporaine*, éd. Perrine Simon-Nahum, Paris, Tallandier, coll. Texto, 2007.

ARON Raymond, *Liberté et égalité*, éd. Pierre Manent, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. Audiographie, 2013.

BOURDIEU Pierre, *Questions de sociologie* (1984), Paris, Les Éditions de Minuit, 2002.

BOURDIEU Pierre, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1988.

BOURDIEU Pierre, *Les règles de l'art : Genèse et structure du champ littéraire* (1992), nouvelle édition, Paris, Seuil, coll. Points Essais, 1998.

BOURDIEU Pierre, *Raisons pratiques : Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, coll. Points, 1994.

BOURDIEU Pierre, *Sur la télévision* suivi de *L'emprise du journalisme*, Paris, Liber Éditions, coll. Raisons d'agir, 1996.

BOURDIEU Pierre, *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d'agir, coll. Cours et travaux, 2001.

BOURDIEU Pierre, *Méditations pascaliennes* (1997), éd. revue et corrigée, Paris, Seuil, 2003.

BOURDIEU Pierre, *Contre-feux*, Paris, Liber / Raisons d'agir, 1998.

BOURDIEU Pierre, *Les structures sociales de l'économie*, Paris, Seuil, coll. Liber, 2000.

BOURDIEU Pierre, *Propos sur le champ politique*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2000.

BOURDIEU Pierre, « Mondialisation et domination : de la finance à la culture » (entretien en 2000), *Cités*, n°51, 2012, p. 129-134.

BOURDIEU Pierre, *Sur l'État : Cours au Collège de France (1989-1992)*, Paris, Raisons d'agir/ Seuil, 2012.

BOURDIEU Pierre et Luc BOLTANSKI, « La production de l'idéologie dominante », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 2, juin 1976, p. 3-73.

BOURDIEU Pierre et Roger CHARTIER, *Le sociologue et l'historien* (1988), Marseille, Agone & Raisons d'agir, coll. Banc d'essais, 2010.

DUMÉZIL Georges, *Heur et malheur du guerrier, Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, 2ème édition remaniée, Paris, Flammarion, coll. Champs, 1985.

DUMONT Louis, *Essais sur l'individualisme : Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983.

DURKHEIM Émile, *De la division du travail social* (1893), Paris, PUF, coll. Quadrige, 2004.

DURKHEIM Émile, *Les règles de la méthode sociologique* (1895), Paris, Flammarion, coll. Champs, 1988.

DURKHEIM Émile, *Le suicide* (1897), Paris, PUF, coll. Quadrige, 1990.

DURKHEIM Émile, *« L'Allemagne au-dessus de tout » : La mentalité allemande et la guerre* (1915), Paris, Armand Colin, coll. L'Ancien et le Nouveau, 1991.

DURKHEIM Émile, *Sociologie et philosophie* (1924), éd. Célestin Bouglé, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2010.

DURKHEIM Émile, *Leçons de sociologie* (1950), éd. Hüseyin Nail Kubali, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1997.

DURKHEIM Émile, *La science sociale et l'action*, éd. Jean-Claude Filloux, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2010.

ELIAS Norbert, *La dynamique de l'Occident*, trad. Pierre Kamnitzer, Paris, Calmann-Lévy, 1975.

ELIAS Norbert, *La société de cour* (1969), trad. Pierre Kamnitzer et Jeanne Etoré, Paris, Flammarion, coll. Champs, 1985.

GIRARD René, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.

HAYEK Friedrich A., *La route de la servitude* (1944), trad. G. Blumberg, Paris, PUF, 2007 ; *The Road to Serfdom*, ed. Bruce Caldwell, Chicago (IL), The University of Chicago Press, 2007.

HAYEK Friedrich A., *The Constitution of Liberty* (1960), ed. Ronald Hamowy, Chicago (IL), The University of Chicago Press, 2011.

HAYEK Friedrich A., *Essais de philosophie, de science politique et d'économie* (1967), trad. Christophe Piton, Paris, Les Belles Lettres, 2007

HAYEK Friedrich A., *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, London, Routledge & Kegan Paul, 1978 ; tr. fr. Christophe Piton, *Nouveaux essais de philosophie de science politique, d'économie et d'histoire des idées*, Paris, Les Belles Lettres, 2008.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Race et histoire* (1952), Paris, Denoël, coll. Folio essais, 1987.

MAUSS Marcel, « Essai sur le don : Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » (1923-1924), dans *Sociologie et anthropologie*, 9ème édition, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2001, p. 143-279.

RENOU Louis, *L'hindouisme*, 12ème édition corrigée par Mme Louis Renou, Paris, PUF, coll. Que sais-je ?, 1996.

SIMMEL Georg, *La tragédie de la culture*, trad. Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Éditions Rivages, 1988.

WEBER Max, *Le savant et le politique*, trad. Julien Freund, Paris, Plon, coll. 10/18, 1963 ; *Wissenschaft als Beruf*, Stuttgart, Reclam, 1995.

WEBER Max, *Économie et société*, trad. Jacques Chavy et Éric de Dampierre (1971), Paris, Plon, coll. Pocket, 1995, 2 vol.

Textes contemporains

ANSART Pierre, *La gestion des passions politiques*, Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, 1983.

BEAUVALLET Willy et Sébastien MICHON, « Des eurodéputés "experts" ? Sociologie d'une illusion bien fondée », *Cultures & Conflits*, nos. 85-86, 2012, p. 123-38.

BOLTANSKI Luc, *De la critique : Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard, coll. NRF essais, 2009.

BOLTANSKI Luc, *La Souffrance à distance : Morale humanitaire, médias et politique*, Paris, Éditions Métailié, coll. Leçons de choses, 1993

BOUDON Raymond, *Durkheim fut-il durkheimien ? Actes du colloque organisé les 4 et 5 novembre 2008 par l'Académie des sciences morales et politiques*, Paris, Armand Colin, coll. Recherches, 2011.

BOUDON Raymond, *Y a-t-il encore une sociologie ?* (entretiens avec Robert Leroux), Paris, Odile Jacob, 2003.

BRAUD Philippe, *L'émotion en politique : Problèmes d'analyse*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996.

BRAUD Philippe, *Petit traité des émotions, sentiments et passions politiques*, Paris, Armand Colin, 2007.

BRAUD Philippe, *Science politique, 2. L'État*, Paris, Seuil, coll. Point Essais, 1997

BRAUD Philippe, *Violences politiques*, Paris, Seuil, 2004.

CAILLÉ Alain, « Qu'est-ce qu'être anti-utilitariste ? », *Cités*, n°10, 2002, p. 77-90.

CHAMPAGNE Patrick, « La manifestation. La production de l'événement politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 52-53, juin 1984, p. 19-41.

COHEN Antonin, Bernard LACROIX et Philippe RUITORT (dir.), *Les formes de l'activité politique : Éléments d'analyse sociologique, du XVIIIe siècle à nos jours*, Paris, PUF, 2006.

COLLINS Randall, *The Sociology of Philosophies : A Global Theory of Intellectual Change*, Cambridge (MA), The Belknap Press of Harvard University Press, 1998.

DEZALAY Yves et Bryant GARTH, « Le "Washington consensus" : Contribution à une sociologie de l'hégémonie du néolibéralisme », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 121-122, mars 1998, p. 3-22.

DOBRY Michel, *Sociologie des crises politiques : La dynamique des mobilisations multisectorielles* (1986), 3ème édition revue et augmentée d'une préface inédite, Paris, Presses de Science Po, 2009.

DOCKÈS Pierre, Francis FUKUYAMA, Marc GUILLAUME et Peter SLOTERDIJK, *Jours de colère : L'esprit du capitalisme*, Descartes & Cie, Paris, 2009.

FASSIN Didier, *La raison humanitaire : Une histoire morale du temps présent*, Paris, Seuil/Gallimard, coll. Hautes Études, 2010.

FAVRE Pierre, « Des paradigmes dans la science politique française ? À propos du Choix rationnel en science politique, débats critiques », *Revue française de science politique*, vol. 60, n°5, 2010, p. 997-1021.

FAVRE Pierre, *Comprendre le monde pour le changer : Épistémologie du politique*, Paris, Presses de Sciences Po, 2005.

FAVRE Pierre, Jack HAYWARD et Yves SCHEMEIL, *Être gouverné : Études en l'honneur de Jean Leca*, Paris, Presses de Sciences Po, 2003.

FERRON Benjamin, « Les répertoires médiatiques des mobilisations altermondialistes (Mexique-Chiapas, Israël/Palestine, 1994-2006) : Contribution à une analyse de la société transnationale », Rennes, Université Rennes 1, 12 mars 2012.

FILLIEULE Olivier, Lilian MATHIEU et Cécile PÉCHU (dir.), *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Paris, Presses de Sciences Po, 2009.

FLAHAULT François, *Le crépuscule de Prométhée : Contribution à une histoire de la démesure*, Mille et une nuits, 2008.

FURET François, Antoine LINIERS et Philippe RAYNAUD, *Terrorisme et démocratie*, Paris, Fayard, 1985.

GAUTIER Claude et Olivier LE COUR GRANDMAISON (dir.), *Passions et sciences humaines*, Paris, PUF / CURAPP, 2002.

HARTMANN Michael, « Internationalisation et spécificités nationales des élites économiques », trad. Françoise Wirth, *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°190, décembre 2011, p. 11-23.

HEDSTRÖM Peter and Richard SWEDBERG (ed.), *Social Mechanisms: An Analytical Approach to Social Theory*, New York (NY), Cambridge University Press 1998.

IRONDELLE Bastien, *La réforme des armées en France, Sociologie de la décision*, Paris, Presses de Sciences Po, 2011.

JOLY Marc, *Devenir Norbert Elias. Histoire croisée d'un processus de reconnaissance scientifique : la réception française*, Paris, Fayard, 2012.

LAHIRE Bernard, *Monde pluriel : Penser l'unité des sciences sociales*, Paris, Seuil, coll. La couleur des idées, 2012.

LECA Jean, « Les deux sciences politiques : En relisant Georges Burdeau », *Revue française de science politique*, vol. 62, n°4, août 2012, p. 637-664.

LEYMARIE Michel et Jean-François SIRINELLI, *L'histoire des intellectuels aujourd'hui*, Paris, PUF, 2003.

LINHARDT Dominique et Fabian MUNIESA, « Tenir lieu de politique : Le paradoxe des "politiques d'économisation" », *Politix*, n°95, 2011/3, p. 9-21.

LORDON Frédéric, *Jusqu'à quand ? Pour en finir avec les crises financières*, Paris, Éditions Raisons d'agir, 2008.

LORDON Frédéric, *La société des affects : Pour un structuralisme des passions*, Paris, Seuil, 2013.

PASSERON Jean-Claude, *Le raisonnement sociologique : Un espace non poppérien de l'argumentation* (1991), n^elle^ édition, Paris, Albin Michel, coll. Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité, 2006.

PIKETTY Thomas, *Le capital au XXIe siècle*, Paris, Seuil, coll. Les livres du nouveau monde, 2013.

ROSANVALLON Pierre, *Le capitalisme utopique : Histoire de l'idée de marché*, Paris, Seuil, 1999.

ROSANVALLON Pierre, « Sur quelques chemins de traverse de la pensée du politique en France » (entretien), *Raisons politiques*, n°1, février 2001, p. 49-62.

ROSANVALLON Pierre, *Pour une histoire conceptuelle du politique : Leçon inaugurale au Collège de France faite le jeudi 28 mars 2002*, Paris, Seuil, 2003.

ROSANVALLON Pierre, *La société des égaux*, Paris, Seuil, coll. Les livres du nouveau monde, 2011.

SAID Edward W., *Culture and Imperialism*, London, Vintage Book, 1994.

SAID Edward W., *Orientalism* (1978), London, Penguin Books, 2003.

SOMMIER Isabelle et Xavier CRETTIEZ (dir.), *Les dimensions émotionnelles du politique : Chemins de traverse avec Philippe Braud*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012.

THIAW-PO-UNE Ludivine (dir.), *Question d'éthique contemporaine*, Paris, Stock, coll. Les essais, 2006.

TODOROV Tzvetan, *La Littérature en péril*, Paris, Flammarion, coll. Champs, 2014.

TRAÏNI Christophe (dir.), *Émotions… Mobilisation !*, Paris, Presses de Sciences Po, 2009.

VEYNE Paul, *Le quotidien et l'intéressant* (entretiens avec Catherine Darbo-Peschanski), Paris, Les Belles Lettres, 1995.

Relations internationales

Les usuels

BATTISTELLA Dario, *Théories des relations internationales*, 4ème édition mise à jour et augmentée, Paris, Presses de Sciences Po, 2012.

BATTISTELLA Dario, Franck PETITEVILLE, Marie-Claude SMOUTS et Pascal VENNESSON, *Dictionnaire des relations internationales*, 3ème édition, Paris, Dalloz, 2012.

BAYLIS John, Steve SMITH et Patricia OWENS, *La globalisation de la politique mondiale : Une introduction aux relations internationales*, adaptation Afef Benessaieh, trad. Serge Paquin, Montréal, Modulo, 2011.

CARROUÉ Laurent, Didier COLLET, *La mondialisation contemporaine : Rapports de force et enjeux*, Paris, Bréal, 2013.

CHAUPRADE Aymeric, *Géopolitique : Constantes et changements dans l'histoire*, 3ème édition, Paris, Ellipses, 2007.

COMBACAU Jean et Serge SUR, *Droit international public*, 9ème édition, Paris, Montchrestien, 2010.

DAGORN René, « Une brève histoire de la mondialisation », dans GEMDEV, *Mondialisation, les mots et les choses*, Paris, Karthala, 1999, p. 187-204.

GAUCHON Pascal (dir.), *Le monde : Manuel de géopolitique et de géoéconomie*, Paris, PUF, coll. Major, 2008.

LACOSTE Yves (dir.), *Dictionnaire de géopolitique*, Paris, Flammarion, 1995.

REUS-SMIT Christian and Duncan SNIDALS (eds.), *The Oxford Handbook of International Relations*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 234-51.

ROCHE Jean-Jacques, *Théorie des relations internationales*, 8ème édition, Paris, Montchrestien, coll. Clefs/ Politique, 2010.

La guerre et la violence

AUDOIN-ROUZEAU Stéphane, *et al.* (dir.), *La violence de guerre, 1914-1945*, Bruxelles, Complexe, 2002.

AUDOIN-ROUZEAU Stéphane, *Combattre : Une anthropologie historique de la guerre moderne (XIXe-XXIe siècle)*, Paris, Seuil, coll. Les livres du nouveau monde, 2008.

BOUTHOUL Gaston, *Le phénomène-guerre : Méthodes de la polémologie, morphologie des guerres, leurs infrastructures (technique, démographique, économique)* (1962), Paris, Payot, coll. Petite bibliothèque Payot, 2006.

CAILLOIS Roger, *Bellone ou la pente de la guerre* (1962), Saint-Clément-de-Rivière, Fata Morgana, 1994.

CHALIAND Gérard, *L'aventureux* (entretiens avec Thierry Garcin), La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2010.

CHESNAIS Jean-Claude, *Histoire de la violence en Occident de 1800 à nos jours*, édition revue et augmentée, Paris, Robert Laffont, coll. Pluriel, 1981.

COLSON Bruno, *L'art de la guerre de Machiavel à Clausewitz*, Namur (Belgique), Presses universitaires de Namur, 1999.

CORBIN Alain, Jean-Jacques COURTINE et Georges VIGARELLO (dir.), *Histoire de la virilité*, Paris, Seuil, 2011, 3 vol.

CORVISIER André (et Hervé COUTAU-BÉGARIE), *La guerre : Essais historiques* (1995), Paris, Perrin, 2005.

ENCEL Frédéric, *L'art de la guerre par l'exemple*, Flammarion, Paris, 2000.

GUITTON Jean, *La pensée et la guerre*, Desclée de Brouwer, 1969.

HEUSER Beatrice, « Author's Reply to the Round Table Review of *The Evolution of Strategy: Thinking War from Antiquity to the Present* », *The Journal of Strategic Studies*, vol. 34, n°6, December 2011, p. 1-14.

HOLEINDRE Jean-Vincent, « Le renard et le lion : La ruse et la force dans le discours de la guerre », Paris, EHESS, 13 décembre 2010.

HOWARD Michael, *War in European History*, Oxford, Oxford University Press, 1976.

HOWARD Michael, *War and the Liberal Conscience* (1977), London, Hurst & Company, 2008.

JEANGÈNE VILMER Jean-Baptiste, « Introduction : robotisation et transformation de la guerre », *Politique étrangère*, 2013/3, p. 80-89.

KAGAN Donald, *On the Origins of War and the Preservation of Peace*, New York, Anchor Books, 1996.

KEEGAN John, *A History of Warfare*, New York (NY), Vintage Books, 1994.

KNOX MacGregor, « Thinking War – History Lite? », *The Journal of Strategic Studies*, vol. 34, n°4, August 2011, p. 489-500.

LIDDELL HART Basil H., *Stratégie*, trad. Lucien Poirier, Paris, Perrin, coll. Tempus, 2007.

LUTTWAK Edward N., « Toward Post-Heroic Warfare », *Foreign Affairs*, vol. 74, n°3, May/June 1995, p. 109-122.

MCALLISTER LINN Brian, « The U.S. Armed Forces' View of War », *Daedalus*, vol. 140, n°3, summer 2011, p. 33-44.

MUCCHIELLI Laurent et Pieter SPIERENBURG (dir.), *Histoire de l'homicide en Europe, De la fin du Moyen Âge à nos jours*, Paris, La Découverte, coll. Recherches, 2009.

SALLOUM Cynthia et Benjamin BRICE (dir.), *Penser la violence collective*, Paris, Éditions Nuvis / IRSEM, 2012.

WRIGHT Quincy, *A Study of War,* Chicago (IL), The University of Chicago Press, 1942, vol. 1.

Histoire des idées et philosophie des relations internationales

ARMITAGE David, *Foundations of Modern International Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

BELL Duncan (ed.), *Political Thought and International Relations: Variations on a Realist Theme*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

BELL Duncan, « Before the Democratic Peace: Racial Utopianism, Empire, and the Abolition of War », *European Journal of International Relations*, OnlineFirst Version of Record, Oct. 10, 2013, p. 1-24.

BELL Duncan, « International relations: the dawn of a historiographical turn? », *British Journal of Politics and International Relations*, vol. 3, n°1, April 2001, p. 115-26.

BOUCHER David, *Political Theories of International Relations: From Thucydides to the Present*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

BROWN Chris, *International Relations Theory: New Normative Approaches*, New York, Harvester Wheatsheaf, 1992.

BROWN Chris, « Philosophie politique et relations internationales anglo-américaines ou "Pourquoi existe-t-il une théorie internationale ?" », *Études internationales*, vol. 37, n°2, 2006, p. 223-240.

BROWN Chris, « The poverty of Grand Theory », *European Journal of International Relations*, vol. 19, 2013/3, p. 483-497.

COLOMBO Alessandro (dir.), *Crisi della legittimità e ordine internazionale*, Milano, Guerini scientifica, 2012.

COLONOMOS Ariel, « De la réparation à la restitution : trajectoires philosophiques d'une histoire », *Raisons politique*, n°5, février-avril 2002, p. 157-169.

COLONOMOS Ariel, *Le Pari de la guerre : Guerre préventive, guerre juste ?*, Paris, Denoël, 2009.

COHEN Samy, « Pourquoi les démocraties en guerre contre le terrorisme violent-elles les droits de l'homme ? », *Critique internationale*, n°41, 2008/4, p. 9-20.

COOPER Frederick, « Le concept de mondialisation sert-il à quelque chose ? Un point de vue d'historien », trad. Rachel Bouyssou, *Critique internationale*, n°10, 2001/1, p. 101-124.

DEUDNEY Daniel, « Publius Before Kant: Federal-Republican Security and Democratic Peace », *European Journal of International Relations*, vol. 10, 2004, p. 315-356.

FAULKNER Robert et Susan SHELL, *America at Risk: Threats to Liberal Self-Government in an Age of Uncertainty*, Ann Arbor (MI), University of Michigan Press, 2009.

GOLDSTEIN Judith and Robert O. KEOHANE (eds.), *Ideas and Foreign Policy: Beliefs, Institutions, and Political Change*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1993.

HASSNER Pierre, « La revanche des passions », *Commentaire*, vol. 28, n°110, été 2005, p. 299-312.

HASSNER Pierre, *La terreur et l'empire : La violence et la paix II*, Paris, Seuil, coll. Points, 2003.

HASSNER Pierre, *La violence et la paix*, Paris, Seuil, coll. Points, 2000.

HASSNER Pierre et Gilles ANDRÉANI, *Justifier la guerre ? De l'humanitaire au contre-terrorisme*, Paris, Presses de Sciences Po, 2005.

JEANGÈNE VILMER Jean-Baptiste et Ryoa CHUNG, *Éthique des relations internationales*, Paris, PUF, 2013.

LEBOW Richard, *A Cultural Theory of International Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

LEBOW Richard, *The Tragic Vision of Politics: Ethics, Interests and Orders*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

LE GLOANNEC Anne-Marie et Alexander SMOLAR (dir.), *Entre Kant et Kosovo : Études offertes à Pierre Hassner*, Paris, Presses de Sciences Po, 2003.

NADEAU Christian et Julie SAADA, *Guerre juste, guerre injuste*, Paris, PUF, 2009

PANGLE Thomas and Peter AHRENSDORF, *Justice Among Nations: On the Moral Basis of Power and Peace*, Lawrence, University Press of Kansas, 1999.

RAMEL Frédéric, « Origine et finalité de la Cité idéale : la guerre dans la philosophie grecque », *Raisons politiques*, n°5, février-avril 2002, p. 109-125.

RAMEL Frédéric, « Introduction. Quand Sophia rencontre Arès : Des intérêts de la philosophie en Relations internationales », *Études internationales*, vol. 38, n°1, 2007, p. 5-17.

RAMEL Frédéric, *Les Fondateurs oubliés : Durkheim, Simmel, Weber, Mauss et les relations internationales*, Paris, PUF, coll. Sociologies, 2006.

RAMEL Frédéric, *L'attraction mondiale*, Paris, Presses de Sciences Po, coll. Monde et sociétés, 2012.

RAMEL Frédéric et Jean-Vincent HOLEINDRE (dir.), *La fin des guerres majeures ?*, Paris, Economica, 2010.

RUNCIMAN David, *The Politics of Good Intentions: History, Fear and Hypocrisy in the New World Order*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2006.

SCHMIDT Brian C., « Realism as Tragedy », *Review of International Studies*, vol. 30, n°3, Jul. 2004, p. 427-441.

SCHMIDT Brian C., « The Historiography of Academic International Relations », *Review of International Studies*, vol. 20, n°4, Oct. 1994, p. 349-367.

THIBAULT Jean-François, « Hans J. Morgenthau, le débat entre idéalistes et réalistes et l'horizon politique de la théorie des relations internationales : une interprétation critique », *Études internationales*, vol. 28, n°3, septembre 1997, p. 569-591.

THIBAULT Jean-François, « Histoires de la pensé et relations internationales », *Études internationales*, vol. 29, n°4, décembre 1998, p. 965-983.

THIBAULT Jean-François, « Introduction : revisiter la problématique "westphalienne" », *Études internationales*, vol. 37, n°2, 2006, p. 197-203.

THOMPSON Kenneth W., *Fathers of International Thought: The Legacy of Political Theory*, Baton Rouge and London, Louisiana State University Press, 1994.

WELCH David A., *Justice and the Genesis of War*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Théorie des relations internationales

ADLER Emanuel and Louis PAULY, « Editors' Note », *International Organization*, vol. 61, n°1, Winter 2007, p. 1-7.

ARON Raymond, *Paix et guerre entre les nations* (1962), Paris, Calmann-Lévy, coll. Pérennes, 2004.

BATTISTELLA Dario, « Prendre Clausewitz au mot : Une explication libérale de "Liberté en Irak" », *Études internationales*, vol. 35, n°4, 2004, p. 667-687.

BATTISTELLA Dario, *Paix et guerres au XXIe siècle*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2011.

BATTISTELLA Dario, *Retour de l'état de guerre*, Paris, Armand Colin, 2006.

BATTISTELLA Dario, *Un monde unidimensionnel*, Paris, Presses de Sciences Po, 2011.

BULL Hedley, *The Anarchical Society: A study of Order in World Politics* (1977), 3rd edition, New York, Palgrave, 2002.

CARR Edward H., *The Twenty Years' Crisis 1919-1939: An Introduction to the Study of International Relations*, ed. Michael Cox, Basingstoke (UK), Palgrave Macmillan, 2001.

CORNUT Jérémie et Dario BATTISTELLA, « Des RI françaises en émergence ? Les internationalistes français dans le sondage TRIP 2011 », *Revue française de science politique*, vol. 63, n°2, avril 2013, p. 303-336.

DAVID Charles-Philippe et Jean-Jacques ROCHE, *Théories de la sécurité*, Paris, Montchrestien, coll. Clefs/ Politique, 2002.

DORNELLES Felipe Krause, « Postmodernism and IR: From Disparate Critiques to a Coherent Theory of Global Politics », *Globalics*, Spring 2002 (http://www.globalpolitics.net), p. 1-19.

DOYLE Michael W., *Empires*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1986.

DOYLE Michael W., *Ways of War and Peace: Realism, Liberalism, and Socialism*, New York (NY), W. W. Norton &Company, 1997.

DUFOUR Frédérick Guillaume, « Le retour du juridique comme dimension constitutive des théories critiques des relations internationales ? », *Études internationales*, vol. 39, n°1, 2008, p. 63-81.

DUNNE Tim, Lene HANSON and Colin WIGHT, « The end of International Relation Theory? », *European Journal of International Relations*, vol. 19, 2013/3, p. 405-425.

GILPIN Robert, *The Political Economy of International Relations*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1987.

GILPIN Robert, *War & Change in World Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

HARDT Michael et Antonio NEGRI, *Empire*, Paris, Exils, 2000.

HOFFMANN Stanley, « Théorie et relations internationales », *Revue française de science politique*, vol. 11, n°2, 1961, p. 413-433.

HUNTINGTON Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York (NY), Touchstone, 1997.

IKENBERRY John G., « Liberal Internationalism 3.0: America and the Dilemmas of Liberal World Order », *Perspectives on Politics*, vol. 7, n°1, March 2009, p. 71-87.

JEANGÈNE VILMER Jean-Baptiste, « Pour un réalisme libéral en relations internationales », *Commentaire*, n°141, printemps 2013, p. 13-20.

KEOHANE Robert O., « Rational Choice Theory and International Law: Insights and Limitations », *The Journal of Legal Studies*, vol. 31, n°S1, 2002, p. S307-S319.

KEOHANE Robert O., *After Hegemony: Cooperation and Discord in the World Political Economy*, Princeton, Princeton University Press, 1984.

KLOTZ Audie and Cecelia LYNCH, « Le constructivisme dans la théorie des relations internationales », tr. fr., *Critique internationale*, n°2, hiver 1999, p. 51-62.

LINDEMANN Thomas et Julie SAADA, « Théorie de la reconnaissance dans les relations internationales : Enjeux symboliques et limites du paradigme de l'intérêt », *Cultures & Conflits*, n°87, automne 2012, p. 7-25.

LINDEMANN Thomas, « Les guerres américaines dans l'après-guerre froide. Entre intérêt national et affirmation identitaire », *Raisons politiques*, n°13, février 2004, p. 37-57.

LINDEMANN Thomas, *Penser la guerre : L'apport constructiviste*, Paris, L'Harmattan, 2008.

LINDEMANN Thomas, *Causes of War: The Struggle for Recognition*, Colchester (UK), ECPR Press, 2010.

LINDEMANN Thomas, *La guerre : Théories, causes, règlements*, Paris, Armand Colin, 2010.

LINDEMANN Thomas, *Sauver la face, sauver la paix, Sociologie constructiviste des crises internationales*, Paris, L'Harmattan, 2010.

MACLEOD Alex, et Dan O'MEARA (dir.), *Théories des relations internationales : Contestations et résistance*, Outremont, Athéna éditions, 2007.

MACLEOD Alex, Evelyne DUFAULT, Frédérick Guillaume DUFOUR et David MORIN (dir.), *Relations internationales : Théories et concepts*, 3ème édition revue et augmentée, Outremont, Athéna éditions/CEPES, 2008.

MEARSHEIMER John J., « The False Promise of International Institutions », *International Security*, vol. 19, n°3, Winter 1994-1995, p. 5-49.

MEARSHEIMER John J., *The Tragedy of Great Power Politics*, New York, Norton, 2001.

MÉRAND Frédéric et Vincent POULIOT, « Le monde de Pierre Bourdieu : Éléments pour une théorie sociale des Relations internationales », *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, vol. 41, n°3, septembre 2008, p. 603-625.

MORAVCSIK Andrew, « Taking Preferences Seriously: A Liberal Theory of International Politics », *International Organization*, vol. 51, n°4, Autumn 1997, p. 513-553.

MORGENTHAU Hans, *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace* (1948), 6th edition, New York (NY), McGraw-Hill, 1985

MORGENTHAU Hans, « Review: Peace and War », *The American Political Science Review*, vol. 61, n°4, Dec. 1967, p. 1110-1112.

NYE Joseph S., Jr., « Soft Power », *Foreign Policy*, n°80, Autumn 1990, p. 153-171.

NYE Joseph S. Jr., *Soft Power: The Means to Success in World Politics*, New York, Public Affairs, 2004.

SAURETTE Paul, « You dissin me? Humiliation and post 9/11 global politics », *Review of International Studies*, vol. 32, n°3, July 2006, p. 495-522.

SLAUGHTER Anne-Marie, Andrew S. TULUMELLO and Stepan WOOD, « International Law and International Relations Theory: A new Generation of Interdisciplinary Scholarship », *The American Journal of International Law*, vol. 92, n°3, 1998, p. 367-397.

WALLERSTEIN Immanuel, *Le système du monde du XVe siècle à nos jours,* vol 1 : *Capitalisme et économie-monde, 1450-1640*, Paris, Flammarion, 1980.

WALTZ Kenneth N., *Man, the State and War* (1959), New York (NY), Columbia University Press, 2001.

WALTZ Kenneth N., *Theory of international Politics*, Reading (MA), Addison-Wesley Publishing Company, 1979.

WALTZ Kenneth N., *Realism and International Politics*, New York (NY), Routledge, 2008.

WALTZ Kenneth N., « Globalization and Governance », *PS: Political Science and Politics*, vol. 32, n°4, Dec. 1999, p. 693-700.

WENDT Alexander, *Social theory of International Politics*, Cambridge, Cambridge University, Press, 1999.

Sociologie des relations internationales

ALLISON Graham T., *Essence of Decision: Explaining the Cuban Missile Crisis*, Boston (MA), Little, Brown and Company, 1971.

BADIE Bertrand, *Un monde sans souveraineté : Les États entre ruse et responsabilité*, Paris, Fayard, 1999.

BADIE Bertrand, *L'impuissance de la puissance : Essai sur les nouvelles relations internationales*, Paris, Fayard, 2004.

BADIE Bertrand, « L'opinion à la conquête de l'international », *Raisons politiques*, n°19, août-septembre 2005, p. 9-24.

BADIE Bertrand, « Raymond Aron, penseur des relations internationales. Un penseur “à la française” ? », *Études du CEFRES*, n°5, novembre 2005.

BADIE Bertrand, *La diplomatie de connivence : Les dérives oligarchiques du système international*, Paris, La Découverte, 2011.

BADIE Bertrand et Marie-Claude SMOUTS, *Le retournement du monde : Sociologie de la scène internationale*, Paris, Presses de Sciences Po et Dalloz, 1992.

BAYART Jean-François, « “La globalisation capitaliste repose sur une énorme contradiction” » (entretien), *Projet*, n°324-325, 2011/5, p. 38-47.

BAYART Jean-François, « Critiques politiques de la mondialisation » (entretien), *L'économie politique*, n°22, 2004/2, p. 8-20.

BIGO Didier, « Genre et relations internationales », *Colloque AFSP*, ST « Genre et Politique », 30 et 31 mai 2002 (http://www.afsp.msh-paris.fr/archives/2002/genretxt/bigo.pdf), p. 1-11.

DEVIN Guillaume, *Sociologie des relations internationales*, 2ème édition, Paris, La Découverte, coll. Repères, 2007.

DEVIN Guillaume et Marie-Claude SMOUTS, *Les organisations internationales*, Paris, Armand Colin, coll. U, 2011.

GRAZ Jean-Christophe, *La gouvernance de la mondialisation*, 3ème édition, Paris, La Découverte, coll. Repères, 2010.

HIBOU Béatrice (dir.), *La privatisation des États*, Paris, Éditions Karthala, 1999.

JEANGÈNE VILMER Jean-Baptiste, *La guerre au nom de l'humanité : Tuer ou laisser mourir*, Paris, PUF, 2012.

LAÏDI Zaki, *La norme sans la force : L'énigme de la puissance européenne*, Paris, Presses de Sciences Po, 2008.

LAROCHE Josepha, *La Brutalisation du monde : Du retrait des États à la décivilisation*, Montréal, Liber, 2012.

LECLER Romain, *Sociologie de la mondialisation*, Paris, La Découverte, coll. Repères, 2013.

MERLE Marcel, « Le dernier message de Raymond Aron : système interétatique ou société internationale ? », *Revue française de science politique*, vol. 34, n°6, 1984, p. 1181-1197.

SASSEN Saskia, « Vers une analyse alternative de la mondialisation : Les circuits de survie et leurs acteurs », trad. Hélène Le Doaré, *Cahiers du Genre*, n°40, 2006/1, p. 67-89.

SASSEN Saskia, *La globalisation : Une sociologie*, trad. Pierre Guglielmina, Paris, Gallimard, coll. NRF Essais, 2009.

SMOUTS Marie-Claude (dir.), *Les nouvelles relations internationales, Pratiques et théories*, Paris, Presses de Sciences Po, 1998.

STRANGE Susan, *Le retrait de l'État : La dispersion du pouvoir dans l'économie mondiale*, trad. Philippe Delamare, Paris, Temps présent, 2011.

Paix démocratique / paix libérale

BARBIERI Katherine, *The Liberal Illusion: Does Trade Promote Peace?*, Ann Arbor (MI), The University of Michigan Press, 2002.

COPELAND Dale C., « Economic Interdependence and War: A Theory of Trade Expectations », *International Security*, vol. 20, n°4, Spring 1996, p. 5-41.

DAFOE Allan, « Statistical Critiques of the Democratic Peace: Caveat Emptor », *American Journal of Political Science*, vol. 55, n°2, 2011, p. 247-262.

DALEM Alexis, « Guerre et économie : le libéralisme et la pacification par le marché », *Raisons politiques*, n°9, 2003/1, p. 49-64.

DOYLE Michael W., « Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs » (Part 1 & 2), *Philosophy & Public Affairs*, vol. 12, n°3, Summer 1983, p. 205-235 and n°4, Autumn 1983, p. 323-353.

DOYLE Michael W., « Liberalism and World Politics », *The American Political Science Review*, vol. 80, n°4, Dec. 1986, p. 1151-1169.

DOYLE Michael W., « A More Perfect Union? The Liberal Peace and the Challenge of Globalization », *Review of International Studies*, vol. 26, Dec. 2000, p. 81-94.

DOYLE Michael W., « Three Pillars of the Liberal Peace », *The American Political Science Review*, vol. 99, n°3, August 2005, p. 463-466.

DOYLE Michael W., « One World, Many Peoples: International Justice in John Rawls's the Law of Peoples », *Perspectives on Politics*, vol. 4, n°1, March 2006, p. 109-120.

DOYLE Michael W., *Striking First: Preemption and Prevention in International Conflict*, ed. Stephen Macedo, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2008.

FORTMANN Michel, « À l'Ouest rien de nouveau ? Les théories sur l'avenir de la guerre au seuil du XXIe siècle ? », *Études internationales*, vol. 31, n°1, mars 2000 p. 57-90.

GARTZKE Erik, Quan LI, and Charles BOEHMER, « Investing in the Peace: Economic Interdependence and International Conflict », *International Organization*, vol. 55, n°2, Spring 2001, p. 391-438.

HAAR Edwin (van de), « The Liberal Divide over Trade, Peace and War », *International Relations*, vol. 24, 2010/2, p. 132-154.

HOLEINDRE Jean-Vincent et Geoffroy MURAT (dir.), *La démocratie et la guerre au XXIe siècle : De la paix démocratique aux guerres irrégulières*, Paris, Hermann, 2012.

LAYNE Christopher, « Kant or Cant: The Myth of the Democratic Peace », *International Security*, vol. 19, n°2, 1994, p. 5-49.

MANSFIELD Edward D. and Brian M. POLLINS, « The Study of Interdependence and Conflict: Recent Advances, Open Questions, and Directions for Future Research », *The Journal of Conflict Resolution*, vol. 45, n°6, Dec. 2001, p. 834-859.

MANSFIELD Edward D. and Jack SNYDER, « Pathways to War in Democratic Transitions », *International Organization*, vol. 63, n°2, Spring 2009, p. 381-390.

MARTIN Philippe, Thierry MAYER et Mathias THOENIG, *La mondialisation est-elle un facteur de paix ?*, Éditions rue d'Ulm, coll. CEPREMAP, 2006.

MUELLER John, « Vers la fin de la guerre ? », trad. Marc Hecker, *Politique étrangère*, n°4, hiver 2006, p. 863-875.

ONEAL John R. and Bruce M. RUSSETT, « The Classical Liberals Were Right: Democracy, Interdependence, and Conflict, 1950-1985 », *International Studies Quarterly*, vol. 41, no 2, June 1997, p. 267-293.

ONEAL John R. and Bruce M. RUSSETT, « The Kantian Peace: The Pacific Benefits of Democracy, Interdependence, and International Organizations, 1885-1992 », *World Politics*, vol. 52, n°1, 1999, p. 1-37.

RAY James Lee, « War on Democratic Peace », *International Studies Quarterly*, n°57, 2013, p. 198-200.

ROCHE Jean-Jacques, « Le silence des armes ou la paix importune », *Politique étrangère*, 2013/3, p. 39-52.

ROSECRANCE Richard et coll., *Débat sur l'État virtuel*, trad. Bruno Poncharal, Paris, Presses de Sciences Po, 2002.

RUSSETT Bruce M., *Grasping the Democratic Peace: Principles for a Post-Cold War World*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1993.

RUSSETT Bruce, Christopher LAYNE, David E. SPIRO and Michael DOYLE, « The Democratic Peace », *International Security*, vol. 19, n°4, Spring 1995, p. 164-184.

Questions internationales contemporaines

Politique étrangère américaine

BRZEZINSKI Zbigniew, *L'Amérique face au monde*, (entretiens avec Brent Scowcroft), Londres, Pearson, 2008.

COLSON Bruno, *La stratégie américaine et l'Europe*, Paris, Economica et Institut de stratégie comparée, 1997.

DESPORTES Vincent, *L'Amérique en armes : Anatomie d'une puissance militaire*, Paris, Economica, 2002.

FUKUYAMA Francis, *D'où viennent les néo-conservateurs ?*, Grasset, Paris, 2006.

HASSNER Pierre et Justin VAÏSSE, *Washington et le monde, Dilemmes d'une superpuissance*, Éditions Autrement, 2003.

HOFFMANN Stanley, *Chaos and Violence: What Globalization, Failed States, and Terrorism Mean for U.S. Foreign Policy*, Lanham (MD), Rowman & Littlefield Publishers, 2006.

HOFFMANN Stanley, *Gulliver Unbound: America's Imperial Temptation and the War in Iraq* (with Frédéric Bozo), Lanham (MD), Rowman & Littlefield Publishers, 2004.

HOOP SCHEFFER Alexandra (de), *Hamlet en Irak*, Paris, CNRS Éditions, 2007.

HUNTINGTON Samuel, « The Lonely Superpower », *Foreign Affairs*, vol. 78, n°2, March/April 1999, p. 35-49.

KAGAN Robert, *La puissance et la faiblesse* (Suivi de *Le revers de la puissance*), trad. Fortunato Israël, Paris, Plon, 2004.

KAGAN Robert, *Le retour de l'histoire et la fin des rêves*, trad. Fortunato Israël, Paris, Plon, 2008.

KAPLAN Robert D., *La stratégie du guerrier : L'éthique païenne dans l'art de gouverner*, trad. Michèle Lévy-Bram et Pascale Michon, Paris, Bayard, 2003.

KASPI André, *Comprendre les États-Unis d'aujourd'hui*, nouvelle édition, Paris, Perrin, coll. Tempus, 2008.

LIEVEN Anatole, *Le nouveau nationalisme américain*, trad. François Boisivin et Vincent Raynaud, Paris, JC Lattès, 2005.

TERTRAIS Bruno, *La guerre sans fin : L'Amérique dans l'engrenage*, Paris, Seuil, coll. La République des Idées, 2004.

Action humanitaire

BENTHALL Jonathan, « L'humanitarisme islamique », trad. Miriam Perier, *Cultures & Conflits*, n°60, 2005, p. 103-22.

BRAUMAN Rony, *Aider, sauver, pourquoi, comment ?*, Paris, Bayard, 2006.

CAHILL Kevin M., *Le secours humanitaire*, trad. Anatole Muchnik, Paris, NiL éditions, 2006, p. 267-281.

DAUVIN Pascal et Johanna SIMÉANT et C.A.H.I.E.R, *Le travail humanitaire : Les acteurs des ONG, du siège au terrain*, Paris, Presses de Sciences Po, 2002.

FURNISS Jamie et Daniel MEIER, « Le laïc et le religieux dans l'action humanitaire, une introduction », *A contrario*, n°18, 2012/2, p. 7-36.

HAZAN Pierre, *La paix contre la justice ? Comment reconstruire un État avec des criminels de guerre*, Bruxelles, André Versaille éditeur, 2010.

JEANGÈNE VILMER Jean-Baptiste, *Pas de paix sans justice ? Le dilemme de la paix et de la justice en sortie de conflit armé*, Paris, Presses de Sciences Po, 2011.

JEANGÈNE VILMER Jean-Baptiste, « La justice pénale internationale a-t-elle un effet pacificateur ? », *Les cahiers de la justice*, n°1, 2013, p. 115-24.

JEWSIEWICKI Bogumil, « L'humanitaire, "sur un mode explicite avec soi-même" », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 31, 2007/2, p. 235-42.

MAGONE Claire, Michaël NEUMAN et Fabrice WEISSMAN (dir.), *Agir à tout prix ? Négociations humanitaires : l'expérience de Médecins Sans Frontières*, Paris, La Découverte, 2011.

MICHELETTI Pierre, *Humanitaire : S'adapter ou renoncer*, Paris, Marabout, 2008.

RIEFF David, « Humanitarianism in Crisis », *Foreign Affairs*, vol. 81, n°6, 2002, p. 111-121.

TROUBÉ Christian, *L'humanitaire, un business comme un autre ?*, Paris, Larousse, coll. À dire vrai, 2009.

Tensions sur les ressources

ALEX Bastien et Sylvie MATELLY, « Pourquoi les matières premières sont-elles stratégiques ? », *Revue internationale et stratégique*, n°84, 2011/4, p. 53-60.

LASSERRE Frédéric, « Conflits hydrauliques et guerres de l'eau : Un essai de modélisation », *Revue internationale et stratégique*, n°66, 2007/2, p. 105-18.

LACOSTE Yves, *La géopolitique et le géographe* (entretiens avec Pascal Lorot), Paris, Choiseul Éditions, 2010.

LOROT Pascal, « La géoéconomie, nouvelle grammaire des rivalités internationales », *AFRI*, vol. 1, 2000, p. 110-122.

MARCHAL Roland et Christine MESSIANT, « De l'avidité des rebelles : L'analyse économique de la guerre civile selon Paul Collier », *Critique internationale*, n°16, 2002/3, p. 58-69.

NADOULEK Bernard et Lucas DIDIER, « La guerre économique mondiale pour le contrôle des ressources naturelles », *Géoéconomie*, n°45, 2008/2, p. 21-32.

État du monde

ANDRÉANI Gilles, « Poutine et l'Ukraine », *Commentaire*, n°146, 2014, p. 287-292.

BENNANI-CHRAÏBI Mounia et Olivier FILLIEULE (dir.), « Retour sur les situations révolutionnaires arabes », *Revue française de science politique*, vol. 62, n°5-6, 2012, p. 767-913.

CHARILLON Frédéric, *La France peut-elle encore agir sur le monde ?*, Paris, Armand Colin, coll. Éléments de réponse, 2010.

ETZIONI Amitai and John IKENBERRY, « Point of Order: Is China More Westphalian Than the West? », *Foreign Affairs*, vol. 90, n°6, November/December 2011, p. 172-176.

HÄGEL Peter et Pauline PERETZ, « La polémique sur le « lobby pro-israélien » », *La Vie des idées*, 2 avril 2007, http://www.laviedesidees.fr/La-polemique-sur-le-lobby-pro.html

KISSINGER Henry, *World Order*, New York (NY), Penguin Press, 2014.

LAÏDI Zaki, « Les BRICS : un cartel d'ambitions souverainistes », *Le Débat*, n°167, novembre-décembre 2011, p. 50-59.

LARQUÉ Lionel et Julien LUSSON, « Réflexions sur l'Europe puissance » (entretien avec Alain Joxe et Immanuel Wallerstein), *Mouvements*, n°47-48, 2006/5, p. 209-218

MARCHAL Roland et Christine MESSIANT, « Les guerres civiles à l'ère de la globalisation : Nouvelles réalités et nouveaux paradigmes », *Critique internationale*, n°18, janvier 2003, p. 91-112.

MONTBRIAL Thierry (de) et Thomas GOMART, « *Think tanks* à la française », *Le Débat*, n°181, septembre-octobre 2014, p. 61-76.

MONTBRIAL Thierry (de), « La géopolitique entre guerre et paix », *Commentaire*, n°131, automne 2010, p. 619-628.

PRANTL Jochen, « Les mutations de la gouvernance mondiale : pays émergents et groupes "G" », trad. Rachel Bouyssou, *Critique internationale*, n°56, 2012/3, p. 39-56.

SCHMITT Gary J. (ed.), *Safety, Liberty and Islamist Terrorism: American and European Approaches to Domestic Counterterrorism*, Washington D.C., AEI Press, 2010.

TODOROV Tzvetan, *Le Nouveau Désordre mondial*, Paris, Robert Laffont, 2003.

VÉDRINE Hubert, « Pour l'Europe : repartir du réel. Entretien », *Le Débat*, n°136, 2005, p. 20-28.

VÉDRINE Hubert, *Continuer l'histoire*, Paris, Flammarion, 2008.

* *

INDEX

Pour en avoir fait un grand usage dans nos recherches, nous savons bien quel est l'utilité d'un index. Nous n'avons pas pu faire apparaître tous les noms, loin de là, mais nous espérons avoir mis les principaux. Nous avons également ajouté quelques expressions utilisées dans ce travail. Il reste encore des homonymes que nous n'avons pas eu le temps de corriger.

A

Adair (Douglass), 324, 616, 673
Addison (Joseph), 385
Agésilas, 127, 131, 278
Agulhon (Maurice), 338, 446, 447, 667
Alcibiade, 109, 275, 277, 395, 400, 545, 639
Allemagne, 18, 28, 74, 166, 188, 212, 221, 243, 327, 448, 466, 478, 513, 518, 587, 593, 682, 691
Althusser (Louis), 83, 99, 500, 670
Amsterdam, 159, 161, 207, 383
Angell (Norman), 354, 420, 586
Angleterre, 64, 75, 80, 84, 85, 88, 98, 99, 103, 104, 119, 123, 133, 136, 138, 139, 144, 147, 160, 162, 163, 166, 167, 170, 173, 177, 178, 179, 180, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 204, 205, 213, 214, 215, 216, 217, 228, 229, 233, 234, 235, 238, 239, 243, 262, 343, 346, 369, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 391, 392, 393, 397, 401, 406, 411, 415, 416, 420, 429, 431, 434, 443, 451, 459, 471, 491, 493, 496, 524, 542, 593, 597, 601, 651, 663, 667, 672, 677, 678, 679
Ansart (Pierre), 251, 271, 692
Appleby (John), 177, 178, 343
Appleby (Joyce), 82, 257
Arbuthnot (John), 493
Archidamos, 141, 166
Arendt (Hannah), 46, 208, 234, 235, 348, 589, 665, 684
Aristote, 53, 54, 83, 110, 112, 120, 130, 132, 134, 147, 224, 225, 267, 273, 277, 280, 283, 288, 330, 399, 425, 447, 486, 487, 500, 502, 532, 568, 571, 572, 573, 575, 576, 585, 623, 625, 627, 629, 643, 644, 645, 646, 659
Armitage (David), 68, 132, 138, 151, 165, 187, 210, 235, 384, 386, 676, 679, 697
Aron (Raymond), 5, 17, 19, 26, 28, 31, 33, 35, 44, 50, 52, 53, 57, 69, 70, 72, 75, 78, 85, 110, 118, 125, 130, 143, 144, 146, 152, 157, 196, 210, 216, 219, 220, 222, 232, 244, 250, 260, 263, 291, 296, 310, 327, 328, 330, 338, 339, 348, 351, 353, 390, 391, 395, 397, 412,413, 415, 416, 420, 421, 438, 445, 448, 449, 450, 452, 459, 463, 465, 470, 471, 478, 479, 480, 481, 490, 497, 501, 516, 519, 530, 541, 542, 546, 549, 568, 572, 575, 583, 584, 586, 591, 592, 594, 595, 596, 600, 601, 610, 611, 613, 614, 615, 644, 649, 650, 651, 657, 665, 668, 673, 674, 675, 690, 700, 703
Audard (Catherine), 42, 46, 50, 291, 358, 533, 539, 544, 564, 576, 625, 632, 674, 685, 687
Audier (Serge), 50, 521, 673, 687
Audoin-Rouzeau (Stéphane), 7, 28, 51, 220, 273, 310, 349, 350, 478, 514, 696
Austin (Michel), 131, 156, 186, 337, 425, 428, 469, 644, 645, 666
Australie, 25, 190, 456
Autriche, 88, 166

B

Bachofen (Blaise), 42, 43, 47, 325, 674
Bacon (Francis), 277, 280, 660
Badie (Bertrand), 26, 27, 29, 74, 192, 223, 595, 650, 680, 702, 703
Baker (James), 20, 512
Balibar (Étienne), 439, 538, 687
Barbon (Nicolas), 201, 344
Barrera (Guillaume), 50, 54, 84, 89, 91, 98, 104, 121, 123, 135, 137, 151, 179, 205, 206, 238, 294, 333, 340, 370, 379, 381, 399, 430, 454, 496, 499, 501, 559, 629, 670, 671
Barrès (Maurice), 447, 665
Battistella (Dario), 7, 17, 18, 19, 20, 21, 27, 30, 32, 39, 52, 63, 65, 67, 70, 72, 78, 134, 141, 196, 199, 218, 220, 287, 296, 308, 413, 452, 459, 517, 520, 593, 597, 604, 616, 632, 650, 695, 700
Baudelaire (Charles), 368, 437, 450, 567, 655, 663
Baume (Sandrine), 265, 420
Bayart (Jean-François), 38, 223, 703
Bayly (Christopher), 234, 338, 479, 679
Bell (David), 328, 600, 637, 639
Bell (Duncan), 44, 56, 68, 77, 82, 348, 414
Bénichou (Paul), 277, 279, 289, 294, 369, 636, 639, 640, 676
Bentham (Jeremy), 199, 201, 210, 345, 441

Berlin (Isaiah), 76, 93, 274, 486, 489, 530, 546, 566, 570, 687, 688
Bessone (Magali), 176, 314, 419, 423, 442, 673, 687
Binoche (Bertrand), 164, 166, 498, 499, 670
Biziou (Michael), 176, 314, 367, 419, 423, 662, 673
Blair (Tony), 665
Blanc (Louis), 211, 631
Bloch (Marc), 93, 681
Bloom (Allan), 276, 558, 674, 684
Boileau (Nicolas), 638, 660
Boltanski (Luc), 42, 92, 438, 681, 691, 692
Boot (Max), 460, 461, 465, 518, 668
Bordes (Charles), 201
Boucher (David), 68, 78, 79, 698
Boudon (Raymond), 259, 269, 692
Bourdieu (Pierre), 33, 35, 42, 45, 48, 61, 70, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 88, 90, 92, 104, 123, 174, 188, 196, 209, 254, 260, 284, 310, 311, 327, 328, 335, 354, 431, 445, 449, 466, 481, 488, 490, 525, 536, 537, 558, 575, 591, 614, 619, 671, 675, 681, 690, 691, 701
Bouthoul (Gaston), 146, 221, 696
Braud (Philippe), 157, 252, 254, 269, 311, 327, 405, 482, 695
Braudel (Fernand), 57, 59, 67, 94, 147, 311, 653, 667, 681
Brauman (Rony), 421, 523, 706
Brésil, 27, 149, 190, 335, 459
Brewer John, 173, 186, 384, 676
Bridel (Pascal), 270, 367, 679
Brown (Chris), 8, 65, 66, 68, 479, 517, 565, 618, 643, 666, 698, 702
Brunehault, 261, 268
Bull (Hedley), 67, 650, 700
Bush (George W.), 350, 460, 462, 465, 507, 515, 517, 520, 545, 546, 547, 548, 549, 552, 669

C

Caillé (Alain), 93, 257, 334, 684, 693
Caillois (Roger), 13, 91, 112, 239, 326, 327, 351, 658, 696
Canada, 25, 190, 243
Carrère d'Encausse (Hélène), 516, 667
Casabianca (Denis de), 128, 499, 500, 501, 502, 506, 670, 671
Caton (dit le jeune), 116, 370, 425
Césaire (Aimé), 466, 549, 665
César, 267, 278, 344, 630, 637, 639, 659
Champagne (Patrick), 81, 693
Charles I, 443
Chartier (Roger), 33, 83, 676, 681, 691
Cheney (Paul), 77, 88, 89, 90, 676
Child (Josiah), 148, 160, 191
Claudel (Paul), 327, 442, 665
Clausewitz (Carl von), 20, 28, 52, 64, 182, 222, 250, 287, 348, 353, 413, 425, 450, 517, 535, 549, 568, 591, 600, 615, 663, 673, 674, 675, 696, 700
Clinton (Bill), 20, 50
Cobden (Richard), 199, 211, 338, 348, 411, 441
Colbert (Jean-Baptiste), 142, 147, 179, 186
Collins (Randall), 83, 126, 693
Colonomos (Ariel), 31, 351, 482, 698
Comte (Auguste), 75, 125, 174, 209, 354, 497, 498, 540, 561, 663
Condorcet (Nicolas de), 125, 502, 540
Conrad (Sebastian), 81, 98, 458, 474, 679
Constant (Benjamin), 39, 47, 76, 83, 111, 112, 118, 132, 137, 160, 163, 167, 196, 211, 239, 241, 271, 283, 290, 308, 310, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 333, 334, 337, 340, 349, 350, 368, 386, 387, 394, 433, 434, 440, 445, 446, 453, 524, 554, 562, 663, 671
Constellation des biens symboliques, 254, 255, 268, 271, 297, 302, 307, 309, 315, 329, 334, 346, 353, 355, 357, 358, 360, 361, 365, 377, 397, 586
Cooper (Frederick), 37, 77, 213
Corée, 338, 547
Corneille (Pierre), 116, 368, 624, 625, 660
Coyer (abbé), 426
Cromwell (Oliver), 119, 369, 443
Crucé (Émeric), 344, 346, 632

D

Darfour, 595
Darnton (Robert), 93, 679
Dauvin (Pascal), 351, 510, 706
Davenant (Charles), 77, 144, 165, 187, 290, 383, 454, 634, 661
Delannoi (Gil), 1, 8, 18, 348, 353, 386, 443, 447, 546, 687
Démosthène, 274, 395, 659
Descartes (René), 50, 127, 279, 341, 589, 613, 626, 627, 630, 660, 693
Descombes (Vincent), 86, 613, 687
Desgraves (Louis), 13, 91, 112, 121, 658
Destutt de Tracy (Antoine), 214, 338, 491, 663
Devin (Guillaume), 26, 49, 97, 650, 703
Diderot (Denis), 79, 86, 116, 201, 206, 237, 551, 661
Diotime, 275, 276, 636
Disraeli (Benjamin), 386
Dobry (Michel), 499, 568, 675, 693
Dockès (Pierre), 50, 341, 426, 434, 613, 693
Dostoïevski (Fédor), 326, 663
Doyle (Michael W.), 16, 19, 20, 21, 22, 30, 39, 40, 41, 48, 61, 64, 70, 71, 78, 166, 167, 168, 216, 222, 226, 245, 295, 308, 336, 358, 359, 413, 459, 466, 469, 481, 508, 509, 510, 515, 544, 547, 581, 588, 593, 605, 700, 704, 705
Dryden (John), 204, 385
Du Bellay (Joachim), 3, 372, 630, 631, 653, 660
Dumézil (Georges), 71, 86, 286, 691
Dumont (Louis), 86, 130, 691
Dunn (John), 67, 91, 92, 612
Dunyach (Jean-François), 385
Dupont de Nemours, 176, 441
Durkheim (Émile), 39, 45, 48, 53, 59, 60, 63, 65, 66, 73, 75, 87, 97, 104, 170, 184, 302, 331, 349,

354, 389, 396, 399, 400, 437, 449, 478, 485, 486, 488, 489, 497, 498, 503, 515, 532, 540, 541, 561, 565, 566, 572, 592, 603, 611, 619, 653, 657, 665, 670, 691, 692, 699
Dutot (Nicolas), 237, 344, 383

E

Égypte, 31, 295
Elias (Norbert), 33, 56, 57, 87, 88, 220, 255, 267, 268, 290, 301, 309, 310, 325, 349, 355, 357, 405, 426, 449, 675, 691, 694
Elisabeth I, 64
Elster (Jon), 19, 55
Engels (Friedrich), 44, 97, 187, 236, 322, 439, 458, 461, 553, 664
Érasme, 262, 636
Espérance libérale, 54, 145, 153, 155, 161, 162, 167, 169, 170, 193, 195, 505, 585, 608
Europe, 15, 18, 25, 28, 29, 32, 40, 41, 76, 77, 79, 80, 88, 97, 99, 115, 116, 120, 135, 136, 138, 139, 147, 160, 162, 166, 177, 196, 207, 211, 213, 214, 216, 220, 224, 229, 230, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 243, 317, 326, 328, 348, 381, 382, 383,385, 387, 392, 393, 398, 403, 404, 406, 415, 418, 439, 440, 442, 445, 451, 456, 457, 461, 462, 471, 473, 477, 478, 491, 492, 494, 495, 496, 516, 519, 541, 548, 551, 593, 599, 607, 636, 637, 667, 668, 669, 672, 676, 677, 685, 687, 688, 689, 697, 706, 708

F

Fabiani (Jean-Louis), 82, 92, 681
Fassin (Didier), 86, 255, 438, 599, 693
Faulkner (Robert), 6, 275, 520, 688, 698
Favre (Pierre), 53, 62, 169, 265, 537, 681, 693
Fénelon (François de), 110, 303, 400, 440, 498, 639, 660
Ferguson (Adam), 293, 298, 661
Ferrier-Caverivière (Nicole), 268, 637, 638, 639, 679
Ferry (Jules), 338
Fichte (Johann Gottlieb), 322, 444, 663
Finley (Moses I.), 136, 337, 425, 469, 645, 646, 667
Flaubert (Gustave), 311, 333, 370, 567, 568, 654, 663
Fletcher (Andrew), 206, 215, 223, 229, 661
Forbonnais (François de), 100, 120, 138, 149, 161, 163, 169, 177, 180, 187, 625, 647, 661
Foucault (Michel), 81, 153, 165, 175, 193, 210, 235, 288, 296, 298, 326, 413, 424, 431, 434, 447, 535, 536, 672, 673, 680, 684, 685
Fourier (Charles), 345, 415
Fournel (Jean-Louis), 82, 117, 131, 660, 681
Freud (Sigmund), 349, 354, 665
Fukuyama (Francis), 16, 17, 27, 48, 353, 360, 393, 463, 609, 613, 688, 693, 706
Furet (François), 445, 516, 667, 679, 694

G

Gauchet (Marcel), 47, 85, 112, 317, 318, 445, 663
Gaulle (Charles de), 227, 328, 478, 654, 665, 673
Gautier (Claude), 7, 271, 367, 389, 662, 681, 682, 694
Gilpin (Robert), 27, 52, 64, 191, 192, 218, 225, 232, 263, 267, 296, 336, 386, 407, 479, 531, 700
Girard (René), 7, 52, 450, 568, 600, 615, 673, 688, 691
Goldman (Eric F.), 175, 324, 668
Goldzink (Jean), 114, 251, 379, 496, 670
Goodin (Robert E.), 47, 534, 682, 690
Gournay (Vincent de), 175, 179, 426
Gouvernance, 27, 35, 36, 37, 42, 44, 48, 51, 65, 136, 170, 216, 417, 420, 452, 461, 508, 537, 543, 591, 650, 688, 703, 708
Graz (Jean-Christophe), 37, 65, 461, 703
Gros (Frédéric), 273, 514
Gueniffey (Patrice), 7, 403, 445, 667
Gueroult (Martial), 81, 91, 682
Guillarme (Bertrand), 359, 434, 685, 688
Guillaume II, 513
Guizot (François), 119, 186, 346, 369, 443, 663, 674

H

Haag (Pascale), 73, 560, 595, 681
Habermas (Jürgen), 17, 22, 40, 47, 81, 207, 360, 397, 398, 412, 420, 447, 448, 508, 513, 544, 557, 558, 564, 572, 591, 596, 613, 675, 680, 685
Halévy (Élie), 87, 665
Hamilton (Alexander), 111, 130, 206, 240, 264, 265, 347, 348, 400, 462, 463, 616, 661
Hannibal, 129, 136, 637
Harrington (James), 235, 285
Hassner (Pierre), 7, 19, 26, 31, 41, 129, 130, 131, 164, 245, 252, 255, 311, 349, 463, 650, 698, 699, 706
Hauchecorne (Mathieu), 85, 675, 681
Hayek (Friedrich), 39, 42, 43, 50, 99, 168, 170, 175, 176, 182, 417, 418, 420, 421, 427, 431, 442, 530, 537, 538, 541, 546, 554, 564, 589, 591, 592, 651, 691, 692
Hazard (Paul), 125, 161, 236, 285, 383, 385, 386, 443, 635, 656, 677
Hegel (Georg W. F.), 16, 48, 79, 162, 250, 254, 273, 290, 292, 311, 326, 360, 361, 386, 398, 474, 492, 494, 609, 663, 664, 674, 675
Henri VIII, 262, 431
Henry (Patrick), 519
Herring (George C.), 460, 461, 463, 464, 669
Hésiode, 330, 343, 368, 425, 428, 659
Hilaire-Pérez (Liliane), 179, 201, 667
Hirschman (Albert O.), 73, 92, 135, 163, 199, 200, 207, 237, 252, 257, 258, 259, 260, 261, 263, 264, 269, 285, 293, 294, 295, 311, 333, 334, 365, 366, 367, 394, 461, 608, 613, 623, 625, 677, 679
Hitler (Adolf), 40, 446

Hobbes (Thomas), 78, 88, 114, 132, 133, 235, 253, 255, 273, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 295, 303, 360, 390, 391, 394, 398, 400, 418, 486, 625, 627, 644, 660, 674, 683
Hobson (John), 207, 413
Hoffmann (Stanley), 6, 25, 38, 41, 65, 69, 73, 336, 462, 516, 517, 519, 548, 591, 649, 675, 679, 689, 701, 706
Holeindre (Jean-Vincent), 5, 20, 32, 152, 347, 450, 518, 520, 599, 697, 699, 704
Hollande (voir Provinces-Unies), 75, 104, 123, 135, 138, 144, 161, 166, 167, 179, 180, 186, 207, 238, 239, 241, 264, 383, 385, 397, 429, 549, 550
Homère, 15, 121, 276, 303, 330, 336, 364, 425, 659, 667
Honneth (Axel), 48, 254, 290, 360, 361, 398, 675, 685
Hont (István), 68, 77, 79, 92, 135, 144, 147, 150, 179, 186, 187, 205, 206, 215, 216, 228, 230, 235, 243, 244, 245, 282, 290, 384, 387, 445, 454, 677
Howard (Michael), 20, 330, 343, 348, 441, 512, 524, 697
Howse (Robert), 135, 551, 671
Hubris, 295, 368, 384, 392, 395, 399, 404, 516, 519, 547, 550, 596, 619
Hugo (Victor), 98, 320, 437, 442, 655, 664
Hume (David), 43, 79, 89, 109, 125, 143, 150, 159, 160, 165, 168, 201, 205, 212, 228, 230, 241, 255, 264, 284, 293, 346, 366, 385, 387, 395, 429, 430, 453, 477, 480, 493, 494, 495, 559, 560, 625, 643, 655, 661, 675
Huntington (Samuel P.), 27, 554, 701, 706

I

Ikenberry (John G.), 33, 244, 508, 701, 708
Inde, 27, 32, 97, 205, 229, 286, 413, 548, 549, 676
Intérêt matériel, 21, 157, 227, 257, 259, 261, 263, 267, 270, 271, 275, 278, 282, 288, 290, 291, 292, 293, 297, 309, 313, 326, 343, 346, 355, 357, 365, 366, 367, 374, 375, 377, 384, 387, 551, 586, 636
Intérêt stratégique, 163, 257, 259, 260, 261, 262, 263, 265, 267, 268, 302, 309, 624
Irak, 20, 30, 31, 63, 67, 128, 189, 231, 350, 351, 413, 465, 505, 506, 509, 511, 515, 517, 518, 521, 523, 524, 545, 548, 549, 601, 614, 617, 700, 706
Iran, 547
Israel (Jonathan), 86, 416, 536, 682

J

Jackson (Jean-Pierre), 494, 661
James (Henry), 567
Japon, 25, 32, 221, 243, 397, 405, 460, 470, 474, 518, 587, 598, 606
Jaume (Lucien), 99, 489, 688
Jaurès (Jean), 543, 592, 603, 656, 665
Jay (John), 111, 130, 400, 463, 661
Jeangène Vilmer (Jean-Baptiste), 7, 31, 69, 351, 479, 510, 651, 697, 698, 701, 703, 707
Joas (Hans), 33, 44, 65, 216, 328, 414, 455, 610, 688
Joly (Marc), 310, 405, 449, 675, 694
Jouvenel (Bertrand de), 33, 175, 685
Jünger (Ernst), 350, 351, 665

K

Kacenelenbogen (Edwige), 47, 418, 420, 421, 688
Kagan (Donald), 28, 189, 254, 304, 339, 359
Kagan (Robert), 29, 224, 548
Kant (Emmanuel), 17, 18, 19, 21, 22, 40, 43, 45, 66, 68, 70, 71, 77, 78, 79, 100, 183, 222, 308, 311, 346, 353, 358, 359, 400, 447, 454, 459, 463, 466, 494, 508, 509, 514, 517, 535, 540, 544, 545, 551, 554, 565, 584, 588, 591, 604, 605, 616, 619, 624, 661, 679, 698, 699,704, 705
Karsenti (Bruno), 74, 85, 142, 256, 498, 501, 675, 688
Kaspi (André), 454, 456, 462, 669, 706
Keegan (John), 52, 55, 219, 336, 697
Kennan (George F.), 465, 479, 669, 674
Keohane (Robert O.), 26, 65, 218, 295, 698, 701
Keynes (John Maynard), 67, 190, 430, 675
Knüfer (Aurélie), 482, 510, 675
Koselleck (Reinhart), 81, 82, 83, 478, 682
Kouchner (Bernard), 510, 511

L

La Bruyère (Jean de), 347, 586, 660
La Fontaine (Jean de), 283, 343, 364, 369, 371, 633, 638, 654, 660
La Rochefoucauld (François de), 260, 261, 263, 279, 280, 625, 626, 639, 640, 660
Lacorne (Denis), 7, 455, 460, 463, 669, 677
Lacoste (Yves), 8, 49, 65, 223, 279, 326, 481, 664, 696, 707
LaFeber (Walter), 348, 459, 460, 669
Lahire (Bernard), 62, 90, 615, 694
Laïdi (Zaki), 27, 481, 703, 708
Lamartine (Alphonse de), 293, 442, 664
Laroche (Josepha), 31, 37, 62, 254, 290, 351, 355, 442, 703
Larrère (Catherine), 75, 76, 89, 91, 99, 135, 136, 138, 142, 145, 148, 149, 175, 176, 177, 185, 190, 232, 257, 293, 414, 426, 439, 449, 489, 490, 507, 625, 631, 670, 671, 672, 677
Le Goff (Jacques), 71, 72, 117, 120, 156, 425, 426, 667
Lebow (Richard), 68, 78, 79, 698, 699
Leca (Jean), 53, 169, 690, 693, 694
Leiris (Michel), 208, 665, 684
Lemasson (Laurent), 5, 272, 448, 552, 633, 673, 675
Lemieux (Cyril), 73, 560, 595, 681, 682
Lénine, 207, 337, 338, 413, 513, 516, 665, 667
Lévi-Strauss, 437, 443, 461, 595, 692

Libye, 30, 31, 511, 520, 595, 599
Lilti (Antoine), 77, 79, 81, 87, 91, 139, 234, 310, 416, 618, 677, 682, 683
Lindemann (Thomas), 1, 7, 8, 32, 70, 157, 251, 254, 255, 259, 296, 297, 346, 360, 389, 481, 517, 545, 569, 701
List (Friedrich), 44, 142, 149, 180, 187, 188, 189, 190, 191, 212, 215, 216, 223, 243, 343, 384, 415, 430, 438, 441, 449, 465, 511, 601, 651, 664
Locke (John), 43, 133, 173, 182, 203, 255, 291, 292, 295, 296, 304, 311, 418, 433, 439, 454, 458, 502, 503, 545, 628, 637, 660
Lordon (Frédéric), 44, 67, 224, 694
Lorot (Pascal), 49, 223, 224, 707
Louis XIV, 142, 144, 161, 170, 189, 239, 268, 346, 363, 387, 401, 559, 637, 638, 639, 679
Lovejoy (Arthur O.), 62, 683
Luttwak (Edward N.), 64, 223, 351, 697
Lycurgue, 109, 110, 112, 131, 196, 276, 349, 423, 427, 459, 499, 655

M

Mac Culloch (John), 190
Machiavel, 670
Machiavel (Nicolas), 54, 74, 107, 112, 113, 116, 117, 119, 128, 130, 131, 132, 134, 136, 143, 146, 147, 150, 151, 152, 153, 162, 163, 165, 166, 202, 235, 243, 258, 263, 266, 267, 284, 286, 288, 295, 299, 304, 323, 331, 346, 384, 501, 517, 624, 630, 631, 653, 660, 670, 671, 696
Madison (James), 111, 130, 173, 264, 331, 400, 463, 654, 661
Maistre (Joseph de), 326, 664
Mali, 30, 549, 550
Mandeville (Bernard), 111, 144, 149, 169, 178, 180, 187, 201, 257, 270, 279, 298, 314, 364, 365, 366, 367, 371, 428, 429, 430, 431, 433, 605, 625, 626, 627, 633, 640, 662
Manent (Pierre), 1, 5, 8, 42, 46, 53, 54, 75, 100, 101, 108, 112, 113, 132, 136, 139, 159, 168, 189, 276, 279, 290, 291, 292, 297, 298, 303, 314, 316, 318, 330, 342, 347, 349, 415, 419, 420, 421, 438, 439, 444, 445, 450, 452, 460, 486, 488, 498, 502, 505, 519, 520, 528, 536, 553, 558, 570, 571, 572, 574, 576, 589, 593, 600, 613, 636, 647, 648, 651, 666, 674, 688, 689, 690
Manin (Bernard), 1, 7, 8, 45, 76, 99, 109, 123, 135, 169, 176, 265, 294, 378, 382, 418, 428, 486, 488, 500, 507, 529, 544, 577, 672, 689
Mansfield (Harvey), 6, 20, 78, 131, 136, 209, 220, 257, 616, 627, 628, 677, 683, 705
Manzer (Robert), 293, 366, 675
Marx (Karl), 44, 97, 125, 177, 187, 204, 205, 236, 237, 311, 322, 394, 439, 455, 458, 461, 474, 545, 553, 576, 664, 681, 687
Mauss (Marcel), 45, 59, 257, 268, 286, 322, 334, 426, 427, 449, 478, 633, 653, 665, 692, 699
McPherson (James), 457, 465, 645, 669
Mearsheimer (John J.), 27, 65, 134, 180, 218, 222, 296, 407, 479, 480, 701
Melon (Jean-François), 149, 161, 180, 200, 202, 237, 240, 474, 495, 632, 662
Mélos, 54, 395, 469
Mény (Yves), 74, 682
Michaux (Henri), 505, 656, 665
Michel-Ange, 571
Mill (James), 189, 211, 338, 348
Mill (John Stuart), 186, 189, 474, 482, 510, 675
Millar (John), 104, 491, 492, 662
Minard (Philippe), 179, 191
Mirabeau (Victor Riquetti), 145, 482, 662
Monroe (James), 459
Montaigne (Michel de), 1, 74, 91, 290, 329, 487, 528, 536, 574, 576, 660, 674, 682
Montchretien (Antoine de), 146, 150
Montesquieu, 13, 15, 16, 25, 43, 45, 46, 50, 54, 59, 66, 70, 71, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 98, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 142, 143, 144, 146, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 170, 173, 176, 177, 179, 182, 183, 184, 185, 186, 193, 196, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 210, 212, 213, 214, 217, 220, 222, 226, 228, 229, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 239, 240, 243, 244, 245, 249, 250, 251, 253, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 262, 263, 265, 268, 270, 271, 276, 281, 284, 285, 287, 291, 292, 293, 294, 295, 298, 299, 303, 308, 314, 316, 317, 318, 321, 323, 331, 333, 335, 336, 338, 340, 343, 346, 347, 350, 355, 357, 359, 360, 361, 363, 364, 365, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 385, 386, 387, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 398, 399, 400, 401, 403, 404, 405, 406, 411, 414, 418, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 438, 439, 440, 446, 449, 453, 454, 457, 458, 470, 471, 474, 475, 480, 482, 483, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 505, 506, 507, 515, 516, 518, 519, 524, 525, 527, 528, 529, 534, 535, 536, 540, 542, 544, 545, 548, 549, 550, 551, 553, 557, 559, 561, 565, 568, 570, 573, 577, 581, 583, 584, 589, 590, 595, 603, 604, 605, 607, 610, 611, 616, 618, 619, 625, 629, 630, 632, 633, 634, 635, 639, 644, 646, 650, 653, 654, 655, 656, 658, 663, 670, 671, 672, 673, 675, 677
Moravcsik (Andrew), 36, 70, 218, 259, 295, 304, 583, 702
More (Thomas), 22, 33, 216, 482, 636, 637, 660, 704, 708
Moreau (Pierre-François), 251, 630, 676
Morgenthau (Hans), 49, 216, 223, 266, 283, 291, 296, 413, 479, 617, 650, 699, 702

Morin (Edgar), 33, 62
Mosher (Michael), 128, 506, 507, 672
Moyen-Orient, 405, 517, 518, 595
Musset (Alfred de), 320, 664
Muthu (Sankar), 81, 100, 237, 454, 459, 474, 495, 551, 677

N

Napoléon, 28, 240, 290, 317, 320, 328, 406, 445, 446, 664, 668, 676
Nerval (Gérard de), 320, 350, 529, 569, 656, 664
Nietzsche (Friedrich), 279, 326, 328, 329, 340, 363, 381, 536, 562, 563, 566, 567, 569, 576, 655, 664
Nye (Joseph S.), 64, 65, 69, 203, 223, 412, 452, 460, 465, 551

O

Ouganda, 164
Ovide, 199, 659

P

Pagden (Anthony), 149, 160, 191, 205, 206, 235, 335, 349, 383, 385, 386, 413, 454, 457, 546, 677, 680
Paine (Thomas), 201, 453, 516, 608, 662
Paix de satisfaction, 22, 73, 354, 359, 407, 411, 412, 416, 528, 530, 533, 539, 541, 542, 543, 554, 564, 575, 587, 591, 594, 605, 615
Paix libérale, 18, 19, 20, 21, 22, 25, 28, 30, 34, 40, 43, 51, 57, 61, 65, 66, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 79, 93, 94, 101, 142, 154, 243, 245, 246, 304, 308, 309, 310, 358, 406, 411, 412, 413, 414, 419, 421, 450, 455, 472, 474, 480, 505, 507, 508, 509, 510, 512, 515, 520,521, 523, 527, 539, 544, 545, 547, 575, 581, 582, 583, 584, 586, 587, 588, 590, 591, 593, 600, 601, 604, 605, 608, 610, 613, 615, 616, 617, 618, 704
Paix séparée, 16, 17, 18, 20, 22, 23, 34, 43, 54, 55, 57, 59, 61, 359, 413, 581, 593
Palmer (Robert R.), 230, 669
Pangle (Thomas L.), 49, 68, 70, 76, 98, 99, 109, 111, 115, 132, 135, 200, 245, 281, 295, 326, 330, 378, 480, 486, 491, 507, 571, 624, 670, 686, 699
Paradigme de l'adaptation, 129, 146, 485, 497, 499, 501, 502, 503, 515, 516, 525, 574, 619
Paradigme du mouvement, 37, 116, 123, 124, 133, 141, 146, 147, 151, 153, 161, 166, 197, 227, 235, 236, 237, 245, 251, 270, 295, 302, 367, 374, 377, 387, 398, 430, 451, 454, 455, 457, 458, 460, 507, 524, 584, 588, 598, 629, 632
Pascal (Blaise), 75, 487, 536, 560
Passeron (Jean-Claude), 60, 61, 694
Périclès, 109, 274, 395, 445, 451, 549
Pérou, 127, 335, 454
Perreau-Saussine (Émile), 42, 46, 85, 674, 683
Pettit (Philip), 46, 47, 48, 82, 166, 254, 359, 546, 547, 573, 685, 688
Philippines, 243, 451, 460, 465, 606
Pitts (Jennifer), 43, 234, 237, 338, 414, 416, 495, 496, 549, 631, 677
Plantin (Christian), 252, 682
Platania (Marco), 109, 111, 206, 672
Platon, 72, 83, 108, 111, 112, 130, 134, 254, 269, 275, 276, 277, 278, 283, 330, 389, 427, 486, 529, 551, 552, 625, 627, 630, 643, 659
Plutarque, 47, 109, 112, 116, 117, 119, 127, 131, 162, 196, 273, 274, 275, 277, 278, 287, 321, 400, 423, 425, 459, 626, 635, 655, 659
Pocock (John), 46, 47, 76, 81, 84, 85, 87, 91, 99, 109, 110, 115, 116, 119, 121, 124, 131, 144, 191, 228, 229, 230, 239, 240, 292, 311, 320, 347, 382, 413, 495, 589, 634, 678, 683
Pogge (Thomas), 40, 41, 222, 438, 449, 595, 605, 674, 689
Polanyi (Karl), 156, 170, 174, 175, 412, 420, 433, 457, 459, 678
Polk (James), 464
Pologne, 190, 213, 230, 249, 322, 429, 444
Portugal, 149, 190, 372, 387, 497
Power (Samantha), 511
Prantl (Jochen), 27, 36, 452, 650, 708
Provinces-Unies (voir aussi Hollande), 144, 147, 160, 161, 162, 178, 186, 189, 204, 217, 230, 382
Pyrrhus, 129, 277, 278

Q

Quesnay (François), 175, 191, 212, 344, 441

R

Radasanu (Andrea), 78, 99, 117, 295, 378, 438, 506, 672
Rahe (Paul A.), 91, 107, 115, 118, 120, 135, 144, 165, 186, 201, 238, 330, 378, 380, 385, 446, 506, 548, 646, 670, 680
Ramel (Frédéric), 1, 7, 8, 32, 45, 67, 68, 78, 93, 130, 262, 327, 330, 414, 447, 448, 449, 475, 508, 513, 518, 530, 554, 565, 593, 666, 680, 699
Ratzinger (Joseph), 561, 596, 689
Rawls (John), 17, 22, 39, 40, 41, 47, 56, 66, 71, 73, 79, 85, 90, 109, 254, 259, 309, 358, 359, 389, 394, 397, 411, 446, 449, 481, 508, 510, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 547, 557, 558, 563, 564, 569, 573, 575, 576, 577, 584, 591, 605, 606, 607, 644, 651, 674, 685, 686, 689, 704
Raynal (abbé), 79, 116, 237, 382, 495
Raynaud (Philippe), 7, 125, 257, 416, 432, 489, 516, 672, 678, 684, 694, 706
Reagan (Ronald), 50, 516
Régime libéral, 19, 20, 21, 22, 25, 31, 33, 39, 42, 43, 48, 50, 52, 54, 56, 69, 73, 74, 94, 142, 153, 167, 193, 286, 304, 308, 309, 331, 379, 407, 411, 412, 414, 415, 417, 419, 421, 423, 424, 426, 432, 465, 466, 469, 474, 505, 506, 507, 512, 514, 515, 517, 518, 521, 523, 524, 527, 528, 529, 531, 532, 533, 534, 542, 543, 544, 547, 553, 554, 557, 558, 565, 569, 575, 579,

580, 581, 583, 585, 587, 588, 589, 590, 591, 593, 596, 604, 605, 608, 609, 613
Remaud (Olivier), 73, 560, 595, 682
Renan (Ernest), 448, 554, 664
Revel (Jacques), 74, 682
Ricardo (David), 181, 189, 190, 215, 231, 367, 664
Richelieu (Armand Jean du Plessis), 147, 363, 660
Rilke (Rainer Maria), 665
Robel (Gilles), 125, 212, 493, 494, 495, 661
Robertson (John), 7, 79, 81, 139, 229, 474, 560, 661, 678
Rollin (Charles), 136, 168, 200, 214, 215, 345, 635, 662
Rome, 15, 27, 46, 80, 85, 103, 107, 112, 113, 114, 115, 120, 121, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 144, 162, 166, 202, 220, 233, 278, 286, 321, 336, 347, 374, 378, 379, 381, 384, 385, 387, 395, 406, 429, 440, 471, 499, 520, 568, 587, 630, 631, 639, 660
Ronsard (Pierre de), 364, 660
Roosevelt (Theodore), 460, 464, 465, 479, 668
Rosanvallon (Pierre), 36, 52, 53, 54, 83, 100, 156, 168, 430, 694, 695
Rosecrance (Richard), 26, 164, 221, 223, 245, 705
Rousseau (Jean-Jacques), 13, 42, 47, 66, 75, 104, 107, 108, 116, 126, 132, 184, 201, 209, 234, 243, 249, 262, 292, 311, 321, 322, 325, 389, 390, 429, 438, 444, 453, 486, 489, 497, 498, 534, 535, 540, 561, 585, 603, 618, 628, 654, 662, 670, 671, 674, 680
Rumsfeld (Donald), 518, 524, 665
Russett (Bruce M.), 17, 20, 21, 39, 40, 70, 219, 295, 308, 309, 412, 509, 512, 514, 520, 593, 604, 705
Russie (voir aussi URSS), 27, 32, 320, 326, 587, 596, 597, 598, 610
Rwanda, 29, 595

S

Saada (Julie), 157, 255, 481, 699, 701
Said (Edward W.), 77, 413, 416, 451, 459, 518, 519, 549, 553, 563, 695
Saint-Pierre (abbé Castel de), 76, 77, 78, 200, 204, 234, 243, 433, 638, 673
Saint-Simon (Henri de), 235, 236, 338, 664
Salluste, 46, 659
Sassen (Saskia), 37, 703
Say (Jean-Baptiste), 188, 211, 338, 349
Schlesinger (Arthur M.), 243, 447, 519, 669
Schmitt (Carl), 6, 30, 169, 217, 235, 237, 265, 404, 419, 420, 445, 471, 472, 478, 479, 482, 511, 512, 513, 514, 571, 573, 615, 651, 674, 686, 708
Schumpeter (Joseph), 78, 190, 207, 226, 336, 348, 349, 413, 444, 665, 675
Semprun (Jorge), 328, 665
Shackleton (Robert), 89, 125, 126, 161, 385, 490, 492, 493, 670
Shakespeare (William), 271, 276, 543, 552, 640, 654, 656, 660
Sheehan (James J.), 28, 349, 404, 599, 600, 668
Shklar (Judith N.), 41, 76, 120, 168, 369, 418, 513, 670, 689
Silberner (Edmund), 44, 55, 145, 146, 147, 148, 150, 152, 153, 175, 182, 186, 189, 200, 201, 204, 206, 211, 212, 220, 233, 236, 237, 243, 322, 336, 338, 344, 345, 348, 349, 383, 412, 415, 433, 441, 444, 482, 631, 632, 638, 655, 678
Siméan (Johana), 351, 510, 706
Simmel (Georg), 45, 368, 692, 699
Skinner (Quentin), 46, 73, 81, 82, 84, 85, 88, 89, 90, 92, 99, 125, 166, 285, 289, 330, 416, 490, 546, 635, 636, 657, 678, 682, 683, 686
Skornicki (Arnault), 89, 156, 181, 206, 344, 423, 428, 678, 680
Smith (Adam), 78, 79, 85, 144, 145, 149, 150, 163, 176, 180, 181, 186, 187, 188, 189, 204, 210, 211, 215, 216, 229, 230, 231, 260, 264, 273, 293, 313, 314, 331, 334, 335, 340, 341, 347, 366, 367, 419, 423, 427, 431, 432, 433, 438, 454, 455, 457, 495, 560, 633, 634, 673
Smouts (Marie-Claude), 26, 29, 65, 650, 695, 703
Socrate, 110, 275, 277, 302, 400, 440, 545, 551, 639, 647
Solon, 138, 277, 423, 428, 499, 500, 535, 572, 576, 577, 655
Somalie, 31, 350
Soutou (Georges Henri), 482
Spector (Céline), 1, 8, 76, 77, 79, 80, 84, 89, 98, 99, 104, 115, 123, 132, 136, 139, 145, 146, 147, 151, 156, 163, 165, 176, 177, 185, 186, 200, 201, 204, 210, 213, 214, 228, 234, 245, 258, 260, 269, 270, 291, 294, 298, 299, 355, 361, 370, 375, 378, 379, 381, 404, 428, 431, 438, 439, 453, 471, 475, 487, 492, 495, 499, 500, 502, 505, 534, 536, 572, 646, 670, 671, 672, 675, 677, 680
Spinoza (Baruch), 86, 87, 159, 625, 628
Spitz (Jean-Fabien), 47, 87, 88, 92, 165, 201, 294, 417, 418, 531, 532, 558, 576, 678, 683, 685, 689
Staline (Joseph), 446, 516, 667
Stendhal, 446, 664
Storing (Herbert), 180, 519, 654, 666, 678
Strange (Susan), 26, 209, 223, 650, 674, 704
Strauss (Leo), 19, 54, 81, 83, 85, 91, 99, 113, 130, 136, 203, 291, 327, 394, 396, 419, 424, 447, 533, 624, 647, 649, 673, 674, 683
Surel (Yves), 74, 682
Sylla, 292, 293
Syrie, 30, 31

T

Taylor (Charles), 314, 334, 360, 361, 421, 529, 564, 572, 590, 675, 686, 687
Terrel (Jean), 199, 238, 506, 603, 672
Thatcher (Margaret), 50
Thémistocle, 277
Thibault (Jean-François), 49, 67, 93, 441, 650, 699
Thievet (Delphine), 287, 289, 461, 674
Thomson (Ann), 85, 87, 679

Thucydide, 15, 54, 109, 127, 130, 131, 136, 141, 166, 238, 243, 253, 254, 274, 275, 295, 304, 330, 336, 337, 350, 395, 397, 451, 469, 480, 550, 612, 648, 655, 659, 675
Thumos, 72, 272, 276, 349, 366, 551, 552, 623, 625
Tite-Live, 46, 114, 517, 659
Tocqueville (Alexis de), 34, 35, 74, 76, 100, 101, 137, 174, 212, 224, 251, 259, 262, 263, 265, 271, 289, 293, 299, 310, 313, 320, 323, 339, 341, 342, 343, 344, 351, 370, 378, 383, 394, 429, 438, 441, 450, 455, 456, 457, 458, 460, 462, 463, 465, 474, 502, 524, 561, 562, 564, 570, 571, 575, 597, 609, 630, 644, 648, 655, 664, 671, 674, 675
Tolstoï (Léon), 274, 566
Trevelyan (George M.), 443, 608, 664
Tuck (Richard), 68, 78, 79, 132, 253, 286, 289, 398, 414, 544, 660
Tucker (Josiah), 201, 212, 377, 384, 655, 662
Tunisie, 31, 295
Turgot (Anne Robert Jacques), 179, 441
Turquie, 167, 225

U

URSS (voir aussi Russie), 18, 20, 27, 216, 418, 512, 519, 597, 601, 607

V

Vaïsse (Justin), 6, 460, 462, 517, 519, 669, 706
Van Damme (Stéphane), 82, 143, 679, 682
Vanderlint (Jacob), 201, 206
Védrine (Hubert), 29, 224, 601, 708
Vernant (Jean-Pierre), 44, 143, 330, 648, 667
Vernet (Claude-Joseph), 201, 202
Victoria, 234, 386
Vidal-Naquet (Pierre), 131, 156, 186, 337, 425, 428, 469, 644, 645, 666
Viêt Nam, 350, 466, 516, 532, 548, 601
Villon (François), 583, 656, 661
Virgile, 385, 395, 520, 659
Volpilhac-Auger (Catherine), 7, 89, 90, 91, 112, 115, 127, 135, 142, 177, 232, 293, 490, 536, 658, 670, 671, 673
Voltaire, 77, 79, 86, 89, 90, 104, 110, 112, 116, 126, 127, 134, 139, 160, 385, 401, 432, 440, 491, 497, 561, 658, 662, 671, 677, 680
Voogdt (Christophe de), 147, 161, 178, 189, 230, 382, 383, 433, 434, 668

W

Wallerstein (Immanuel), 27, 65, 175, 296, 323, 442, 599, 702, 708
Waltz (Kenneth N.), 19, 28, 49, 65, 72, 78, 152, 217, 218, 224, 296, 353, 479, 554, 586, 650, 702
Walzer (Michael), 20, 57, 71, 73, 160, 234, 266, 358, 361, 443, 513, 547, 687
Weber (Max), 33, 45, 51, 53, 57, 60, 65, 85, 90, 258, 259, 260, 290, 349, 351, 426, 434, 489, 552, 557, 559, 565, 566, 567, 568, 575, 607, 623, 656, 692, 699
Welch (David), 69, 254, 256, 479, 480, 699
Wendt (Alexander), 22, 49, 64, 68, 162, 263, 297, 389, 411, 480, 584, 607, 612, 702
Whatmore (Richard), 45, 82, 684
Wilson (Charles), 148, 160
Wilson (Woodrow), 465, 472, 478, 479, 512, 668
Woodward (Bob), 517, 547, 669

X

Xénophon, 143, 337, 382, 646, 659

Y

Yougoslavie, 29, 311

Z

Zancarini (Jean-Claude), 82, 117, 131, 660, 681
Zarka (Yves-Charles), 82, 88, 683

INTRODUCTION GÉNÉRALE 15

PREMIÈRE PARTIE. LES INTÉRÊTS : MYTHES ET RÉALITÉS DU COMMERCE MODERNE 95
Introduction de la première partie 97
CHAPITRE PREMIER. LE DÉVELOPPEMENT DU COMMERCE ET LE « PARADIGME DU MOUVEMENT » 103
CHAPITRE II. L'« ESPÉRANCE LIBÉRALE » : HEUREUX PROCESSUS ET RÉALITÉS POLITIQUES 155
CHAPITRE III. LE « DOUX COMMERCE » : DE L'INTERDÉPENDANCE ÉCONOMIQUE À LA CONQUÊTE 195
Conclusion de la première partie 243

DEUXIÈME PARTIE. LES PASSIONS : ADOUCISSEMENT, RÉORIENTATION ET PERMANENCES 247
Introduction de la 2ème partie 249
CHAPITRE IV. DE LA GLOIRE À L'INTÉRÊT : LA RÉFORME DE L'ÉCONOMIE GÉNÉRALE DES PASSIONS 253
CHAPITRE V. PASSIONS INTÉRESSÉES ET AFFECTS GUERRIERS : RÉVOLTES ET CONTINUITÉS 307
CHAPITRE VI. PERMANENCE DES PASSIONS GLORIEUSES : ORGUEIL ET DOMINATION 357
Conclusion de la 2ème partie 403

TROISIÈME PARTIE. LES IDÉES : PRINCIPES DE JUSTICE ET PLURALITÉ DES BIENS 409
Introduction de la 3ème partie 411
CHAPITRE VII. LE « RÉGIME LIBÉRAL » : PROPOSITION DE JUSTICE À VOCATION MONDIALE ? 417
CHAPITRE VIII. « PARADIGME DE L'ADAPTATION » ET ACTION SANS MESURE 473
CHAPITRE IX. VERS UNE « PAIX DE SATISFACTION » ? 527
Conclusion de la 3ème partie 579

CONCLUSION GÉNÉRALE 581

ANNEXES DE LA THÈSE 621
Première annexe. Raison et passion des anciens aux modernes 623
2ème annexe. Libérer les passions : de l'énergie pour un monde en mouvement 629
3ème annexe. Démolition du héros guerrier et promotion des arts de la paix 635
4ème annexe. La cité grecque, l'esclavage et l'universel 643
5ème annexe. L'intérieur, l'extérieur et les principes universels 649
6ème annexe. Sources des épigraphes 653

BIBLIOGRAPHIE 657
INDEX 709