

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 55 (2005)
Heft: 3

Artikel: Le bon juriste leibnizien et l'harmonie des sources du droit
Autor: Griard, Jérémie
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381705>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 17.11.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LE BON JURISTE LEIBNIZIEN ET L'HARMONIE DES SOURCES DU DROIT

JÉRÉMIE GRIARD

Résumé

Les projets leibniziens de remise en ordre du droit nous conduisent à nous interroger sur les sources de ce dernier. En effet, si la diversité des sources du droit peut être tenue en partie responsable de sa confusion, comment rendre compatibles entre elles ces différentes sources que sont le nomothète, la jurisprudence et les traités internationaux? C'est là la question que se pose le juriste et à laquelle cet article se propose de répondre.

Deux ans après l'obtention de son doctorat en droit à Altdorf, à peine arrivé à Mayence, Leibniz se mêle à l'important débat juridique animé par la volonté de réorganiser le droit. Résultat d'un long et complexe héritage, le droit du XVII^e siècle présente un aspect désordonné, qui s'oppose à sa lisibilité. Provenant de sources diverses, s'étant d'ailleurs multipliées au fil du temps, le droit en vigueur est à la fois romain, constitué d'anciennes codifications telles le code justinien, et des gloses qui s'ensuivent, coutumier, tenant compte des pratiques locales, et à ce titre également jurisprudentiel, mais aussi en concurrence avec le droit canonique.

C'est pourquoi Leibniz cherche à rationaliser la science du droit et compose en 1667 sa *Nova Methodus discendae docendaeque jurisprudentiae* suivie en 1668 par la *Ratio corporis juris reconcinandi*. Dans ces deux ouvrages, Leibniz propose, comme il l'expliquera à Wülfer en 1669, de «remettre en ordre les Lois romaines»¹. Mais avant de mettre bon ordre au droit, il est nécessaire de se pencher sur les différentes sources du droit, cause de la complexité de celui-ci. La relecture de la démarche, à la lumière de sa conception postérieure de la souveraineté, apporte un nouvel éclairage à la méthode à suivre pour chacune des sources : que celles-ci soient hétéronomes, comme dans le cas d'un législateur ; ou que la source soit une réflexion sur elle-même, comme dans le cas de la jurisprudence entendue à la fois au sens ancien de science du

¹ «Leges Romanas in ordinem redigere», *Leibniz à Wülfer, 19/29 décembre 1669*, in LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Preußischen (später Deutschen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt (später Leipzig, zuletzt Berlin), 1923ff (abrégé en A dans les notes suivantes), I, 1, p. 79.

droit et au sens moderne de solutions suggérées par l'ensemble des décisions juridictionnelles ; ou bien que ces sources soient autonomes, comme dans le cas particulier des traités en droit des gens, traités qui, comme nous le verrons, ne sont pas sans incidence sur le droit interne.

Outre l'explicitation de la tentative historique opérée par Leibniz, ces réflexions devraient également permettre d'étayer l'édifice hiérarchisé des normes auquel sont confrontés les juristes contemporains. En effet, dans le contexte depuis longtemps dénoncé de ce que les spécialistes appellent une inflation normative, il devient crucial de tenter de ressaisir les articulations entre les différentes sources du droit. Cette tentative est d'autant plus importante qu'il s'agit aujourd'hui, au-delà des préoccupations techniques et pratiques de Leibniz qui demeurent cependant d'actualité, de rendre compte de la souveraineté des États. Si le monopole de la production du droit, traditionnellement réservée au pouvoir législatif incarné par une assemblée représentative, échappe à cette dernière, c'est toute notre conception moderne de la souveraineté comme autorité suprême indépendante qui s'en trouve menacée. Bien qu'il soit toujours délicat d'établir des ponts avec le passé, à plus forte raison quand celui-ci est éloigné de trois siècles comme c'est le cas avec le philosophe auquel nous nous intéressons présentement, il est remarquable que celui-ci ait comme anticipé les difficultés auxquelles nous confronterait une conception trop rigide faisant du monopole juridictionnel une condition *sine qua non* de la souveraineté. Ainsi, en dégageant la cohérence que Leibniz était en droit de trouver entre les différentes sources du droit, en mettant en évidence leur harmonie, c'est donc également les moyens de retrouver aujourd'hui cette même harmonie que nous pourrions soulever en nous intéressant successivement aux trois aspects auxquels se ramènent ces différentes sources du droit : le législateur, que nous désignerons désormais par le terme équivalent d'origine grecque *nomothète*² présentant l'avantage de ne pas avoir les connotations politiques que nous connaissons au premier, à savoir celles de l'un des acteurs de la séparation des pouvoirs entre législatif, exécutif et judiciaire ; la jurisprudence et les traités internationaux.

1. *Le nomothète*

Donner les lois apparaît comme un attribut du souverain dans la mesure où le droit et le souverain poursuivent le même but : la sécurité et la félicité de ceux qui y sont soumis, comme en témoigne ce passage de la *Nova Methodus* :

² *Nomothète* provient du grec νομοθέτης (νομο- de νομος [la loi], θέτης de τίθημι [produire]) et législateur du latin *legislator* (*legis-* de *lex* [la loi], *-lator* de *latum*, lui-même de *fero* [produire, porter]). Bien que l'un et l'autre soient synonymes de «celui qui donne la loi», *nomothète* a en français une simplicité que n'a pas *législateur*, et qui permet de parler de nomothésie pour désigner le fait de donner la loi, tandis que législation ne se comprend que dans le sens d'«ensemble de lois».

Or le salut du peuple, loi suprême de la république, réside dans le bien des citoyens eux-mêmes du point de vue matériel et dans la conservation du régime du point de vue formel. Juste-Lipse dit que deux choses doivent être examinées : la nature du peuple et la nature du royaume, ce que recommande Boecler dans sa *Dissertation sur la politique de Juste-Lipse*. Le bien du régime consiste dans le droit public, et également dans la formation de tout le reste des lois, de sorte que le changement soit prévenu. Le bien des citoyens consiste dans le bonheur et l'autarcie, ou dans les biens de l'esprit et de la fortune. Car la pauvreté ne rend pas seulement les hommes ridicules, comme dit le poète, mais aussi les faits malhonnêtes. Au bonheur, ou à la vertu visent toutes les ordonnances politiques, en premier lieu celles par lesquelles sont organisées l'éducation et les règles de la vie sociale, en tant qu'elles sont les principes des bonnes et des mauvaises mœurs ; de même les récompenses pour les vertus, les peines pour les vices. À l'autarcie visent les lois concernant le commerce, les manufactures, le luxe, etc. À l'un et l'autre visent en même temps les lois, qui forment le droit privé et les jugements, car si on attribue à chacun son droit, on évite les péchés de ceux qui conservent plus que leur part et la pauvreté de ceux qui perdent la leur. Mais il faut faire en sorte que le droit soit non seulement attribué à chacun, mais aussi qu'il le soit vite. À quoi touchent les ordonnances organisant les procédures. Sur toutes ces questions, les méditations d'Octavio Pisani dans son *Lycurgue* sont remarquables, lui qui enseigne comment en organisant la vie sociale et l'éducation les forfaits pourraient être supprimés à leur racine même ; et comment si toutes choses sont portées devant l'autorité publique du magistrat et consignées dans des livres publics, comme pour la banque de Venise, pourraient être évités les procès.³

La même distinction du «salut du peuple, loi suprême de la république» entre un point de vue matériel et un point de vue formel se retrouve dans la *Consultation sur les affaires générales à la fin de la campagne de 1691*, dans laquelle Leibniz soutient que «[l]es princes [...] ont un bien plus grand à conserver, qui est le salut de tant de millions de personnes ! [...] et un Prince n'y sçauroit renoncer non plus qu'aux devoirs de sa charge»⁴. Pour ces raisons, le souverain serait-il par essence nomothète ? Il semble bien que cela soit le cas, bien que la réciproque ne soit pas vraie.

Dans la *Nova Methodus*, Leibniz distinguait les différents droits en fonction de celui par qui ils étaient voulus :

Le troisième principe est la volonté du Supérieur. [...] Mais le Supérieur est, ou par nature, Dieu : et de nouveau sa volonté est ou naturelle, de là la piété, ou légale, de là le droit divin positif ; ou bien le supérieur relève du pacte, comme l'homme, de là le Droit Civil.⁵

Dieu serait ainsi le premier nomothète. Mais afin de rendre compte de la piété, qui renvoie au droit naturel, et du droit divin positif, Leibniz donne à la

³ LEIBNIZ, *Nova Methodus descendae docendaeque Jurisprudentiae*, A, VI, I, p. 345, notre traduction.

⁴ LEIBNIZ, *Consultation sur les affaires générales à la fin de la campagne de 1691*, in : *Œuvres*, éd. L. A. Foucher de Careil, Paris, Firmin Didot, 1859-1875, édition anastatique Hildesheim, Olms, 1969, III, p. 268.

⁵ LEIBNIZ, *Nova Methodus descendae docendaeque Jurisprudentiae*, A, VI, I, p. 344, notre traduction : «Tertium Juris principium est voluntas Superioris. [...] Superior autem est vel natura, Deus : Ejusque voluntas iterum est vel naturalis, hinc Pietas, vel Lex, hinc Jus divinum positivum ; vel superior est pacto, ut homo, hinc Jus Civile»[0].

volonté de Dieu une forme duale : naturelle d'une part, légale d'autre part. Que faut-il entendre par volonté naturelle et volonté légale ? Serait-ce simplement le moyen qu'il a trouvé de rendre compte de ces deux types de droit donné par Dieu ? La distinction entre volonté antécédente et volonté conséquente permet d'éclaircir ce point :

Cette volonté [de Dieu] est appelée antécédente lorsqu'elle est détachée, et regarde chaque bien à part en tant que bien. Dans ce sens on peut dire que Dieu tend à tout bien en tant que bien, à *la perfection simplement simple* [*ad perfectionem simpliciter simplicem*], pour parler scolastique, et cela par une volonté antécédente. Il a une inclination sérieuse à sanctifier et à sauver tous les hommes [...]. Le succès entier et infaillible n'appartient qu'à la volonté conséquente, comme on l'appelle. [...] Or, cette volonté conséquente, finale et décisive, résulte du conflit de toutes les volontés antécédentes, tant de celles qui tendent vers le bien que de celles qui repoussent le mal [...]. De cela il s'ensuit que Dieu veut *antécédemment* le bien et *conséquemment* le meilleur.⁶

La différence entre la volonté antécédente et la volonté conséquente est donc une différence entre l'absolu et le relatif. Or, en amont de la création se trouve le droit naturel qui ne dépend que des attributs de Dieu, et est donc identique à lui-même pour tous les hommes et toutes les époques. Sous le rapport de la volonté antécédente et de la volonté conséquente, la volonté naturelle serait donc volonté antécédente, origine de ces «droits éternels d'une nature rationnelle qui coulent d'une source divine»⁷. Visant le bien, la volonté naturelle de Dieu serait donc à l'origine du droit naturel. En revanche, sa volonté légale fait référence à une volonté positive, conséquemment à la création, c'est-à-dire tenant compte des spécificités des créatures imparfaites. Dieu veut le meilleur pour ses créatures ; sa volonté est donc relative à celles-ci. Par conséquent, ce que produit cette volonté n'est pas nécessairement identique pour tous les hommes et à toutes les époques. Assimilée à la volonté conséquente, la volonté légale est donc à l'origine du droit divin positif, distinct du droit naturel. Ce dernier est inscrit dans la nature et n'est pas susceptible de révision, contrairement au second, «qui est contenu dans les écritures sacrées»⁸, comme c'est le cas pour les lois cérémonielles. Aussi, la volonté de Dieu n'est pas arbitraire, mais cette absence d'arbitraire n'est synonyme d'immutabilité que pour le droit naturel, et non pour le droit divin positif. C'est pourquoi Leibniz s'accorde sur la question avec Bayle :

Je trouve aussi que M. Bayle combat fort bien le sentiment de ceux qui prétendent que la bonté et la justice dépendent uniquement du choix arbitraire de Dieu [...]. Voici ce que M. Bayle oppose à cette erreur (*Réponse au provincial*, ch. 89, p. 203) :

⁶ LEIBNIZ, *Théodicée*, éd. J. Brunschwig, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, § 22-23, p 117-118.

⁷ LEIBNIZ, *Codex juris gentium diplomaticus*, in : *Opera omnia*, éd. L. Dutens, Genève, De Tournes, 1768 (abrégé en D dans les notes suivantes), IV, 3, p. 297, notre traduction.

⁸ *Ibid.*, p. 298, notre traduction.

La conséquence de cette doctrine sera qu'avant que Dieu se déterminât à créer le monde, il ne voyait rien de meilleur dans la vertu que dans le vice, et que ses idées ne lui montraient pas que la vertu fût plus digne de son amour que le vice. Cela ne laisse nulle distinction entre le droit naturel et le droit positif; il n'y aura plus rien d'immuable ou d'indispensable dans la morale; [...] et l'on ne pourra pas être assuré que les lois morales ne seront pas un jour abrogées, comme l'ont été les lois cérémonielles des Juifs. [...] [Cette extrémité] ouvre la porte au pyrrhonisme le plus outré; car elle donne lieu de prétendre que cette proposition, trois et trois font six, n'est vraie qu'où et pendant le temps qu'il plaît à Dieu; qu'elle est peut-être fautive dans quelques parties de l'univers, et que peut-être elle le sera parmi les hommes l'année qui vient; tout ce qui dépend du libre arbitre de Dieu, pouvant avoir été limité à certains lieux et à certains temps, comme les cérémonies judaïques.⁹

Le second nomothète auquel Leibniz fait référence dans le passage de la *Nova Methodus* précédemment cité est le supérieur qui relève du pacte, comme l'homme, à partir duquel se trouve constitué le droit civil. Que faut-il entendre par pacte? À l'évidence, il s'agit d'un supérieur artificiel, au contraire de Dieu qui, lui, est supérieur par nature, mais s'agirait-il alors pour Leibniz de placer un contractualisme à l'origine du droit civil, alors qu'il rejette ce dernier comme origine de la société? Si Leibniz refuse l'apparition du souverain par un artifice contractuel, et que le nomothète humain, en revanche, soit le résultat d'un tel artifice, dès lors le souverain ne pourrait aucunement être nomothète. Toutefois, comme nous avons déjà eu l'occasion de le mentionner dans d'autres études¹⁰, la forme du contrat n'est pas complètement absente de la conception de la souveraineté non contractuelle. En effet, bien que la souveraineté ne naisse pas d'un pacte, le rapport qu'entretiennent le souverain et ses sujets est cependant semblable à celui qu'entretiennent des parties contractantes, dans la mesure où les sujets ne doivent obéissance au souverain que tant qu'il est capable de leur assurer sécurité et félicité. Le rapport est en quelque sorte synallagmatique¹¹ puisque l'obligation d'obéir pour les sujets comporte, comme «droit personnelissime» [*personalissima jura*]¹² que le souverain dispose en retour sur eux, une obligation du souverain envers les sujets.

⁹ LEIBNIZ, *Théodicée*, éd. J. Brunschwig, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, § 180, p. 223 sq.

¹⁰ Cf. nos articles «Le meilleur régime selon Leibniz», *Philosophiques* 31, p. 349-372 et «Leibniz, critique du monisme politique de Hobbes», *Revue Philosophique de Louvain* 103, p. 564-586.

¹¹ Est synallagmatique le contrat dans lequel l'obligation des parties est réciproque, contrairement à un contrat unilatéral pour lequel seule l'une des parties est engagée vis-à-vis de l'autre.

¹² Avant Kant et sa définition du droit personnel selon une modalité réelle, Leibniz caractérise, dans les révisions apportées à la *Nova Methodus discendae docendaeque Jurisprudendae*, comme «personalissimum» le droit qui se distingue à la fois du droit réel en ce qu'il porte sur une personne et non sur une chose et du droit personnel en ce que cette personne est considérée comme une quasi-chose et non comme une personne. Pour plus de détails sur ce point, cf. notre article «Droits personalissimes et droits personnels selon une modalité réelle: confrontation des pensées juridico-politiques de Leibniz et de Kant», *Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin, Walter de Gruyter (à paraître en 2006).

Il en va de même pour le nomothète. En effet, faire du nomothète un supérieur désigné par convention revient à ce que soit transférée la volonté des citoyens dans celle de ce nomothète dont les lois qu'il prescrira ne tiendront leur valeur que de la convention à l'origine du transfert. Par conséquent, la légitimité des lois de ce nomothète serait indépendante de leur objet, pour ne reposer que sur sa personne. C'est là un volontarisme dont Leibniz s'est détaché explicitement, refusant tout formalisme normativiste¹³. Ainsi, et c'est sans doute la raison pour laquelle l'expression demeure dans le projet de réédition de la *Nova Methodus*, le pacte est à entendre comme ce qui lie le nomothète, dans son activité législative, aux citoyens. Le nomothète ne sera nomothète qu'en tant qu'il donne les lois nécessaires à la sécurité et au bonheur des citoyens. Ainsi relèverait-il du pacte, sans pour autant avoir été institué par convention; il serait «pacto» et non «e pacto», *par un pacte*, et non *à partir d'un pacte*. Le souverain peut donc également être nomothète.

Néanmoins, il est apparu, d'après la définition leibnizienne de la souveraineté, que celle-ci se réduisait au monopole de contrainte, excluant les monopoles de juridiction et d'organisation des pouvoirs publics de la théorie moniste. C'est pourquoi le nomothète n'est pas nécessairement souverain, qu'il s'agisse d'un Lycurgue, d'un Solon, ou même d'un Leibniz que l'abbé de Saint Pierre érige de la sorte dans une lettre du 3 mars 1715 qu'il lui adresse :

Pourquoy vous, Monsieur, qui malgré vos autres profondes connoissances dans les sciences spéculatives, avez encore la mémoire si bien ornée des plus beaux endroits des meilleurs auteurs, et des faits les plus mémorables de l'histoire; vous qui avez médité sur cette matière dès votre jeunesse; pourquoy ne voudriez-vous pas en faisant quelque chose de tout neuf, sur le projet de l'Arbitrage Européain, faire un ouvrage en Alleman et en François, qui fut entièrement à vous; le Solon Alleman peut-il même s'en dispenser?¹⁴

Ce qualificatif fait suite à la propre comparaison de Leibniz se voyant «Solon de la Russie» dans une lettre qu'Y. Belaval date du 25 octobre 1712 et attribue étonnamment à l'attention d'Antoine-Ulrich, duc de Brunswick-Wolfenbüttel, qui ne fut pourtant jamais électeur¹⁵, tandis que le même texte figure chez Klopp en tant que lettre adressée à Sophie, mais sans date¹⁶ :

¹³ Cf. la très pertinente étude de R. SÈVE, *Leibniz et l'École moderne du droit naturel*, Paris, P. U. F., 1989, dans laquelle l'auteur présente la critique leibnizienne du volontarisme de l'École du droit naturel.

¹⁴ *Castel de Saint Pierre à Leibniz, 3 mars 1715*, in: *Correspondance Leibniz-Castel de Saint Pierre*, éd. A. Robinet, Paris, Thésaurus de philosophie du droit, Centre de philosophie du droit (Paris II - C.N.R.S. - U.R.A. 956), 1995, p. 49 sq.

¹⁵ Y. BELAVAL, *Leibniz. Initiation à sa philosophie*, Paris, Vrin, 1993⁷, p. 190.

¹⁶ Au sujet du destinataire de Leibniz, remarquons que celui-ci attribue à Antoine-Ulrich le prédicat d'*Altesse Sérénissime*, et à Sophie celui d'*Altesse Électorale*, comme en témoignent deux lettres de 1699 séparées seulement de cinq jours: à *Antoine-Ulrich, 23 avril/3 mai 1699*: «Et je suis avec devotion, Monseigneur, de V. A. S. le tres humble et tres soumis serviteur» (A, I, 17, p 4); à *Sophie, 28 avril/8 mai 1699*: «Je suis avec devotion, Madame, de vostre *Altesse Electorale* le tres humble et tres obéissant serviteur» (*ibid.*, p. 8).

Votre Altesse Electorale trouvera extraordinaire que je dois être en quelque façon le Solon de la Russie, quoyque de loin: c'est-à-dire le Czar m'a fait dire par le Comte Golofkin, son Grand Chancelier, que je dois redresser les loix, et projeter des reglements sur le droit et l'administration de la justice.¹⁷

La divisibilité de la souveraineté lui permet de reconnaître des nomothètes qui ne seraient pas nécessairement souverains, la majesté étant distincte de la souveraineté *stricto sensu*, le nomothète extérieur au souverain pouvant en quelque sorte suppléer celui-ci, à la seule condition que, comme le souverain, il agisse pour la sécurité et le bonheur des sujets de ce dernier. Le nomothète ne se confond donc pas avec le souverain, sauf pour le cas de Dieu, mais nomothète et souverain ne sont pas dans un strict rapport d'indépendance, car l'effectivité de l'œuvre du premier ne repose que sur l'action efficiente du second.

2. *La jurisprudence*

Autre source du droit, la jurisprudence est double, l'une regardant l'édiction des lois, l'autre leur application.

Entendue au sens classique de «science du droit»¹⁸, comme le rappelle Leibniz dès la première ligne de la deuxième partie de la *Nova Methodus*, la jurisprudence est une réflexion sur le droit conduite à partir du droit. Elle est le moyen par lequel on pallie sa confusion. À ce titre, l'objet de la jurisprudence, science du droit, est une remise en ordre de celui-ci, remise en ordre pouvant elle-même être considérée comme une source du droit dans la mesure où la réorganisation suppose à la fois suppression et addition afin d'actualiser le droit, et aussi hiérarchisation. Mais avant de pouvoir parvenir à ses fins, la jurisprudence elle-même doit être réorganisée, comme il le préconise, avec sa *Nouvelle Méthode pour apprendre et enseigner la jurisprudence*, pour rendre meilleur le jurisconsulte :

Tout ce qui touche à l'érudition du jurisconsulte parfait, peut être divisé à la manière de la théologie en quatre parties: didactique ou positive, contenant les choses qui existent expressément dans les livres authentiques, et sont de droit certain; historique, décrivant l'origine, les auteurs, les changements et les abrogation des lois; exégétique, interprétant les livres authentiques eux-mêmes; et enfin, le couronnement des autres parties: polémique ou controversielle, définissant les cas non décidés dans les lois à partir de la raison et de la similitude.¹⁹

Didactique, historique, exégétique et polémique, la jurisprudence n'est pas une source directe, immédiate et positive du droit, en ce qu'elle produit du droit, non pas *ex nihilo*, mais seulement à partir d'un droit qui lui préexiste,

¹⁷ Leibniz à Sophie [25 octobre 1712], in: LEIBNIZ, *Correspondenz von Leibniz mit der Prinzessin Sophie*, éd. O. Klopp, Hanovre, 1873, édition anastatique, Hildesheim, Olms, 1973, III, p. 373 sq.

¹⁸ «Scientia Juris».

¹⁹ LEIBNIZ, *Nova Methodus discendae docendaeque Jurisprudentiae*, A, VI, I, p. 293, notre traduction.

qu'elle s'attache à le connaître dans son actualité ou dans son évolution, dans toute son extension ou au-delà. Affaire de spécialistes se penchant donc sur le droit, la jurisprudence semble s'écarter du souverain. Et pourtant le pont que Leibniz jette entre la jurisprudence et la théologie nous ramène à nouveau au souverain. L'analogie est présente à la fois dans ses causes et dans ses effets.

Dans ses causes :

[...] nous avons transféré, à juste titre, le modèle de notre division de la théologie vers la jurisprudence, parce que la similitude des deux facultés est remarquable. En effet, l'une et l'autre sont doubles du point de vue des principes, d'une part provenant de la raison, d'où la théologie et la jurisprudence naturelles [...], d'autre part, de l'Écriture ou d'un des livres authentiques, contenant les lois positives, dans le premier cas divines, dans le second humaines.²⁰

Dans ses effets :

[...] il n'est pas étonnant, que la même chose vienne en usage dans la jurisprudence et dans la théologie, parce que la théologie est une certaine espèce de jurisprudence, prise universellement, et traite en effet du droit et des lois admises dans la république ou, plutôt, dans le royaume de Dieu sur les hommes ; la théologie morale du point de vue du droit privé, le reste du point de vue du droit public : car [...] les infidèles sont pour ainsi dire des rebelles, l'église comme des bons sujets, les personnes ecclésiastiques, de plus également le magistrat politique, comme des ministres et des magistrats subordonnés ; l'excommunication est comme un bannissement, la doctrine de l'Écriture sainte et de la parole de Dieu comme celle des lois et de leur interprétation, le canon des livres saints comme l'authentification des lois, les erreurs fondamentales comme les délits capitaux, le jugement final et le dernier jour et la satisfaction du Christ, qui y vaudra, comme le procès judiciaire, son achèvement et une résolution pour autrui ; la rémission des péchés comme le droit de grâce, la damnation éternelle comme la peine capitale ou bien, ce qui équivaut à la mort, la prison perpétuelle. En bref presque toute la théologie dépend en grande partie de la jurisprudence.²¹

Jurisprudence et théologie sont donc à l'image l'une de l'autre. Ici, Leibniz appuie la comparaison sur une référence à Dieu non pas en tant que nomothète mais comme souverain puisqu'il y est question du «royaume de Dieu», de «sujets» et de «magistrats subordonnés». Dans ces conditions, si la jurisprudence est analogue à la théologie, réflexion sur Dieu, ne serait-elle pas elle-même une réflexion sur le souverain, ce que nous pourrions appeler par néologisme une *basiléologie* ? Leibniz divise la jurisprudence de la manière dont il divise la théologie, non pas parce que la jurisprudence serait comme une théologie, mais parce que la théologie est «une certaine espèce de jurisprudence, prise universellement». Ce ne serait pas la jurisprudence qui serait théologique, mais la théologie qui serait jurisprudentielle. Aussi, en se fondant sur la «simi-

²⁰ *Ibid.*, p. 294, notre traduction : «Merito [...] partitionis nostrae exemplum a Theologia ad Jurisprudentiam transtulimus, quia mira est utriusque Facultatis similitudo. Utraque enim duplex principium habet, partim rationem, hinc Theologia Jurisprudentiaque naturalis [...], partim Scripturam seu librum quendam Authenticum Leges positivas, illic Divinas, hic Humanas continentem».

²¹ *Ibid.*, p. 294 *sq.*, notre traduction.

litude des deux facultés», nous pourrions considérer qu'il y a une *basiléologie universelle*, la théologie, et une *basiléologie particulière*, la jurisprudence. La première s'intéresse à Dieu, à ses rapports avec les hommes, et aux rapports de ces derniers entre eux du point de vue de Dieu, la seconde au roi, à ses rapports avec ses sujets, et à leurs rapports entre eux du point de vue du roi.

Ce glissement que nous opérons de la jurisprudence vers une *basiléologie* nous semble justifié par la définition que Leibniz donne de la jurisprudence, du juste et de l'injuste :

La jurisprudence est la science des actions en tant qu'elles sont dites justes ou injustes. Le juste et l'injuste sont tout ce qui est publiquement [*publice*] utile ou nuisible²².

Or, si la jurisprudence est définie à partir du juste, le juste l'est à partir du public autant que de l'utile. Mais ce «public» qu'emploie Leibniz ne prend sens que relativement au souverain. Il n'y a en effet de public qu'à un niveau élevé au-dessus de la communauté qui sinon ne reste que simple agrégat, ne pouvant former un point de référence. C'est pourquoi le souverain, en tant qu'il est détaché de la communauté au-dessus de laquelle il est, sera ce point de référence. Néanmoins, l'utilité publique n'est pas l'utilité du souverain puisque le souverain, par le caractère personnalissime de ses droits²³, est obligé vis-à-vis de l'ensemble de ses sujets, pour ce qui concerne leur utilité propre, à savoir leur sécurité et leur félicité. L'utilité du souverain en tant que souverain, quant à elle, n'est donc en quelque sorte que la recherche de l'utilité des sujets, et non pas directement sa propre sécurité ni sa propre félicité qui pourraient être réalisées au détriment de celles des sujets. Ce serait ainsi la raison pour laquelle Leibniz corrigera «utile» par «convient» en vue d'une réédition de la *Nova Methodus*. Aussi, nous pourrions nous risquer à un raisonnement sous la forme du sorite²⁴ suivant : la jurisprudence est la science des actions justes ; une action juste est une action publiquement utile ; une action publiquement utile est une action qui convient au souverain ; la jurisprudence est donc la science des actions qui conviennent au souverain.

Plus fondamentalement, la jurisprudence supposerait une connaissance de ce qui conviendrait au souverain, et ainsi ce que nous avons appelé une *basiléologie*, Leibniz notant d'ailleurs que «parler de l'utilité propre, ne relève pas de la jurisprudence mais de la politique»²⁵. Cette *basiléologie*, permettant de

²² *Ibid.*, p. 300 sq., notre traduction.

²³ Cf. A. ROBINET, *G. W. Leibniz : le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*, Paris, P. U. F., 1994, p. 136 : «De même sur le plan des droits politiques, le citoyen peut considérer que le prince doit jeter un regard sur sa condition [...]. Le lien social ne va plus du supérieur à l'inférieur, il est réversible [...].»

²⁴ Un sorite est un raisonnement dans lequel les propositions s'enchaînent de sorte que l'attribut de chacune devienne le sujet de la suivante jusqu'à la conclusion qui a pour sujet le sujet de la première proposition et pour attribut l'attribut de l'avant-dernière proposition.

²⁵ *Ibid.*, p. 301, notre traduction : «de propria [...] utilitate dicere, non Jurisprudentiae, sed Politicae est».

déterminer, à partir du droit préexistant, ce qui est juste et ce qui ne l'est pas, ferait ainsi de la jurisprudence une véritable source du droit, quoique toujours indirecte, qui, sinon, demeurerait simplement didactique, historique et exégétique. C'est pourquoi la jurisprudence polémique, seule à produire du droit, est «couronnement des autres parties».

La jurisprudence polémique embrasse la jurisprudence entendue au sens moderne de solutions suggérées par l'ensemble des décisions juridictionnelles.

La jurisprudence polémique est si infiniment diffuse qu'elle ne peut être épuisée, car des cas nouveaux apparaissent chaque jour. Dans ces circonstances, le juriste doit s'efforcer d'examiner du moins les régions connues, c'est-à-dire de rassembler et de décider des cas déjà examinés [...].²⁶

Il lui est donc nécessaire de disposer de principes de décision. Ceux-ci sont doubles, «la raison à partir du droit naturel»²⁷, «la similitude à partir du droit civil certain»²⁸. Le recours à la rationalité du droit naturel est un principe subsidiaire pour la production du droit. Lorsque le droit civil est pris en défaut par des cas nouveaux, «il est évident que dans ces cas, au sujet desquels la loi ne s'est pas prononcée, il faut juger selon le droit de la nature»²⁹. Prise comme source de droit, la jurisprudence polémique est donc un retour au droit de la nature qui, lui, est directement prescripteur.

Ainsi, le nomothète supplée le souverain, tandis que le juriste, au moyen de la jurisprudence, fondée sur une réflexion portant sur le souverain, impliquant un retour au droit naturel, supplée à son tour le nomothète. Souverain, nomothète, juriste sont tous trois dans un rapport de complétion. Il n'y a pas de monopole de juridiction au sens où un seul dirait le droit, mais les différentes sources du droit convergent dans une unité téléologique qui est la raison même de la société, ce qui convient au souverain, la sécurité et le bonheur des sujets.

Le droit ici donné est comme extérieur à celui par qui il est reçu. En revanche, s'agissant de la troisième source du droit, les engagements internationaux, et de fait le droit des gens, cette extériorité n'est pas à nouveau rencontrée. Le génitif de l'expression *sujet de droit* est, pour le droit des gens, à prendre comme à la fois objectif et subjectif, car celui qui est soumis au droit des gens est également celui qui produit ce droit.

3. *Les traités internationaux*

En réglant les relations internationales, les traités sont une dernière source du droit. S'appliquant aux États, ils sont élaborés par les souverains de ces

²⁶ *Ibid.*, p. 341, notre traduction.

²⁷ *Ibid.*, notre traduction : «Ratio ex Jure Naturae».

²⁸ *Ibid.*, notre traduction : «Similitudo, ex Jure Civili certo».

²⁹ *Ibid.*, notre traduction : «patet in iis casibus, de quibus lex se non declaravit, secundum Jus Naturae esse judicandum».

derniers et forment le droit des gens. Par rapport au droit des gens, les souverains occupent donc nécessairement une place de nomothète. Les souverains sont les législateurs internationaux.

Mais puisque aucune contrainte légale ne peut s'appliquer aux souverains, ce droit pose difficulté quant à son application, mais aussi quant à sa propre élaboration. En effet, si est juste ce qui est publiquement utile, le droit des gens doit regarder des actions utiles non pas à un ou quelques souverains, mais à la communauté internationale des souverains. La question du caractère public de l'utilité en droit des gens soulève les mêmes problèmes que pour le droit au sein de l'État. Dans l'État, le souverain, comme nous l'avons vu précédemment, donne le point de vue à partir duquel juger de l'utilité publique, c'est-à-dire de l'utilité non pas de l'agrégation des individus, mais de la communauté que ceux-ci forment. En dehors d'un État, il faudrait pouvoir juger à un niveau supérieur par rapport à la simple agrégation des peuples, pour faire de celle-ci ce qui prendrait le nom de communauté internationale. Or, «puisque les Peuples ne sont contenus sur terre par aucun pouvoir supérieur, ils ont pour lois celles qu'ils se sont eux-mêmes données»³⁰. Dès lors, comment parvenir à une conception réunissant en une unité la multitude des peuples ? Comment placer sous un droit international des souverains qui n'ont en charge que la sécurité et la félicité de leurs sujets particuliers ? Parce que le droit des gens fait appel à une communauté supranationale, Leibniz se réfère à la communauté qui a semblé exister en Europe :

Et je constate qu'il a longtemps semblé convenable, en général (et non point contre la raison) avant les schismes du siècle dernier, de considérer qu'il existait une certaine République commune des nations Chrétiennes, à la tête de laquelle auraient été dans les affaires sacrées le Souverain Pontife, dans les affaires temporelles l'Empereur des Romains, qui a aussi semblé retenir le droit de l'ancienne Monarchie romaine, autant qu'il était nécessaire pour le bien commun de la Chrétienté, sans préjudice pour le droit des Rois, et la liberté des Princes.³¹

Puisque cette République chrétienne est dans la continuité de la Rome antique, «il semble arriver, grâce aussi à cette solidarité des nations Chrétiennes qui avait survécu à la puissance des anciens Romains, que les Lois romaines soient considérées comme ayant presque la même valeur que celles du droit commun des Gens»³². Le rôle attribué au droit romain n'est pas simplement conjoncturel, du fait que la Chrétienté se serait élevée sur les ruines de l'Empire romain. Leibniz lui est favorable en ce que ce droit est le plus proche du droit naturel, par sa simplicité et l'universalité à laquelle il tend, comprenant «des règles peu nombreuses et claires, dont la combinaison peut résoudre tous les

³⁰ LEIBNIZ, *Mantissa Codici juris gentium*, D, IV, 3, p. 310, notre traduction : «[q]uum [...] Gentes nulla superiore in terris potestate contineantur, sunt illis pro legibus, quas ipsi sibi dixere».

³¹ LEIBNIZ, *Codex juris gentium diplomaticus*, D, IV, 3, p. 298, notre traduction.

³² *Ibid.*, p. 298 sq., notre traduction.

cas»³³. Cette valeur du droit romain mesurée à l'aune du droit de la nature renvoie donc à un ultime supérieur, Dieu, dont dépend le droit de la nature. Ainsi, le droit des gens, pour être applicable à tous, doit son universalité à celle du droit de la nature. L'élaboration du droit des gens suppose donc une recherche de conformité, d'adéquation, entre ce droit, volontaire, et le droit naturel. Intéressons-nous à présent plus spécialement aux rapports entre le droit des gens et les souverains, et aux conséquences que le concept leibnizien de souveraineté a pour le premier.

En tant que droit volontaire, le droit des gens ne peut être élaboré que du point de vue d'un unique supérieur, Dieu, et donc avoir le droit de la nature comme modèle. Cependant, parce qu'il est un droit international public, ce droit ne saurait être concrètement élaboré que par les souverains. En effet, le droit des gens engage les souverains, non plus simplement vis-à-vis de leurs sujets, comme c'est le cas pour le droit interne, mais vis-à-vis d'autres souverains et lie les États entre eux. Ce droit, parce qu'il est international, déplace, voire supprime la distinction entre ce qui est interne et ce qui est externe à la communauté nationale, rendant pour ainsi dire interne ce qui est externe. Or, l'une des caractéristiques fondamentales d'un État étant son indépendance vis-à-vis de l'étranger – indépendance comprise par Leibniz comme absence de contrainte, mais non pas comme absence de commandement, puisque le souverain peut être commandé par une majesté, mais ne peut jamais être contraint autrement que par une guerre³⁴, et le souverain devant être garant de cette indépendance – le fait de rendre interne ce qui est externe implique dans une certaine mesure également de rendre externe ce qui était interne. L'engagement pris dans un traité international n'étant pas uniquement le fait d'un souverain particulier, mais le résultat de négociations conduites entre plusieurs souverains, d'autres, étrangers à ce souverain, prennent donc part à l'édiction de la norme qui s'applique à ce souverain. Qu'est-ce qui, par conséquent, justifie le respect dû à ces traités, qui risquent d'apparaître comme une remise en question de la souveraineté, puisque des décisions relevant de l'interne étaient en partie prises à l'externe, comme par exemple, dans le Saint-Empire, le principe «*cujus regio, ejus religio*» [«à qui la région, de lui la religion»], posant la liberté religieuse

³³ *Leibniz à Arnould, sans date*, in: LEIBNIZ, *Die Philosophischen Schriften*, éd. C. I. Gerhardt, Berlin, Weidmannsche, 1875-1890, I, p. 73, notre traduction: «*regulas paucas et claras, quarum combinatione omnes casus solvi possunt*».

³⁴ Cf. LEIBNIZ, *Entretien de Philarète et d'Eugène touchant la souveraineté*, A, IV, 2, p. 334: «La majesté et la souveraineté sont des choses toutes différentes. La majesté, lorsqu'on la prend non pas seulement pour une qualité d'honneur, mais pour une faculté de droit, est la suprême juridiction, c'est-à-dire le droit de commander qui emporte dans ceux qui y sont soumis, l'obligation d'obéir. Mais si celui qui a ce droit suprême de commander, n'a pas le droit absolu de contraindre immédiatement et d'exécuter librement ses ordres, c'est-à-dire le droit ordinaire d'entretenir des forces ou des garnisons dans les États de ceux qui le reconnoissent, et qu'ainsi il ne leur oste pas le droit de paix, de guerre et d'alliances, ils retiennent *jus propriae potestatis*, la liberté publique, et la souveraineté même.»

dans l'Empire, qui avait été ratifié lors des deux traités de Westphalie de 1648, celui d'Osnabrück entre l'empereur, la Suède et les puissances occidentales, et celui de Münster entre l'empereur et la France ? Leibniz répond à cette question de manière négative, en donnant les raisons de ne pas respecter les traités :

[...] nous critiquons justement le non-respect des pactes, qu'il soit dû à la frivolité ou à la cupidité : parfois cependant, même les gens de bien doivent s'en éloigner quand la bonne foi d'autrui devient de droit suspecte, et que *la garantie pour un dommage éventuel* n'est pas assurée³⁵.

Si la remise en question de la bonne foi d'une des parties du traité est une raison pour dénoncer celui-ci, le respect dû au traité serait une question de droiture et d'honneur. Ne pouvant être contrainte, l'exécution elle-même du traité par une des parties ne peut être obtenue que par la considération de son honneur. Le souverain est donc engagé vis-à-vis d'un traité, et du droit des gens dans la composition duquel rentre celui-ci, d'une manière comparable à celle qui engage le vassal envers son suzerain, un prince souverain de l'Empire envers l'empereur, un rapport de majesté. Or, la souveraineté n'étant pas remise en question par la majesté, le droit des gens ne remet donc pas en question la prérogative du souverain. Lors de la conclusion d'un traité, il n'est pas question d'un transfert de la souveraineté entendue comme droit de contraindre, ce qui reviendrait à reconnaître ce droit à des étrangers, à moins que leur soit octroyé un

droit de maîtriser les souverains chez eux par des garnisons ou troupes subsistantes, ce qui seroit les dépouiller véritablement de la souveraineté et les rendre sujets [...]³⁶.

Un souverain peut-il cependant se livrer à un tel transfert, et donc abandonner volontairement la souveraineté ? Les raisons qui conduiraient un tel souverain à un tel transfert de souveraineté seraient déjà les raisons d'une perte de sa souveraineté. En effet, le souverain qui serait dans l'obligation de faire appel à des troupes étrangères dans ses États aurait déjà, de fait, perdu sa souveraineté puisqu'il ne pourrait plus exercer seul le pouvoir coercitif. L'appel à des troupes étrangères ne serait que la conséquence de cette perte préalable de souveraineté, qu'il viendrait d'une certaine manière entériner. Il y aurait donc une inaliénabilité contractuelle de la souveraineté, celle-ci ne pouvant être cédée à un autre par convention. Avant même toute cession, le souverain cédant ne serait déjà plus souverain, tandis que le cessionnaire, avant même de bénéficier de la cession, pourrait déjà être le nouveau souverain. La souveraineté de l'un ne dure que tant que celui-ci veut et est en mesure de l'exercer. Dès que la volonté ou la capacité cesse, il n'est plus souverain. Plutôt

³⁵ LEIBNIZ, *Codex juris gentium diplomaticus*, D, IV, 3, p. 287, notre traduction : «merito reprehendimus, quum scilicet levitate vel cupiditate a pactis receditur : interdum tamen et bonis variandum est, quum aliena fides jure suspecta fit, neque *cautio damni infecti* praestatur».

³⁶ LEIBNIZ, *Entretien de Philarète et d'Eugène touchant la souveraineté*, A, IV, 2, p. 314.

que de considérer que la souveraineté serait transmise de l'un à l'autre, il serait plus juste de considérer que l'un l'abandonne, tandis que l'autre la relève.

La souveraineté n'étant pas aliénable par contrat, ce n'est qu'à son exercice qu'un souverain peut renoncer. Mais lorsque les souverains, entendus au sens absolu de potentats, c'est-à-dire pouvant prendre pleinement part au droit des gens, en se faisant considérer à l'étranger par armes et traités, exercent leur souveraineté externe au moyen de la conclusion de ces traités, aucun d'eux ne renonce à sa propre souveraineté. La contractualisation internationale revient plus à un exercice commun des différentes souverainetés particulières. Les traités auraient donc comme unique objet un exercice commun de la souveraineté, faisant de la diversité des souverainetés particulières une seule, une souveraineté quasi-universelle. Un traité ne pouvant représenter un abandon de la souveraineté de l'un aux autres, chacune des parties au traité conservant sa propre souveraineté et cherchant à accorder la sienne avec celle des autres, le traité qui résulte de cet accord est une harmonie de ces souverainetés particulières. Le fait pour les souverains de traiter ensemble leur permet de s'élever, ensemble, à une souveraineté plus universelle, qui, en tant que telle, ne peut être une souveraineté particulière qui prendrait le pas sur les autres. C'est pourquoi Leibniz fustige les traités obtenus par l'arrogance d'une des parties, ou dans lesquels une autre semble renoncer à sa propre volonté, ceux-ci n'étant pour ainsi dire que des coups de force et ne permettant qu'à une souveraineté particulière d'absorber, voire de phagocyter les autres.

Les traités internationaux sont une source de droit interne, celui-ci devant s'y conformer, mais résultent eux-mêmes de l'exercice de la souveraineté dans le cadre extérieur du droit des gens qui, aboutissant à la constitution d'une souveraineté quasi-universelle, harmonie des souverainetés particulières s'exprimant dans les négociations, ne remet en question aucune des souverainetés particulières, celles-ci ne pouvant pas être contraintes. D'une certaine façon, les souverainetés particulières s'allient pour former une souveraineté quasi-universelle, c'est-à-dire une autorité les dépassant mais à laquelle elles prennent part, et qui, dénuée de toute force d'exécution directe, n'est pas une souveraineté pour les souverains. Sous le rapport de l'obéissance, le souverain est lié au traité par la majesté que constitue l'exercice commun de leur souveraineté ; sous le rapport de son exécution, le traité est comme une souveraineté quasi-universelle, dont le pouvoir de contraindre est celui de chacun.

La souplesse du concept leibnizien de souveraineté justifie la compatibilité des différentes sources du droit. Cette diversité est la conséquence de la multiplicité des autorités à l'œuvre. Mais de même que, dans le cas du souverain, plusieurs peuvent prendre part à la souveraineté *lato sensu*, la rendant à la fois plus sage et plus puissante, dans un but unique, celui d'assurer sécurité et bonheur aux sujets, de même, dans le cas du droit, les différentes sources se complètent mutuellement, sans pour autant que l'une fasse disparaître les autres. L'harmonie étant faite d'une diversité ordonnée, l'harmonie juridique

est une composition des différentes sources du droit, néanmoins ordonnées les unes par rapport aux autres, d'où la nécessité d'une remise en ordre du droit une fois celui-ci devenu confus, de manière à ce que le droit volontaire soit conforme au droit naturel qui, produit par la nature de Dieu, est universel et immuable, modèle de tout droit, comme la souveraineté universelle de Dieu est le modèle de toute souveraineté particulière.

À notre époque, les différentes organisations internationales à vocation normative, qui obligent les États à adapter en conséquence leurs législations, jouent un rôle de plus en plus important. De même, pour citer l'exemple des pays membres de l'Union européenne, le droit dit communautaire, dont le statut est encore sujet à débat - à mi-chemin entre le droit interne et le droit international, tout comme la notion de citoyenneté européenne qui s'ajoute à celle des ressortissants des États membres et ce en l'absence de tout État européen - connaît un développement sans précédent. Dans ces conditions, dans le cadre de cette internationalisation du droit, ne reconnaître comme source de droit que le souverain, ses représentants ou délégués, semble inopérant et pour le moins ne plus rendre compte de l'évolution que nous connaissons. En effet, la juridicisation, voire la judiciarisation de la communauté internationale, c'est-à-dire la recherche à la fois du droit et de la justice à une échelle internationale, ne peut plus s'accommoder simplement des outils conceptuels qui ont prévalu pour la naissance de l'État de droit. Si souveraineté et pouvoir législatif étaient indissociables afin de se prémunir contre l'arbitraire à la fois de l'étranger, mais aussi, au sein d'un État, contre une fraction de la communauté qui se serait arrogé le droit de faire les lois uniquement dans son intérêt particulier, cette situation est désormais dépassée. De la défense d'un intérêt collectif local, collectif car étant celui de l'ensemble des citoyens, local car étant uniquement limité aux citoyens d'un État en particulier, nous sommes passés à la recherche d'un intérêt plus universel qui ne peut plus être défendu au niveau de l'État ou entre quelques États, mais au-delà des États. Pour illustrer ce propos, nous pourrions tenter une comparaison entre les individus dans la communauté étatique et les États dans la communauté internationale. Ainsi, de même que les individus se soumettent à un pouvoir suprême qui les dépasse dans l'État mais auquel ils participent, de même les États devraient se soumettre à une autre forme de pouvoir qui les dépasserait également dans le cadre cette fois-ci de la communauté internationale, tout en y participant. Bien loin de diminuer leur souveraineté, pas plus que la souveraineté de l'État ne diminue le pouvoir de ses citoyens, les États qui exercent leur souveraineté collectivement élèvent ainsi leur souveraineté en cette souveraineté quasi-universelle que nous évoquions précédemment. Toutefois, de même que les individus renoncent à leur indépendance afin de vivre dans l'État, les États devraient à leur tour renoncer à leur indépendance totale afin de participer à cette communauté internationale réglée par le droit. Cette renonciation n'est cependant pas une renonciation à la souveraineté, comme le suggère Leibniz, car celle-ci n'est pas l'indépendance en matière de commandement mais en matière de contrainte. Se lier par

engagement pour un plus grand bien n'est pas s'assujettir, mais au contraire réaliser le droit. Et ainsi, pas plus que ne serait nécessaire l'hypothèse d'un contrat social pour donner toute leur force aux obligations des sujets entre eux et envers le souverain, il ne serait pas nécessaire que les États traitent entre eux pour que chacun soit obligé à l'égard de tous. Reconsidérer l'importance théorique octroyée au contrat social serait ainsi le premier pas conduisant de relations conventionnelles à des relations juridiques entre les États.