

Lecture de Grotius

Le droit de la guerre et de la paix [1625], par Hugo Grotius, traduit par P. Pradier-Fodéré, Paris, Guillaumin et Cie, 1867, 3 tomes, réédité par Denis Alland et Simone Goyard-Fabre, Paris, Presses universitaires de France, collection « Léviathan », 1999, 868 p.

Jean-François Thibault

Volume 19, numéro 1, 2000

Mouvements sociaux, enjeux institutionnels et démocratisation

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/040212ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/040212ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société québécoise de science politique

ISSN

1203-9438 (imprimé)

1703-8480 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Thibault, J.-F. (2000). Compte rendu de [Lecture de Grotius / *Le droit de la guerre et de la paix* [1625], par Hugo Grotius, traduit par P. Pradier-Fodéré, Paris, Guillaumin et Cie, 1867, 3 tomes, réédité par Denis Alland et Simone Goyard-Fabre, Paris, Presses universitaires de France, collection « Léviathan », 1999, 868 p.] *Politique et Sociétés*, 19(1), 163–169.
<https://doi.org/10.7202/040212ar>

SYNTHÈSE CRITIQUE

LECTURE DE GROTIUS

Le droit de la guerre et de la paix [1625], par Hugo Grotius, traduit par P. Pradier-Fodéré, Paris, Guillaumin et Cie, 1867, 3 tomes), réédité par Denis Alland et Simone Goyard-Fabre, Paris, Presses universitaires de France, collection «Léviathan», 1999, 868 p.

Jean-François Thibault
Université d'Ottawa

Au moment où nos repères semblent perdre rapidement leur pertinence, la tentation peut être forte de faire un retour à l'histoire de la pensée et de revisiter certaines œuvres classiques dont la fécondité pourrait éclairer d'une lumière particulière l'un ou l'autre des défis auxquels nous sommes actuellement confrontés. La réédition de l'ouvrage *Le droit de la guerre et de la paix* (*De iure belli ac pacis*) publié par le Hollandais Hugo Grotius (1583-1645) à Paris en 1625 nous donne une belle occasion de revenir à l'une de ces périodes de transitions cruciales, qui n'est pas sans avoir une certaine résonance avec celle que nous traversons aujourd'hui¹.

Le tournant des XVI^e et XVII^e siècles apparaît en effet comme une période charnière où s'opère un basculement majeur de la pensée politique, qui voit l'État s'imposer, et le droit souverain s'affirmer. L'un des effets de ce basculement prendra la forme d'une démarcation entre une sphère interne et une sphère externe, qui deviendra de plus en plus nettement marquée avec le temps. Largement inédite dans sa radicalité, cette démarcation présidera à la formation d'un espace exclusif mettant en scène les seuls États souverains. Cette conception moderne, que l'on associe à tort ou à raison aux traités de Westphalie (1648) mettant un terme à la guerre de Trente ans et qui s'imposera définitivement au siècle suivant, serait aujourd'hui en

1. Les références à l'ouvrage de Grotius sont placées directement dans le texte et se lisent de la façon suivante : (Livre. Chapitre. Section. Sous-section). Les références aux numéros des «prolégomènes» sont précédées de pr.

crise du fait notamment de l'épuisement de l'État et de l'émergence d'une multiplicité d'acteurs, individuels comme collectifs, ayant acquis une légitimité au sein de cet espace auparavant interétatique. C'est dans le contexte d'une telle crise qu'apparaît l'intérêt d'une relecture de l'ouvrage de Grotius. Plus spécifiquement, les réflexions contenues dans *Le droit de la guerre et de la paix* ne pourraient-elles pas nous aider à renouer avec l'idée d'un espace-monde qui ne soit plus limité aux seules volontés étatiques et qui, en conséquence, nous inciterait à repenser les conditions d'un droit véritablement mondial qui aurait non seulement pour objet mais engloberait aussi la société des hommes dans sa contradictoire et bien fragile totalité ? À l'heure où les discussions sur la mondialisation, sur la gouvernance globale et sur la société civile mondiale se multiplient et posent la question d'un rassemblement du genre humain qui serait définitivement à la mesure du monde, sans doute n'est-il pas sans intérêt de s'interroger, avec Grotius, pour apprécier ce que cela pourrait bien impliquer du point de vue du droit.

* * *

Car, et n'est-ce pas précisément là que pourrait résider une part de son actualité, Grotius n'est pas tout à fait un moderne contrairement à ce que laisse croire cette réputation, aussi forcée que tenace et que la traduction de P. Pradier-Fodéré contribue à entretenir, selon laquelle il compterait parmi les fondateurs du droit international moderne. Comme l'a bien mis en évidence Peter Haggenmacher, l'intelligibilité de l'œuvre de Grotius doit être appréciée à rebours, c'est-à-dire en fonction de ses prédécesseurs tels Francisco de Vitoria (1486-1546), Balthazar Ayala (1548-1584), Francisco Suarez (1548-1617) ou Alberico Gentili (1552-1608), plutôt qu'en fonction de ses successeurs tels Richard Zouche (1590-1660), Samuel Pufendorf (1632-1694), Christian Wolff (1679-1754), Emmeric de Vattel (1714-1767) ou Georg Friedrich de Martens (1751-1821), et donc à l'aune du développement du droit international public qui ne s'articulera qu'ultérieurement². Grotius participerait en fait d'une tradition doctrinale, celle du droit de la guerre (*ius belli*), que l'on pourra qualifier ici de « primitive » dans la mesure où elle ne fait pas plus la distinction entre autorité légale et autorité morale qu'entre une sphère juridique gouvernant les particuliers et une sphère juridique gouvernant les seuls souverains. Tous, particuliers comme souverains, seraient en quelque sorte soumis à une même architecture normative à la fois légale et morale et dont les principales dispositions pouvaient

2. Peter Haggenmacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Paris, Presses universitaires de France, 1983.

assez facilement être invoquées soit dans l'une soit dans l'autre sphère juridique³. Dans ce contexte, *Le droit de la guerre et de la paix* demeurerait plus ou moins inintelligible s'il était apprécié uniquement en fonction de l'idée d'un droit international positiviste entièrement débarrassé de ses oripeaux normatifs.

C'est précisément là que réside le principal écueil de la lecture, par ailleurs fort originale, de Grotius que feront les membres de «l'école anglaise de relations internationales». Inspiré par les travaux de Martin Wight, qui distinguait une position grotienne située à équidistance d'une approche machiavélienne (réaliste) et d'une approche kantienne (idéaliste)⁴, Hedley Bull développera l'hypothèse selon laquelle une société internationale ordonnée émergerait lorsqu'un groupe d'États «conscients de partager certains intérêts et certaines valeurs ... se considéreraient liés dans leurs relations les uns avec les autres par un ensemble de règles communes⁵». Pour H. Bull, cette hypothèse ne serait pas étrangère à l'objectif de Grotius, qui entendait, comme il l'écrira dans ses «Prolégomènes», «remédier à l'une et à l'autre de ces extrémités, afin qu'on ne crût pas ou que tout est défendu, ou que tout est permis» (pr. 29). La difficulté à laquelle H. Bull se trouve ici confronté vient de ce que cette hypothèse fait bien peu de cas des dimensions solidaristes de notre auteur et juge de façon somme toute instrumentale — en tenant notamment pour acquise la distinction moderne entre légalité et moralité — ce qui pour Grotius apparaît plutôt comme une relation qui serait en soi constitutive. En effet, l'originalité de Grotius tient à ce qu'il conserve l'idée d'un ordre normatif (légale *et* morale) transcendant la volonté ou l'autorité des acteurs et à ce qu'il ne s'agit certainement pas pour lui de sacrifier cet ordre normatif au nom de la pluralité ou même du relativisme qu'il constate et admet par ailleurs⁶.

Cette dimension constitutive, c'est ici celle du droit naturel dont la validité ne reposerait plus pour Grotius sur un quelconque commandement divin, mais bel et bien sur la nature sociale de l'homme. Selon Richard Tuck, l'originalité de Grotius aurait alors été de fonder

3. David Kennedy, « Primitive Legal Scholarship », *Harvard International Law Review*, vol. 27, n° 1, hiver 1986, p. 7-8.

4. Martin Wight, *International Theory. The Three Traditions*, Gabriel Wight et Brian Porter (dir.), Leicester, Leicester University Press pour The Royal Institute of International Affairs, 1991.

5. Hedley Bull, *The Anarchical Society. A Study of Order in World Politics*, New York, Columbia University Press, 1977, p. 13.

6. Pour une exploration nuancée et sympathique de la lecture de Grotius effectuée par Bull, consulter : Benedict Kingsbury, « Grotius, Law, and Moral Scepticism : Theory and Practice in the Thought of Hedley Bull », dans Ian Clark et Iver B. Neumann (dir.), *Classical Theories of International Relations*, New York, St. Martin's Press, 1996, p. 42-70.

cette socialité des hommes, c'est-à-dire ce « besoin de se réunir ... de vivre avec les êtres de son espèce » (pr. 6), sur le fait que ces derniers cherchent à conserver, à maintenir et à préserver la condition dans laquelle la nature les a mis (1.2.1.1). Reposant sur un désir de préservation qui vaut de façon générale pour l'ensemble des hommes, le droit naturel apparaît ainsi comme un principe « véritablement universel » englobant les différences culturelles et permettant précisément de rendre raison des arguments sceptiques que Grotius associe ici, « pour ne pas avoir affaire à une foule d'adversaires » précise-t-il (pr. 5), à l'opinion du philosophe grec Carnéade (~215 - ~129 av. J.-C.)⁷. Plus concrètement, l'objectif de Grotius est de parvenir à régulariser et à contrôler, dans la mesure du possible, les conflits sociaux en les interprétant génériquement sous la forme de controverses juridiques. Si cela semble impossible, par exemple lorsque nous sommes mis en face de « ceux qui ne peuvent être contraints » et donc « là où les voies de la justice font défaut » (pr. 25 ; 2.1.2.1), l'usage des armes pourra éventuellement être efficace. De ce fait, la guerre apparaît ici comme un cas particulier de contestations juridiques⁸ auquel s'attache non plus le droit civil proprement dit, mais bien cette partie du droit que Grotius définit comme celle « qui règle les rapports des peuples ou des chefs d'État entre eux » et « qui a reçu sa force obligatoire de la volonté de toutes les nations, ou d'un grand nombre » (pr. 1 ; 1.1.14.1).

Le choix des mots qu'utilise Grotius pourrait porter à confusion ici car, si pour notre auteur le pouvoir civil (*civilis potestas*) est doublé d'un pouvoir suprême (*summa potestas*) qui donne son identité « immortelle » à l'État (*civitas*) en tant que « sujet commun » (2.9.3.1) — que Grotius distingue en outre du « sujet propre » (1.3.7.3) — et détermine son « indépendance » par rapport à une « volonté humaine étrangère (*alterius*) » (1.3.7.1 ; 1.3.17.1), il n'est cependant pas question pour lui d'accorder une personnalité autonome à l'État souverain tel que nous l'entendons et encore moins d'affirmer les conditions de son exclusivité sur le plan international⁹. En fait, il serait sans doute plus approprié de conclure, avec Tanaka Tadashi, qu'il n'y a pas de véritable théorie de l'État chez Grotius, puisqu'il ne songe pas à en exposer les fondations¹⁰. De ce fait, quand

7. Richard Tuck, *Philosophy and Government 1572-1651*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 174, 176, 196, 347.

8. B. Kingsbury, *op. cit.*, p. 50.

9. P. Haggemacher, *op. cit.*, p. 540, 543-544. Cela dit, il serait certainement exagéré de supposer a contrario que Grotius aurait simplement écrit à propos d'une « société humaine » (2.8.26 ; 2.21.3.2) composée d'individus au sens où nous l'entendons aujourd'hui.

10. Tanaka Tadashi, « State and Governing Power », dans Onuma Yasuaki (dir.), *A Normative Approach to War. Peace, War, and Justice in Hugo Grotius*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 146.

Grotius distingue, dans le cas des guerres publiques, celles qui peuvent être qualifiées de solennelles de celles qui ne le peuvent pas, l'objectif ne consiste pas tant – comme le voulaient déjà Gentili ou Ayala en restreignant l'usage de la notion de guerre aux seules guerres opposant des États souverains — à limiter aux États l'opportunité de poursuivre ainsi leurs droits légitimes par la force. La distinction vise plutôt à restreindre à ceux qui sont effectivement détenteurs de ce *summa potestas* ou, selon la traduction de Pradier-Fodéré, de la « souveraine puissance » (1.3.4.1 ; 1.3.4.2 ; 1.3.5.7) — peu importe ici la forme précise que pourrait prendre cette « réunion parfaite d'hommes libres associés pour jouir de la protection des lois et pour leur utilité commune » qui donne le pouvoir suprême (*summa potestas*) (1.1.14.1 ; 2.9.3.1)¹¹ — l'exercice d'un tel droit solennel qu'accompagnent en outre certaines formalités définies justement par le droit des gens volontaire (3.3). Bien que plus limitées du fait de l'existence de tribunaux civils, les guerres privées opposant des particuliers peuvent dans certaines conditions être légitimes (1.3.2.1).

Dans ces circonstances, et notwithstanding le fait que Grotius admet que le « droit des gens permet (...) beaucoup de choses qui sont défendues par le droit de nature » (3.4.15.1) et qu'il soulève donc légitimement la question de savoir si ce droit des gens n'est vraiment qu'un supplément reposant sur la coutume ou sur le consentement des hommes et donc en principe subordonné au droit naturel ou si ce droit ne viendrait pas tout simplement faire éclater de l'intérieur l'édifice grotien, il semble difficile de conclure à un réaménagement qui se ferait au profit des États souverains intersubjectivement conçus comme des égaux et pouvant en toute liberté se doter d'une architecture légale qui serait distincte et autonome par rapport au droit naturel¹². D'autant plus que Grotius précise avec insistance que ce droit des gens, droit volontaire, n'a pas une valeur universelle en soi, puisqu'il varie fréquemment selon les lieux (1.1.14.1). Ce serait bien plutôt l'articulation de ces sources de droits interdépendantes au sein d'un espace social en apparence réconcilié avec lui-même qu'aurait visé Grotius. En apparence, car le prix de cette fragile réconciliation apparaît bien élevé lorsqu'on constate qu'en pratique, elle rend tout à la fois possibles des actions contraire au droit naturel, par exemple l'esclavage (3.7.1.1), et impossibles d'autres actions que le droit naturel autorise par ailleurs, par exemple le droit de résistance (1.4.2.1).

11. Consulter : Yanagihara Masaharu, « *Dominium and Imperium* », dans Onuma Yasuaki (dir.), *op. cit.*, p. 157.

12. Le seul droit qui, chez Grotius, appartiendrait en propre aux États semble être le droit de représailles (3.2.7.2). Consulter les remarques de P. Haggemacher, *op. cit.*, p. 570, 580.

Souvent interprétée comme une contradiction qui serait pour le moins troublante, sinon même fatale, puisqu'elle encouragerait un certain laxisme en matière de relations internationales où moins obscurément qu'ailleurs la force ferait tout simplement le droit, cette tension pointe néanmoins vers l'appréciation du caractère équivoque de la réalité humaine, qui oscillerait continuellement entre le juste et le nécessaire, entre le droit et la force. Aussi serait-ce donc à une responsabilité accrue des hommes — qui ont été contraints de quitter leur état de simplicité originel avant de se voir projeter dans un monde commun (2.2.2.1) — plutôt qu'à une fuite dans l'utopie que songe Grotius en exposant d'une lumière crue l'équivocité de cette situation qui traverse l'espace social. Sans doute convient-il ici de ne pas perdre de vue que le droit des gens s'offre, selon Grotius, comme « un droit à la paix¹³ ». Un droit à la paix qui repose fondamentalement sur la socialité des hommes, laquelle ne serait par conséquent rien d'autre que le droit naturel s'exprimant *comme il le peut* jusqu'au cœur de la guerre qui s'en veut à bien des égards la pure négation. Ainsi pour Grotius, le juste déborde sur le nécessaire de la même manière que le droit déborde sur la force, et ce sont les flagrantes contradictions naissant de telles situations aporétiques, qui rendent en quelque sorte visibles à l'observateur cela même qui semble par ailleurs si difficile à représenter. Ne pas admettre la validité d'un tel droit à la paix sous prétexte qu'il ne serait rien d'autre qu'une utopie mensongère équivaldrait donc ici à perdre confiance en soi et en l'autre et c'est précisément cette perte de confiance qui fait que l'action et la réflexion *en vue d'imaginer un passage vers la paix* se vident de leur sens et se laissent ronger par la tension qui les travaille sans cesse. Ainsi ce serait donc dans ces contradictions traversant de part en part l'espace social et exigeant de la part des hommes quelque chose comme un « surcroît de responsabilité¹⁴ » plutôt que dans une forme ou une autre d'abdication résignée devant les difficultés qu'une telle entreprise soulève, que résiderait pour Grotius l'espoir d'un progrès du droit sur la force.

* * *

Il n'était bien entendu absolument pas question, dans le cadre de cette brève synthèse critique, de procéder à autre chose qu'à une rapide appréciation de la richesse de la pensée de Grotius. Dans ces

13. L'expression est celle d'Agnès Lejbowicz, *Philosophie du droit international. L'impossible capture de l'humanité*, Paris, Presses universitaires de France, 1999, p. 257.

14. Consulter : Jacques Derrida, *Force de loi. Le « fondement mystique de l'auto-rité »*, Paris, Galilée, 1994, p. 13-63.

circonstances, il ne nous a pas semblé sans intérêt de chercher, par l'intermédiaire d'une relecture de ce traité qui a largement contribué à sa (bonne et mauvaise) réputation en matière de relations internationales, quelques lumières sur les tensions et les défis qui se posent à nous aujourd'hui et qui ne sont peut-être pas totalement étrangers à ceux auxquels Grotius aura été confronté. À cet égard, que Grotius n'ait pas tout à fait été un moderne pourrait bien s'avérer être son principal mérite pour nous qui ne sommes peut-être plus tout à fait des modernes et qui devons repenser aux conditions d'un rassemblement que nous souhaitons tout à la fois à l'échelle des hommes et à la mesure du monde.