

Glendon Papers

Research essays by the students of the International Studies Programme
Travaux de recherche des étudiants du Programme d'études internationales

Volume no. 4, December 2005

Editor
Cynthia Lucar

Glendon College
2275 Bayview Avenue
Toronto, Ontario M4N 3M6



Table of Contents

Table des matières

1. La vision hindouiste de la société internationale 4
Paula Anastasiade
2. The Islamic conception of international society 17
Kyla Jones
3. La conception de la société internationale de Jean-Jacques Rousseau 28
Anais Kadian
4. Gandhi's conception of international society 42
Erin Hartley
5. Classical Realism and the Balance of Power Theory 52
Peter Toledo

Glendon Papers is an annual bilingual collection of undergraduate research essays by the students of the International Studies Programme at Glendon College, York University. I trust that this fifth volume will continue to demonstrate the importance of research work at the undergraduate level, and be an added incentive for strong research efforts by students enrolled in the Programme. I would like to thank the contributors for preparing their research essays for publication, and Professor Domenico Mazzeo for his vision and commitment to the continuation of this project.

Glendon Papers est une publication annuelle bilingue de travaux de recherche des étudiants de premier cycle du programme d'études internationales du collège universitaire Glendon. J'espère que ce cinquième volume continuera à montrer l'importance de la recherche au niveau du premier cycle et encourager les étudiants du Programme à entreprendre des efforts de recherche encore plus soutenus à l'avenir. Je tiens à remercier les étudiants qui ont préparé les travaux pour la présente publication et le professeur Domenico Mazzeo pour son engagement et persistance dans la poursuite de ce projet.

Cynthia Lucar

Editor

Table of Contents**Table des matières**

-
1. La vision hindouiste de la société internationale 4
Paula Anastasiade

 2. The Islamic conception of international society 17
Kyla Jones

 3. La conception de la société internationale de Jean-Jacques Rousseau 28
Anais Kadian

 4. Gandhi's conception of international society 42
Erin Hartley

 5. Classical Realism and the Balance of Power Theory 52
Peter Toledo

La vision hindouiste de la société internationale

Corina – Paula Anastasiade

L'hindouisme – apparition et périodisation

Par rapport aux autres religions importantes du monde, l'hindouisme est unique par le fait qu'il ne prétend pas avoir un certain fondateur ou une certaine origine historique. C'est plutôt, pour les fidèles, évidemment, une révélation suprême du *dharma* (la loi éternelle) qui gouverne tout. Traditionnellement, au sein de cette religion il n'y a aucune différence entre sacré et séculaire, entre rituels religieux et activités quotidiennes, entre religion et culture. Les différentes ramifications de ce qu'on désigne par « *hindouisme* » n'ont pas de point de départ commun et les fidèles ne sont pas obligés de déclarer leur foi. D'autre part, au début, on ne pouvait pas devenir Hindou si on n'était pas né dans une famille hindoue; en plus, on ne pouvait guère changer la foi hindoue pour une autre. Les croyances personnelles ne comptaient pas trop tant qu'on respectait les rituels, mais en même temps il était absolument impératif de ne pas adhérer à d'autres traditions religieuses et d'observer le régime strict de vie requis par l'hindouisme.

Puisqu'il n'existe aucun facteur commun pour les différentes traditions réunies sous le nom générique d'hindouisme, une périodisation de l'hindouisme est, selon les mentions de Klostermaier, une tentative audacieuse et exposée à toute critique. (Klostermaier, 7) Quand même, il cite quelques auteurs à ce propos et un d'eux est Jan Gonda, dont la périodisation proposée est la suivante : « Le Vêda et l'hindouisme ancien {est composé de} l'hindouisme védique et brahmanique {aussi que} l'hindouisme épique et puranique. L'hindouisme récent inclus les phases majeures de l'hindouisme post-épique ; le vaïnavisme ; le saïvisme ; l'hindouisme du 19^e et du 20^e siècles ». (Ibid, 9)

L'apparition de cette religion est liée à une controverse historique. D'une part, les partisans de l'invasion aryenne (comme Max Müller, responsable en grande partie pour le postulat de cette invasion), d'autre part ses détracteurs (qui considèrent que l'invasion n'est qu'une invention des conquéreurs coloniaux qui ne pouvaient pas s'imaginer que les éléments de civilisation supérieure provenaient de l'intérieur de l'Inde). La dispute est encore ouverte et le verdict donné là-dessus est une question de choix personnel, basé sur les évidences. (Ibid, 34)

Le *Gîta* et Kant – une définition de la perfection humaine

Tant le *Gîta* que l'œuvre du philosophe allemand Immanuel Kant mettent l'accent sur le fait que, si volonté il y a, sa fonction est non pas de satisfaire les instincts animaux de l'homme, mais d'ouvrir la porte vers la perfection. On insiste sur l'importance de la création d'une bonne volonté. Selon Singh, Kant proposait la même idée lorsqu'il affirmait « rien ne peut être conçu dans le monde entier, ou même hors de celui-là, qu'on puisse nommer bon sans qualificatif sauf pour la bonne volonté ». (Singh, 16) Les deux sources (le *Gîta* et l'œuvre de Kant) présentent la nature humaine comme étant composée de deux éléments hétérogènes : l'ego rationnel et la sensibilité – le premier élément se trouve au service de la divinité, tandis que le deuxième sert

« la loi naturelle des désirs et des inclinations ». (Ibid, 16) Dans ce contexte, la tâche de l'homme est de lutter contre sa nature animale, contre ses inclinations, afin de mériter sa condition humaine. Selon le *Gita*, l'homme qui vit seulement pour les plaisirs des sens vit en vain, c'est pourquoi il faut bien peser ses choix et agir rationnellement. Le devoir moral doit avoir priorité par rapport aux désirs sans aucun doute. La distinction entre l'homme et les autres êtres se fait par l'intermédiaire du *dharma*, le devoir, qui aide à faire la différence entre ce qui est et ce qui devrait être. (Krishna, 116) Kant, de son côté, affirmait que la nature tout entière fonctionne selon des lois bien précises et c'est seulement les êtres rationnels qui ont la faculté d'agir en concordance avec ces lois, et en le faisant, ils témoignent de volonté. D'ailleurs, des philosophes tels Platon et Aristote faisaient la différence entre l'homme et les animaux sur la base de la capacité exclusivement humaine de se fixer certains buts et d'agir conformément à ceux-là ; l'homme a un but, mais aussi de la détermination. Pour Kant, les actions générées par le plaisir manquent de détermination, même s'il existe certainement un but ; donc elles ne sont pas typiques du comportement humain et ne peuvent pas satisfaire les exigences de la morale. Tout au contraire, il considère que les actions humaines ne peuvent être évaluées que par le prisme du devoir.

Le travail est, tant pour les hindous que pour Kant, une loi qui, de par sa nature de loi, doit être accomplie, quoi que ce soit. Il n'est ni possible, ni désirable de renoncer au travail, donc c'est à l'homme de chercher la perfection à travers son travail - « ce n'est pas le renoncement *au* travail qui fait atteindre la perfection de notre vrai être, mais le renoncement *dans* le travail ». (Singh, 19) On prête une attention particulière aux notions de non-attachement et de pratique constante, sans lesquelles l'autonomie de la volonté ne peut point exister. Ces notions sont issues de la conscience qu'il existe une pluralité d'esprits et qu'il y a de nombreux facteurs qui affectent le savoir et l'action. (Krishna, 139)

Si l'homme est différent des autres êtres par l'existence du *dharma* et par l'application des principes moraux, il se différencie des dieux par le fait qu'il vit dans un monde où règne la mort, tandis que les dieux vivent dans l'immortalité. (Ibid, 117) L'homme doit faire de son mieux pour atteindre l'absolu, c'est-à-dire l'état de sûreté, de manque de peur, mais il ne peut le faire qu'en observant les exigences du *dharma*. Apparemment, il lui est assez facile de les observer puisqu'on considère que, pour ne pas être essentiellement moral, il a la capacité de discerner entre bien et mal et, ainsi, de faire son choix. Quand même, la difficulté c'est qu'il doit bien souvent lutter contre ses propres inclinations. Ces inclinations sont liées au monde du désir créé par l'homme à l'aide de l'imagination, des expériences et des perceptions sensorielles – c'est ici, dans ce monde, que l'homme sent tant le bonheur que la frustration. (Ibid, 137) L'homme est, en essence, un micro cosmos qui reflète le macro cosmos ; en outre, on considère que le monde des hommes n'est pas le seul monde de l'univers, mais qu'il y en a d'autres avec lesquels on communique. (Ibid, 138)

Moralité et religion dans la tradition hindoue

Les hindous tendaient vers une vie morale et cherchaient également de répondre à la question portant sur les fondements de la moralité elle-même. L'éthique, en tant que principe, et la moralité, en tant qu'application de ce principe-là, sont le moyen d'atteindre un but « *surmoral* » qui appartient à la sphère de la religion. (Singh, 41) L'éthique apparaît comme une véritable

nécessité puisque l'esprit en soi-même, c'est-à-dire dans son état originel, est absolument libre et parfait, mais lorsqu'il s'incarne, c'est-à-dire lorsqu'il s'associe au corps humain, il devient conscient de soi et des limitations données par ce corps. Donc, l'éthique est un code normatif pour l'homme incliné vers les plaisirs vaniteux ; le système hindou considère que le but de la conduite morale c'est le renoncement aux limitations d'un soi-disant non-ego (c'est-à-dire de l'esprit confiné dans le corps humain).

L'homme possède, selon le *Gîta*, des forces appartenant au non-ego qui, tout de même, peuvent être maîtrisées et valorisées : l'intellect, l'émotion et la volonté. C'est par la vertu de sa détermination que l'homme lutte contre les tentations et parcourt la voie vers la perfection et l'immortalité ; il faut constamment chercher la vérité sur le monde et sur soi-même. L'atteinte de ce but final c'est le bien suprême pour l'homme, c'est pourquoi la volonté est un attribut vital; afin que cette volonté soit mise au profit de l'homme, elle doit être mise au service de la loi objective de la raison.

On vise deux idéaux : devenir Brahmane (la plus haute caste, à laquelle on accède seulement par des rituels de purification intense et par vertu ; tous y ont accès puisque devenir Brahmane c'est un effort de conscience et de volonté, ce n'est point un statut avec lequel on naît) et obtenir des attributs similaires aux attributs de Dieu puisqu'on estime que tant l'homme que le monde sont des formes de manifestation de la même réalité divine. (Ramamurty, 129) Donc, la divinité est une voie vers l'absolu. Dieu est vu comme une source de récompenses destinées aux hommes qui agissent de telle façon qu'ils avancent vers l'immortalité. Il est maître de l'esprit, mais aussi inspirateur et but des actions en même temps. Il aide ses fidèles à surmonter les obstacles de l'existence et à atteindre leur but ; l'ayant atteint, ils se libèrent de toute peur et se sentent intégrés dans le cosmos. Par contre, ceux qui se laissent guider par leur nature irrationnelle, dit le *Gîta*, sont en proie au danger suprême et ne parviendront jamais à l'état de grâce. Un détail significatif c'est que, pour les Hindous (qui ont évolué progressivement vers la croyance que, derrière les dieux et tout autre être, il y a un Dieu suprême qui régit le tout de l'existence), Dieu n'a point de forme fixe : il peut être vu comme père, mère, frère, sœur, amant, ami, maître etc. Chacun choisit l'hypostase divine qui lui convient le mieux. Il semble d'ailleurs que la forme divine choisie ne compte pas trop tant que la relation convenable entre fidèle et Dieu est établie, c'est-à-dire une relation qui donne à l'homme les ressources spirituelles nécessaires pour trouver la vérité, l'abstention, la charité et la non-violence (les concepts essentiels mentionnés dans les textes hindous).

L'homme doit respecter l'altérité et promouvoir l'unité en défaveur de la séparation. Faire du bien à autrui c'est se faire du bien à soi-même ; de la même façon, ce qui convient à tous convient à un seul, tandis que ce qui nuit à tous nuit à un seul. C'est un devoir de chercher le bien commun. Accomplir son devoir c'est ce que les hindous appellent vertu ou « *forme de la vérité* » ; le vice est, par contre, la négligence. (Garg, 164) La vérité et l'amour sont les racines de la vertu humaine ; ils promeuvent l'unité entre hommes. Au pôle opposé, c'est la haine destructrice. Tant les vertus que les vices se rapportent aux supérieurs, aux égaux et aux inférieurs en égale mesure. Les supérieurs de l'homme sont Dieu, le souverain, les parents, les professeurs et les personnes âgées. (Ibid, 197) On doit absolument obéir à ceux-ci et les respecter. On doit pardonner à ses égaux, étant donné que la disponibilité de pardonner les fautes à autrui c'est un signe de noblesse spirituelle. Quant aux inférieurs, il est nécessaire de se

montrer protecteur et attentif. C'est cela le devoir du roi qui, en échange, obtient la loyauté de ses sujets. La fierté est le danger le plus grand lorsqu'il s'agit des relations avec les inférieurs. Se concentrer trop sur le bien qu'on a fait à quelqu'un c'est éveiller le sentiment de fierté ; les conséquences néfastes de cela seront comprises dans la charge du *karma*.

Dharma, Karma, Samsara

Le terme de *dharma* a plus d'un sens : *loi, devoir, norme de conduite, caractère des choses, mérite religieux, moralité* et « *voie menant à la prochaine vie* ». (Sharma, 105, Thomas, 23) C'est grâce au *dharma* que le monde et la société maintiennent leur intégrité. (Ibid, 106, Ibid, 24) C'est donc la voie à suivre (suprême but social, en fait) et afin de la faire connaître par les gens, quelle que soit leur caste, des lois sont énoncées par l'intermédiaire de bon nombre d'histoires épiques, de mythes et de légendes populaires. On pense que c'est le devoir qui unit les différentes couches sociales et donne cohésion à celles-ci.

Karma « *action* » est une notion étroitement liée à la conception hindoue de la nature humaine. C'est le principe de causalité qui détermine les actions humaines – tout événement est causé par un antécédent. En plus, il y a des conséquences aux actions humaines selon leur utilité et leur moralité, c'est-à-dire qu'il y a une justice qui fait que les malfaiteurs reçoivent leurs punitions et que les gens de vertu sont récompensés. C'est un point commun avec la doctrine chrétienne selon laquelle chacun recevra ce qu'il mérite lors du Dernier Jugement. Le *karma* pose sous un signe d'interrogation les limites de la libre volonté humaine. « Que peut-on faire pour réparer les fautes commises au cours des vies antérieures, si tout ce qui arrive au cours de cette vie-ci n'est qu'une conséquence des actions passées ? » (Sharma, 109) La réponse donnée par la tradition hindoue c'est que même si tout est prédéterminé, il y a de la volonté dans la façon dont on répond aux événements et cela détermine l'avenir. L'implication c'est que le *karma* détermine l'action mais non les modes d'action. On distingue trois types de *karma* : le *sancita* (l'accumulation des faits passés et de leurs conséquences présentes ; cela s'aperçoit dans les tendances et les aptitudes de chaque individu), le *prarabdha* (la partie responsable de l'accumulation des faits actuels) et l'*agami* (c'est le futur *karma*, qui accumule les conséquences des faits commis à présent).

Tout est libre volonté mais il faut tenir compte des conséquences – c'est une invitation à la moralité et à une attitude correcte envers soi-même et envers ses congénères ; l'attitude correcte est dictée par le *dharma*. Le processus par lequel on renaît continuellement et par lequel on se charge des conséquences des actions passées c'est le *samsara*. Toutes les formes de vie sont soumises à ce processus et les pensées qu'on a au moment de la mort déterminent les conditions de la prochaine naissance.

La Société et la politique

Il n'existe aucun terme hindou équivalent au terme de « société », dans l'acception courante, peut-être à cause du fait que ce qu'on appelle société n'existait pas en tant que structure naturelle, mais artificielle. (Krishna, 157)

Le mythe indien à propos de la création de la société c'est qu'on a divisé l'univers sur le critère de certaines différences fonctionnelles revêtues par des catégories sociales (les quatre *varnas*, c'est-à-dire « couleurs ») ; ces parties se réunissent dans une structure plus ample, la société. On considère que la société est la première entité à s'être sacrifiée pour assurer la pluralité. C'est une pluralité non pas seulement sociale mais aussi cosmique ; en outre seulement un quart de ce que signifie la société a un aspect manifeste dans le monde – les autres trois quarts demeurent inconnus. Cela veut dire que la société fait partie du cosmos mais également qu'elle constitue une réalité qui transcende ce qui est visible – c'est presque une sacralisation de la société. (Krishna, 160) Chaque membre de la société est motivé par l'idée de servir les autres ; par exemple, un Brahmane est censé étudier les Védas et tout autre domaine du savoir et de partager ses connaissances avec les autres. On tâche autant que possible de progresser dans le savoir et de le conserver afin de le transmettre aux générations à venir, donc les Hindous mettent l'accent sur l'importance des renseignements. Etre informé c'est être prêt à tout.

Le concept de *varna*, le mot sanscrit pour caste, signifiant « couleur », est central dans la structure conceptuelle de la société hindoue. A cause du sens du mot, on a insinué que la couleur de la peau était une distinction sociale entre les gens, qui imposerait certaines règles ou coutumes – par exemple, les filles à la peau plus foncée devaient avoir une dote plus fournie afin de se marier. (Wilson, 29) Au début, il y avait seulement quatre castes et l'appartenance à telle ou telle caste était figée à jamais (d'ailleurs l'endogamie était de règle). La première caste, la plus haute, c'étaient les Brahmanes (des érudits ayant une influence à part sur la société tout entière), ensuite les Kshatriya (les nobles et les guerriers), les Vaïsyas (les commerçants et les artisans) et les Sûdra (chargés des travaux les moins nobles dans la société). En plus de ces castes, il y avait un groupe (littéralement « le cinquième ») formé des « intouchables », c'est-à-dire des gens hors de caste, considérés des proscrits, dont la tâche était d'effectuer des travaux même plus dégradants que ceux des Sûdra (Wilson mentionne que Gandhi les appelait « Enfants de Dieu »). (Ibid, 30)

Les quatre *varnas* de la société avaient en commun le *dharma*, l'idée de devoir. La littérature mentionne même le conflit issu de l'intersection de plusieurs *dharma* de la même personne, lorsque celle-là devait obéir simultanément à des règles contradictoires. Il existait l'idée de hiérarchie – les intérêts des groupes considérés supérieurs (grâce aux facteurs tels la profession pratiquée, la zone de résidence, l'appartenance à telle ou telle association artisanale) recevaient l'attention sociale correspondante. En conséquence, on était très conscient du groupe sociopolitique auquel on appartenait (en fait, des bénéficiaires, des désavantagés et des tâches qui en dériveraient) et de la loyauté qu'on devait au groupe respectif. C'étaient les fonctionnaires publics et les dirigeants qui étaient les plus conscients à l'égard de l'appartenance à un tel groupe, avec toutes ses implications. (Krishna, 169) En ce qui concerne le roi, il était possible qu'il quittât le royaume ou le territoire auquel il appartenait en temps de nécessité, mais il pouvait quand même revenir au trône à l'aide de ses sujets. (Ibid, 169) Généralement, en temps de détresse, la première tâche des gens est envers eux-mêmes puisque c'est l'autoconservation qui peut assurer la poursuite du *dharma*.

On remarque aussi, dans la société hindoue, l'existence d'un système d'aide sociale lié aux notions de compassion et de gentillesse. La société comprend absolument tous les individus, quel que soit leur groupe d'appartenance ; ceux-ci ont tous le droit de recevoir la compassion et l'aide

des autres. La communauté des hommes est vue comme partie d'une communauté plus large, celle de tout être sur terre, et ce sont les hommes qui prennent en charge le soin de tous les êtres. La socialisation de l'individu se fait par des cérémonies spécialement conçues pour toutes les étapes de la vie et l'importance de celles-là réside dans l'idée que l'homme possède une composante biologique qui doit être transformée en composante sociobiologique. Par ces cérémonies, on lui confère des droits légaux, mais aussi des devoirs. La sociologie encadre la société indienne classique dans l'étape historique des États agraires, qui se caractérisent par l'émergence de la charrue à traction animale comme moyen de production. Il y avait des ressources technologiques considérables, comme des systèmes d'irrigation, des armes en métal, de grands bâtiments. Les réseaux familiaux étaient très complexes et les groupes sociaux supérieurs étaient formés de familles tenues dans le plus haut respect. Dans ce type de société, il existait, au sein de la famille, bon nombre de serviteurs et la classe sociale exerçait l'influence la plus forte sur la structure de la famille. (Coltrane, Collins, 68)

Les apports hindous au développement de la science politique et du droit sont considérables et quelques faits notables font remarquer cela. On trouve dans la littérature hindoue des références aux termes de roi, communauté, chef de communauté, empereur ou roi des rois, établissements, unités nationales, assemblée. Le dernier hymne de *Rig Veda* s'adresse aux membres de l'assemblée : « *Assemblés, parlez ensemble ; laissez s'accorder vos esprits* ». (Machwe, 51)

Pour ce qui est du domaine du politique, il faut, premièrement, définir la communauté politique, dans l'acception indienne. L'idée essentielle c'est qu'une communauté politique ne peut point être représentée par le roi seul, mais qu'il est également besoin d'un conseil de ministres, d'une armée, des fortifications, d'un territoire, d'une trésorerie, des amis (en tant qu'informateurs informels). Dans quelques classifications, on ajoute aussi le peuple ou la capacité d'exercer le pouvoir coercitif. (Krishna, 176) La contribution de Kautilya est essentielle là-dessus. Sa théorie, visant la construction et le maintien d'un empire qui réunisse toutes les communautés indiennes, a été mise au point et exposée dans *Arthashastra (Le livre de l'État)*, du temps de l'empereur Chandragupta Maurya (de la dynastie homonyme). Selon Kautilya, chaque royaume se constitue de six éléments : le roi, le gouvernement (les ministres), le pays et la population, les fortifications, la trésorerie et l'armée.

La trésorerie et l'armée semblent avoir un rôle essentiel dans l'organisation de la gouvernance, puisqu'elles sont des éléments indispensables. La relation entre les deux est caractérisée par la réciprocité. S'il est facile de s'imaginer l'impossibilité d'avoir une armée bien équipée sans argent, il faut tenir compte également du fait qu'il était habituel d'avoir des campagnes militaires justement pour augmenter les ressources de la trésorerie. En plus, une armée bien mise au point contribuait, sans doute, à la gloire du roi et à décourager des éventuelles révoltes. On accordait bien d'attention à la question de la paix et de la guerre (qui définit la stratégie politique tant sur le plan interne que sur le plan externe) avec les royaumes voisins puisqu'il s'agissait de la survie du propre royaume. Cette question était abordée d'un point de vue géopolitique, par l'intermédiaire d'une « *théorie concentrique des relations politiques* » qui désignait la position géographique comme facteur décisif dans les relations internationales (on tendait de négliger les considérations portant sur l'idéologie, la psychologie ou les valeurs des autres peuples en faveur de leur position géographique). (Krishna, 182)

Selon cette théorie, incluse dans l'*Arthashastra*, le voisin le plus proche d'un État c'est son ennemi le plus périlleux puisque si l'on part à la conquête d'autres territoires, c'est le plus proche qu'on tentera de s'approprier en premier lieu. Donc, deux États voisins seront toujours ennemis à cause de leur position. Si l'on considère la situation de trois États, on constate que, si le troisième n'a aucune frontière commune avec le premier mais s'avoisine avec le deuxième, il deviendra l'ami du premier en vertu de leur ennemi commun, le deuxième État. L'ennemi de son ennemi devient son ami – c'est une loi qui peut s'étendre à n'importe combien d'États. Il existe également des « *amis acquis* », c'est-à-dire, des rois dont on cherche l'amitié afin de renforcer son autorité. (Watson, 80) Le roi médiateur c'est un roi qui occupe un territoire proche du sien et aussi de celui de l'ennemi et qui peut maintenir un certain équilibre dans la zone ; celui-ci peut aider un des rois en conflit et, à ce propos, Kautilya met au point des stratégies de gagner le roi médiateur de sa part. Un roi qui se trouve loin des deux rois en conflit et qui jouit d'un certain pouvoir lui permettant d'aider soit le roi médiateur, soit un des rois en conflit, est un roi neutre.

Quand même, la guerre est vue comme le dernier moyen acceptable pour la résolution des conflits internationaux – on voyait bien que la guerre était aussi coûteuse que destructive, mais, dans l'occurrence, le roi devrait se concentrer seulement sur un ennemi, pas sur plusieurs. Par contre, le premier moyen à employer était la diplomatie, c'est-à-dire la négociation et la discussion des différends afin d'obtenir une solution équitable. L'œuvre de Kautilya contient des références aux questions comme les ambassadeurs (des émissaires sans résidence permanente dans les pays où on les envoyait) Leur devoir était de remettre des messages, de maintenir les traités, de rappeler au roi visité l'importance des traités et aussi de se faire des amis dans le pays visité. On traite aussi de questions comme l'intrigue, la destruction des cercles d'alliances hostiles, l'organisation d'armées secrètes, l'usage des espions et l'« achat » des autorités ennemies. (Ibid, 82) Pour ce qui est de la dernière question, Kautilya affirme que cette opération est préférable à l'initiation d'une guerre (les coûts et les risques seraient bien plus considérables au cas d'une guerre). Donc, la paix est à préférer dans toute situation ; elle est préférable même à la neutralité armée. Si toutefois la guerre est nécessaire et qu'on la gagne, il est interdit d'imposer ses lois aux peuples assujettis – on doit leur laisser l'autonomie.

Le roi, appartenant, d'habitude, à la deuxième caste, était commandant en chef de l'armée et aussi grand prêtre – la plupart des communautés indiennes étaient des royaumes, mais pas toutes, et beaucoup d'États fonctionnaient sur un principe matrilineaire : la reine héritait de sa mère et son mari gouvernait. (Ibid, 77) Dans *Atharva Veda* il y a des références à propos de l'élection de celui-ci, c'est-à-dire que, dans certaines situations, on pouvait détrôner le roi. (Machwe, 52) Le roi est le représentant de Dieu sur terre (les assemblées sont également d'origine divine), mais il doit respecter certains principes. Le *Code de Manu* et l'*Arthashastra* de Kautilya exposent les sanctions et les obligations des institutions royales. (Ibid, 53) Le roi devait se présenter comme philosophe aussi, dans le sens donné par Platon - il devait se préoccuper toujours par le bien-être de son peuple et s'autocontrôler constamment. Selon Kautilya, le bien-être du roi c'est le bien-être du peuple, c'est pourquoi il devrait dormir seulement quatre heures et demie par jour ; trois heures seraient allouées aux repas et au divertissement et le reste du jour reviendrait au peuple. La justification de l'action politique c'était la protection du peuple et l'assurance de leur bien-être – ces raisons sont étroitement liées au concept de devoir.

Le roi était assisté par un cabinet de ministres, surtout en ce qui concernait l'application de la loi. C'est toujours Kautilya qui divise les lois en quatre catégories : les tâches religieuses (le *dharma*), le contrat, les coutumes et la gouvernance d'État. La loi est désignée par le terme de *dharma* et son fondement c'étaient les Védas, les précédents traditionnels et la doctrine des érudits. Les délits les plus graves étaient le vol, le pillage, l'adultère, l'avortement, l'assassinat d'un Brahmane, l'abduction et la consommation excessive d'alcool - la conséquence était la peine à la mort ; dans ces cas-ci le roi lui-même remplissait la tâche du bourreau. On mentionne également les *punitions* administrées aux voleurs, aux personnes ayant commis l'adultère ou ayant un penchant pour les jeux de cartes et pour les paris. On punissait ceux-ci en les faisant lier à un pilori et en leur faisant extraire une amende de cent monnaies de sang (« *l'argent-sang* »).

Les hindous anciens ne considéraient point la justice, la religion et le droit comme des concepts distincts. Toutefois, certaines lois pouvaient être rejetées par la société si elles n'apportaient pas d'amélioration dans la condition des gens. (Machwe, 56) Au cas d'une dispute, le roi devait consulter le prêtre afin d'émettre une décision quant à la punition adéquate, mais, dans l'administration des punitions, il y avait des différences selon les castes – la caste la plus basse recevait les sanctions les plus dures. De toute façon, le caractère des temps vécus par les sujets dépendait du caractère du roi et de la façon dont il dirigeait le peuple. (Krishna, 183)

Il y a, dans l'*Arthashastra*, une description détaillée de l'activité d'espionnage. Les détectifs devaient être choisis parmi les étudiants, les moines, les paysans pauvres, les commerçants, les gens aux qualités magiques et leurs disciples. Ceux-ci accomplissaient le rôle d'informateurs secrets et devaient organiser des dialogues avec les « cibles » afin d'obtenir des renseignements. En plus, c'était également leur devoir d'apaiser les mécontentements du peuple. En somme, toute activité politique semblait être satisfaisante tant qu'on avançait vers la création d'un empire unitaire, ce qui était le projet de Kautilya (il considérait qu'une multitude de communautés indépendantes fonctionneraient mieux sous une « *parapluie* » commune). En fait, ce projet a été accompli par Chandragupta, à l'aide de Kautilya, son conseiller, en ce qui concerne la partie nord de l'Inde, après la mort d'Alexandre le Grand. Toutefois, après la mort du petit-fils de Chandragupta, Asoka, l'empire s'est fragmenté et l'Inde est revenue à l'état antérieur (des communautés multiples, souvent en conflit).

L'hindouisme au 20^e siècle – Mahatma Gandhi et *Satyagraha*

Mohandas Karamchand Gandhi (1869 – 1948) s'est affirmé comme leader politique du peuple indien dans le contexte de la lutte nationale pour l'indépendance. Son implication dans cette lutte s'est faite suite à un séjour de presque vingt ans en Afrique du Sud où, grâce à ses études de droit effectuées à Londres, il a travaillé comme conseiller juridique. Lors de ce séjour il a constaté que les Indiens qui vivaient en Afrique du Sud ne jouissaient d'aucun droit, n'étant pas considérés citoyens. C'est là que Gandhi, surnommé plus tard *Mahatma* (« *Grand Ame* ») par Rabindranath Tagore a inventé le terme de *satyagraha* (non-violence), c'est-à-dire amour pour la vérité, donc pour l'âme puisque Gandhi affirmait que la vérité c'est l'âme et persévérance dans la quête de la vérité. (Gandhi, *Non-violent resistance*, 3)

De retour en Inde, il a commencé à mettre en pratique ces idées et à les expliquer au peuple. Pour que la notion de non-violence soit claire, il a établi les différences entre ce concept et

d'autres similaires : la non-violence (*satyagraha*) présuppose la force intérieure (c'est donc l'apanage du fort) et la violence en est absolument exclue. (Ibid, 3) La résistance passive, en échange, c'est l'apanage du faible ; elle évite la violence mais ne l'exclut pas dans certaines situations. La désobéissance civile c'est la violation des lois considérées injustes, mais sans l'emploi de la force physique. La non-coopération c'est le renoncement aux postes occupés dans les institutions de l'État puisqu'on les considère corrompues. Les derniers deux concepts sont étroitement liés à celui de non-violence.

La libre conscience est un guide de conduite et elle devrait se baser sur la tolérance mutuelle (Gandhi, *The essential writings of Mahatma*, 211) ; en plus, il suit la pensée de Tolstoï, un de ses mentors, en considérant que personne n'attaquera personne sans un motif – lorsqu'on est attaqué, on doit tout accepter jusqu'à ce que l'opresseur en ait assez de continuer la persécution et cesse de le faire. (Ibid, 73) En dernière instance, il faut même accepter de perdre sa vie pour son idéal. En conséquence, l'effort de ne pas céder est considérable et la tentation est aussi grande, mais il faut avoir de la foi et manifester de la solidarité pour ce qui est de la cause nationale. C'est pourquoi la non-violence ne peut pas être mise en pratique par les faibles. Par contre, les faibles sont ceux qui démontrent un manque de résistance face aux vicissitudes de la vie et qui font recours à des moyens faciles et souvent immoraux, donc à condamner, afin de parvenir à leurs fins. En outre, selon Gandhi, celui qui résiste ne périt jamais et celui qui est témoin de la souffrance d'un autre ne connaît pas de bonheur – la dernière idée reprend l'ancien principe hindou selon lequel le malheur d'un seul est le malheur de tous. Ne pas céder aux tentations n'est qu'une des voies vers la perfection ; une autre voie c'est l'effort conscient et soutenu qu'on déploie afin de mieux connaître ses défauts, le but final étant de les corriger.

Gandhi lui-même déclarait avoir trouvé la Vérité, c'est-à-dire, la perfection, du moins en théorie, puisqu'il avouait ses imperfections, typiques de la nature humaine, qui l'empêchaient d'atteindre la Vérité en pratique, non pas seulement du point de vue théorique. Par ailleurs, Gandhi prêchait la diplomatie de la Vérité, conception qui se traduit par l'aveu sincère ; il faut bien noter que la diplomatie, telle que Gandhi l'entendait, se différencie nettement de la diplomatie telle qu'on l'entend aujourd'hui : si le philosophe pensait que la diplomatie est en fait la sincérité totale envers soi-même et surtout envers les autres - y compris ses ennemis -, le sens moderne du mot oblige à envisager la négociation comme moyen de dissimuler ses vraies pensées. En d'autres mots, pour le monde contemporain la diplomatie engendre une dissimulation de ses intentions et une présentation embellie de ceux-là, de sorte qu'elles ne provoquent pas de conflits ouverts avec ses partenaires. Quand même, pour entendre la diplomatie à la façon de Gandhi, il faut également prendre en considération l'importance de la croyance : une sincérité totale ne peut exister en absence de la croyance aux autres. En effet, le philosophe était le partisan de la croyance dans les hommes, c'est pourquoi le mensonge – la trahison de la confiance - est conçu comme un des plus grands maux de l'humanité. Le mensonge mène en dernière instance à la guerre et Gandhi remarque que, vu que la guerre commence dans la tête de l'homme, c'est de cette tête-là que doit commencer la réconciliation, et le moyen d'y parvenir c'est la tolérance envers la diversité et surtout la *satyagraha*.

D'une façon assez ironique, paradoxale même, le prêcheur de la « non-violence » fut assassiné au moment où il se préparait à faire des prières dans son jardin, dans la présence de tout un auditoire rassemblé dans le but d'entendre le Maître parler. Comme beaucoup d'autres,

l'assassin n'avait sans aucun doute rien compris à la notion de *satyagraha* et à tout ce qu'elle présupposait : une

« force qui, à condition de devenir universelle, révolutionnerait les idéaux sociaux et chasserait les despotismes et le militarisme qui ne cesse de s'accroître, sous lequel les nations de l'Occident gémissent et sont à peu près écrasées jusqu'à la mort, et qui promet sans répit d'accabler même les nations de l'Orient ». (Gandhi, *Non-violent resistance*, 36)

Gandhi a vu sa théorie sur la non-violence se concrétiser dans l'activité de Martin Luther King, surtout connu pour son intense plaidoyer pour les droits civiques des noirs américains, dont une des manifestations fut le célèbre discours « J'ai un rêve ». Tout comme Gandhi, Luther King fut en premier lieu le leader spirituel (en tant que prêtre baptiste) d'une communauté persécutée, la communauté afro-américaine. Il a organisé des actions pour demander le droit de vote, la déségrégation, des emplois, et d'autres droits pour les noirs ; ses actions ont joui du soutien du président Kennedy. Comme Gandhi, Luther King fut arrêté (pendant une action non-violente de boycott des bus en 1955), et lui aussi fut tué par un opposant. Le rapprochement de ces deux personnalités est possible en vue des moyens que tous les deux ont employés afin de parvenir à leurs but : la non-violence, l'action pacifique, complètement dépourvue de violence.

Un autre célèbre successeur de Gandhi fut, du moins au début, Nelson Mandela, premier président démocratiquement élu de l'Afrique du Sud et fervent combattant contre l'apartheid; d'ailleurs c'est également à partir de ses expériences en Afrique du Sud que Gandhi a, lui aussi, commencé son combat. Avocat de formation (comme Gandhi), il a embrassé les principes de la non-violence, mais, après l'interdiction du Congrès national africain et du Congrès Panafricain, son activité a cessé d'être purement idéologique : désormais, il s'est prononcé en faveur de la lutte armée – par contre la lutte de Gandhi a toujours été non-violente. Après une détention de 27 ans, il est revenu sur la scène politique de l'Afrique du Sud.

Les deux exemples, celui de Luther King et celui de Mandela, illustrent presque sans mots l'impact qu'a eu l'activité de Mahatma Gandhi sur l'évolution ultérieure de la politique internationale.

Pertinence des principes hindous

L'éthique hindoue peut très bien être rapportée à certaines des questions les plus actuelles dans la société internationale. Une de celles-ci, qui suscite beaucoup de discussions et de controverses, c'est l'avortement. La dispute se déroule entre les partisans du « *droit à la vie* » et ceux du « *droit de choisir* » (la dernière perspective se fonde sur l'idée que l'avortement n'est pas un infanticide, comme dans les propos de Michael Tooley). A cet égard, la littérature hindoue est assez claire – tant dans *Atharva Veda* (où l'on trouve des chants destinés à l'enfant qui va naître et aussi à la mère) que dans les *Brahmanes* (des textes rituels), on regard l'avortement comme un pilier « *criminel qui illustre le caractère abominable des rituels du péché et de leurs conséquences punitives* ». (Crawford, 23) C'est une perspective qui se fonde

sur l'idée que l'utérus c'est une métaphore de la création, une place de manifestation de la divinité. (Ibid, 21)

En ce qui concerne le suicide, l'Ouest se prononce, généralement, pour l'association de cet acte avec l'étiquette de péché tant envers soi-même qu'envers le Créateur (comme dans les écrits de Tommaso d'Aquino, ou dans les principes théologiques de la plupart des confessions religieuses), ou même envers l'État et la société (on trouve l'association entre suicide et illégalité dans certaines sociétés, telle la société victorienne). La philosophie indienne regard cet acte comme un témoignage de la noblesse de quelqu'un qui, faute d'autre issue d'une situation embarrassante, choisit de quitter la vie (comme dans la perspective japonaise relative au *harakiri*).

L'euthanasie occupe aussi une place considérable dans le débat international contemporain. Outre les deux camps opposés (pro et contra), il y a aussi des « *médiateurs* », tel James Rachels, selon lequel l'euthanasie *active* (« *aider* » quelqu'un à couper court à ses souffrances) est moins condamnable que l'euthanasie *passive* (laisser quelqu'un souffrir même si l'on sait qu'il n'existe plus de chance de guérison). Quant à la perspective indienne, il est digne de mentionner le point de vue de Gandhi, qui, même en repoussant avec véhémence la violence, affirmait qu'il n'y a aucune violation du principe de la vie si l'unique intention est de faire du bien à quelqu'un qui souffre. Le véritable péché c'est d'enlever la vie à quelqu'un dans son propre intérêt. (Crawford, 115)

Une dernière question d'éthique portant sur l'actualité serait l'environnement. L'hindouisme voit l'environnement comme une incarnation de la divinité, donc on lui doit de l'amour en premier lieu. A ce propos, il serait utile de mentionner le roman *Maitreyi* (écrit par Mircea Eliade en 1930, suite à une incursion personnelle dans l'espace indien) qui dépeint l'histoire d'amour d'une jeune hindoue et d'un ingénieur anglais qui ne pouvait pas comprendre, l'amour de la jeune fille pour tout ce qui l'entourait. Contrairement à cette attitude sacralisée, pour ainsi dire, envers l'environnement, les pays occidentaux tendent d'oublier leur devoir de conserver ce qui leur a été donné. En dépit des maintes politiques de conservation et de protection, les États permettent, pour des raisons économiques, à certaines compagnies multinationales de déployer leurs activités, bien que celles-ci nuisent à l'environnement. Un exemple relevant serait l'industrie relativement récente, mais très prospère, des entreprises productrices de neige artificielle, qui se montre nuisible à l'environnement puisqu'elle menace les sources d'eau de la planète. Un autre exemple qui relève du fait que l'on préfère souvent maintenir ses sources de revenus à n'importe quel prix c'est l'attitude des États-Unis face à l'accord de Kyoto, dont le protocole a été adopté lors de la troisième session de la Conférence des Parties à Kyoto, le 11 décembre 1997. Les États-Unis, dont l'industrie se fonde en grande partie sur des entreprises qui négligent et même abusent de l'environnement, ont refusé de ratifier cet accord. Le respect pour la nature (loi absolue pour les Hindous) signifierait une perte pour l'économie américaine donc la balance s'incline vers l'argent, pas vers le bon sens.

Au-delà des considérations sur les questions mentionnées il faut prêter attention à la scène politique internationale actuelle. Les conflits d'intérêts semblent être adressés très différemment de la manière choisie par la culture hindoue, même par l'Inde (d'ailleurs, il semble risqué de confondre la théorie avec la pratique). Au lieu de renforcer les services diplomatiques (et donc de

profiter de l'avantage d'avoir des ambassades permanentes, au lieu des émissaires « mobiles » du temps de Kautilya), on préfère de recourir à la force armée, en dépit des risques encourus. L'exemple de l'Irak, d'ailleurs assez à la mode à cause de la flagrante attitude impérialiste des États Unis, prétendus émissaires de la démocratie, est éclairant – les soi-disant consultations des États-Unis avec l'Organisation des Nations Unies n'ont été qu'une façade qui cachait l'intention d'envahir l'Irak de toute façon, avec ou sans le consensus des membres de l'Organisation. La perspective des pertes, surtout en vies humaines, n'a pas empêché les États-Unis d'agir unilatéralement en Irak, puisqu'on ne combattait point au nom d'une éthique quelconque, mais de l'intérêt économique masqué sous une apparence d'altruisme aux ambitions universalistes. C'est un sacrifice inacceptable dans la conception hindoue. Par conséquent, on pourrait dire que la non-violence promue par Gandhi semble ne plus trouver de place dans la politique expansionniste américaine et des autres États qui voudraient gagner les faveurs américaines en s'alignant aux mêmes politiques de domination.

Pour le reste, tous les éléments mentionnés par Kautilya dans *Arthashastra*, comme les alliances, l'espionnage ou les pots-de-vin, sont d'actualité même aujourd'hui et on les emploie d'une façon plus ou moins ouverte. Toutefois, en dépit de toutes les avancées technologiques enregistrées par la société internationale, il semble bien que c'est toujours la société hindoue d'autrefois (où l'on ne jouissait pas des bénéfices de tel ou tel appareil sophistiqué, mais où, en échange, toute action se conformait aux principes éthiques) qui est plus civilisée, grâce à l'importance donnée à la moralité et au devoir envers soi-même et envers autrui. En fin de compte peut-être serait-il sage de garder à l'esprit la leçon de l'histoire, c'est-à-dire que théorie et pratique ne se confondent presque jamais.

Références

- Balbir, S. *Hinduism and Western thought*. New Delhi: Arnold Publishers, 1991.
- Coltrane S., Collins R. *Sociology of Marriage and the Family*. Toronto: Wadsworth/Thomson Learning, 2005.
- Crawford, C. *Dilemmas of life and death: Hindu ethics in North American context*. Albany, NY: State University of New York Press, 1995.
- Garg, G. *Handbook of Hindu religion & ethics: basic ideas, general customs & rites and ethical teachings*. New Delhi : Mittal Publishers, 1998.
- Gandhi, M. *Non-violent resistance (Satyagraha)*. Mineola, NY: Dover Publications, 2001.
- Gandhi, M. *The essential writings of Mahatma Gandhi*. Delhi: Oxford University press, 1993.
- Klostermaier, K. *Hinduism: a short history*. Oxford: Oneworld, 2000.
- Krishna, D. *The problematic and conceptual structure of classical Indian thought about man, society and polity*. Delhi: Oxford University Press, 1996.
- Machwe, P.B. *Hinduism, its contribution to science and civilisation*. New Delhi: Vikas, 1979.
- Ramamurty, A. *The philosophical foundations of Hinduism*. New Delhi: D.K. Printworld, 2000.
- Ross, N.W. *Three ways of Asian wisdom: Hinduism, Buddhism, Zen and their significance for the West*. New York: Simon and Schuster, 1966.
- Sharma, A. *Classical Hindu thought: an introduction*. New Delhi: Oxford University Press, 2000.
- Thomas, P.M. *20th century Indian interpretations of Bhagavad-Gita: Tilak, Gandhi and Aurobindo*. Delhi : I.S.P.C.K., 1987.
- UCLA Social Sciences Division. *Mahatma Gandhi* - Recouvert le 3^e janvier 2005 sur le web site : <http://www.sscnet.ucla.edu/southasia/History/Gandhi/gandhi2.html>
- Watson, A. *The evolution of international society: a comparative historical analysis*. London: Routledge, 1992.

The Islamic conception of international society

Kyla Jones

Islam's influence over the course of history as well as contemporary international relations is wide ranging and diverse. Practiced by over one billion people worldwide, it has become an integral part of a multitude of cultures and nations over the span of fourteen centuries. Amid a long history and presence in our society, it is a wonder that Islam is not given more scholastic attention. Conflicts in the recent past such as the Iran-Iraq war, the war in Kuwait, the ongoing conflict in Palestine, the September 11th attacks and the war on terror all involve Islam. Islam's image is projected in a very negative light to the world, due to the Western media's fixation on attributing the majority of terrorist acts to Muslims, to the point where 'Islamaphobia' now has significant meaning.

The dilemma lies in the approach taken in studying Islam and in learning about Muslim nations. The West attempts to reflect its secular self in its study, analyzing the politics of Muslim nations without considering religion and its affects on all parts of life- individuals and the state. This approach refuses to see Islam as not only a religion but a way of life, expanded to the national and international levels, and that to separate the two results in an incomplete picture of Islamic history, present and future. This essay attempts to explore both the Islamic approach to conduct: individual, national and international linking it with Islamic history. The world in which Islam was formed and shaped is studied, and the individual is discussed, as well as the policies and ideals of an Islamic state. The Islamic approach to international relations and society is examined, as well as the course of Islam throughout history to give a snapshot of its influence on world events. While answers are not provided for modern day conflicts currently occurring; this essay simply endeavours to share Islam in its entirety in the hopes of fully understanding the intentions of Islam as a religion, and the influences that history has had on it arriving at its current state.

To ensure consistency and understanding in discussing a topic with negative connotation, misinformation and stereotypes, it is beneficial to define and clarify certain basic terms. Islam is the name of the religion, equal to Christianity and Judaism, and a Muslim is one who practices Islam. (Emerick, 5) *Allah* is the Arabic word for God, which is used synonymously throughout the essay. The Qur'an is the Muslims sacred book, akin to the Bible, and is considered the literal word of God, spoken from the Prophet Muhammad's mouth. (Emerick, 2002, 6)

Islam and its Formation

The birth, the surprisingly quick rise and dominance of Islam is formidable testimony to Islam's philosopher Ibn Khaldun's theory of the dominance of peripheral civilizations over the centre. Khaldun's study of history revealed a cyclical pattern of the rise and fall of Empires, such as China and Mesopotamia. (Watson, 117) The Arabs were also a culture on the periphery before Islam united the tribes which resulted in the dominance of two great Empires. Their success was due to a number of factors including a strong military tradition made necessary by exposure to foreign, and especially in the Arabs case, internal conflict. The internal conflict derived from the dryness of the Arabian Peninsula pushing tribes to attack one another for land and water. Young

men were expected to become warriors to defend their land and family resulting in a wealth of experienced trained fighters. (Cleveland, 6) At the centre of Khaldun's observations was the presence of a unifying belief that created a universal goal and drive within the peripheral state. (Watson, 117) Islam provided the Arabs with that unifying goal of a universal Muslim Empire and succeeded in spreading it from India to Spain.

Muslims believe that Islam was delivered to the world by *Allah* through the mouth of the Prophet Muhammad in the form of the Qur'an. In the year 610 on 'The Night of Power', Muhammad, aged 40, was visited by the angel Gabriel and given the task of teaching God's will and religion to the masses. (Cleveland, 8) Converting first his family and friends, he then branched out, making his teaching more public over the next two years, in direct negative correlation with his welcome in Mecca. His wish to prohibit the worship of idols first threatened a source of income to members of the wealthy dominant tribe. Then his commands to help the poor through dispersing the riches of the wealthy made him enemies, enough to eventually remove himself and his followers from Mecca to Medina. (Rahman, 34)

It was in Medina that the influences of Islam were demonstrated and Muhammad's strength as a leader emerged. Muhammad became the figure of authority in the town, and expected to settle existing internal feuds, a tribute to his personal diplomacy. (Ibid, 36) However, being located in another town did not bring an end to the conflict with Mecca. Muhammad still intended to return to Mecca and restore the Ka'ba, a religious stone dating back to the time of Abraham, to Islam, refusing to leave it to the idol worshippers. (Cleveland, 11) His position in Medina was ideal, as Medina was also conveniently placed to disrupt the commercial caravans that were so important to the economy of Mecca. By this arrangement, Islam and Muhammad won followers by winning a number of battles against Mecca, appealing to the aggressive nature of the tribes. Ten years after their departure, Muhammad and his followers walked peacefully into Mecca, turned the rock of Ka'ba into the House of God and resumed teaching Islam. (Cleveland, 11)

There were also factors within the Arab nations that facilitated the acceptance of Islam. The Arab culture was one of honour and loyalty; the making of a pact was binding. Acceptance of Islam therefore became a matter of switching these already passionate beliefs to new outlets. (Rahman, 33) The loyalty to the tribe was transferred to something greater and grander, namely loyalty to *Allah* and the causes of Islam. The importance of blood kinship to one tribe or another was transferred to the kinship of faith with any other Muslim tribe. Monotheism had already become a generally accepted idea that had been introduced by the infiltration of Christians and Jews into the peninsula. (Cleveland, 2) Lesser gods however, were still worshipped as go-betweens and Muhammad needed to convince the people that they could communicate directly with *Allah*. As Islam was accepted by the Arabs, the steps to beginning their conquest over the Byzantine and Persian Empires was a matter of redirecting the instincts of the tribes and the conflict driven interests of the Arab tradition to the North. (Rahman, 30) Their traditional competence as warriors, and their unity under a single goal, made the spread of Islam inevitable.

The armies of Byzantium and Persia had been at war with each other from 540-629 CE and were worn down and fatigued. The Byzantine people had been heavily taxed for the upkeep of the army, and had a population of non Greek-Orthodox Christians who were being prosecuted.

The East was in a similar state where the rulers separated and distinguished themselves above the common people, resulting in a lack of loyalty to the Empire. Islam was accepted as a more tolerant rule. (Cleveland, 4) Also assisting Islamic acceptance in neighbouring regions was the use of common Semitic languages instead of the Latin, which was not always understood.

Islam through the Ages

The history of Islam can be divided into different sagas of difference leaders, dynasties and military conquests and non-secular rule that spanned from Medina in the 7th century to its collapse in the 14th century. The time after Muhammad, as the Arabic peninsula was united, is known as the orthodox period of Caliphs, when the leaders were undivided and followed the Qur'an. (Simons, 5) At this time the two dominant empires in Europe were the Byzantine Empire to the North West and the Persian Empire to the North East. Under the leadership of the Caliph, Arabic tribes began to attack the southern flanks of these two nations and to spread Islam. During this part of its development the Arabs considered Islam to be an Arab religion, but this waned as the Arabs extended from the Arabia peninsula and the Qur'an was introduced and studied elsewhere. After the death of the fourth Caliph in 661CE, the Umayyad Dynasty was established with the self declared Caliph Mu'awiya. (Cleveland, 16)

In less than 100 years, Islam spread throughout Syria, Mesopotamia, Palestine, Egypt and North Africa, facilitated by a common Semitic language. As early as 711CE it had landed in Spain and quickly defeated the Visigoth rulers. By 751CE, Islam had reached Afghanistan and central Asia, establishing its first colony in India. The Umayyad Dynasty in Damascus started the Islamic tradition of literature and science and began the hereditary tradition of the Caliph. Beginning in 750CE, the Umayyads were replaced by the Abbasids. (Mottahedeh, 64) The Abbasid Dynasty in Baghdad lasted for five centuries during which the first three were responsible for its greatest contributions to science and art. By the end of its term, however, they had allowed semi-independent states to form. The Islamic Empire state still existed, and indeed was symbolically unified, but lacked a strong influential leader.

The Crusades over the 11-13th centuries are another significant feature in the Islamic timeline. Several different wars took place between the Christians and the Muslims. The Europeans captured Jerusalem in the First Crusade, only to lose and win it again, and to extend their reach to the boarders of Egypt, only to be eventually defeated at the end of the 13th century. (Peters, 85) Following the Crusades, and of more dramatic consequence, was the invasion of the Mongols. In the beginning of the 13th century, the Mongol state, led by Genghis Khan, expanded and swept through China, Hindu India, the Middle East (West Asia), the south of Russia and Eastern Europe, bringing an end to the great Abbasid Dynasty. Destruction of agriculture and irrigation, libraries, the murder and deportation of scientists was devastating for the Islamic state. (Rahman, 37)

The 14th century however, saw a turn around as the Mongols embraced Islam, declaring it their official religion. Unfortunately the damage already done was enough to permanently weaken the Islamic nation. In the middle of the 14th century the peripheral Ottoman states began its rise to power. Originally driven from their homeland by the Mongols, the Ottomans finally established in modern-day Turkey a powerful state, strongly united by the Islamic faith and

protected by a formidable military force. (Rahman, 1984, 41) The Ottoman Empire peaked in the 16th century and lasted until the 20th century.

Islam and the Individual

When discussing Islam, it is important to remember that first and foremost it is a religion, and that the religion itself is primarily concerned with the individual. To understand the institutions, it is essential to understand what they stand for, their goals, who they represent and what forms them. In the case of Islam, it is the soul and its eventual return into God's presence. It is then a matter of reciprocity as these institutions guide their respective followers through daily and life decisions. It is the assumption of Islam, and of most religions in general, that when decisions are made in the name of their God, peace and harmony will be achieved. (Emerick, 234) As a religion that does not distinguish between religious and political duty, the influences of Islam on the individual are important to understand when decisions are being made for Islamic nations.

Islam does not classify humans as inherently good or evil; rather it is decisions and actions that make individuals good or evil. (Ibid, 23) There are however, a number of beliefs that would lead to the conclusion that Islam considers humans inherently good. Muslims believe that humans are born without sin and are born with free choice. Whether or not one becomes evil or good is dependent on the choices one makes, and whether or not they are made for, or in agreement with a higher power - God. (Awn, 7) Equal to the story of Genesis in the Christian Bible, Muslims believe that the universe was created by God, and therefore we as humans, every part of ones body, and every particle within the universe is aware of that connection to or belonging to *Allah*. (Rahman, 43) It is this fundamental belief that accepts all of humanity into Islam. Free choice was given to humanity, meaning that the hearts and heads of humans, while aware of God's presence, do not have to acknowledge nor abide by His laws. While it is not required to recognize it, God's presence is known by the body. By accepting this, Muslims acknowledge the presence of a force within them, a type of "moral compass". *Fitrah*, as it is called, is what guides one through life and towards *Allah*. (Emerick, 25) It can then be argued that if man's body is connected and influenced by *Fitrah*, a force for the betterment of man, then man must be inherently good.

Islam and the State

The Qur'an not only guides the individual's spiritual life, but also extends into politics and state law. It is necessary to keep in mind that the Qur'an was written over a number of years, from Muhammad's first encounter with the angel Gabriel until his death. Therefore, it mirrors the development of Islam from its first teachings through to Muhammad's diplomatic and military conquests as leader of Medina. (Cleveland, 10)

In its fundamental beliefs, Islam strives to create a *dar al Islam*, which is essentially an Islamic state. This state is to be guided by an elected leader who will continue to hold power as long as he abides by Islamic laws. (Mottahedeh, 65) The position of Caliph was one of great power; however it was backed by a representative body that would aid the Caliph in his interpretations of the Qur'an and could override him if he overstepped his bounds. Before his

death, Muhammad instructed that his successor should be chosen and elected by his peers. (Cleveland, 12) The Qur'an also stressed the importance of consultation and discussion similar to that of a Parliamentary system of government, a system called *shura*. The ideal state, therefore, would be headed by one elected leader, the Caliph, who would consult and discuss issues of importance and interpretation of the Qur'an among those deemed able, the *ulema*. The *ulema* is composed of men and women chosen according to their merits as scholars and able to contribute in *shura*. (Rahman, 34) This limited form of consultation was justified by the belief that the uneducated would not know what is best for the Islamic community at large. The Islamic state also included a judicial aspect entitled *shari'ah*: a system of Islamic laws that decides what actions are for or against the word of *Allah*. The *shari'ah* incorporates not only a set of laws, but also a system of justice complete with courts, rules of evidence and properly trained officials. (Ibid, 34) The members who studied the Qur'an and decided upon matters of the *shari'ah* were considered part of the *ulema*.

The *ulema*, in the end, contributed in undermining the Caliph's position by successively taking control of many decisions. In addition, the position of Caliph lost authority as the Empire grew larger and older. The Caliph first relinquished power as the Empire grew beyond the direct practical influence of one Caliph, and *emirs* (governors) were appointed to rule. As the Empire weakened, the power to appoint his subjects diminished and the Caliph's office was lowered to accepting self-appointed *emirs* in order to maintain the necessary façade of unity within Islam. (Cleveland, 17)

The Islamic state is a very social one. Not only is it expected that Muslims avoid doing evil deeds, but they must also become involved to try and prevent these deeds from occurring. Within communities families are expected by the Qur'an to pay a tax to their religious centre called a *zakat*. (Cleveland, 27) This money goes to families that are in need of help and to projects of public benefit. Public services such as hospitals, primary schools, colleges and even rest stops on travel routes were some of the social benefits that Muslims enjoyed. Family and community life are of equal importance in developing a stable state and building bonds with community members is encouraged through celebrations at different parts of ones life bring people together. (Emerick, 231) The Muslim community is united through their daily prayers, regular attendance at the mosque, and shared beliefs. The assumption is made that if the family and community are strong, then they, as well as the rest of the other strong united Muslim communities will all act in accordance with the Qur'an and the state will be stable and peaceful to the point where other nations will want to join Islam. (Emerick, 234)

In the Islamic state, commerce and trade was seen as more worthwhile than agriculture. (Schmiechen, 122) This could stem from the fact that the rich Arab tribes of Pre-Islamic times were those involved in trade, while those nomads or agricultural tribes were left fighting for social ranking and wealth. Accordingly, the Empire created a vast trade network running from Asia to Europe with Cairo thriving at its centre. With regards to money and trade the Qur'an forbids the making of money off money, or the collection of interest on loans. This economic approach was originally intended to protect the individual and family, as those who were unable to pay off a debt were often enslaved, leaving the family without anyone to provide for them. In general this type of approach results in a more active economy where money is continually invested, moving and working. (Field, 254) What is more, Muslims are required to put all

business deals and contracts in writing, to be honest in their dealings, and are forbidden to invest in companies that make money off forbidden substances such as alcohol or pork. Nor are they able to make contracts for the future, as only *Allah* knows the future and it is unfair to lock another into such an agreement. (Emerick, 245)

The death of Muhammad two years after Islam's conquest of Mecca brought about the first and possibly the greatest division within the Islamic State. Whilst Muhammad had made it clear that his successor be agreed upon by his peers, at the time of his death he himself never suggested who he felt that successor should be. As a result of different opinions, the Muslim population divided into the two main sects of Islam, the Sunni and the Shi'a. The Sunni decided to simply choose a Caliph from amongst Muhammad's followers, one who had taught closely with him and gained much experience. (Awn, 15) The Shi'a decided that according to Arab tradition, Muhammad's leadership should pass through his blood line to a member of his family and go directly to Ali, who was also a close follower and scholar of Islam. Ultimately, the position of Caliph went first to Abu Bakr, then Umara, Uthman, and finally Ali became the fourth Caliph. With the assassination of Ali, the Shi'ites supported his descendents, the Abbasid faction, while the Sunni's supported the Umayyad faction. Thus, after only four caliphs, the 'Great Schism' occurred and has lasted throughout Islam's history.

Within Islam, there are several schools of legal thought, each slightly differing on the interpretation and application of Islamic law. The four oldest and surviving Sunni schools are the *Hanafi*, *Shafi*, *Maliki*, and *Hanbali Maddhabs*. (Mayer, 233) In general terms, the *Hanafi* School dates to 700CE and is the largest and most open minded. This school emphasizes belief over practice and relies on analogical reasoning to come to solutions. The strictest in terms of social and personal rules is the *Hanbali* School, the earliest and the most literal follower of the Qur'an. The *Maliki* School uses *hadith* (tradition) as a guide and looks to serve the common good. The *Shafi* School is considered the flexible school with characteristics such as consensus of the community and reasoning through analogy. (Ibid, 233)

Schools under the Shi'a sect are faithful to different branches of Muhammad's descendents, the largest being the Twelvers and the Seveners. These different sects diverge on who was the rightful leader to succeed Ali as Caliph, and when, where and how the rightful leader will return. (Awn, 14) Another interesting branch in Islam is Sufi. It is completely acceptable to find Sufis who are either Sunni or Shi'a. Sufism is a spiritual approach within Islam that aims to connect humans with the God. (Vara, 34) The type of union created is a heavily debated theological topic over whether one is completely unified with God or not. Sufi's practice prescribed rituals of types of singing, chanting, meditation and prayer as ways to form a union with *Allah*. (Cleveland, 31)

The different interpretations of the Qur'an result in slightly different conduct, and the development of different rules between and within states. For example those of the *Wahhabi* sect, a branch of the *Hanbali* School, are most firmly established in Saudi Arabia and rigorously follow only the most direct and literal teachings of Muhammad. (Peterson, 33) Some differences seem petty, for example some Muslims will not eat seafood, while other will not eat fish, but will eat shellfish. However the Qur'an specifically states there is only one way to heaven, and each sect firmly believes theirs is that path. (Awn, 14) While beneficial to individuals in their search

of an interpretation that works best with their inner conscious, the disparities stand in the way of Islam's ultimate goal: a unified universal population.

Islam and International Relations

Islam has a unique way of integrating itself into the international community. As a religion it is able to cross borders, cultures and integrate its beliefs little by little into otherwise secular states. States that have accepted Islam as a way of life consider the study of Islam important. Modern times see states such as Iran, Afghanistan and Saudi Arabia interpreting the Qur'an differently, resulting in different types of relationships. Whatever the intentions of the State, and those who govern it, the original intention of Muhammad and Islam differs from what is being done today. The ultimate goal being that all the people of the world enter the *dar al Islam* and that there be only one Muslim nation. (Rahman, 28) Islam's efforts to achieve this have thus far demonstrated this to be a very difficult task. From its early conquering strategy, to the unequalled spread of knowledge in its adoption, its continual expansion with the Turks, its eventual downfall as an Empire, to present day conflict, Islam the religion still strives to form a *dar al Islam* through international interactions.

War, in Islam, is considered the last resort regulated by strict laws in the Qur'an. A 'just' war must be proclaimed by the leader of the entire Muslim community through the *Shura*. (Emerick, 172) It is illegal for an individual, or a group, to declare war in the name of Islam. The advisors themselves are guided by the Qur'an, which states that there are only three instances when war can be considered just: in the defence of ones community or nation, to liberate people living under oppressive regimes, and to remove any government that will not allow the free practice of Islam within its borders. War is proclaimed against those who wish to suppress Islam, because that is seen as going directly against God's will. (Ibid, 171) While engaged in war, Muslims are held to a strict code of honour. Women, children and innocents are not to be harmed, and a city, once conquered may be looted, but it must not be completely emptied or destroyed. (Mottehedeh, 67) Conversion by the sword is strictly forbidden. The conquered people are to be won over to Islam by living in the better society it provides, an unrealistic expectation if conquered cities were to be destroyed leaving those conquered resentful of their new leaders and religion (Peters, 75)

During its centuries as an Empire, Islam had certain codes by which Muslims treated non-Muslims. There were two main reasons behind this behaviour: one is that Islam is universal and does not discriminate against race, ethnicity, or social class; the second stems from basic statistics and common sense. The Arab/Muslim population that initially conquered the Byzantine and Persian Empires was much smaller in numbers, therefore to treat the conquered population harshly through discrimination and punishment would be to risk an irrepressible rebellion. (Watson, 113) Tolerance was, therefore, an Islamic necessity that applied to all non-Muslims.

In their relations with other religions, Muslims were instructed to be tolerant, especially with "people of the book", or Jews and Christians. The Jews who lived in Spain under the Visigoth leaders and in the Byzantine Empire, were harshly treated and prosecuted, and ended up welcoming the Muslims as more tolerant leaders. Under Islamic rule Christians were generally better treated than Muslims were treated in the Christian West. (Cleveland, 14) Within Islam,

Christians and Jews were allowed to have their own autonomous communities, while the Christian insisted on conformity. (Watson, 113) These communities were taxed (less than under Byzantine rule), and a few rules applied; for example, a Christian man was not allowed to marry a Muslim woman nor were Christians allowed to convert Muslims, however in general Christians were mostly tolerated and left to themselves. (Lewis, 177) This tolerance was expected since Muslims believed the three monotheistic religions to be related. All three are monotheistic, and each claims to be the only way to heaven. Islam claims that is it a progression ending with Islam, the most perfect of the three. (Lewis, 176) In essence, the fact that all serve the same God means that while the Jews and Christians have yet to accept the final word of God, they deserve to be treated with respect. (Rahman, 26)

Whether inside an Islamic state or not, all Muslims have the duty to fulfil certain religious obligations known as the 'Five Pillars of Islam'. The Five Pillars serve to remind Muslims of God, acknowledge his omnipotence and provide a brief glimpse into Islamic life. (Cleveland, 26) The first of the five is called *Shamahadah* (proclamation of faith) and is simply an affirmation in ones belief in *Allah* and the Prophet Muhammad. The second is *Salat* (prayer) which is called for five times per day at a specific time as to be a continual reminder of God's presence. Abstaining from eating drinking and sexual behaviour from dawn to dusk is *Sawm* (fasting) and is completed in the month of Ramadan. As mentioned Muslims are required to give *Zakat*, or Alms, that are distributed to those in need, and the last is the *Hajj*. Hajj is the Pilgrimage to Mecca that all Muslims are required to make once in their lifetime and is comprised of certain ceremony and ritual once a year. By adhering to these five simple Pillars of Faith, all Muslims throughout the world are bound by simple daily activities and important spiritual rituals. (Emerick, 114)

Islam and its Contributions

By virtue of its universal nature, Islam has a history of easily adopting new ideas, and encouraging innovation. It can also lay claim to the discovery and advancement of a number of scientific and philosophical studies. During its span from the 7th to 14th century as an Empire, Islam's approach to knowledge and literacy had a huge influence on the rest of Europe. (Hitti, 36) Muhammad's instructions to acquire knowledge rested on a few simple concepts; that knowledge enables man to distinguish between right and wrong. It is a required that Muslims learn to read and write in order to read the Qur'an, which provides "armour against the enemy [and]...society in solitude". (Emerick, 235) These concepts lead the Muslims to spread knowledge to people of every ethnicity and social group with a vigour that far surpassed any attempts in Western Europe at the time, which typically restricted education to the rich and the clergy. (Cleveland, 25)

The Muslims first objective was to translate any books, documents and knowledge into Arabic and to spread duplicate copies throughout the nation. In 830 CE, an institution entitled the "House of Wisdom" was established with the sole purpose of making general 'knowledge' available in Arabic. (Emerick, 322) The second step was to organize the accumulated information into bodies of thought, and to begin the testing of theories and ideas. From the 9th century on, the Muslims began to add to their vast source of knowledge with discoveries and innovations in all areas of scholarship.

With this dedication and inspiration, the Islamic Empire enjoyed a time of adopting, gathering, advancing, and conceiving of ideas. Muslim mathematicians, for example, advanced upon Indian and Persian ideas in algebra and trigonometry (Cleveland, 25). Ibn Sina wrote a textbook known as the *Canon* on the practice of medicine that was used for five centuries throughout Europe in 1037, and also determined that the speed of light is constant. (Hitti, 39) Bookstores were opened to make profits as the use of paper, a Chinese invention, was put to work. Translations of the Greek classics were made in Arab and then later Latin, spreading the ideas throughout the whole Empire and that of Western Europe. (Cleveland, 25) Philosophically, Islam produced many great thinkers as well. Of particular note is Ibn Khaldun, mentioned previously, who studied the cyclical rise and fall of Empires. (Watson, 117) Khaldun's literature is still read today by historians, anthropologists, mathematicians, and those studying Islamic culture, literature, and religion.

This devotion to intellect was in sharp contrast to that of Europe. In the 10th century, scholars from Western Europe were travelling to Spain, Cordoba in particular, to attend the Islamic Universities to study volumes that were made available through the Islamic dedication to translating old texts into Arab. By the 12th and 13th centuries, Christian rulers of Northern Spain were encouraging the translation of Arab texts into Latin. (Cleveland, 25) The Muslim population was literate enough to at least read and understand what was being written in the Qur'an, as opposed to the barely literate population of Western Europe, where the majority of literate people were situated in the clergy.

Conclusion

As with other world religions, the nature of Islam's structure and institutions has evolved to fit into today's international society. However, Islamic fundamental beliefs still hold, as the Qur'an continues to be read and the Five Pillars are still practiced. World wide, Muslims are required to obey certain regulations that dictate their daily lives, economic decisions and how they view national and international relations. The historic Islamic state is seen as outdated by the Western democratic views that dominate society today. (Awn, 15) The West may be right in assuming that currently a single Islamic community seems unattainable as demonstrated by the multiple schools of thought within Islam and the present situation in the Arab world. Yet, Islam remains an all encompassing way of life, practiced by millions of people within Muslim as well as democratic nations. (Emerick, IX) If there is to be dialogue between Islam and the West, rather than relying on biased information provided in the media, one should become more informed about each other and find better ways of promoting mutual understanding.

References

An Interview with Imam Feisal Abdul Rauf, ed. Geoffrey Orens (H.W. Wilson Company: USA. 2003), 5-11

Awn, Peter J. "Faith and Practice", in *Islam: the Religious & Political Life of a World Community*, ed. Marjorie Kelly (Praeger Publishers: New York. 1984), 1-27

- Cleveland, William L. "A History of the Modern Middle East." (Westview Press, Inc.: Colorado. 1994)
- Emerick, Yahiya. "The Complete Idiots Guide to Understanding Islam." (Pearson Education: USA. 2002)
- Field, Michael. "Inside the Arab World" (Harvard University Press: Cambridge. 1995)
- Hitti, Philip K. "Islam and the West: A Historical Cultural Survey." (Robert E. Krieger Publishing Company Inc.: New York. 1962)
- Lewis, Bernard. "Islam and the West" (Oxford University Press: New York. 1994)
- Mayer, Ann Elizabeth. "Islamic law", in *Islam: the Religious & Political Life of a World Community*, ed. Marjorie Kelly (Praeger Publishers: New York. 1984), 226-242
- Mottahedeh, Roy P. "The Foundations of State and Society", in *Islam: the Religious & Political Life of a World Community*, ed. Marjorie Kelly (Praeger Publishers: New York. 1984), 55-72
- Muck, Terry C. "An Introduction to Islam: One God, Many Believers", in *The Reference Shelf*, ed. Geoffrey Orens. (H.W. Wilson Company: USA. 2003), 3-4
- Newby, Gordon D. "Ibn Khaldun and Frederick Jackson Turner: Islam and the Frontier Experience", in *Ibn Khaldun and Islamic Society*, ed. Bruce B. Lawrence (E.J Brill: The Netherlands. 1984) 122-133
- Peters, Francis E. "The Early Muslim Empires: Umayyads, Abbasids, Fatimids", in *Islam: the Religious & Political Life of a World Community*, ed. Marjorie Kelly (Praeger Publishers: New York. 1984), 73-93
- Peterson, Scott. "Wahhabi Roots in Saudi Desert", in *The Reference Shelf*, ed. Geoffrey Orens. (H.W. Wilson Company: USA. 2003), 26
- Rahman, Fazlur. "The Message and the Messenger", in *Islam: the Religious & Political Life of a World Community*, ed. Marjorie Kelly (Praeger Publishers: New York. 1984), 29-54
- Schmiechen, James. "A History of World Societies Study Guide: Volume I to 1815." (Houghton Mifflin Company: Boston. 2004; 6th edition), 117-134, 151-161, 297-310
- Simons Jr., Thomas W. "Islam in a Globalizing World." (Stanford University Press: California. 2003)
- Vara, Richard. "They're Muslims, But Sufis Still Go Own Way", in *The Reference Shelf*, ed. Geoffrey Orens. (H.W. Wilson Company: USA. 2003), 34-36

Watson, Adam. "The Evolution of International Society: A comparative historical analysis." (Routledge: New York. 1992), 112-119,128-129.

La conception de la société internationale de Jean-Jacques Rousseau

Anais Kadian

Connu comme le Platon moderne, Jean Jacques Rousseau, philosophe et écrivain du 18^e siècle, laissa sa marque dans plusieurs domaines. De la politique à l'économie jusqu'à l'éducation, ses idées continuent à être débattues plus de deux siècles après sa mort. À Paris, parmi les cercles de philosophes, il commença à critiquer ses collègues et plus tard il devint lui-même sujet de plusieurs critiques. La publication de ses idées et philosophies à contre-courant, des idées révolutionnaires et nouvelles le força à mener une vie de persécuté, d'un pays à l'autre. Ces théories politiques se fondent sur l'idée de liberté. Dans l'état de nature Rousseau décrit tout homme comme indépendant, autosuffisant et donc libre. Alors que les sociétés se forment et évoluent au cours du temps, les hommes deviennent interdépendants et perdent cette liberté originale. Donc, dans les communautés politiques où les hommes vivent en dépendance les uns des autres, et où la propriété et le travail s'introduisent à leur tour, on voit paraître les grandes inégalités entre les hommes. Rousseau, supporteur d'une vision sociale libérale, rejetait les inégalités basées sur la richesse et était défenseur de la république démocratique. Une de ses plus grands œuvres, le « Contrat social », expose de façon sa conception d'un état équitable, juste et où tout homme peut alors réclamer sa liberté originale.

Mais, que dirait Rousseau à propos des relations entre états ? Quelle est en effet sa théorie des relations internationales ? Que fit-il des inégalités existantes entre états et comment la liberté sur le plan international peut-elle exister ? Comment Rousseau répond-il aux problèmes de la paix et de la guerre ? Ce travail examinera les réponses à ces questions en considérant la conception Rousseauiste de la société internationale. Celle-ci fait partie de sa théorie politique globale qui comprend aussi sa théorie de la nature humaine et celle de la nature de l'État. En vue de bien saisir sa conception de la société internationale il nous incombe de nous attarder sur ces deux dernières théories. Ce travail proposera ensuite quelques exemples pertinents afin de mieux comprendre la conception des relations internationales rousseauistes dans le monde actuel en comparaison aux théories des relations internationales de nos jours.

La nature de l'être humain

À la base de la théorie politique de Rousseau se trouve sa théorie de la nature humaine. Ici Rousseau imagine l'homme « en le considérant tel qu'il a pu sortir des mains de la nature. » (Rousseau, 1969, 64) L'homme dans son état naturel est complètement libre. Sa conscience est surtout occupée par sa survie. L'homme est gouverné par *l'amour de soi*, une condition innée d'indépendance où il cherche son propre bien-être en se protégeant, se nourrissant et en satisfaisant tous ses besoins de survie. Cette autosuffisance définit l'homme comme créature libre, dépendant seulement de lui-même. L'état de nature est donc une condition originale de liberté. Mais Rousseau avait aussi une conception altruiste de la nature humaine. L'homme dans son état de nature était un être paisible, ayant une nature généreuse et sympathique envers les autres. Il démontre de la pitié en voyant souffrir son semblable. Le contact avec une autre

humaine. » (Hoffman et Fidler, xli) Bref, isolé, heureux et autosuffisant, l'homme n'a pas de raison de sortir de cet état. « Ainsi l'individu de l'état de nature, enfermé dans son individualité, ignore les autres. Son indépendance est aussi son innocence, il ne hait personne, il n'aime rien, la relation sociale n'a pour lui aucun sens. » (Goyard-Fabre, 39) Les vrais problèmes sociaux commencèrent pour les hommes lorsque cet état de nature disparut. Une extinction qui a eu lieu suite à l'introduction des sociétés par les hommes mêmes.

La chute de la nature humaine

Alors que dans l'état de nature l'homme vit seul, indépendant et libre, lorsque celui-ci commence à vivre en société, il perd cette condition originale de liberté. En premier lieu, les hommes commencent à vivre en famille, ensuite, ces familles se regroupent en sociétés. Grâce à cette cohabitation, des relations entre les hommes commencent à se former. Puisqu'ils mènent une vie plus organisée, le travail est divisé entre personnes et chacun n'est plus obligé à consacrer tout son temps à la survie. D'après Rousseau, l'homme crée de nouveaux outils et de nouvelles commodités. Ces commodités élargissent les désirs des hommes et aussi leur dépendance d'autrui. Cette dépendance est de plus aggravée par le progrès et l'expansion économique due à la pratique de l'agriculture et de la métallurgie. Ces pratiques introduisent le droit de propriété et l'augmentation des dépendances par de nouvelles commodités.

« Dès l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre (...) l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire et les vastes forêts se changèrent en champs des Campagnes riantes qu'il fallut arroser de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons. » (Rousseau, 1969, 101)

Rousseau souligne dans son *Discours sur l'origine des inégalités*, que ce progrès matériel de la société juxtaposé à l'introduction de la propriété et à la division du travail, est justement à cause des inégalités sociales entre les hommes. Les pauvres dépendent des riches, les riches des pauvres et les inégalités sociales deviennent alarmantes.

« Le voilà par une multitude de nouveaux besoins assujetti pour ainsi dire à ses semblables dont il devient l'esclave en un sens même en devenant leur maître, riche il a besoin de leurs services, pauvre il a besoin de leurs secours, et la médiocrité ne le met point en état de se passer d'eux. » (Rousseau, 1969, 104)

Une autre conséquence de la vie en société est la comparaison qui se forment entre hommes; les gens reconnaissent leurs propres atouts relatifs aux autres. Puisque les hommes ne se reconnaissent qu'en comparaison avec les autres, ils deviennent dépendants de l'appréciation et de la reconnaissance d'autrui. Une condition qui mène au remplacement de *l'amour de soi* « un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation » par *l'amour propre* « un sentiment relatif, factice et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre ». (Rousseau, 1969, 149) Rousseau perçoit les sociétés comme étant des corps artificiels d'association entre les hommes. Cette association artificielle des hommes mène l'homme à justifier son existence en comparaison et en compétition avec les autres. Ceci déclenche des passions telles que la cupidité, l'avarice et l'honneur. Une chute évidente de l'état *d'être* à l'état de *paraître*. L'homme en état de nature vit à l'intérieur de lui-même de manière

indépendante, alors que l'homme 'civilisé' vit à l'extérieur de lui-même, appréciant son existence seulement à travers les jugements des autres. (Ibid, 149)

La société, une association artificielle entre les hommes, produisant un progrès matériel incroyable, est en effet à la source de la chute de la nature de l'homme d'un être indépendant et sympathique en un être avare et compétitif. Un phénomène que Rousseau appelle la *dénaturation de l'homme*. Toutes les insécurités, la violence et les guerres entre les hommes sont créées non pas par l'homme dans son état naturel mais par l'homme dans son état tel que transformé par la société. « Comparé à l'homme 'sauvage' l'homme 'civilisé' est perverti par les sciences, par le commerce et par les rapports de puissance inhérents à la société politique. » (Goyard-Fabre, 31) L'homme 'sauvage' subsiste dans une condition de liberté, alors que l'homme 'civilisé' se trouve dans un état de dépendance et même d'esclavage. « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers ». (Rousseau, 1964, 173) Comment échapper à l'état de guerre et sauver l'homme de cette dénaturation ? Comment éliminer la violence mais en plus éliminer les inégalités ? Comment restaurer à l'homme civilisé les valeurs originales de liberté, de compassion et d'égalité ? Pour Rousseau il s'agit de fonder une société civile légitime et juste: la réponse à ce problème est le *Contrat Social*.

Une communauté politique rectifiée

« Il y a mille manières de rassembler les hommes, il n'y en a qu'une de les unir », nous dit Rousseau. (Goyard-Fabre, 31) Un État légitime doit être basé sur une association volontaire entre les Hommes. Pour qu'un homme devienne citoyen, il doit se livrer à la Cité par le pacte social. Le *Contrat Social* est un pacte entre chaque membre qui s'accorde à aliéner ses droits et libertés à la Cité, c'est-à-dire à tous. « Chacun se donnant à tous ne se donne à personne » est la condition de l'un est « égale à celle de tout autre ». (Rousseau, 1964, 183) Les volontés particulières de chaque individu se joignent pour créer la *volonté générale*. Ainsi l'homme devient citoyen et la collectivité devient le souverain. La voix du souverain, c'est-à-dire la volonté générale, est à la base des lois de la Cité. À travers les lois, chaque citoyen reçoit équitablement les mêmes droits et libertés qui sont assurés et renforcés par le gouvernement. « La liberté naturelle, qui est indépendance et autosuffisance, est supplantée par la liberté civile, qui est obéissance aux règles du tout sociopolitique ». (Goyard-Fabre, 46) Ainsi l'inégalité entre hommes créée par la dépendance de l'homme de son prochain, est remplacée par la dépendance de chacun des lois de la cité. Tous étant dépendants de la volonté générale, plus personne n'est dépendante d'un autre individu, donc chacun est indépendant et libre. Puisque le souverain, qui représente le peuple, est guidé par la volonté générale, qui est l'intérêt commun du peuple, les citoyens sont souverains. « La souveraineté n'est pas celle d'un roi ou d'un prince, elle n'est autre que l'exercice de la volonté générale qui appartient exclusivement au corps du peuple. » (Ibid, 46)

Le souverain et sa volonté sont à la base des lois qui guident le gouvernement qui, à son tour, assure la sécurité, l'égalité et la liberté du peuple en faisant respecter les lois. La relation entre citoyen, souverain et gouvernement est très importante d'après Rousseau et doit exister dans un certain équilibre. Alors que le peuple est le souverain, ils sont assujettis aux lois du gouvernement. Celui-ci à son tour crée les lois qui se basent sur la volonté générale et donc il doit obéir à la volonté du souverain. « L'action de l'état doit nécessairement passer par la voie médiatrice de la législation : le corps politique. Les lois, émanées de la volonté générale, sont le

cerveau et l'âme du corps politique. » (Ibid, 45) Aussi, toutes les lois doivent être générales, « elles doivent partir de tous et s'appliquer à tous » (Ibid, 61)

En examinant les prérequis pour une société juste et légitime, Rousseau élabore sur le rôle du gouvernement. Tel que mentionné, le gouvernement de l'État doit premièrement renforcer la volonté générale et les lois qu'elle produit. Deuxièmement, il doit prévenir les inégalités des richesses dans la société, la plus grande menace à la loi et au gouvernement légitime, d'après Rousseau. L'inégalité se produit lorsqu'il y a une désharmonisation de la volonté générale et un triomphe de la volonté privée au dessus de la volonté générale.

«C'est donc une des plus importantes affaires du gouvernement de prévenir l'extrême inégalité des fortunes, non en enlevant les trésors à leurs possesseurs, mais en ôtant à tous les moyens d'en accumuler, ni en bâtissant des hôpitaux pour les pauvres mais en garantissant les citoyens de le devenir. » (Rousseau, 1964, 80)

Finally, il incombe au gouvernement d'éduquer le peuple à être patriotique. Le patriotisme est suscité lorsque la loi protège les droits et les intérêts de l'individu de l'exercice arbitraire du pouvoir du gouvernement. Cette patrie dépend directement de la vertu des citoyens. Chaque citoyen peut réaliser la vertu à travers l'union de sa 'volonté particulière' à la 'volonté générale'. Rousseau indique dans le *Contrat Social* que « la patrie ne peut subsister sans liberté, ni la liberté sans vertu, ni la vertu sans les citoyens, vous aurez tout si vous formez des citoyens, sans cela vous n'aurez que des méchants esclaves, à commencer par les chefs d'états. » (Rousseau, 1964, 82) Les citoyens, en conformant leur volonté à la volonté générale, proclament ainsi une acceptation et un amour pour leur patrie et leurs lois. Rousseau met l'accent sur l'importance d'une bonne éducation du peuple pour créer une bonne nation.

L'État idéal

Rousseau imagine l'État idéal comme étant un petit état, en superficie et en population. Du point de vue politique, Rousseau envisage un gouvernement républicain mais il admire en particulier le système gouvernemental de la démocratie directe, où chaque citoyen est souverain. De plus, un petit état peut mieux garantir une volonté générale conforme aux intérêts de presque tous les citoyens, chacun ayant plus de chance à participer à la vie politique de son pays. La plus importante condition que Rousseau propose pour l'État idéal peut se résumer en un mot : l'indépendance. Rousseau trouve que l'autonomie et l'autosuffisance sont des caractéristiques fondamentales pour l'État puisque c'est justement l'interdépendance entre les États qui mène aux conflits. Il avise, dans son *Discours au gouvernement de la Corse* d'assurer leur indépendance et autosuffisance politique, militaire et économique. Un système économique indépendant, où la nation subvient à ses propres besoins est une nation en liberté. Cette idée d'indépendance et d'isolement des États soulève plusieurs questions que l'on abordera dans la prochaine section, concernant surtout la société internationale idéale qu'envisage Rousseau.

La communauté internationale

La relation entre États a résulté maintes fois dans des conflits et mêmes des guerres. Rousseau observe, à son époque, la tyrannie et l'esclavage des peuples opprimés, affamés et

enchaînés par les dirigeants riches du pays. Mais sur le plan international aussi il rencontre une scène monstrueuse de meurtre, de génocide et de mort. Pour ce qui est de la politique domestique, Rousseau attribue la dénaturation de l'homme par la société à la violence et aux inégalités sociales. Quant à la politique internationale, à quoi Rousseau attribue-t-il la source des violences et des guerres ?

La condition de guerre

Rousseau définit la société internationale comme existant en condition de guerre. Le système lui-même est la cause de conflits. Premièrement, à l'échelle internationale, les États existent dans un système anarchique, où il n'y a aucun gouvernement global. Sans autorité centrale pour assurer la cohésion de tous aux lois internationales, apparaissent les grandes inégalités, la corruption et l'utilisation de la force comme moyen de solution. De plus, les grandes inégalités et disparités, dues à l'exploitation, la division du travail, la propriété et les inégalités des richesses, mènent à une situation d'interdépendance et de compétition qui aggrave les conflits.

Ensuite, chaque État étant un corps artificiel ne peut se connaître et mesurer ses forces qu'en comparaison aux autres États. Pour qu'un État se sente en sécurité, son pouvoir et sa force militaire doivent être supérieurs à ceux des autres États. Cette dynamique de comparaison crée alors la compétition pour le pouvoir, caractéristique de la politique internationale. Ainsi se crée le grand dilemme de la sécurité : si l'État est fort il menace la paix, s'il est faible, il est ciblé. (Hoffman et Fidler, xlvi) Même si chaque État se préoccupe seulement de sa survie, sa propre force ne peut être connue qu'en comparaison aux autres États. L'État lui-même n'est pas indépendant, puisque chaque autre État qui l'entoure l'aide à définir son propre pouvoir tout en étant une menace potentielle. Donc c'est surtout la nature de l'État, comme corps artificiel dépendant des autres ainsi que la nature de la société internationale, comme système compétitif et anarchique, qui créent les conditions d'insécurité dans le système international et par conséquent les conflits et la guerre. Mais qu'est-ce qui rend, d'après Rousseau, la situation de guerre entre États plus dévastatrice que la situation de guerre entre individus en société ?

Où est la "volonté générale" ?

La grande différence entre la politique domestique et la politique internationale est la volonté générale. Alors qu'elle peut être présente dans la politique domestique afin d'établir une république juste et légitime, elle n'existe pas au niveau international. Dans la politique domestique, la volonté générale représente la source qui guide le gouvernement républicain et la loi. Rousseau croit que le citoyen *accomplit* la vertu lorsque sa volonté est en accord avec la volonté générale et lorsque le citoyen réalise sa conformité à l'intérêt national à travers le patriotisme. Par contre, Rousseau trouve que l'idée de la volonté générale ne s'applique pas à la politique internationale. Il remarque que même si la volonté de l'État est générale et obligatoire vis-à-vis ses membres, elle n'est pas obligatoire vis-à-vis les autres États et leurs membres. La volonté de l'état devient une volonté privée et individuelle sur la scène internationale.

« (...) C'est qu'alors la volonté de l'état quoi que générale par rapport à ses membres, ne l'est pas par rapport aux autres états et à leurs membres, mais

devient pour eux une volonté particulière et individuelle, qui a sa justice dans la loi de nature. » (Rousseau, 1964, 67)

Rousseau conclut donc que les États sur la scène internationale subsistent par le biais des lois de nature, où chaque État cherche son propre bien être sans cohésion avec les autres.

N'importe quel État, ayant un gouvernement légitime ou non, étant une république démocratique ou non, étant un gouvernement juste ou non est vulnérable à la guerre. Bien que la politique interne de l'État puisse faire une différence dans sa politique externe, dès que l'État se trouve sur la scène internationale, il ne peut échapper à la condition de guerre que celle-ci crée. Même un État juste peut faire une guerre injuste. Puisqu'une 'volonté générale internationale' n'existe pas, les États sont guidés par les lois naturelles. Ce sont des lois ni codifiées, ni institutionnalisées et ne sont donc pas des lois internationales absolues. Sans loi, ni le concept de justice ni d'injustice peut exister.

« Il ne s'en suit pas pour cela que les délibérations publiques soient toujours équitables; elles peuvent ne l'être pas lorsqu'il s'agit d'affaires étrangère; j'en ai dit la raison. Ainsi, il n'est pas impossible qu'une république bien gouvernée fasse une guerre injuste. » (Rousseau, 1964, 68)

Rousseau suggère que le principe fondamental dans la politique internationale est la loi de la nature et les États, qu'ils soient tyranniques ou non, peuvent en effet faire la guerre de façon injuste. Même si Rousseau propose l'idée d'un État idéal pour éviter la guerre, il ajoute quand même que ce type d'État pourrait faire une guerre injuste à cause du manque de volonté générale dans les relations internationales. Le système de relations internationales fragmentées crée d'amples opportunités dangereuses pour les forces égoïstes, despotiques et tyranniques à renverser la volonté générale et à amener un gouvernement légitime à faire une guerre non légitime. « Sur la scène internationale la solidarité cosmopolitique et la vertu ne sont pas possibles tel que le patriotisme ou la vertu sont possibles à l'intérieur de l'état. » (Hoffman et Fidler, xvi) Evidemment, Rousseau considère le système international comme étant la cause principale de la guerre.

De plus, le système international des États peut être comparé à un système d'action-réaction. Chaque État ne peut prendre de décisions qu'en réaction aux actions des autres États. C'est donc l'inégalité entre les États qui mène aux conflits. Même si la plupart des États voulaient vivre en paix, ils ne le pourraient pas aussi longtemps qu'il existe l'insécurité et l'inégalité entre États. « L'émergence d'un état est assez pour forcer tout autre à choisir entre l'annihilation ou la résistance ce qui veut dire que les états sont établis dans un type de chaîne de réaction » (Hoffman et Fidler, xlvi)

Une société internationale de petits états indépendants

Comment minimiser la condition de guerre? Ici Rousseau élabore son idée de l'État idéal indépendant. Un tel État dans la société internationale pourrait minimiser les influences de l'état de guerre du système international sur sa nation. Premièrement, Rousseau envisage un 'petit' État. Il suggère que les grands États, développés à travers la conquête, sont vulnérables à l'attaque d'autres grands pouvoirs impérialistes et sont difficiles à défendre sans grandes armées pernicieuses. De plus, un État établi par la conquête ne mène à un ordre politique légitime. Alors

Rousseau croit que l'État approprié devrait être limité en termes géographiques. Les petits États sont plus forts que les grands États. Dans une société bien gouvernée, tous les membres peuvent être facilement rassemblés lorsque nécessaire et la volonté générale en résulte renforcée.

Deuxièmement, l'État doit encourager un système économique indépendant. L'échange, les marchés internationaux et l'interdépendance sont les vices des relations internationales. Avoir une économie autosuffisante, indépendante du commerce international, protégera l'État des influences corrompues des conflits perpétuels des États interdépendants. Rousseau croit que l'autosuffisance peut être accomplie en basant l'économie sur l'agriculture. De plus, une économie agricole a les bénéfices suivants : elle encourage le patriotisme des citoyens ayant un lien direct avec leur terre maternelle ; elle réduit le besoin pour le vice de l'argent en fournissant des produits pour créer un système d'échanges de biens ; elle élimine le besoin d'échange avec l'étranger des marchandises essentielles et de luxes ; elle rend la nation peu attrayante comme cible pour les ambitions de pouvoirs étrangers ; et elle encourage l'égalité entre les citoyens et donc renforce les principes démocratiques de la société. (Hoffman et Fidler, lxii) Tous ces effets sont bénéfiques à renforcer l'autosuffisance du pays, évitant le commerce international et menant ainsi à un monde en paix.

Troisièmement, Rousseau envisage un système politique indépendant. Il conseille aux nations de s'éloigner des cercles diplomatiques européens et des politiques d'équilibre de pouvoir. Il est très sceptique des relations internationales, suggérant que les négociations et les ambassadeurs sont une perte d'argent et de temps. L'indépendance politique est nécessaire pour la sécurité extérieure et pour assurer les principes démocratiques de la liberté et de l'égalité à l'intérieur de l'État. Finalement, la conception rousseauiste de l'État met en œuvre un système militaire indépendant. Rousseau condamne l'utilisation de troupes militaires étrangères ou privées. Ces types d'armées ne servent qu'à attaquer les régions avoisinantes ou à aveugler et asservir les citoyens. La sécurité militaire doit être garantie par une troupe libre de citoyens entraînés et préparés à défendre la nation en cas de danger. En plus, les États adéquats nécessitent un patriotisme pour rassembler les individus dans leur poursuite de l'égalité et de la liberté et dans leur défense contre la condition de guerre. Les individus fiers et aimants leur terre natale assurent leur propre sécurité contre l'agression étrangère. (Ibid, lxiii)

Malgré sa vision réaliste des relations internationales, de la condition de guerre entre États et l'adhésion aux lois naturelles, Rousseau propose un changement radical interne des régimes des États pour pouvoir minimiser les effets de ce système sur l'État. « L'analyse de Rousseau suggère que la solution au problème de guerre et de paix se trouve dans l'établissement d'États idéaux partout à travers la terre et la paix suivra. » (Ibid, lxiii) Mais est-ce qu'un tel changement, c'est-à-dire la création de centaines de petits États indépendants à travers le monde, serait possible ou même souhaitable? Pourrait-elle éliminer la guerre entre États?

Le dilemme étatique et la condition morale mixte du citoyen

En premier lieu, Rousseau admet lui-même que la création d'États tel qu'envisagés par le *Contrat Social* est un rêve idéaliste peu susceptible de réalisation. Bien qu'elles soient impeccables au niveau théorique, ses conceptions laissent à désirer au niveau pratique. Rousseau a peu de confiance que le type de gouvernement qu'il admire pourrait un jour s'incarner en

réalité. « Rousseau est loin de croire la viabilité de ce chef d'oeuvre de l'art politique : 'Il n'y a jamais existé de véritable démocratie et il n'en existera jamais ; seul un peuple de dieux se gouvernerait démocratiquement' » (Goyard-Fabre, 64) Donc, même si chaque État du monde suivait les conseils de Rousseau de s'isoler et rester indépendant, il ne pourrait éviter la condition de guerre véritablement, à moins qu'il puisse être en premier lieu un état uni, juste et démocratique, bref qu'il puisse atteindre l'idéal de l'ordre politique et économique domestique. Cette solution étant utopique et irréalisable, même si l'on s'efforçait à envisager un tel monde, il n'apporterait pas une vraie réponse à la question des guerres et des conflits de la société internationale. Donc, cette solution absolument contre l'interdépendance et basée sur l'isolement et l'indépendance des États ne résout pas les problèmes des politiques internationales, elle l'ont simplement les évité.

Puisque la politique internationale existe toujours, cette vision idéaliste de petites îles de paix éparpillées à travers le monde, ayant peu d'interactions, ne s'est pas encore incarnée. « En effet, Rousseau lui-même conçoit que l'effort même d'assurer l'ordre domestique provoque le chaos et le conflit au niveau international. » (Hoffman et Fidler, xlix) En nous rassemblant en groupes, c'est-à-dire en États et nations, nous sommes devenus notre propre ennemi. Aujourd'hui la Terre est peuplée d'à peu près deux cent États différents les uns des autres en force, en pouvoir ou en taille. Chacun d'eux essaie d'établir un certain ordre domestique dans un monde non équitable, basé sur les lois naturelles sans pour autant pouvoir échapper à la dynamique compétitive et conflictuelle de la société internationale qui en résulte. Du coup, les citoyens de ces pays vivent dans un certain ordre domestique tout en étant à l'état de nature sur le plan international. « Le citoyen est donc pris dans ce que Rousseau dans son *Discours sur l'état de Guerre* appelle 'la condition mixte', saisi entre les lois de l'ordre domestique et la violence qui résulte de la souveraineté des nations dans l'état de nature. » (Ibid, xlix) Pour Rousseau, être déchiré sur le plan moral est la plus grande misère de l'humanité « emporté sur des routes contraires par l'homme et par la nature ». (Ibid, xlix) Ainsi existant dans cette condition mixte nous sommes sujets des inconvénients des deux états sans pouvoir trouver la sécurité.

Comment donc créer une harmonie entre la condition de l'état et la condition de la société internationale ? Comment réconcilier l'état mixte du citoyen afin qu'il puisse trouver la vérité et l'harmonie en lui-même et avec les autres citoyens ? Y a-t-il une autre approche à la condition de guerre de la société internationale ? Rousseau réfléchit à la paix à travers l'union des pays sous une loi universelle.

Une confédération internationale

Le "*Projet de paix perpétuelle*" de l'abbé Saint-Pierre propose une confédération des États européens. Rousseau dans sa démarche dialectique en souligne les mérites et les défauts. Premièrement, Rousseau décrit la multitude de liens qui existe entre les États européens. Des liens historiques, culturels et religieux qui démontrent les grandes similarités et l'union entre ces États. Ensuite, il nous démontre les horribles cruautés, la haine et les dangers de guerres que ces liens mutuels de dépendance ont engendrés. (Orwin et Tarcov, 206) Or, Rousseau indique que la condition interdépendante des nations européennes augmente le potentiel pour le conflit créant des querelles fréquentes et sauvages. Même si les Européens partagent des liens en commun, les États d'Europe existent dans un état strictement de guerre. Rousseau voit les liens entre nations

agitées par des d'intérêts conflictuels, comme le suggère la vision réaliste de nos jours. L'absence d'une loi commune renforçatrice pousse chaque État à poursuivre ses propre intérêts ce qui rend les guerres inévitables. La solution ? Rousseau conclut qu'un pouvoir renforçateur doit être fourni pour solidifier les intérêts communs et pour co-ordonner l'action. Alors, ces mêmes liens potentiellement dangereux peuvent devenir des facteurs de paix, s'ils sont organisés sous un système de lois en accord avec le projet de Saint-Pierre. Mais il s'autocritique en disant que ce plan de fédération est un rêve non pas pour sa nature utopique mais plutôt parce que « les hommes sont fous et que d'être sain dans un monde de fous est un type de folie en soi-même. » (Hoffman et Fidler, 88) Selon Rousseau, même si ce genre de système pourrait fonctionner, il est très peu probable qu'il soit adopté.

Lois internationales

Rousseau reconnaît que les 'Princes' préféreront toujours suivre leurs propres intérêts, qui leur assurent des avantages immédiats, plutôt que poursuivre des intérêts communs (entre différents États d'une confédération), qui assurent des avantages à long terme. L'idée d'une confédération serait donc en contradiction avec le caractère intime de la souveraineté étatique. Un pouvoir législatif commun, suggérant des lois internationales à tous les souverains, éliminerait la souveraineté particulière de chaque État, tel que préconisé par le *Contrat Social*. Il est évident que les nations n'obéissent aux lois que si elles y trouvent un intérêt et que la confédération ne peut mettre fin à la condition de guerre puisque chaque état est toujours protecteur de ses propres intérêts. « Les avantages (des états) sont seulement appréciés par leurs différences. » (Hoffman et Fidler, liii) Les intérêts propres à chaque pays sont toujours plus forts que les lois internationales qui souhaitent créer un terrain d'égalité entre les pays. Mais les pays étant toujours des corps artificiels relatifs, ils ne peuvent exister qu'en comparaison à d'autres pays en s'éloignant par le fait même de l'idée d'égalité. Alors, même lorsque des lois internationales sont adoptées, elles sont peu souvent obéies, à moins qu'elles correspondent aux intérêts des pays qui les appliquent à leur convenance.

L'idée de loi internationale présuppose une certaine égalité entre les membres assujettis à la loi. Mais dans le monde actuel, où existent les disparités de pouvoirs entre pays, l'idée de lois et d'accords internationaux a peu de force puisque la vraie loi suivie est celle du plus fort. Les pays puissants utilisent les lois à leur guise, les ignorent à leur grès et renforcent les inégalités entre pays. Les lois internationales établies ne suffisent pas à prévenir leur corruption par quelques grands pouvoirs. Alors que chaque individu dans la société des politiques domestiques cherche l'égalité afin d'avoir la liberté et donc obéit au lois du pays, sur la scène internationale l'effet est contraire. L'égalité entre pays ne promet ni liberté ni paix aux yeux des États au niveau international. Elle est plutôt une menace à leur sécurité et à leur bien être puisque les pays assument leur existence dans le système international par le billait de leurs différences et par conséquences leurs inégalités.

Dans un État bien gouverné, force et loi cohabitent de telle sorte que la loi guide la force. Mais dans la société internationale, c'est la force qui guide la loi. La conclusion de Rousseau : «La justice et la vérité doivent être altérées pour servir les plus puissants: telle est la règle.» (Hoffman et Fidler, lv) Les lois internationales sont faibles et dangereuses puisque rien ne peut garantir leur efficacité à part l'intérêt particulier de l'état à qui la loi s'applique. Rousseau

nous avise que les lois internationales et les traités de paix mènent simplement aux inégalités. Les états utilisent les lois les uns contre les autres. « (...) La loi internationale n'est que la continuité de la guerre sous d'autres formes » (Hoffman et Fidler, lii)

Rousseau et le monde actuel

Dans l'étude des relations internationales du siècle dernier, deux grandes écoles ont marqué la pensée: l'école réaliste et l'école libérale. La première voit les États comme acteurs principaux agissant par la politique du pouvoir et créant l'ordre par l'équilibre du pouvoir, la diplomatie et les lois. La seconde envisage un monde où la pluralité d'acteurs et d'intérêts représentés par différents régimes et leur aide à trouver une certaine stabilité et où les échanges entre pays aident à promouvoir la paix grâce à l'harmonie des intérêts. Bien que Rousseau soit pessimiste au sujet des relations entre nations il est ni complètement réaliste, ni complètement idéaliste.

Plusieurs théoriciens réalistes réclament Rousseau comme l'un des leurs. Celui-ci observe que l'interaction entre pays est tributaire de leur sécurité et de leur intérêt national. Leur politique est gouvernée par leur pouvoir relatif et tous interagissent par les lois de nature. Par contre, Rousseau hésite à admettre l'efficacité ou plutôt la légitimité de l'équilibre du pouvoir. Un concept qui accorde l'ordre entre États aux alliances et à la mesure du pouvoir relatif. Les États, ou alliances d'États, plus puissants peuvent facilement utiliser cet avantage pour une conquête (territoriale, économique ou même idéologique) ou pour semer la guerre. Ce genre de politique ne serait ni légitime ni juste. Aucun ordre politique ne peut être établi par le biais de la force. Ceci n'est que la guerre. Si un État hégémonique force son pouvoir sur les autres pays, ce ne serait pas un monde qui puisse prôner la paix, puisque la force ne mène jamais à un ordre politique légitime. D'après la théorie de l'équilibre du pouvoir une telle force suprême serait arrêtée à l'aide d'alliances anti-hégémoniques. Par contre, le monde contemporain, où par exemple les États-Unis se donnent la liberté d'imposer leurs idéologies politiques dans les affaires internes de l'Irak par la force, nous démontre le contraire. Le jeu de l'équilibre du pouvoir est convoité par plusieurs pays mais les règles en sont pour l'instant décidées uniquement par l'Ouest.

En plus, plusieurs théoriciens de l'école réaliste diraient que les Etats-Unis d'Amérique n'a pas agi de façon légitime dans sa guerre contre l'Irak car elle a contredit le principe de non intervention et la liberté des acteurs étatiques. Rousseau ne serait jamais d'accord avec les idées contemporaines d'intervention militaire ou de changement de régime interne d'un pays puisque l'imposition de la volonté d'un pays sur un autre ne peut jamais créer un ordre politique légitime. De plus, il attribuerait ce comportement à un intérêt économique démontrant que l'interdépendance économique est cause de guerre.

La justice peut-elle donc vraiment exister dans un monde fragmenté et non rassemblé sous des lois communes internationales ? Dans la vision historique de Rousseau la division du travail et l'établissement de propriété privée ont causé la grande dénaturation de l'homme 'civilisé'. Elle apporte l'augmentation des richesses, l'accroissement des dépendances et l'introduction des inégalités entre individus. Sur la scène internationale, une division similaire de travail se produit entre nations. L'État devient dépendant de ses semblables pour la poursuite

de ses richesses. De plus, les asymétries entre pays sont aggravées alors que les pays pauvres dépendent des pays riches et les pays riches exploitent les pays pauvres. « L'interdépendance crée la richesse pour certains, la pauvreté pour la majorité et le conflit pour tous. » (Knutsen, 253) Rousseau serait très peu convaincu que la vision économique libérale moderne prône des interconnexions économiques qui unifient les intérêts communs entre pays et encouragent la paix. Son grand thème après tout est que l'interdépendance mène aux conflits. De plus, d'après Rousseau, un pays perd son autonomie et par conséquent sa liberté, tant qu'il dépendant des autres nations aussi bien dans les sphères économiques et politiques que militaires. La vraie liberté existe dans l'indépendance et non dans le marché libre, qui agrandit les inégalités sociales en augmentant les richesses de certains pays.

Mais est-ce que Rousseau aurait pu envisager d'aussi grandes interdépendances entre pays telles qu'existent aujourd'hui ? La propagation de l'économie libre met en commun les désirs de tous pour l'exploitation, l'expansion des marchés, la liberté individuelle et en même temps la création d'un monde sans frontières. Des nations perdent leur souveraineté, devenant poreuses et ouvertes aux influences externes. Ne serait-il pas le chaos absolu aux yeux de Rousseau ?

Les nouveaux paradigmes des relations internationales envisagent des interactions complexes entre acteurs étatiques et non étatiques. Bien qu'il n'existe pas de gouvernement international, on trouve plusieurs corps de gouvernance, ou régimes, quelques-uns constitués au niveau mondial et d'autres sur une base régionale. En effet, de plus en plus de groupes d'intérêts, inter et intra nations, mettent en commun leur but afin de prioriser leurs volontés. Bien que Rousseau défendait la notion de volonté générale publique et commune, sur la scène internationale c'est plutôt la pluralité de volontés qui règne. Une volonté européenne, une volonté américaine, une volonté africaine, une volonté asiatique... Il est peu probable qu'une volonté générale mondiale puisse émerger de cette vaste collection de volontés particulières mais il n'est pas surprenant de voir une certaine coopération. Par ailleurs, des organisations non gouvernementales se concentrent sur les besoins et les désirs communs des peuples sans trop se préoccuper des notions de sécurité nationale ou de politique du pouvoir. Par exemple Amnistie International qui défend les droits humains à travers le monde. Elles sont des acteurs importants qui influencent la politique interne et externe ainsi que l'intérêt national des pays. Les grandes interconnexions entre peuples, créées par le mouvement de la mondialisation, ont d'une certaine manière élargie la conscience des individus et des citoyens, les uns par rapport aux autres, comme habitants du nouveau village global. On pourrait ainsi intégrer les valeurs de la compassion et de la pitié, qui existaient dans la condition originale de l'homme, aux valeurs de la société internationale, par le biais d'organisations gouvernementales ou non gouvernementales. Cela accorderait aux nations une caractéristique qui d'après Rousseau n'était pas propre aux États.

Conclusion

Les théories politiques de Rousseau nous mènent à plusieurs conclusions. Par sa théorie de la nature humaine, Rousseau souligne les inégalités et violences créées par les hommes dénaturés par la société. Son *Contrat Social* est censé remédier à la situation en établissant l'égalité entre les hommes assujettis aux lois d'un gouvernement légitime guidé par la volonté

générale. Pour Rousseau, c'est l'égalité des individus qui est la condition primordiale de leur liberté. Sur la scène internationale, apporter la liberté aux nations est un plus grand défi. Tel que la situation des hommes en société, les nations dans la société internationale existent dans un environnement de grandes inégalités, de conflits et dans une dynamique de comparaisons. Bref, dans une condition de guerre. D'après Rousseau, puisque l'interdépendance apporte cette condition, la solution idéale serait l'indépendance des pays, les uns des autres. Chaque pays se concentrerait sur lui-même afin de bâtir une autosuffisance économique, politique et militaire pour minimiser les effets de la condition de guerre de la société internationale. Un changement interne de tous les pays apporterait par conséquent un changement de la société internationale en générale. L'indépendance des pays mènerait à leur liberté dépourvue de guerre et de politique étrangère. Ce monde de petits états indépendants paisibles reste malheureusement une illusion. Les nations, comme les hommes dénaturés, accumulant des richesses et voulant protéger leurs propriétés, dépendent les unes des autres et sont toujours inégales les unes face aux autres. La volonté générale qui gouverne l'homme dans la société civile légitime n'existe pas entre les états de la société internationale. Chaque État doit obéir à la volonté de son peuple et poursuivre ses intérêts. Donc, Rousseau constate, comme les théoriciens de relations internationales de nos jours, l'existence d'un monde gouverné par le pouvoir du plus fort dans un système anarchique.

Selon Rousseau, les lois internationales demeurent sans pouvoir et sans effet, faute de gouvernement universel gérant les États membres. Elles sont souvent utilisées comme outils par les nations fortes afin d'avancer leurs propres intérêts au sein de la communauté internationale. Bien que Rousseau soit sceptique sur le rôle des lois internationales, sa vision d'une confédération entre nations pourrait être réalisée de nos jours dans la forme d'institutions internationales. Par exemple, les États de l'Union européenne, une communauté de droit, se conforment aux normes et aux règles établies par cette institution pour harmoniser leurs intérêts communs. Mais Rousseau verrait sûrement une union fragmentée, où les membres existent toujours par l'équilibre du pouvoir et où les conflits quotidiens entre nations, résultant de l'interdépendance, ne pourraient mener à la paix. Les règles qui sont supposées protéger la communauté contre la tricherie d'une nation seraient souvent utilisées par les pays les plus forts pour punir les pays plus faibles et ainsi les intérêts ne sont pas harmonisés facilement. Les idées de Rousseau souscrivent donc plutôt à la vision réaliste des conflits d'intérêts, car l'action ou les décisions d'une nation affectent toute autre nation qu'elles touchent.

Par contre, les théoriciens de l'école libérale assureraient Rousseau que grâce au phénomène des marchés libres chaque individu est autonome. Il est libre de créer, de produire et de se développer afin de subvenir à ses besoins et à participer aux échanges économiques gouvernés par les règles du marché. Les activités des individus sont très peu réglementées par le gouvernement, chacun est donc libre. Par contre, la liberté telle qu'envisagée par l'école libérale est bien différente de celle vue dans la perspective de Rousseau. Le phénomène des marchés libres permettant aussi l'accumulation des richesses et le peu de réglementation par les gouvernements aggravent la situation en ne pas prévenant l'inégalité des richesses, ce qui est le plus grand vice pour un gouvernement légitime et la loi. Oui, une certaine notion de liberté existe dans le concept du marché libre, mais Rousseau opine que la vraie *Liberté* ne peut exister sans *Egalité*. Les marchés par contre n'assurent pas l'égalité entre les individus mais ils continuent à augmenter le pouvoir des riches et agrandir les inégalités entre riches et pauvres. Les théories de Rousseau se concentrent avant tout sur la liberté de l'individu, mais plus précisément, la liberté

de chaque individu, comme membre égal et indépendant de la société. La théorie libérale propose la liberté des individus face aux pouvoirs du gouvernement, mais Rousseau propose la liberté de chaque individu basée avant tout sur l'égalité qui est assurée par un gouvernement légitime.

Sommes- nous alors libres, comme citoyens de nos pays, voire même du monde ? Il est évident que même aujourd'hui le dilemme du citoyen mixte continue à exister. Un citoyen pris entre l'ordre politique domestique et le 'désordre' politique international. Entre la liberté d'une nation aux dépends de la liberté d'une autre nation. Notre monde actuel 'sans frontières', aux souverainetés érodées, aurait il créé une communauté mondiale mais ayant de plus grands problèmes? Une communauté qui se libéralise tout en s'enchaînant? Une communauté qui se développe et avance à la vitesse des nouvelles technologies simplement pour contribuer davantage à la dénaturation de l'homme et de la nation? Au nom de la liberté des marchés, qui forment de plus grandes interdépendances entre pays, perdons-nous notre liberté originale d'indépendance ? Peut-être Rousseau nous propose t-il plus de questions que de réponses, mais les paradoxes existants sont ni clairs ni faciles à résoudre. Plus de 200 ans après sa mort, sa notion phénoménale de liberté continue à être débattue et commence à avoir des nouveaux sens. Trouverons-nous la paix dans la société internationale ? Rousseau nous dirait sûrement qu'il n'y a pas de paix sans liberté, ni de liberté sans égalité. Bien que les nations soient des entités artificielles, cherchant à définir leurs avantages dans leurs inégalités, elles sont formées par des personnes. Des personnes qui doivent essentiellement retrouver leur liberté originale, leur compassion, leur pitié et leur esprit de coopération. Nous sommes peut être dans un monde de centaines de pays aux peuples perdus, enchaînés et opprimés, un monde de contrats sociaux brisés. Mais nous sommes aussi dans un monde façonné par nos choix et nos désirs. Rousseau, sceptique face aux politiciens et aux nations, ne peut être sceptique face à toute l'humanité. Après tout, il admet que nous sommes nés libres et nous devons donc vivre avec l'espoir de garder et semer cette liberté pour enfin vivre en paix. Un espoir sûrement commun à tous. Un espoir qui, peut-être abusé, rassemble des nations par le biais de la peur et la terreur. Mais un espoir qui aussi rassemble les peuples par la rationalité basée sur les valeurs humaines.

Références

Goyard-Fabre, Simone. Politique et philosophie dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau. France : Presses Universitaires de France, 2001.

Hoffman, Stanley ; Fidler, Peter. Rousseau on International Relations. Oxford: Clarendon Press, 1991.

Johnston, Steven. Encountering Tragedy: Rousseau and the Project of Democratic Order. U.S.A.: Cornell University Press, 1999.

Julliard, Jacques. La Faute à Rousseau. France : Editions du seuil, 1985.

Knutsen, T. "Re-Reading Rousseau in the Post-Cold War World". Journal of Peace Research 31.3 (1994): p.247-262.

Orwin, Clifford; Tarcov, Nathan. The Legacy of Rousseau. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

Ramel, Frederic. Philosophie des relations internationales. Paris: Presse de science Po, 2002.

Rousseau, Jean-Jacques. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. France: Editions Gallimard, 1969.

Rousseau, Jean-Jacques. Du Contrat Social précédé de Discours sur l'économie politique. France: Editions Gallimard, 1964.

Gandhi's conception of international society

Erin Hartley

The conceptual, theoretical and philosophical framework developed and explored by Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948) was revolutionary and unconventional for the early twentieth century. Gandhi's theories were largely influenced by his life experiences, wherein he encountered various forms of bigotry, racism, discrimination, conflict, and other forms of violence which inspired Gandhi to be a strong advocate for peaceful and non-violent settlement of disputes. Mohandas K. Gandhi, commonly referred to as Mahatma Gandhi, is widely recognized for his theology and his conceptions of war and peace. For Gandhi, human beings could overcome brutish tendencies within human nature by neglecting selfish ambitions and yielding to the influence of love. He identified and firmly believed that armed conflict was a result of flaws in the structure of the modern state system. His proposal to overcome war and establish grounds for perpetual peace was founded on his principle of non-violent resistance. The optimistic theories and philosophies of Mahatma Gandhi condemned the use of violence in conflict resolution while advocating the establishment of peace through non-violent measures.

Historical Context

In order to accurately comprehend the beliefs and teachings of Mahatma Gandhi, one must take into consideration the various experiences and influences that contributed to the formation of his philosophies. Gandhi's upbringing largely shaped his view of the world, as well as his optimistic ideas of nonviolence. Born in Porbandar, India - today part of the Indian state of Gujarat - Gandhi was subjected to a wide range of religious beliefs. As a child, he was raised in the Hindu cult of Vishnu, where he was exposed to a combination of Muslim and Hindu beliefs. In addition, he listened to the teachings of non violence and self discipline from the Jains, his father's friends. During his childhood, he also had brief encounters with Christian missionaries however their teachings influenced him later in life. (Parekh, 1) As a result of his vast religious experiences, Gandhi has been highly acclaimed as "a deeply religious thinker," whose beliefs were largely shaped by his extensive exposure to the overlapping and conflicting doctrines of various religions. (Ibid, 26)

Gandhi's journey of discovery and self-realization began outside his Indian homeland. This journey was pivotal in the formation of his theories and philosophies. In 1888, he traveled to England where he studied law and politics and was increasingly exposed to the truths of Christianity. In 1893, he traveled to South Africa in search of work at a law firm; there he experienced racism, prejudice, bigotry, abuse, and other forms of injustice and discrimination. (Leathem, 8) These events served as a turning point in Gandhi's life, encouraging him to take a stand against injustices through acts of non-violent resistance. He was disconcerted by the state of conflict in India and in the midst of religious strife he was compelled to actively make a difference in his homeland. During a religious war between Muslims and Hindus, he advocated the extreme need for unity, independence, and peace amongst the people of India. His intentions to create a movement that would foster lasting social change resulted in the establishment of the Independence Movement in India, wherein he sought to promote unity and cooperation across religious barriers through various forms of non-violent protest. (Parekh, 11) Gandhi began a

personal fast in order to non-violently protest Indian prejudices by Hindus against the untouchables' caste (Gandhi, 241). He recognized the necessity of promoting justice and the importance of nonviolent resistance. On 30 January 1948, he was assassinated by a devout Hindu who opposed his beliefs and teachings. (Bates, 37) Gandhi exemplified true passion and determination for justice through non-violent resistance in life and death.

Gandhi's conception of Man

Before one can address Gandhi's views on war and the violent nature surrounding it, his outlook on human nature must be explored in detail. Gandhi believed that although man naturally derived from the animal world, man could overcome his brute nature through a spiritual journey of self-realization, where goodness is developed, strengthened, and perfected. (Roy, 41) His theories of human nature are largely connected with, and inspired by, a combination of his religious beliefs. Fundamentally, he believed that human nature was based on three underlying facts: firstly, humans are an integral part of the cosmos; secondly, they are interdependent on one another for development; and thirdly, they are four dimensional beings made up of the body, the *manas* (mind), the *atman* (soul or cosmic spirit), and the *swabhava* (psychological and moral constitution), which together create behavioural patterns and form morality. (Parekh, 38)

Gandhi's view of human nature was primarily based on the cosmic spirit, or soul, which he believed existed in the universe, as well as in each individual. He believed that every living being possessed the same spirit and within that spirit was the ability to overcome savage desires and operate in love and harmony with others. This view of innate goodness, within human nature, encouraged Gandhi's philosophies of peace through non-violent means. Gandhi believed that all human beings were equal, that the universe was the common inheritance of all people given by God and that there should be mutual accommodation of all things. Although, he believed that human beings were considered superior to animals since all living beings possessed a divine spiritual nature. However, Gandhi believed that killing animals was considered violent and evil and described the body, which encompassed brutish tendencies of violence and hate, as

“the ‘house of slaughter’ and [he] was deeply anguished by the violence it demanded. Since violence was built into the human condition and thus unavoidable, he thought the only moral course of action was to minimize it by reducing one's wants and to compensate for it by both taking tender care of nature and leading a moral life”. (Ibid, 39)

He believed that this could be achieved through a simple life yielded to the cosmic spirit.

Gandhi viewed all humans in a relationship of interdependence with one another. This belief was based on the notion that every human being owed their existence to others and was indebted to them for survival. Moreover, he believed that one individual's actions towards another directly affected them, thus, “human beings could not degrade or brutalize others without also degrading or brutalizing themselves, or inflict psychic and moral damage on others without inflicting it on themselves as well”. (Ibid, 39-41) Therefore, Gandhi believed that every person should be responsible for ensuring the well being of others in order to ensure security for themselves.

As previously mentioned, Gandhi's view of four-dimensionality of the human being comprises the body, the *manas*, the *atman*, and the *swabhava*. Beyond his traditional views of the body and mind, he focused heavily on the *atman* and the *swabhava*. He believed that those who identified themselves with the *atman*, or spirit within them, tapped into a source of universal love and service, as well as a spiritual power that could control inter-communal violence. This force of love could drive individuals to sacrifice for their fellow man and serve others while refraining from violence and oppression. As for the *swabhava*, it was constructed as a product of a person's previous life:

“{like many Indian philosophers, Gandhi subsumed freedom under truth. Since each individual had his own unique ontological truth and constitution, he needed freedom to discover himself and develop at his own pace. Freedom was the necessary basis and precondition of his ability to be true to himself. To deny a person freedom was to force him to be untrue to himself, to live by someone else's truth, to plant a lie at the very centre of his being. For Gandhi, the case for freedom was simple, and the same as that for truthfulness. Respect for truth implied respect for human beings as they were constituted at a given point in time, and for their need to live by truth. Love of truth involved love of one's fellow human beings as they were constituted, not as one would like them to be, and ruled out all attempts to “force them to be free” or sacrifice them at the altar of an abstract and impersonal ideal.” (Parekh, 47)

Each individual was free to discover their own inner constitution and live their life in accordance with it. Overall, he thought that all human beings had an intense disposition towards good, however, it did not mean that human beings would always choose the path that would lead to good. In some circumstances, one may be inclined to commit evil acts as a result of a lack of self-realization or resulting from the inclination of their *swabhava*. (Ibid, 42-7, 49) Although the presence of evil was evident in Gandhi's view of human nature, he believed that it could be overcome through self-realization of the good and moral tendencies within the cosmic spirit found in each individual.

Gandhi believed that morality and spirituality went hand in hand since spirituality involved a union with the cosmic spirit and genuine love of all beings; therefore, requiring morality. He felt that if every human being devoted themselves to the spirit of service and harmony, they would ultimately promote the communal well-being of all people: “Gandhi thought that by bringing to his every activity the ‘sweet smell of humanity’, every person could in his own small way help transform the quality of human relationships and contribute to the creation of a better world”. (Ibid, 47-49) He professed his thoughts publicly, stating: “Our desires and motives may be divided into two classes - selfish and unselfish. All selfish desires are immoral, while the desire to improve ourselves for the sake of doing good to others is truly moral. The highest moral law is that we should unremittingly work for the good of mankind”. (Gandhi, 187) He strongly believed that evil and hatred could always be overcome by good, if human beings decided to refrain from being beastly and brutal and instead function in the spirit of love, harmony and service. (Parekh, 30; Gandhi, 289, 293, 294) Gandhi's view of human nature is essential in understanding his conceptions of the nature of the state, war and international relations.

Conception of the State

Gandhi's thoughts on war and violence were largely influenced by his perception of the nature of the state. He viewed the individual as the primary actor in society due to the inherent possession of a soul, or cosmic spirit, which he proposed was lacking in the state. (Burrowes, 105) He believed that the good in each individual was largely corrupted by the nature of the state of modern civilization. Gandhi viewed the state as a corruptible force which represented violence in a fixed and structured form (Dhiman, 89). He considered the modern state to be "fundamentally flawed" resulting from aggression, imperialism, violence, exploitation, brutality, unhappiness, restlessness, as well as a lack of direction and purpose. (Parekh, 63) He believed this to be true since modern society neglected the soul or cosmic spirit, focused heavily on the body, ignored natural limitations, and lacked appreciation for the individual *swabhava*. (Ibid, 64) Thus, modern civilization misunderstood the inherent balance and hierarchy of human nature, since the nature of the state infringed on the freedoms of the individual as the central actor.

Gandhi heavily criticized the capitalist economy based on its tendency to maximize production and profit at the expense of individuals. He believed that through this system, human beings were subjected to a new form of slavery proving to be problematic since any involuntary action could not be deemed moral. O.P. Dhiman quotes Gandhi saying, "no action which is involuntary can be called moral... .. So long as we act like machines, there can be no question of morality. If we want to call an action moral it should have been done consciously, and as a matter of duty." (Dhiman, 89) Evidently, Gandhi argued that modern civilization lacked the morality necessary for the betterment of all people in society. He saw it as promoting the selfish and impure desires of personal gain and ignoring the importance of communal benefits. Thus, recognizing the negative aspects of modern civilization, connected to capitalism, such as oppression and exploitation, as immoral and unjust, disregarding the sacred freedom of human nature. (Parekh, 64-6) He believed that, in addition to capitalism, socialism was another force corrupting society arguing that these forces needed to be rejected and eliminated in order to maintain peace and love, while avoiding hatred and violence. As mentioned above, he rejected the conception of selfish gain as well as the notions of the competitive market and private property connected to capitalism. Resulting from Gandhi's belief that the earth was given to individuals by God for mutual accommodation, he thought that goods, resources, and property should be communally owned and distributed. In regards to socialism, he rejected its conception of conflict between classes, material gain, and violent action. (Burrowes 102-3) Gandhi criticized the nature of the state, mainly in its capitalist and socialist forms, because he believed that they gave rise to oppression and exploitation resulting in conditions of hatred and armed conflict.

Conception of International Society

Gandhi's view of the nature of the modern state, as a source of corruption and destruction, serves as a basis for interpreting his thoughts on international relations between states. As previously discussed, he believed that interdependence among human beings was an essential part of their nature. This is evident in his acknowledgment of the interdependence among nations, individuals, and international actors. He witnessed the negative interactions in international relations resulting from unequal power relations, discrimination, prejudice, exploitation, and other forms of oppression existing between states. His conceptions of

interactions between international actors resulted from his experiences and perceptions of the corruption and violence in the world around him. Gandhi made it abundantly clear that:

“[His] concept of indivisible humanity formed the basis of his critique of systems of oppression and exploitation. Such dominant groups as the whites in South Africa, the colonial governments in India and elsewhere, and the rich and the powerful in every society believed that their exploitation and degradation of their respective victims did not in any way damage them as well. In fact it degraded and dehumanized them as much as their victims, and sometimes even more. White South Africans could not deprive blacks of their livelihood and dignity without damaging their own capacity for critical self-reflection and impartial self-assessment, and falling victim to moral conceit, morbid fears, and irrational obsessions. In brutalizing blacks they also brutalized themselves, and were only prevented by their arrogance from noticing how sad and shallow their lives had become.... Colonial rulers met the same fate.” (Parekh 41-42)

As long as individuals and international actors acted selfishly, neglecting the well being of others, violence and armed conflict would continue to be the primary means of conflict resolution.

Gandhi on War

For Gandhi, war was a result of selfish ambitions and brutish tendencies within human beings, which flowed into international relations. He recognized the vast amount of violence and aggression against individuals, nations, and groups, as well as the exploitation of natural resources that were rampant in modern civilization. “In Gandhi’s view, violence ‘oozed from every pore’ of modern society, and had so much become a way of life that human beings today were in danger of losing the capacity to notice its pervasive presence, let alone find ways of dealing with it”. (Ibid, 67) He saw war and violence as inevitable if human beings refused to yield to the good found in their cosmic spirits in order to promote and serve the well being of their neighbours. In sum, Gandhi stated:

“{w}ar with all its glorification of brute force is essentially a degrading thing. It demoralizes those who are trained for it. It brutalizes men of naturally gentle character. It outrages every beautiful canon of morality. Its path of glory is foul with passions of lust, and red with the blood of murder. This is not the pathway to our goal. The grandest aid to development of strong, pure, beautiful character which is our aim, is the endurance of suffering. Self-restraint, unselfishness, patience, gentleness, these are the flowers which spring beneath the feet of those who accept but refuse to impose suffering...”. (Gandhi 284-5)

Ideally, Gandhi had a vision for peace in the world that would require all people to contribute to acts of resistance through non-violence.

Theory of non-violence a proposal for peace

Gandhi believed that his path to peace, governed by non-violence, was essential for the prosperity of humankind. In order for peace to prevail throughout the world, violence and armed conflict needed to be abolished and overcome by love and service:

“If war cannot be abolished, there is absolutely no hope for the future of the human race, as sooner or later society is bound to annihilate itself... If war is not sooner avoided or abolished, a conflict will arise in which entire nations and races will be completely blotted out of existence and even vast continents will be reduced to impotency and dissolution. One thing is clear, therefore; war must be abolished at all costs if civilization is to survive. (Nojeim, 105)

Gandhi saw a hope for the future that was grounded in all that was good, namely love, service, cooperation, self-realization, and non-violence. For Gandhi, a person's greatest and most fundamental need is for self-realization that can only be obtained in an environment that fosters self-respect and inner security. Thus, violence “is anything that impedes individual self-realization”. (Burrowes, 106) In order to promote self-realization and perpetual peace amongst international actors, Gandhi believed they should disarm themselves by refusing to exploit one another and refraining from regarding each another as enemies: “It is not non-violence if we love merely those that love us. It is non-violence only when we love those that hate us. I know how difficult it is to follow this grand law of love. But are not all great and good things difficult to do? ...”. (Gandhi, 289) His proposal for peace is founded on his principle of non-violence and the belief that every individual should possess sincere love for all living beings and should never harbour hatred or violence towards them.

Gandhi was convinced that peace could be achieved through acts of non-violence founded on two essential principles: *satyagraha* and *ahimsa*. The first principle, *satyagraha* is often translated as “non-violent resistance” and is known as the soul force or truth force, mainly strength that comes from adhering to truth. (Parekh, 105), but its real meaning is “the Force which is born of Truth and Love” (Nojeim, 91, 94). Gandhi saw truth as fundamental to non-violence because he believed that if an individual was walking in truth, they could not remain violent. Believing that God and truth were one and the same thing and so if an individual was seeking truth they were drawing closer to God he argued that a person who was violent was living in lies, deceit, and falsehood, and therefore, cannot become closer to God. According to Gandhi, *satyagraha* goes beyond resistance, it is a means to resolve conflict and overcome it with love and uncompromising adherence to truth. It does not simply seek to end violence; it desires to achieve complete resolution, reconciliation, and restoration. (Ibid, 91-2, 94-6) Gandhi believed that this principle, along with *ahimsa* could create an atmosphere for peace around the world.

The second principle, *ahimsa*, is often translated as non-violence, or “the absence of a desire to harm a living being”. (Parekh, 105) This principle is often associated with the force of love. *Ahimsa* is dependent on the spirit of love, a force that is active in resisting evil and wrongdoing in order to defeat the oppressor's inner demons, reveal truth, and bring about self-realization. Gandhi believed that in order for *ahimsa* to be entirely effective, the individual must be willing to lay down their life, sacrifice, and even suffer in order to achieve the desired goal of

non-violent resistance. (Nojeim, 99-100, 106) This is the main principle of social interaction driven by one's choice to abstain from imposing their selfish ambitions on another individual, and, thus, preserving integrity. (Roy, 42) Gandhi believed that this abstinence would create communal benefits because each person would be able to freely come to self-realization, while in harmony with those around them. However, non-violence could not take place without the presence of love because love is the force which causes humans to refrain from hatred and aggression. (Potter, 100) With the power of love, derived from the cosmic spirit, at work within every individual, violence and armed conflict would cease to exist and peace would prevail.

These two principles, *satygraha* and *ahimsa*, were fundamental to Gandhi's philosophies of non-violence acting together to promote harmonious existence amongst people and nations. Gandhi believed that *satygraha* and *ahimsa* were inseparable from one another. He thought that in order to seek truth (*satygraha*) and find it, love (*ahimsa*) was absolutely necessary. Therefore, Gandhi saw love as the means to the end, truth. He states: “{w}ithout *ahimsa* it is not possible to seek and find truth. *Ahimsa* and truth are so intertwined that it is practically impossible to disentangle and separate them. They are like two sides of a coin... Nevertheless, *ahimsa* is the means, truth is the end”. (Nojeim, 106) Gandhi believed that every individual has the right to self-realization that can only be achieved by discovering truth, through love. Acts of non-violence, for Gandhi, assisted others in discovering truth through the promotion of love.

Gandhi's life, theories, and philosophies exemplified his belief that non-violent action would lead to positive social change. He believed that acts of non-violence must always be in response to violence and the act must anticipate that the result will lead to the betterment of society, or the act would be deemed unjustified. (Potter, 93-5) Richard B. Gregg explains that, “{i}n all instances, the tendency of non-violent resistance is to remove fear, anger, any foreboding or dread of loss or sense of separateness, and to give instead a feeling of security, unity, sympathy, and goodwill”. (Gregg, 26) The central aim of Gandhi's philosophy of non-violence was to create an atmosphere for peace, love, truth, self-realization, and harmony. He did not deny that conflict would exist; however, believed that when it did arise there was always a means for peaceful settlement. He saw the solution of conflict, resulting from denial of human needs, through non-violent means as the best way to obtain peace and increase harmony. (Burrowes, 107, 109) This view that non-violence is “infinitely superior” to violence is essential to Gandhi's philosophies. (Gandhi, 137) He believed that no matter what the circumstance, violence could be counteracted by acts of non-violent resistance. Non-violence not was an act of passivity but an act of resistance; it was to prevail over violence, people needed to take a firm stand of self-sacrifice and struggle for the betterment of humankind. If an individual was passive and cowardly, he could not be involved in non-violence. Gandhi felt strongly that even violence was better than inaction: “I do believe that, where there is only a choice between cowardice and violence, I would advise violence... But I believe that non-violence is infinitely superior to violence...”. (Potter, 96) Gandhi was convinced that non-violence was not an act of passivity, but an act of resistance designed to bring about revolutionary change. Gandhi proposed various techniques to put his theories into practice.

Practical Application of Gandhi's principles of non-violence

Gandhi presented and practiced the various ways in which one could apply the theory of non-violence at the personal, communal, and national levels. For individuals and communal groups, Gandhi offered a series of actions that may function both separately and/or collectively to promote revolutionary social reform.

All of these acts of non-violent resistance entail strict self-discipline and sacrifice in order to perform love and service for others. Gandhi believed that "a truth seeker must: 1. Live a pure life, free from desires and passions; 2. Live a life dedicated to promoting the welfare of all, but especially the neediest; and 3. Live a simple life". (Nojeim, 107) These three requirements would be put into practice as the truth seeker developed rigid discipline by living according to a lifestyle devoid of selfish desire and attachment to material possessions, as well as a controlled palate or diet, and celibacy. He believed that if human beings could overcome their desires and cravings for possessions, food and sexual relations they would be more effective in implementing non-violence. The reasoning is rooted in Gandhi's conviction that individuals who allowed themselves to be controlled by their brutish desires would use whatever means necessary to fulfill their lustful passions, which eventually leading to violence. The proposed disciplined lifestyle allowed people to obtain an almost complete loss of selfish desires and ambitions and devote their lives to the service of others. (Ibid, 107-10) According to Gandhi, if all people developed this kind of a lifestyle, all human beings would live in love and service to one another and join in unity. On the other hand, if some people chose to live selfish, lustful, and materialistic lives, he believed that those who chose to operate in non-violence could influence them to commence the process of self-realization which would lead to change, and ultimately result in acts of peaceful resistance.

When addressing the application of non-violent principles to the nature of the state, Gandhi had an optimistic vision to promote global cooperation and communal benefits. He presented his ideal of the non-violent state as a solution to conflicts within states and international relations. This optimistic construction would eventually lead to a "stateless non-violent society in which there will be no police and military, no law-courts, doctors, heavy transport and centralized production". (Dhiman, 90) Gandhi willingly confessed that this was a lofty ideal that was largely unattainable. He recognized that in order for society to become stateless, all citizens must become well developed in strict self-control and function in an orderly fashion that would promote and lead to peace. Although this is largely unattainable because of human imperfections, he did not dismiss its possibility. (Ibid, 90-1) Gandhi worked with others toward obtaining this ideal of the non-violent state through acts of non-violent resistance. Some of his famous acts of non-violent resistance included: "His Salt March [which] focused on a singular issue also, namely, challenging the British over whether Indians had the right to make their own salt. Similarly, Gandhi's fasts, which were designed to pressure Indians (not the British) into changing their ways." (Nojeim, 123) Gandhi's determination in non-violent resistance to stand against injustices made a significant mark on history and encouraged many others to follow in his teachings.

Conclusion

Gandhi truly believed that non-violence was the most effective means for achieving peaceful settlement of conflict: “{a}ll miracles are due to the silent and effective working of invisible force. Non-violence is the most invisible and the most effective. Belief in non-violence is based on the assumption that human nature is one and therefore unfailingly responds to the advances of love...”. (Gandhi, 289) If the entire world truly made every effort to yield to their cosmic spirit and surrendered to and operated in love, service, and truth, then unity and cooperation would bloom and peace would blossom. Gandhi’s ultimate goal was to discourage acts of violence and encourage a just and peaceful society through non-violence. To achieve this, he rooted his thinking firmly in the unity of the means and the end: “{f}or Gandhi, truth is the end, nonviolence the means”. (Burrowes, 109) Gandhi’s philosophies were revolutionary and humanitarian, not only in theory but also in practice.

Mohandas K. Gandhi did not just produce theories and philosophies that were relevant at the time of construction; he left behind a global legacy of ideas that remain applicable today. Both historically and currently, the teachings and workings of Mahatma Gandhi have inspired countless modern humanitarians, and empowered civil society activists. Martin Luther King Jr. was fascinated and inspired by Gandhi's ideas and philosophies. He said, “{a}s I delved deeper into the philosophy of Gandhi ... I came to see ... that the Christian doctrine of love, operating through the Gandhian method of non-violence, is one of the most potent weapons available to an oppressed people in their struggle for freedom”. (Wolpert, 264) Also theoretically impacted by Gandhi, are many acclaimed individuals who have made revolutionary change in history through social reform, such as, Nelson Mandela, Desmond Tutu, Rosa Parks, Cesar Chavez, and many more. “To millions unborn at the time of his death, Mahatma Gandhi’s name continues to resound with inspirational powers unique to our century”. (Ibid, 266) The theories and philosophies of Mahatma Gandhi have inspired various humanitarian acts of non-violent resistance around the world today. As people take part in protests, petitions, letter writing, aid efforts, and other forms of humanitarian action and assistance, they are partaking in the spirit of non-violent resistance through the promotion of love, truth, service, unity and peace.

References

- Bates, David. "Mahatma Gandhi assassinated (remembrance of January 30th, 1948)." History Today 48.1 (1998): 37-39.
- Burrowes, Robert J. *The Strategy of Nonviolent Defense: A Gandhian Approach*. New York: New York Press, 1996.
- Dhiman, O.P. *Gandhian Philosophy: A Critical and Comprehensive Study*. Ambala: The Indian Publications, 1974.
- Gandhi, Mahatma. *The Essential Gandhi: An anthology of His writings on His Life, Work, and Ideas*. Ed. Louis Fischer. New York: Vintage Books, 2002.
- Gregg, Richard B. *The Psychology and Strategy of Gandhi's Nonviolent Resistance*. New York: Garland Publishing, Inc., 1972.
- Leathem, Rebecca. "MAHATMA GANDHI." Business Asia 7.3 (1999): 1-4.
- Nojeim, Michael J. *Gandhi and King: The Power of Nonviolent Resistance*. Westport: Praeger Publishers, 2004.
- Parekh, Bhikhu. *Gandhi*. New York: Oxford University Press, 1997.
- Potter, Karl H. "Explorations in Gandhi's Theory of Nonviolence." *The Meanings of Gandhi*. Ed. Paul F. Power. Hawaii: The University Press of Hawaii, 1971. Pp.91-118.
- Roy, Ramashray. *Gandhi: Soundings in Political Philosophy*. Delhi: Chanakya Publications, 1984.
- Wolpert, Stanley. *Gandhi's Passion: The Life and Legacy of Mahatma Gandhi*. New York: Oxford University Press, 2001.

Classic Realism and the Balance of Power Theory

Peter Toledo

The term “realism” was first used to formulate the philosophical doctrine that “universals exist outside of the mind” (Freyberg-Inan, 1). Yet, in political theory, “realism” represents a school of thought that analyzes the political process as it is or as it is disclosed by historical forces “...that the able political practitioner takes into account ...and incorporates ... into his political conceptions and his political acts” (Ibid, 1-2). In the field of international relations, realism became the dominant analytical paradigm mostly after the start of the Second World War, when it displaced idealist doctrines, promising “to provide more accurate information, more powerful, and more relevant answers” to the roots or causes of peace and war (Brecher & Harvey, 54).

At the same time, many features of the current realist paradigm can be traced back to the time of Thucydides, Niccolo Machiavelli and Thomas Hobbes. Among contemporary thinkers recognized as major writers and contributors to the realist tradition are Hans Morgenthau, Edward Carr and Kenneth Waltz (Freyberg-Inan, 8). What are then the basic tenets or common features of a realist thinker? Machiavelli would acknowledge that to be a realist one has to look at history as “a sequence of cause and effect whose course can be analysed and understood by intellectual effort, but not directed by imagination” (Carr, 64). Hobbes would persist in the same train of thought and insist that to be a realist thinker one must look at things as they are and not as they should be (Warner, 37). Thus, both of these thinkers direct us to the idea that the creation of the realist paradigm and theories are in fact an inductive process whereby “theory does not create practice, but practice theory” (Carr, 64). Suggestive and provocative declarations such as those of Machiavelli and Hobbes not only make the evaluation of the realist paradigm and its

theories very important to study, but they also lead to intense debate within the international relations field (Brecher & Harvey, 52). This paper sets to explore and evaluate classic realism and the balance of power theory's main assumptions about the international society.

The Nature of Man

Prior to making a fair assessment of classic realism's vision of the international system, it is imperative to analyse what are its assumptions about the nature of man. Hobbes' *Leviathan* is considered a major work that well-known contemporary realist and non-realist writers in the field of international relations draw their insights from. According to Hobbes, men's lives are full of "cruelty, brutish egotism and unconstrained passion that is directed by insecurity and fear in the state of nature," an invented place where all societal constraints are taken away: "Hobbes did not argue that such a state of nature had ever really existed. To him, the state of nature was the result of a thought experiment—imagining what the world would be like without governmental authority or any other social structure" (Kauppi & Viotti, 60). In other words, the state of nature for Hobbes is a chaotic and anarchical place where every man feels insecure and distrusts each other. Moreover, Hobbes assumes that man is continually fearful because men are equal mentally and physically. Hobbes ultimately argues that men would want to hurt each other because of this constant fear and because they naturally compete for wealth, limited supplies and glory amidst the lack of any kind of authority (Klej, 10).

In the *Scientific Man* Morgenthau also refers to the nature of man in a negative fashion. He criticises the notion that our modern age or the "age of science" mistakes the nature of man: "science attributes to man's reason, in its relation to the social world, a power of knowledge and control which reason does not have" (Morgenthau 168, 1946). Morgenthau also agrees with Hobbes that man's feelings of insecurity are prevalent, adding that the "intellectual and moral history of mankind is the story of inner insecurity" (Ibid, 1). Morgenthau presents two drives

that characterize humans. The first can be deduced safely arising from the inner insecurity of man, mainly man's "will to power" to overcome this insecurity. However, "conflict and concomitant evil" can arise, according to Morgenthau, from the will to obtain power or from "the desire to maintain the range [or power] of one's person with regard to others, to increase it or demonstrate it" (Ibid, 192). In other words, war can be said to originate from the second drive, which is more of an elementary selfishness "that arises from the competition" of scarce material and "ideational goods" that allow man to stay alive (Freyberg-Inan, 68). Moreover, Morgenthau views that the first drive or evil lust for power is an essential assumption to understand the nature of politics, mainly because man's desire for power is indivisible from any society in which he lives (Morgenthau 9, 1946).

Kenneth Waltz, even though a neo-realist now, in his book Man, the State and War, considered a classical realism work, gives also an important account of Morgenthau's view of the nature of man. Waltz comments on the two drives that man possesses that make him resort to the use of or the search of power. He views that man's first drive for power because of his lust for it presents power as an end in itself. The second drive that motivates man to search for power is instrumental. In other words, man's struggle for power "arises simply because men want things, not because there is some evil in their desires" (Waltz 34-5, 1959). Critics have argued that this realist view of the nature of man is problematic, something which will be elaborated later on because it seems to posit different explanations of the behaviour of states strategically. Yet, to Waltz this dual analysis of man's relation to power does not mean much to him:

In the one instance, power is a necessary means, then power inevitably takes on some of the qualities of an end. Whether one adopts the first or the second explanation, or mixes the two, may then make little difference in the policy conclusions reached. It may, however, confuse the analyst and flummox his critics (Ibid, 35-6).

The Nature of the State

Apart from the general negative view of the nature of man from these realist thinkers, classical realists writers provide extensive literature on the nature of the state. The state, according to Hobbes, is the organization of men that can prevent civil war or war among individuals. The formation of the state is established through the consent to a social contract that can be coercively enforced by the state to promote its inner stability and order (Klej, 11). The other fundamental reason for the formation of the state is to protect the whole nation from other states that may use force against it, since all states exist in the state of nature, which is the state of war (Ibid, 11).

Morgenthau's explanation of the nature of the state and its politics is similar to the one of Hobbes. The nature of the state would ultimately be based on power. That is, states are power seekers and thus engage in a constant struggle for the dominance of one another. The power struggle that states experience is the result of the human nature to seek also for power: "It is a characteristic aspect of all politics, domestic as well as international, that frequently its basic manifestations do not appear as what they actually are—manifestations of a struggle for power" (Morgenthau 101, 1985).

Edward Carr's explanation of the nature of the state is also very similar to Hobbes' as well, although not so negative. Carr views the state made up of two differing elements of human nature, mainly morality and power (Carr, 95). Carr also sustains that these two aspects of human nature can be observed in any society or state for that matter:

Man in society reacts to his fellow men in two opposite ways. Sometimes he displays egoism, or the will to assert himself at the expense of others. At other times he displays sociability, or the desire to co-operate with others, to enter into reciprocal relations of good-will and friendship with them and even subordinate himself to them...No society can exist unless a substantial proportion of its members exhibits in some degree the desire for co-operation and mutual good-will. But in every society

some sanction is required to produce the measure of solidarity requisite for its maintenance (Ibid, 95).

However, Carr, as Hobbes before him, also acknowledges that “consistent realism”(Ibid, 91) can defend the fact that moral principles of conduct are “suspended or overshadowed by the greater concern for survival” (Klej, 10). In other words, Carr also acknowledges that the nature of the state is such the goals of the state or its ends justify the means that the state uses to obtain its goals. That is, Carr would acknowledge that “consistent realism” seems to advocate that the use of force overrides any moral action when the security of the state is at stake, both internally and externally:

Where one deliberates entirely on the safety of his fatherland, there ought no to enter any consideration of just or unjust, merciful or cruel, praiseworthy or ignominious; indeed every other concern put aside, one ought to follow entirely the policy that saves its life and maintains its liberty (Whelan, 203).

Nevertheless, Carr argues vehemently that “consistent realism” fails to grant “any ground for purposive or meaningful action” (Carr, 92). That is, if the logic of cause and effect that consistent realism posits to establish is inflexible enough to allow for the systematic prediction of events, and “if our thought is irrevocably conditioned by our status and our interests, then both action and thought become devoid of purpose” (Ibid, 92). Thus, Carr ultimately views the rigid way of thinking of “consistent realism” as not compatible with humanity (Ibid, 92). Thus, Carr complains that consistent realism assumes that man’s thought and action are hollow and automatic (Ibid, 93).

Kenneth Waltz seem to agree with Carr’s complaint as he further clarifies more about the relationship between man, the state, the international system and war by sustaining that wars would not exist if human nature would not be what it is. However, he also acknowledges the important fact that men are sociable and participate in “Sunday School... philanthropic

organizations and criminal gangs” (Waltz 81, 1959). Consequently, he argues that since everything is related to mankind, the “events to be explained are so many and so varied that human nature cannot possibly be the single determinant” of war (Ibid, 81). Thus, he proposes to look at the international system because war takes place among states or to look at states themselves as war are fought in their name:

War most often promotes the internal unity of each state involved. The state plagued by internal strife may then, instead of waiting for the accidental attack, seek war that will bring internal peace...the best way of preserving a state, and guaranteeing it against sedition, rebellion, and civil war is to keep the subjects in amity one with another, and to this end, to find an enemy against whom they can make common cause (Ibid, 81).

Ultimately, Waltz also suggests three ideas already presented. First, war can be used by men and the state as a method to accomplish the most basic needs that humans and states seek, mainly security or survival as an independent entity (Freyberg-Inan, 3) and power. Second, Waltz also suggests by the example he gives about war—arising from establishing internal security inside the state—that states resort to one of the main tools that realism proposes for the creation of domestic and international stability, mainly the balance of power. Third, he also hints to the anarchical nature of the international system by stating that states might decide to wage war even when there is not an external aggressor.

The Nature of the International System

Looking to the nature of man through the realist paradigm, the study of his evil nature does not provide complete information on the main cause of war. That is, since human nature is fixed, this assumption moves us away from the attention of man to that of the state “because human nature, by the terms of the assumption, cannot be changed, whereas social-political institutions can be” (Ibid, 41). Namely, it might be necessary that the state use more force than admonishment to control “rapacious” men. Similarly, it must be clear that to understand the

behaviour of man one must also comprehend the nature of the state. The behaviour of the state, as a collective group of individuals, its behaviour is identical to that of man because it coexists among other states in anarchy. The state of anarchy is permanent in the international system: “war lurks in the background of international politics just as revolution lurks in the background of domestic politics” (Carr, 109). Therefore, it is essential to understand the nature of the international system in order to grasp why states resort to fight each other. Thus, since all these three different levels of analysis are interdependent, it is not sufficient to look at each of them in isolation. Hence, one must also look to these three levels of analysis in conjunction to have a better understanding of the nature of the international system (Ibid, 12).

Furthermore, how international anarchy is defined by the realist paradigm is the next task to examine. To Hobbes the state of anarchy meant the inexistence of a supranational entity to establish order among states:

But though there have never been any times, wherein particular men were in condition of war against each other, yet in all times, kings, and persons of sovereign authority, because of their independency, are in continual jealousies, and in the state and posture of gladiators, having their weapons pointing, and their eyes fixed on one another; that is, their torts, garrisons and guns upon the frontiers of their kingdoms, and continual spies upon their neighbors; which is a posture of war (Kauppi & Viotti, 61).

Does the fact that the permanency or the constant nature of anarchy mean that warfare is ubiquitous in the international system? According to Vasquez (Brecher & Harvey, 57-9), a scholar of international relations, constant warfare is suggested strongly by Morgenthau in his book Politics Among Nations: “All history shows that nations active in international politics are continuously preparing for, actively involved in, or recovering from organized violence in the form of war” (Morgenthau 1973, 42). Hobbes and Waltz too suggest that war is constant in the international system since for them too war is the result of global anarchy and anarchy is seen as a constant (Brecher & Harvey, 57). Constant anarchy would logically “predict constant warfare, but this is not true, according to Vasquez (Ibid, 57).

Vasquez, therefore, offers three historical examples based on historical record to support his argument that war is not a constant in the international realm. The first example refers to the existence of non-violent periods, “especially among major states.” The second example is the “presence of peaceful dyads.” The third historical fact is the existence of “peaceful zones.” What is more, Vasquez concludes that the realist paradigm does not offer any universal answer to the question of peace: “The fact that ...classical realism does not think a permanent peace is possible raises questions about how much their empirical theory can tell us about peace, and how it should be constructed” (Ibid, 63). Thus, if Vasquez’ is right about

the irrelevance of the classic realist paradigm to solve the problem of war and peace, then why is still realism the dominant paradigm in international relations? Why states still use the realist view to formulate their foreign policies? Is classical realism truly relevant in our times? If yes, then what are the classical realist's proposals that would help prevent wars or diminish their destructiveness today? How reliable are classical realist's predictions? What form of analysis does classic realism offer about international regimes and institutions? (Kleij, 12). Since these questions are very important to help evaluate the significance of the classical realist paradigm, they need to be answered. In order to answer these questions this paper will start first by analysing the theory of balance of power, which, according to realism, provides solutions to the problem of war. We will conclude by analysing the modern relevance of the theory of balance of power.

The Balance of Power Theory

As it has been shown, realism observes that international politics or the behaviour of states towards each other is based on the constant struggle for power: "so long as the notion of self-help persists, the aim of maintaining the power position of the nation is paramount to all other considerations" (Waltz 160, 1959). In that sense, international politics as observed in reality is essentially power politics. In order to contain power and limits its potential abuse, the balance of power is therefore central to the realist perspective of international relations. To understand what is meant by the balance of power, we must first define power (Kauppi & Viotti, 64). Since it is commonly acknowledged that Morgenthau's Politics Among Nations has transformed the field of international relations from "idealist advocacy to realist analysis," (Brecher & Harvey, 55) we will rely mainly on his explanation of power and the balance of power.

Morgenthau defines power basically as man's control over the minds and actions of other men or the ability to convince people to behave in a certain way. In military terms, he sees power as either the threat of the use of force or the actual use of force in war. He also believes that the use of power can be legitimate or illegitimate, depending on the existence or not of moral and legal justifications (Morgenthau, 32-4). More importantly, he understands power as relative, that is: the power of one state is evaluated in "terms of its capabilities relative to the capabilities of other states" (Kauppi & Viotti, 64). Yet, despite Morgenthau's efforts to clarify the concept of power, there is no agreement on the definition of power among realists. Some realists view power as absolute, others as relative (Kauppi & Viotti, 64). Thus, in the absence of a common definition of power, we can safely assume that realists would also have problems defining what the balance of power is. But once again, let us turn to Morgenthau's interpretation of the balance of power.

According to Morgenthau, the balance of power can be understood as a situation or as a policy. As a situation, the balance of power could be in equilibrium or disequilibrium. A balance of power in equilibrium refers to conditions whereby the power of one state or set of states is literally "balanced" by the equivalent power of another state or set of states (Inis, 13), as it may have been the case during the Cold War between the U.S.A. and the Soviet Union or NATO and the Warsaw Pact. A balance of power in disequilibrium describes a condition in which the distribution of power among the contending states is not balanced (Ibid, 14). This condition clearly favours the leading hegemon and may result in the abuse of power by the strongest state, "which neutralizes other states" and may feel "free to be the deciding force and the deciding voice" (Ibid, 14-5). This seems to be the case with the U.S.A., after the collapse of the Soviet Union.

The balance of power as a policy often refers to actual efforts to encourage the preservation of equilibrium (Ibid, 17). This policy to reach equilibrium would be most commonly found in a system that acknowledges that unbalanced power is unsafe (Ibid, 18). On the other hand, the balance of power as a policy could also promote disequilibrium: “Morgenthau... asserts that it has been standard American policy to maintain ‘unchallengeable supremacy’ in the Western Hemisphere” (Ibid, 19). For Morgenthau and others classical realists, however, a policy of equilibrium is essential to preserve the sovereignty of nations and the pluralistic nature of the international system. In this sense, they believe that the balance of power can be created by “statesmen” (Kauppi & Viotti, 73) and that it may well be not only the best, but also the only choice:

[T]he balance of power and policies aiming at [the] preservation [of] the international balance of power are not only inevitable but are essential stabilizing factor in a society of sovereign nations; and that the instability of the international balance of power is due not to the faultiness of the principle but to the particular conditions under which the principle must operate in as society of sovereign nations (Morgenthau 187, 1985).

Morgenthau further argues that “[t]he balancing process can be carried on either by diminishing the weight of the heavier scale or by increasing the weight of the lighter one” (Ibid, 198) In this case, the balance of power would have to signify a policy aimed at changing the status quo or at preserving it. He offers four ways in which this balancing of power can be done. The first form make a hostile state weak by dividing it or keeping it divided. For example, “the Soviet Union, from the 1920s to the present, has consistently opposed all plans for the unification of Western Europe” (Ibid, 198). The U.S. intervention in Afghanistan and Irak could perhaps be seen in the same light..

The second manner to change, maintain or re-establish the balance is through territorial compensation. During the “later part of the nineteenth and the beginning of the twentieth century, the principle of compensation was again deliberately applied to the distribution of colonial territories and the delimitation of colonial or semi-colonial sphere of influence” (Ibid, 199). Although this particular form of maintaining the balance among European powers (and their dominance in the world) worked for a while, it soon led to the First World War, because of fundamental conflict of interests among European powers. One could even argue that a similar attempt to re-establish the balance, after the First World War, actually led to the Second World War.

The third way, in which a policy can change, maintain or re-establish the balance, is through arm races or disarmament. However, Morgenthau maintains that the arms race is unstable, because it increases “the burden of military preparations devouring and ever greater portion of the national budget and making for ever deepening fears, suspicions, and insecurity”(Ibid, 200). On the other hand, disarmament could be a form of re-establishing the balance, “if not to establish permanent peace” (Ibid, 201). Although disarmament may reduce military confrontations, Morgenthau and other realists argue that it is difficult to control disarmament among competing nations (Inis, 7). Moreover, recently some feared that if the U.S and Canada participated jointly in building a missiles defence, this may have triggered an arms race, perhaps with China and Russia, mainly.

Lastly, alliances are “historically the most important manifestation of the balance of power.” In this case, alliances can be either a policy aimed at changing, maintaining or re-

establishing the balance. For example, “[n]ations A and B, competing with each other...to maintain and improve their relative power positions...can add to their own power the power of other nations, or they can withhold the power of other nations from the adversary” (Morgenthau 201, 1985). Although, the Allied Powers during the Second World War helped to stop the imperial threats from world domination by the Axis Powers, many realists do not recommend the formation of permanent alliances. They argue that alliances can also destabilize a peaceful situation at least in five ways:

- 1) Alliances would enable aggressive states to combine military capabilities for aggression.
- 2) Alliances threaten enemies and provoke them to form counter-alliances, which reduce the security for *both* nations.
- 3) Alliance formation may draw otherwise neutral parties into opposed coalitions.
- 4) Once states join forces, they must control the behaviour of their own allies to discourage each member from reckless aggression against its enemies, which would undermine the security of the alliances’ other members.
- 5) The possibility always exists that today’s ally might become tomorrow’s enemy (Kegley & Wittkopf, 534).

As it seems, the balance of power or the policy of states to maintain, change or re-establish a preferred situation can be a very unstable process, since to do so states might often resort to war. For example, some realists argue that a multipolar system is more complex and unstable. On the other hand, they view a bipolar system as being more “simple and predictable”: in such a system, “direct conflicts between superpowers” can be more easily circumvented (Kauppi & Viotti, 75-6). Although the policy of balance of power seems to be unstable, one must also argue that the sovereignty of the state is important and the balance of power could be used to maintain a pluralist international system, even at the cost of war (Inis, 52). Morgenthau agrees with this view, but he also denies that the balance of power is the sole basis for securing the sovereignty of states:

The clouding picture begins when we find Morgenthau saying that “Small nations have always owed their independence either to the balance of power... or to the preponderance of one protecting power... or to their lack of attractiveness for imperialistic aspirations. This would seem to indicate that the preservation of weak states depends upon an equilibrium, the absence of an equilibrium, or sheer luck (Ibid, 67-8).

According to Inis Claude, the picture becomes even more confused when some scholars assert that classical realism shows that a “preventive war” is a “natural outgrowth of balance of power” and that “most of the wars that have been fought since the beginning of the modern state system have their origin in the balance of power” (Ibid, 52). This idea leads them to raise the question of whether the balance of power views war as a means to an end or an “evil” that is supposed to be suppressed or both (Ibid, 53). Despite the criticisms that realism and the balance of power theory receive from scholars, including realist scholars themselves, we cannot easily discard the realist paradigm and replace it with completely new ones. It should rather be accepted that “a paradigm does not provide all answers, it may only provide scholars with the promise of some answers” (Brecher & Harvey, 55).

In conclusion, classical realism and the balance of power theory offer fundamental propositions about the international system. It gives us an understanding of the nature of man, the state and the international system, and why war occurs and how it could be avoided. Although explanations of various issues and situations are clearly ambiguous, classical realism and the balance of power theory help to understand our system better. For instance, Carr states that where “utopianism has become a hollow and intolerable sham, which serves merely as a disguise for the interests of the privileged, the realist performs an indispensable service in unmasking [this sham, which is even a product of realism itself]” (Carr, 93). Thus, as realism remains a leading paradigm of our times, it is certainly worth deepening our understanding of its potential contributions to the creation of a more stable future.

Works Cited

- Brecher, Michael & Harvey, P., Frank. Realism & Institutionalism in International Studies. (eds). Michigan: The University of Michigan Press, 2002.
- Carr Hallet, Edward. The Twenty Years' Crisis 1919-1939. New York: St Martin's Press Inc., 1946.
- Freyberg-Inan. Annette. What Moves Man: The Realist Theory of International Relations and its Judgment or Human Nature. Albany: State University of New York Press., 2004.
- George H. Quester. Power, Action, and Interaction: Readings on International Politics. (eds). Boston: Little, Brown and Company., 1971.
- Ian, Clark. & Iver, B., Neumann. Classical Theories of International Relations. (eds). London: Macmillan Press Ltd., 1996.
- Inis, L. Claude. Jr. Power and International Relations. New York: Random House Inc., 1962.
- Kauppi, Paul, and Viotti, Mark. International Relations Theory: Realism, Pluralism, Globalism and Beyond. New York: Macmillan, 1999.
- Kegley, Jr., and Wittkopf, Eugene. World Politics: Trends & Transformation. Belmont: Wadsworth and Thomson Learning Inc, 2004.
- Klej, Dominika. “Hobbes’ Theory of International Society” Glendon Papers. 2003:9-18.
- Michael, W. Doyle. & G., John, Ikenberry. New Thinking in International Relations Theory. (eds). Colorado: Westview Press, 1997.
- Morgenthau. J., Hans. Scientific Man vs. Power Politics. Chicago: The University of Chicago Press., 1946.

Morgenthau, J., Hans. Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace. New York: Alfred A. Knopf, Inc., 1985.

Niebuhr, Reinhold. The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation. New York: Charles Scribner's Sons., 1941.

Waltz, Kenneth, Neal. Man, the state and war: a theoretical analysis. New York: Columbia University Press, 1959. (Cold War)

Warner, Daniel. An Ethic of Responsibility in International Relations. Colorado: Lynne Rienner Publishers, Inc., 1991.

Whelan, G. Frederick. Hume and Machiavelli: Political Realism and Liberal Thought. Lanham: Lexington Books., 2004.