



HAL
open science

L'idée de paix chez Kant. Entre l'internationalisme et le cosmopolitisme

Jean-Marie V. Samarwa

► **To cite this version:**

Jean-Marie V. Samarwa. L'idée de paix chez Kant. Entre l'internationalisme et le cosmopolitisme. Philosophie. Université de Poitiers, 2017. Français. NNT : 2017POIT5030 . tel-04017260

HAL Id: tel-04017260

<https://theses.hal.science/tel-04017260>

Submitted on 7 Mar 2023

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

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



ICP

INSTITUT
CATHOLIQUE
DE PARIS



L'IDÉE DE PAIX CHEZ KANT

ENTRE L'INTERNATIONALISME ET LE COSMOPOLITISME

Thèse de doctorat

Présentée par **Jean-Marie V. SAMARWA**

Pour l'obtention du diplôme de doctorat d'État en Philosophie

Sous la direction de : **Professeur Jérôme de GRAMONT**

Et sous la codirection de : **Professeur Alexandra ROUX**

Composition du jury :

Professeur Monique CASTILLO : Université Paris XII

Professeur Philippe SALTEL : Université de Grenoble Alpes

Professeur Jérôme de GRAMONT : Directeur de thèse, Institut Catholique de Paris

Professeur Alexandra ROUX : Codirectrice de thèse, Université de Poitiers

Paris, 2016

Note au lecteur

Les œuvres de Kant citées dans ce travail le sont dans l'édition de l'Académie de Berlin, *Kant's Gesammelte Schriften*. La mention abrégée AK est suivie du numéro du tome en chiffres romains, puis de celui de la page en chiffres arabes.

Résumé

Lorsque Kant écrivit *Zum ewigen Frieden (Vers la paix perpétuelle)* en 1795, il voulait donner une rigueur conceptuelle au *Projet de paix perpétuelle* de l'Abbé de Saint-Pierre, paru en 1713. Mais, à y regarder de près, ce travail de Kant s'inscrit dans une longue histoire de l'effort de penser les conditions politico-juridiques d'institutionnalisation de la paix tant civile qu'interétatique, tradition qui compte, avant lui, des penseurs de renom tels que Hugo Grotius, Hobbes, Locke et Rousseau, entre autres. Toutefois, l'importance que Kant accorde à la paix dans l'opuscule de 1795 ne serait pas jugée à sa juste valeur si l'on n'intègre pas cet opuscule dans le développement global de l'Idée de paix dans tout le système critique kantien. C'est ce que fait la présente thèse dans sa première partie. La seconde partie confronte l'Idée de paix aux problématiques politiques contemporaines afin d'en dégager – avec la troisième partie – la fécondité de l'Idée kantienne de la paix pour la pensée de la paix à notre époque.

Abstract

When Kant wrote *Zum ewigen Frieden (Perpetual Peace)* in 1795, he wanted to give a conceptual rigor to the *Perpetual Peace Project* of Abbé de Saint-Pierre published in 1713. But when considered more closely, this work of Kant joins a long tradition of the effort to think political and legal conditions of institutionalization of peace, civil and interstate as well. This tradition counts famous thinkers such as Hugo Grotius, Hobbes, Locke and Rousseau among others. However, the importance that Kant gives to the peace in the short text of 1795 would not be judged at its just value if we do not integrate this text into the global development of the Idea of peace in all Kantian critical system. That is what the present thesis aims to do in its first part. The second part confronts the Idea of peace with contemporary political challenges related to peace issues in order – with the third part – to review the fertility of the Kantian Idea of peace for the thought of peace in our time.

Mots-clés : république, liberté, cosmopolitisme, paix, guerre, Etat, droit, internationalisme

Keywords: republic, freedom, cosmopolitanism, peace, war, State, law, internationalism

INTRODUCTION GÉNÉRALE

« *L'histoire est celle des batailles et des princes
plutôt que celle de la paix et des peuples.* »¹

On allait juste fêter le bicentenaire du projet de paix perpétuelle de Kant que le monde enregistrerait encore un génocide. 1795 – 1994. Deux dates. Une espérance et une hécatombe. Le monde avait – peut-être – son sens ailleurs ; au Rwanda il perdait tout son sens. Pire qu'une guerre, un génocide fait se taire le *logos*. L'« indicible », comme on l'appelle, un génocide est l'irrationalité par excellence. Mais paradoxalement, pour la raison au fin fond de sa nudité et de son impuissance, une question se lève dans toute son acuité et la bouscule inlassablement comme si cette question voulait rappeler à la raison le lieu de son échec, l'irréductible à sa puissance de synthèse : *Qu'est-ce que l'homme ?* Il ne s'agit certes pas de savoir qui il est en soi, de quoi il est composé, de combien de particules il faut rassembler pour en produire un, de comment il pense et agit... mais de quoi il est capable, tel que nous le côtoyons. Le mot « capable » serait sans doute une insulte à son humanité compte tenu de l'histoire récente que nous évoquons. Mieux vaudrions-nous, peut-être, dire « incapable ». Mais comment se résoudre à l'incapacité là où le devoir appelle à la responsabilité ? Ici la question de l'homme et de son monde est toute posée.

L'homme et son monde. La question de l'homme et du monde se pose, en philosophie, sous divers angles. Mais lorsque nous parlons de l'homme et de *son* monde nous voudrions questionner en même temps ce qu'est le monde en tant que monde humain et de quel monde l'homme – au sens de l'humanité – est capable. Les concepts de devoir et de responsabilité sont entendus, en ce sens, comme indicateurs de l'humanité du monde et cette dernière renvoie à la question de la coexistence des hommes, autrement dit à leur capacité à habiter un monde commun. Lorsque donc le bicentenaire d'un projet de paix côtoie une hécatombe comme celle d'un génocide au Rwanda – lui-même précédé par une série d'hécatombes qui ont tristement marqué la première moitié du 20^e siècle – la question : *Qu'est-ce que l'homme ?* sonne avec une

¹ ROUSSEAU, *Émile*, OC IV, La Pléiade, Paris, 1969, p. 527 et 529.

pointe de déception pourtant secrètement habitée par une lueur d'espoir que l'homme peut néanmoins être mieux qu'il n'apparaît. Déception à cause de la tendance humaine au mal, espoir grâce à l'horizon du bien qui se profile au bout du devoir moral de l'homme dans le monde.

Le devoir moral de l'homme dans le monde, c'est ce qui a conduit Kant à ne pas désespérer de l'homme malgré les nombreuses guerres que subissait son époque et à formuler les conditions de possibilité d'un projet de paix perpétuelle. Notre thèse a voulu revisiter cet opuscule pourtant largement travaillé et commenté en vue, à la fois, d'approfondir l'Idée kantienne de la paix et d'en comprendre les implications dans notre monde contemporain. Il nous fallait donc replacer l'Idée de paix perpétuelle développée dans l'opuscule de 1795 dans l'ensemble de la pensée politique de Kant (Partie I), la confronter aux problématiques politiques contemporaines de la paix (Partie II), afin d'en dégager la fécondité pour l'inscription de la paix dans le temps qui est le nôtre (Partie III).

Dans son immense œuvre, en effet, Kant donne à l'Idée de paix un statut particulier. Dans la *Critique de la raison pure*, il la présente comme point l'aboutissement de l'architectonique de la raison pure en tant qu'elle est fondamentalement critique. Dans *La religion dans les limites de la simple raison*, elle est présentée comme finalité éthique du triomphe du bon principe sur le mauvais, tandis qu'elle est le « *souverain bien politique* » dans la *Doctrine du droit*. Plus particulièrement encore, la *Critique de la faculté de juger* approfondit les conditions de possibilité de la coexistence des libertés, notamment en mettant en exergue la condition primordiale de la paix, à savoir la faculté humaine à une communauté de sens. L'Idée de paix se déploie ainsi dans la pensée kantienne au sein de son explicitation de ce qu'*est* le monde et de ce que le monde *doit être* d'après la liberté, et embrasse trois dimensions de l'expérience humaine de la liberté, à savoir en tant que paix philosophique, paix éthico-religieuse et paix juridico-politique.

Du point de vue juridico-politique, Kant consacre une Idée de paix dont le droit est, politiquement, le passage obligé. Avec *Zum ewigen Frieden* (1795), le républicanisme en tant que constitution d'une communauté politique s'impose aux autres formes de communautés

auxquelles Kant avait eu recours pour résoudre l'équation de la coexistence des libertés, à savoir une communauté morale (un *corpus mysticum* des êtres raisonnables) et une société éthico-religieuse (un règne des fins sous le gouvernement du Souverain Bien dans le monde ou un Etat éthique divin sur la terre). C'est ce rêve d'une paix inscrite, par le droit, dans l'histoire réelle des peuples que l'internationalisme poursuit depuis ses débuts. L'internationalisme se présente comme une tentative de constitution d'une communauté internationale tendue vers la paix par des mécanismes juridiques à l'échelle du globe. Mais le droit, dans la réalité de l'internationalisme, est du côté de la vérité « édictée », parfois répondant à un jeu de calcul d'intérêts consensuels. Serait-ce pour cette raison que le cosmopolitisme – cette idée qui, pour Kant, était censée rendre compte d'une communauté universelle de paix perpétuelle – n'est généralement conçu que comme une *hospitalité négative* (à savoir, ne pas traiter l'étranger en ennemi) ? Kant, en optant pour une solution juridique de la paix, n'a-t-il pas dilué la force de l'Idée de cosmopolitisme pour qu'elle puisse coller à la réalité de l'internationalisme ?

Au-delà de la légitimité ou non de penser la paix à partir de l'internationalisme, celui-ci pose à la pensée philosophique un autre problème fondamental. Les grands penseurs de la guerre et de la paix le font couramment à partir du haut, du point de vue du souverain, du prince et de l'Etat. La guerre et la paix sont l'affaire d'Etat par excellence d'après une certaine conception de la souveraineté. La raison d'Etat ne risque-t-elle pas alors d'excuser, devant la préoccupation philosophique pour l'homme, l'inexcusable réalité de la guerre ? Car la guerre tue. Vue d'en bas, elle n'a rien de fascinant sinon ses lots de souffrance et de mort. D'en bas, la paix a une autre résonance, celle de pouvoir vivre et voir vivre tout simplement. Mais comment penser cette paix du point de vue d'en-bas, du peuple et des individus, dans un monde marqué par la dépendance des peuples à une politique de domination et de conquête ?

Le cosmopolitisme de Kant contient les ressorts nécessaires pour penser cette paix, et c'est sans doute la grande nouveauté de son développement de l'Idée de paix au sein de la tradition philosophico-politique. Le fait est que la paix perpétuelle a plus que jamais besoin d'un retour aux sources pour engager la conceptualisation d'une *hospitalité positive*, c'est-à-dire celle qui ne se borne pas à ne pas traiter l'étranger comme ennemi, mais qui intègre l'altérité au sein

d'une « communauté » humaine. Faudra-t-il reconsidérer l'Idée kantienne de la paix à partir de la responsabilité pour autrui de Levinas, de la « solidarité des ébranlés » de Patočka, ou de la vision benjaminienne de l'histoire qu'ont les vaincus et les opprimés ? En tout cas, la possibilité d'un sentiment commun ou d'une communauté du sentiment n'est pas en dehors du kantisme ; elle est, dans la troisième *Critique* de Kant, la source du cosmopolitisme et le socle de l'Idée de paix perpétuelle. La redécouverte d'une « communauté du juger » rendrait justice au cosmopolitisme et servirait de critère d'évaluation à l'internationalisme si la paix doit être le « souverain bien politique ».

Cette thèse s'articule sciemment sur deux plans, un plan proprement philosophique et un plan d'actualisation politique. Comment justifier l'articulation entre les deux, c'est-à-dire l'articulation entre le transcendantal et l'empirique ? Nous avons voulu proposer une mise en perspective du problème kantien avec la situation dans laquelle se trouve la paix dans le monde. Nous avons notamment cherché à soumettre l'idée de république à l'épreuve de la réalité dans laquelle elle se réalise.

Ce qui explique notre choix méthodologique, ce n'est rien d'autre que l'esprit de la démarche chère à Kant lui-même de s'attacher à appliquer l'Idée à l'histoire. Que ce soit dans l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* ou dans le *Conflit des facultés* par exemple, Kant doit articuler une Idée de la raison avec le factuel. De même, nous pouvons nous reposer sur la manière dont la première *Critique* se situe au niveau transcendantal, et que la troisième l'applique au factuel. Sinon tout le système s'effondre. Si donc la première partie de notre travail se situe au niveau philosophique *stricto sensu*, la seconde, en faisant recours aux auteurs qui relèvent moins de la philosophie que des sciences politiques, s'attache à trouver cette articulation entre l'Idée et l'histoire. Car si l'Idée de paix repose, dans le système kantien, sur le concept de république, il n'est pas non plus impossible que ce concept traduise dans la réalité historique une perversion de l'Idée (une idéologie) au nom de la paix. Une étude sur l'Idée kantienne de la paix, plus de deux siècles après la publication de son opuscule dédié à la paix, ne pourrait donc pas, à notre avis, faire l'économie d'une évaluation factuelle du concept qui en est le pivot, à savoir l'idée de république.

Enfin, la troisième partie se veut être une réactualisation de l'Idée de paix en recourant aux auteurs plus contemporains qui nous ont permis de reconsidérer la problématique de la paix sous un nouveau jour. Le recours à ces auteurs nous aidera ainsi à relire l'Idée kantienne de la paix en la projetant dans les conditions de possibilité d'un processus de « républicanisation » qui prennent en compte à la fois l'idéal politique qu'exprime le concept de cosmopolitisme et le risque d'idéologisation que court ce même concept lorsque l'idéal de la paix est confronté au réalisme de l'internationalisme. En effet, le cosmopolitisme – en tant que partie du droit qui globalise les principes républicains et qui, de ce fait, généralise le devoir de la paix tant au niveau des Etats que des individus – ne saurait se satisfaire de la paix produite par le droit international si ce dernier ne s'inscrit pas dans une dynamique d'intégralité qu'exige l'Idée de république.

PARTIE I

AUX ORIGINES DE L'IDÉE DE PAIX PERPÉTUELLE CHEZ KANT

« Il existe un contrat originaire qui est le seul à pouvoir fonder
 parmi les hommes une constitution civile,
 donc généralement juridique, et instituer une communauté. »²

Introduction à la première partie

L'opuscule de Kant paru le 4 octobre 1795 et qu'il intitula *Zum ewigen Frieden*³ tient un rôle central dans l'histoire de l'idée de paix en philosophie. Cet opuscule a connu une large audience depuis sa parution, d'abord de la part des philosophes et, ensuite, des théoriciens des relations internationales qui comptent ce texte parmi leurs textes classiques, comme en témoigne Pierre Laberge⁴. Cette partie se propose d'entrer dans la problématique kantienne de la paix perpétuelle afin de comprendre en quel sens cette Idée ouvre un nouvel horizon à la conception même de la paix.

Avec *Zum ewigen Frieden*, la paix se projette vers un nouvel horizon. De la simple cessation de la guerre, elle devient une complète extinction de la guerre. De l'opposition, elle se pose comme négation. Mais pour mesurer l'importance de l'Idée de paix dans cet opuscule, il faut sans doute creuser plus loin, entrer dans l'ensemble du système critique kantien afin de comprendre les racines et les déploiements de la conception kantienne de la paix.

² KANT Emmanuel, *Théorie et pratique*, « Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique, cela ne vaut rien », AK, VIII, 297, trad. Françoise Proust, GF-Flammarion, Paris, 1994, p. 72.

³ Titre traduit en français par *Projet de paix perpétuelle* (La Pléiade, 1988), *Pour la paix perpétuelle* (Joël Lefebvre, 1985) et *Vers la paix perpétuelle* (Jean Darbellay, 1958 et Eric Blondel, 2007).

⁴ LABERGE Pierre (sous dir.), *L'année 1795. Kant, essai sur la paix*, Vrin, Paris 1997, p. 7 – 8.

Nous ne nous attarderons pas ici aux diverses critiques qui ont été formulées à l'encontre de ce texte et que Philonenko rapporte avec clarté.⁵ Que ce soit le fait que F. Medicus attribue la déchéance de la période critique avec le *Vers la paix perpétuelle* au fait que Kant était « *devenu vieux, très vieux*⁶ », ou bien encore le flou de l'esquisse kantienne de l'Etat cosmopolitique pointé par T. Ruysen⁷, ou la faiblesse de la construction matérielle du fédéralisme kantien soulevée par Vlachos⁸, le fait étonnant est justement qu'un philosophe de la stature de Kant ait pu se risquer sur le terrain de la guerre et de la paix après la trilogie critique. Et cela mérite que l'on s'intéresse aux raisons qui ont poussé Kant à écrire sur la paix, à choisir, comme le dit Philonenko, le camp des naïfs et des amoureux rêveurs de la paix⁹.

⁵ PHILONENKO Alexis, *L'œuvre de Kant*, t. II, Vrin, Paris, 1988, p. 267.

⁶ MEDICUS F., « Kants Philosophie der Geschichte », in *Kant-Studien*, VII, De Gruyter, Mainz, 1902, pp. 220-224.

⁷ RUYSEN T., *Les sources doctrinales de l'internationalisme*, t. III, PUF, Paris, 1961, p. 149.

⁸ VLACHOS G., *La pensée politique de Kant*, PUF, Paris, 1962, p. 573.

⁹ PHILONENKO Alexis, *L'œuvre de Kant*, t. II, Vrin, Paris, 1988, p. 266.

CHAPITRE I

LA GENÈSE DU PROJET DE PAIX PERPÉTUELLE

1.1. Contexte historico-politique de *Zum ewigen Frieden*

Le « *Projet de paix perpétuelle* » de Kant naît dans un siècle où l'Europe prend de plus en plus conscience du caractère destructif des guerres et de l'insuffisance des traités pour mettre fin aux guerres de façon durable. Le XVII^{ème} et le XVIII^{ème} siècles furent pour l'Europe des siècles de grande épreuve suite aux multiples guerres d'absolutisme. Durant ces siècles, l'Europe est « *gangrenée* » par la guerre, elle est malade de la guerre¹⁰. La volonté belliciste d'un roi, Louis XIV, laisse l'Europe partagée entre la grandeur de son règne et la force meurtrière de ses guerres.

Pourtant, plusieurs traités avaient été signés pour mettre fin aux conflits armés : la paix de Westphalie en 1648, le traité des Pyrénées en 1659, la paix de Ryswick en 1697 et, enfin, le traité d'Utrecht en 1713¹¹. Mais ce qui caractérise tous ces traités, c'est que derrière une façade pacifiste, se profile le règne de l'arbitraire qui laisse le spectre d'une guerre future planer sur une paix qui n'est que provisoire, de telle sorte que l'épée de Damoclès, au lieu d'être déposée, est simplement levée.

Ce règne de l'arbitraire résultait de la politique de l'« *équilibre des forces* » que Kant comparera en 1793 à « *la maison de Swift qu'un architecte avait si parfaitement construite selon toutes les lois de l'équilibre qu'elle s'écroula dès qu'un moineau vint s'y poser.* »¹² Dans un

¹⁰ FERRARI Jean (sous dir.), *L'Année 1796. Sur la paix perpétuelle. De Leibniz aux héritiers de Kant*, Vrin, Paris 1998, p. 21.

¹¹ FERRARI Jean (sous dir.), *op. cit.*, p. 20.

¹² KANT Emmanuel, *Théorie et Pratique*, AK, VIII, 312, Vrin, Paris 1977, p. 59.

cadre comme celui de l'Europe de Louis XIV, la politique de l'équilibre signifiait que « *les grandes puissances de l'Europe, en raison des forces et des moyens naturels qu'elles possèdent de maintenir une armée, sont devenues, logiquement et réellement, les meneurs du jeu politique.*¹³ » Ce qui veut dire que, dans ces conditions, la paix des traités ne pouvait durer qu'aussi longtemps que l'état des puissances reste inchangé. Or rien ne garantissait cette stabilité de l'équilibre ni dans les faits ni dans la pensée. Au contraire, « *les forces en présence se modifiant sans cesse, leur équilibre est toujours à rééquilibrer : c'est-à-dire qu'il s'évanouit et qu'il faut le refaire.*¹⁴ » Ainsi donc la paix de l'équilibre se révélait en elle-même autodestructrice, puisqu'elle engendrait, par son principe, une instabilité permanente.

Mais ce contexte politique ne saurait à lui seul expliquer l'avènement de l'idée de paix perpétuelle, s'il n'y avait pas eu un revirement dans l'univers de la pensée. Car la logique d'une paix du vainqueur n'était pas nouvelle dans l'histoire de l'humanité. Les frontières des royaumes avaient toujours été définies par la puissance des armées ainsi que par la plus ou moins grande propension à la guerre des souverains. Et l'humanité n'avait su que faire avec jusque-là. Cependant, le XVIII^{ème} siècle fut aussi celui d'une remise en cause radicale, par l'œuvre des Lumières, des sources de l'autorité jusque là dogmatiquement admises, ainsi que celui de la Révolution française qui modifia une conception de la guerre qui avait prévalu jusque là.

En effet, le siècle des Lumières fut marqué, du point de vue de la pensée politique, par une critique de la souveraineté monarchique, et par une prise de conscience du droit de l'individu à participer au processus de son gouvernement. Le système monarchique, qui jusque-là bornait la place de l'individu au sein du royaume au statut d'être le sujet du roi, voit surgir des revendications de plus en plus déterminées à reconnaître à l'individu un droit de regard dans les affaires politiques. La contestation de la souveraineté de droit divin réservée au roi mena à une prise de conscience du caractère inaliénable de la liberté de tout individu. Et la première des libertés, la plus politique sans doute, fut celle de penser. Désormais, aucune autorité, fût-elle

¹³ FERRARI Jean (sous dir.), *op. cit.*, p. 23.

¹⁴ FERRARI Jean (sous dir.), *op. cit.*, p. 24.

royale ou cléricale, ne pouvait plus s'imposer dogmatiquement aux individus. Seule la raison devenait le critère de jugement du vrai et du faux, du juste et de l'injuste.

La raison est dans ce sens la seule lumière valable qui éclaire la vie et l'action de l'individu. « *La raison éclaire tous les hommes, elle est la lumière, ou plus précisément, ne s'agissant pas d'un rayon, mais d'un faisceau, les Lumières.*¹⁵ » Ainsi, le revirement mené par les Lumières fut, d'une part, l'universalisation de la liberté de penser et, d'autre part, l'élargissement de la diffusion des idées (tant celui des domaines auxquels le jugement de la raison s'applique que celui de l'accès aux idées et à l'information) puisque le propre de la lumière est d'être diffusée. Sous la plume de Hobbes, de Locke, de Montesquieu, de Rousseau et de bien d'autres, on vit l'Europe s'éveiller à une pensée politique nouvelle qui allait marquer les siècles et changer la compréhension des rapports sociaux du pouvoir.

Avec ce mouvement de pensée, l'idée d'une citoyenneté populaire se dessine. Puisque tout individu est doué de raison, il est capable – et a le droit – de choisir lui-même la façon et le mode de son gouvernement. Sa première autorité c'est sa conscience, comme y insistera Rousseau. Mais comme la multiplicité des individus ne garantit pas par soi le bien commun, un contrat entre individus égaux en droit et librement consenti est nécessaire afin de former un corps politique commun, qui préserve la chose publique tout en garantissant la liberté des individus : l'État.

Ces idéaux des Lumières furent portés sur la scène sociopolitique par la Révolution française. Avec elle, la guerre change de visage dans une Europe encore marquée par une hiérarchie sociale héritée du Moyen-âge. La guerre n'est plus une affaire réservée au prince. Les guerres révolutionnaires sont des levées en masse des populations. La guerre et la paix deviennent une affaire de tous et le peuple se réclame la responsabilité de son destin. Le peuple devient acteur de l'histoire non plus comme sujets de la volonté du prince, mais comme sujets de la liberté fondamentale de tout citoyen. Kant lira dans cet événement un signe de l'histoire révélant le progrès de la conscience de l'humanité en ceci que le fait qu'un peuple se lève au

¹⁵ SOBOUL A., *La Civilisation et la Révolution française*, Arthaud, Paris, 1978, p. 19.

nom de la liberté suscite dans l'esprit de ceux qui n'y participent pas un jugement universel et désintéressé accompagné d'une « *sympathie d'aspiration qui touche de près à l'enthousiasme* »¹⁶.

Ainsi, à l'ère où « *guerre et paix relèvent, dans toutes les monarchies, du domaine réservé du prince*¹⁷ », les Lumières contribuèrent à l'ouverture aux citoyens du droit à la guerre et à la paix. Dès lors, muni des lumières de la raison et assuré de son droit de penser librement, tout homme peut désormais juger de la pertinence ou non des guerres dans lesquelles il était jadis embarqué sans son consentement. Il peut maintenant choisir entre faire la guerre ou préférer la paix. Or, c'est justement dans une constitution où le peuple se conçoit comme citoyen que la paix perpétuelle a plus de chance de régner. Car, comme le dit Kant, « *Si le consentement des citoyens est exigé [...] pour décider s'il doit y avoir la guerre ou pas, il est on ne peut plus naturel que ceux-ci pèsent bien leur décision pour savoir s'ils vont engager un jeu si funeste, puisqu'il leur faudrait décider de subir eux-mêmes tous les malheurs de la guerre [...].* » Alors qu'en revanche « *dans une constitution où le sujet n'est pas citoyen, et qui n'est donc pas républicaine, c'est la chose la moins préoccupante au monde, car le souverain n'est pas concitoyen, mais propriétaire de l'Etat, et la guerre n'inflige pas le moindre dommage à ses banquets, à ses chasses, à ses châteaux de plaisance ni à ses fêtes de cour, etc. ; il peut donc la décider pour des motifs insignifiants, comme une sorte de partie de plaisir, et peut, par bienséance, en abandonner avec indifférence la justification au corps diplomatique qui est toujours prêt pour cela.*¹⁸ » Et, étant donné que l'irrationalité des guerres pour l'absolutisme monarchique était de plus en plus insupportable pour le peuple, des voix s'élevèrent pour la dénoncer et chercher une voie pour une paix durable. Machiavel avait dit au chapitre 9 du *Prince* que « *le peuple ne demande rien de*

¹⁶ KANT Emmanuel, *Le conflit des facultés*, AK, VII, 85, Vrin, Paris, 1988, p. 101.

¹⁷ BELY Lucien, *L'art de la paix en Europe. Naissance de la diplomatie moderne XVI^e – XVIII^e siècle*, PUF, Paris 2007, p. 10.

¹⁸ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 351, Vrin, Paris, 2007, p. 26.

plus que de n'être point opprimé »¹⁹ ; la Révolution française avait suscité l'espoir que le peuple peut dépasser l'attentisme pour décider de son destin.

1.2. Aux sources de la « paix perpétuelle »

Le souci de voir régner la paix parmi les peuples avait occupé l'esprit de certains penseurs avant Kant. L'histoire de la philosophie politique et du droit retient les noms célèbres des théoriciens des relations internationales dans le souci de préserver la paix, comme Francisco de Vitoria et le Hollandais Hugo Grotius entre autres. Dans une atmosphère empestée par des querelles dogmatiques et dans une Europe où la règle du « *cujus regio, ejus religio* » (tel prince, telle religion) – au lieu de favoriser un climat de tolérance comme souhaité – rend favorable une dissémination de foyers d'incendie un peu partout sur le continent, le *De jure belli ac pacis* (Du droit de la guerre et de la paix) de Hugo Grotius, publié en 1625, fut, selon l'expression de Lucien Bély, une « *invention diplomatique* »²⁰.

La théorisation de la guerre et de la paix aux Temps modernes, dont Grotius constitue le chaînon le plus remarqué, se soucie avant tout de déterminer « *s'il y a quelque guerre qui soit juste* » et, ensuite, « *ce qu'il y a de juste dans la guerre* »²¹. Comme l'indique Grotius dans les prolégomènes de son ouvrage, le fil conducteur de son entreprise est de ne pas céder ni à une interdiction pure et simple de la guerre – à la manière d'Érasme qui déniait au chrétien le droit de faire la guerre puisque sa règle consiste en l'amour de tous les hommes – ni à une débauche trop permissive dans la pratique de la guerre. « *Il a donc fallu remédier à l'une et à l'autre de ces extrémités, afin qu'on ne crût pas ou que tout est défendu, ou que tout est permis.* »²² Ce qu'il a

¹⁹ MACHIAVEL Nicolas, *Le prince*, IX, Pocket, Paris, 1998, p. 56.

²⁰ BELY Lucien, *L'art de la paix en Europe. Naissance de la diplomatie moderne XVI^e – XVIII^e siècle*, PUF, Paris 2007, p. 107 et 127.

²¹ GROTIUS Hugo, *Le droit de la guerre et de la paix*, PUF, Paris, 1999, p. 34.

²² GROTIUS Hugo, *Le droit de la guerre et de la paix*, PUF, Paris, 1999, p. 19.

bien compris et démontré, c'est que les relations internationales ne pouvaient plus se résoudre à être guidées par un vœu pieux pacifique qui se trouvait toujours supplanté par les passions belliqueuses, mais par une rationnelle « *juridicisation* » des rapports communs pouvant avoir force de loi.

Mais d'un autre côté, il suffit d'une analyse rapide de ce monumental ouvrage pour se rendre compte qu'il s'agit en fait plus d'un droit de la guerre qu'un droit de la paix. En effet, des cinquante-six chapitres qui composent le corps des trois livres du *De jure belli ac pacis*, la paix n'est expressément traitée que dans le vingtième chapitre du troisième livre²³ (dans lequel la paix est traitée dans le cadre d'un armistice) et dans le dernier chapitre (la conclusion), où elle apparaît comme une sauvegarde à la barbarie dans la pratique de la guerre. Grotius s'inscrit ainsi dans la ligne des tenants de la *pax romana*, selon laquelle le sage est celui qui « *fait la guerre en vue de la paix* ». En s'appuyant sur les citations de Salluste, Augustin et Aristote²⁴, il donne de la paix une fonction de régulation, dont l'importance, comme moyen d'une guerre juste, est mieux soulignée que celle d'une fin en soi. Ainsi donc le droit de Grotius est avant tout une circonscription de la guerre plutôt qu'une théorie positive de la paix.

Il a fallu alors attendre quelques décennies pour assister à l'apparition, en 1713, d'une théorie de la paix qui n'est pas une simple circonscription de la guerre. Ce fut l'œuvre de l'Abbé Castel de Saint-Pierre, dont le *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* ouvrit la voie à l'idée d'une paix qui se définit comme une complète extinction du recours à la guerre en tant que moyen de résolution des différends. L'article premier de son *Projet*, en effet, appelle les nations européennes à « *une alliance perpétuelle* » dont le premier trait essentiel est le fait que les Alliés « *renoncent à jamais à la voix des armes* »²⁵. Contrairement à l'horizon de Grotius, l'Abbé de

²³ GROTIUS Hugo, *Le droit de la guerre et de la paix*, PUF, Paris, 1999, p. 783ss.

²⁴ Grotius choisit, pour Salluste : « *Les sages font la guerre en vue de la paix.* » (*Orationes ad Caesarem*) ; pour Augustin : « *On ne doit pas chercher la paix pour se préparer à la guerre, mais faire la guerre pour avoir la paix.* » (*Epistula ad Bonifacium*) ; et pour Aristote : les chapitres II et XIII du livre VII du *Politique*, où Aristote blâme le fait de faire de la guerre un but en soi. (GROTIUS H., *Le droit de la guerre et de la paix*, p. 836).

²⁵ FERRARI Jean (sous dir.), *L'Année 1796. Sur la paix perpétuelle. De Leibniz aux héritiers de Kant*, Vrin, Paris, 1998, p. 27.

Saint-Pierre vise, au-delà d'une cessation de la guerre, à une « *Société Européenne* » qui « *pourra procurer à tous les Souverains Chrétiens sûreté suffisante de la perpétuité de la Paix au dedans et au dehors de leurs États.*²⁶ »

De Grotius à l'Abbé de Saint-Pierre, en effet, il y a comme un renversement de perspective. Si le premier s'est plus soucié de limiter les exactions en temps de guerre, le second a préféré traiter principalement des conditions qui pourraient rendre la paix inaltérable. Aussi trouve-t-on dans son projet seulement deux articles (sur les douze fondamentaux) où il traite du droit à la guerre. Il s'agit du troisième article²⁷ autorisant le recours aux armes pour défendre un trône allié contre les conflits internes (sédition, révolte, conspiration, ...) ainsi que du huitième²⁸ dans lequel l'exercice du droit à la guerre est toléré contre l'ennemi commun qui voudrait attaquer la Société Européenne.

C'est cette préférence de la paix qui valut au *Projet de paix* de l'Abbé de Saint-Pierre l'attrait que lui manifesta Rousseau. Le travail qu'il consacra aux manuscrits de l'Abbé fut à la fois une œuvre de critique, de reformulation et de diffusion²⁹. L'automne de 1756 vit donc la parution du *Jugement du projet de paix perpétuelle du Monsieur l'Abbé de Saint-Pierre*. Le rôle de Rousseau dans la diffusion des idées de l'Abbé de Saint-Pierre est si important que, dans son introduction aux *Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre*, Stelling-Michaud écrit : « *Si le nom de l'apôtre de la paix perpétuelle a été universellement connu, c'est à l'auteur du Contrat social qu'il le doit.* »³⁰

²⁶ SAINT-PIERRE (Abbé de), *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, Fayard, Paris, 1986, p. 157.

²⁷ SAINT-PIERRE (Abbé de), *op. cit.*, p. 166.

²⁸ *Idem*, p. 182.

²⁹ Pour plus de détails sur les circonstances et les motivations qui amenèrent Rousseau à se pencher sur les écrits de l'Abbé de Saint-Pierre, il serait intéressant de consulter les pages de l'article que Jean Ferrari consacre à ce sujet dans LABERGE P. (sous dir.), *L'année 1795. Kant. Essai sur la paix*, Vrin, Paris, 1997, p. 25 – 31.

³⁰ Introduction aux *Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre* par Steven Stelling-Michaud, in ROUSSEAU J.-J., *Œuvres complètes*, tome 3, Gallimard, Paris 1964, p. CXXXIII.

Ainsi donc, lorsque Kant écrivit le *Zum ewigen Frieden* quatre-vingts ans après la parution de l'ouvrage de l'Abbé de Saint-Pierre, il avait, comme arrière-fond de son projet, cette histoire des penseurs à la poursuite des conditions pour une paix durable. Il reprend l'idée de paix perpétuelle de l'Abbé et de Rousseau tout en y infusant une exigence de rationalité qui lui est propre, comme nous le montrerons dans la suite.

1.3. La reprise et le dépassement kantien de l'idée de paix perpétuelle

La question, comme se la pose Jean Ferrari, est de savoir si la pensée de Kant sur la paix perpétuelle, tout en se faisant l'écho des grandes interrogations du siècle sur le destin de l'humanité, « *ne fait qu'en toiletter l'idée pour la rendre plausible ou en transforme radicalement le sens, en la posant, à l'intérieur du système, comme son accomplissement* »³¹. Certes, il reprend l'idée de ses prédécesseurs, mais il la fait entrer dans sa vision de la démarche de la raison pure.

L'idée de paix perpétuelle chez Kant, avant de prendre la dimension politique qu'elle revêt dans *Zum ewigen Frieden*, est déjà présente dans son projet critique. Dans la *Théorie transcendantale de la méthode de la Critique de la raison pure*, la paix perpétuelle y est présentée comme point d'aboutissement de l'architecture de la raison pure. En effet, l'usage critique de la raison est rendu possible par l'existence effective d'un *droit de possession*. Ce droit de possession peut être interprété comme étant un terrain propre dans lequel la raison a droit de poser ses opinions. Kant, en posant cette condition préalable de l'usage de la raison, exprime ainsi ce que nous comprenons actuellement par « *liberté d'expression* ». C'est cette dernière, en effet, qui reconnaît à la raison son identité critique sans jugement préalable quant à sa position par rapport au vrai ou au faux. Aussi, pour qu'il y ait possibilité d'un dialogue entre positions polémiques, faut-il que la raison soit assurée de son droit à « *une justification κατ'ανθρώπων, qui la garantisse contre tout préjudice et lui procure une possession en bonne et due forme,*

³¹ LABERGE Pierre (sous dir.), *L'année 1795. Kant. Essai sur la paix*, Vrin, Paris, 1997, p. 26.

n'ayant à redouter aucune prétention étrangère, bien qu'elle ne puisse en elle-même être prouvée suffisamment κατ'αληθειαν. »³²

C'est alors, une fois cette condition posée, que la raison peut remplir sa fonction critique. Mais si la critique suppose l'existence d'une situation polémique, l'usage de la raison a ceci de propre que son combat est d'une autre nature que la guerre. Kant, en fustigeant la répression des idées par l'usage de la force et de la terreur en vue de défendre le bien commun, l'explicite en ces termes : « *Au lieu donc de vous précipiter au combat l'épée à la main, regardez plutôt avec calme, à partir de la position assurée qui est celle de la critique, ce combat qui, pénible pour les combattants, mais distrayant pour vous, doit, à la faveur d'une issue qui ne sera certainement pas sanglante, aboutir à des résultats bénéfiques pour ce que vous avez entrepris d'éclairer.* »³³ L'usage des armes est donc une capitulation de la raison qui devient incapable d'être critique. Et, comme telle, une capitulation de la raison serait également une renonciation à ce qui fait la fierté de l'homme, à savoir cette faculté qui lui est propre d'user de la raison. Or, étant donné que l'usage de la raison distingue l'homme des bêtes, le recours à la guerre comme résolution d'une situation polémique serait ainsi une renonciation par l'homme de son humanité.

Ainsi pour Kant, présenter la raison comme fondamentalement critique, revient à lancer un appel à l'homme afin qu'il prenne conscience de son devoir critique sans lequel il resterait en deçà de l'exigence de sa spécificité par rapport à la nature. Sans la critique, dit-il, « *la raison est pour ainsi dire à l'état de nature et elle ne peut faire valoir ou assurer ses affirmations et prétentions autrement que par la guerre.* »³⁴ La raison critique est donc cette sortie de l'état de nature par laquelle l'homme affirme son humanité. En deçà de ce devoir, l'usage de la force par l'homme comme moyen de résolution d'un conflit conduit éventuellement à une paix délétère ;

³² KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, AK, III, 484, trad. Renaut, GF-Flammarion, Paris, 2006 / Aubier, Paris, 1997, p. 619 – 620.

³³ KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, AK, III, 489, GF-Flammarion, Paris, 2006 / Aubier, Paris, 1997, p. 624.

³⁴ KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, AK, III, 491, GF-Flammarion, Paris, 2006 / Aubier, Paris, 1997, p. 627.

en remplissant son devoir par l'usage de la raison critique, il s'achemine vers une paix perpétuelle.

Par là, Kant dépasse Grotius, invalide son horizon de la paix, et élargit les conditions d'une recherche de celle-ci. Le droit de la guerre en vue de la paix et la maxime du « *Si vis pacem, para bellum* »³⁵ que Grotius soutenait en s'appuyant sur les autorités antiques sont alors rendus caducs comme mesure d'une idée de la paix d'après l'exigence de la raison critique. Kant énonce les raisons de ce renversement en termes on ne peut plus clairs : « *Ce qui met un terme aux affaires dans le premier cas [celui des armes], c'est une victoire dont les deux parties se vantent, à laquelle ne succède dans la plupart des cas qu'une paix incertaine, établie par l'intervention des pouvoirs publics venant s'interposer entre les adversaires ; tandis que, dans le second cas [celui de la raison critique], c'est la sentence qui, parce qu'elle touche ici à la source même des différends, doit garantir une paix perpétuelle.* »³⁶

La distinction introduite ici entre *victoire* et *sentence* est d'une importance primordiale dans une analyse du concept de paix, puisqu'elle renvoie, dans le premier cas, au caractère artificiel d'une paix imposée par l'arbitrage d'un tiers, alors que dans le second cas la certitude de la paix est garantie par la nature même de la raison pure. Dans le cas d'un arbitrage, en effet, on pourrait dire qu'il s'agit d'une paix dépendant des circonstances de sa négociation et motivée par d'autres intérêts subjectifs ; tandis que dans le cas de l'usage de la raison pure, le devoir de paix a force d'impératif qui, lui, est inconditionné et considéré comme une fin en soi³⁷. Ainsi, la sentence va à la source, alors que l'arbitrage reste à la surface du conflit.

³⁵ Littéralement, « Si tu veux la paix, prépare la guerre ».

³⁶ KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, AK, III, 492, GF-Flammarion, Paris, 2006 / Aubier, Paris, 1997, p. 627.

³⁷ Tout en sauvegardant la spécificité des termes et de leurs domaines conceptuels respectifs, il ne serait pas inintéressant de rapprocher la *victoire* et la *sentence* à la distinction que Kant fait entre l'impératif hypothétique et l'impératif catégorique dans la deuxième section des *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785). L'impératif hypothétique représente « *la nécessité pratique d'une action possible, considérée comme moyen d'arriver à quelque autre chose que l'on veut* », tandis que l'impératif catégorique est celui qui représente « *une action comme nécessaire pour elle-même, et sans rapport à un autre but, comme nécessaire objectivement* ». (Voir KANT E.,

De même, cette distinction permet de mieux analyser le rôle de la notion de liberté dans la définition de la paix perpétuelle. Car s'il est communément admis que, lors des traités de paix entre les belligérants, les deux parties contractantes souscrivent librement à la réglementation de l'arbitrage, leur liberté est cependant liée à d'autres conditions qui lui sont étrangères. Or la notion kantienne de la liberté en tant qu'elle est « *principe unique de toutes les lois morales et des devoirs qui y sont conformes* » doit consister en l'autonomie de la volonté. « *Toute hétéronomie du libre choix, non seulement n'est la base d'aucune obligation, mais elle est plutôt opposée au principe de l'obligation et à la moralité de la volonté.* » Étant donné alors que tout consensus d'un traité de paix par le truchement d'un tiers arbitrage est fondé sur une logique de concession et de redistribution des droits et des devoirs, il n'a force d'obligation qu'au second degré, puisque la base de l'obligation consiste dans l'indépendance « *à l'égard de toute matière de la loi (c'est-à-dire à l'égard d'un objet désiré), et en même temps aussi dans la détermination du libre choix par la simple forme législative universelle, dont une maxime doit être capable.* »³⁸

À part la première occurrence de l'idée de paix perpétuelle dans la *Critique de la raison pure*, Kant explicite aussi son idée de la paix dans la troisième partie de *La Religion dans les limites de la simple raison*. Cet ouvrage de 1793 (soit douze ans après la première édition de la *Critique de la raison pure* et deux ans avant le *Projet de paix perpétuelle*) fait intervenir l'idée de paix perpétuelle dans le cadre du triomphe du bon principe sur le mauvais, et de l'établissement d'un Royaume de Dieu sur terre. Après avoir transposé la notion de l'*état de nature* juridique d'inspiration hobbesienne dans le domaine éthique, Kant présente la paix perpétuelle comme l'aboutissement d'une socialisation éthique. En effet, comme la société civile juridique naît de la sortie de l'*état de nature juridique* (dans lequel chacun se donne à soi-même sa loi) pour former un État (dans lequel tous se lient contractuellement par une loi commune), de même la sortie de l'*état de nature éthique* est couronnée par la formation d'une société civile

Fondements de la métaphysique des mœurs, trad. Delbos, Delagrave, Paris, 1987, p. 124ss ou KANT E., *Métaphysique des mœurs I. Fondation. Introduction*, trad. Renaut, GF-Flammarion, Paris, 1994, p. 88ss).

³⁸ KANT Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, Théorème IV, AK, V, 33, PUF, Paris, 1943/Quadrige, Paris, 2003, p. 33.

éthique³⁹. La perfection éthique aboutit donc, dans la pensée kantienne, à un état pacifique qui, passant de la sphère individuelle à la sphère sociale, assure à chacun et à tous une victoire du bien sur le mal. Et Kant de conclure : « *C'est donc là le travail, inaperçu par les yeux des hommes, mais continuellement poursuivi par le bon principe, afin de se constituer dans le genre humain en tant que cité régie par les lois de la vertu, une puissance et un royaume, affirmant sa victoire sur le mal et assurant au monde sous sa domination une paix éternelle.* »⁴⁰

On retrouve donc chez Kant une riche notion de paix qui est à la fois philosophique (dans la *Critique de la raison pure*), éthique (dans *La Religion dans les limites de la simple raison*) et, enfin, politique (dans le *Projet de paix perpétuelle*). C'est cette richesse qui donne à la paix kantienne une originalité par rapport à ses prédécesseurs. En reprenant de l'Abbé de Saint-Pierre et de Rousseau l'idée d'un horizon perpétuel, il donne à la théorie de la paix une rigueur conceptuelle qui lui donne le droit de cité dans l'univers proprement philosophique. Cette rigueur se manifeste dans l'exigence de positivité dans l'énonciation de la notion de paix, ainsi que dans son institution juridique ayant force d'impératif légal.

³⁹ KANT Emmanuel, *La Religion dans les limites de la simple raison*, AK, VI, 94, Vrin, Paris, 2000, p. 173.

⁴⁰ KANT Emmanuel, *La Religion dans les limites de la simple raison*, AK, VI, 124, Vrin, Paris, 2000, p. 211.

CHAPITRE II

LA STRUCTURE DE *ZUM EWIGEN FRIEDEN*

Si la richesse de la notion de paix dans la pensée kantienne est d'une évidence incontestable, le passage de la notion morale à la notion politique de la paix ne va cependant pas de soi. Ce passage exigerait, en effet, que l'impératif de la raison coïncide immédiatement avec l'impératif de l'action. Or, l'expérience humaine démontre qu'il ne suffit pas de présenter la paix perpétuelle comme une finalité rationnelle pour la voir régner de fait parmi les peuples.

C'est avec cette réticence que Rousseau accompagnait le projet de paix perpétuelle de l'Abbé de Saint-Pierre en déclarant que « *Sans doute, ce n'est pas à dire que les souverains adopteront ce projet ; (Qui peut répondre de la raison d'autrui ?) mais seulement qu'ils l'adopteraient s'ils consultaient leurs vrais intérêts : car on doit bien remarquer que nous n'avons point supposé les hommes tels qu'ils devraient être, bons, généreux, désintéressés et aimant le bien public par humanité, mais tels qu'ils sont, injustes, avides et préférant leurs intérêts à tout. La seule chose qu'on suppose, c'est assez de raison pour voir ce qui leur est utile et assez de courage pour faire leur propre bonheur. Si, malgré tout cela, ce projet demeure sans exécution, ce n'est pas qu'il soit chimérique ; c'est que les hommes sont insensés et que c'est une sorte de folie que d'être sage au milieu des fous.* »⁴¹

Ainsi donc, tout en louant le caractère raisonnable du projet de paix perpétuelle, Rousseau pointe du doigt néanmoins la difficulté de sa mise en œuvre dans les faits. Aux yeux de Rousseau, les souverains ne voient pas forcément ce qui constitue leur vrai intérêt compte tenu de l'égoïsme dont certains peuvent témoigner, ce qui rend en définitive le projet de paix perpétuelle un défi politiquement contraignant pour sa mise en œuvre. Cette conclusion

⁴¹ ROUSSEAU J.-J., *Jugement du Projet de paix perpétuelle* in *Œuvres complètes*, tome 3, Gallimard, Paris, 1963, p. 589.

s'explique chez Rousseau par la coupure qu'il met entre le *fait* et le *droit*, entre ce que *sont* les hommes et ce qu'ils *devraient être*. Or, si cette coupure manifeste la difficulté de passer immédiatement d'une théorie morale de la paix à une politique de la paix, elle n'est cependant pas justifiable dans une théorie de la paix perpétuelle. Car, dans la mesure où le caractère perpétuel de la paix distingue celle-ci de celle des traités auxquels on était habitué, une coupure nette entre le fait et le droit, et qui se traduirait par une coupure entre la politique et la morale, relèverait d'une inconséquence conceptuelle de la notion de paix perpétuelle.

C'est cette inconséquence que Kant se propose de relever. Michaël Fœssel note qu'il le fait en radicalisant « *le point de vue de ses prédécesseurs qui ont bien compris, mais sans en tirer toutes les conséquences, que la paix est d'abord un problème juridique.* »⁴² Cette affirmation est sans doute vraie dans le cas de *Vers la paix perpétuelle* mais, comme nous l'avons souligné précédemment, la plurivocité de l'Idée de paix dans toute l'œuvre de Kant laisse penser que la paix est un problème qui touche plusieurs domaines notamment moral, éthico-religieux et juridico-politique. Pour Kant en effet, la complexité et l'importance de l'idée de paix exigent une théorie intégrale qui, de la morale au juridico-politique, rend compte non seulement de ses conditions de possibilité, mais aussi de la possibilité de son inscription dans l'histoire humaine. Par là, Kant n'admet pas une coupure nette entre le fait et le droit, car ce qui définit la morale c'est qu'elle est à la fois – subjectivement – un acte de liberté par lequel la volonté se donne à elle-même une loi, et – objectivement – « *l'ensemble de lois qui commandent inconditionnellement et selon lesquelles nous devons agir* »⁴³, autrement dit, l'ensemble des phénomènes en puissance ou en acte dans lesquels la liberté de la volonté prend corps. Il peut donc bien affirmer que « *la morale est déjà par elle-même une pratique au sens objectif* »⁴⁴.

Toutefois, l'affirmation selon laquelle la morale est en même temps pratique au sens objectif ne va pas de soi lorsqu'il s'agit de passer de la théorie morale à la politique. Le concept pur du devoir voudrait en effet que la loi morale guide immédiatement l'action du droit public.

⁴² Michaël Fœssel in KANT E., *Vers la paix perpétuelle*, Hatier, Paris, 2007, p. 93.

⁴³ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 370, Vrin, Paris, 2007, p. 47.

⁴⁴ *Ibidem*

Cela voudrait dire alors que la politique ne devrait pas se définir en dehors de la morale. Mais Kant admet que le passage de la raison objectivement pratique à la pratique réelle n'est pas immédiat et qu'il nécessite du temps, à la fois pour former en l'homme le caractère moral et laisser la nature faire progresser le dessein moral que les hommes échouent temporellement à mettre en œuvre malgré leur intention morale.⁴⁵ C'est cet horizon du progrès que Kant reconnaît à l'inscription de la liberté dans la temporalité de l'histoire qui fait que la mise en pratique des impératifs moraux dans la politique n'est pas une chimère mais un devoir pour tout être libre, et que théorie et pratique ne doivent pas être opposées dans l'idée d'une paix qui se veut perpétuelle. Kant insiste, dans le premier appendice de *Vers la paix perpétuelle* : « *Il ne peut y avoir aucun conflit entre la politique, en tant que doctrine appliquée du droit, et la morale, en tant qu'elle en est une également, mais théorique.* »⁴⁶

On comprend alors que les articles que Kant expose dans son *Projet de paix perpétuelle* ne visent pas à établir une quelconque manœuvre politique à la manière des traités diplomatico-politiques, mais plutôt un fondement juridique pour une politique fondée sur les principes de la morale. Que le législateur ait ou non confiance en la nature de l'homme et en sa capacité de mettre en pratique les impératifs rationnels de la morale est une chose ; cependant sa préoccupation doit être celle de faire correspondre les moyens qu'il donne à la politique avec la fin ultime de celle-ci. Il nous faut alors nous reporter à la *Doctrine du droit* de Kant pour expliciter ce qu'est cette fin ultime de la politique.

Kant consacre la première partie de la *Métaphysique des mœurs* de 1796 à la *Doctrine du droit*. C'est en concluant cette partie qu'il nomme la fin ultime de la Doctrine du droit et, partant,

⁴⁵ La formation du caractère moral en l'homme est l'objet de la deuxième partie de la *Critique de la raison pratique* concernant la Méthodologie de la raison pure pratique. Kant défend particulièrement le caractère pratique de sa théorie morale dans *Sur l'expression courante : il se peut que cela soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien* (1793). Les deux appendices de *Vers la paix perpétuelle* y reviennent également, le premier établissant qu'il ne doit y avoir aucun désaccord entre la morale et la politique en regard de la paix perpétuelle, tandis que le second traite de l'accord entre la politique et la morale suivant le concept transcendantal du droit public. (Cf. KANT E., *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 370 – 386, Vrin, Paris, 2007, p. 47-62).

⁴⁶ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 370, Vrin, Paris, 2007, p. 47.

de la politique : « *On peut dire que ce pacte de paix universelle et durable ne constitue pas simplement une partie, mais la fin ultime tout entière de la Doctrine du droit dans les limites de la simple raison.* » Et quelques lignes plus loin, il présente la paix perpétuelle comme « *souverain bien politique* »⁴⁷. Il est donc clair que, pour Kant, la paix perpétuelle n'est pas un simple vœu relevant du pacifisme (si l'on entend faire ressortir le caractère quelque peu sectaire que revêtent certaines utilisations du mot « pacifisme »), mais qu'elle est la fin théorique et pratique vers laquelle doit être orientée toute doctrine du droit et toute volonté politique.

Par conséquent, la question de savoir « *si la paix perpétuelle est quelque chose de réel ou si ce n'est qu'une chimère* » ne se pose plus, puisque « *la raison moralement pratique énonce en nous son veto irrésistible : Il ne doit y avoir aucune guerre.* »⁴⁸ Il ne saurait donc y avoir aucune excuse valable pour une théorie politique qui alléguerait la faiblesse de la nature humaine pour éviter de viser la paix perpétuelle. Ce serait dans ce cas un nivellement vers le bas de la visée politique et donc une négation du fondement même de la pratique politique. Ceci dit, la règle de toute politique devant l'exigence de la paix perpétuelle se doit de répondre à un devoir : « *Nous devons agir comme si la chose qui peut-être ne sera pas devait être.* »⁴⁹

Cette condition posée, les articles du *Projet de paix perpétuelle* prennent, aux yeux du lecteur, toute leur originalité, et la notion de *paix perpétuelle* devient, avec Kant, non seulement une « utopie réaliste », mais aussi un impératif pratique au nom du principe « tu dois, donc tu peux ».⁵⁰ Elle est une « utopie réaliste » en tant qu'elle n'est pas un état donné *a priori* et qu'elle

⁴⁷ KANT Emmanuel, *Métaphysique des mœurs*, AK, VI, 355, trad. Philonenko, Vrin, Paris, 1988, p. 238.

⁴⁸ KANT Emmanuel, *Métaphysique des mœurs*, AK, VI, 354, trad. Philonenko, Vrin, Paris, 1988, p. 237

⁴⁹ KANT Emmanuel, *Métaphysique des mœurs*, AK, VI, 354, trad. Philonenko, Vrin, Paris, 1988, p. 237.

⁵⁰ Cette formule qu'on trouve souvent mise sous la plume de Kant n'est pas textuellement de lui. Mais elle permet de souligner la possibilité inhérente au concept du devoir moral et qui fait découvrir à notre conscience la loi morale en tant que Factum de la raison pratique. Nous en donnons ici quelques formulations proprement kantienne : « [...] *il juge donc qu'il peut faire une chose, parce qu'il a conscience qu'il doit la faire.* » (*Critique de la raison pratique*, AK, V, 30 ; trad. F. Picavet, Paris, PUF, 1989, p. 30) ; « *Que l'homme ait conscience qu'il le peut parce qu'il le doit, cela découvre en lui un fond de dispositions divines...* » (*Sur l'expression courante : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien*, AK, VIII, 287 ; trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1967, p.

doit donc être instituée, et un impératif pratique en tant qu'elle est la raison d'être de toute institution politique. C'est ce double caractère qui explique sans doute la répartition des articles de Kant en deux sections qui inscrivent la paix perpétuelle dans une dynamique temporelle : d'abord les articles préliminaires *en vue* de la paix perpétuelle, ensuite les articles définitifs qui expriment les conditions de possibilité d'un *état* de paix perpétuelle.

2.1. Les articles préliminaires

À la différence des trois articles définitifs qui les suivent, les six articles préliminaires ont un caractère commun : ils ont une tournure négative. Michaël Foessel, dans son analyse de *Vers la paix perpétuelle*, parle des « six conditions négatives de la paix qui coïncident avec les divers moyens de renoncer progressivement à la guerre. »⁵¹ Cependant, dès la lecture des premières explicitations, on sent que le ton n'est pas tant orienté vers la cessation de la guerre que vers la conclusion de la paix. Non pas n'importe quelle paix, mais une paix « qui signifie la fin de toutes les hostilités »⁵². Ces articles récusent donc, et prohibent, toute forme de guerre comme voie de résolution de conflits, et, en tant que prohibitifs, définissent la guerre comme un état de non-droit. On ne peut donc pas lire les articles préliminaires de Kant comme s'ils n'étaient que le prolongement ou la reformulation des multiples autres articles du droit de la guerre et de la paix qui ont précédé son ouvrage.

Comme nous l'avons indiqué dans le point précédent, ce qui donne leur originalité aux articles du projet kantien, c'est la normativité qu'ils dégagent. Les articles préliminaires ne se veulent donc pas exprimer une simple recommandation à caractère humanitaire, mais ils se présentent plutôt comme des impératifs de ce qu'il ne faut pas faire et dans lesquels

27) ; « Si je dois faire quelque chose, je le peux aussi et ce qui m'oblige de façon irrémédiable, il doit m'être possible de l'accomplir. » (*Opus postumum*, AK, XXI, 16 ; trad. F. Marty, Paris, PUF, 1986, p. 203).

⁵¹ Michaël Foessel in KANT E., *Vers la paix perpétuelle*, Hatier, Paris, 2007, p. 83.

⁵² KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 343, Vrin, Paris, 2007, p. 17.

« *l'interdiction est commandement* »⁵³. Parmi ces articles préliminaires, il y en a qui concernent le temps de guerre (le premier et le dernier), et ceux qui sont applicables en temps de guerre et au-delà (articles 2, 3, 4, 5). Une autre classification qui nous paraît fondée est celle faite par Michaël Foessel entre les *lois absolument prohibitives* (c'est-à-dire exigeant une application ponctuelle : articles 1, 5, 6) et les *lois prohibitives larges* (c'est-à-dire celles dont l'application peut être retardée : articles 2, 3, 4)⁵⁴. Quel est le contenu de chacun de ces articles ?

Le premier article précise l'horizon de la paix qu'il faut viser dans toute initiative de conclusion d'un traité : « *Aucun traité de paix ne doit valoir comme tel s'il a été conclu en réservant secrètement la matière d'une guerre future.* »⁵⁵ Kant entend faire une distinction radicale entre une paix que l'on pourrait qualifier de *stratégique* (en vue de reculer pour mieux sauter) et la paix *perpétuelle* (en vue de mettre fin définitivement à la guerre). Cette distinction relève logiquement de la rectitude du droit. En effet, pour que le droit mérite bien son nom, il est impératif que l'intention coïncide avec l'engagement. Or si l'engagement vise la paix perpétuelle, la « *réserve (reservatio mentalis) d'anciennes prétentions à exploiter seulement dans l'avenir* »⁵⁶ enlève au traité de paix son caractère de droit. Le droit étant l'expression d'une instance de l'usage de la raison, « *les affaires de l'État, dans le droit des gens comme dans le droit public, exigent la publicité qui est tout simplement, dans sa « communicabilité universelle », l'usage public et transparent de la raison* », comme le dit Simone Goyard-Fabre⁵⁷.

Le deuxième article récuse une conception patrimoniale du pouvoir : « *Aucun État indépendant (qu'il soit petit ou grand, c'est égal ici) ne doit pouvoir être acquis par un autre*

⁵³ LABERGE Pierre (sous dir.), *L'année 1795. Kant. Essai sur la paix*, Vrin, Paris, 1997, p. 47.

⁵⁴ Michaël Foessel in KANT E., *Vers la paix perpétuelle*, Hatier, Paris, 2007, p. 83.

⁵⁵ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 343, Vrin, Paris, 2007, p. 17.

⁵⁶ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 344, Vrin, Paris, 2007, p. 17.

⁵⁷ LABERGE Pierre (sous dir.), *L'année 1795. Kant. Essai sur la paix*, Vrin, Paris, 1997, p. 48.

État par héritage, échange, achat ou donation. »⁵⁸ Dans cet article, les conditions qui rendent les individus capables de constituer un État sont aussi reconnues à celui-ci. Tout d'abord Kant refuse une définition empirique de l'État pour lui donner une définition juridique : du statut de *chose*, il l'élève au statut de *personne morale*. C'est en effet par la constitution d'un État que les individus cessent d'être une foule pour former un peuple. Il y a alors comme une transmission de personnalité juridique des individus au peuple qu'ils constituent comme État. La personnalité morale de l'État exprime, dans la pensée de Kant, l'idée que l'État, à l'instar d'une personnalité physique, est doté d'une autonomie. Puis, il affirme l'égalité entre États sans distinction. La liberté et l'égalité en matière de droit sont essentielles pour que les hommes quittent l'état de nature pour former une société. De même, elles sont des conditions nécessaires comme base d'une entente des États, soit pour conclure un traité de paix perpétuelle, soit pour constituer (comme nous le verrons plus loin) une alliance des peuples. La nature juridique de l'État est donc telle que ce dernier ne peut être traité comme une possession, de la même manière que les individus libres et égaux ne peuvent être une propriété de personne sauf d'eux-mêmes. Tout traitement d'État comme possession reviendrait alors à prendre en otage son peuple.

Le troisième article, quant à lui, pointe du doigt la course aux armements comme une menace contre la paix : « *Les armées permanentes (miles perpetuus) doivent, avec le temps, disparaître totalement.* »⁵⁹ À part l'excitation mutuelle à la belligérance qu'exercent les États en pareille situation et la lourde charge qu'occasionne l'entretien des troupes, le statut d'un soldat payé et entraîné pour tuer ou être tué paraît poser problème. Cela sonne comme une réduction des hommes à de « *simples machines* » que l'on pourrait utiliser comme des objets. Or comme nous l'avons dit précédemment, la personne s'oppose à la chose en matière de droit.

Dans le quatrième article Kant dénonce le rôle d'une économie déséquilibrée comme facteur d'incitation à la belligérance : « *L'Etat ne doit pas s'endetter en raison de querelles*

⁵⁸ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 344, Vrin, Paris, 2007, p. 17.

⁵⁹ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 345, Vrin, Paris, 2007, p. 18.

extérieures. »⁶⁰ Une dette publique contractée par un État en vue d'accroître sa puissance guerrière est un grave obstacle à la paix perpétuelle en tant qu'elle incline l'État en question à faire étalage de sa puissance et à inciter ainsi les autres États à adopter une attitude d'autodéfense.

Le cinquième article défend la souveraineté de tout État contre l'interventionnisme extérieur : « *Aucun État ne doit s'immiscer par violence dans la constitution et le gouvernement d'un autre État.* »⁶¹ En tant que personne juridique, la souveraineté d'un État se manifeste dans sa faculté de se donner à soi-même une loi, et c'est le code constitutionnel qui est le corps de cette autonomie. Par conséquent, intervenir dans la constitution d'un État revient à lui substituer sa propre loi par une loi étrangère, ce qui est une hétéronomie. Commentant cet article, Simone Goyard-Fabre affirme que « *dans la vie de l'État – dans son gouvernement comme dans ses relations extérieures –, la liberté doit être affirmée comme l'essence du politique.* »⁶² Certes ce principe de non-intervention étrangère peut se révéler complexe, surtout lorsqu'il s'agit d'une raison humanitaire, mais ce que soutient Kant, comme le dit Michaël Foessel, c'est que « *le fait ne constitue pas le droit* »⁶³.

Enfin, le sixième article veut sauvegarder, dans la conduite d'une guerre, une réserve de possibilité pour la paix future : « *Aucun Etat en guerre contre un autre Etat ne doit se permettre d'actes hostiles qui dans la paix future rendraient impossible la confiance réciproque [...]* »⁶⁴ Serait-ce une façon pour Kant de préciser les conditions qui rendent une guerre juridiquement acceptable, comme peuvent l'interpréter certains commentaires⁶⁵ ? Une telle compréhension de

⁶⁰ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 345, Vrin, Paris, 2007, p. 19.

⁶¹ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 346, Vrin, Paris, 2007, p. 19.

⁶² LABERGE Pierre (sous dir.), *L'année 1795. Kant. Essai sur la paix*, Vrin, Paris, 1997, p. 49.

⁶³ Michaël Foessel in KANT E., *Vers la paix perpétuelle*, Hatier, Paris, 2007, p. 12 (note 1).

⁶⁴ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 346, Vrin, Paris, 2007, p. 20.

⁶⁵ Cette vision est soutenue par exemple par le commentaire de cet article dans la note 1 de Michaël Foessel in KANT E., *Vers la paix perpétuelle*, Hatier, Paris, 2007, p. 13.

cet article serait, à notre avis, une interprétation non conforme à la pensée de Kant, pour lequel toute guerre sans exception est un état de non-droit. Aucune guerre n'est donc juridiquement acceptable. Par contre, il vaudrait mieux chercher les raisons de cet article dans le commentaire même de Kant où il affirme que le manque de loyauté et le recours à la perfidie pendant la guerre débordent sur l'état de paix et ainsi « *ruineraient totalement le dessein de celui-ci.* »⁶⁶ Il s'agit donc de préserver dans la guerre un minimum de confiance sans laquelle ni aucun contrat, ni aucun engagement mutuel, ni, par conséquent, aucune société, ne sont possibles.

À la lecture des articles préliminaires, il est frappant de remarquer l'actualité que prend la pensée de Kant dans l'univers politique contemporain. Les sujets qu'il met en exergue illustrent les échecs, les attentes et les défis de la recherche de la paix à l'ère de la modernité. Ils vont des négociations de paix ratées, faute d'une ferme résolution à en finir avec les hostilités, aux États quasiment pris en otage par des familles de dictateurs ; des sommes colossales engagées par certains gouvernements en vue d'accroître la puissance de leurs armées, aux États pris à la gorge par des dettes publiques s'accroissant indéfiniment ; de l'occupation des États indépendants par les armées d'autres États, aux manipulations de plus en plus sophistiquées exercées à l'encontre des gouvernements et des pouvoirs de tout genre, n'hésitant même pas quelques fois à user de moyens des plus immoraux. Cependant le rôle d'un philosophe n'est pas tant d'énumérer les erreurs que de chercher la vérité qui les corrige. Aussi Kant insiste-t-il sur la force du droit comme condition nécessaire de possibilité de la paix perpétuelle.

⁶⁶ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 347, Vrin, Paris, 2007, p. 20.

2.2. Les articles définitifs

À la supériorité numérique des articles préliminaires et à la brièveté de leurs commentaires, Kant substitue, avec les articles définitifs, une grande concision de l'énoncé et un commentaire plus soutenu. Le changement du style évoque déjà la gravité du sens de la seconde section : il s'agit des principes fondamentaux de la paix perpétuelle sans lesquels aucune paix durable ne saurait être espérée. Ces principes définissent les conditions de possibilité d'une communauté humaine à travers les rapports juridiques qui unissent les individus dans le contrat social, les États dans une alliance des peuples, et un État particulier avec l'étranger qui entre sur son sol dans une visée cosmopolitique.

2.2.1. Le droit interne : seul un État républicain peut conduire à la paix

Une constitution républicaine se définit, d'après Kant, par trois principes : la *liberté* des membres d'une société en tant qu'êtres humains, la *dépendance* de tous à l'égard d'une unique législation commune en tant que sujets, et l'*égalité* devant la loi en tant que citoyens⁶⁷. Défini ainsi, un État républicain offre un double avantage. Tout d'abord, en prenant sa source pure dans le concept même du droit, il respecte l'idée du contrat originel sur laquelle doit être fondée toute législation légitime. Ensuite, dans la mesure où tout est fondé sur l'assentiment du peuple de par l'idée même du contrat social, le peuple préférerait la paix à la guerre puisque la guerre lui serait une perte en tant que personnellement engagé dans les dévastations causées par celle-ci⁶⁸.

Le régime du pouvoir républicain garantit donc la paix entre les individus eux-mêmes, lorsque, par le principe de liberté, chaque individu engage son autonomie dans un contrat qui le lie aux autres individus en une dépendance commune à l'égard d'un consentement mutuel. Cette autonomie est elle-même garantie par l'égalité de tous devant une même loi qui exprime ce

⁶⁷ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 349 – 350, Vrin, Paris, 2007, p. 25.

⁶⁸ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 351, Vrin, Paris, 2007, p. 26.

consentement mutuel, car, sans ce principe d'égalité, il y aurait la loi du plus fort qui mettrait en cause l'autonomie de tout un chacun. Les relations de coexistence entre les individus sont alors pacifiées par un droit qui garantit à chacun la jouissance de sa propriété sans devoir recourir à la force brutale pour revendiquer ce qu'il juge être son dû. On peut ainsi dire, comme Michaël Foessel, que « *le droit privé est un premier outil de pacification des relations sociales.* »⁶⁹

Cependant la paix civile ne constitue une base pour la paix perpétuelle que si elle s'inscrit dans une publicité qui systématise les engagements privés. Le droit privé doit donc être garanti par un droit public qui est comme l'expression universelle des consentements particuliers. La publicité du droit est, en effet, une exigence importante de la pacification nationale puisqu'elle garantit la constance de l'engagement face à la mutabilité des circonstances (la loi reste la même malgré la diversité des cas), et pallie à l'éventuel échec du contrat privé par un usage légal de la force coercitive (nul n'est censé ignorer la loi).

Ceci dit, il est clair que toute autre forme d'exercice du pouvoir – le despotisme en l'occurrence (défini par Kant comme étant *la mainmise par le monarque sur la volonté publique comme si c'était sa volonté privée*⁷⁰) – n'est pas une garantie de paix à l'intérieur d'un État. Car, bien qu'il puisse momentanément assurer une cohésion nationale par l'usage de la force coercitive ou de la démagogie, le principe despotique porte en lui-même les germes d'un soulèvement populaire qui risque toujours de tourner en une guerre civile. En effet, aussi longtemps qu'une partie du peuple aura le sentiment d'être trahie quant au principe de liberté (puisque l'autonomie de chacun est détournée dans l'hétéronomie du souverain) et à celui d'égalité (puisque le souverain, en élevant sa volonté au-dessus de la volonté générale, cesse d'être un concitoyen), la menace d'une revendication des droits par la force pèse continuellement sur cet équilibre forcé. Le recours à la force s'explique par le fait que la loi, du fait de sa dépendance vis-à-vis de la volonté privée du souverain, n'inspire pas assez de confiance et de garantie d'impartialité à ceux qui devraient y avoir recours.

⁶⁹ Michaël Foessel in KANT E., *Vers la paix perpétuelle*, Hatier, Paris, 2007, p. 104.

⁷⁰ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 352, Vrin, Paris, 2007, p. 27.

2.2.2. Le droit international : États et fédération d'États libres

Une fois posés les principes qui guident à la paix nationale, il est important de penser aux exigences d'une paix internationale. Les États voisins, en effet, sont, du point de vue de leur coexistence, dans une situation pareille à celle des individus dans l'état de nature : n'ayant aucun droit qui règle leurs rapports, l'usage de la force reste le moyen le plus accessible pour défendre leurs biens. Un État – pacifique ou non – n'a donc aucune garantie de jouir de son droit interne aussi longtemps que rien ne l'assure de bonnes intentions de la part des autres États voisins. C'est pour cela qu'à côté d'un droit interne il est nécessaire qu'il y ait un droit international. Ce droit international (droit des gens ou droit des peuples) est celui « *qui régit les rapports entre les peuples considérés comme entités juridiques.* »⁷¹ En quel sens faut-il comprendre le statut juridique des États ?

Dans une configuration où une multitude d'États coexistent, Kant compare chaque État pris individuellement à un individu isolé au milieu d'autres individus à l'état de nature. Comme à l'état de nature, l'absence d'une loi commune – à laquelle se soumettent les libertés individuelles – rend la coexistence des États potentiellement explosive. Il s'agit alors pour les États, comme dans le cas des individus, de quitter l'état de nature afin de pouvoir résoudre les différends par le droit. Comme dans le cas des individus également, les États sont conçus comme étant des agents moraux, libres et égaux.

Il est certain que les États n'ont pas attendu la pensée kantienne pour négocier des traités de paix. Le droit international avait déjà fait un bon bout de chemin avec des juristes comme Francisco de Vitoria, Grotius, Pufendorf, Vattel, etc.⁷² Mais ce que Kant reproche à ses

⁷¹ Michaël Fœssel in KANT E., *Vers la paix perpétuelle*, Hatier, Paris, 2007, p. 108.

⁷² Un chapitre rédigé par Peter HAGGENMACHER dans *L'année 1795. Kant. Essai sur la paix*, et intitulé « Kant et la tradition du droit des gens » est très éclairant pour mieux cerner le milieu d'ancrage de la pensée kantienne en ce qui concerne le droit international. L'auteur y expose les étapes fondamentales du chemin fait par le *ius gentium* depuis la Rome antique jusqu'à Kant (cf. LABERGE P. (sous dir.), *L'année 1795. Kant. Essai sur la paix*, Vrin, Paris, 1997, p. 122ss).

prédécesseurs c'est « *qu'aucun d'entre eux n'a dépassé le point de vue de l'indépendance des États qui rend légitime l'emploi de la force dans la résolution des conflits.* »⁷³ En effet, à la suite de Grotius, « *le droit international est conçu comme un droit positif coutumier, c'est-à-dire résultant des accords tacites passés entre États à la suite des guerres.* »⁷⁴ Comme nous l'avons dit précédemment, l'horizon de la paix visée est celui d'une paix transitoire et non définitive. Comme le dit Michaël Foessel, « *c'est contre une telle réduction [du droit international] que s'élève l'analyse kantienne qui vise à faire du droit international le sommet du droit rationnel, une exigence juridique plus qu'un acquis historique.* »⁷⁵

Pour Kant, le droit international, pour pouvoir être une garantie du droit des États, il est impératif qu'il soit fondé sur des principes juridiques rationnels et non pas sur des circonstances historiques de fait. Cependant un problème se pose lorsque Kant fait une analogie de l'état de nature des États sur l'état de nature des individus : le statut juridique des États à l'état de nature n'est pas le même que celui des individus dans le même état. En effet, alors que, dans le cas des individus, leur droit naturel⁷⁶ reste informel aussi longtemps qu'il n'a pas été institué en un droit public, dans celui des États il y a déjà un droit formalisé, un droit déjà public à la sphère interne,

⁷³ Michaël Foessel in KANT E., *Vers la paix perpétuelle*, Hatier, Paris, 2007, p. 108.

⁷⁴ Michaël Foessel in KANT E., *Vers la paix perpétuelle*, Hatier, Paris, 2007, p. 108.

⁷⁵ Michaël Foessel in KANT E., *Vers la paix perpétuelle*, Hatier, Paris, 2007, p. 108.

⁷⁶ À propos de l'idée de droit naturel, il faut souligner que, pour Kant, il n'existe qu'un seul droit inné : la liberté. Puisqu'à l'état de nature seule la liberté des individus limite le droit des hommes, la liberté est le « *droit unique original qui échoit à tout homme en vertu de son humanité.* » Tous les autres droits lui sont subordonnés. Le droit naturel chez Kant est un droit privé, correspondant à l'état de nature. Par conséquent il est provisoire, puisqu'il est appelé à faire place au droit public par la sortie de l'état de nature. (Sur ce sujet, voir TOSEL A., *Kant révolutionnaire. Droit et politique*, PUF, Paris, 1988, p. 48ss). Une autre précision qui peut éclairer la distinction entre droit international kantien et celui de ses prédécesseurs, c'est que la liberté en tant que droit naturel reste sauvage. Alors que Hobbes ne dépasse pas ce stade, Kant estime qu'en tant que sauvage, ce droit naturel est en fin de compte une forme négative du droit, et que, par conséquent, le fait de quitter l'état de nature devient une obligation et non pas seulement une simple prudence. Considéré sous cet angle, le droit international grotien est donc ou bien égalé au droit naturel (comme les *laws of nature* hobbesiennes), ou bien assimilé à de simples pratiques (*mores gentium*) qui, loin d'avoir force de loi, ne sont que des expédients fondés sur l'intérêt bien compris des souverains. (Voir à ce sujet, LABERGE P. (sous dir.), *L'année 1795. Kant. Essai sur la paix*, Vrin, Paris, 1997, p. 125 – 126).

mais privé lorsque considéré sous l'angle de la multiplicité des États. Autrement dit, l'état de nature des individus n'a qu'un droit purement *subjectif*, alors que l'état de nature des États a déjà un droit *objectif* bien que provisoire compte tenu du droit international. C'est ce que résume Haggemacher en disant que, dans l'état de nature des États, « *on se trouve ainsi dans un chaos, mais non dans un vide juridique. Le droit matériel existe, mais il n'y a pas de procédure reconnue qui puisse le fixer objectivement.* »⁷⁷

C'est pour cette raison qu'il est nécessaire que, au-delà du droit public interne, il y ait un droit international qui fixe objectivement les rapports entre États. C'est aussi en ce sens que le droit international kantien se distingue du droit international de ses prédécesseurs. Deux points nous semblent marquer cette distinction : premièrement, le droit international de ces derniers, en mettant en avant l'indépendance de chaque État, n'a pensé que des rapports multilatéraux, alors que Kant veut donner au droit international une fondation universelle ; deuxièmement, le droit international des premiers, en insistant sur la préoccupation d'assurer la justice pendant la guerre, ne pense la paix que secondairement, alors que pour Kant le droit international se confond avec la paix perpétuelle elle-même.

Reste alors la question de la forme sous laquelle les États déjà organisés juridiquement peuvent rendre leurs rapports juridiquement conventionnels : comment concilier le droit international et le droit interne des États ? Sur ce point, Kant se positionne par rapport à deux logiques qui s'affrontent déjà dans la théorie du droit des gens de l'époque. La première consiste en la théorie de la *Civitas maxima* soutenue par Christian Wolff, la seconde, au concept de « Société des Nations », exprimé par Vattel et De Martens. Selon Wolff, la *Civitas maxima* doit jouir d'« *un droit supérieur aux États résultant de l'universalité de la raison et de la généralité du droit naturel qui, en un « quasi-pacte », s'élargit au monde entier* » (Simone Goyard-Fabre qualifie cette position de « *monisme rationaliste sans failles* »). Tandis que le concept de « Société des Nations » exprime plutôt le « *souci pragmatique d'une diplomatie efficace pour le*

⁷⁷ LABERGE Pierre (sous dir.), *L'année 1795. Kant. Essai sur la paix*, Vrin, Paris, 1997, p. 134.

pluralisme.»⁷⁸ Goyard-Fabre continue en disant que Kant ne se satisfait pas du projet déductiviste de la première, ni du souci utilitariste de la seconde.

Kant écarte donc de prime abord le caractère utilitariste du droit : le droit doit exprimer les principes inconditionnels de la loi. Après l'avoir un moment admis, il refuse aussi finalement l'idée d'un État mondial qui serait un super-État et qui imposerait les mêmes normes à tous les États : tout contrat juridique doit être fondé sur la liberté et l'égalité des contractants⁷⁹. Le défi qui se pose alors est celui de pouvoir penser un droit qui réponde aux exigences d'universalité des principes qui le fonde tout en respectant l'indépendance de chaque État. Sur le plan de l'universalité, il s'agit de penser une *Weltrepublik*. Mais comment penser une réelle constitution d'une telle institution sans toucher la souveraineté des États qui sont censés la composer ?

Le choix de Kant se porte sur la formule d'un « *fédéralisme des États libres* ». Par *fédéralisme*, il entend une *alliance des peuples (Völkerbund)*, qui ne relève pas des relations discrétionnaires à la manière des corps diplomatiques, mais ayant un caractère juridique indépendant. Par *États libres*, il entend préserver l'indépendance des États. Mais cette préférence donnée à l'indépendance des États reste discutable (et elle est par ailleurs très discutée), car en faisant de la souveraineté l'axiome de base des traités consensuels entre les États, Kant affaiblit du coup la force légale qui émanerait de l'institution du droit international. Il a d'ailleurs dû sentir lui-même le désarroi d'un tel choix – comme le montre l'analyse de Haggemacher⁸⁰ – puisqu'il a dû renoncer, sur ce point, à aller jusqu'au bout des conséquences de l'inconditionnalité du droit. S'il devait mener sa pensée jusqu'au bout, en effet, il aurait pu exiger des États un transfert de souveraineté devant une loi commune, comme c'est le cas des individus au sein de l'État. Ce qui est important à retenir dans ce chapitre cependant, c'est que

⁷⁸ Les citations que j'utilise ici sont toutes de Simone Goyard-Fabre, dans LABERGE P. (sous dir.), *L'année 1795. Kant. Essai sur la paix*, Vrin, Paris, 1997, p. 56.

⁷⁹ Les hésitations de Kant au sujet du choix entre un « État des peuples » ou une « Fédérations des peuples » sont bien analysées dans leur évolution par Michaël Foessel dans KANT E., *Vers la paix perpétuelle*, Hatier, Paris, 2007, p. 119 – 122, pages auxquelles nous renvoyons le lecteur pour approfondir ce sujet.

⁸⁰ LABERGE Pierre (sous dir.), *L'année 1795. Kant. Essai sur la paix*, Vrin, Paris, 1997, p. 135 - 136.

Kant a bien saisi et formulé l'idée que les rapports entre les États ne peuvent se conduire pacifiquement que sur la base du droit institué et fondé en raison.

2.2.3. Le droit cosmopolitique : l'étranger et la citoyenneté mondiale

Bien que le droit international soit le point névralgique de l'institution de la paix perpétuelle, en lui n'est pas spécifié un rapport particulier qui exige, lui aussi, un traitement juridique : celui entre un citoyen d'un État étranger et l'État d'accueil dont il foule le sol. Sous ce rapport est compris un double aspect de l'immigration : le rapport entre l'étranger et l'indigène en tant qu'individu d'un côté, celui entre l'étranger et l'État en tant qu'unité institutionnelle de l'autre. Avec le troisième article définitif, Kant introduit donc un droit cosmopolitique qu'il définit comme étant un droit d'*hospitalité universelle* comprise comme « *le droit pour un étranger de ne pas être traité de manière hostile par un autre quand il arrive sur le sol de ce dernier* »⁸¹. Mais comment justifier la nécessité d'un tel droit ?

La réponse que formule Michaël Foessel sur ce point est très éclairante. Le droit cosmopolitique, dit-il, « *présuppose l'abandon du thème de l'État mondial et se substitue à lui comme signe de l'achèvement du droit. Il est clair que le droit cosmopolitique ne devient nécessaire qu'à l'intérieur d'un monde où il y a des étrangers, un monde où règne le pluralisme politique et qui reconnaît une validité de droit à la diversité des États. [...] Par un effet métonymique, le droit cosmopolitique au sens strict (celui des étrangers) symbolise l'exigence cosmopolitique dans toute sa généralité : il est par conséquent le dernier mot de Kant relatif à la considération du monde comme réalité juridique.* »⁸² Cette réponse illustre bien le souci de Kant de mener le projet juridique de la paix perpétuelle à l'échelle universelle et, par conséquent, de suppléer à la carence d'un État mondial dans lequel tout homme serait citoyen.

⁸¹ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 358, Vrin, Paris, 2007, p. 33.

⁸² FOESSEL Michaël., *Kant et l'équivoque du monde*, CNRS Editions, Paris, 2008, p. 225 - 226.

De manière plus positive on peut comprendre le droit cosmopolitique comme émanant du droit de tout homme de disposer de toute la surface de la terre. Le « *droit de commune possession de la surface de la terre* »⁸³ fonde donc le statut de l'homme en tant que *citoyen du monde*. Toutefois, il faut ici expliciter le sens du droit de la propriété dans la pensée de Kant sous peine d'être tenté de glisser son idée vers un communautarisme qui serait plus volontariste que juridique. Si en effet le postulat de la communauté originaire du sol fonde la prétention à la citoyenneté du monde, la notion de propriété veut cependant signifier, chez Kant, autre chose qu'un simple rapport de possession. Pour Kant, « *la propriété ne définit pas d'abord une relation à des choses, mais une relation entre les personnes qui sont comme autant de propriétaires virtuels d'une même chose.* »⁸⁴ C'est pour cette raison que le droit à la citoyenneté du monde se résume au *droit de visite* qui peut se comprendre, dans le cas d'un étranger par rapport à l'État qui n'est pas le sien, comme étant un droit d'usage plutôt qu'un droit de possession. Ce droit de visite de l'étranger se distinguerait par conséquent du droit d'installation de l'indigène par le fait que, même si les deux partagent le même droit d'usage compte tenu de la communauté originaire du sol, l'indigène participe au droit de possession qui revient en plénitude à l'État seul dont il fait partie prenante, alors que l'étranger ne participe pas à ce droit de possession suite à sa non-appartenance à cet État.

Mais aussi, à part l'institutionnalisation des rapports entre les gens cautionnée par l'existence d'un État, on peut voir dans l'idée kantienne du droit cosmopolitique le développement du rôle des individus eux-mêmes à créer le climat favorable à la paix perpétuelle. Car si le droit cosmopolitique est conçu par Kant comme étant complémentaire par rapport au droit international, il en découle que la fonction primordiale de l'État est « intra-centralisante ». La condition cosmopolitique ne va donc pas de soi du moment que l'État est d'abord préoccupé par sa propre paix, et si les citoyens n'ont pas encore acquis une conscience universelle de leur être politique.

⁸³ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 358, Vrin, Paris, 2007, p. 33.

⁸⁴ FOESSEL Michaël, *Kant et l'équivoque du monde*, CNRS Editions, Paris, 2008, p. 226.

Ainsi, ce qui rend nécessaire le droit cosmopolitique, à côté du droit privé et public interne et à côté du droit international d'État à État, c'est l'horizon même de la finalité politique. La paix poursuivie dans la « juridicisation » des rapports interhumains ne peut être perpétuelle que si elle est universelle, c'est-à-dire que si tout homme se sent partout en terre des hommes. Ceci suppose certes un droit positif consensuel des États qui s'engagent à un devoir d'hospitalité envers les étrangers, mais, en l'absence d'un État mondial qui réaliserait *de facto* l'effectivité d'une citoyenneté mondiale, le degré de l'ouverture des frontières dépend, à notre avis, d'une plus ou moins grande conscience planétaire des individus, c'est-à-dire leurs capacités de penser l'universel qui fonde la rationalité des rapports interhumains, en relativisant l'importance des différences particulières qui, en tant que données naturelles de fait et indépendantes de la liberté de chacun, ne fondent aucun droit universel. Le droit cosmopolitique, pour échapper au risque de ne rester qu'une chimère, a donc besoin à la fois de l'exigence universaliste du droit pour donner le cap, et des conditions extra-juridiques d'interactions individuelles pour cultiver l'universel.

Les conditions extra-juridiques de l'universalisation du droit supposent que les peuples puissent échanger au-delà des frontières propres à chacun. L'un des moyens d'un tel rapprochement des peuples est le commerce. Plusieurs penseurs des XVII – XVIII^e siècles soutiennent que le rapport marchand va au-delà d'un simple échange de biens : il prédispose les peuples à une ouverture universelle du droit, et donc de la paix. Ainsi Montesquieu affirmait que « *Le commerce guérit des préjugés destructeurs : et c'est presque une règle générale que, partout où il y a des mœurs douces, il y a du commerce ; et que partout où il y a du commerce, il y a des mœurs douces. [...] L'effet naturel du commerce est de porter à la paix.* »⁸⁵

En effet, le commerce a toujours joué un grand rôle dans le rapprochement des peuples. Le rapport commercial des individus et des peuples oblige les uns et les autres à dépasser les particularités géographiques et anthropologiques pour réaliser des projets communs au service d'un intérêt commun. On peut dire que si ces transactions transfrontalières ne créent pas par elles-mêmes un rapport juridique public, elles créent cependant une ouverture d'esprit qui est

⁸⁵ MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, Liv. XX, Chap. I – II, Gallimard, Paris, 1995, p. 609 – 610.

favorable à une « ordinarisation » du devoir et du droit de l'hospitalité. Cette « ordinarisation » du rapport avec l'étranger a pour effet de démystifier la menace que représente l'« étrangéité », mystère qu'entretient la xénophobie d'un nationalisme primaire. C'est donc par cette démystification de l'« étrangéité » que passe le sens de l'universel qui fait que, par le mouvement de l'identification à l'autre, comme une sorte d'empathie mondiale, les peuples arrivent « *au point que la violation du droit en un seul lieu de la terre est ressentie en tous.* »⁸⁶ Kant peut alors affirmer que « *l'idée d'un droit cosmopolitique n'est pas une représentation fantasque et exaltée du droit, mais un complément nécessaire du code non écrit, aussi bien du droit civil que du droit des gens, en vue du droit public des hommes en général, et ainsi également de la paix perpétuelle dont on ne peut se flatter de se rapprocher continuellement qu'à cette condition.* »⁸⁷

⁸⁶ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 360, Vrin, Paris, 2007, p. 35.

⁸⁷ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 360, Vrin, Paris, 2007, p. 35.

CHAPITRE III
LA PAIX COMME IDÉE.
L'IDÉE DE PAIX PERPÉTUELLE DANS LE SYSTÈME CRITIQUE
KANTIEN

Dans le chapitre précédent, nous avons commenté la structure de l'opuscule de 1795 en tant que projet destiné à conduire vers la paix perpétuelle, d'après Kant. Nous avons observé la gradation de l'institution de la paix par le droit : d'abord par le droit public, ensuite par le droit des peuples (international) et enfin par le droit cosmopolitique. A la lecture des trois articles définitifs de *Vers la paix perpétuelle*, on pourrait penser que le véritable lieu de la paix perpétuelle est le second moment (la paix entre les Etats), et que le droit cosmopolitique n'est que complémentaire par rapport au droit interétatique. En effet, on penserait que Kant éprouve beaucoup de difficulté à définir son idée, ou qu'il n'a pas beaucoup de choses à en dire. Il ne lui consacre qu'un seul paragraphe dans la *Doctrine du droit* (contre 9 pour le droit des peuples), et la formulation du troisième article définitif de cet opuscule exprime ce droit en termes limitatifs : le droit cosmopolitique doit « se borner » (« être limité », « se restreindre », ... selon les traductions) aux conditions de l'hospitalité universelle.

De fait, à cause sans doute de la difficulté de penser le droit cosmopolitique dans une configuration politique dominée par des rapports d'Etats à Etats, l'idée du cosmopolitisme a peine à se dégager des conditions du droit international et le statut de « citoyenneté du monde », ne trouvant pas d'application réelle en politique, reste confiné dans la métaphoricité⁸⁸. Cependant

⁸⁸ Dans *Le nouvel âge de la citoyenneté mondiale*, PUF, Paris, 2014, Louis Lourme note ce caractère métaphorique du statut de « citoyen du monde » que ce soit chez les Cyniques, les Stoïciens ou même chez Kant. L'absence d'un exercice réel de cette citoyenneté « mondiale » constitue un vrai handicap à la considération du cosmopolitisme comme un droit à part entière : l'auteur relève trois particularités d'une telle citoyenneté : « elle est volontaire (elle désigne une conception qu'on peut ne pas partager), individuelle (c'est toujours tel individu qui choisit ou non de se dire cosmopolite) et éthique (les liens et les engagements qu'elle fonde restent non contraignants). » (p. 9) Notre propos dans ce chapitre est de proposer une lecture du cosmopolitisme kantien à la source de la démarche critique

à notre avis, l'idée de paix, telle qu'elle se déploie dans le système critique de Kant, éclaire autrement la portée du cosmopolitisme kantien : si le droit cosmopolitique laisse espérer un état de paix (sinon de tolérance) entre les nations (conditions d'hospitalité universelle), le cosmopolitisme n'est pensable, en revanche, sans l'idée de paix ni de l'horizon perpétuelle de celle-ci.

Que la paix soit avant tout une affaire du droit, cela a été bien relevé et dit de l'idée de paix chez Kant⁸⁹. Mais quelle est la place de cette idée dans le système critique kantien ? Le principe mécaniste du droit, suffisant pour instituer un état de paix « même pour un peuple de démons » (un état dans lequel la force revient à la loi)⁹⁰, suffit-elle à rendre compte de l'idée de paix « perpétuelle » ? Autrement dit, que le problème de l'institution de l'Etat ne soit pas insoluble et même qu'il doit pouvoir être résolu (puisque le mécanisme de la nature, sur le modèle des lois physiques de l'équilibre des forces, exige une solution mathématique du calcul des intérêts bien compris et non nécessairement morale, et ce « que nous le voulions ou pas »⁹¹), l'idée de paix s'épuise-t-elle, chez Kant, dans un droit positif « réellement » institué ?

Ce chapitre voudrait montrer, d'une part, que l'idée de paix chez Kant, avant d'être un concept du droit, relève fondamentalement d'un problème métaphysique et, d'autre part, qu'une fois établie, cette idée ne répond pas simplement aux impératifs d'une politique possible mais qu'elle se déploie comme horizon de finalité de la critique de la raison dans tous les domaines où la conduisent les fameuses questions du système critique : « *Que puis-je savoir ? Que dois-je*

grâce à l'idée de paix au lieu de partir d'un état de fait, c'est-à-dire de la citoyenneté mondiale conçue sur le modèle de la citoyenneté restrictive que permet l'idée d'Etat.

⁸⁹ Delbos et Hassner affirment que chez Kant « *constitution juridique et paix sont deux termes qui s'équivalent* » (Delbos, « Les idées de Kant sur la paix perpétuelle », *Nouvelle Revue*, août 1899, p. 119 ; Hassner Pierre, « Les concepts de guerre et de paix chez Kant », in *Revue française de science politique*, 11e année, n°3, 1961, p. 646). Plus récemment encore, Muglioni résume cette idée qui s'est imposé parmi les commentateurs de Kant : « La paix c'est d'abord le droit », une phrase qui commence et donne le ton de son article « La paix selon Kant », in *Philosophie*, Bulletin de liaison n°13 – 14, mai 1997, p. 47.

⁹⁰ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 366, Vrin, Paris, 2007, p. 42.

⁹¹ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 365, Vrin, Paris, 2007, p. 41.

faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? »⁹² en tant qu'elles se rapportent à l'homme, au monde et à Dieu.

3.1. De la polysémie de l'idée de paix perpétuelle dans la pensée kantienne

Lorsque l'on poursuit chronologiquement l'idée de paix perpétuelle dans les écrits kantien, l'on se rend compte qu'il y a une évolution de la pensée de Kant à cet égard. Ce point se propose de mettre en relief les textes où Kant utilise lui-même le terme « paix perpétuelle », afin de saisir la polysémie que semble comporter cette idée et de rendre compte de l'évolution sémantique que Kant donne lui-même à cette idée. De la paix proprement *philosophique* à la paix *juridico-politique*, en passant par la paix *théologico-éthique*, il semble y avoir en effet un cheminement de la pensée de Kant dans la précision de l'idée de paix.

Cette polysémie peut être due sans doute à la matière propre dont traite tel ou tel ouvrage. Néanmoins, le temps qui sépare la première *Critique* de l'opuscule dédié à la paix perpétuelle (15 ans), nous permet de formuler l'hypothèse que Kant a mûri progressivement l'idée de paix perpétuelle. Qu'est-ce qui donc a évolué dans la formulation de l'idée de paix, et qu'est-ce qui reste le socle commun aux différentes conceptions kantien de la paix ?

3.1.1. La paix philosophique

C'est dans la *Critique de la raison pure* (1781) que Kant utilise pour la première fois le terme de paix perpétuelle. A ce niveau, l'entreprise qui le préoccupe est celle de pacifier la philosophie. Dans la préface de la première édition, Kant décrit la Métaphysique comme un « *champ de bataille* » où se développent les conflits internes d'une raison non critique du

⁹² KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, AK, III, 522 / A 804-805 / B 832-833, Aubier, Paris, 1997, p. 658.

moment où elle cherche à « *se réfugier dans des propositions fondamentales qui dépassent tout usage empirique possible* »⁹³. Ce qui est visé en tant qu'usage de la raison déclencheur de cette fâcheuse situation, c'est le dogmatisme en tant que « *prétention d'aller de l'avant uniquement à l'aide d'une connaissance pure par concepts (la connaissance philosophique), selon des principes qui sont ceux que la raison utilise depuis longtemps, sans rechercher de quelle façon et avec quelle légitimité elle y est parvenue.* »⁹⁴ La critique de la raison pure, à savoir celle de son propre pouvoir de connaître, se présente ainsi comme une aspiration à la paix : d'abord pour la raison elle-même dans l'exercice de son pouvoir de connaître, puis dans l'usage que peuvent en faire les philosophes.

L'usage critique de la raison permet dès lors, aux yeux de Kant, de mettre de la discipline parmi les penseurs :

« Ce qui met un terme aux affaires dans le premier cas [usage dogmatique de la raison], c'est une *victoire* dont les deux parties se vantent, à laquelle ne succède dans la plupart des cas qu'une paix incertaine, établie par l'intervention des pouvoirs publics venant s'interposer entre les adversaires ; tandis que, dans le second cas [usage critique de la raison], c'est la *sentence* qui, parce qu'elle touche ici à la source même des différends, doit garantir une paix perpétuelle. »⁹⁵

Comment qualifier alors la « paix perpétuelle » de la *Critique de la raison pure* ? Partons de deux remarques sur ce passage que nous venons de citer :

Premièrement, la paix dont il est question ici concerne l'usage public de la liberté de penser. Dans ce registre, l'usage dogmatique de la raison conduit à la guerre : la résolution d'un conflit d'idées se fait par la force et par la dictature. En procédant ainsi, la raison se nie elle-même. La raison dogmatiste est donc paradoxalement la négation d'elle-même, et le résultat de cette contradiction de la raison avec elle-même, c'est la guerre.

⁹³ KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, AK, IV, 7, Aubier, Paris, 1997, p. 63.

⁹⁴ Préface de la seconde édition de la *Critique de la raison pure* (AK, III, 21, GF-Flammarion, Paris, 2006, p. 87).

⁹⁵ KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, AK, III, 491 – 492, GF-Flammarion, Paris, 2006, p. 627.

Deuxièmement, l'usage dogmatique de la raison conduit à un déplacement du conflit : du plan strictement idéal du conflit, la défaite de la raison est susceptible d'engendrer un conflit au plan réel.

L'idée de paix de la première *Critique* est donc celle de l'espace public comme lieu d'expression de la pensée. La pacification de cet espace n'est possible que grâce à la raison qui est critique d'elle-même et qui, par conséquent, ne prétend pas user d'autres moyens que les siens propres. Nous avons ici une première approche de l'idée kantienne de la paix : il s'agit non pas d'une absence totale de conflit, mais d'un bannissement de la guerre comme moyen de résolution des conflits. C'est dans un texte de 1796, *Annonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie*, que Kant précise cette idée en distinguant entre une paix sans philosophie critique qui ne ferait qu'endormir le sujet et la « *disposition combative, qui n'est pas encore la guerre, [mais qui] peut et doit empêcher d'autant mieux la guerre, en rétablissant la prépondérance décisive des raisons pratiques sur les raisons contraires et ainsi assurer la paix.* »⁹⁶ La paix philosophique suppose donc la disposition universelle des hommes à la raison critique.

Dans les textes ultérieurs à la première *Critique* où va apparaître le terme de « paix perpétuelle » il s'agira principalement pour Kant de penser la possibilité de la communauté, comme si la pacification de l'usage de la raison avait donné la clé de la pacification des rapports sociaux. Le point suivant se propose de voir l'évolution de cette idée, notamment sa transposition par Kant de la sphère proprement philosophique à celles théologico-éthique et juridico-politique.

3.1.2. La paix théologico-éthique

Bien que l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* de 1784, dans sa 7^{ème} proposition, fasse intervenir l'argument de la condition cosmopolitique de la paix, argument qui sera développé dans sa forme définitive en 1795 dans *Vers la paix perpétuelle*, le

⁹⁶ KANT Emmanuel, *Annonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie*, AK, VIII, 417, in KANT E., *Œuvres philosophiques*, III, Gallimard, Paris, 1986, p. 424.

terme de « paix perpétuelle » ne réapparaît dans les écrits kantien, après la première *Critique*, qu'en 1793 dans *La Religion dans les limites de la simple raison*. Kant y écrit :

« C'est donc là le travail, inaperçu par les yeux des hommes, mais continuellement poursuivi par le bon principe, afin de constituer dans le genre humain en tant que communauté régie par les lois de la vertu, une puissance et un royaume, affirmant sa victoire sur le mal et assurant au monde sous sa domination une paix éternelle. »⁹⁷

Il est question cette fois-ci d'une paix qui serait la fin ultime du « *passage graduel de la foi d'église à la religion universelle de la raison et ainsi à un État éthique (divin) sur terre* ». (AK, VI, 122). Un tel État est rendu possible par la pure foi religieuse qui seule serait capable d'unir dans le sujet la liberté et la volonté du Souverain de l'univers. La maturation de la foi d'une Eglise visible tendrait donc vers une pure religion de la raison unissant les hommes dans une communauté éthique régie par le bon principe.

Il est cependant à remarquer que cette paix ne doit pas être considérée comme un don gratuit de la Providence. Kant insiste sur le caractère humain que doit revêtir le processus du triomphe du bon principe sur le mauvais. C'est pour cette raison que la paix perpétuelle n'est pas spontanément donnée : elle doit être inscrite dans la temporalité puisqu'elle doit relever de l'œuvre humaine, c'est-à-dire de la perfectibilité éthique et religieuse des hommes.

Enfin, le passage d'une éthique et d'une foi individuelles à une éthique et une foi collectives s'explique dans l'ordre d'une communauté des libertés par la communicabilité universelle du bien et du vrai. Une fois rendus publics, le bien et le vrai réalisés dans l'effort éthique privé se communiquent « *grâce à leur affinité naturelle avec la disposition morale des*

⁹⁷ KANT Emmanuel, *La Religion dans les limites de la simple raison*, AK, VI, 124. Nous reprenons ici la traduction par J. Gibelin (Vrin, Paris, 2010, p. 211) du mot allemand « *ewig* » qui peut être traduit aussi bien par « éternel » que « perpétuel ». Nous adoptons par ailleurs la traduction de « *ewig* » par « perpétuel » que M. Marcuzzi (*Vers la paix perpétuelle*, Vrin, Paris, 2007, p. 63) justifie par son intention de « *distinguer cette paix terrestre de la paix « éternelle » de l'enseigne macabre qui vise en fait la mort* », enseigne dont il est question dans le premier paragraphe de *Vers la paix perpétuelle*.

êtres raisonnables » (AK, VI, 123). La paix théologico-éthique suppose donc cette disposition universelle des hommes à la moralité.

3.1.3. La paix juridico-politique

La paix perpétuelle conçue sous l'angle juridico-politique apparaît sous sa forme définitive (après l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* de 1784) en 1795 avec cet opuscule qui lui est entièrement consacré : *Vers la paix perpétuelle*. Contrairement aux deux autres angles que nous avons évoqués précédemment, l'idée kantienne de la paix n'est plus seulement laissée au progrès tacite de l'humanité, elle exige désormais une institution juridique et politique. Cette paix est le fait de l'État politiquement conçu en tant que communauté politique qui fait coexister en son sein des hommes libres, gère ses rapports avec d'autres États, et est exposé au contact avec des étrangers citoyens d'autres États.

« L'état de paix entre les hommes vivant côte à côte n'est pas un état de nature (*status naturalis*), lequel est bien plutôt un état de guerre, c'est-à-dire, même si les hostilités n'éclatent pas toujours, la menace constante de celle-ci. Cet état doit donc être *institué*, car l'absence d'hostilités n'est pas encore une assurance de paix, et tant que celle-ci n'est pas obtenue d'un voisin à l'autre (ce qui ne peut se produire que dans un état de *droit*), celui qui l'a réclamée peut traiter l'autre en ennemi. »⁹⁸

Il s'agit donc ici d'une paix qui doit être instituée. Kant reprend à son compte l'argument hobbesien de l'*état de nature*, qui justifie chez lui l'institution de l'État, pour fonder l'exigence de cette institution de la paix. La paix juridico-politique s'entend ainsi comme un fait de l'État administrant le droit. Et le droit est posé comme garant de la paix perpétuelle en ceci qu'il sert de médiateur entre des parties en conflit. Kant réaffirmera deux ans plus tard cette prépondérance du droit dans la pacification des rapports sociaux dans la *Doctrine du droit* de 1797.

⁹⁸ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 348 – 349, Vrin, Paris, 2007, p. 23.

« On peut dire que cette pacification universelle et perpétuelle constitue, non pas simplement une partie, mais le but final tout entier de la doctrine du droit dans les limites de la simple raison ; car l'état de paix est seul l'état où le tien et le mien se trouvent garantis par des lois au sein d'une masse d'hommes voisins les uns des autres, réunis par conséquent dans une constitution dont la règle ne doit toutefois pas être tirée de l'expérience de ceux qui s'en sont jusqu'alors trouvés le mieux possible, comme si elle pouvait devenir une norme d'autres : en fait elle doit être dérivée *a priori* par la raison de l'idéal d'une association juridique des hommes sous des lois publiques en général... »⁹⁹

Ce texte est l'endroit où Kant exprime avec clarté la finalité pacificatrice du droit et de l'institution politique. Il va jusqu'à définir la paix perpétuelle, à la fin de ce paragraphe, comme « *souverain bien politique* ». Le concept de « *souverain bien* » désigne, dans la *Critique de la raison pratique*, le but final que doit se fixer la volonté morale en tant que totalité inconditionnée de l'objet de la raison pure pratique.¹⁰⁰ En ce sens, le souverain bien est l'union de la vertu et du bonheur ; la première étant « la *condition suprême* de tout ce qui peut nous paraître désirable » d'après la loi morale, le second étant ce à quoi l'être raisonnable et fini peut légitimement prétendre dans la mesure où la vertu le rend digne d'être heureux. Dans un monde possible et moralement parfait, le bonheur serait proportionnel à la vertu et celui-là devrait accompagner celle-ci pour que le bien moral soit complet et parfait (*ganze und vollendete*), c'est-à-dire le souverain bien moral. Analogiquement, le souverain bien politique voudrait alors signifier que le droit est, dans l'ordre politique, comme la vertu dans l'ordre moral, à savoir la condition absolue de ce à quoi les libertés doivent se soumettre pour légitimement espérer la paix perpétuelle. Dans un monde possible et politiquement parfait, le droit devrait donc être accompagné par la jouissance d'une tranquille coexistence des libertés. Et cette union entre le droit et la jouissance d'une tranquille coexistence des libertés exclut, dans l'Idée de paix perpétuelle, le fait que la paix puisse s'obtenir à n'importe quel prix. En effet, dans la mesure où le bonheur n'est pas nécessairement légitime s'il n'est pas conditionné par la vertu, de même toute tranquillité n'est pas une paix. Rousseau avait ironiquement écrit que l'on vit tranquille aussi dans les cachots (*Du*

⁹⁹ KANT Emmanuel, *Métaphysiques des mœurs*, II, *Doctrine du droit*, AK, VI, 355, GF-Flammarion, Paris, p. 183.

¹⁰⁰ KANT Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, AK, V, 110, PUF, Paris, 1943, p. 119 – 120.

contrat social, I, 4) ; Kant s'oppose également à une paix obtenue par le piétinement du droit, piétinement qui ne conduirait qu'à une paix des cimetières conclue de manière despotique. Autrement dit, la paix perpétuelle constitue l'horizon final de l'action politique, sans lequel cette dernière ne répondrait à aucune espérance. Il va sans dire alors que la paix juridico-politique est basée sur le postulat de l'universalisation du droit.

3.1.4. Le point commun des trois dimensions de la paix perpétuelle

De ce qui précède, nous pouvons résumer les moments-clés qui sont postulés par l'idée kantienne de la paix perpétuelle : l'universalisation de la raison critique, celle de la disposition à la moralité, et celle du droit. Ces trois moments sont eux-mêmes conditionnés par la possibilité respectivement de la liberté de penser, de la liberté du vouloir et de la liberté de l'action. Dans les trois cas, il s'agit en fin de compte de répondre au problème de la coexistence des libertés pour une communauté humaine possible : la communauté des pensées libres, celle des volontés libres et celle des actions libres.

La paix est donc dans la philosophie de Kant l'idée qui rend compte de la totalité inconditionnée de l'objet de la liberté même. Non pas certes en tant que principe déterminant (puisque la liberté a ce pouvoir d'être auto-fondatrice), mais en tant que principe régulateur, c'est-à-dire le « *principe qui permet de poursuivre et d'élargir l'expérience le plus loin possible, d'après lequel aucune limite empirique ne doit avoir valeur de limite absolue, donc un principe de la raison qui postule comme règle ce que nous devons effectuer dans la régression et n'anticipe pas ce qui est donné en soi dans l'objet avant toute régression.* »¹⁰¹ En cela la paix comme principe régulateur est proposée « *comme une tâche* » à la liberté. Le concept de liberté est ainsi le socle commun de toutes les dimensions de la paix.

¹⁰¹ KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, AK, III, 348 – 349, GF-Flammarion, Paris, 2006, p. 481.

Les trois dimensions ont également en commun l'adjonction de l'épithète « perpétuelle ». Kant la qualifie lui-même de « pléonasme suspect » pour distinguer la paix dont il parle de ce qui est abusivement appelé « paix » jusque là, qui n'est en réalité qu'armistices ou trêves et non « *la paix qui signifie la fin de toutes les hostilités* »¹⁰². Cette épithète peut donc exprimer à la fois le caractère absolu de la paix en tant qu'idée (la paix ou rien) et l'horizon de la tâche assignée dans le temps (sans fin).

A partir de cet exposé du déploiement de l'idée de paix perpétuelle dans les écrits de Kant ainsi que de ce qui, à travers les usages dont il en fait, reste commun, une question se pose : comment situer l'idée de paix dans la philosophie kantienne ? L'idée de paix est-elle à la périphérie des grandes Idées transcendantales (Âme, Monde et Dieu) ou bien, est-elle directement liée à ce système ? Pour y répondre nous allons chercher, dans le point suivant, ce qui, dans l'idée de paix, répond aux grandes questions de la philosophie kantienne.

¹⁰² KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 343, Vrin, Paris, 2007, p. 17.

3.2. Des fondements métaphysiques de l'idée de paix perpétuelle

Partons de l'impératif de la paix perpétuelle tel qu'il se laisse lire à divers endroits du corpus kantien (la discipline de la raison pure de la première *Critique*, l'introduction aux articles définitifs de *Vers la paix perpétuelle*, le § 42 de la *Doctrine du droit*) : Il faut sortir de l'état de *nature* pour instituer un état de *droit*. En opposant l'état de paix (qui exige l'institution du droit) à l'état de nature (*status naturalis*) qu'il identifie comme étant un état de guerre (AK, VIII, 348), Kant s'inscrit dans une tradition de la philosophie politique dite « contractualiste ». Kant cite Hobbes dans la *Critique de la raison pure* pour souligner cet impératif de la sortie de l'état de nature :

« Comme l'affirme Hobbes : l'état de nature est un état de non-droit et de violence, et force est de l'abandonner pour se soumettre à la contrainte légale qui limite notre liberté uniquement pour qu'elle puisse coexister avec la liberté de tout autre et par là même avec le bien commun. » (AK, III, 492)

La question que nous nous posons à la lecture de cette citation est celle de savoir si Kant parle de la même chose que Hobbes. L'analyse des différents textes où Kant revient à cet impératif en tant que fondement d'un ordre de coexistence pacifié permet en effet de noter des points communs :

- 1) Le fait que l'état de nature est un état sans lois publiques communes et par conséquent susceptible d'engendrer la guerre ;
- 2) Le fait qu'à l'état de nature les hommes jouissent de la liberté mais qu'ils l'exercent de manière anarchique ;
- 3) Le fait que l'état civil, grâce à un contrat originaire de tous (*omnes et singuli*), résout l'équation de la coexistence des libertés et par conséquent instaure un état de paix.

Cependant, on peut se demander si la mise en place d'un état de droit suffit à elle seule à rendre compte de la possibilité de l'idée de paix perpétuelle. En effet si, pour Hobbes comme

pour Kant, l'institution d'une autorité tierce imposant par la force une loi commune aux individus suffisait pour instituer la paix, alors le contrat hobbesien serait un paradigme suffisant de la société et de la politique, et Kant n'aurait fait que reproduire ce paradigme. La mise en perspective des opuscules politiques de Kant par rapport à l'ensemble de sa philosophie critique permet toutefois de relever facilement cette objection. Il convient de remonter à la métaphysique kantienne pour saisir la portée de ses concepts de philosophie politique qui, tout en ressemblant apparemment à ceux d'autres philosophes modernes, ont pourtant leurs racines profondes dans sa philosophie critique. La thèse que nous développons dans ce point voudrait démontrer une hypothèse selon laquelle l'Idée de paix perpétuelle n'est concevable qu'à partir de la « révolution copernicienne » qu'opère Kant dans son débat avec la métaphysique spéculative. Nous introduisons et vérifions une hypothèse selon laquelle l'Idée de paix chez Kant se noue dans un déplacement de la pensée qui va de la question cosmologique de la métaphysique spéculative (*Qu'est-ce que le monde ?*) vers le statut transcendantal du monde (*Que pouvons-nous connaître du monde ?*), puis vers l'idée d'un monde possible par la liberté (*De quel monde sommes-nous capables ?*).

3.2.1. Du monde comme question au monde comme projet

3.2.1.1. Le monde comme question et l'option transcendantale

Le problème de la cosmologie rationnelle et les limites de la raison pure

La philosophie transcendantale s'inscrit dans une longue tradition philosophique autour des grandes questions métaphysiques que sont l'âme, le monde et Dieu. Si l'entreprise kantienne de déconstruction et de reconstruction de la métaphysique met en œuvre une série de concepts qui, à première vue, pourraient paraître trop compliqués pour l'entendement commun, la théorie de la connaissance qui constitue la première étape du projet critique est sous-tendue par une préoccupation ordinaire : la question de fond est celle de toute métaphysique, à savoir la soif de l'homme de saisir le fondement ultime et le sens de l'univers qui est le sien au-delà de ce qui est « naïvement » connu. La connaissance naïve du monde, que Kant nomme « *sommeil dogmatique* »¹⁰³ et que Husserl nommera « *attitude naturelle* », consiste à admettre comme présupposé que toute notre connaissance doit « *nécessairement se régler d'après les objets* » et donc de prendre pour argent comptant que le monde, tel qu'il m'apparaît, est là présent, donné dans l'immédiateté de mon intuition.¹⁰⁴ L'approche transcendantale de Kant attaque cette

¹⁰³ KANT Emmanuel, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, AK, IV, 260, trad. J. Gibelin, Vrin, Paris, 1965, p. 13. Voir aussi KANT Emmanuel, *Correspondance*, Gallimard, Paris, 1991, p. 705.

¹⁰⁴ KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, AK, III, 11 - 12, GF-Flammarion, Paris, 2006, p. 77. Pour la clarté de ce point, nous ne pouvons pas faire l'économie de citer l'un des fameux textes des *Ideen* où Husserl décrit ce qu'est l'attitude naturelle de la connaissance des choses :

« J'ai conscience d'un monde qui s'étend sans fin dans l'espace. Que veut dire : j'en ai conscience ? D'abord ceci : je le découvre par une intuition immédiate, j'en ai l'expérience. Par la vue, le toucher, l'ouïe, etc., selon les différents modes de la perception sensible, les choses corporelles sont *simplement là pour moi*, avec une distribution spatiale quelconque ; elles sont « *présentes* » au sens littéral ou figuré, que je leur accorde ou non une attention particulière, que je m'en occupe ou non en les considérant, en pensant, sentant ou voulant. Les êtres animés également, tels les hommes, sont là pour moi de façon immédiate ; je les regarde, je les vois, je les entends approcher, je leur prends la main et parle avec eux ; je comprends immédiatement ce qu'ils se représentent et pensent, quels sentiments ils ressentent, ce qu'ils souhaitent ou veulent. De plus ils sont présents dans mon champ d'intuition, en tant que réalités,

question par le biais d'une théorie de la connaissance. Il s'agit pour lui, non pas de développer une théorie de ce que sont les choses en soi comme le faisait la métaphysique spéculative à son temps, mais de questionner notre capacité rationnelle de connaître et de comprendre l'univers de l'homme, autrement dit, de déterminer le sens et les limites de ce que l'homme peut connaître et dire du monde qui, dans l'immédiateté de l'intuition, semble lui imposer l'évidence d'une extériorité spatio-temporelle. Après avoir adhéré pendant un temps à la philosophie de Leibniz et de Wolff, Kant développe une philosophie transcendantale qui déplace le problème métaphysique du monde sur le plan de la théorie de la connaissance. Avec Kant, le questionnement se déplace donc de l'instance spéculative de dire *ce que le monde est* vers celle critique de déterminer *ce que nous pouvons connaître du monde*.

La métaphysique pré-kantienne avait adopté, en effet, un discours spéculatif sur l'être, discours qui avait fini par produire des énoncés contradictoires mais pourtant rationnellement défendables chacune de sa part. Kant s'en rendra compte spécialement avec les antinomies qui, d'après la lettre du 21 septembre 1798 qu'il écrivit à Garve, sont le véritable point de départ du projet critique.

« Ce n'est pas l'examen de Dieu, de l'immortalité, etc., écrit-il, qui a été mon point de départ, mais l'Antinomie de la raison pure [...], c'est cette Antinomie qui m'a d'abord réveillé de mon sommeil dogmatique et m'a conduit à la critique de la raison pure elle-même afin de supprimer le scandale de la contradiction apparente de la raison avec elle-même. »¹⁰⁵

alors même que je ne leur prête pas attention. Mais il n'est pas nécessaire qu'ils se trouvent justement dans *mon champ de perception*, ni eux ni non plus les autres objets. Pour moi des objets réels sont là, porteurs de déterminations, plus ou moins connus, faisant corps avec les objets perçus effectivement, sans être eux-mêmes perçus, ni même présents de façon intuitive. Je puis déplacer mon attention, la détacher de ce bureau que je viens de voir et d'observer attentivement, la porter, à travers la partie de la pièce que je ne voyais pas, derrière mon dos, vers la véranda, dans le jardin, vers les enfants sous la tonnelle, etc., vers tous les objets dont je « sais » justement qu'ils sont à telle ou telle place dans l'environnement immédiatement co-présent à ma conscience ; ce savoir d'ailleurs n'a rien de la pensée conceptuelle et il suffit de tourner l'attention vers ces objets, ne serait-ce que d'une façon partielle et le plus souvent très imparfaite, pour convertir ce savoir en une intuition claire. »
(HUSSERL Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie* (1913), Section II, Chap. I, § 27, trad. Paul Ricœur, Gallimard, Paris, 1985, p. 87-89).

¹⁰⁵ KANT Emmanuel, *Correspondance*, Gallimard, Paris, 1991, p. 705.

Rappelons que les antinomies sont définies par Kant comme étant des impasses dans lesquelles la raison pure s'engage nécessairement lorsque, dans le cadre de la cosmologie rationnelle, elle cherche l'inconditionné dans le phénomène (soit dans la série totale des conditions, soit dans un premier terme absolu) et traite ainsi le monde des phénomènes comme une réalité en soi. En termes kantien, il s'agit d'« *une antithétique toute naturelle qui se crée [...] où la raison se précipite d'elle-même et de manière inévitable et par laquelle elle est certes préservée de s'endormir dans une conviction imaginaire, que produit une apparence simplement unilatérale, mais se trouve en même temps conduite à la tentation, soit de s'abandonner à un désespoir sceptique, soit de faire sienne une arrogance dogmatique [...].* »¹⁰⁶

Mais déjà l'*Histoire générale de la nature ou Théorie du ciel* (1755) que Kant rédigea dans sa jeunesse pour reprendre les *Principia* (1687) de Newton manifeste la volonté du jeune Kant de se démarquer des explications métaphysiques hasardeuses sur l'origine du monde : il s'agissait pour lui d'étudier s'il est possible d'éviter le recours que Newton fait à une intervention immédiate de Dieu pour expliquer l'ordonnement de son système du monde. La seule voie que Newton trouve pour expliquer aussi bien l'arrangement du système solaire ainsi que la position des systèmes d'étoiles fixes est « l'immédiate main de Dieu ». ¹⁰⁷ La problématique de Kant dans ce texte est donc de questionner la validité de l'intervention des principes théologiques dans un discours portant sur la science de la nature. Le providentialisme auquel Newton a eu recours – et sur lequel la métaphysique spéculative leibnizo-wolffienne reposera l'explication ultime de l'univers – présente sans doute l'avantage de donner le repos au zèle de la raison dans sa prétention de vouloir « connaître » le réel dans toute son absolue totalité, mais ce genre de raisonnement produit en même temps une fâcheuse tendance non seulement à ne pas pouvoir étendre notre connaissance au-delà du phénomène sensible, mais aussi à embrouiller la raison dans sa manière de procéder dans la pensée, notamment en la faisant tomber dans l'illusion que tout le discours qu'elle peut produire au sujet du réel est une connaissance.

¹⁰⁶ KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, AK, III, 282, GF-Flammarion, Paris, 2006, p. 417.

¹⁰⁷ KANT Emmanuel, *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, AK, I, 336, Vrin, Paris, 1984.

La critique que Kant formule à l'encontre de la philosophie spéculative leibnizo-wolffienne en particulier et du dogmatisme en général va, par conséquent, moins concerner l'être du monde lui-même que l'usage qu'ils font de la raison dans la production de leur discours métaphysique.¹⁰⁸ Car, en faisant intervenir causalement les Idées transcendantales dans l'explication des phénomènes sensibles, ils font comme si le sensible et l'intelligible étaient sur un même plan continu dans l'ordre de la connaissance. Or, comme le démontre la théorie de la connaissance telle que développée avec la première *Critique*, du sensible à l'intelligible il n'y a pas continuité mais rupture : nous connaissons le monde sensible, nous ne pouvons que penser le monde intelligible. Kant le dit en ces termes :

« La philosophie leibnizo-wolffienne a donc indiqué à toutes les recherches sur la nature et l'origine de nos connaissances un point de vue entièrement faux, dans la mesure où elle n'a considéré la différence entre la sensibilité et l'ordre intellectuel que comme logique, alors qu'elle est manifestement transcendantale et ne concerne pas seulement la forme de la distinction et de la confusion, mais leur origine et leur contenu, en sorte que par la première nous ne connaissons pas seulement la nature des choses en soi de façon confuse, mais nous ne la connaissons pas du tout, et que, dès que nous écartons par la pensée notre constitution subjective, l'objet représenté, avec les propriétés que lui attribuait l'intuition sensible, ne se rencontre plus, ni ne peut se rencontrer nulle part, étant donné que c'est précisément cette constitution subjective qui détermine sa forme en tant que phénomène. »¹⁰⁹

A l'opposé de la métaphysique spéculative donc, Kant renonce à l'usage réel de l'entendement qui prétendrait ouvrir un accès conceptuel aux choses en soi. Le problème est

¹⁰⁸ Une lecture critique condensée que Kant fait du système philosophique de Leibniz se trouve sous le titre « De l'amphibologie des concepts de la réflexion, produite par la confusion entre l'usage empirique de l'entendement et son usage transcendantal » (AK, IV, 169 – 180). Dans cette section, Kant s'applique à mettre en parallèle la démarche spéculative du système leibnizien et la démarche transcendantale du criticisme kantien afin de mettre à jour les limites du système leibnizien : « *Le célèbre Leibniz érigea un système intellectuel du monde, ou plutôt il crut connaître la constitution interne des choses, en comparant tous les objets simplement avec l'entendement et les concepts formels abstraits de sa pensée.* » (AK, IV, 174 – 175). Notre propos concernant la paix s'intéressera particulièrement à la manière dont le concept d'une *harmonie préétablie* conduit à une conception leibnizienne de la paix différente de celle de Kant.

¹⁰⁹ KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, AK, IV, 44 – AK, III, 67, GF-Flammarion, Paris, 2006, p. 135.

celui de l'usage : l'usage réel des Idées comme si elles étaient des objets de l'expérience. Transposer le suprasensible dans le sensible comme si l'on pouvait avoir un accès empirique au suprasensible. « *De la connaissance « des choses en général » (qui caractérisait l'ontologie wolffienne) il faut en revenir à une détermination plus limitative de l'objet en tant qu'il est ce qui « fait face » à la conscience et ce à quoi cette dernière devra s'égaliser.* »¹¹⁰, résume Michaël Foessel auquel nous empruntons cette formule pour exprimer l'objectif de la critique kantienne de la raison dans le déplacement qu'elle opère de la philosophie spéculative vers une théorie des limites de la raison. En s'attaquant au dogmatisme – c'est-à-dire « *à la prétention d'aller de l'avant uniquement à l'aide d'une connaissance pure par concepts [...] selon des principes qui sont ceux que la raison utilise depuis longtemps, sans rechercher de quelle façon et avec quelle légitimité elle y est parvenue* » ou bien à la « *démarche dogmatique qu'adopte la raison pure sans critique préalable de son propre pouvoir* »¹¹¹ – Kant entend clarifier les divers plans sur lesquels intervient la raison dans le but de lever les illusions dans lesquelles le discours métaphysique s'empêtre lorsqu'il traite indifféremment les statuts épistémologiques du sensible et de l'intelligible, du réel et du possible, du phénomène et du noumène. Nous verrons, dans les lignes qui suivent, que cette critique de l'usage de la raison dans sa recherche de l'absolue totalité du réel joue un rôle important dans la formulation kantienne de l'Idée de paix en tant que créditée d'un horizon perpétuel.

La troisième antinomie : annonce de l'abandon du monde comme question

Que pouvons-nous donc connaître du monde ? Telle est la question qui guide les considérations cosmologiques dans la philosophie transcendantale kantienne. Au terme de la Théorie transcendantale des éléments, un constat s'impose : nous pouvons connaître les phénomènes par la voie des catégories, mais nous ne pouvons pas connaître les choses en soi, nous ne pouvons que les penser.

¹¹⁰ FOESSEL Michaël, *Kant et l'équivoque du monde*, CNRS Editions, coll. « Biblis », Paris, 2015, p. 35.

¹¹¹ KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, AK, III, 21, GF-Flammarion, Paris, 2006, p. 87 – 88.

« Ainsi, écrit Kant pour conclure le parcours de la théorie transcendantale des éléments, toute connaissance humaine commence-t-elle donc par des intuitions, va de là à des concepts et s'achève par des Idées. Bien qu'elle dispose, par rapport à chacun de ces trois éléments, de sources de connaissance *a priori* qui, au premier abord, semblent dédaigner les limites de toute expérience, une critique complètement achevée nous persuade pourtant que toute raison, dans son usage spéculatif, ne saurait jamais avec ces éléments dépasser le champ de l'expérience possible, et que la destination propre de ce suprême pouvoir de connaissance consiste à ne se servir de toutes les méthodes et de leurs principes que pour explorer la nature jusque dans ce qu'elle a de plus intime en suivant tous les principes possibles de l'unité, dont la plus importante est l'unité des fins, mais jamais pour franchir ses limites, hors desquelles, *pour nous*, il n'est rien que l'espace vide. »¹¹²

Dans la mesure où les Idées transcendantales sont des concepts nécessaires de la raison auxquels pourtant aucun objet qui leur corresponde ne peut être donné dans nos sens¹¹³, le monde – qui, au sens transcendantal, signifie l'absolue totalité de l'ensemble global des choses existantes¹¹⁴ – ne peut pas non plus être l'objet de notre expérience possible. Autant dire qu'en réalité nous ne connaissons pas grand-chose du monde à part les phénomènes tels que nous les appréhendons et que notre entendement les constitue suivant les catégories qui sont les cadres conceptuels de la connaissance d'objets d'expérience possible, cadres en dehors desquels « *nulle connaissance a priori ne nous est possible* ». ¹¹⁵ De l'aveu même de Kant, l'édifice auquel aboutit la doctrine transcendantale des éléments n'est qu'une maison d'habitation juste assez spacieuse et assez haute pour surplomber la plaine de l'expérience sensible en comparaison avec le projet voulu par la raison de construire une tour devant s'élever jusqu'au ciel.¹¹⁶ L'énigme du monde, celle qui voudrait présumer la connaissance d'un monde en soi au-delà et indépendamment de

¹¹² KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, AK, III, 460 – 461, GF-Flammarion, Paris, 2006, p. 594.

¹¹³ KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, AK, III, 254, GF-Flammarion, Paris, 2006, p. 350.

¹¹⁴ KANT, *Critique de la raison pure*, AK, III, 289, GF-Flammarion, Paris, 2006, p. 425.

¹¹⁵ KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, AK, III, 127 – 128, GF-Flammarion, Paris, 2006, p. 218.

¹¹⁶ KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, AK, III, 465, GF-Flammarion, Paris, 2006, p. 599.

toute expérience sensible, reste donc entière. Husserl reprochera justement à Kant l'abandon de l'énigme du monde pour elle-même en restreignant sa conception de l'*a priori* sur le modèle incarné par les sciences mathématiques et en mettant entre parenthèses le monde de la vie.¹¹⁷ Sans vouloir entrer dans l'explicitation de la critique husserlienne à l'encontre de la démarche kantienne ni nous attarder sur la validité ou non de l'abandon kantien des problèmes proprement cosmologiques, nous signalons que ce déplacement d'intérêt s'annonce avec la troisième antinomie et que c'est ce tournant qui intéresse notre présent travail.

La troisième antinomie introduit une thèse soutenant la possibilité, dans la genèse des phénomènes dans le monde, d'une causalité autre que celle par les lois de la nature. La liberté, au sens transcendantal, se définit comme « *un pouvoir de commencer absolument un état, par conséquent aussi une série de conséquences de cet état* »¹¹⁸. Son antithèse démontre donc l'impossibilité d'une telle thèse étant donné que son affirmation impliquerait la possibilité d'une spontanéité *ex nihilo* dans le cours du monde, solution qui, sans doute, promet à l'entendement un repos dans son exploration de la chaîne des causes mais qui, « *dans la mesure où cette causalité elle-même est aveugle, introduit une rupture dans le fil conducteur des règles d'après lequel seulement une expérience intégralement cohérente est possible* ». ¹¹⁹ Le concept de causalité par la nature avait été acquis avec l'analytique des principes ; l'introduction du concept de liberté rend incohérente la régularité des lois permettant de penser la nature puisque celle-ci serait continuellement changeante suite à la génération spontanée des phénomènes qu'introduirait la liberté. Suivant l'antithèse donc, si la liberté devait être possible, elle ne devrait « *nécessairement être qu'en dehors du monde* »¹²⁰ et donc hors de toute expérience possible.

¹¹⁷ HUSSERL Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, § 28, Gallimard, Paris, 1995, p. 118 – 119.

¹¹⁸ KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, AK, III, 310, GF-Flammarion, Paris, 2006, p. 443.

¹¹⁹ KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, AK, III, 311, GF-Flammarion, Paris, 2006, p. 445.

¹²⁰ KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, AK, III, 313, GF-Flammarion, Paris, 2006, p. 447.

Y a-t-il moyen de trancher entre les deux positions ? Assurément non, si l'on entend par « trancher » la possibilité de donner droit en litige à l'une des parties et d'en faire taire l'une au profit de l'autre. La thèse et l'antithèse se nourrissent l'une et l'autre de la preuve par absurde développée par chacune de sorte que leur présentation devient un débat entre le dogmatisme d'un côté et le pur empirisme de l'autre. La solution des antinomies sera pour Kant nécessairement une conciliation et non pas une rupture. Et ce, non pas parce que les thèses et les antithèses soient conciliables au point de vue de l'entendement, mais parce qu'il y a un *intérêt* de la raison à considérer l'une et l'autre. L'intérêt exprime dans ce cas un déplacement de la question du monde de la sphère de la logique pour la considérer sous l'angle de la préférence, c'est-à-dire sur le plan de la « *destination pratique de l'être humain* ». ¹²¹ A côté de l'intérêt spéculatif que présentent les thèses (fournir à la raison un point d'appui inconditionné dans sa quête de dérivation du conditionné) et d'un avantage de popularité qui leur est crédité (une commodité que leur trouve le sens commun), les thèses sauvegardent un intérêt pratique dont l'être humain ne saurait faire l'économie sur un autre plan que celui de la pure logique. Kant reconnaît aux thèses en effet :

« D'abord un certain *intérêt pratique* dont tout homme sensé, dès lors qu'il comprend son véritable intérêt, prend de bon cœur sa part. Que le monde ait un commencement, que mon Moi soit simple et par conséquent de nature incorruptible, qu'il soit en même temps dans les actions dont il est l'arbitre, libre et supérieur à la contrainte exercée par la nature, et qu'enfin l'ordre tout entier des choses qui constituent le monde dérive d'un être originaire auquel tout emprunte son unité et la manière dont il se trouve lié par des rapports et de la finalité, ce sont là autant de pierres angulaires de la morale et de la religion. L'antithèse nous dérobe tous ce points d'appui ou, du moins, semblent nous les dérober. » ¹²²

Les thèses, en tant qu'elles introduisent dans la raison l'idée d'un monde qui ne peut être donné dans l'expérience, ne pourraient aider en rien dans notre connaissance du monde. Elles peuvent simplement servir de règle à la raison pour penser un monde *possible*, mais ne peuvent

¹²¹ KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, AK, III, 323, GF-Flammarion, Paris, 2006, p. 455.

¹²² KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, AK, III, 324, GF-Flammarion, Paris, 2006, p. 456.

certainement pas lui servir de principe constitutif des phénomènes en soi. L'intérêt que la raison trouve en la préférence des thèses réside, à ce titre, non pas dans la détermination objective du monde mais dans la pensée d'un monde possible *autrement* que par les simples lois de la nature. En quoi consiste cet intérêt et comment celui-ci déplace-t-il, dans la philosophie kantienne, la question du monde vers le plan pratique ?

3.2.1.2. Le déplacement de l'intérêt de la raison vers le plan pratique

De l'intérêt des Idées transcendantales

Nous n'avons pas accès aux Idées transcendantales (l'âme, le monde et Dieu) de la même manière que l'entendement nous fait connaître les phénomènes. Nous connaissons les phénomènes, mais cette connaissance ne satisfait pas à l'inévitable et légitime recherche, par la raison, de l'ultime absolue totalité des choses. Nous ne connaissons pas les Idées transcendantales parce qu'elles ne sont pas des objets de notre expérience (dans le temps et dans l'espace), mais notre raison aspire à elles sans pour autant pouvoir les saisir dans l'entendement. Ainsi se pose le dilemme de la raison pure telle que formulé par Kant au tout début de la préface de la première édition de la *Critique de la raison pure* de 1781.

« La raison humaine a ce destin particulier, dans un genre de ses connaissances, qu'elle se trouve accablée par des questions qu'elle ne peut écarter – car elles lui sont proposées par la nature de la raison elle-même –, mais auxquelles elle ne peut pas non plus apporter de réponse – car elles dépassent tout pouvoir de la raison humaine. »¹²³

Mais il faut alors immédiatement préciser que le pouvoir dont il est question ici est celui de l'entendement. Car – comme le précisera Kant plus loin dans la *Critique* – bien que, dans ce domaine, les Idées restent toujours transcendantales pour la raison spéculative et qu'elles n'ont, à ce titre, aucun usage immanent, c'est-à-dire aucun usage qui soit acceptable pour objets de

¹²³ KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, AK, IV, 7, GF-Flammarion, Paris, 2006, p. 63.

l'expérience et donc utile pour nous de quelque manière, mais que, au contraire, si on les considère en elles-mêmes, elles correspondent à des efforts tout à fait vains et qui plus est, de ce point de vue, extrêmement pénibles de notre raison, celle-ci y trouve néanmoins un intérêt autre que celui de la spéculation. Autrement dit, l'effort de la raison, au lieu d'être orienté vers la détermination objective de ce que sont les Idées en elles-mêmes – tâche qui ne pourra élargir en rien notre connaissance –, devrait plutôt s'attacher à en déduire la destination pratique de l'être humain.

« Si donc ces trois propositions cardinales ne nous sont nullement nécessaires pour la *savoir*, et si pourtant elles nous sont recommandées avec insistance par notre raison, leur importance ne pourra concerner proprement que la *dimension pratique*. »¹²⁴

Or que signifie le mot *pratique* dans la philosophie de Kant ? La réponse est importante à souligner : « *Est pratique tout ce qui est possible par la liberté.* »¹²⁵ L'importance de cette réponse est à souligner pour deux raisons. Premièrement, compte tenu de l'impossibilité pour la raison de connaître ce qu'est le monde en soi, l'Idée de monde acquiert un nouveau statut pour la raison : la possibilité conceptuelle de la liberté déplace l'intérêt de la raison de celui du *monde donné* à celui du *monde possible*. Il ne s'agit plus de penser le monde comme extériorité à explorer, mais de penser à quelle possibilité la liberté peut lui faire advenir. Deuxièmement, compte tenu du lieu d'apparition du concept de liberté, le monde devient le concept central à partir duquel les deux autres Idées transcendantales doivent être pensées. La possibilité d'une liberté dans le monde va permettre à la raison de postuler la nécessité de l'existence d'une cause intelligible au sein même de la série des causes de la nature ainsi que celle d'un être originaire et distinct du monde en qui l'absolue synthèse de la série de causalités est possible.

¹²⁴ KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, AK, III, 519, GF-Flammarion, Paris, 2006, p. 655.

¹²⁵ KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, AK, III, 520, GF-Flammarion, Paris, 2006, p. 655.

Détermination pratique d'une liberté cosmologique

Mais jusqu'ici la liberté n'est encore pensée que comme idée cosmologique. Elle n'est encore à ce niveau qu'une simple idée que la raison *se forge*. Dans la mesure où n'existerait qu'un seul mode de causalité par la nature, le champ tout entier de l'expérience serait transformé en un ensemble simplement naturel et, dans ce cas, aucune totalité absolue des conditions ne serait possible. Et c'est alors que la raison se forge l'Idée « *d'une spontanéité capable de commencer par elle-même d'agir sans qu'une autre cause ait dû intervenir préalablement pour la déterminer à son tour à l'action suivant la loi de l'enchaînement causal* ». ¹²⁶ La liberté transcendante ne fait donc référence qu'à l'indépendance à l'égard du sensible sans aucune référence à la morale. Kant précise cependant que c'est sur cette Idée transcendante de la liberté que se fonde le concept pratique de celle-ci car, si toute causalité présente dans le monde n'était que nature, « *la suppression de la liberté transcendante ferait disparaître en même temps toute liberté pratique* ». ¹²⁷ En effet, si toutes les causes pensables étaient simplement naturelles, l'action que nous serions tentés de juger de « libre » serait en réalité une conséquence mécanique d'une autre causalité naturelle et ainsi de suite dans l'enchaînement des causes. Mais en retour, tel que Kant l'affirmera plus tard dans la Préface de la seconde *Critique*, le concept pratique de la liberté confirme la liberté transcendante qui ne pouvait être pensée, dans la première, que comme possibilité.

« Avec ce pouvoir [celui de la raison pratique], écrit-il, est aussi fermement établie désormais la *liberté* transcendante, en prenant cette expression au sens absolu que réclamait, dans son usage du concept de causalité, la raison spéculative [...] Ce concept, la raison spéculative ne pouvait le poser que problématiquement, comme non impossible à penser, sans en affirmer la réalité objective, et uniquement pour ne pas être attaquée dans son essence et plongée dans un abîme de scepticisme, à cause de la prétendue impossibilité de ce qu'elle doit au moins faire valoir comme concevable. » ¹²⁸

¹²⁶ KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, AK, III, 363, GF-Flammarion, Paris, 2006, p. 495.

¹²⁷ KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, AK, III, 363 – 364, GF-Flammarion, Paris, 2006, p. 496.

¹²⁸ KANT Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, Préface, AK, V, 3, PUF, Paris, 1943, p. 1.

Il ne s'agit plus, dans la seconde *Critique*, d'explorer le pays instable des antinomies. La question du monde, restée irrésolue dans la première *Critique*, se trouve transféré vers l'autre plan, celui de la critique, laquelle trouve dans la raison pratique un usage réel possible des Idées transcendantales sur le plan de la morale : « *comment on peut, dans la spéculation, dénier la réalité objective à l'usage suprasensible des catégories et cependant la leur reconnaître, relativement aux objets de la raison pure pratique* »¹²⁹ ? Il manquait à la raison, dans la critique spéculative, une médiation permettant un passage immédiat du phénomène au noumène, du sensible au suprasensible. La critique pratique trouve quant à elle ce rôle médiateur dans la liberté, puisque celle-ci s'impose à la raison comme un *fait*.

« voici maintenant la raison pratique qui, par elle-même et sans s'être concertée avec la raison spéculative, accorde de la réalité à un objet suprasensible de la catégorie de la causalité, à la *liberté* (quoi qu'elle ne la lui accorde, comme à un concept pratique que pour l'usage pratique), et confirme ainsi, par un fait, ce qui dans le cas précédent pouvait être simplement pensé. »¹³⁰

Mais comment la liberté peut-elle être un fait ? Où la raison identifie-t-elle ce fait ? Car la liberté reste malgré tout une Idée. Kant dira (dans le texte que nous citerons ci-après) que nous connaissons la loi morale (elle est immédiate) tandis que la liberté n'est déduite de la première que comme condition. Il nous faut donc nous reporter à un passage de l'Antinomie dans la première *Critique* qui aurait pu paraître anecdotique compte tenu de l'orientation spéculative de celle-ci mais qui, reconsidéré sous l'angle pratique de la seconde *Critique*, indique en réalité le lieu du fait de la liberté. Il s'agit du passage dans lequel Kant expose une possible conciliation entre l'Idée cosmologique d'une liberté et la nécessité universelle de la nature. En voulant illustrer dans l'expérience la possibilité d'une causalité naturelle qui peut être en même temps suprasensible, Kant donne l'exemple de l'être humain¹³¹ : ce dernier est un des phénomènes du

¹²⁹ KANT Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, Préface, AK, V, 5, PUF, Paris, 1943, p. 3.

¹³⁰ KANT Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, Préface, AK, V, 6, PUF, Paris, 1943, p. 4.

¹³¹ KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, AK, III, 370 – 371, GF-Flammarion, Paris, 2006, p. 503.

monde sensible et donc aussi une des causes naturelles dont la causalité doit nécessairement être soumise à des lois empiriques. Seulement, parmi les autres êtres de la nature sensible, il est aussi le seul à pouvoir se connaître lui-même, par simple aperception, en tant qu'étant en même temps un être intelligible puisque l'action qu'il exerce, sous l'impulsion des impératifs que la raison lui formule, ne peut aucunement être imputée à la réceptivité de la sensibilité. Ainsi le devoir réalise, dans l'être humain, une liaison entre le sensible et l'intelligible. La raison a besoin de cette liaison pour pouvoir unifier la pensée et, comme elle ne se trouve pas dans le savoir, sa réalité dans le devoir explique pourquoi la liberté devient la clef de voûte de tout le système de la raison pure.

« Le concept de la liberté, en tant que la réalité en est prouvée par une loi apodictique de la raison pratique, forme la *clef de voûte* de tout l'édifice d'un système de la raison pure et même de la raison spéculative. Tous les autres concepts (ceux de Dieu et de l'immortalité qui, comme simples idées, demeurent sans support dans la raison spéculative), se rattachent à ce concept et acquièrent, avec lui et par lui, de la consistance et de la réalité objective, c'est-à-dire que *leur possibilité* est prouvée par le fait que la liberté est réelle ; car cette idée se manifeste par la loi morale. Cependant, la liberté est aussi la seule de toutes les idées de la raison spéculative dont nous *connaissons à priori* la possibilité, sans toutefois la percevoir, parce qu'elle est la condition de la loi morale, que nous connaissons. »¹³²

Le déplacement de l'intérêt de la raison dont nous avons poursuivi le fil se noue ici dans la morale. De la question « Qu'est-ce que le monde ? » vers celle « Que pouvons-nous connaître du monde ? », ce déplacement amène notre développement vers la question « *De quel monde sommes-nous capables ?* ». La question du monde cesse d'être celle de la connaissance d'un *monde donné malgré nous* pour devenir celle de la pratique d'un *monde possible grâce à nous*. Autrement dit, de l'objet transcendantal de la raison spéculative, le monde devient pour la raison pratique la question d'un monde humain.

¹³² KANT Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, Préface, AK, V, 3 – 4, PUF, Paris, 1943, p. 1 – 2.

3.2.1.3. Du monde comme objet au monde humain

De Leibniz à Kant : illustration d'un changement de perspective

A partir des considérations que nous venons d'exposer, il nous est possible maintenant de revenir à une remarque que nous avons laissée en suspens au début de ce chapitre, celle concernant l'importance du rôle que nous trouvons à la critique kantienne de l'usage de la raison dans sa recherche de l'absolue totalité du réel pour l'Idée de paix perpétuelle. Nous avons déjà souligné la critique que Kant formule à l'encontre de l'usage réel des Idées dont fait preuve la métaphysique leibnizo-wolffienne sur le plan de la connaissance, l'usage réel des Idées comme si elles étaient des objets de l'expérience. Dans sa recherche de l'ultime totalité des choses, Leibniz avait produit une idée qui « *intellectualisait* » les phénomènes, les « monades » entendues comme choses en général considérées simplement dans l'entendement. Et, pour paraphraser Kant, comme il ne spécifiait pas si une monade est un phénomène ou une chose en soi, il ne pouvait aboutir qu'à étendre aux objets des sens (*mundus phaenomenon*) des principes qui ne valent que pour les concepts des choses en général.¹³³

« Telle est la raison pour laquelle son principe de la *communauté* possible des substances les unes avec les autres devait correspondre à une *harmonie préétablie* et ne pouvait être une influence physique. En effet, dans la mesure où toute chose ne se rapporte qu'à ce qui lui est interne, c'est-à-dire à ses représentations, l'état des représentations d'une substance ne pouvait entretenir aucune relation d'activité le reliant à celui de l'autre substance, mais il fallait une troisième cause, qui put influencer sur toutes prises globalement, pour faire correspondre leurs états les uns avec les autres, et cela non pas à travers une aide occasionnelle et intervenant de façon particulière dans chaque cas spécifique (*systema assistentiae*), mais par l'unité de l'idée d'une cause possédant une valeur pour tous les cas, et dans laquelle elles doivent recevoir selon des lois universelles, toutes

¹³³ KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, AK, III, 221, GF-Flammarion, Paris, 2006, p. 316.

ensemble, leur existence et leur permanence, donc aussi la correspondance réciproque qui règne entre elles. »¹³⁴

Mais cette démarche leibnizienne que critique Kant de faire intervenir, dans l'explication métaphysique du monde comme objet de connaissance, une causalité étrangère au monde des phénomènes ne se limite pas seulement à de simples considérations spéculatives, mais influence aussi sur la manière dont le monde, en tant que tel, doit être organisé. Philosophe, juriste et diplomate, Leibniz (1646 – 1716) a également traité de la question de la paix et de la guerre dans ses textes philosophico-juridiques, notamment dans le *Mars christianissimum* (1684) et le *Codex juris gentium diplomaticus* (1693). Sa conception de la paix repose sur le thème métaphysique de l'« harmonie universelle préétablie » qui est le cœur de son système philosophique. Car dans la mesure où l'ordre du monde découle directement de la volonté, de la bonté et de la puissance divines, le monde, tel qu'il est, est nécessairement le meilleur possible.

« Or, écrit-il, comme il y a une infinité d'univers possibles dans les idées de Dieu et qu'il n'en peut exister qu'un seul, il faut qu'il y ait une raison suffisante du choix de Dieu, qui le détermine à l'un plutôt qu'à l'autre. Et cette raison ne peut se trouver que dans la *convenance*, ou dans les degrés de perfection, que ces mondes contiennent, chaque possible ayant droit de prétendre à l'existence à mesure de la perfection, qu'il enveloppe. Et c'est ce qui est la cause de l'existence du meilleur, que la sagesse fait connaître à Dieu, que sa bonté le fait choisir, et que sa puissance le fait produire. »¹³⁵

Il s'en suit que l'idée de république de l'univers doit être rapportée à la métaphysique dont l'objet est l'Être en général, et que le droit positif doit se régler sur le droit naturel voulu de Dieu en qui le tout du monde trouve son ordre rationnel. L'ordre du monde est, pour ainsi dire, surdéterminé par un théopolitisme harmonisant le monde dans l'idée de Dieu même s'il peut paraître, dans la réalité, désordonné. Car monde moral et monde naturel ne constituent en fait qu'une même Cité, celle de Dieu.

¹³⁴ KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, AK, III, 223, GF-Flammarion, Paris, 2006, p. 318.

¹³⁵ LEIBNIZ, *Monadologie*, § 53 – 55, in *Principes de la nature et de la grâce. Monadologie*, GF-Flammarion, Paris, 1996, p. 254.

« l'assemblage de tous les esprits doit composer la Cité de Dieu, c'est-à-dire le plus parfait Etat qui soit possible sous le plus parfait des monarques. Cette Cité de Dieu, cette Monarchie véritablement universelle est un monde moral dans le monde naturel, et ce qu'il y a de plus élevé et de plus divin dans les ouvrages de Dieu [...] »¹³⁶

La paix, telle que Leibniz en délivre l'idée dans ses écrits politiques et juridiques, se conçoit sous cet angle de deux manières. Elle est, du point de vue des relations internationales, le résultat des lois physiques de la dynamique et de l'équilibre des forces. Ainsi la « *balance de l'Europe* » est l'idée « *d'une physique politico-militaire des nations où des forces antagonistes variables s'exercent selon les chocs violents aléatoires les unes avec les autres, les unes contre les autres.* »¹³⁷ Tandis que du point de vue du tout du monde, elle se conclut dans l'harmonie préétablie du meilleur des mondes possibles car « *ce monde bariolé mais ordonné à un principe de continuité est aussi ordonné à une hiérarchie dont le sommet est Dieu, de sorte que tous les déterminismes soient soumis à la finalité dont l'harmonia mundi est l'expression ; toutes les dissonances finissant par concorder en un accord parfait.* »¹³⁸ Comme le dit Vaysse, le réalisme politique leibnizien est ainsi subordonné à une métaphysique où le réel se laisse logiciser. Et c'est sur ce point que va intervenir la rupture kantienne. Nous notons que la conception leibnizienne de la paix passe immédiatement de la physique (les lois de la nature) au religieux (*harmonia mundi*).

En faisant de la liberté la clé de voûte de son système philosophique, la question du monde devient, pour Kant, celle de la transformation du monde plutôt que celle de sa donation.

¹³⁶ LEIBNIZ, *Monadologie*, § 85 – 86, in *Principes de la nature et de la grâce. Monadologie*, GF-Flammarion, Paris, 1996, p. 261 – 262.

¹³⁷ ROBINET André, *G.W. Leibniz, le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*, PUF, Paris, 1994, p. 235 – 236.

¹³⁸ VAYSSE Jean-Marie, « Harmonie et paix de Leibniz à Kant », in KNOPPER Françoise et RUIZ Alain, *Les voyageurs européens sur les chemins de la guerre et de la paix. Du temps des Lumières au début du XIX^e siècle*, Presses universitaires de Bordeaux, Pessac, 2006, p. 37.

« Ainsi, écrit-il dans la *Critique de la raison pratique*, la différence entre les lois d'une nature à laquelle *la volonté est soumise* et celles d'une nature *soumise à une volonté* (eu égard au rapport de cette volonté à ses actions libres), consiste en ce que, dans la première, les objets doivent être causes des représentations qui déterminent la volonté, tandis que dans la seconde, la volonté doit être cause des objets, si bien que la causalité de la volonté a son principe déterminant exclusivement dans la faculté de la raison pure, qui, pour cette raison, peut aussi être appelée une raison pure pratique. »¹³⁹

Il en est donc tout autrement dans la manière dont Kant pense l'action causale dans le monde par rapport à la métaphysique leibnizienne. Kant refuse le déterminisme duquel la métaphysique leibnizienne fait dépendre tout ce qui arrive dans le monde. Pour lui, il ne suffit pas d'imaginer que la liberté ne consiste qu'en un simple concept comparatif (à la manière dont on nomme « effet libre » ce dont le principe naturel de détermination réside intérieurement et instinctivement dans l'être agissant, par exemple ce qu'accomplit un corps lancé dans l'espace, quand il se meut librement) ou psychologique (la liberté comme produit d'une raison cherchant dans le temps antérieur un enchaînement simplement intérieur des représentations de l'âme) pour résoudre l'énigme que le fait de la loi morale inscrit dans le monde. Aussi Kant critique-t-il l'implication, sur le plan pratique, de la conception leibnizienne de la nécessité en Dieu de tout ce qui arrive dans le monde, puisque celle-ci réduit l'homme, même en tant qu'être spirituel, à un automate obéissant à un ordre prédéterminé.

« On a seulement en vue ici la nécessité de la connexion des événements dans une série de temps, comme elle se développe d'après la loi de la nature, soit que l'on nomme le sujet où a eu lieu ce développement, *Automaton materiale*, quand il est mû par la matière ou avec Leibniz, *Automaton spirituale*, quand il est mû par des représentations, et si la liberté de notre volonté n'était pas autre que la dernière (que la liberté psychologique et comparative, non aussi la liberté transcendante, c'est-à-dire absolue), elle ne vaudrait guère mieux au fond que la liberté d'un tournebroche, qui lui aussi quand il a été une fois remonté, accomplit de lui-même ses mouvements. »¹⁴⁰

¹³⁹ KANT Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, AK, V, 44, PUF, Paris, 1943, p. 44.

¹⁴⁰ KANT Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, AK, V, 97, PUF, Paris, 1943, p. 103.

Le monde selon la liberté est, par conséquent, non pas un mécanisme prédéterminé dans l'idée de Dieu et suivant des lois de nécessité de la nature ; il est aussi – et c'est là l'intérêt pratique – le monde possible par l'action de l'homme en tant que libre volonté suivant la loi morale. La possibilité de l'action libre qu'incarne l'homme dans le monde, en tant qu'être du monde à la fois phénomène et noumène, fait de ce dernier – le monde – une tâche et du premier – l'homme – véritablement un configurateur de monde, comme le dira Heidegger.¹⁴¹

Le monde comme tâche pour l'homme

Qu'est-ce que l'homme ? Kant ne s'en est pas caché. Le problème en soi de la métaphysique n'est pas en vérité ni celui de Dieu ni celui du monde. L'énigme est en réalité celle de l'homme. Toute la philosophie se ramène en définitive à l'anthropologie. Avec cette simple affirmation, nous pouvons résumer la préoccupation centrale de la pensée kantienne. Pour Kant, la philosophie n'est pas un exercice d'abstraction dans lequel la raison s'abandonnerait à des considérations purement théoriques. Si la philosophie critique est bien une théorie concernant nos facultés de connaître, de faire et de juger *a priori* par des concepts, elle trouve sa finalité dernière non pas dans ces facultés elles-mêmes mais dans la manière dont celles-ci rendent compte de la place de l'homme dans l'ordre universel.

Dans les *Leçons de métaphysique*, Kant met explicitement l'homme au centre de sa philosophie. Après avoir énoncé les trois questions directrices de sa pensée citées précédemment, il en ajoute une quatrième :

« La philosophie est donc le système des connaissances philosophiques ou des connaissances rationnelles par concepts. Telle est la notion scolastique de cette science. Selon la notion cosmique [Weltbegriff], elle est la science des fins dernières de la raison humaine. [...] Le domaine de la philosophie en ce sens cosmopolitique [Weltbürgerlichen] se ramène aux questions suivantes : 1) Que puis-je savoir ?, [...] 4) Qu'est-ce que l'homme ? A la première question

¹⁴¹ HEIDEGGER Martin, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique : monde-finitude-solitude*, trad. par D. Panis, Paris, Gallimard, 1992, p. 267.

répond la métaphysique, à la seconde la morale, à la troisième la religion, à la quatrième l'anthropologie. Mais au fond, on pourrait tout ramener à l'anthropologie, puisque les trois questions se rapportent à la dernière. »¹⁴²

Ainsi toute la philosophie se ramène à l'homme et c'est à l'aune de sa capacité à rendre compte de l'intérêt pratique de ce dernier qu'elle est ou non digne d'attention. L'intérêt pratique renvoie à l'homme concret et à l'espérance qu'il incarne dans le monde qui en est le théâtre de déploiement. Il convient donc, selon Kant, de distinguer entre le sens *scolastique* de la philosophie (c'est-à-dire la visée de la philosophie telle qu'appréhendue par la tradition philosophique héritée de la *schola* médiévale, renvoyant étymologiquement à la philosophie comme temps d'oisiveté consacré au loisir d'étudier), et celui *cosmopolitique* (qui est la véritable visée ultime de la philosophie selon Kant).

« Dans le *sens scolastique*, écrit-il, la philosophie est donc le système des connaissances philosophiques rationnelles par concepts ; mais dans le *sens cosmopolitique*, elle est la science des fins dernières de la raison humaine. [...] *Le vrai philosophe est le philosophe pratique*. – La philosophie est l'Idée d'une sagesse parfaite qui m'indique les fins dernières de la raison humaine. »¹⁴³

Plus explicite encore est le texte de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* dans lequel Kant identifie la connaissance du monde à la connaissance de l'homme. Les toutes premières lignes de la préface de cet ouvrage affirment en effet que :

« Tous les progrès dans la culture, par lesquels l'homme fait son éducation, ont pour but d'appliquer connaissances et aptitudes ainsi acquises à l'usage du monde ; mais en ce monde, l'objet le plus important auquel il puisse en faire l'application, c'est l'*homme* : car il est à lui-même sa fin dernière. Le connaître, conformément à son espèce, comme être terrestre doué de

¹⁴² KANT Emmanuel, *Leçons de métaphysique*, AK, XVIII, Librairie Générale Française, Paris, 1993, p. 118. Voir aussi KANT Emmanuel, *Logique*, AK, IX, 25, Vrin, 1997, p. 24 – 25.

¹⁴³ KANT Emmanuel, *Leçons de métaphysique*, AK, XVIII, Librairie Générale Française, Paris, 1993, p. 118.

raison, voilà donc qui mérite tout particulièrement d'être appelé *connaissance du monde*, bien que l'homme ne constitue qu'une partie des créatures terrestres. »¹⁴⁴

C'est une affirmation forte que de mettre au même niveau la connaissance de l'homme et la connaissance du monde. Bien que l'on puisse répliquer à Kant que cela apparaîtrait abusif de réduire le réel entier à une seule créature, justement parce que l'homme n'est qu'un être parmi une multitude d'êtres (et que de ce fait il ne devrait y avoir de la part de ce dernier une prétention de supériorité sur le reste des êtres)¹⁴⁵, on ne peut dénier à cette affirmation le mérite de mettre en évidence la place particulière de l'homme en tant qu'être de raison et de liberté. Si, en effet, toutes les connaissances et aptitudes des hommes sont des efforts de toujours mieux appréhender le réel, c'est toujours pour que l'homme *se* positionne par rapport au réel. Pour Kant donc, la question du monde renvoie à celle de ce qu'est l'homme dans le monde, à savoir l'être qui donne sens au monde.

« Il est un jugement, écrit-il au § 86 de la *Critique de la faculté de juger*, dont même l'entendement le plus commun ne peut se déprendre quand il réfléchit sur l'existence des choses

¹⁴⁴ KANT Emmanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, AK, VII, 119, Vrin, Paris, 1984, p. 11.

¹⁴⁵ On peut penser notamment (pour des raisons diverses certes) à Nietzsche dans le *Gai Savoir*, V, 346 : « Nous éclatons de rire rien qu'à voir « l'homme et le monde » placés l'un à côté de l'autre, que sépare la sublime prétention du petit mot : « et » ! », ou bien certaines motivations du végétarisme éthique, ou encore la critique post-humaniste de C. Lévi-Strauss :

« C'est maintenant (...) qu'exposant les tares d'un humanisme décidément incapable de fonder chez l'homme l'exercice de la vertu, la pensée de Rousseau peut nous aider à rejeter l'illusion dont nous sommes, hélas ! en mesure d'observer en nous-mêmes et sur nous-mêmes les funestes effets. Car n'est-ce pas le mythe de la dignité exclusive de la nature humaine qui a fait essuyer à la nature elle-même une première mutilation, dont devrait inévitablement s'ensuivre d'autres mutilations ? On a commencé par couper l'homme de la nature, et par le constituer en règne souverain ; on a cru ainsi effacer son caractère le plus irrécusable, à savoir qu'il est d'abord un être vivant. Et en restant aveugle à cette propriété commune, on a donné champ libre à tous les abus. Jamais mieux qu'au terme des quatre derniers siècles de son histoire l'homme occidental ne put-il comprendre qu'en s'arrogeant le droit de séparer radicalement l'humanité de l'animalité, en accordant à l'une tout ce qu'il refusait à l'autre, il ouvrait un cercle maudit, et que la même frontière, constamment reculée, servirait à écarter des hommes d'autres hommes, et à revendiquer au profit de minorités toujours plus restreintes le privilège d'un humanisme corrompu aussitôt né pour avoir emprunté à l'amour-propre son principe et sa notion. » (Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, t. II (1973), Pocket, Paris, 2003, p. 53).

dans le monde et sur l'existence du monde lui-même – savoir que toutes les diverses créatures, de quelque ampleur que soit l'art de leur organisation et si diverses que soient les modalités selon lesquelles elles peuvent se rapporter les unes aux autres d'après des liens de la finalité, et même l'ensemble des multiples systèmes qu'elles constituent, que nous nommons de manière incorrecte des mondes, n'existeraient pour rien s'il n'y avait en eux des hommes (des êtres raisonnables en général) : autrement dit, sans les hommes, la création entière serait un simple désert, inutile et dépourvu de fin finale. »¹⁴⁶

La tâche dont l'homme est investi dans le monde (du fait de sa constitution propre d'être en même temps de l'appartenance au monde sensible et au suprasensible) consiste moins en un pouvoir de connaître (la position de quelqu'un qui puisse contempler le monde, car le fait que le monde soit connu ne donne pas par soi de la valeur à son existence) ni en celui de désirer (le bonheur n'indique rien au sujet de ce pour quoi l'homme existe en général ni au sujet de la valeur qu'il entend donner à son existence dans l'ordre du monde). S'il peut y avoir de la valeur pour l'homme, elle serait celle « *que seul il peut se donner lui-même, et qui consiste dans ce qu'il fait, dans la manière et dans les principes d'après lesquels il agit, non comme membre de la nature, mais dans la liberté de son pouvoir de désirer, c'est-à-dire une volonté bonne, qui est ce par quoi seulement son existence peut avoir une valeur absolue et ce par rapport à quoi l'existence du monde peut avoir une fin finale.* »¹⁴⁷ La tâche de l'homme dans le monde consiste donc en son pouvoir et en son devoir d'en faire un monde selon la liberté. Mais une telle tâche ne peut certainement pas être l'œuvre d'un seul homme. Si le monde devient un projet, il ne peut être qu'un projet d'un monde commun. Kant traite de cette communauté de tâche grâce au concept de la coexistence des libertés dont nous allons explorer la teneur dans les pages suivantes.

¹⁴⁶ KANT Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, § 86, AK, V, 442, Aubier, Paris, 1995, p. 440 – 441.

¹⁴⁷ KANT Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, § 86, AK, V, 442, Aubier, Paris, 1995, p. 441.

3.2.2. Le monde humain comme monde commun

Comment Kant approche-t-il la question de la communauté des libertés, et comment cette question évolue-t-elle avec la pensée kantienne ? La question du monde commun est indissociable de celle de la liberté dans la pensée de Kant. Plus précisément, il s'agit de trouver une solution au problème de la coexistence des libertés, autrement dit, à la possibilité d'une communauté des libertés. Passer du divers des volontés libres à leur unité synthétique, voici la tâche de la raison qui cherche à penser le monde comme monde possible d'après les lois de la liberté. Kant pense cette unité selon trois domaines : moral, éthico-religieux et juridico-politique.

3.2.2.1. Monde commun comme monde moral

La première manière d'envisager la solution à la coexistence des libertés c'est, comme Kant l'expose dans la *Critique de la raison pure*, de considérer la possibilité du monde au point de vue de la raison pratique, c'est-à-dire tel qu'il peut et doit être selon la liberté.

« Le monde, en tant qu'il serait conforme à toutes les lois morales (tel qu'il *peut* donc être d'après la *liberté* des êtres raisonnables, et tel qu'il *doit* être d'après les lois nécessaires de la *moralité*), je l'appelle un *monde moral*. [...] Il est donc en ce sens une simple Idée, mais cependant une Idée pratique qui peut et doit exercer effectivement son influence sur le monde sensible, pour le rendre autant que possible conforme à cette Idée. [...] il constitue un objet de la raison pure dans son usage pratique et un *corpus mysticum* des êtres raisonnables en lui, en tant que leur libre arbitre, sous des lois morales, possède en soi une unité systématique intégrale, aussi bien avec lui-même qu'avec la liberté de tout autre. »¹⁴⁸

Une telle solution d'une possible communauté morale suppose donc le fait que l'homme est (et doit être) un sujet moral dont la liberté est astreinte au devoir dicté par la raison pure. Or lier la liberté à la moralité revient à considérer que la liberté, telle que la conçoit Kant, doit être

¹⁴⁸ KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, AK, III, 524 – 525, GF-Flammarion, Paris, 2006, p. 660.

ordonnée à des principes *a priori* de la raison pratique et (sous-entendu) ne pas être conçue pathologiquement comme pouvoir de faire ce que l'on veut tel qu'on l'entend couramment.

Mais quels peuvent être ces principes *a priori*? Kant les dérivera de l'impératif catégorique¹⁴⁹ de la raison pratique. Le même et unique impératif catégorique s'énonce en effet selon que l'homme se considère lui-même en tant que sujet moral, et selon qu'il considère les autres êtres raisonnables en tant que sujets moraux. Dans le premier cas, Kant énonce le principe suivant : « *Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle* ». ¹⁵⁰ Dans le second cas le principe devient : « *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen* ». ¹⁵¹ Le principe d'universalité ainsi que celui d'humanité sont, pour des volontés particulières, les conditions nécessaires d'une communauté morale. Ils constituent, à ce titre, les canons et les critères d'évaluation morale de toute action selon la liberté.

On se serait attendu à ce que la deuxième *Critique* développe l'idée d'une communauté morale à partir de la liberté. Cependant, la deuxième *Critique* ne traite pas expressément de la communauté des êtres intelligibles. On aura retenu de cette *Critique* un sujet isolé face à sa liberté et au devoir que lui intime la loi morale. Toutefois, le concept de ce dernier (le devoir) y fait appel à la possibilité d'un monde intelligible comme fondement de la possibilité du devoir. A la question de savoir d'où puisse être dérivé le devoir, Kant donne la réponse suivante :

¹⁴⁹ Pour rappel, nous renvoyons le lecteur à la définition que donne Kant à l'impératif catégorique : contrairement aux impératifs hypothétiques qui « *représentent la nécessité pratique d'une action possible, considérée comme moyen d'arriver à quelque autre chose que l'on veut* », l'impératif catégorique représente, quant à lui, « *une action comme nécessaire pour elle-même, et sans rapport à un autre but, comme nécessaire objectivement.* » (KANT Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, AK, IV, 414, trad. Victor Delbos, Le livre de Poche, Paris, 1993, p. 85).

¹⁵⁰ KANT Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, AK, V, 30, PUF, Paris, p. 30.

¹⁵¹ KANT Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, AK, IV, 429, trad. Victor Delbos, Le livre de Poche, Paris, 1993, p. 105.

« *Devoir* ! nom sublime et grand, [...] quelle origine est digne de toi, et où trouve-t-on la racine de ta noble tige, qui repousse fièrement toute parenté avec les penchants, racine dont il faut dériver, comme de son origine, la condition indispensable de la seule valeur que les hommes peuvent se donner à eux-mêmes ? [...] Ce n'est pas autre chose que la personnalité, c'est-à-dire la liberté et l'indépendance à l'égard du mécanisme de la nature entière, considérée cependant en même temps comme un pouvoir d'un être qui est soumis à des lois spéciales, c'est-à-dire aux lois pures pratiques données pas sa propre raison, de sorte que la personne, comme appartenant au monde sensible, est soumise à sa propre personnalité, en tant qu'elle appartient en même temps au monde intelligible. »¹⁵²

La personnalité est ce qui exige une considération de tout être intelligible jamais simplement comme moyen mais toujours en même temps comme fin. Kant dit dans les pages précédentes que « *le respect s'applique toujours uniquement aux personnes, jamais aux choses.* »¹⁵³ L'inviolabilité de la personnalité en chaque homme serait donc la règle morale de la coexistence des libertés et, en ce sens, la condition de possibilité d'une communauté des êtres intelligibles. Il nous faut souligner que ce concept de personnalité rapproche encore plus l'idéalité du concept de liberté au monde sensible : car la liberté dont il est question, en définitive, est celle des hommes concrets qui, même s'ils n'agissaient pas suivant les lois de la liberté doivent néanmoins être supposés libres, respectés en tant que personnes et se considérer eux-mêmes comme tel. La première phrase du préambule de la Déclaration universelle des droits de l'homme a sans doute voulu affirmer ce caractère primordial et inconditionnel de la personne.

Quel statut peut-on reconnaître à une telle conception de la communauté ? Un monde moral en tant que concept synthétique d'une communauté des êtres intelligibles en lui ne peut qu'être une Idée. Kant lui-même donne à cette solution le statut d'une « *simple Idée* ». Cela veut dire qu'une communauté morale ne peut pas être donnée dans l'expérience mais que son idée doit cependant être le principe régulateur de la constitution de toute communauté humaine. Car – pour paraphraser Alexis de Tocqueville – si les hommes ne constituaient pas un monde selon la liberté, l'on ne saurait quel privilège ils auraient sur les animaux sinon que le berger serait pris

¹⁵² KANT Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, AK, V, 86 – 87, PUF, Paris, p. 91

¹⁵³ KANT Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, AK, V, 76, PUF, Paris, p. 80

parmi eux¹⁵⁴. C'est pour cette raison que Kant insiste sur le fait qu'une telle idée doit exercer *effectivement* son influence sur le monde sensible.

Cette idée découle donc directement de la distinction entre les concepts de nature et de liberté pour déterminer de quel monde la liberté est (et doit être) capable relativement au monde naturel. L'idée d'une communauté morale constitue simplement par là la condition anthropologique fondamentale pour un monde pacifique en ceci que toute considération de l'homme autrement qu'un être libre est le substrat de la négation de la paix. Le fait que l'autre liberté doit être considérée comme fin et jamais simplement comme moyen implique la solution de la possibilité d'une communauté : en tant que fin, toute autre liberté est « *une condition limitative suprême dans l'usage de tous les moyens.* »¹⁵⁵ Si en effet, de par sa liberté, tout homme peut se poser comme législateur universel, faut-il encore, afin que sa législation soit moralement valide, qu'il suppose un *règne des fins* dans lequel sa liberté s'inscrit.¹⁵⁶ En suivant Kant, il n'y a donc de liberté que dans une communauté des libertés.

¹⁵⁴ La citation originale dit : « *Si les hommes n'apprennent dans l'obéissance que l'art d'obéir et non pas celui d'être libre, je ne sais quel privilège ils auront sur les animaux, sinon que le berger serait pris parmi eux.* » (Tocqueville A., Manuscrit de *De la démocratie en Amérique*, cité par Lucien Jaume dans « Les droits contre la loi ? Une perspective sur l'histoire du libéralisme » in *Vingtième siècle. Revue d'histoire* 2005/1 (n°85), Presses des Sciences Po, Paris, p. 21).

¹⁵⁵ KANT Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, AK, IV, 431, Librairie Générale Française, Paris, 1993, p. 117.

¹⁵⁶ KANT Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, AK, IV, 433 – 434, Librairie Générale Française, Paris, 1993, p. 118.

3.2.2.2. Monde commun comme communauté éthico-religieuse

La liberté dans un règne de fins

Un *règne de fins* : passer de la moralité individuelle à une communauté d'horizon. Un monde moral exige de chaque individu de se considérer soi-même comme sujet de la liberté et du devoir moral, et de considérer autrui comme tel. Mais il s'agit là encore d'une démarche individuelle, d'un devoir quelque peu privé et d'une liberté conçue sous le signe de la limitation. Nous pouvons dire que la solution par la liberté et le devoir moral constitue la phase passive de l'idée de communauté : elle ne rend compte que de la possibilité principielle de la coexistence des libertés encore conçues comme socialement isolées.

La *Religion dans les limites de la simple raison* (1793) fait passer la problématique de la communauté de la sphère des individus à l'échelle de la société. La domination du bon principe sur le mauvais y appelle, en effet, à « *l'établissement et le développement d'une société établie suivant les lois de la vertu et en vue de ces lois ; d'une société, que la raison impose à tout le genre humain comme tâche et comme devoir, de former dans toute son extension.* »¹⁵⁷. Une telle union entre les hommes acquiert les noms de *société éthique*, de *société civile éthique* et d'*Etat éthique* dans le cas où les lois selon la vertu sont publiques, ou *communauté éthique* dans celui où ces lois sont privées relativement aux lois publiques.¹⁵⁸

Dans la solution morale, la loi et le devoir moraux s'imposent par soi au sujet moral. Dans la solution éthico-religieuse Kant passe à la constitution d'une société, autrement dit à la phase active de l'idée de communauté. Il s'agit cette fois-ci d'établir des lois communes qui forment un projet de société. Dans cette optique, la coexistence des libertés est rendue possible par le fait que l'établissement de ces lois poursuit un objectif de faire triompher le bon principe sur le mauvais. Or, selon Kant, cet objectif est le fait de la vertu comme principe de ralliement de

¹⁵⁷ KANT Emmanuel, *La Religion dans les limites de la simple raison*, AK, VI, 94 – 95, Vrin, Paris, 2010, p. 172.

¹⁵⁸ KANT Emmanuel, *La Religion dans les limites de la simple raison*, AK, VI, 95, Vrin, Paris, 2010, p. 172-173.

tous les individus composant la société. Un Royaume de la vertu est une exigence rationnelle : il s'impose rationnellement à tout le genre humain « *comme tâche et comme devoir* ». Le problème est cependant que, du fait que les lois selon la vertu ne commandent qu'intérieurement, celles-ci ne peuvent pas être contraignantes pour la société à moins que tous les citoyens ne soient vertueux.

Nous touchons ici à l'importante distinction qu'opère Kant entre un Etat *juridico-civil* et un Etat *éthico-civil*, distinction qui va marquer l'orientation de sa philosophie politique et qui déterminera la portée de la solution juridique comme modèle de communauté politique. Nous développons, dans les lignes qui suivent, l'idée que cette distinction affaiblit dans la pensée de Kant la solution *classique* de la question politique pour l'amener à privilégier la solution *moderne*. Cette idée nous paraît éclairante quant au traitement de l'idée de paix avant et après Kant, et à la manière dont la question de la paix tendra vers l'internationalisme en optant pour un cosmopolitisme faible.

Pour Kant, bien que le concept d'un Etat éthico-civil soit une exigence rationnelle, sa faiblesse en tant que solution de la coexistence des libertés tient au fait de l'absence de contrainte des lois qui en sont issues.

« Un état *juridico-civil* (politique), écrit-il, c'est le rapport des hommes entre eux en tant qu'ils sont régis en commun par des lois de droit d'ordre public (qui sont toutes des lois de contrainte). Un état *éthico-civil* est un état où ils se trouvent réunis sous des lois non contraignantes c'est-à-dire de simples *lois de vertu*. »¹⁵⁹

Dans ce paragraphe de *La Religion dans les limites de la simple raison* où Kant fait une analyse de l'état de nature éthique, il veut démontrer que la contrainte d'une loi de vertu est une contradiction dans les termes. La vertu est en effet une loi qui ne commande que de l'intérieur. Elle vise la *moralité* des actes alors que la contrainte des lois publiques (extérieures) vise la *légalité* des actions. Il est donc contradictoire, pour un législateur, de vouloir faire d'une loi de

¹⁵⁹ KANT Emmanuel, *La Religion dans les limites de la simple raison*, AK, VI, 95, Vrin, Paris, 2010, p. 175.

vertu une loi publique. Car, d'un côté, si la vertu devient une loi contraignante elle perd son caractère vertueux et, de l'autre, si une loi a pour objectif de faire avancer la moralité, alors elle ne peut plus être contraignante et perdrait par ce fait sa force publiquement coercitive. Ainsi, aucune constitution à fins éthiques n'est pensable pour Kant.

Par ailleurs, Kant reconnaît un avantage au concept de communauté éthique par rapport à celui d'une communauté politique. Le principe du droit extérieur – à savoir « *restreindre la liberté d'un chacun aux conditions qui lui permettent de coexister avec la liberté d'autrui suivant une loi générale* »¹⁶⁰ – n'est valable que pour une société partielle composée d'un peuple qui, par une volonté générale de s'unir sous ce droit, devient législateur. Toute communauté politique est donc pour Kant marquée du sceau de la particularité par rapport à la totalité du genre humain. Contrairement à cette dernière, le concept d'une communauté éthique, en étant fondée sur les devoirs moraux qui concernent le genre humain en son ensemble, se rapporte toujours quant à lui à l'Idéal d'une totalité de tous les hommes.¹⁶¹

Or si le cosmopolitisme peut être considéré comme l'effectivité pratique de cet Idéal d'une totalité de tous les hommes – car le fait d'être un citoyen (*politès*) du monde (*cosmos*) renvoie à l'idée d'une communauté de tous les hommes dont ledit citoyen se considérerait comme membre – et si le concept d'une communauté politique est particulariste, comment concilier dans le cosmopolitisme l'idée d'une *polis* avec l'exigence d'une totalité (qui relève seulement du concept éthique de la communauté) si l'éthique doit être séparée du politique ? Autrement dit, n'est-ce pas condamner la possibilité de l'idée du cosmopolitisme si la séparation entre moralité et légalité devient la règle de pensée des relations humaines à l'échelle globale ?

¹⁶⁰ KANT Emmanuel, *La Religion dans les limites de la simple raison*, AK, VI, 98, Vrin, Paris, 2010, p. 179.

¹⁶¹ KANT Emmanuel, *La Religion dans les limites de la simple raison*, AK, VI, 96, Vrin, Paris, 2010, p. 176.

Ethique et politique : quel rapport et quel conflit ?

Leo Strauss, dans une éclairante analyse publiée sous le titre « Qu'est-ce que la philosophie politique ? »¹⁶², distingue – distinction très schématique, certes, mais utile pour mieux saisir le positionnement de notre question – entre deux orientations de la philosophie politique : la *solution classique* et les *solutions modernes*. La solution classique serait caractéristique de la philosophie politique de l'Antiquité jusqu'au tournant machiavélien ; les solutions modernes se déploieraient à partir de la rupture d'avec la philosophie politique classique opérée par Machiavel jusqu'à nos jours.

D'après Strauss, la philosophie politique classique met la vertu au cœur de la question politique. Pour elle, la fin de la vie politique est la vertu, et l'ordre le plus susceptible de conduire à la vertu est la république aristocratique, ou encore le régime mixte. Ceci découle du fait que pour les classiques la fin de la vie humaine, et par conséquent de la vie sociale, est la vertu. La *politeia* doit donc être le meilleur ordre qui conduit vers ce but. Le thème principal de la philosophie politique classique est donc plutôt le régime (*politeia*) que les lois et sa question principale est celle du meilleur régime. Pour citer Strauss, la pensée simple et unique qui s'exprime dans le mot *politeia* peut se résumer ainsi : « *la vie est une activité qui est orientée vers un but ; la vie sociale est une activité qui est orientée vers un but tel que seule la société peut le poursuivre ; mais, afin de poursuivre un but spécifique, comme le but global qui est le sien, la société doit être organisée, ordonnée, construite, constituée d'une manière conforme à ce but ; cela signifie en tout cas que les êtres humains disposant de l'autorité doivent être attachés à ce but.* »¹⁶³ Ainsi, l'organisation globale de la société doit servir un but qui est en même temps celui de la vie des hommes qui la composent et celui de la société qui les aide à poursuivre ce but.

Nous déduisons de cette orientation de la philosophie politique classique quelques considérations qui nous permettront de mieux saisir sa différence d'avec les solutions modernes :

¹⁶² STRAUSS Leo, *Qu'est-ce que la philosophie politique*, PUF, Paris, 1992, pp. 15 – 58.

¹⁶³ STRAUSS Leo, *Qu'est-ce que la philosophie politique*, PUF, Paris, 1992, p. 38 – 39.

1° Il y a un idéal qui doit guider toute activité individuelle et sociale à savoir l'idéal d'une vie bonne par la vertu. La philosophie politique doit donc s'attacher à penser les conditions théoriques et pratiques pour qu'il y ait un citoyen bon, un meilleur régime, une société bonne.

2° Les lois et les institutions sont secondaires par rapport à cet idéal dans la mesure où elles ne sont que des moyens pour le poursuivre. La légalité ne doit pas, par conséquent, être indépendante de la moralité.

Il y a donc quelque chose de fondamentalement global dans la philosophie politique classique. Comme l'écrit encore Strauss : *« elle est à la fois une théorie politique et un savoir-faire politique ; elle s'intéresse aussi bien aux aspects juridiques et institutionnels de la vie politique qu'à ce qui dépasse le légal et l'institutionnel ; elle échappe tout autant à l'étroitesse d'esprit du juriste, à la sécheresse du technicien, aux lubies du visionnaire, à la bassesse de l'opportuniste. »*¹⁶⁴ Autrement dit, la question de la communauté politique n'est pas séparée de celle de la communauté éthique. Ethique et politique doivent s'épouser pour atteindre l'idéal d'une société bonne.

Avec Machiavel, et après lui, il va y avoir un renversement de perspective : l'idéal laisse la place à la technique et au conventionnel. D'après Strauss, les solutions modernes qui ont suivi Machiavel ont en commun le principe du rejet de la conception classique en tant qu'irréaliste. En effet, la critique que Machiavel formule à l'encontre de la morale et qui se confond avec sa critique de la philosophie politique classique peut se formuler ainsi : *« il y a quelque chose de fondamentalement erroné dans une approche de la politique qui culmine dans une utopie, dans la description d'un meilleur régime dont le devenir effectif est hautement improbable. Cessons par conséquent de nous fonder sur la vertu, l'objectif le plus élevé que puisse choisir une société ; commençons par nous fonder sur les objectifs effectivement poursuivis par toutes les sociétés. »*¹⁶⁵ Le tournant machiavélien de la philosophie politique consisterait donc à abaisser

¹⁶⁴ STRAUSS Leo, *Qu'est-ce que la philosophie politique*, PUF, Paris, 1992, p. 33.

¹⁶⁵ STRAUSS Leo, *Qu'est-ce que la philosophie politique*, PUF, Paris, 1992, p. 45.

consciemment les critères de l'action sociale afin de rendre plus probable le devenir effectif de la conception élaborée conformément à cet abaissement des critères. Ainsi, conclut Strauss, « *la dépendance vis-à-vis du hasard est-elle réduite : le hasard sera maîtrisé.* »¹⁶⁶

Pour Machiavel, l'homme n'est pas par nature orienté vers la vertu ou vers la perfection. Il est par nature radicalement égoïste et méchant. Les hommes ne sont donc pas tournés naturellement vers la société, et il faut les contraindre par la force à être bons. Mais comme cette contrainte doit être exercée par un homme sur d'autres hommes, elle doit par conséquent aussi être l'œuvre de la méchanceté et de l'égoïsme. Il fallait donc à Machiavel de trouver une passion qui peut pousser un homme méchant à se préoccuper de contraindre les autres hommes méchants à être bons et à le rester. Cette passion est le désir de gloire dont la forme la plus élevée est le désir d'être un prince animé par une ambition égoïste et qui sait saisir toute occasion pour faire passer son dessein pour légitime. Ainsi, la morale naît de l'immoralité : « *il y a une présence essentielle de l'immoralité dans la fondation de la société et par suite dans la structure de la société* »¹⁶⁷. S'il en est ainsi, mieux vaut ne pas compter sur la vertu mais sur la force des institutions pour constituer la société.

Ce passage du caractère moral des êtres humains, cet abaissement des exigences, sera suivi par Hobbes et Locke en adoucissant néanmoins certains traits de la pensée machiavélienne qui pouvaient paraître choquants à l'époque. Ainsi, contrairement à Machiavel, Hobbes choisit le point de vue des devoirs du citoyen plutôt que les pratiques des princes. Sous cet angle, c'est le principe de la conservation de soi et non le désir de gloire qu'il faut mettre à la base de la philosophie politique. La société n'est plus fondée dans le crime de l'immoralité, mais dans la peur de la mort. La sortie de l'état de nature – cet état où chacun risque constamment sa vie dans une guerre de tous contre tous – s'impose comme seule voie de salut pour trouver une sécurité commune sous la puissance d'un dieu mortel symbolisé par l'omniprésence et l'omnipotence

¹⁶⁶ STRAUSS Leo, *Qu'est-ce que la philosophie politique*, PUF, Paris, 1992, p. 45.

¹⁶⁷ STRAUSS Leo, *Qu'est-ce que la philosophie politique*, PUF, Paris, 1992, p. 48.

d'un État-Léviathan. Le pouvoir des institutions supplée à l'incapacité des hommes à être spontanément vertueux.

Moins rude encore que la position de Hobbes, Locke préféra abandonner le côté belliqueux de l'état de nature hobbesien pour fonder la société à partir du désir de la propriété. « *Il se rendait compte que l'homme a moins premièrement besoin pour sa conservation d'un pistolet que de nourriture, ou, plus généralement, de propriété.* »¹⁶⁸ Le désir d'acquiescer est, dans la pensée de Locke, cette passion certes égoïste mais qui n'a nul besoin de répandre le sang pour sa satisfaction. Ce qui permet à Strauss de conclure en disant que, avec la philosophie politique de Locke, « *la solution du problème politique par des moyens économiques est la solution la plus élégante qui soit, une fois acceptée la prémisse machiavélienne : l'économisme est le machiavélisme parvenu à maturité.* »¹⁶⁹ Résumons maintenant le renversement de la philosophie politique classique induit par le tournant machiavélien :

1° Il est irréaliste de fonder la philosophie politique sur un idéal moral, car l'homme est fondamentalement égoïste et asocial par nature. Il y a néanmoins une passion en lui qui le pousse à la sociabilité afin de préserver au mieux cette passion. La philosophie politique doit donc abandonner l'idéal de la vertu pour s'attacher à penser comment contraindre des hommes méchants à coexister à partir de leurs passions égoïstes.

2° La meilleure façon d'arriver à les faire coexister est de compter non pas sur la vertu mais sur des lois et des institutions fortes qui obligent par la force tout un chacun. La légalité doit par conséquent primer sur la moralité.

¹⁶⁸ STRAUSS Leo, *Qu'est-ce que la philosophie politique*, PUF, Paris, 1992, p. 52 – 53.

¹⁶⁹ STRAUSS Leo, *Qu'est-ce que la philosophie politique*, PUF, Paris, 1992, p. 53.

La solution de Kant : éthique et politique liées dans un système moral complet

Kant appartiendrait, d'après Strauss, à ce mouvement qui se voulait être un contre-mouvement (contre l'abaissement de l'homme hérité du tournant machiavélien) et que Strauss appelle la deuxième vague de la modernité. Celle-ci se caractériserait par un mouvement de retour aux origines, aux manières de penser pré-modernes. Retour du monde bourgeois (celui de la finance) vers le monde du citoyen (celui de la vertu et de la cité) par Rousseau ; celui de la notion cartésienne et lockéenne des idées à la notion platonicienne par Kant ; celui de la philosophie de la réflexion à la plus haute vitalité de Platon et d'Aristote par Hegel. Mais, toujours selon Strauss, le retour aux origines se serait fait sur fond des acquis du machiavélisme, de sorte que la volonté de rétablissement de la pensée classique aboutit à une modernité encore éloignée de la solution politique classique.

Cette lecture straussienne de la philosophie politique des modernes veut que Rousseau, lorsqu'il voulut revenir à la cité classique, interprêtât cette dernière à la manière hobbesienne. Lui aussi reposa l'origine de la société sur une passion, le droit de la conservation de soi. Lui aussi préféra une axiologie horizontale à un idéal vertical inaccessible : « *la volonté générale, la volonté immanente des sociétés d'un certain genre, remplace le droit naturel transcendant.* »¹⁷⁰ Sauf qu'il préconisa le dépassement du droit de conservation de soi (lequel contraint l'homme à entrer en société) par un retour à l'état de nature qui, pour Rousseau, est une expérience de la douceur d'une simple existence libérée de tout souci, de tout devoir et de toute morale. L'état de nature devient parfait et constitue le but de l'homme social et la fin de toute société juste. La société devient corruptrice, et la redécouverte de l'essence de l'homme dans sa pureté devient le retour à la nature. Ce n'est plus la morale qui fonde la société, c'est celle-ci qui crée celle-là en vue du retour à la simplicité originelle.

De même, l'idéalisme allemand, qui hérita des problèmes et des solutions de Rousseau, se serait attaché à retrouver le « *niveau élevé de la philosophie politique classique tout en*

¹⁷⁰ STRAUSS Leo, *Qu'est-ce que la philosophie politique*, PUF, Paris, 1992, p. 54.

combattant l'abaissement produit par la première vague de la modernité. »¹⁷¹ Strauss n'a pas tort de dire que l'ombre de Machiavel n'a pas totalement disparu avec l'idéalisme allemand. En témoigne, par exemple, l'éloge de Fichte à l'égard du florentin. On peut lire dans les premières pages de cet écrit qui se propose de rétablir la réputation de Machiavel : « *Tout Machiavel repose sur la vie effective, et sur ce qui en est l'image : l'histoire ; et tout ce que l'entendement le plus fin, le plus compréhensif, ce que l'intelligence pratique de la vie et du gouvernement des choses permet d'inscrire dans l'histoire et donc, à partir de l'histoire elle-même, se développer à nouveau, il s'en acquitte de façon exemplaire et, nous sommes enclins à le croire, bien mieux que les autres écrivains, plus récents de son espèce. [...] il lui semble en effet utile de suivre la réalité effective des choses qu'une réalité imaginée ; on s'est représenté tant de républiques et de principautés que l'on n'a pourtant jamais vues dans l'effectivité [...].* »¹⁷² On peut dire que, même dans l'idéalisme allemand, avec Hegel notamment, l'effectivité triomphe sur l'idéalité classique en matière de philosophie politique et que le recours à l'histoire en tant que marqueur de cette effectivité privilégie une axiologie horizontale par rapport à celle verticale.

Pour revenir à Strauss, il note deux points principaux qui marquent un retour mitigé de l'idéalisme allemand vers la philosophie politique classique : le remplacement de la Vertu par la Liberté, et le développement d'une philosophie de l'histoire qui n'existe pas chez les classiques. « *La philosophie de l'histoire, dit-il, montre la nécessité essentielle du devenir effectif de l'ordre juste.* »¹⁷³ Machiavel, Hobbes et Locke voulaient maîtriser le hasard à la racine de la société, la philosophie de l'histoire de l'idéalisme allemand cherche à l'abolir de la fin de la société. Car si l'ordre juste doit être le « *résultat non voulu d'activités humaines qui ne sont d'aucune manière orientées vers l'ordre juste* »¹⁷⁴, l'avenir ne cause aucun problème ; le progrès est assuré malgré le caractère non vertueux des hommes. Si l'on considère que Hegel représente le point

¹⁷¹ STRAUSS Leo, *Qu'est-ce que la philosophie politique*, PUF, Paris, 1992, p. 57.

¹⁷² FICHTE, *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806 – 1807*, Trad. Et présentation par Luc Ferry et Alain Renaut, Payot, Paris, 1981, p. 40 – 41.

¹⁷³ STRAUSS Leo, *Qu'est-ce que la philosophie politique*, PUF, Paris, 1992, p. 57.

¹⁷⁴ STRAUSS Leo, *Qu'est-ce que la philosophie politique*, PUF, Paris, 1992, p. 57.

d'achèvement de l'idéalisme allemand, nous ne pouvons qu'être du même avis que Strauss au sujet de Hegel : l'idéalisme allemand a sans doute recherché l'ordre juste avec autant de vitalité que les classiques, mais il a abouti à la conclusion que cet ordre juste « *devait être établi à la manière machiavélienne, et non à la manière platonicienne : cette ordre était censé être établi d'une manière qui contredit l'ordre juste lui-même.* »¹⁷⁵

Mais, pouvons-nous en dire autant de Kant ? Comment positionner la question politique chez Kant par rapport à cette critique de Strauss ? Kant est sans doute l'homme de son époque ; c'est lui qui est à l'origine de l'idéalisme allemand. Mais il est aussi le penseur de l'Idée, ce « *concept nécessaire de la raison auquel aucun objet qui lui corresponde ne peut être donné dans les sens* »¹⁷⁶. En philosophie politique, il est donc celui qui sauvegarde le caractère inépuisable de l'Idée tout en cherchant à l'inscrire dans l'effectivité grâce au concept de liberté. Il serait sans aucun doute exagéré d'affirmer que Kant souscrit à l'abaissement des critères à la manière machiavélienne.

En effet, Kant reconnaît que le concept d'une communauté éthique est une idée d'une aussi grande importance qu'il serait bon, souhaitable et responsable pour la société de la réaliser. Il s'agit, écrit-il, « *d'un devoir d'un caractère particulier, non des hommes envers les hommes, mais du genre humain envers lui-même* »¹⁷⁷. Car une communauté éthique représente l'idée de la plus haute perfection de la coexistence des libertés en ceci que sa réalisation serait rationnellement l'accomplissement de la finalité objective des êtres raisonnables, à savoir l'établissement du Bien suprême en tant que bien commun. Mais le problème vient du fait que l'espèce humaine n'est pas que raisonnable. La nature humaine sensible se trouve trop petite devant l'imposante grandeur de l'idéal du Bien. L'homme sensible est fait d'un bois si courbe qu'il serait risqué d'en attendre charpenter quelque chose de parfaitement droit.¹⁷⁸ Kant

¹⁷⁵ STRAUSS Leo, *Qu'est-ce que la philosophie politique*, PUF, Paris, 1992, p. 57.

¹⁷⁶ KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, AK, III, 254, GF-Flammarion, Paris, 2006, p. 350.

¹⁷⁷ KANT Emmanuel, *La Religion dans les limites de la simple raison*, AK, VI, 97, Vrin, Paris, 2000, p. 178.

¹⁷⁸ KANT Emmanuel, *La Religion dans les limites de la simple raison*, AK, VI, 100, Vrin, Paris, 2000, p. 182.

consacrera cette vision de l'anthropologie politique par l'expression bien connue de l'« *insociable sociabilité des hommes* »¹⁷⁹. Il s'inscrit de ce fait parmi les philosophes politiques qui pensent que l'anthropologie naturelle ne suffit pas pour penser le fait politique. S'il faut donc supposer que l'homme n'est pas spontanément tourné vers la vertu, il est nécessaire d'encadrer sa liberté par des lois contraignantes, et ceci n'est possible que dans un Etat juridiquement constitué.

Que reste-t-il alors du concept de communauté éthique s'il n'y a pas de véritable coexistence des libertés sans une constitution civile juridique ? Kant en fait à la fois une idée pouvant inspirer l'état civil mais sans en être la base légale et un horizon d'espérance de l'histoire au point de vue cosmopolitique. La moralité ou la vertu peut (et doit) donc inspirer la solution de la coexistence des libertés ; mais c'est la légalité qui doit être la solution de cette coexistence. Une fois la légalité assurée, il ne reste qu'à espérer le travail inaperçu du bon principe (le progrès incessant du bon principe malgré l'incurvation des hommes) dont la victoire finale sur le mauvais principe assurera au genre humain une paix éternelle.¹⁸⁰ Autrement dit, l'éthique ne peut pas constituer une solution immédiate de la paix pour l'homme sensible : pour l'immédiat, mieux vaut compter sur une solution juridique. Toutefois, cette solution juridique ne peut par elle-même conduire à l'espérance du genre humain si elle n'est pas comprise au sein d'un système complet de la morale en tant que cette dernière est déjà en elle-même une pratique au sens objectif. « *La politique dit* : « soyez prudents comme le serpent » ; *la morale ajoute (en tant que condition restrictive)* : « et sans duplicité comme les colombes ». », écrit Kant dans le premier appendice de l'opuscule de 1795.¹⁸¹ Car, toujours d'après Kant, dans la mesure où la morale inclut des lois absolument impératives suivant lesquelles nous *devons* agir, ce serait une absurdité manifeste, après avoir reconnu l'autorité de ce concept de devoir en théorie, que de vouloir dire encore que pourtant on ne le *peut* pas en pratique.

¹⁷⁹ KANT Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, AK, VIII, 19, in *Œuvres philosophiques*, II, Gallimard, 1985, p. 192.

¹⁸⁰ KANT Emmanuel, *La Religion dans les limites de la simple raison*, AK, VI, 124, Vrin, Paris, 2000, p. 211.

¹⁸¹ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 370, Vrin, Paris, 2007, p. 47.

Nous l'avons dit précédemment, Kant considère la communauté éthico-religieuse comme étant la mieux adaptée pour penser la coexistence de la totalité des hommes car, contrairement aux lois civiles, les lois de la vertu concernent tout le genre humain. Mais, comme une telle idée ne peut pas être réalisée par l'homme du fait de sa nature sensible courbe, l'on ne peut attendre sa réalisation que de la Providence. La solution juridique est donc en quelque sorte un optimum de second rang¹⁸², si nous empruntons cette expression à la théorie économique. Comment alors Kant développe le concept d'une communauté juridique, et quel sera la portée du cosmopolitisme qui en sera issu ?

3.2.2.3. Monde commun et communauté politique

La solution juridique est un optimum de second rang, mais elle a l'avantage d'accomplir un miracle que la solution éthique ne peut pas promettre : dans la solution juridique, les lois obligent à la communauté même pour un peuple de démons. Dans le premier supplément aux articles définitifs de *Vers la paix perpétuelle*, Kant affirme que le problème de l'instauration de l'Etat peut être résolu *même pour un peuple de démons* (AK, VIII, 366). L'équation qu'il s'agit de résoudre n'exige pas nécessairement en effet la moralité mais la légalité. Il s'agit de :

« ordonner et établir une constitution pour une multitude d'êtres raisonnables qui, tous ensemble, exigent des lois générales pour leur conservation, mais dont chacun est secrètement enclin à y faire exception, de telle sorte que, même s'ils s'opposent les uns aux autres dans leurs intentions privées, ils se contiennent mutuellement si bien que dans leur comportement public le résultat soit le même que s'ils n'avaient aucune de ces mauvaises dispositions d'esprit ». (AK, VIII, 366)

La distinction que fait Kant entre un « intérieur » supposé être moralement instable et un « extérieur » légalement garanti est caractéristique de la solution politique des Modernes. Cette hypothèse d'une anthropologie moralement négative au fondement de l'Etat peut être rendue de façon on ne peut plus claire par les propos de Fichte lorsqu'il écrit au sujet de Machiavel : « *Le*

¹⁸² Dans l'économie du bien-être, l'optimum de second rang désigne la deuxième meilleure solution lorsque l'optimum de Pareto ne peut pas être atteint. On doit cette théorie aux économistes Kelvin Lancaster et Richard Lipsey.

principe fondamental de la politique machiavélienne et qui – nous l’ajoutons sans honte – est aussi le nôtre, ainsi qu’à notre avis le principe de toute théorie cohérente de l’Etat, est contenu dans ces paroles de Machiavel (Discours, L. I, ch. 3) : « Quiconque fonde une république (ou en général un Etat) et lui donne des lois, doit présupposer que tous les hommes sont méchants, et que sans aucune exception ils donneront libre cours à leur méchanceté intérieure dès qu’ils trouveront pour cela une occasion sûre ». »¹⁸³ Si donc les hommes sont supposés être méchants par définition, la seule solution de les faire coexister est de les contraindre par la force légale quitte à ce que, si l’on ne peut espérer la paix de la moralité des hommes, on parvienne du moins à sauver une apparente paix par la légalité étatique. C’est l’essence de l’Etat que Fichte déduit de l’hypothèse précédemment avancée : « L’Etat, en tant qu’institution contraignante, présuppose la guerre de tous contre tous, et son but est de produire au moins l’apparence extérieure de la paix, et, au cas même où d’aventure la haine de tous contre tous et l’envie de se ruer les uns sur les autres resteraient continuellement ancrées dans les cœurs, d’empêcher que cette haine et cette envie ne percent dans les faits. »¹⁸⁴

Mais quelle est la nature d’un tel Etat ? Comment ce concept est-il personnifié dans les faits ? Par quel moyen des hommes méchants peuvent-ils être contraints de coexister ? La réponse serait sans doute de dire que l’Etat est une institution (c’est-à-dire un système dépersonnalisé de lois) mais ce système est confié entre les mains d’hommes qui sont – d’après l’hypothèse de l’anthropologie moralement négative de la philosophie politique moderne – au moins aussi méchants que les hommes qu’ils sont censés contraindre publiquement à la non-méchanceté. Si dans la philosophie politique moderne la moralité doit être séparée de la légalité, alors il doit y avoir une autre médiation entre la méchanceté des hommes et la paix civile. Le développement qui suit se propose de voir comment la philosophie politique moderne résout ce problème et de dégager l’apport spécifique de Kant à sa solution.

¹⁸³ FICHTE, *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806 – 1807*, trad. L. Ferry et A. Renaut, Payot, Paris, 1981, p. 55 – 56.

¹⁸⁴ FICHTE, *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806 – 1807*, trad. L. Ferry et A. Renaut, Payot, Paris, 1981, p. 56.

L'Etat de Hobbes ou la paix par la peur

Le titre, le frontispice et l'épigraphe qui accompagne l'image de la publication de 1651 du *Léviathan* de Hobbes révèlent bien la nature de l'Etat selon Hobbes. Le titre évoque un monstre puissant qui dévore tout sur son passage. L'inventaire de sa puissance se lit du chapitre 40 verset 25 au chapitre 41 verset 26 du livre de Job dont Hobbes s'inspire. Ce passage décrit en effet le Léviathan comme roi de tous les fauves dont la puissance et la férocité impose la terreur et l'épouvante à quiconque se retrouve sur son chemin. L'épigraphe du *Léviathan* résume cet esprit qui doit être celui de l'Etat selon Hobbes : « *Non est potestas super terram quae comparetur ei* » (Job 41, 24).¹⁸⁵

Le frontispice, lui, représente le buste d'un homme géant et majestueux qui semble surgir de derrière une montagne et dont la taille en impose aux campagnes et aux villes. Sa tête couronnée et son visage serein semblent confirmer qu'il a la certitude que rien ne peut contrecarrer son pouvoir, lui-même représenté par l'épée qu'il tient levée dans sa main droite et une crosse qu'il soulève dans sa main gauche. Une « *République ecclésiastique et civile* » comme Hobbes l'envisage déjà dans le sous-titre accompagnant le titre du *Léviathan*. Mais ce qui est plus parlant, selon le sujet qui nous occupe en ce point, c'est le détail de la composition du corps de ce personnage. Son corps est composé d'une multitude de gens qui ont tous la tête tournée vers celle du personnage en signe d'obédience et d'adoration. Dans un article de 2007 paru dans la revue *Pouvoirs* des éditions du Seuil, Lucien Jaume donne une interprétation éclairante sur la signification de la nature du *Léviathan* de Hobbes.¹⁸⁶

L'Etat selon Hobbes est une représentation qui « *ruine à la base la possibilité de la démocratie* », lit-on dans cet article. L'Etat de Hobbes s'incorpore les hommes mais ceux-ci ne sont pas la tête du Léviathan. Il est « *une personne de la multitude* » qui n'est pas le délégué d'un corps souverain du peuple mais plutôt le produit des volontés individuelles qui, dans un pacte

¹⁸⁵ Nous traduisons littéralement pour mieux rendre l'idée de Hobbes : « *Il n'y a aucune puissance sur terre qui puisse se comparer à lui* ».

¹⁸⁶ JAUME Lucien, « La représentation : une fiction malmenée », *Pouvoirs* 2007/1 (n° 120), Seuil, p. 5 – 16.

d'autorisation, s'entendent pour instituer une puissance de répression qui pourra mettre fin à la guerre de tous contre tous.¹⁸⁷ L'Etat conçu en termes de puissance est donc une garantie régaliennne de sécurité en faveur d'un corps politique constitué et même contre lui si la situation l'exige pour le maintient de l'unité de la personne du peuple. Par conséquent, puisque « *la désobéissance et la dissension des opinions aboutiraient à la dissolution de l'ordre politique et au retour de la guerre des intérêts et des passions* »¹⁸⁸, alors la paix civile doit être le résultat de la peur inspirée par l'Etat au peuple et par la crainte que chaque individu doit vouer au despotisme collectif personnalisé par le Représentant de la puissance publique.

L'Etat sécuritaire se caractérise donc par une séparation claire entre la légalité – qui est du côté de celui qui détient désormais la force, à savoir l'Etat – et la moralité des actes qui pourrait lui être imputée. En effet, l'acte d'institution de l'Etat donne tous les pouvoirs au détenteur du pouvoir et en place la responsabilité morale du côté du citoyen. Hobbes écrit en effet que, « *étant donné que du fait de l'institution, chacun des commettants est l'auteur de toutes les actions de celui à qui ils ont commis le pouvoir suprême, il est manifeste qu'aucun tort ne peut être fait à l'un des commettants par le détenteur du pouvoir suprême : en effet, tout ce que ce dernier pourra faire est le fait de l'auteur, c'est-à-dire de chacun ; or personne ne peut se faire tort à soi-même. Que le détenteur du pouvoir suprême puisse commettre des actes iniques, je ne le nierai pas. Car on appelle inique ce qui va à l'encontre de la loi de nature, injuste ce qui va à l'encontre de la loi civile : le juste et l'injuste, en effet, n'étaient rien avant la constitution de la cité.* »¹⁸⁹ C'est donc la légalité qui institue la moralité dans la cité, et non l'inverse. Par conséquent, du moment que la légalité se trouve du côté du détenteur du pouvoir suprême, chaque citoyen doit porter sur lui la responsabilité de tout ce que celui-ci fait, quelle que soit sa moralité.

¹⁸⁷ JAUME Lucien, « La représentation : une fiction malmenée », *Pouvoirs* 2007/1 (n° 120), Seuil, p. 12.

¹⁸⁸ JAUME Lucien, « La représentation : une fiction malmenée », *Pouvoirs* 2007/1 (n° 120), Seuil, p. 12.

¹⁸⁹ HOBBS, *Léviathan*, Vrin – Dalloz, Paris, 2004, p. 147.

Max Weber, parlant de la profession et de la vocation de politique, ramasse bien ce caractère violent de l'Etat selon la conception hobbesienne en disant que « *l'Etat moderne est un groupement de domination de type institutionnel qui s'est efforcé et a réussi à monopoliser, à l'intérieur d'un territoire, la violence physique légitime comme moyen de domination, et qui a rassemblé à cette fin entre les mains de ses dirigeants les moyens matériels de l'entreprise [...]* »¹⁹⁰ Autrement dit, la coexistence et la paix au sein de la cité naît de l'immoralité. Le légal absout la violence du détenteur du pouvoir et, par le fait, crée la justice qui seule devient la norme de la cité. Des hommes méchants dans l'état de nature à l'Etat sécuritaire dans l'état civil, la paix est médiatisée par la peur des citoyens envers la violence légalement légitimée du pouvoir suprême.

Le contrat social de Rousseau ou la paix par la démocratie populaire

Contre la violence légitimée par la loi du désormais plus fort, à savoir l'Etat, Rousseau oppose une constitution égalitaire comme solution de la coexistence des libertés. Au début du livre II du *Du contrat social*, Rousseau s'assure d'abord de mettre la souveraineté populaire à l'abri de l'arbitraire de la représentation étatique. « *La souveraineté, écrit-il, n'étant que l'exercice de la volonté générale ne peut jamais s'aliéner* », et « *le souverain qui n'est qu'un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même* » car « *le pouvoir peut bien se transmettre, mais non pas la volonté* ». ¹⁹¹ L'obéissance inconditionnelle et aveugle qui liait le citoyen dans l'Etat de Hobbes ne peut plus tenir car si le peuple « *promet simplement d'obéir, il se dissout par cet acte, il perd sa qualité de peuple ; à l'instant qu'il y a un maître il n'y a plus de souverain, et dès lors le corps politique est détruit.* »¹⁹² Ainsi, grâce au concept de « volonté générale », Rousseau entend fonder la communauté politique non plus sur une organisation pyramidale de l'Etat mais plutôt sur une organisation « synodale » de celui-ci.

¹⁹⁰ WEBER Max, *Le savant et le politique*, La Découverte, Paris, 2003, p. 127.

¹⁹¹ ROUSSEAU, *Du contrat social*, GF Flammarion, Paris, 2001, p. 65.

¹⁹² ROUSSEAU, *Du contrat social*, GF Flammarion, Paris, 2001, p. 66.

Nous entendons la notion d'organisation « synodale » en son sens étymologique : le grec *σύνδοδος* exprime l'idée de personnes qui, ensemble, marchent, avancent, progressent. Les citoyens de l'Etat selon Rousseau n'ont plus leurs têtes tournées vers celle du dieu mortel qu'ils ont créé. Ils ne sont plus dans l'attitude d'obéissance et d'adoration envers la puissance dirigeante. Pour Rousseau, le corps social ne tient que parce que chacun peut compter sur les autres, qu'« *il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot chacun, et qui ne songe à lui-même en votant pour tous* »¹⁹³. En ce sens, l'Etat n'est pas seulement un appareil sécuritaire produit par la peur et dont la puissance est médiatisée par elle auprès des citoyens ; il devient, avec Rousseau, un projet de communauté au sens où chacun est concerné par la définition et l'accomplissement de l'intérêt commun. En effet, « *ce qui généralise la volonté est moins le nombre des voix que l'intérêt commun qui les unit : car dans cette institution chacun se soumet nécessairement aux conditions qu'il impose aux autres ; accord admirable de l'intérêt et de la justice qui donne aux délibérations communes un caractère d'équité [...]* »¹⁹⁴ Et la condition pour que la volonté générale ne soit pas confondue avec l'intérêt de groupes doit être l'atomicité de l'acte délibératoire : chaque citoyen ne doit décider que d'après lui, autant dire en conscience, dans l'intérêt de tous.¹⁹⁵

Cependant, les choses deviennent moins aussi simples lorsqu'il s'agit de déterminer les modalités pratiques selon lesquelles la volonté générale pourrait s'exercer au sein d'un Etat. Jusqu'ici le concept de « volonté générale » permettait à Rousseau de construire une théorie démocratique de l'Etat au sens le plus fort du terme. Le peuple n'étant peuple que par la liberté et l'égalité des citoyens garantissant l'effectivité de la volonté générale, la finalité de l'Etat se réduit elle-même à ces deux objets principaux, la *liberté* et l'*égalité*. « *La liberté, parce que toute dépendance particulière est autant de force ôtée au corps de l'Etat ; l'égalité, parce que la*

¹⁹³ ROUSSEAU, *Du contrat social*, GF Flammarion, Paris, 2001, p. 71.

¹⁹⁴ ROUSSEAU, *Du contrat social*, GF Flammarion, Paris, 2001, p. 72.

¹⁹⁵ ROUSSEAU, *Du contrat social*, GF Flammarion, Paris, 2001, p. 69.

liberté ne peut subsister sans elle. »¹⁹⁶ Mais comment assurer que chaque citoyen puisse exercer sa liberté et jouir de l'égalité de tous dans chaque décision de l'Etat ? Par quel mécanisme la volonté générale s'exerce-t-elle au sein de la machine étatique et quelles sont ses limites ?

Pour Rousseau, il faut distinguer dans l'Etat entre la *puissance législative* qui n'appartient et ne doit appartenir qu'au peuple en tant que Souverain, et la *puissance exécutive* qui peut être commise au Gouvernement qui ne doit être que ministre du peuple souverain.¹⁹⁷ Or, l'influence qu'un citoyen pris individuellement peut exercer sur la volonté générale est proportionnelle au nombre de tous les citoyens pris collectivement. Ce qui veut dire que la liberté et l'égalité des particuliers diminuent à mesure que l'Etat s'agrandit. En compensation de quoi le Gouvernement doit être relativement plus fort à mesure que le peuple est plus nombreux en vue de pouvoir combler, par la répression, l'écart entre les volontés particulières et la volonté générale.¹⁹⁸ D'après Rousseau donc, c'est le nombre des citoyens qui définit l'écart entre la moralité et la légalité : moins ils sont nombreux, la moralité tend à s'assimiler avec la légalité ; plus l'Etat s'agrandit, la légalité tend à prendre la préséance sur la moralité.

Rousseau finit donc par reconnaître que la solution populaire, qui par ailleurs correspond mieux à la volonté générale, n'est pas possible dans les faits. « *S'il y avait un peuple de Dieux, écrit-il, il se gouvernerait Démocratiquement. Un Gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes.* »¹⁹⁹ A moins qu'il s'agisse d'un petit Etat ou que les citoyens soient spontanément vertueux, le citoyen sera toujours condamné à arbitrer entre la liberté et la tranquillité. Car lorsque les citoyens sont « *plus amoureux du repos que de la liberté* », le Gouvernement usurpera à coup sûr la souveraineté.²⁰⁰ De la volonté générale il ne reste en fin de compte que l'incessante veille citoyenne pour assurer la paix civile.

¹⁹⁶ ROUSSEAU, *Du contrat social*, GF Flammarion, Paris, 2001, p. 91.

¹⁹⁷ ROUSSEAU, *Du contrat social*, GF Flammarion, Paris, 2001, p. 95 – 96.

¹⁹⁸ ROUSSEAU, *Du contrat social*, GF Flammarion, Paris, 2001, p. 98.

¹⁹⁹ ROUSSEAU, *Du contrat social*, GF Flammarion, Paris, 2001, p. 107.

²⁰⁰ ROUSSEAU, *Du contrat social*, GF Flammarion, Paris, 2001, p. 132.

La République de Kant ou la paix par le concept pratique de la liberté

Entre la conception sécuritaire hobbesienne et celle synodale rousseauiste de l'Etat, Kant développe l'idée d'un Etat fondé sur le droit mais dont la *ratio essendi* est le concept de liberté. La constitution du premier supplément aux articles définitifs de *Vers la paix perpétuelle* que nous avons cité ci-avant (celle d'un peuple de démons) exigerait un Etat sécuritaire qui devrait réprimer par la force tout acte des démons violant la loi établie puisque ces derniers sont, par définition, mal intentionnés. Une constitution cherchant à faire coexister un peuple de démons reviendrait à l'Etat de Hobbes qui compte sur la peur pour faire régner la paix civile. Mais qu'en est-il d'un peuple d'humains ?

Kant fait d'abord remonter la question d'une constitution politique à son statut d'Idée. Le retour à Platon, contre Brucker et tous les penseurs qui tiennent pour rêve la conception d'une République idéale et condamnent la politique à la factualité, marque l'ancrage métaphysique que Kant veut imprimer à la question politique. Car si la solution d'une communauté politique était simplement dictée par les faits, alors cela contredirait le fait que l'homme soit un être libre. S'il faut donc dériver le monde commun en tant que communauté politique du concept de la liberté, alors Kant doit donner raison à Platon :

« Une constitution qui recherche *la plus grande liberté humaine* selon des lois faisant en sorte que *la liberté de chacun puisse coexister avec celle des autres* (sans qu'elle cherche le plus grand bonheur, car celui-ci s'en suivra de lui-même), est en tout cas pour le moins une Idée nécessaire, que l'on doit prendre pour fondement, non seulement dans l'esquisse des premiers contours d'une constitution politique, mais aussi à l'occasion de toutes les lois, et où il faut faire dès l'abord abstraction de tous les obstacles présents, qui proviennent peut-être non pas tant, inévitablement, de la nature humaine que bien davantage du mépris dans lequel on tient les Idées véritables en matière de législation. »²⁰¹

²⁰¹ KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, AK, III, 247 – 248, GF-Flammarion, Paris, 2006, p. 344.

La définition d'une république tient donc moins aux lois qu'à la nature de celles-ci. Car, d'après Kant, la constitution conforme à l'Idée d'une communauté politique doit s'attacher à poursuivre en même temps ces deux objectifs : la plus grande liberté humaine et la coexistence des libertés. En comparaison avec les deux premières formes d'Etat que nous avons évoquées précédemment, il est clair qu'un Etat sécuritaire pourrait sans doute forcer à la coexistence civile mais en sacrifiant la liberté, tandis qu'un Etat synodal respecterait la plus grande liberté humaine seulement aussi longtemps que l'Etat est encore petit.

Dans le premier article définitif pour la paix perpétuelle, Kant spécifie ce qu'il entend par une constitution républicaine :

« La constitution fondée premièrement sur les principes de la *liberté* des membres d'une société (en tant qu'êtres humains) ; deuxièmement sur les principes de la *dépendance* de tous par rapport à une unique législation commune (en tant que sujets) ; et troisièmement sur la loi de leur *égalité* (en tant que citoyens) est la seule qui procède de l'idée de contrat originel sur laquelle doit reposer toute législation juridique d'un peuple – c'est la constitution *républicaine*. »²⁰²

C'est donc en respectant ces trois conditions qu'un Etat peut prétendre au statut de république. La liberté est entendue au sens juridique comme « *autorisation de n'obéir à d'autres lois extérieures qu'à celles auxquelles j'ai pu donner mon accord* ». L'égalité est « *ce rapport entre citoyens selon lequel nul ne peut obliger juridiquement autrui à quelque chose, sans se soumettre en même temps à la loi qui donne réciproquement à l'autre le pouvoir de l'obliger de même* ». ²⁰³ Quant à la dépendance commune à une même législation, elle est la condition qui garantit le caractère communautaire des libertés par ailleurs autonomes. Mais qu'en est-il lorsque Kant cherche à étendre la solution juridique au-delà d'un seul Etat ?

Lorsque Kant passe du droit civil au droit des gens, il en appelle à l'analogie que le droit des gens doit s'appliquer suivant les critères de la constitution civile. Il s'agit donc de constituer

²⁰² KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 349 – 350, Vrin, Paris, 2007, p. 25.

²⁰³ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 350, note, Vrin, Paris, 2007, p. 25.

une république d'Etats. Mais sur ce plan, le souci est qu'un Etat n'est pas une personne susceptible d'être contrainte au respect de la loi commune mais une entité ayant déjà une constitution juridique qui le soustrait à la contrainte des autres « *selon leurs concepts du droit* »²⁰⁴. Nous avons décrit au 2^{ème} chapitre de cette partie le processus de la pensée de Kant dans la formation de son choix d'un fédéralisme d'Etats au lieu d'un Etat des peuples. Le souci de vouloir sauvegarder la souveraineté des Etats en tant qu'entités libres rend donc difficile de proposer une solution à la coexistence des Etats qui puisse les fédérer en une seule république. Kant opte pour un *foedus pacificum* (une alliance de paix) n'ayant pas de prétention à être un Super-Etat au-dessus des Etats mais devant fonctionner selon les principes d'une constitution républicaine.

On peut se demander si la reconnaissance de la pluralité des concepts du droit selon les Etats n'affaiblit pas le concept de droit établi dans le premier article définitif. Il nous semble que c'est le cas puisqu'il est supposé dans le droit des gens de Kant qu'il ne reste qu'à espérer que les Etats soient raisonnables. Car, étant donné que la contrainte légale n'est pas pensable pour les Etats et qu'un seul Etat mondial qui engloberait tous les peuples du monde en supprimant les Etats n'est pas souhaitable, alors seul un impératif moral reste la seule solution pour la paix entre les nations. Il reste à espérer que les Etats veuillent bien entendre la raison et accepter de conclure une alliance de paix. L'écart conceptuel entre la moralité et la légalité conduit donc dans le droit des gens à un faible droit simplement consensuel que Kant lui-même qualifie de « *substitut négatif* » à l'idée positive d'une république mondiale.²⁰⁵

Ce sera la même difficulté avec le troisième article définitif : sur le plan cosmopolitique également, le droit doit *se borner* aux conditions de l'hospitalité universelle. Car, qu'est-ce qu'en réalité un droit d'hospitalité ? Il s'agit pour Kant d'un « *droit pour un étranger de ne pas être traité de manière hostile par un autre quand il arrive sur le sol de ce dernier* »²⁰⁶ (nous

²⁰⁴ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 355, Vrin, Paris, 2007, p. 31.

²⁰⁵ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 357, Vrin, Paris, 2007, p. 32.

²⁰⁶ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 358, Vrin, Paris, 2007, p. 33.

souignons). C'est un droit qui insiste sur le caractère étranger de la personne et sur la frontière. Dans la mesure où un unique Etat mondial n'est pas souhaitable, la limitation spatiale de la souveraineté des Etats impose au droit cosmopolitique une formulation négative. La « *commune possession de la surface de la Terre* » dont il est question dans l'argumentaire de l'article est un droit purement passif qui fixe le rapport des ressortissants des Etats dans une posture de non-agression. En effet, le fait que la Terre est sphérique, que les individus ne peuvent pas par conséquent se disperser à l'infini et qu'ils sont donc obligés de se supporter les uns à côté des autres²⁰⁷ oblige en droit, non pas à un contrat de type républicain, mais à une compagnie de tous les hommes du moment qu'ils se déplaceraient sur un sol étranger. Mais qu'en est-il de leur éventuelle action commune ? Le droit cosmopolitique de Kant n'oublie-t-il pas que les hommes ne jouissent pas seulement d'une commune possession de la Terre, mais qu'ils sont aussi appelés par l'impératif de la liberté et du devoir à une *commune habitation du monde* ?

Sachant que Kant refuse de faire du droit une doctrine purement empirique – car dans ce cas le droit serait comme « *une tête qui peut être belle, mais dont il est simplement dommage qu'elle ne possède point de cervelle* »²⁰⁸ –, nous allons nous attacher, dans le point suivant, à voir dans quelle mesure il est possible de penser positivement la coexistence des libertés fondée sur les principes républicains et embrassant la totalité des hommes. Car si le droit doit être, d'après Kant, « *l'ensemble conceptuel des conditions sous lesquelles l'arbitre de l'un peut être concilié avec l'arbitre de l'autre selon une loi universelle de la liberté* »²⁰⁹, il faut que le concept politique de la communauté des libertés puisse dépasser, dans son aspiration au moins, le paradigme limitatif de la souveraineté des Etats. Il ne suffirait pas en effet d'instituer un droit international contraignant pour faire régner la paix dans le monde si ces Etats se contentent d'un concept simplement technique du droit. Sans mettre en lumière la profondeur de l'esprit cosmopolitique qui anime la pensée politique kantienne concernant le monde comme communauté cosmopolitique, alors la solution juridique serait une condition minimale de la paix perpétuelle.

²⁰⁷ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 358, Vrin, Paris, 2007, p. 33.

²⁰⁸ KANT Emmanuel, *Métaphysique des mœurs* II, AK, VI, 230, GF-Flammarion, Paris, 1994, p. 16.

²⁰⁹ KANT Emmanuel, *Métaphysique des mœurs* II, AK, VI, 230, GF-Flammarion, Paris, 1994, p. 17.

3.2.3. Monde commun et cosmopolitisme

Ce que nous voulons mettre en relief dans le développement de ce point, ce n'est pas le cosmopolitisme dans ses applications, mais l'essence même du cosmopolitisme, c'est-à-dire l'esprit du cosmopolitisme qui rend possibles toutes les applications qu'on puisse faire de ce concept. Les débats contemporains sur le cosmopolitisme sont riches d'analyses typologiques de ce concept. Pour ne citer que quelques unes de ces typologies, Michaël Fœssel parle d'un cosmopolitisme spontané qui se révélerait intrinsèquement antipolitique, d'un cosmopolitisme stoïcien d'origine métaphysique et morale, et d'un cosmopolitisme juridique et politique dans lequel s'inscrit le cosmopolitisme kantien.²¹⁰ Louis Lourme distingue à son tour entre les cosmopolitismes moral, politique, culturel, sociologique et politique. Le cosmopolitisme kantien se situe également chez l'auteur du côté juridique.²¹¹ Qu'est-ce qui, sous ces typologies, peut être la condition de possibilité du cosmopolitisme ? Telle est la question qui sous-tend le développement qui suit. Nous posons comme hypothèse qu'il y a dans la pensée politique de Kant l'idée d'un cosmopolitisme qui est avant tout une *condition anthropologique primordiale* qui rend compte de la possibilité pour l'homme de se situer comme membre d'une communauté des êtres intelligibles, d'une communauté qui se comprend comme universelle.

3.2.3.1. La faculté de juger comme essence du cosmopolitisme

Comme l'écrit Louis Lourme que nous avons évoqué précédemment, il semble contradictoire de mettre côte à côte les notions « citoyen » et « monde ».²¹² La difficulté conceptuelle du cosmopolitisme tient, en effet, au fait qu'il est couramment pensé dans un cadre classiquement défini à savoir un monde d'Etats et d'étrangers. Aussi les questions qu'il s'agit d'élucider sont de l'ordre de l'évaluation et de la pertinence des notions de citoyenneté et de

²¹⁰ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, Hatier, Paris, 2007, p. 124.

²¹¹ LOURME Louis, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme*, Vrin, Paris, 2012, p. 17 – 21.

²¹² LOURME Louis, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme*, Vrin, Paris, 2012, p. 9 – 10.

mondialité. Pour citer Lourme, ces questions seront de l'ordre suivant : « *Que dit-on en disant « je suis citoyen du monde » ? Veut-on dire : « je ne me sens pas citoyen d'ici ou de là » ? Veut-on dire plutôt : « je me sens plus engagé vis-à-vis du monde que vis-à-vis de mon pays » ? Et qu'est-ce que ce « monde » dont il est question ? Et de quelle forme de « citoyenneté » parle-t-on (on ne saurait se dire citoyen du monde de la même manière qu'on se dit citoyen de son pays) ? »²¹³ Le mot « citoyen » renvoie dans ce cas à l'appartenance à une cité particulière aux frontières bien définies par opposition à l'étranger, tandis que le « monde » renvoie à l'universel qui, de fait, n'existe pas en tant qu'entité politique au sens classique.*

Mais justement, le fait que le concept « monde » a du mal à coller au caractère particulariste du concept « citoyen » entendu au sens étatique du terme n'incite-t-il pas à questionner la primauté du juridisme politique dans la recherche du sens du cosmopolitisme ? Car si l'on parlait de l'idée de « monde » comme possibilité d'une communauté universelle au sens kantien, la question se présenterait autrement : les questions de la citoyenneté et de la mondialité se ramèneraient à la question plus primordiale encore, à savoir : Qui suis-je, moi homme, parmi les hommes ? Cette question ne cherche plus seulement à rendre compte de la spécificité de l'homme par rapport à la nature des choses, mais plutôt à trouver ce qui, en l'homme, rend possible l'universalité de la communauté dans laquelle il s'inscrirait ontologiquement, c'est-à-dire en même temps comme communion et coaction avec l'humanité entière.

Dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* (1798), Kant distingue une connaissance physiologique d'une connaissance pragmatique de l'homme. La première explore ce que la nature fait de l'homme, tandis que la seconde cherche à comprendre ce que l'homme peut et doit faire de lui-même en tant qu'être de libre activité.²¹⁴ Répondre à la question « *Qu'est-ce que l'homme* » revient donc pour Kant non seulement à comprendre la place de l'homme comme *personne* par rapport aux choses du monde, mais aussi et surtout à le placer

²¹³ LOURME Louis, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme*, Vrin, Paris, 2012, p. 8 – 9.

²¹⁴ KANT Emmanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, AK, VII, 119, Préface, Vrin, Paris, 1984, p. 11.

dans un monde humain, cadre de son activité d'après la liberté. Kant peut alors affirmer qu'« *Une telle anthropologie, comme connaissance du monde [...] doit recevoir précisément l'appellation de pragmatique, non pas lorsqu'elle comporte une connaissance étendue des choses qu'on trouve dans le monde [...] mais lorsqu'elle comporte une connaissance de l'homme comme citoyen du monde.* »²¹⁵

Connaître véritablement l'homme c'est donc le reconnaître comme *citoyen du monde*. Mais que peut vouloir signifier pour Kant cette expression qu'il reprend sur le tard de sa vie, soit trois ans après la publication de *Vers la paix perpétuelle* et six ans avant sa mort ? Renvoie-t-elle au sens juridique restreint du cosmopolitisme tel qu'il est couramment déduit du troisième article définitif pour la paix perpétuelle du texte de 1795 ? L'évidence semble indiquer que la réponse à cette question doit être négative puisque le droit, en tant qu'« *ensemble conceptuel des conditions sous lesquelles l'arbitre de l'un peut être concilié avec l'arbitre de l'autre selon une loi universelle de la liberté* »²¹⁶, ne suffit pas seul à épuiser la connaissance de l'expérience humaine. La condition humaine d'être citoyen du monde ne peut pas s'épuiser dans sa détermination juridique à l'égard de son appartenance ou non aux divers groupements sociaux institués. Le juridique est sans doute le moyen privilégié pour garantir l'être-citoyen-du-monde de l'homme contre l'éventualité du désordre de l'arbitre, mais l'essence de cette condition doit être recherchée dans la sociabilité même de l'homme et, de manière encore plus primordiale, dans son statut ontologique d'être *l'habitant du monde*.²¹⁷

²¹⁵ KANT Emmanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, AK, VII, 119 – 120, Préface, Vrin, Paris, 1984, p. 11.

²¹⁶ KANT Emmanuel, *Métaphysique des mœurs* II, Doctrine du droit, AK, VI, 230, GF-Flammarion, Paris, 1994, p. 17.

²¹⁷ Nous reviendrons dans les pages suivantes le sens de ce terme qu'utilise Kant pour parler de l'homme dans le monde, notamment dans l'*Opus postumum*, AK, XXI, 30, trad. François MARTY, PUF, Paris, 1986, p. 217.

Le sens commun comme essence de la sociabilité

La lecture arendtienne de la *Critique de la faculté de juger* nous aide à préciser la source de la sociabilité dans la pensée de Kant ainsi que sa portée politique. Dans sa quatrième conférence sur la philosophie politique de Kant²¹⁸, Hannah Arendt résume trois perspectives sous lesquelles Kant parle de l'homme : l'homme en tant que membre de l'espèce humaine, l'homme en tant qu'être moral et raisonnable faisant partie de l'ensemble des êtres intelligibles (ceux-ci pouvant exister hors de la terre, en d'autres parties de l'univers), et des hommes en tant qu'ils sont effectivement les habitants de la terre. L'homme en tant qu'être raisonnable soumis aux lois de la raison pratique est le sujet que nous font connaître la *Critique de la raison pure* et la *Critique de la raison pratique*. L'espèce humaine est le sujet du jugement téléologique tel que développé dans la seconde partie de la *Critique de la faculté de juger*. Tandis que le jugement esthétique de la première partie de la *Critique de la faculté de juger* concerne les hommes en tant que créatures terrestres dont la vie en communauté (la sociabilité) est une nécessité de fait. En effet, la faculté de juger esthétique permet à Kant de développer l'idée d'une communauté universelle des êtres humains terrestres qui n'est pas fondée sur un concept rationnel du droit mais, pour citer Arendt, sur « *la perception que les hommes dépendent de leurs semblables non seulement parce qu'ils ont un corps et des besoins physiques, mais précisément à cause de leurs facultés mentales.*²¹⁹ » Cette possibilité d'une sociabilité pré-juridique vaut à la *Critique de la faculté de juger* d'être qualifiée par Arendt d'ouvrage kantien « *d'une insigne portée politique* », non pas parce que cet ouvrage soit en lui-même un traité de la politique, mais parce qu'il en pose les conditions de possibilité.

La faculté de juger esthétique comporte en effet l'idée d'une communauté des hommes simplement parce qu'ils sont hommes. Une telle communauté repose sur l'attente d'assentiment que chaque homme recherche de la part de ses semblables lorsqu'il formule un jugement de goût. Affirmer que telle chose me plaît ou me déplaît revient à poser un jugement subjectif sur le particulier, jugement qui a cependant une prétention à l'universalité. Or comme un tel jugement

²¹⁸ ARENDT Hannah, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Seuil, Paris, 1991, p. 49.

²¹⁹ ARENDT Hannah, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Seuil, Paris, 1991, p. 32.

ne peut être ni inconditionné (car il serait dans ce cas un jugement de connaissance) ni un simple sentiment pathologique (sous peine de n'être digne d'aucune attention de la part d'autrui), alors Kant découvre dans le juger esthétique un sentiment d'une nature bien particulière : un sentiment subjectif non pathologique et à prétention universelle. Nous citons la *Critique de la faculté de juger* § 20 :

« Si les jugements de goût (comme les jugements de connaissance) possédaient un principe objectif déterminé, celui qui les prononcerait d'après ce principe prétendrait pour son jugement à une nécessité inconditionnée. S'ils étaient dépourvus de tout principe, comme les jugements du simple goût de sens, on n'aurait jamais l'idée qu'ils puissent avoir la moindre nécessité. Il leur faut donc posséder un principe subjectif qui détermine uniquement par sentiment, et non par des concepts, mais cependant d'une manière universellement valide, ce qui plaît ou déplaît. Or un tel principe ne pourrait être considéré que comme un *sens commun*, essentiellement distinct de l'entendement que l'on appelle aussi parfois sens commun (*sensus communis*) ; car ce dernier ne juge pas d'après le sentiment, mais toujours selon des concepts, bien que, communément, ces concepts n'interviennent que comme principes obscurément représentés. » (AK, V, 237 – 238)

La faculté de juger ouvre donc sur l'existence d'un sens commun ou, pour le dire autrement, d'une communauté de sens. Le sens dont il s'agit ici n'est pas une sorte de sensation ni une détermination rationnelle d'un concept, mais un principe d'*empathie universelle* qui fait que l'homme ne se conçoit en réalité comme tel qu'en présupposant, lorsqu'il formule un jugement de goût, une communauté d'hommes au pluriel et dans la différence. Un auteur contemporain, Jeremy Rifkin, s'est employé à démontrer que l'empathie universelle est une condition nécessaire de l'être de l'homme et que c'est toujours grâce à elle que l'espèce humaine a su survivre et prospérer malgré la violence qui fascine les historiens : « *Une grande partie de nos interactions quotidiennes avec nos compagnons d'humanité sont empathiques, parce que c'est notre vraie nature, écrit-il. C'est par l'empathie que nous créons la vie sociale et faisons progresser la civilisation. L'évolution extraordinaire de la conscience empathique est la*

quintessence de l'histoire de l'humanité, bien que les historiens ne lui aient pas accordé l'attention sérieuse qu'elle mérite. »²²⁰

Contrairement à un jugement de connaissance, le jugement de goût appelle l'assentiment d'un interlocuteur. Que deux et deux font quatre, cette assertion a son sens en soi qu'il y ait un interlocuteur ou non. Mais le « ça me plaît (ça me déplaît) » n'a de sens que dans une communauté. Il faut qu'il y ait des interlocuteurs pour que ce jugement sorte de la sphère privée de celui qui l'émet. L'énoncé du jugement de goût n'appelle pas l'interlocuteur à se prononcer s'il est vrai ou faux, il cherche la compagnie, l'être-ensemble, le sentir-ensemble. La communauté de sens se vit effectivement au quotidien de la coexistence des hommes en société. C'est parce que l'homme a la faculté de partager ce qu'il ressent, qu'il cherche de la compagnie pour se sentir homme parmi les hommes, qu'il y a la société. C'est aussi parce qu'il est capable de réceptivité vis-à-vis du sentiment d'autrui qu'il prend conscience de sa coexistence avec l'altérité. La faculté de juger esthétique est donc la faculté de la sociabilité.

C'est aussi sans doute grâce à l'idée du sens commun que Kant, pour fonder la nécessité d'un droit cosmopolitique, donne en exemple le ressenti universel lorsqu'il y a violation du droit en un endroit de la terre. Le fait en effet que « *la violation du droit en un endroit de la terre est ressentie en tous* » ne résulte pas du fait qu'il y a un code du droit cosmopolitique mais, d'après Kant, du fait que le sens de la communauté s'est développé parmi les peuples de la terre.²²¹ Avec le développement du sens de la communauté, il n'est plus nécessaire d'être à proximité de l'endroit où se commet la violation du droit pour se sentir concerné par cette violation. Mais de quelle violation du droit s'agit-il ? Dans les paragraphes qui précèdent le texte que nous avons cité, Kant dénonce le comportement inhospitalier des Etats civilisés envers les peuples qu'ils voulaient conquérir. Le grief que fait Kant contre ces Etats c'est de compter ces peuples pour

²²⁰ RIFKIN Jeremy, *The Empathic Civilization. The race to global consciousness in a world in crisis*, Jeremy P. Tarcher / Pinguin, New York, 2009, p. 10. Ouvrage traduit de l'américain sous le titre *Une nouvelle conscience pour un monde en crise. Vers une civilisation de l'empathie*, Ed. Les liens qui libèrent, Paris, 2011 par Françoise et Paul CHEMLA d'où nous avons tiré la citation à la page 21.

²²¹ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 360, Vrin, Paris, 2007, p. 35.

rien de façon à les opprimer et à les réduire en esclavage. Il s'agit donc ici de la violation du droit à l'humanité. Compter une personne pour rien revient en effet à l'exclure de la communauté de sens et donc à lui dénier l'humanité. C'est pour cela que Kant insiste sur le fait que le droit cosmopolitique est avant tout comme un code non écrit des relations pacifiques entre les peuples, relations « *qui peuvent finalement être publiquement régies par la loi.* »²²² Le sens commun définit ainsi le caractère fondamental de la condition cosmopolitique du monde humain ainsi que le fondement de « *la paix perpétuelle dont on ne peut se flatter de se rapprocher continuellement qu'à cette condition.* »²²³

Mais qu'est-ce qui permet de dire que le monde humain est et doit être pensé comme une communauté de sens ? Kant répond à cette question dans le § 21 de la *Critique de la faculté de juger* :

« Mais comme cette communicabilité universelle d'un sentiment présuppose un sens commun, c'est donc avec raison que l'existence de celui-ci pourra être admise, et cela sans que l'on doive s'appuyer à cet égard sur des observations psychologiques, mais comme la condition nécessaire de la communicabilité universelle de notre connaissance... » (AK, V, 239).

Autrement dit, l'idée d'un monde commun en tant que communauté humaine universelle est rendu possible par le fait que les hommes disposent d'une faculté de juger esthétique qui permet de supposer l'existence d'un sens commun fondant la communicabilité des sentiments de goût. Autrement ce serait le règne d'un scepticisme esthétique, lequel enlèverait au monde commun ce qu'il a de proprement humain. Car si le monde commun reposait uniquement sur des concepts rationnels de l'entendement, on pourrait bien imaginer par exemple un monde de machines intelligentes qui fonctionnerait correctement d'après un système de lois bien définies. Par contre le monde proprement humain inclut la communicabilité universalisable des sentiments

²²² KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 358, Vrin, Paris, 2007, p. 33 – 34.

²²³ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 360, Vrin, Paris, 2007, p. 35.

et celle-ci doit être pré-conventionnelle car, dans le cas contraire, elle serait un concept rationnellement construit.

Commentant le § 40 de la *Critique de la faculté de juger*, Hannah Arendt relève que le sens commun est compris par Kant comme étant « *l'aptitude par laquelle les hommes se distinguent des animaux et des dieux* », et que « *c'est l'humanité même de l'homme qui se manifeste dans ce sens* »²²⁴. De fait, un animal n'est pas a priori tenu de vivre en communauté avec ceux de son espèce pour pouvoir développer les facultés de son être. Un chien errant ne s'en trouve pas moins chien. De même, un dieu est déjà par définition dans la perfection de son être. Mais l'homme a besoin d'une communauté d'hommes avec lesquels il peut communiquer pour pouvoir développer toutes ses facultés. C'est un thème qui revient plusieurs fois dans les écrits de Kant que la pensée a besoin de s'exercer en communauté pour progresser et que donc l'homme s'humanise au sein d'une communauté.²²⁵ Car « *le seul caractère général de l'aliénation est la perte du sens commun et l'apparition d'une singularité logique* » comme il l'écrit dans le § 53 de *l'Anthropologie du point de vue pragmatique*.²²⁶ Un « aliéné » est celui qui a perdu le sens commun, celui avec qui la communication n'est plus fiable. Le sens commun est en ce sens une disposition à rentrer dans une communauté et que l'on peut toujours attendre de celui qui prétend au nom d'homme.

²²⁴ ARENDT Hannah, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Seuil, Paris, 1991, p. 108.

²²⁵ Pour Kant, le penser critique est par soi une entreprise publique. Pour lui, aucune pensée n'est digne de respect aussi longtemps qu'elle n'est pas soumise au libre et public tribunal de la raison (*Critique de la raison pure*, AK, IV, 9, note, p. 65). Ailleurs Kant affirme que la raison n'est pas faite pour s'isoler, mais pour entrer en communauté avec les autres (« Reflexionen zur Anthropologie », n° 897, *Gesammelte Schriften*, AK, XV, 392). Un extrait de *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* nous paraît bien exprimer cette insistance de Kant sur l'importance de la communauté :

« *On dit, il est vrai, que la liberté de parler ou d'écrire peut nous être ôtée par une puissance supérieure, mais non pas la liberté de penser. Mais penserions-nous beaucoup, et penserions-nous bien, si nous ne pensions pas pour ainsi dire en commun avec d'autres, qui nous font part de leurs pensées et auxquels nous communiquons les nôtres ? Aussi bien on peut dire que cette puissance extérieure qui enlève aux hommes la liberté de communiquer publiquement leurs pensées, leur ôte également la liberté de penser [...]* » (*Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, Vrin, Paris, 1959, p. 86).

²²⁶ KANT Emmanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, § 53, AK, VII, 219, Vrin, Paris, 1964, p. 84.

Notons que, déjà en 1764, Kant avait cette idée de la primauté pour l'homme d'être en communauté. Il le développe grâce à un conte oriental sur l'éloge de la sociabilité, le songe de Carazan. Dans une note des *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, Kant relate ce conte en guise d'exemple d'un sublime effrayant. Il s'agit d'une histoire d'un riche avare qui avait fermé son cœur à la pitié et dont l'amour des hommes s'était éteint à mesure qu'il comptait sur ses richesses. Après que, lors d'un songe, il se vit condamné à la solitude éternelle, il se rendit enfin compte que rien au monde ne vaut de se sentir humain au sein de l'humanité. « *Ainsi, conclut le riche désormais sociable, j'ai appris à estimer les hommes ; car le plus humble de ceux que, dans l'arrogance de mon bonheur, j'avais repoussés de ma porte, je l'eusse préféré dans ce désert à tous les trésors de Golconde.* »²²⁷

Le cosmopolitisme comme modus operandi du sensus communis

Comment le sens commun opère-t-il dans un jugement de goût ? La faculté de juger est le « *pouvoir de penser le particulier comme compris sous l'universel* », écrit Kant dans l'introduction à la *Critique de la faculté de juger*.²²⁸ Ainsi, non seulement l'objet de cette faculté est particulier, mais aussi cette faculté s'exerce dans des conditions subjectives particulières. Si donc le jugement de goût doit prétendre à l'universalité et être capable de se communiquer universellement en tant que sentiment, il faut que la faculté de juger ait le pouvoir de se libérer de la particularité dans laquelle elle s'exerce. Autrement dit, il faut que le sujet qui opère un jugement de goût puisse se prononcer non pas comme s'il représentait uniquement son propre point de vue mais comme s'il jugeait à partir du point de vue de l'humanité entière. Le sujet de la faculté de juger doit être par définition un cosmopolite.

Dans le même § 40 de la *Critique de la faculté de juger*, Kant assigne trois maximes du sens commun au jugement pour qu'il puisse prétendre à la communicabilité universelle : « *I.*

²²⁷ KANT Emmanuel, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, AK, II, 210, note, Vrin, Paris, 1954, p. 19 – 20.

²²⁸ KANT Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, AK, V, 179, Aubier - GF Flammarion, Paris, 1995, p. 158.

Penser par soi-même ; 2. Penser en se mettant à la place de tout autre ; 3. Toujours penser en accord avec soi-même. »²²⁹ Se libérer des préjugés, penser de manière élargie et avoir une pensée conséquente sont des conditions nécessaires pour une communauté d'hommes à prétention universelle. Kant ajoute que la première et la troisième maximes se rattachent respectivement aux facultés de l'entendement et de la raison. Quant à la deuxième, celle de la pensée élargie, il la rattache à la faculté de juger. Étant donné que le sens commun esthétique est le mode propre de la faculté de juger, nous pouvons donc dire que penser en se mettant à la place de tout autre est le *modus operandi* du sens commun.

Ce qui importe dans l'élargissement de la pensée n'est pas tant le contenu que la manière dont la pensée est libérée. Il s'agit de la capacité de l'homme « à s'élever au-dessus des conditions subjectives et particulières du jugement [...] et à réfléchir sur son propre jugement à partir d'un point de vue universel (qu'il ne peut déterminer que dans la mesure où il se place du point de vue d'autrui). »²³⁰ Il ne suffit donc pas de prononcer un jugement mais de prendre *en soi* une position *hors de soi* pour faire opérer le sens commun. Le sens commun exige de sortir du particulier pour élargir sa pensée à l'universel. Or cette opération de la pensée passe par une dépossession de soi afin de prendre en compte autrui. Il ne s'agit pas non plus de remplacer autrui, mais de se placer du point de vue d'autrui. Et c'est à cette seule condition que le jugement peut embrasser la totalité et prétendre ainsi à une communicabilité universelle.

Le fait de s'élever au-dessus des conditions subjectives et particulières du jugement renvoie aussi, du point de vue de l'espace-temps, à la liberté du positionnement vis-à-vis des frontières qu'assigne au jugement sa position spatio-temporelle. La deuxième maxime du sens commun est en quelque sorte conditionnée par la première : se libérer des préjugés c'est s'affranchir des frontières qui empêchent la pensée de s'élargir au point de vue universel. En ce sens, le cosmopolite est celui qui affranchit sa pensée des frontières que peut lui imposer sa position déterminée aussi bien dans l'espace et dans le temps.

²²⁹ KANT Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, AK, V, 294, Aubier - GF Flammarion, Paris, 1995, p. 279.

²³⁰ KANT Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, AK, V, 295, Aubier - GF Flammarion, Paris, 1995, p. 280.

Il apparaît alors que la position de celui qui se réclame du cosmopolitisme n'est pas spécifiquement d'être contre l'Etat dont il est citoyen, ni de renier ce dernier pour un monde qui serait en l'occurrence un super-Etat. La position cosmopolitique fondamentale consiste en la libération de la pensée des conditions subjectives et spatio-temporelles de son exercice pour l'élargir au point de vue de l'humanité. Comme si toute autre personne pouvait être à ma place pour juger. Comme si je pouvais être à la place de quiconque pour juger de la communicabilité de mon jugement. Le point de vue cosmopolitique est par conséquent, comme le relève Arendt, celui d'un spectateur avant tout.

D'après Arendt en effet, « *seul le spectateur occupe une position qui lui permet de voir la scène dans son entier ; l'acteur, parce qu'il a un rôle dans la pièce, doit s'y tenir : il est, par définition, partial. Le spectateur, par définition, est impartial : aucun rôle ne lui est assigné.* »²³¹ Le spectateur, contrairement à l'acteur, prend ses distances. Il surplombe la scène pour la regarder d'un point de vue unifié. Il a comme tâche d'embrasser d'un regard la multiplicité des mouvements et des paroles des acteurs. Et c'est ce positionnement en surplomb qui lui procure d'être impartial. Il ne prend pas partie, puisqu'il unifie toutes les parties sous un même regard. Mais cette distinction arendtienne ne doit pas faire oublier une autre facette du spectateur. Car même s'il ne prend pas directement part à la pièce, on ne peut pas dire non plus qu'il est passif, contrairement à l'acteur qui, lui, est visiblement actif. Le spectateur n'est pas à proprement parler passif, puisqu'il participe à la pièce d'une manière extensive : il lui donne sens, se laisse affecter par elle, et lui sert de relais pour s'inscrire dans la vie du monde. De la position du spectateur, la pièce tire toute sa fécondité car ce n'est qu'à la sortie de la salle que la pièce revit, grâce à lui, sur une nouvelle scène cette fois-ci, à savoir la scène de la vie. Une pièce oubliée au sortir de la salle est en quelque sorte une pièce qui n'a pas eu de spectateur.

Par le point de vue du spectateur (impartial et juge) nous avons la figure du « citoyen du monde » dont la pensée *élargie* se traduit en la pensée *conséquente*. A l'instar d'un Kant qui, bien que n'ayant jamais quitté sa ville de Königsberg, décèle un signe de l'histoire dans le

²³¹ ARENDT Hannah, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Seuil, Paris, 1991, p. 87.

déroulement apparemment chaotique de la Révolution française, ou de celui qui lit l'agrégat des événements de l'histoire universelle et qui leur trouve une finalité au point de vue cosmopolitique, ou encore de celui qui, au-delà d'une anthropologie physiologique, voit en l'homme un citoyen du monde au point de vue pragmatique. Le « citoyen du monde » c'est donc celui dont le regard se distance de la mêlée pour tenter de saisir le sens de la totalité. C'est celui qui pense du point de vue de la finalité. Celui qui, dans une pensée et une action localisées cherche pourtant à embrasser l'universel et, par voie de conséquence, à l'imprimer dans le monde. De telle sorte que, grâce à la faculté de juger, l'homme ait de plus en plus conscience d'être l'habitant du monde au sens de faire du monde « *notre demeure* ». ²³²

Le cosmopolitisme comme contrat originaire dicté par l'humanité

Faire d'un habitat une demeure exige de l'habitant quelque chose de plus que le simple fait d'habiter. Car une demeure est non seulement un endroit où l'on se sent bien chez soi, mais aussi elle révèle le goût de la personne qui l'habite. Embellir son habitat, le rendre plus agréable et plus accueillant révèle de l'homme qu'il n'est pas seulement un être pour soi, mais qu'il est aussi fondamentalement un être pour et au milieu d'autres. « *Le beau n'intéresse empiriquement que dans la société* », écrit Kant ²³³. Ce n'est qu'au sein de la société que l'homme prend conscience qu'il n'est pas seulement homme, mais qu'il est aussi un homme raffiné, un homme de goût. Le raffinement cherche à communiquer esthétiquement quelque chose qui n'est pas forcément communicable par des concepts. Faire du monde une demeure va donc de pair avec le développement de la communicabilité universelle. Et comme cette dernière n'a de sens qu'en société, la demeure dont il s'agit suivant l'idée du monde ne peut être que « notre » demeure.

La troisième *Critique* permet à Kant de développer l'idée d'une sociabilité universelle pré-juridique. La faculté de juger révèle le caractère sociable de l'homme. Ce caractère se manifeste dans le besoin de communicabilité universelle des jugements de goût. Or cette

²³² ARENDT Hannah, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Seuil, Paris, 1991, p. 213.

²³³ KANT Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, AK, V, 296, Aubier - GF Flammarion, Paris, 1995, p. 282.

communicabilité passe par le positionnement de la pensée de chacun au point de vue d'autrui, comme nous venons de le développer dans le point précédent. Pour Kant, la faculté de juger postule un contrat d'un genre particulier qui serait l'essence fondamentale de la sociabilité universelle de l'homme. C'est au paragraphe 41 de la *Critique de la faculté de juger* que nous trouvons la formulation de ce contrat :

« En outre, chacun attend et exige de chacun qu'il prenne en compte cette communication universelle, pour ainsi dire comme si elle résultait d'un contrat originaire dicté par l'humanité elle-même [...] » (*Critique de la faculté de juger*, AK, V, 297).

Alors que nous connaissons déjà le contrat civil qui lie les individus dans un même corps politique, Kant parle cette fois-ci d'un contrat originaire. Il s'agit d'un contrat non-écrit mais tacite, qui rend cependant compte de la possibilité d'une communauté humaine universelle. Il est originaire au sens où il prédispose à la communication et à l'être-ensemble. Contrairement au contrat civil, le contrat originaire tient en fin de compte non pas à une volonté délibérée d'entrer en société, mais plutôt à la nature même sociable de l'homme. On pourrait dire que par le simple fait d'être humain, on est de fait en communauté avec le genre humain tout entier. Avant l'application juridique du cosmopolitisme il y a donc un contrat originaire dicté par l'humanité elle-même et qui constitue l'essence primordiale du cosmopolitisme en tant que possibilité d'une communauté humaine universelle.

Kant précisera cette idée dans le texte de 1793 dans lequel il soulignera le caractère particulier du contrat qui lie les hommes dans une communauté politique. D'après Kant, en effet, il faut entendre ce lien non pas au même titre qu'une association de personnes dans un système juridique déjà établi, mais comme la condition même de la possibilité d'une communauté politique.

« il existe, écrit-il, un *contrat originaire* qui est le seul à pouvoir fonder parmi les hommes une constitution civile, donc généralement juridique, et instituer une communauté. Ce contrat (appelé *contractus originarius* ou bien *pactum sociale*), qui est la coalition de toutes les volontés particulières et privées dans un peuple en vue de former une volonté commune et publique (en

vue d'une législation simplement juridique) est le seul qu'il ne faut absolument pas exiger de présupposer comme un *fait* (une telle présupposition n'est absolument pas possible) [...]. Au contraire, c'est une *simple Idée* de la raison, qui a pourtant une réalité (pratique) indubitable : en effet elle oblige chaque législateur à légiférer comme si les lois avaient pu émaner de la volonté unie d'un peuple tout entier, et elle oblige chaque sujet, dans la mesure où il veut être un citoyen, à se regarder comme ayant participé à l'accord général d'une telle volonté. Car c'est là la pierre de touche de la conformité au droit d'une telle république. »²³⁴

Le cosmopolitisme kantien est donc un concept qui va plus loin que le cosmopolitisme juridique du troisième article définitif de *Vers la paix perpétuelle*. Nous pouvons dire que ce contrat tacite dicté par l'humanité elle-même est la condition fondamentale de l'Idée de paix. Ce n'est pas par hasard que la rhétorique de la guerre s'appuie sur l'exacerbation de la différence et sur la destruction du sens commun. Le monde de l'« ennemi » est le monde autre par excellence. L'« ennemi » appartient à un monde autre que le nôtre. Il est celui qui ne pense pas comme nous, ne juge pas comme nous, ne sent pas comme nous. La forme la plus extrême de la rhétorique guerrière va jusqu'à dénier l'humanité à l'« ennemi », à l'excommunier du *sensus communis* qui rend possible la communauté universelle, le réduisant ainsi à l'état de chose, de non-humain, d'indigne à l'existence. La coexistence des libertés ainsi que le droit qui en institue la forme politique sont par conséquent sous-tendus par une reconnaissance tacite d'appartenir à une même communauté de sens. Et c'est à son tour cette communauté de sens qui ouvre sur une communauté de l'action des hommes dans le monde.

²³⁴ KANT Emmanuel, *Théorie et pratique*, « Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique, cela ne vaut rien », AK, VIII, 297, trad. Françoise Proust, GF-Flammarion, Paris, 1994, p. 72 – 73.

3.2.3.2. Le cosmopolitisme comme *cosmotheoria* : le *cosmotheoros*, l'habitant du monde et le configureur de monde

Le statut de cosmopolite qui revient à l'homme découle, au-delà de sa faculté au sens commun, de la position aussi spécifique que privilégiée que celui-ci occupe dans la philosophie transcendantale de Kant. A savoir le lieu de synthétisation et de jonction des deux Idées qui désignent la totalité de l'existant : Dieu et le monde. Le suprasensible et le sensible. « *Dieu et le monde contiennent le tout de l'existence* »²³⁵, écrit Kant dans l'*Opus postumum*. C'est donc avec un sens plus global que la notion de cosmopolitisme se retrouve chargée d'un statut encore plus architectonique dans ces écrits tardifs dans lesquels Kant voulait mettre au jour une nouvelle fois l'identité fondamentale entre la raison théorique et la raison pratique.

En effet, la question de l'existence et de l'ordre du monde avait été jusque là résolue dogmatiquement par le recours au providentialisme faisant du monde un reflet de la perfection divine. Selon la solution dogmatique, Dieu agit directement dans le monde, et il suffit à l'homme de contempler l'ordre de la nature pour être transporté vers le concept de Dieu. Bien que, avec la théorie des postulats, Kant avait lié « *le postulat de la possibilité du souverain bien dérivé (du meilleur monde)* » avec celui de « *la réalité d'un souverain bien primitif, à savoir de l'existence de Dieu* »²³⁶, la précision qu'il apporte dans l'*Opus postumum* interdit de lire cette liaison dans le sens du providentialisme mais plutôt dans celui de l'énigme qu'est l'homme dans le monde. Car « *Dieu n'est pas un habitant du monde mais son possesseur* »²³⁷ alors que l'homme, lui, est « l'habitant du monde ». Dieu n'est pas un habitant du monde dans la mesure où les concepts de Dieu et de monde sont irréductibles à l'unité. Dieu est le concept d'une réalité *totale*ment suprasensible alors que le monde est celui d'une réalité *totale*ment sensible ; le premier étant

²³⁵ KANT Emmanuel, *Opus postumum*, AK, XXII, 124, trad. François MARTY, PUF, Paris, 1986, p. 176.

²³⁶ KANT Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, AK, V, 125, PUF, Paris, 1943, p. 135.

²³⁷ KANT Emmanuel, *Opus postumum*, AK, XXI, 30, trad. François MARTY, PUF, Paris, 1986, p. 217.

pure spontanéité sous l'espèce de la personnalité, et le second pure réceptivité en tant que complexe des choses dans l'espace et le temps.²³⁸ Il n'y a dès lors « *pas de rapport réciproque actif de Dieu et du monde* »²³⁹. Par ailleurs, si Dieu et le monde sont deux concepts irréductibles par opposition réelle, le providentialisme signifierait l'absence de liberté *dans* le monde. Or s'il y a un fait qui s'impose à la raison comme suprasensible dans le sensible c'est bien la liberté²⁴⁰ et c'est en l'homme comme être moral que ce fait se révèle. L'homme, en tant qu'il réunit en lui la personnalité et l'appartenance à la nature, est cette « *copule* »²⁴¹ qui réalise la jonction entre Dieu et le monde.

« Il doit y avoir dans ce rapport [entre Dieu et le monde] un noyau de liaison des deux en un tout absolu. Et c'est l'homme qui, comme être de la nature, a cependant en même temps la personnalité, pour lier le principe des sens avec le suprasensible. »²⁴²

Cette position de l'homme entre ciel et terre, entre Dieu et le monde, fait de lui un « (*cosmopolite*) personne (*être moral*), être sensible (*habitant du monde*) conscient de sa liberté ; l'être sensible raisonnable dans le monde ».²⁴³ Il s'en suit alors que l'homme est, pour Kant, l'être qui, en même temps, se distance de la causalité naturelle du monde pour « théoriser » le monde au sens de lui infuser le sens du suprasensible (*Cosmotheoros*) grâce à sa personnalité, à sa faculté d'adopter un point de vue cosmopolitique, à la *theoria* et, en tant qu'habitant du monde, incarne dans le monde la spontanéité de la liberté qu'il a en commun avec Dieu. De sorte qu'en lui deux infinis s'unissent en un tout absolu. Kant exprime cette position en ces termes :

²³⁸ KANT Emmanuel, *Opus postumum*, AK, XXI, 24-30-43-55-66.

²³⁹ KANT Emmanuel, *Opus postumum*, AK, XXI, 36, trad. François MARTY, PUF, Paris, 1986, p. 223.

²⁴⁰ KANT Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, Préface, AK, V, 4, PUF, Paris, 1943, p. 4.

²⁴¹ Cette notion est utilisée par Heidegger dans *Schelling, Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, Gallimard, Paris, 1977, p. 77, et reprise par Foessel dans *Kant et l'équivoque du monde*, CNRS Editions, Paris, 2008, coll. « Biblis » (2015), p. 292.

²⁴² KANT Emmanuel, *Opus postumum*, AK, XXI, 31, trad. François MARTY, PUF, Paris, 1986, p. 217.

²⁴³ KANT Emmanuel, *Opus postumum*, AK, XXI, 31, trad. François MARTY, PUF, Paris, 1986, p. 218.

« Dieu, le monde et l'homme, un être sensible pratique dans le monde (architectoniquement), Cosmotheoros, qui crée lui-même a priori les éléments de la connaissance du monde, à partir desquels il construit dans l'idée la vue du monde comme en même temps habitant du monde. »²⁴⁴

Commentant ces passages de l'*Opus postumum*, Foessel souligne avec justesse le fait que l'énigme que constitue l'homme dans le monde des choses sensibles est la clé de voûte du système kantien ainsi que l'explication de la tâche de l'homme dans le monde en tant qu'habitant du monde. Nous le citons :

« Mais si le monde finit par désigner les actions humaines en tant qu'elles sont le résultat de la raison technico-pratique, il doit aussi être le domaine où se réalise l'action libre dont Dieu est symboliquement considéré comme législateur. On trouve donc, dans ces fragments, une reformulation de la troisième antinomie, ce qui montre bien que le système, même dans sa version la plus élaborée, s'inscrit toujours dans l'énigme de la présence au monde d'un être libre. Car l'énigme du monde, pour Kant, n'est rien d'autre que celle d'un « habitant du monde » qui est néanmoins libre par rapport au monde et aux prescriptions de la raison technico-pratique. »²⁴⁵

Nous soulignons que l'essence du cosmopolitisme qui se laisse déduire de cette conception de l'homme – entre Dieu et le monde – engage et la pensée et l'action. Le spectateur contemple. Il prend de la hauteur pour adopter un point de vue « cosmopolitique ». Mais il est l'habitant du monde et, comme tel, son action s'inscrit dans le monde. Kant fait bien remarquer que les actions humaines appartiennent aussi au monde.²⁴⁶ Cependant, faut-il encore noter qu'elles ne lui appartiennent pas comme pure réceptivité mais comme inscription de la liberté dans le monde. La faculté de juger débouche ainsi sur le devoir pratique. Contemplation et action sont les deux faces d'un même cosmopolite et c'est en cela que l'homme occupe, dans la pensée kantienne, une position privilégiée d'être l'instance de synthétisation du réel. Dans le monde

²⁴⁴ KANT Emmanuel, *Opus postumum*, AK, XXI, 32, trad. François MARTY, PUF, Paris, 1986, p. 218.

²⁴⁵ FOESSEL Michaël, *Kant et l'équivoque du monde*, CNRS Editions, Paris, 2008, coll. « Biblis » (2015), p. 291.

²⁴⁶ « Le concept de monde est le complexe de l'existence de tout ce qui est dans l'espace et le temps, en tant qu'une connaissance empirique en est possible. Lui appartiennent aussi les actions humaines. » (*Opus postumum*, AK, XXI, 36, trad. François MARTY, PUF, Paris, 1986, p. 218).

(sans en subir le déterminisme) et de Dieu (sans en subir l'hétéronomie), il crée le lien entre Dieu et le monde. L'« habiter » a donc un sens actif, il est une instance créatrice. Dans l'« habiter », le contemplateur du monde rejoint en une même personne, l'homme, le « *configureur de monde* »²⁴⁷ faute de quoi il n'y aurait toujours pas de liaison pratique entre Dieu et le monde. L'essence du cosmopolitisme tient en fin de compte à cette conscience énigmatique qu'éprouve l'homme d'appartenir à un ordre de causalité déterminé (à la nature, à un Etat, à un déterminisme quelconque) tout en sentant, intérieurement, que cette appartenance est « excédée » par un appel, aussi intérieur, à la liberté.

« Il y a un être en moi, distinct de moi, qui a pouvoir sur moi (*agit, facit, operatur*) dans le rapport causal d'efficacité qui, étant lui-même libre, c'est-à-dire sans être dépendant de la loi de la nature dans l'espace et le temps, me dirige intérieurement (justifie ou condamne) ; et moi l'homme, je suis moi-même cet être, et celui-ci n'est pas, par exemple une substance hors de moi, et ce qui est le plus étrange : la causalité est cependant une détermination à l'action en liberté (non comme une nécessité de nature). Cette disposition intérieure inexplicable se découvre par un fait, l'impératif catégorique du devoir, Dieu. »²⁴⁸

S'il faut donc déterminer le sens du cosmopolitisme dans la pensée kantienne, il n'est pas inopportun de le rechercher au-delà de son application juridique restreinte. Le cosmopolite n'est pas *en premier lieu* (nous soulignons) un citoyen d'une république ou d'un Etat mondial au sens territorial et juridique du terme. Cette république ou cet Etat n'existe pas de fait, et les grandes figures cosmopolitiques connues dans l'histoire (cosmopolitismes cynique, stoïcien, kantien, ...) ²⁴⁹ n'ont jamais prétendu qu'une telle constitution existait sous d'autres formes (fictives ou spirituelles). Le « citoyen du monde » se reconnaît *avant tout* dans la conscience de sa tâche de copule entre Dieu et le monde, entre la liberté suprasensible et le déterminisme sensible.

²⁴⁷ Terme que nous réempruntons à HEIDEGGER Martin, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique : monde-finitude-solitude*, trad. par D. Panis, Paris, Gallimard, 1992, p. 267.

²⁴⁸ KANT Emmanuel, *Opus postumum*, AK, XXI, 25, trad. François MARTY, PUF, Paris, 1986, p. 211.

²⁴⁹ Voir Analyse de Michaël Føessel dans KANT, *Vers la paix perpétuelle*, Hatier, Paris, 2007, p. 124.

Conclusion à la première partie

Nous venons de parcourir les différents écrits de Kant pour essayer de mieux comprendre les origines et la portée de l'Idée de paix dans son système. Nous retenons, pour l'essentiel, que la pensée politique de Kant est loin d'être marginale, mais qu'elle s'inscrit au contraire dans l'ensemble du système critique et qu'elle s'attache, fidèle au sens platonicien de l'Idée, à imprimer l'Idée de paix dans la réalité de la coexistence des libertés. Cette dernière, pour prétendre à la paix, doit être fondée sur des principes républicains dont la clé de voûte est le concept de liberté pratique. À cette condition, la coexistence des libertés pourrait signifier la réalisation d'un monde humain en tant que monde commun. Le monde humain et commun est l'enjeu du concept de cosmopolitisme en tant que ce dernier est l'expression du contrat originaire et tacite dicté par l'humanité elle-même.

Comment l'internationalisme reflète-t-il alors cette condition, et jusqu'où pouvons-nous dire que l'internationalisme rejoint ou pas l'esprit du cosmopolitisme ? C'est ce que nous allons tenter d'analyser dans la seconde partie de ce travail.

PARTIE II

LA PAIX PAR LE DROIT OU LA PAIX DES ETATS

*« Les moutons vont à l'abattoir. Ils ne se disent rien, eux, et ils n'espèrent rien.
Mais du moins ils ne votent pas pour le boucher qui les tuera, et pour le bourgeois qui les mangera.
Plus bête que les bêtes, plus moutonnier que les moutons,
l'électeur nomme son boucher et choisit son bourgeois.
Il a fait des Révolutions pour conquérir ce droit. »¹*

Introduction à la deuxième partie

Nous entendons ici par « internationalisme » la doctrine selon laquelle les divers intérêts nationaux se coalisent sous les auspices d'un système juridique international en vue de gérer les relations entre Etats et de traiter des problèmes globaux. L'Etat est donc au centre du fonctionnement de l'internationalisme, et le droit international repose sur la conception en vogue de l'Etat et des intérêts étatiques en jeu. La qualité des relations internationales tient donc, à la fois, à la manière dont les Etats se comprennent dans leurs constitutions intérieures et dans la manière dont le droit international parvient ou non à institutionnaliser la coexistence et la coaction des Etats.

Si, par conséquent, nous voulons analyser comment positionner l'internationalisme par rapport aux Idées de république et de cosmopolitisme que nous avons traitées dans la partie précédente de ce travail, et si nous cherchons à comprendre dans quelle mesure l'internationalisme est la voie de la paix dans le monde, il nous faudra confronter les exigences de l'Idée de république ainsi que l'essence du cosmopolitisme à la réalité et des constitutions des Etats en général et du fonctionnement des institutions interétatiques dont l'Organisation des Nations Unies est, dans le monde qui est le nôtre, la figure de proue de la construction de la paix globale par le droit.

¹ MIRBEAU Octave, *La grève des électeurs*, Editions du boucher, Paris, 2002, p. 5. Ce texte fut publié pour la première fois dans *Le Figaro* du 18 novembre 1888.

CHAPITRE IV

PAIX CIVILE, ÉTATS MODERNES ET DÉFIS DU RÉPUBLICANISME

Le premier article définitif de *Vers la paix perpétuelle* fait dépendre celle-ci, au niveau du droit civil – c'est-à-dire au sein des frontières d'un Etat –, à une constitution républicaine. Ceci parce que la République est la seule constitution « *qui procède de l'idée de contrat originel sur laquelle doit reposer toute législation d'un peuple* »². Kant explique cette position unique d'une constitution républicaine par la pureté de son origine (le fait qu'elle provient de la source pure du concept de droit) ainsi que par le fait que, conformément à l'idée de peuple constituant, c'est la seule qui garantit la paix.³ Si, en effet, le profond désir du peuple est de ne pas être opprimé et de vivre en paix (selon Machiavel) et si l'état civil prend naissance dans la volonté de tous (*omnes et singuli* selon Hobbes) de s'obliger mutuellement à entrer dans une communauté politique, alors il n'y a pas de raison que ce même peuple choisisse de faire la guerre sans un risque suffisamment avéré que ce peuple ne subsisterait pas sans engager cette guerre.

Car, selon les termes de Kant, « *si le consentement des citoyens est exigé (et il ne peut en aller autrement dans cette constitution) pour décider s'il doit y avoir la guerre ou pas, il est on ne peut plus naturel que ceux-ci pèsent bien leur décision pour savoir s'ils vont engager un jeu si funeste, puisqu'il leur faudrait décider de subir eux-mêmes tous les malheurs de la guerre (ce qui inclut : combattre en personne ; financer la guerre avec leurs propres ressources ; réparer péniblement la dévastation qu'elle laisse derrière elle ; et enfin, pour porter le mal à son comble et rendre même la paix amère, ils devront supporter une dette impossible à rembourser, car de nouvelles guerres sont toujours imminentes). En revanche, dans une constitution où le sujet n'est pas citoyen, et qui n'est donc pas républicaine, c'est la chose la moins préoccupante au monde, car le souverain n'est pas concitoyen, mais propriétaire de l'Etat, et la guerre n'inflige pas le*

² KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 350, Vrin, Paris, 2007, p. 25.

³ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 350, Vrin, Paris, 2007, p. 26.

*moindre dommage à ses banquets, à ses chasses, à ses châteaux de plaisance ni à ses fêtes de cour, etc. ; il peut donc la décider pour des motifs insignifiants [...].*⁴ » Il est de fait plus facile de prendre une décision dont on ne subira pas soi-même directement les conséquences néfastes plutôt que lorsqu'on sait que toute la charge ultérieure pèsera lourdement sur ses épaules. L'expérience montre effectivement que la guerre frappe plus lourdement ceux qui ne l'ont pas choisie que ceux qui la décident et que, si chaque citoyen avait à décider de la guerre ou de la paix, les conséquences de la guerre devraient logiquement décourager toute envie belliciste.

Mais l'état des choses tendent à démontrer le contraire. La guerre persiste à défier les efforts de pacification en théorie comme en pratique. Si, jusqu'à la moitié du 20^e siècle, l'on pouvait mettre ce constat sur le compte d'un univers politique dominé par l'esprit autocratique des Etats, il ne devrait pas être de même de nos jours où les constitutions républicaines sont la forme de gouvernement la plus répandue. Parmi les 193 Etats membres de l'Organisation des Nations Unies, en effet, la forme républicaine est de loin la forme constitutionnelle la plus répandue : on dénombre 136 républiques, d'autres étant des royaumes ou sultanats, des principautés et des unions ou fédérations pouvant mélanger plusieurs formes de régime politique. On s'attendrait par conséquent à ce que la paix règne dans le monde mais, loin de ce constat, les foyers de conflits armés se multiplient dans de nombreuses parties du globe. Ce qui pousse à se demander si la solution juridique suffit à assurer la paix tant du point de vue civil qu'international. L'idée de paix exige donc de se demander en quelle mesure l'univers politique contemporain répond ou non au critère de « républicanité » des constitutions étatiques.

⁴ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 351, Vrin, Paris, 2007, p. 26.

4.1. Le républicanisme, le contrat originaire et l'idée de peuple républicain

Pour qu'une constitution soit qualifiée de républicaine il faut, d'après Kant, qu'elle remplisse en son principe trois critères : la *liberté* des membres d'une société (en tant qu'êtres humains) ; la *dépendance* de tous par rapport à une unique législation commune (en tant que sujets) et l'*égalité* de tous devant la loi (en tant que citoyens) ⁵. Le critère de la liberté au sens politique est sans doute celui qui est au centre de l'idée de république, puisque c'est lui qui fait que la vie de la cité soit effectivement une chose publique et communautaire. Elle ne le serait pas en effet si les affaires publiques devaient se régler dans le secret, unilatéralement par le prince ou l'aristocratie loin des yeux et des oreilles du peuple et sans aucun concours de ce dernier. C'est d'abord par la « démocratisation » de la liberté politique que la république commence à prendre forme. Le contrat doit dès lors être en ce sens un acte d'hommes libres et égaux qui, après avoir institué une législation commune, se jurent mutuellement de s'y soumettre en acceptant d'exercer leurs libertés individuelles conformément à elle.

Dire que la liberté dans une république est en vertu de l'être-humain des membres d'une société, c'est affirmer que la liberté politique est une question de dignité avant d'être un exercice de cette liberté. C'est aussi ce qui ressort de l'évolution historique de la constitution des républiques. Chez les Grecs, avaient accès à l'*ecclésia* (rassemblement du peuple où se prenaient les grandes décisions concernant la *polis*) tous les citoyens libres. Il fallait donc être libre pour participer à la vie politique de la cité, c'est-à-dire ne pas être un esclave subissant la contrainte d'un autre homme, ni être soi-même un travailleur manuel soumis à la nécessité de gagner son pain quotidien. Accéder au statut d'homme libre n'était pas, par conséquent, à la portée de tout le monde. Et ce n'est qu'une fois accédé à ce statut que l'on pouvait jouir de l'*isonomia* (égalité des citoyens au regard de la loi), de l'*isègoria* (droit de prendre la parole à l'assemblée du peuple) et

⁵ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 350, Vrin, Paris, 2007, p. 25.

de l'*isopsèphia* (le fait que les voix des citoyens pèsent toutes du même poids). Bien donc que la démocratie athénienne associait tous les citoyens libres à la gouvernance de la cité, encore fallait-il accéder à ce statut qui, au sein de la cité, constituait une forme de dignité obtenue grâce à un niveau socio-économique suffisant. C'est en ce sens que Hannah Arendt fait remarquer que pour être un citoyen libre dans la Grèce antique, « *le moyen décisif reposait sur l'économie de l'esclavage, sur la violence par laquelle on contraignait les autres à nous décharger des soucis de la vie quotidienne* », mais qu'« *à la différence de toutes les formes d'exploitation capitalistes qui poursuivent prioritairement des buts économiques et qui en tirent un enrichissement, l'exploitation du travail des esclaves dans l'Antiquité visait à libérer complètement les maîtres du travail pour qu'ils puissent se consacrer à la liberté politique.*⁶ »

Mais c'est dans la République de la Rome antique que nous retrouvons la réclamation d'une dignité politique de la part de ceux que Martin Breaugh appelle « *les muets du mutisme civil* »⁷. Il s'agit de la première sécession plébéienne en 494 avant notre ère, sécession lors de laquelle les plébéiens, se retirant sur le Mont Sacré (l'Aventin), refusèrent la mainmise des patriciens sur le pouvoir politique et réclamèrent d'être représentés au Sénat par des tribuns ayant un droit de *veto*. Ce que nous voulons souligner dans cette expérience plébéienne c'est cet esprit qui, quelques siècles plus tard, sera caractéristique de l'esprit républicain de l'Époque moderne et au-delà, à savoir la prise de conscience d'une dignité politique pour tous les membres d'une communauté politique – et particulièrement pour les classes les plus défavorisées – les amenant à vouloir passer d'un statut infra-politique à celui de sujets politiques à part entière et au même titre que n'importe quel autre citoyen.

Le siècle des Lumières contribua grandement à populariser cet esprit notamment par la revendication du libre usage public de la raison en réaction contre la censure, ainsi que par la théorisation du contrat social au fondement de la communauté politique et celle de la souveraineté populaire en réaction contre l'absolutisme monarchique. Il fallait que le peuple effectue ce passage du statut de sujets du roi à celui des citoyens libres pour que le concept de

⁶ ARENDT Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, Ed. Seuil, Paris, 1995, p. 76.

⁷ BREAUUGH Martin, *L'expérience plébéienne : Une histoire discontinuée de la liberté politique*, Payot, Paris, 2007.

contrat social ait un sens dans ce siècle assoiffé de liberté. La notion de « peuple » au sens politique (*demos*)⁸ tient donc une place centrale dans l'idée de république tant du point de vue de l'égalité des membres d'une communauté politique que de celui de l'être-en-commun politique auquel ce statut leur ouvre la possibilité.

Ainsi, alors que les républiques contemporaines se réclament toutes du peuple, le problème de la coexistence des libertés se complexifie lorsqu'il s'agit d'identifier la volonté du peuple ainsi que la place qu'occupe celui-ci dans une communauté politique donnée. Le rapport du peuple au souverain détermine dans ce cas le genre de paix civile à laquelle une république peut prétendre. Or, même si les théories « contractualistes » de l'Etat, depuis Hobbes et Locke puis Rousseau et Kant, voient l'origine de la souveraineté dans la volonté du peuple de constituer une communauté politique, le rapport de ce dernier au souverain une fois le contrat originaire réalisé est, dans la pensée politique de ces auteurs, un sujet diversement traité. La question de fond pour une constitution républicaine doit donc être « quelle place réservée au peuple dans une telle constitution et pour quelle paix civile ? »

⁸ Notons les diverses nuances du mot « peuple » dans la Grèce antique. Le *genos* souligne l'origine commune des Grecs, l'*ethnos* ajoute l'idée de culture commune à celle de la communauté d'origine, le *laos* désigne une foule assemblée, et le *demos* renvoie à l'ensemble des citoyens. Notre propos concerne cette dernière acception qui renvoie directement à la notion proprement politique du mot « peuple ».

4.1.1. Hobbes et la passivité civique

Pour Hobbes, la volonté des individus de sortir de l'état de nature ne constitue pas par soi un peuple. Les individus précontractuels jouissent de la liberté et de la souveraineté mais ils ne sont encore à ce stade qu'une simple multitude. En tant que multitude, aucune paix n'est possible parce que la liberté et la souveraineté naturelles sont source de la guerre de tous contre tous. Selon Hobbes,

« Si nombreuse que soit une multitude d'individus, si cependant leurs actions sont dirigées par leurs jugements et leurs instincts particuliers, ils ne peuvent, par leur nombre, espérer ni défense ni protection, que ce soit contre un ennemi commun ou contre les torts qu'ils se font les uns aux autres. En effet, leurs opinions les divisent en ce qui concerne le meilleur usage de leur force, et son emploi ; ils ne s'entraident plus, mais se gênent les uns les autres ; leur opposition mutuelle réduit leur force à néant : de la sorte, ils sont facilement soumis par un très petit nombre qui se met d'accord ; mais encore, quand il n'y a pas d'ennemi commun, ils se battent entre eux au nom de leurs intérêts personnels. Car, si nous pouvions supposer qu'une grande multitude d'individus s'accorde pour suivre la justice et les autres lois de nature, sans qu'une puissance commune les tienne tous en respect, nous pourrions tout aussi bien supposer que le genre humain ferait de même ; ainsi, il n'y aurait ni un quelconque gouvernement civil, ni aucun État, et il n'y en aurait pas besoin, parce qu'il y aurait la paix sans sujétion. »⁹

Pour que les individus puissent alors vivre en paix, il faut qu'ils consentent à la sujétion de tous à un souverain unique. Ce consentement se fait par un acte de transfert d'autorité de la multitude vers un souverain qui, seul, sera à même d'imposer à tous la force de la loi et ainsi garantir la paix. La personne du souverain dans le Léviathan provient d'un « pacte d'autorisation » par lequel chaque individu institue celui qui, roi ou assemblée, mettra fin à la guerre de tous contre tous et imposera la paix par tous les moyens qu'il jugera nécessaires. Il n'est pas le délégué d'un corps souverain du peuple, mais plutôt le produit des volontés pré-politiques qui n'ont en commun que leur consensus concernant la nécessité d'une telle institution

⁹ HOBBS, *Léviathan* (1651), II, 17, Gallimard, Paris, 2000, p. 284.

salvatrice. L'ordre politique commence ainsi chez Hobbes avec l'instauration d'une souveraineté « autorisée » à parler et à agir au nom de tous (*in the person of*). Elle doit par conséquent être distinguée des individus et au-dessus d'eux afin de pouvoir se faire obéir et maintenir l'ordre politique. C'est, grâce aux lois et sa capacité d'imposer l'ordre public, que le souverain institue en retour la personne du peuple. Ce n'est donc pas le peuple qui institue la souveraineté, c'est l'inverse.

La paix civile est ainsi obtenue chez Hobbes au prix du renoncement des individus à leurs libertés et à leurs souverainetés individuelles. Le souverain ne faisant pas partie du contrat originaire, il n'est en rien obligé vis-à-vis de ceux qui l'ont porté au pouvoir, rien ne l'oblige à respecter la volonté du peuple. Car une fois « autorisé », il ne peut plus y avoir aucun contrôle que le peuple puisse exercer sur le souverain. Et le destituer reviendrait pour le peuple à se condamner à retourner à l'état de nature. Tous et chacun se voient donc contraints de soumettre « leur volonté à sa volonté, et leurs jugements à son jugement »¹⁰. Par contre, au nom de la sécurité de tous, il est capable de s'assujettir le peuple et de disposer pour ce faire de la personne de chacun.

« L'élaboration de l'union – dit Hobbes – consiste en ceci que chaque homme, par convention, s'oblige envers un seul et même homme ou envers un seul et même conseil, nommé et désigné par tous, à faire des actions que ledit homme ou que ledit conseil leur commandera de faire, et à ne faire aucune action que cet homme ou ce conseil leur interdira de faire [...]. De ce fait, celui qui a à commander peut, par l'utilisation de tous leurs moyens et de toute leur force, être capable, en vertu de la terreur que peut inspirer une telle utilisation, de former la volonté de tous à l'unité et à la concorde entre eux. »¹¹

Si la liberté et la volonté individuelles s'aliènent dans l'action et la volonté du souverain, quelle place reste-t-il au peuple sur l'échiquier politique ? Une fois le souverain institué, le peuple doit laisser les affaires de gouvernement au jugement et aux soins du souverain. Tout ce

¹⁰ HOBBS, *Léviathan* (1651), II, 17, Gallimard, Paris, 2000, p. 288.

¹¹ HOBBS, *Éléments de la loi naturelle et politique*, I, XIX, Le livre de poche, Paris, 2003, p. 222-223.

qui incombe au peuple désormais c'est de vouer une obéissance inconditionnelle au souverain, puis de vaquer tranquillement à ce que Lucien Jaume appelle une « *passivité civique* »¹², c'est-à-dire une vie privée, sphère où la loi a passé sous silence les pensées et les actions privées des individus. Autrement dit, mis à part le rôle actif de chacun lors de l'acte fondateur de la République (à savoir l'acte d'autorisation au souverain), le peuple se doit d'être apolitique car, même s'il lui est loisible de penser et d'agir privativement, exprimer publiquement des pensées ou faire des actions qui contrediraient la volonté du souverain serait un acte de sédition et à ce titre répressible par la loi (éditée par le souverain en vertu du pacte d'autorisation et au nom de la sécurité de tous).

Un individu, ou une partie du peuple, peut donc juger que la volonté du souverain ne répond pas à la paix à laquelle il (elle) aspire, il lui sera néanmoins interdit par la loi de s'opposer publiquement à la volonté du souverain. Mais le peuple peut-il alors endosser la responsabilité morale de toute décision du souverain sous prétexte que l'acte d'autorisation implique une obéissance absolue au pouvoir suprême de ce dernier ?¹³ Le cas extrême dont Hobbes ne dit rien et qui nous semble pourtant possible dans la conception républicaine d'un peuple politiquement placé sous le voile de la passivité civile, c'est le cas où le souverain déciderait, sur le plan intérieur, un retour à l'état de guerre car le peuple n'aurait aucun recours pour s'opposer à la raison d'Etat. La paix civile serait alors constamment fragilisée par un possible recours à la répression de masse de la part du souverain au nom de la sécurité de tous. Par ailleurs, puisque le souverain serait exempté des obligations communes issues du contrat et qu'il détiendrait tous les pouvoirs, il n'y a rien qui assure qu'il n'utilisera pas ce privilège pour être dans l'état de nature vis-à-vis du peuple : l'état civil de Hobbes n'est pas par conséquent complet, puisqu'il reste au moins une personne qui peut rester dans l'état de nature par rapport au reste des contractants. La

¹² JAUME Lucien, « La représentation : une fiction malmenée », in *Pouvoirs* 2007/1 (n° 120), p. 13.

¹³ Il s'agit ici de l'un des paradoxes posés à la loi par le rapport entre l'inconditionnalité de l'ordre du gouvernant et le devoir d'obéissance du gouverné. C'est ce qui conduisit Hannah Arendt à inventer le concept de « banalité du mal » lors du procès d'Eichmann (ARENDR H., *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, trad. A. Guérin, Paris, Gallimard, 1966), ou encore ce qui constitue une des lignes de défense des commettants du génocide des Tutsis au Rwanda. La passivité civique conforterait en quelque sorte ce genre de position. Il en va de même dans certains cas délictueux où entrent en confrontation la loi publique et la morale tel que la trahison envers son pays, la désobéissance civile, etc.

paix civile n'est donc pas parfaitement garantie tant que le peuple est uniquement confiné en position d'inconditionnelle obéissance au souverain, car le problème de l'état de nature n'est pas complètement résolu.

4.1.2. Locke et la représentation conditionnée

C'est cette incomplétude de la solution à l'état de nature que Locke veut supprimer dans le *Second Traité du gouvernement* de 1689. Contrairement à Hobbes, Locke refuse la solution dans laquelle le peuple aurait les poings liés par la toute-puissance du souverain. Ce point de vue vient lui-même de la différence entre ces deux penseurs contemporains au sujet de la destination du projet de fondation d'une société. Comme nous l'avons montré précédemment, l'objectif d'une république est, pour Hobbes, prioritairement *sécuritaire*. Le souverain institué doit monopoliser tous les pouvoirs sur ses sujets afin de pouvoir inspirer assez de peur qui découragerait quiconque chercherait à nuire à la stabilité générale. Locke, quant à lui, met plutôt l'accent sur l'aspect *organisationnel* de l'objectif des hommes qui choisissent de s'unir en société. Selon lui, la plus grande et la principale fin que se proposent les hommes, lorsqu'ils s'unissent en communauté et se soumettent à un gouvernement, c'est de conserver leurs propriétés, pour la conservation desquelles bien des choses manquent dans l'état de nature. L'état de nature incommode l'assurance des propriétés des gens (leurs vies, leurs libertés et leurs biens) car il lui manque des lois communes établies en vue de servir de critère commun de jugement, un juge impartial qui ait l'autorité de trancher les différends conformément aux lois établies, et un pouvoir d'appuyer et de soutenir une sentence donnée et de l'exécuter.¹⁴

Mieux que de décourager les individus foncièrement bellicistes en leur imposant par la force la puissance d'un souverain commun, Locke voit dans le gouvernement civil une volonté d'organisation de la conservation et de la prospérité des propriétés des contractants. Alors que l'aspect sécuritaire demande aux individus de se défaire de leurs libertés et de leurs droits, l'aspect organisationnel vise à la meilleure organisation des libertés et des droits individuels pour la tranquillité, la sûreté et le bien de tous. Les individus ne renoncent donc pas à leurs libertés ni à leurs biens, ils se coordonnent pour arriver à leurs fins sans recourir à la violence. Et pour cela ils s'entendent mutuellement : premièrement, de ne pas juger – chacun unilatéralement – des moyens nécessaires pour la conservation de soi mais de les soumettre aux limitations des lois qui

¹⁴ LOCKE, *Le second traité du gouvernement*, IX, 123 – 126, PUF, Paris, 1994, p. 90 – 91.

seront communautairement établies, ainsi que de se dépouiller du pouvoir de punir soi-même les crimes commis par autrui contre les lois de la nature mais de transférer ce pouvoir à la société ; deuxièmement, de mettre en place des pouvoirs publics pour assurer cette entente, à savoir le pouvoir législatif et les pouvoirs judiciaire et exécutif.

Le gouvernement institué est par conséquent ordonné, selon Locke, à la meilleure satisfaction des libertés et des droits déjà existants à l'état de nature mais coordonnés cette fois-ci au niveau de la société. Sa raison d'être est conditionnée par l'amélioration de la coexistence des libertés car, d'après Locke :

« S'il est vrai qu'en entrant en société, les hommes abandonnent l'égalité, la liberté et le pouvoir exécutif qu'ils possédaient dans l'état de nature, et qu'ils les remettent entre les mains de la société pour que le législatif en dispose selon que le bien de cette même société l'exigera, il reste cependant que chacun ne le fait que dans l'intention de préserver d'autant mieux sa personne, sa liberté et sa propriété (car on ne peut supposer qu'une créature rationnelle change de situation dans l'intention de la rendre pire). Le pouvoir de la société, ou du *législatif* qu'elle institue, *ne peut jamais être censé s'étendre au-delà de ce que requiert le bien commun.* »¹⁵

La paix civile dans la république selon Locke est rendue possible par la finalité et les modalités de gouvernement que doivent refléter les actes de gouvernement. Ces derniers ne doivent avoir pour but que la paix, la sûreté et le bien public du peuple et, pour que le peuple se reconnaisse dans ce gouvernement, répondre à la publicité des lois, à la confiance dans l'impartialité lors des jugements conformément aux lois et à l'usage contrôlé de la force publique sur les membres de la communauté. Ce que Locke dit en ces termes :

« Quiconque détient le législatif ou le pouvoir suprême de la république est tenu de gouverner selon des *lois* fixes et établies, promulguées et connues du peuple, et non par des décrets

¹⁵ LOCKE, *Le second traité du gouvernement*, IX, 131, PUF, Paris, 1994, p. 93.

improvisés ; de gouverner par le moyen de *juges impartiaux* et intègres, appelés à trancher tous les différends en fonction de ces lois ; enfin, de n'employer à l'intérieur la force de la communauté *que pour l'exécution de ces lois*. (...) Tout ceci ne doit être dirigé vers aucune autre *fin* que la paix, la sûreté et le *bien public* du peuple. »¹⁶

Comment alors assurer la garantie du bon fonctionnement de ce système une fois la sortie de l'état de nature réalisée ? Par quel mécanisme doit-on respecter pour que les pouvoirs législatif, judiciaire et exécutif répondent efficacement à leur but qui est la paix, la sûreté et le bien public du peuple ? Locke voit le premier mécanisme dans la séparation et la hiérarchisation des pouvoirs. Le chapitre XIII du *Second traité du gouvernement civil* est consacré à cet effet. Pour lui, le pouvoir suprême doit être celui de faire les lois, pouvoir dont Locke fixe l'étendue et les limites au chapitre XI du même ouvrage. Le pouvoir législatif est celui qui est le plus immédiatement lié à la volonté du peuple de former une société, car l'établissement des lois communes acceptées par tous est l'acte qui met fin à l'état de nature. Mais comme le peuple lui-même ne peut pas rédiger directement les lois, il confère ce pouvoir à un homme ou une assemblée. Les autres pouvoirs auront à exécuter et à faire respecter les lois établies au nom du peuple par les législateurs députés à cet effet.

Cependant, et c'est le mécanisme de rempart qui sert selon Locke à contrer tout abus de pouvoir, tous les pouvoirs restent soumis à l'approbation du peuple qui garde le pouvoir souverain de destituer ses représentants (même ses législateurs) au cas où celui-ci considérerait que leurs actes de gouvernement trahissent la confiance qu'il avait mise en eux en les mandatant et qu'ils agissent d'une manière contraire à la fin pour laquelle ils avaient été revêtus d'autorité.¹⁷ Ce pouvoir souverain de destitution fait du peuple, dans la république selon Locke et contrairement à Hobbes, un acteur politique à part entière en vue de la préservation de la finalité de formation d'une société. Locke admet que ce pouvoir peut même aller jusqu'à l'usage de la

¹⁶ LOCKE, *Le second traité du gouvernement*, IX, 131, PUF, Paris, 1994, p. 93.

¹⁷ LOCKE, *Le second traité du gouvernement*, XII, 143, PUF, Paris, 1994, p. 105. Voir aussi XIII, 149, p. 108 – 109.

force sous forme de révolution¹⁸, ce que d'autres – notamment Hobbes et Kant – n'admettent pas parce que ce serait faire retomber la société à l'état de nature, pour le premier, ou aller contre la pureté de la légalité pour le second.¹⁹ Par ailleurs, ce pouvoir du peuple de destituer ses représentants présente l'avantage d'éviter des rébellions qui pourraient surgir au sein d'un Etat à cause de l'absence ou de l'inefficacité des voies de recours légales pour des individus qui auraient quelque chose à reprocher aux représentants du peuple.²⁰

Alors que Hobbes se soucie donc plus d'assurer la force publique des gouvernants afin de pouvoir réprimer efficacement tout individu qui voudrait agir contre la loi du souverain, l'on trouve chez Locke une préoccupation affirmée de vouloir protéger le peuple de l'éventuel abus du pouvoir dont pourraient se rendre coupables les représentants du peuple. Cette différence de vue reflète, comme nous l'avons indiqué précédemment, leurs divergences quant à la finalité qui anime la volonté des individus de sortir de l'état de nature pour constituer une communauté politique. Le refus de Locke de reconnaître aux représentants du peuple une soumission sans condition de la part de ce dernier s'explique par le fait que le danger contre la paix, la sûreté et le bien de tous ne vient pas uniquement de la tendance des hommes à s'exempter de la loi ou de l'invasion provenant de l'extérieur ; il peut venir aussi de la tentation à laquelle les représentants du peuple sont susceptibles de succomber, à savoir celle d'utiliser la loi et les pouvoirs qu'elle leur confère en vue de leurs propres intérêts et au détriment du bien du peuple. Il avait sans doute compris que la concentration du pouvoir absolu aux mains d'une personne ou d'un groupe de personnes sans autre contrôle de la part du reste du peuple pouvait conduire à l'abus de ce pouvoir ainsi que le dira Emerich Edward Dalberg Acton deux siècles plus tard : « *Le pouvoir tend à corrompre et le pouvoir absolu corrompt absolument* »²¹. La république selon Locke donne ainsi au peuple une place de premier plan sur l'échiquier politique : c'est le peuple qui

¹⁸ LOCKE, *Le second traité du gouvernement*, XIII, 155, PUF, Paris, 1994, p. 112 ; XIX, 225 – 226, p. 162 – 163.

¹⁹ KANT Emmanuel, *Métaphysique des mœurs*, II, AK, VI, 317 – 323, GF-Flammarion, Paris, 1994, p. 134 – 141. Nous reviendrons sur ce point concernant le peuple et la révolution selon Kant dans les pages suivantes.

²⁰ LOCKE, *Le second traité du gouvernement*, XIX, 226, PUF, Paris, 1994, p. 162 – 163.

²¹ Nous reproduisons ici la citation originale en anglais : « Power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely. » (ACTON E. E. D., « Letter to Bishop Mandell Creighton, April 5, 1887 »), publiée in ACTON, *Historical Essays and Studies*, J.N. Figgis and R.V. Laurence, London, Macmillan, 1907.

constitue souverainement les lois, contrôle la conformité des actes de gouvernement aux lois publiques établies, et destitue ses représentants au cas échéant.

4.1.3. Rousseau et la souveraineté populaire

Avec Hobbes et Locke nous partions jusqu'ici d'un présupposé selon lequel l'état de nature est un état dans lequel la paix des individus est constamment menacée par l'absence d'un critère commun de jugement pouvant départager les intérêts divergents des individus. La constitution d'une communauté politique permettait de résoudre ce problème par l'instauration d'une dépendance commune à une force publique (Hobbes) ou d'une législation commune définissant le critère de jugement de ce qui doit être commun, le privé étant sauvegardé tant qu'il n'entre pas en contradiction avec la loi générale (Locke). Le problème à résoudre est celui de pouvoir concilier des intérêts particuliers grâce à l'établissement d'un intérêt général. Dans le cas de Hobbes, du fait que les individus troquent leur liberté contre la sécurité, les intérêts particuliers se soumettent à l'intérêt général, lequel est incarné par la volonté (particulière) du Souverain (un homme ou une assemblée) : la paix est offerte au peuple par le Souverain moyennant une absolue obéissance (renoncement à la liberté et même à sa personne si le Souverain l'exige). Dans celui de Locke, les individus s'entendent sur l'organisation de leur vivre-en-commun. Ils ne se défont pas de leur liberté ni de leur propriété : ils définissent des lois communes et délèguent des représentants pour les faire respecter. Les intérêts particuliers ne sont pas sacrifiés à l'intérêt général, au contraire l'intérêt général ne réussit sa raison d'être que s'il promet la tranquillité et la prospérité des intérêts particuliers. La paix est, dans ce cas, un projet d'individus libres réunis en un peuple qui veille à ce que la sphère publique soit orientée à cet effet.

Avec Rousseau par contre, nous entrons dans une figure où la communauté politique ne vient pas pour réaliser la sortie de l'état de nature mais pour corriger la perversion introduite par la condition sociale des hommes dans l'état de nature normalement pacifique. Pour Rousseau, en

effet, l'état de nature est pacifique²², la complexité de l'état social confrontée à l'intérêt particulier de chacun détruit la paix, puis l'état civil vient pour tenter de la rétablir. Le mot d'ordre de la création d'une république est donc celui-ci :

« Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. »²³

Rousseau soutient, comme Locke, l'idée que la république ne se construit pas sur le cimetière des libertés individuelles. Elle doit résulter d'une association libre pour un projet commun de sécurité et de prospérité, ce projet étant régi par des lois édictées et acceptées par tous. Mais alors que chez Locke le peuple est pensé comme une somme des individus le composant, Rousseau en fait pour sa part une universalité idéale qu'il nomme la *volonté générale*. Le pacte social conclu tacitement par tous produit une personnalité publique distincte des personnes particulières.

« Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants. *Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.* A l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son *moi* commun, sa vie et sa volonté. Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres prenait autrefois le nom de *Cité*, et prend maintenant celui de *République* ou de *corps politique*, lequel est

²² « L'homme est naturellement pacifique et craintif, au moindre danger son premier mouvement est de fuir ; il ne s'aguerrit qu'à force d'habitude et d'expérience. L'honneur, l'intérêt, les préjugés, la vengeance, toutes les passions qui peuvent lui faire braver les périls et la mort sont loin de lui dans l'état de nature. Ce n'est qu'après avoir fait société avec quelque homme qu'il se détermine à en attaquer un autre ; et il ne devient soldat qu'après avoir été citoyen. On ne voit pas là de grandes dispositions à faire la guerre à tous ses semblables. [...] Il n'y a donc point de guerre générale d'homme à homme ; et le genre humain n'a pas été formé pour s'entre-détruire. », ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, III, *Ecrits sur l'Abbé de Saint-Pierre*, Gallimard, Paris, 1964, p. 601 – 602.

²³ ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, III, *Du contrat social*, I, 6, Gallimard, Paris, 1964, p. 360.

appelé par ses membres *Etat* quand il est passif, *Souverain* quand il est actif, *Puissance* en le comparant à ses semblables. A l'égard des associés ils prennent collectivement le nom de *peuple*, et s'appellent en particulier *Citoyens* comme participants à l'autorité souveraine, et *Sujets* comme soumis aux lois de l'Etat. »²⁴

Ainsi Rousseau conçoit-il l'origine et la raison d'être d'une république. Il s'agit d'une association de personnes individuelles en une personne publique ayant les caractères d'un corps réel : l'unité, l'identité, la vie et la volonté. Ce corps « moral et collectif » est mû par la volonté générale qui n'est donc pas l'œuvre d'un homme ou de quelques hommes. Le Souverain de Hobbes « s'incorpore » les contractants. Ce qui veut dire qu'il a un corps et une volonté bien distincts et extérieurs de ceux des contractants mais que, une fois désigné garant de l'ordre public par ceux-ci, il nourrit sa légitimité et sa puissance par l'incorporation de ses sujets. Symboliquement représenté par le Léviathan et politiquement par la personne de celui (ou de ceux) qui détient le pouvoir, il est un être réel. Avec Rousseau, la volonté générale effectue un mouvement opposé : le *moi* commun issu du contrat social est *irreprésentable* au sens propre comme au figuré. Elle est une *volonté*. Et comme volonté, sa souveraineté ne peut être ni cédée ni représentée par personne à part elle-même.²⁵

Mais, d'un autre côté, la volonté générale ne se réduit pas à la somme des volontés particulières qui composent le corps social. Le peuple n'est pas la somme des individus comme dans le cas de Locke. Les citoyens sont bien sûr sollicités pour exprimer leur volonté par voie de suffrage, mais ce n'est pas l'agrégation des voix prises une par une qui fait la volonté générale. Chacun participe à l'autorité souveraine, mais celle-ci transcende chaque particulier. Car, comme le dit Rousseau, « *ce qui généralise la volonté générale est moins le nombre de voix, que l'intérêt commun qui les unit : car dans cette institution chacun se soumet nécessairement aux conditions*

²⁴ ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, III, *Du contrat social*, I, 6, Gallimard, Paris, 1964, p. 361 – 362.

²⁵ « Je dis donc que la souveraineté n'étant que l'exercice de la volonté générale ne peut jamais s'aliéner, et que le souverain, qui n'est qu'un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même ; le pouvoir peut bien se transmettre, mais non pas la volonté. », ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, III, *Du contrat social*, II, 1, Gallimard, Paris, 1964, p. 368.

qu'il impose aux autres... »²⁶ Avec Rousseau donc, le peuple devient une personnification idéale du tout social, un corps moral, un *moi* collectif. Ce qui donne au lien social et à la paix civile un caractère à la fois détaché vis-à-vis de la bonne volonté du prince et patriotique de la part du citoyen.

En effet, pour Rousseau, ce n'est pas parce qu'il y a une sécurité intérieure que l'on doit parler de paix. Si la souveraineté du corps politique ne peut être ni cédée ni représentée par personne à part elle-même, la paix civile dépend de l'absolue indépendance de la volonté générale vis-à-vis d'une quelconque aliénation, que ce soit celle de la liberté de chaque citoyen ou celle de tout le corps politique. Le contrat social est justement dans la pensée de Rousseau un correctif d'une fausse paix qui se conclurait dans l'aliénation de la liberté. Rousseau se livre dans les premiers chapitres du *Du contrat social* à une critique qui cible les fausses conceptions de la paix. Aussi s'élève-t-il contre les « *savantes recherches sur le droit public* » qui « *ne sont souvent que l'histoire des anciens abus* » et qui cherchent à établir le droit par le fait. Il vise notamment Grotius et Hobbes en reprochant à leur conception du pouvoir d'employer une méthode plus favorable aux tyrans et en défaveur de ceux qui sont gouvernés.²⁷ Il refuse que la paix civile résulte du droit du plus fort ou de la situation d'esclavage dans le quel se trouve un peuple gouverné par un despote.

« On dira, écrit-il, que le despote assure à ses sujets la tranquillité civile. Soit ; mais qu'y gagnent-ils, si les guerres que son ambition leur attire, si son insatiable avidité, si les vexations de son ministère les désolent plus que ne feraient leurs dissensions ? Qu'y gagnent-ils, si cette tranquillité même est une de leur misère ? On vit tranquille aussi dans les cachots ; en est-ce assez pour s'y trouver bien ? »²⁸

Une conception de la paix civile qui se satisferait de la non-guerre est donc pour Rousseau une fausse paix tant que la liberté de tout un chacun ainsi que ses propriétés ne sont

²⁶ ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, III, *Du contrat social*, II, 4, Gallimard, Paris, 1964, p. 374.

²⁷ ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, III, *Du contrat social*, I, 2, Gallimard, Paris, 1964, p. 352 – 353.

²⁸ ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, III, *Du contrat social*, I, 4, Gallimard, Paris, 1964, p. 355.

pas respectés par le détenteur du pouvoir public. Voilà pourquoi le contrat qui institue une république doit faire en sorte que le corps souverain soit détaché d'une quelconque personne particulière tout en assurant la protection de la personne et des biens de chacun. Rousseau préfère ainsi confier le sort des citoyens entre les mains d'une communauté morale et politique plutôt qu'à un particulier quelque soit sa compétence ou son rang social afin de garantir que le peuple n'obéisse qu'à lui-même car, d'après Rousseau, « *si donc le peuple promet simplement d'obéir, il se dissout par cet acte, il perd sa qualité de peuple ; à l'instant qu'il y a un maître il n'y a plus de souverain, et dès lors le corps politique est détruit.* »²⁹ Rousseau semble convaincu avec raison que le manque de paix dans une société donnée résulte non pas de l'indiscipline du peuple, mais plutôt de la tendance des « chefs » à usurper la volonté populaire.

Par conséquent, la paix civile exige de la part des citoyens un esprit civique et patriotique consistant à sauvegarder l'intégrité de la volonté générale. Premièrement, contre le despotisme ils se doivent de défendre leur liberté, de préférer la vie libre à la paix misérable, à savoir la paix sans justice. Pour Rousseau, la défense de la liberté politique l'emporte sur la sécurité : « *le Citoyen doit s'armer de force et de constance, et dire chaque jour de sa vie au fond de son cœur ce que disait un vertueux Palatin dans la Diète de Pologne : Malo periculosam libertatem quam quietum servitium.* »³⁰ La paix ne doit pas être un repos léthargique d'un peuple soumis. Ce n'est plus le prince qui est souverain, c'est le peuple qui le devient.

Deuxièmement, le patriotisme exige des citoyens de cultiver le « lien » qui unit le peuple en un corps. Rousseau insiste sur l'importance de l'élément affectif dans un corps politique. La volonté générale devient muette lorsque le « *næud* » ou le « *lien* » social est rompu « *dans les cœurs* » des citoyens ; elle reste vigoureuse tant que tous se considèrent « *comme un seul* »

²⁹ ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, III, *Du contrat social*, II, 1, Gallimard, Paris, 1964, p. 369.

³⁰ ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, III, *Du contrat social*, III, 4, Gallimard, Paris, 1964, p. 405. Traduction de la citation latine : « *Je préfère une liberté périlleuse à une servitude tranquille.* » Cette idée revient souvent dans les écrits de Rousseau, notamment là où il affirme que l'Etat s'évanouit quand les citoyens sont « *plus amoureux du repos que de la liberté* » (*Du contrat social*, III, 14, *op. cit.*, p. 428) ou encore « *Le repos et la liberté me paraissent incompatibles : il faut opter* » (*Considérations sur le gouvernement de Pologne*, *op. cit.*, p. 955).

corps », et qu'ils n'ont « *qu'une seule volonté* ». ³¹ Et cela exige des citoyens d'adopter une culture de la transparence entre les intérêts particuliers et l'intérêt général car « *la paix, l'union, l'égalité sont ennemies des subtilités politiques.* » ³² Rousseau fait reposer ainsi la république non seulement sur les lois, mais aussi sur la vertu. Sans la vertu, en effet, les conditions nécessaires pour une paix véritable ne sauraient subsister car le luxe et la corruption ramollissent les citoyens pour « *les asservir les uns aux autres, et tous à l'opinion* ». ³³ Avec Rousseau donc, la paix véritable est le fruit d'un dispositif indissociablement politico-juridique, moral et affectif : par ce mot de paix, écrit-il, il faut entendre « *non seulement la sureté qui fait la paix au dehors, les mœurs qui font la paix au-dedans, mais aussi la liberté sans laquelle il n'y a aucune paix véritable.* » ³⁴

³¹ ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, III, *Du contrat social*, IV, 1, Gallimard, Paris, 1964, p. 437 – 438.

³² ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, III, *Du contrat social*, IV, 1, Gallimard, Paris, 1964, p. 437.

³³ ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, III, *Du contrat social*, III, 4, Gallimard, Paris, 1964, p. 405.

³⁴ ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, III, *Fragments politiques*, VII, « Le luxe, le commerce et les arts », Gallimard, Paris, 1964, p. 523.

4.1.4. Kant : le peuple républicain entre l'Etat-puissance et l'Etat-organisation

Rousseau est sans doute celui qui met le peuple souverain au cœur de la paix civile et de la politique de la cité. Mais – pour reprendre à notre compte la réflexion d'Etienne Balibar – la réussite de son projet repose sur « *une hypothèse très stricte, et peut-être très irréaliste : qu'aucun écart ne s'introduise jamais, ni dans leur composition ni dans leurs comportements, entre le corps des citoyens et le corps des sujets afin qu'il s'agisse bien toujours exactement du même corps.* »³⁵ Autrement dit, il faut que la volonté générale soit toujours droite, que l'intérêt général coïncide toujours avec les intérêts particuliers, surtout ceux de ceux qui exercent les pouvoirs au nom du peuple. Or il est irréaliste d'espérer qu'il en sera ainsi, d'autant plus que Rousseau lui-même reconnaît le risque de corruption inhérent aux inégalités économiques et de prestige liées aux positions des individus dans la société. Le rêve d'une société égalitaire bute contre la réalité de l'existence de fait des factions et des partis au sein de la société ainsi qu'à la tentation du pouvoir qui assaille constamment la place du prince. Puisque la volonté générale est un idéal irréprésentable, les conditions de son inscription dans la réalité des hommes sont si contraignantes que Rousseau en vient, avec l'avant-dernier chapitre du *Du contrat social*, à proposer l'établissement d'une *religion civile* comme ultime instrument de faire coïncider dans tout le peuple souverain la morale et la loi, le sujet et le citoyen.

La solution républicaine de Kant est tout autre concernant les questions de souveraineté et de gouvernabilité entre le peuple et ses représentants. Dans le § 46 de la *Doctrine du droit*, Kant affirme, comme Rousseau, que le pouvoir législatif – qui est le pouvoir souverain d'une république – ne peut revenir qu'à la volonté unifiée du peuple. L'accord avec Rousseau se poursuit avec les attributs que Kant reconnaît aux citoyens :

« la liberté *légale* de n'obéir à aucune autre loi que celle à laquelle le citoyen a donné son assentiment ; l'*égalité* civile, consistant pour chacun à ne reconnaître vis-à-vis de soi, dans le

³⁵ BALIBAR Etienne, « Ce qui fait qu'un peuple est un peuple. Rousseau et Kant », in *Revue de synthèse*, IV^e S., n° 3 – 4, Juillet – Décembre 1989, p. 392.

peuple, d'autre supérieur que celui qu'il a tout autant le pouvoir moral d'obliger juridiquement que celui-ci peut l'obliger ; troisièmement, l'attribut de l'*indépendance* civile, qui réside sans le fait d'être redevable de son existence et de sa conservation, non à l'arbitre d'un autre au sein du peuple, mais à ses propres droits et à ses propres forces comme membre de la république, par conséquent la personnalité civile, à savoir le fait de ne pouvoir être représenté dans les affaires de droit par aucun autre. »³⁶

Mais aussitôt affirmé ce principe, Kant se distance de Rousseau quant à l'univocité que ce dernier présupposait dans le concept de peuple. Là où Rousseau voyait un peuple souverain irreprésentable, Kant y voit un peuple scindé en peuple *idéel* et en celui *empirique*. Le peuple idéel est celui qui correspond à l'idée du souverain universel, tandis que celui empirique est conçu sous l'angle de « *la multitude des individus de ce même peuple envisagé comme sujet, c'est-à-dire le rapport entre celui qui commande (imperans) et celui qui obéit (subditus)* »³⁷. Kant tient donc à maintenir cette distinction dans la notion de peuple afin de tenir ensemble à la fois l'idéalité de la souveraineté populaire et la gouvernabilité d'un peuple empirique. Voyons maintenant les conséquences de cette distinction sur la place du peuple dans la république selon Kant.

Premièrement, Kant introduit une hiérarchie parmi les citoyens : il y a à distinguer entre les citoyens *actifs* et les citoyens *passifs*.³⁸ D'après cette distinction, Kant semble dire qu'il ne suffit pas de faire partie d'une communauté politique pour en être un citoyen à part entière. Il y en a qui, toujours d'après Kant, du fait de dépendre des ordres d'autrui pour assurer leur subsistance, n'ont pas accès à la personnalité civile : ce sont des citoyens passifs qui ne participent pas à la vie de la cité et qui sont donc dans la seule position d'obéissance. Kant énumère les catégories d'employés qui doivent leur pain de leurs employeurs (le garçon, le serviteur, le bûcheron, le métayer, etc.) et celles des personnes dépendantes de la prise en charge

³⁶ KANT, *Métaphysique des mœurs*, II, *Doctrine du droit*, § 46, AK, VI, 313, GF-Flammarion, Paris, 1994, p. 129.

³⁷ KANT, *Métaphysique des mœurs*, II, *Doctrine du droit*, § 47, AK, VI, 315, GF-Flammarion, Paris, 1994, p. 131.

³⁸ KANT, *Métaphysique des mœurs*, II, *Doctrine du droit*, § 46, Remarque, AK, VI, 313 – 315, GF-Flammarion, Paris, 1994, p. 129 – 130.

par leurs familles (le mineur, les femmes). Les citoyens actifs, quant à eux, sont ceux qui, pouvant vivre de leur activité ou ministres de l'Etat, constituent la partie agissant par leurs propres arbitres dans la vie de la république. Ils peuvent donc aussi être en position de commandement. Cette distinction réintroduit ainsi dans la notion de peuple au sens empirique la possibilité d'un traitement inégalitaire que le contrat originaire voulait pourtant éviter en ce qui concerne le sens purement juridique du même peuple. L'inégalité en *droits civiques* n'est pas à notre avis atténuée par l'insistance de Kant sur le maintien de l'égalité en *droits de l'homme*, car il utilise une méthode qu'il dénonce lui-même ailleurs, à savoir celle de tirer la règle des faits et non pas du droit.

Deuxièmement, puisqu'il y a parmi le peuple ceux qui peuvent commander et ceux qui ne peuvent qu'obéir, le souverain qui était au départ *universel (omnes et singuli)* va *se particulariser* pour être représentable. Autrement dit, les attributs du souverain qui ne reviennent qu'au peuple dans l'idéalité de celui-ci, se transfèrent sur l'organe empirique du souverain, à savoir le chef suprême de l'Etat (*summus imperans*). Le parfait équilibre des pouvoirs qui, dans l'idée pure du droit, est garanti par leur séparation et la commune dépendance de tous vis-à-vis de la loi souveraine (§ 48 et 49 de la *Doctrine du droit*) se voit menacé, au point de vue empirique, par une union toujours délicate entre la nécessité de personnifier la perfection de l'Etat dans la puissance d'un organe exécutif et la possibilité de corruption de ce dernier (la « Remarque générale sur les effets juridiques résultant de la nature de l'union civile »).³⁹ L'incorruptibilité de la loi de tous, se voit confiée entre les mains d'un ou de quelques uns corruptibles. Surgit alors un peuple-sujet (ayant tous les devoirs et très peu de droits au final) qui se retrouve face à un régent puissant (jouissant de tous les droits sans devoir).

Enfin, il s'en suit que le peuple de la république selon Kant est empiriquement moins souverain qu'il n'y paraît : sa paix et finalement sa liberté politique, son égalité civile et son indépendance civile sont suspendus au bon vouloir du chef suprême qui, en la matière, personnifie la force de l'Etat. En effet, en ne reconnaissant pas au peuple-sujet le droit de

³⁹ KANT, *Métaphysique des mœurs*, II, *Doctrine du droit*, § 48 – 49, AK, VI, 316ss, GF-Flammarion, Paris, 1994, p. 131ss.

résistance vis-à-vis du gouvernement, on peut se demander si Kant ne relègue pas le peuple dans la passivité civique qui risquerait de le transformer en proie au despotisme. D'après Kant,

« le souverain, dans un Etat, a vis-à-vis des sujets uniquement des droits et n'a pas envers eux de devoirs (de contrainte). En outre, si l'organe du souverain, le *régent*, se comporte à l'encontre même des lois, [...], le sujet a certes le droit de faire valoir des *doléances* (*gravamina*) contre cette injustice, mais il ne saurait opposer aucune résistance. De fait, nul article ne peut même être contenu dans la constitution qui, en cas de transgression des lois constitutionnelles par le chef suprême, permettrait dans l'Etat à un pouvoir de lui résister et, par conséquent, de lui imposer des limites. »⁴⁰

Qu'advierait-il alors si le mécanisme de la séparation des pouvoirs n'est plus vient à être fragilisé, autrement dit si le régent est si puissant et moins préoccupé de la justice qu'il décide unilatéralement de transformer la république en despotisme, sachant que dans un tel cas le pouvoir législatif lui-même ne représente plus le peuple mais la volonté privée du régent ? Aucun autre mécanisme légal ne peut donc plus servir de recours, si l'on suit l'idée de Kant. La souveraineté populaire ne tiendrait donc que si le chef suprême respecte rigoureusement la commune loi originaire. Mais si, profitant de la puissance que lui procure sa position de personnification du souverain, il détourne la loi en la remplaçant par des décrets en faveur de ses intérêts personnels qu'il présente comme étant la loi, alors le peuple n'a plus rien de souverain, et ce, ni dans l'idée ni dans l'empirique. Donner au peuple des droits liés à la souveraineté dans l'idéalité mais qu'il ne peut pas exercer dans la réalité est le meilleur moyen de le décourager à s'assumer comme source du droit et ainsi à encourager le despote à privatiser le droit.⁴¹ La

⁴⁰ KANT, *Métaphysique des mœurs*, II, *Doctrine du droit*, § 49, Remarque générale A, AK, VI, 319, GF-Flammarion, Paris, 1994, p. 135 – 136.

⁴¹ Il ne s'agit pas ici, de notre part, d'incriminer Kant d'avoir encouragé le despotisme, mais de souligner la conséquence de l'absence dans sa théorie de l'Etat d'un mécanisme limitatif à l'égard du pouvoir exécutif. Par ailleurs, le souci qu'il porte à l'autodétermination du peuple vis-à-vis des détenteurs du pouvoir s'exprime clairement dans le texte suivant : « *Car cet être doué de liberté ne se contente pas de jouir de l'agrément de la vie, ce qui peut lui échoir du fait d'un autre (et dans le cas présent du gouvernement) ; ce qui importe, c'est le principe au moyen duquel il se le procure. Or, le bien-être n'a pas de principe, ni pour celui qui l'obtient, ni pour celui qui le distribue (chacun d'eux fait consister le bonheur en des choses différentes) ; car il s'agit ici de l'élément matériel dans la volonté, qui est empirique et impropre au caractère d'universalité de la règle. Un être doué de liberté ne*

réussite d'une constitution républicaine est par conséquent fonction de la réduction de l'écart entre le peuple et ses représentants.

Ici revient alors la critique que Rousseau formulait à l'encontre de Hobbes : faire représenter le souverain du peuple sans autre pouvoir limitatif revient à positionner le représentant en dehors du contrat (puisqu'il ne peut être obligé par personne), ce qui prête le flan de la constitution au risque de retomber dans le despotisme. Or c'est exactement lorsque le contrat originaire en arrive au point où le chef est en position de guerre contre tous que tous sont tentés de rentrer dans l'état de guerre contre tous. Un tel état présente presque toutes les caractéristiques de l'état de nature précontractuel à la différence près qu'il existe une puissance publique mais qui n'a plus de légitimité contractuelle.

Dans le cas où il n'y a pas de mécanisme légal de la résistance populaire, Kant recommande une *réforme* qui ne peut être opérée que par le souverain lui-même mais non point par le peuple, à travers par conséquent une *révolution*. Dans celui où la constitution prévoit un droit de résistance légale, il préconise une résistance négative, à savoir « *un veto du peuple (au Parlement), consistant à ne pas toujours consentir aux exigences que le gouvernement présente comme étant nécessaires à l'administration de l'Etat* », mais jamais une résistance active qui conduirait le peuple à contraindre le gouvernement à adopter une certaine conduite.⁴² Kant n'ignore pas par ailleurs que ces deux mécanismes ne peuvent pas toujours régler le problème, encore moins là où l'abus du pouvoir suprême ne résulte pas simplement d'une passagère erreur de jugement mais d'une volonté assumée du chef de dominer. La pureté du droit exige, en effet, que le pouvoir suprême soit par définition irrésistible. Cependant, même si l'idéalité du droit nous commande d'affirmer avec Kant que « *Le fondement du devoir qu'a le peuple de supporter*

peut et ne doit donc, conscient de ce privilège qu'il a sur l'animal privé de raison, réclamer, en vertu du principe formel de son libre vouloir, aucun autre gouvernement pour le peuple auquel il appartient qu'un gouvernement dans lequel ce peuple aussi légifère ; donc il faut nécessairement que le droit des hommes qui doivent obéir précède toute considération du bien-être, et c'est là une chose sacrée, qui se place au-delà de tout prix (de l'utilité) et à quoi aucun gouvernement, si bienfaisant qu'il puisse être, ne peut se permettre de toucher. » (KANT E., *Le conflit des facultés* in *Opuscules sur l'Histoire*, Flammarion, Paris, 1990, p. 213, note.)

⁴² KANT, *Métaphysique des mœurs*, II, *Doctrine du droit*, § 49, Remarque générale A, AK, VI, 321 – 322, GF-Flammarion, Paris, 1994, p. 139 – 140.

malgré tout l'abus qui est fait du pouvoir suprême, même si cet abus est donné pour insupportable, tient au fait que sa résistance opposée à la législation suprême elle-même ne peut jamais être considérée autrement que comme illégale, comme réduisant même à néant dans sa totalité la constitution légale »⁴³, la réalité que cela implique nous pousse à nous demander de quel droit le peuple doit supporter tout le poids de l'échec d'une république, échelle occasionné par un seul ou un groupe. Le peuple ne vaut-il donc pas mieux que la loi qu'il a lui-même instituée ?

Cette question nous amène enfin à aborder un dilemme inhérent à la pensée politique et qui rend complexe la question de la paix civile : faut-il privilégier le salut de l'Etat (*salus reipublicae suprema lex est*) même lorsque sa puissance est retombée dans l'état de nature contre son peuple ? Ou bien faut-il privilégier la droiture du contrat originare quitte à secouer la stabilité de l'Etat ? Il nous semble, suite au parcours que nous venons de faire de Hobbes à Kant, que le dénouement de ce dilemme dans un sens ou dans un autre dépend de la priorité que l'on accorde, dans l'Etat, à l'une ou l'autre des conceptions de la raison d'être de ce dernier, non pas dans l'absolu de son concept, mais dans son rapport avec le peuple. Nous employons les termes « *Etat-puissance* » et « *Etat-organisation* » pour distinguer ces deux manières de considérer le rapport de l'Etat à son peuple et inversement.

L'histoire nous apprend que les Etats naissent dans la guerre. A ce titre, l'on peut affirmer que l'*Etat-puissance* est chronologiquement première. Que l'état de guerre soit historique ou simplement méthodologique, l'Etat se comprend d'abord comme une puissance publique qui fait régner la loi pour la sûreté du peuple qui le compose. Au-dedans par la contrainte légale pouvant faire usage de la force publique en vue de faire respecter la loi ; au dehors par des guerres défensives ou offensives contre un autre Etat. En temps de guerre donc, au nom de la sûreté de tous, la puissance de l'Etat doit se montrer irrésistible, et la raison d'Etat prévaloir sur le bien-être du peuple. La loi, même lorsqu'elle peut être injuste à l'égard de certains membres de la communauté politique, s'applique inexorablement au nom du salut de l'Etat. La paix qu'une telle

⁴³ KANT, *Métaphysique des mœurs*, II, *Doctrine du droit*, § 49, Remarque générale A, AK, VI, 320, GF-Flammarion, Paris, 1994, p. 137.

situation de l'Etat peut offrir à son peuple ne peut être autre qu'une paix armée, policée, imposée par la peur, en d'autres termes une paix négative.

Mais il y a une inconséquence logique à ce que cette situation se maintienne indéfiniment. En effet, si la puissance que revendique l'Etat est motivée par la sûreté du peuple, alors une longue activité de cette puissance finirait elle-même par mettre le peuple en danger. Qu'est-ce qu'il y aurait de sûr dans un Etat dans lequel ses membres se sentent constamment menacés par quelque chose ? Or si ses membres ne se sentaient plus menacés, il n'y aurait plus de raison pour l'Etat de brandir l'argument de la puissance, à moins de soutenir que la raison d'être de l'Etat est d'être en état de guerre (ce qui contredirait aussi l'idée que ce que le peuple désire c'est la paix). En fait, la raison d'Etat sert surtout à la justification d'un régime despotique (soit, pour un gouvernement, la volonté de se maintenir au pouvoir ; soit, pour un impérialiste, la soif de conquête) lorsque la sûreté du peuple n'est pas réellement en danger. L'Etat ne peut donc pas être uniquement conçu comme une puissance tout le temps et en tout lieu au risque de nier à la longue sa raison d'être. Il faut qu'il y ait une autre justification de son activité. Cette autre justification débouche sur une conception de l'Etat comme organisateur de l'activité collective d'un peuple.

De Hobbes à Kant, les conceptions de l'état de nature sont d'accord au moins sur une chose : c'est un état des libertés désordonnées. Le droit crée les conditions sous lesquelles la coexistence des libertés est possible. Mais si ces conditions se limitaient à la sûreté des personnes et de leurs possessions, l'Etat serait limité à la seule fonction de police alors que la coexistence des libertés va au-delà de la seule confrontation. En plus de l'instauration de la justice distributive, la possibilité de la coexistence des libertés exige des conditions permettant la prospérité des vies et des possessions des personnes. Car dans l'espace où se décide le *mien* et le *tien*, il y a aussi le *nôtre*, c'est-à-dire ce que ni le *moi* ni le *tu* ne peut ni réaliser ni posséder tout seul mais qui, pourtant, est la condition même de l'impartialité dans la détermination juridique du mien et du tien. Cet espace de coexistence des libertés qui *appartient à tous sans être possédé par personne* ne peut relever que de la fonction de l'Etat. Les institutions publiques, les infrastructures publiques ainsi que l'espace public d'expression des opinions constituent cet

espace. A cet égard, la *Doctrine du droit* de Kant ignore cet espace de la coexistence des libertés, ce qui cantonne sa théorie de l'Etat et du droit public dans le paradigme de puissance.

Or le *nôtre* dont il est question dans les lignes précédentes justifie la conception de l'Etat comme *Etat-organisation*. Bien que cette conception puisse être considérée comme étant chronologiquement secondaire, elle devient toutefois primordiale lorsque l'on pense à la vie post-contractuelle de l'Etat. Il s'agirait alors, pour l'Etat, de conduire le peuple à une paix positive à laquelle Rousseau fait allusion en parlant de « *paix véritable* »⁴⁴ et qui fait du passage de l'état de nature à l'état civil un impératif juridique d'un véritable projet de paix.

Le dilemme que nous avons évoqué précédemment survient lorsque l'Etat se dédouble pour mettre en confrontation la puissance publique et le peuple, lequel attend du contrat social non seulement les conditions de sécurité mais aussi les conditions qui garantissent une existence humaine digne d'une liberté positive. Si donc l'Etat se comprenait comme une union indissociable des deux fonctions que nous venons de décrire, il n'y aurait pas besoin de ce dédoublement car la puissance publique et le peuple serait une seule et même force organisée pour un but commun, à savoir l'Etat compris comme système global de la coexistence selon une loi universelle de la liberté. Dans le cas contraire, l'un privilégiera le salut de l'Etat au détriment du peuple (Hobbes et Kant), tandis que l'autre préférera la résistance du peuple au détriment de l'écrasante puissance de l'Etat (Locke et Rousseau).

Le parcours que nous venons de faire de Hobbes à Kant nous conduit donc à soutenir que l'on ne peut parler de république, au sens moderne du terme, sans mettre la liberté au cœur de sa définition et de sa vie. Sans liberté, des hommes peuvent bien être sujets d'une unique législation. Le despotisme instaure aussi une dépendance de tous à une unique législation mais celle-ci consiste en la volonté calculatrice d'intérêts du despote. Sans elle cependant, les sujets d'une même législation ne peuvent être considérés comme citoyens, car l'égalité de tous devant la loi ne peut être respectée : il y aurait, d'un côté, le législateur qui crée la loi et, de l'autre, une

⁴⁴ ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, III, *Fragments politiques*, VII, « Le luxe, le commerce et les arts », Gallimard, Paris, 1964, p. 523.

multitude de sujets tenus à l'obéissance. Il n'y a donc pas de république là où la liberté de tous les habitants d'un pays donné n'est pas respectée en tant que condition *sine qua non* de sa constitution.

Or, comme la liberté dont il est question est en fonction de l'être-humain des personnes, le critère ultime d'une constitution républicaine – et donc de la paix – doit être la manière dont une société respecte rigoureusement l'humanité de chaque membre. Ce n'est donc pas parce qu'il y a la loi que la paix est acquise ; ce n'est pas non plus parce que les hommes sont « nommés » citoyens qu'une constitution est républicaine. C'est prioritairement en vertu du respect de l'humanité de chaque membre d'une société que celle-ci peut prétendre être une république et alors accéder à la paix durable. La solution juridique n'est par conséquent soutenable uniquement que si le droit n'est pas simplement une application de n'importe quelle loi. Faut-il encore (comme c'est le cas dans la conception kantienne de la loi) que celle-ci prenne sa source dans le concept de liberté, c'est-à-dire en fin de compte dans le « droit d'humanité » inaliénable en chaque membre d'une république.

4.2. La paix civile, entre faits et norme

Le concept pur du droit nous conduit à la république comme seule forme de gouvernement conforme à la paix civile. Mais comme nous venons de le voir dans le point précédent, les conditions pour qu'une république soit conforme à la pureté du droit dépendent de la manière dont les différents protagonistes du contrat originaire se comportent une fois le contrat réalisé. Par ailleurs, Kant a le mérite de souligner que le droit public d'un peuple ne peut pas se comporter en îlot isolé par rapport aux autres peuples qui l'environnent si la paix doit être le souverain bien politique de sa constitution. Ceci est encore vrai de nos jours où les relations bilatérales et multilatérales entre les Etats pouvant affecter la manière dont la souveraineté d'un peuple est exercée sont beaucoup moins étanches depuis la période de la colonisation et la globalisation des enjeux d'influence géopolitiques. Les défis de la paix civile sont donc liés à la maturité politique d'un peuple, à la manière dont ses représentants se mettent au service de la loi générale et au respect de sa souveraineté de la part des pays étrangers. Ce point voudrait analyser les principaux défis qui nous paraissent les plus importants à surmonter pour que les conditions de la paix par le droit se rapprochent de l'idéal républicain.

4.2.1. De la « multitude » au « peuple », une question de conscience politique

La notion de « peuple » est incontournable dans la philosophie politique moderne ainsi que dans les références politiques contemporaines. Dans la ligne de notre travail, la question du peuple se pose avec acuité dans la mesure où c'est le peuple qui désire la paix et c'est lui aussi qui subit la guerre. Mais comme la constitution républicaine qui, d'après Kant, est la seule conforme à l'idée de paix perpétuelle repose sur la faculté des membres du corps politique à se remettre au règne du droit, il est important de nous demander en quelle mesure le peuple réel devient l'auteur et le sujet de la loi d'après l'exigence de liberté. Alors que la notion de peuple paraît aller de soi dans la théorie du républicanisme, le passage de la multitude au peuple est

quant à lui problématique en ce qu'il suppose l'implication de chacun et de tous dans l'acte fondateur d'une république. Comme le dit Michel Blay : « *La question du passage de la multitude au peuple est une difficulté majeure de la pensée politique classique, jusqu'à Hegel au moins : on a ainsi pu considérer que ce passage n'en est pas un et que, de la première au second, il ne peut y avoir qu'un saut qui, au point de vue théorique, est souvent vu comme un saltus mortale. La multitude n'étant pas un peuple avant ni en dehors de la constitution, cela a pu conduire une pensée de type contre-révolutionnaire à poser que le peuple ne peut être l'auteur de la constitution et qu'il peut seulement la recevoir de l'extérieur.* »⁴⁵ Si donc, d'après Kant, la république se justifie dans la « volonté unifiée du peuple »⁴⁶, la mise en question de l'effectivité de celui-ci ne risque-t-elle pas de fragiliser l'idée de paix fondée en république ?

4.2.1.1. En quête du « peuple » : la souveraineté populaire sur le mode du « comme si »

« *Deux conditions sont nécessaires pour mettre sur pied une république ; l'une facile : lui donner une constitution républicaine ; l'autre difficile : lui donner un peuple de républicains* »⁴⁷, déclarait avec justesse Ferdinand Buisson. Le plus grand défi pour une république n'est pas tant d'écrire une constitution républicaine mais plutôt le fait qu'un peuple soit assez éveillé à la conscience politique afin de faire vivre une constitution républicaine. Nous l'avons vu précédemment, le peuple doit être à la fois citoyen et sujet devant la loi pour être républicain. En même temps actif en tant que source ultime du droit, et passif en tant que sujet de la loi. Cela suppose une certaine homogénéité construite autour des principes politiques bien définis. Dans le cas d'une république, nous rappelons ceux que Kant met au principe d'une constitution républicaine, à savoir la *liberté* des membres d'une société (en tant qu'êtres humains) ; la

⁴⁵ BLAY Michel, *Dictionnaire des concepts philosophiques*, Larousse – CNRS Editions, Paris, 2006, art. « Peuple », p. 610, col. 2.

⁴⁶ KANT, *Métaphysique des mœurs*, II, *Doctrine du droit*, § 46, AK, VI, 313, GF-Flammarion, Paris, 1994, p. 129.

⁴⁷ BUISSON F., « Le devoir présent de la jeunesse », in Boutroux, *La morale sociale*, Paris, 1899, p.24, cité par BOURGEOIS B., *La raison moderne et le droit politique*, Vrin, Paris, 2000, p. 181.

dépendance de tous par rapport à une unique législation commune (en tant que sujets) et l'*égalité* de tous devant la loi (en tant que citoyens)⁴⁸.

Lorsque les théories politiques du contrat parlent du « peuple », elles fonctionnent sur deux hypothèses théoriques difficiles à vérifier en pratique : premièrement, la concordance spatio-temporelle des volontés de tous les membres d'une société de vouloir sortir de l'état de nature ; deuxièmement, la participation de tous à l'acte originaire commun de législation. C'est notamment ce que laisse penser l'allusion de Rousseau aux cantons ruraux de la Suisse lorsqu'il affirme : « *Quand on voit chez le plus heureux des peuples du monde des troupes de paysans régler les affaires de l'Etat sous un chêne et se conduire toujours sagement, peut-on s'empêcher de mépriser les raffinements des autres nations, qui se rendent illustres et misérables avec tant d'art et de mystères ?* »⁴⁹ Des troupes de paysans réglant les affaires de l'Etat sous un chêne seraient sans doute l'idéal républicain mais il faudrait alors que ce peuple soit si petit pour un tel rassemblement. Les naissances et les fonctionnements des Etats sont trop complexes pour répondre à cette exigence de simplicité, surtout à l'heure où de multiples appartenances identitaires rendent moins spontanée l'homogénéité des peuples. Ce qui peut donc paraître facile du point de vue du législateur (écrire une constitution républicaine) n'est pas aussi spontané du point de vue du souverain populaire (constituer un peuple de républicains).

Kant a bien compris que la souveraineté populaire telle que la pensait Rousseau ne peut qu'être une « *simple Idée de la raison* »⁵⁰ en ceci que le contrat originaire fonctionne sur le mode du « *comme si* ». Entre le peuple théorique dont l'unité est supposée et le peuple réel qui, comme tel, ne peut pas réaliser la concordance spatio-temporelle de la volonté générale, le républicanisme est animé par une inévitable tension entre « le » sujet transcendantal de la loi et « les » sujets d'une législation transcendante. Le premier étant de l'ordre de ce qui doit être, les seconds étant de celui de ce qui est. La médiation pratique entre les deux que Kant propose passe par le mode du « *comme si* » car le peuple réel ne se rassemble pas pour donner son assentiment

⁴⁸ KANT E., *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 350, Vrin, Paris, 2007, p. 25.

⁴⁹ ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, III, *Du contrat social*, IV, 1, Gallimard, Paris, 1964, p. 437.

⁵⁰ KANT Emmanuel, *Théorie et pratique*, AK, VIII, 297, Vrin, Paris, 1967, p. 38 – 39.

à la loi, il la reçoit du législateur, lui-même supposé soumis au devoir de se placer au point de vue de l'universel. Le contrat originaire, écrit-il :

« oblige tout législateur à édicter ses lois comme *pouvant* avoir émané de la volonté collective de tout un peuple, et à considérer tout sujet, en tant qu'il veut être citoyen, comme s'il avait concouru à former par son suffrage une volonté de ce genre. Car telle est la pierre de touche de la légitimité de toute loi publique. »⁵¹

Ce mode du « comme si » repose donc sur la rationalité du législateur en ce qu'elle a d'universel et d'universalisable. Mais, d'un autre côté, ce devoir auquel est soumis le législateur doit être garanti par une obligation externe sinon rien ne saurait l'empêcher de faire passer son intérêt propre pour la loi. Une telle obligation ne pourrait venir de nulle part ailleurs que du peuple lui-même. Or comme pour Kant l'assentiment du peuple à la loi ne peut qu'être présumé, il faudrait que le peuple soit assez politiquement éveillé afin d'inciter la volonté du législateur à se maintenir dans les limites de la volonté de tous. Autrement dit, le peuple réel se forme par la conscience des individus de leur pouvoir de juger politiquement, lequel pouvoir conduit une multitude de sujets de la loi à constituer une instance réelle d'approbation ou de désapprobation publique. Sans ce pouvoir, et à défaut d'une irruption du peuple sur la scène politique dans un acte révolutionnaire, la réforme progressive de la constitution que recommande Kant ne saurait reposer que sur la seule bonne volonté du prince, ce qui laisserait peu de chances à une « républicanisation » effective des Etats. Il faut par conséquent un peuple de républicains pour qu'une constitution républicaine puisse se mettre en œuvre.

4.2.1.2. La personnalité politique en question : disparités dans les processus d'individualisation du sujet politique

Si le peuple n'intervient en réalité dans l'Etat que sur le mode du « comme si », un peuple de républicains capables du juger politique doit répondre à la condition de personnalité politique

⁵¹ KANT Emmanuel, *Théorie et pratique*, AK, VIII, 297, Vrin, Paris, 1967, p. 39.

à savoir l'indépendance. Selon Kant, la capacité de voter qui fait le citoyen « *présuppose l'indépendance, dans le peuple, de celui qui ne veut pas simplement être une partie de la république, mais qui veut aussi en être membre, c'est-à-dire en constituer une partie agissant par son propre arbitre en communauté avec d'autres* ». ⁵² Or la propriété de l'arbitre renvoie à l'individualisation du sujet politique moderne tel qu'il apparaît de manière sans équivoque avec Locke et que nous retrouvons chez Kant en termes d'autonomie. En déclarant que l'homme « *est maître de lui-même et propriétaire de sa propre personne et des actions ou du travail de cette même personne* » ⁵³, Locke décrit l'émergence d'un nouveau sujet politique qui, ne se définissant plus à partir d'une société holistique, doit désormais s'individualiser en tant que sujet des droits.

On l'aura compris, les trois principes que Kant met au cœur d'une constitution républicaine, (la liberté et l'égalité surtout) ne sont possibles que pour une pensée basée sur l'individualisation du sujet politique qui s'accomplit dans l'autonomie. ⁵⁴ Cette dernière s'entend dans la philosophie kantienne aussi bien comme la capacité de penser par soi, la liberté publique d'exprimer sa pensée que le pouvoir d'agir selon la loi de la liberté. Or, alors que la forme républicaine des Etats tend à s'imposer mondialement, on note en même temps de fortes disparités des diverses parties de la planète en processus d'individualisation du sujet politique. Prédominant dans les pays occidentaux, ce modèle de coexistence des libertés n'est pas encore généralisable dans les parties du monde qui n'ont pas connu une même évolution socio-économico-politique que l'Occident. Ce fait explique l'échec de ces pays à vouloir « démocratiser » le monde entier, car la démocratisation des institutions (qui peut se faire de l'extérieur) ne s'accompagne pas de la « républicanisation » des mentalités politiques des peuples destinataires, laquelle ne peut pas se commander de l'extérieur.

⁵² KANT, *Métaphysique des mœurs*, II, *Doctrine du droit*, § 46, AK, VI, 313, GF-Flammarion, Paris, 1994, p. 129.

⁵³ LOCKE, *Le second traité du gouvernement*, § 44, PUF, Paris, 1994, p. 34.

⁵⁴ Notre propos étant d'identifier les défis qui s'opposent à la réalisation d'une constitution véritablement républicaine à nos jours, nous nous contentons de renvoyer le lecteur à l'ouvrage de Catherine COLLIOT-THELENE, *La démocratie sans « demos »*, PUF, Paris, 2011 notamment le premier chapitre (pp. 25 – 54) traitant de l'importance de l'individualisation juridique dans l'idée de république, ainsi que le troisième chapitre (pp. 91 – 128) afin de mieux comprendre le rôle de Kant dans la rationalisation de l'individualisation du sujet politique dans la pensée de la république.

On entend souvent, en effet, exiger des chefs politiques de « donner » plus de démocratie au peuple. Sans doute qu'un bon chef peut travailler à l'établissement des conditions nécessaires pour que le peuple soit, petit à petit, éveillé au droit de liberté, à la conscience de l'égalité de tous devant la loi et à l'obéissance à une législation commune. Cependant de bons chefs on en compte pas par milliers et, si l'on en trouvait, il n'est pas certain qu'ils pourraient à eux seuls conduire cette noble tâche jusqu'à son accomplissement car, si la vie humaine est déjà courte, plus courte encore est la durée d'un règne. En réalité, on n'offre pas la démocratie à un peuple ; l'histoire nous apprend que c'est en se posant comme sujets du droit que les peuples conquièrent la liberté politique et qu'ils se construisent une tradition démocratique. Toute tentative qui voudrait conduire, de l'extérieur, un peuple à une gouvernance démocratique serait sans doute pédagogiquement utile, mais elle serait vouée à l'échec si elle ne coïncide pas avec la conscience républicaine des membres du peuple en question. Il faut au préalable que le peuple ait assez de conscience politique d'être peuple et assez de courage d'exiger à soi-même et à ses gouvernants le respect des principes républicains. A cette condition seulement le peuple peut acquérir une capacité d'absorption des initiatives extérieures visant à l'aider sur le chemin de son meilleur gouvernement.

Rousseau écrivait au sujet de Pierre de Russie qu'il avait un génie imitatif et non créatif lorsqu'il a voulu créer des lois pour son peuple. *« Il a d'abord voulu faire des Allemands et des Anglais, quand il fallait commencer par faire des Russes ; il a empêché ses sujets de jamais devenir ce qu'ils pourraient être, en leur persuadant qu'ils étaient ce qu'ils ne sont pas. »*⁵⁵ C'est le même vice qui, lors de la création de nombreux jeunes Etats postcoloniaux, a permis la création des républiques sans se préoccuper du type de sujet politique auquel elles étaient destinées. Ainsi voit-on beaucoup de républiques qui, du fait que la greffe de la personnalité républicaine que les pays étrangers ont voulu imposer de l'extérieur n'a pas ou a mal pris, sont plus sources de guerres que de paix. A titre d'exemple nous pouvons indiquer les jeunes républiques africaines encore aux prises avec les conséquences de la colonisation par les pays européens. On doit noter que l'individualisation du sujet politique qui a forgé les républiques

⁵⁵ ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, III, *Du contrat social*, II, 8, Gallimard, Paris, 1964, p. 386.

européennes de l'époque moderne jusqu'à nos jours est encore loin d'être le modèle de la personnalité politique des peuples de ces jeunes républiques. Aussi arrive-t-il souvent que des habitants d'un même pays se reconnaissent plus dans leurs appartenances familiale, ethnique, clanique, régionale que dans celle de leurs Etats. Par ailleurs, certains de ces Etats sont une juxtaposition de peuples au sein d'espaces malencontreusement tracés, sans véritable auto-institution de républiques fondées sur le principe de liberté individualisé.

Ce sont de telles situations qui font que des Etats qui ont pourtant des constitutions républicaines deviennent de véritables terrains de guerres du fait que leurs sujets politiques n'ont pas encore pris l'habitude de penser par eux-mêmes et de faire de la liberté le principe de la coexistence. Lorsque des sujets politiques pensent par procuration, c'est-à-dire lorsque le groupe d'appartenance ou l'autorité d'autrui devient l'ultime instance du jugement politique, il est toujours à craindre que la fragilité de la paix civile devienne la règle de la république plutôt que l'exception. Les peuples deviennent alors des proies faciles pour des politiciens sans scrupule qui, afin de dissimuler leurs véritables raisons de lutte pour le pouvoir, font appel à des manipulations idéologiques faisant de l'appartenance familiale, ethnique, régionale ou religieuse un motif public d'exclusion politique. L'identitarisme politique faisant de l'appartenance identitaire un instrument d'accession et d'exercice du pouvoir est un grand défi pour l'efficacité d'une constitution républicaine. Lorsque l'on s'imagine que telle ou telle identité prime sur la personnalité, lorsque l'on « substantifie » de manière rigide telle ou telle appartenance identitaire pour en faire une valeur, alors on devient incapable de penser par soi-même, car l'identitarisme conduit à l'opinion du groupe. Penser par identité réduit le champ des possibles, c'est penser dans l'étroitesse de l'esprit, loin du point de vue cosmopolitique. L'identitarisme est ainsi la porte ouverte aux haines les plus incontrôlées parce que les plus irrationnelles, et la paix civile devient dans la suite un prétexte politique pour la création de l'ennemi intérieur de l'Etat, pour la mise entre parenthèses de l'universalité du droit et enfin, dans le pire des cas, pour la commission d'un génocide.

4.2.1.3. Participation du peuple au pouvoir : citoyenneté électorale et citoyenneté contestataire

L'intérêt que nous venons de porter à la question de la personnalité politique d'un peuple est d'une grande importance pour comprendre les évolutions de l'inscription historique de l'idée de république. La personnalité politique d'un peuple détermine en effet les modalités de son action politique. Comme nous l'avons souligné précédemment, les modalités de l'action du peuple sont différemment envisagées par Rousseau et Kant. Pour Rousseau, l'action politique du peuple consiste en l'établissement du contrat social et se continue par le vote et la possibilité de la contestation populaire lorsque la liberté se retrouve en danger en cas d'abus du pouvoir par les représentants du peuple. Kant retient de Rousseau l'action du peuple « en corps »⁵⁶ dans l'établissement d'une constitution républicaine ainsi que le pouvoir de voter, mais une fois la république établie le vote reste la seule modalité d'action politique du citoyen.

Si, comme Kant le dit, « *seule la capacité de voter définit la qualification qui fait le citoyen* »⁵⁷, si la seule modalité d'action politique qui reste au peuple est le vote, deux objections majeures peuvent être soulevées. L'une est en rapport avec la conscience politique des membres composant un peuple donné, l'autre en relation avec le rapport du droit à la loi. Premièrement, que peut bien valoir la citoyenneté électorale d'un peuple en mal de personnalité politique ? L'histoire contemporaine des républiques connaît de nombreux cas de mascarades électorales

⁵⁶ L'insistance sur le peuple « en corps » est une des caractéristiques fondamentales qui formalise la tradition républicaine européenne vers le caractère unitaire de l'Etat compris comme un « tout ». On la trouve également chez Montesquieu lorsqu'il écrit : « *Lorsque dans la république le peuple en corps a la souveraine puissance, c'est une démocratie. Lorsque la souveraine puissance est entre les mains d'une partie du peuple, cela s'appelle une aristocratie.* » (MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, t.1, II, 2, P. Pourrat et Frères Editeurs, Paris, 1831, p. 41). Nous pensons cependant que, pour une conception intégrale de l'idée de république, cette insistance doit être complétée et tempérée par le fait que le peuple est composé *in concreto* par des personnes individuelles, ce qui va nous amener à introduire dans notre réflexion le versant individualiste qui caractérise la tradition américaine de la république.

⁵⁷ KANT, *Métaphysique des mœurs*, II, *Doctrine du droit*, § 46, AK, VI, 313, GF-Flammarion, Paris, 1994, p. 129.

lors desquelles des dirigeants profitent de l'ignorance ou de la peur des citoyens électeurs pour leur faire voter des mesures qui vont à l'encontre du principe de liberté. L'on sait aussi que de telles pratiques engendrent tôt ou tard des germes de guerres civiles. Deuxièmement, si l'on peut convenir avec Kant que la mise en question de la loi établie de la part du non-législateur est illégale par définition, comment concilier la loi avec les droits subjectifs, fondamentaux ou ordinaires, en cas d'abus du pouvoir ? Dans les deux cas le risque est d'en arriver à une république qui, au lieu d'accomplir sa tâche de pacification de la coexistence des libertés, deviendrait un instrument de domination appliquant un peu trop à la lettre cette phrase de Cabanis dans son discours de 1799 glorifiant la Constitution de Bonaparte et adressé aux Cinq-Cents : « *Dans le véritable système représentatif, tout se fait au nom du peuple et pour le peuple ; rien ne se fait directement par lui : il est la source sacrée de tous les pouvoirs, mais il n'en exerce aucun.* »⁵⁸

Alors que la forme républicaine des constitutions s'est généralisée dans l'univers politique des Etats, la plus grande préoccupation politique du monde contemporain consiste précisément à pallier l'impuissance des populations face à la puissance des Etats pouvant engendrer des guerres civiles ou des massacres de populations. Il y va alors de penser comment concilier les droits fondamentaux des citoyens avec l'exercice du pouvoir, notamment en instaurant des mécanismes de contrôle du pouvoir par les citoyens, même si ceux-ci n'y participent pas directement, et sans en arriver à la violence physique. Le premier mécanisme que soutenaient déjà les philosophes des Lumières du XVIII^e siècle, Kant y compris, est celui de l'*opinion publique éclairée*. Carl Schmitt a bien relevé le caractère politique de l'opinion publique :

« Les philosophes des Lumières du XVIII^e siècle étaient partisans d'un despotisme éclairé, mais ils voyaient dans une opinion publique éclairée le contrôle de toute activité de l'Etat et une garantie sûre contre tout abus de la puissance de l'Etat. La liberté d'expression et la liberté de presse reçurent ainsi un statut d'institutions politiques. Elles prennent de ce fait le caractère de

⁵⁸ ROSANVALLON P., *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Gallimard, Paris, 1992, p. 262.

droits *politiques* et ne sont plus seulement l'expression de la liberté individuelle de conscience et de religion, comme dans l'évolution constatée en Amérique. La garantie de la liberté de presse et de la liberté d'exprimer ses opinions politiques n'est pas seulement une activité au sein de la sphère de liberté privée, mais aussi une activité publique, l'exercice d'une fonction publique précise, c'est-à-dire d'un contrôle public. »⁵⁹

La liberté de presse et la liberté d'exprimer publiquement ses opinions politiques créent en effet non seulement une communauté de pensée, comme nous l'avons souligné dans la première partie de ce travail, mais aussi une instance de participation des citoyens à l'exercice de contre-pouvoir dans la vie politique de la république. Le rôle d'*acclamation* (ou de contestation) que Schmitt⁶⁰ assigne à l'opinion publique fait donc office de jugement porté par le peuple sur les actes de gouvernement dont la décision ne relève pas de l'action directe du peuple mais dont les implications affectent nécessairement le cadre de coexistence de ses membres. Rappelons que l'approbation des citoyens est l'un des arguments que Kant met en avant pour montrer que la forme républicaine de la constitution, par opposition à l'exercice despotique du pouvoir, est la seule conforme à l'idée de paix parce qu'elle implique la consultation des citoyens dans la décision entre la guerre ou la paix, laquelle consultation serait plus favorable à la paix plutôt qu'à

⁵⁹ SCHMITT Carl, *Théorie de la constitution*, PUF, Paris, 1993, p.387.

⁶⁰ Schmitt note avec justesse que l'*acclamation* du peuple est un acte d'exercice du pouvoir constituant qu'il représente. Selon ses mots, « *La forme naturelle de la manifestation directe de la volonté d'un peuple est le cri d'approbation ou de refus de la foule rassemblée, l'acclamation. Dans les grands Etats modernes, l'acclamation, la seule manifestation naturelle et nécessaire de tout peuple, a changé de forme. Elle s'exprime désormais en tant qu' « opinion publique ». Mais le peuple ne peut en général jamais dire que oui ou non, approuver ou refuser, et son oui ou son non deviennent d'autant plus simples et élémentaires qu'il s'agit d'avantage d'une décision fondamentale sur l'ensemble de sa propre existence.* » (SCHMITT, *Théorie de la constitution*, PUF, Paris, 1993, p. 219). Par ailleurs, Schmitt part de cette observation pour montrer la limite du mode de vote individuel secret relativement à la théorie de la notion de « peuple » en ceci que, bien que relativement justifié dans la lutte contre des pressions électorales du gouvernement et contre d'autres abus possibles, « *l'élection et la votation par vote individuel secret transforme le citoyen – donc la figure spécifiquement démocratique, c'est-à-dire politique – en un homme privé qui, venant de la sphère du privé (que ce privé soit sa religion, son intérêt économique ou les deux en un), exprime une opinion privée et remet son vote. Le vote individuel secret signifie que le citoyen votant est isolé au moment décisif. L'assemblée du peuple présent et toute acclamation deviennent ainsi impossibles, le lien entre peuple assemblé et vote est entièrement rompu. Le peuple n'élit et ne vote plus en tant que peuple.* » (*Idem*, p. 383 – 384).

la guerre.⁶¹ Notons aussi cependant que Kant n'en fait pas un droit positif pour les citoyens mais qu'il en parle seulement au conditionnel.

Le rôle politique de l'opinion publique est également exprimé par la notion de « *quatrième pouvoir* »⁶², appellation désignant depuis le XVIII^e siècle la presse et les autres médias ayant pour rôle d'informer le public sur l'action du gouvernement et de forger ainsi une opinion publique éclairée sur les affaires de l'Etat. La liberté d'expression et celle de presse sont donc aussi des outils pédagogiques pour la formation de la conscience politique d'un peuple pouvant conduire au vote éclairé que l'idée de république présuppose.

Mais comme l'idée schmittienne d'*acclamation* se comprend dans ses deux versants du jugement politique du peuple, c'est-à-dire comme approbation ou désapprobation, la citoyenneté comporte également un pouvoir contestataire. L'idée de citoyenneté contestataire fait partie des théories contemporaines de la république comme modalité d'action des citoyens contre l'usage arbitraire de la puissance de l'Etat sur ses citoyens. Cette idée est notamment développée par Philip Pettit dans *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement* (1997). Selon cet auteur, cette forme de citoyenneté s'explique par le fait que le danger contre la paix civile ne vient pas uniquement de l'insubordination des citoyens vis-à-vis des lois qui encadrent la coexistence des libertés. Le danger peut aussi provenir du fait que « *l'Etat peut lui-même devenir l'agent d'une forme de domination qui sera associé non plus au dominium mais à l'imperium* »⁶³, termes empruntés à Blandine Kriegel⁶⁴ qui les utilise pour signifier, respectivement, la tâche de la république de pacifier les rapports mutuels des individus lorsque la liberté de l'un cherche à entrer en rapport de domination sur celle de l'autre (*dominium*) et

⁶¹ KANT, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 351, Vrin, Paris, 2007, p. 26.

⁶² D'après Thomas Ferenczi, l'expression « *le quatrième pouvoir* » (à côté des trois pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire de l'Etat) viendrait de l'expression originale « le quatrième état » forgée par Edmund Burke en 1787 (FERENCZI Th., *Le journalisme*, PUF, Paris, 2005, p. 3). L'usage du terme « quatrième pouvoir » est aussi attesté en 1840 lorsque Balzac l'utilise pour critiquer la presse en France où, écrit-il, « *la presse est un quatrième pouvoir dans l'Etat* » (BALZAC, *Revue parisienne*, Edition du 25 août 1840, La Revue parisienne, Paris, 1840, p. 243).

⁶³ PETTIT Philip, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, Gallimard, Paris, 2004, p. 226.

⁶⁴ KRIEDEL Blandine, *L'Etat et les esclaves*, Payot, Paris, 1989.

l'écueil que la république doit éviter pour que la force publique qui est la sienne ne tombe pas en position de domination sur ses sujets (*imperium*).

La théorie républicaine de Pettit part de l'idée selon laquelle la liberté ne se définit pas seulement par une absence d'*interférences arbitraires* mais qu'elle se pense aussi comme *non-domination*, c'est-à-dire comme une condition en vertu de laquelle une personne est plus ou moins immune à une interférence de nature arbitraire. On peut ne pas subir d'interférences tout en étant tout de même sous la domination de quelqu'un. Par exemple, écrit-il, « *parce qu'il s'avère que certains individus puissants vous apprécient ou que vous disposez de la capacité à rester en dehors de leur route ou encore à vous insinuer dans leurs bonnes grâces. En ce sens vous seriez soustrait à la moindre interférence dans ce monde, mais sans disposer cependant de la moindre garantie contre les puissants, c'est-à-dire que la franchise dont vous bénéficiez n'est ni ferme ni résiliente. Qu'une circonstance quelconque vienne à changer – que l'on vous apprécie moins, que vous soyez moins chanceux ou moins habile – et immédiatement vous serez exposé à des interférences et, tout particulièrement, à des interférences arbitraires : c'est-à-dire que le puissant commencera à vous contraindre de multiples façons.* »⁶⁵ C'est le cas notamment d'un esclave qui aurait un maître d'une bonté telle que ce dernier choisirait de ne pas peser sur les choix du premier ou bien lorsque l'esclave use de l'habileté ou de la flatterie sur son maître afin d'arriver toujours à ses fins. On peut aussi admettre une interférence qui ne soit pas pour autant une domination tant qu'elle n'est pas arbitraire. C'est le cas lorsque l'action d'une personne qui n'est pas un maître pour moi interfère dans mes choix « *pour autant que cette interférence serve mes intérêts et soit conforme aux opinions qui sont les miennes* » ou, dans la mesure où ce ne serait pas le cas, que cette personne puisse être « *bloquée dans son action ou encourir une peine dissuasive pour l'avoir entreprise* »⁶⁶. Toute interférence n'est donc pas nécessairement une domination. Elle le devient lorsqu'elle inclut un arbitraire qui fait peser sur la personne qui la subit une vulnérabilité due à la contingence de la liberté de ses choix. Par

⁶⁵ PETTIT Philip, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, Gallimard, Paris, 2004, p. 44.

⁶⁶ PETTIT Philip, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, Gallimard, Paris, 2004, p. 42.

conséquent, l'idéal de non-domination cherche, quant à elle, à échapper à cette contingence inhérente à la simple non-interférence.

La nouveauté de penser la liberté comme non-domination tient, d'un côté, dans le fait de vouloir renouer avec l'antique notion de *libertas* au sens antonymique de l'esclavage et de l'assujettissement, c'est-à-dire, une liberté « exigeant que l'on ne soit pas soumis au pouvoir d'un maître ou dominus, quelle que soit par ailleurs la bienveillance ou la gentillesse de celui-ci », notion qui est le fondement ultime du républicanisme. Et, d'un autre côté, dans celui de penser un républicanisme qui donne aux citoyens la possibilité d'être immunisés contre les interférences arbitraires pouvant provenir des représentants de l'Etat, ceci en faisant en sorte que la cité « impose à ces autorités les limites de la démocratie et de l'empire du droit, afin de les obliger à agir pour le bien commun »⁶⁷. Ce sont ces deux objectifs qui conduisent l'auteur à formuler les conditions de constitutionnalité d'une république. Il s'agit des conditions pour une non-manipulabilité des instruments auxquels l'Etat républicain a recours lorsqu'il interfère sur la vie de ses citoyens, de sorte qu'aucun individu ou groupe, quelles que soient ses intentions bienveillantes ou non, ne puisse posséder un pouvoir discrétionnaire sur l'emploi de ces instruments. Un système républicain non manipulable devra donc nécessairement satisfaire trois conditions générales :

« La première condition est que [...] le système doit reposer sur l'empire du droit et non pas sur le pouvoir des hommes ; la deuxième condition est que ce système doit répartir les pouvoirs entre différentes mains, et la troisième condition est qu'il doit faire en sorte que les lois soient capables d'opposer une certaine résistance à la volonté majoritaire. La condition qui exige que le système soit un empire du droit porte sur la place et le contenu des lois ; la condition de dispersion des pouvoirs porte sur leur mise en œuvre dans la vie quotidienne, et la condition contre-majoritaire porte sur la manière dont les lois peuvent être légitimement changées. »⁶⁸

⁶⁷ PETTIT Philip, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, Gallimard, Paris, 2004, p. 13.

⁶⁸ PETTIT Philip, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, Gallimard, Paris, 2004, p. 229.

Jusqu'ici nous pourrions dire que l'auteur ne fait qu'étayer autrement la conception kantienne d'une constitution républicaine. L'empire du droit, la séparation des pouvoirs et la stabilité des lois les plus fondamentales et les plus importantes ayant trait à la non-domination pourraient être aisément déduits du républicanisme kantien. Mais la différence entre la conception kantienne et celle de Pettit du républicanisme se fait jour lorsque ce dernier pointe du doigt l'insuffisance de la solution constitutionnaliste à barrer la route à toute forme de domination : « *même lorsque le gouvernement est conduit conformément à un genre de légalité qui le rend aussi non manipulable que possible, cela laisse encore de l'espace pour une dose importante de pouvoir discrétionnaire dans le processus de prise de décision publique* »⁶⁹. Autrement dit, l'hiatus qui se glisse entre une constitution républicaine et les processus de gouvernement ne vient pas tant de la légalité que du pouvoir discrétionnaire introduit par la nécessité de la représentativité, pouvoir laissant une brèche à une personne ou un groupe de personnes pour détourner la loi au profit des intérêts privés.

Par conséquent, la solution constitutionnaliste nécessite, pour être complète, un mécanisme de contrôle par les citoyens. Et c'est ce mécanisme que Pettit appelle la « *condition de contestabilité* ».

« si l'on veut que ce processus ne représente pas une forme de domination, il faut qu'il satisfasse à une condition de contestabilité. [...] Pour que le processus de prise de décision publique soit contestable, il y a au moins trois conditions qui doivent être satisfaites. La première est que ce processus de prise de décision doit être conduit de manière telle qu'il existe un fondement possible de la contestation ; la deuxième condition demande qu'il existe non seulement un fondement possible de la contestation, mais également un canal disponible, une voie par l'intermédiaire de laquelle les décisions puissent être contestées. Et la troisième condition est qu'il doit exister non seulement un fondement de la contestation et un canal par lequel elle puisse s'exprimer, mais également un forum adéquat om ces contestations puissent être entendues : un

⁶⁹ PETTIT Philip, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, Gallimard, Paris, 2004, p. 246 – 247.

forum où la validité des accusations puisse être évaluée et om il soit possible de déterminer une réponse adaptée. »⁷⁰

Sans entrer dans le détail des formes possibles que peut revêtir cette exigence, nous voulons souligner l'évolution que ce principe de contestabilité fait faire à la conception républicaine comme forme de gouvernement conforme à l'idée de paix perpétuelle. Tel que nous l'avons évoqué dans les pages précédentes, la solution hobbesienne de la républicaine laisse une grande place à l'arbitraire de la part de l'Etat sur ses citoyens du fait que la liberté est conçue par lui sous l'angle de la non-interférence de la part de ses concitoyens. Celles de Locke et de Rousseau laissent ouverte la voie à la contestation mais celle-ci pouvant se transformer en action violente de la part du peuple. Soucieux de mettre hors la loi tout recours à la violence, Kant soutient, quant à lui, le constitutionalisme républicain mais sa théorie de la citoyenneté se résume au seul droit de vote, en espérant que le gouvernement fonctionnera sous l'empire du droit. Or rien (même la séparation des pouvoirs) ne garantit *in concreto* que l'usage arbitraire de la force de la loi n'interviendra jamais dans un tel système. Si donc la domination est comprise comme une solution provisoire de la paix (car puisque la domination étant l'usage de la force, elle ne tiendra qu'aussi longtemps que cette force est la plus grande) et si l'idéal républicain est d'assurer et de promouvoir la non-domination des membres d'une communauté politique, alors l'idée de républicanisme qui veut conséquemment aller jusqu'au bout de ses implications doit admettre le principe de contestabilité que nous avons relevé ci-dessus. La république se pense ainsi non seulement comme consentement (acte du contrat), mais aussi comme possibilité de contestation (instance de contrôle). La théorie d'une citoyenneté contestataire est par conséquent une composante importante de l'idée de république à condition, pour reprendre à notre compte les mots de Pettit, que ce qui importe ne soit pas tant, « *sauf à sombrer dans l'arbitraire, que le gouvernement fasse ce que les individus lui disent de faire, mais que ceux-ci puissent toujours contester les actions du gouvernement.* »⁷¹

⁷⁰ PETTIT Philip, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, Gallimard, Paris, 2004, p. 247.

⁷¹ PETTIT Philip, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, Gallimard, Paris, 2004, p. 12.

4.2.2. Servir le peuple ou « se » servir du peuple ? Une question du mal en politique

Les observations que nous venons de faire au sujet de la place du peuple dans une république nous ont amené à interroger, au-delà d'une citoyenneté électorale, la question d'une citoyenneté de contestation. Cette exigence s'expliquant par le fait que l'inévitable représentativité laisse ouverte la possibilité de l'usage d'un pouvoir discrétionnaire de la part du gouvernement. Du point de vue de la paix à l'intérieur d'un Etat, nous remarquons effectivement que les conflits dans beaucoup de pays résultent plus de la possibilité de l'abus d'un pouvoir discrétionnaire des individus ou groupes d'individus plutôt que des soulèvements populaires. Depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, le risque d'une guerre civile ou d'une insécurité intérieure à grande échelle a fortement diminué dans les pays où les avancées du républicanisme ont plus ou moins pu mettre en place des mécanismes démocratiques d'accession au pouvoir et des voies légales de contestation citoyenne. Ailleurs où ces mécanismes n'existent pas ou sont sciemment contournés par la soif du pouvoir des hommes politiques, c'est le plus fort qui y fait régner sa loi et son intérêt. Dans ce cas de figure, la paix civile se trouve sous une menace constante des luttes pour le pouvoir. Le comble de l'absurde, ce sont toujours des populations qui n'y prennent pas part et qui n'en tirent aucun intérêt qui deviennent des « dommages collatéraux » de ces conflits.

Les raisons invoquées publiquement par ceux qui détiennent le pouvoir de ces Etats sont la protection, la liberté et le bien du peuple. N'est-ce pas pourtant ce même peuple qui se trouve exposé aux violences de coups d'Etats susceptibles d'être engendrés par ce contournement des mécanismes légaux de représentation du peuple ? Du côté de ceux qui prennent les armes pour destituer un régime qu'ils jugent illégitime, ce sont toujours la protection, la libération et le bien du peuple qui sont souvent mis en avant comme raisons justifiant le recours à la violence armée. Et c'est encore les membres de ce même peuple qui en subissent la perte de leurs biens, l'exil, les massacres alors que les vrais protagonistes s'en sortent enrichis, puissants ou, dans le pire des cas, emportés par la défaite de leur camp. Mais là c'est un risque auquel ils souscrivent

sciemment et consciemment, ce qui n'est pas le cas pour les populations. Comment considérer ce genre de situations politiques au regard de l'idée de république ? Le droit implique-t-il nécessairement la justice dans un gouvernement républicain ?

4.2.2.1. Des dictatures déguisées en républiques

D'après le dictionnaire *Larousse*, est une dictature un régime politique dans lequel le pouvoir est détenu par une personne ou par un groupe de personnes (junte) qui l'exercent sans contrôle, de façon autoritaire. L'*Encyclopedia Universalis* va plus loin en la définissant comme étant un régime politique autoritaire, établi et maintenu par la violence, à caractère exceptionnel et illégitime, qu'elle surgit dans des crises sociales très graves, où elle sert soit à précipiter l'évolution en cours (dictatures révolutionnaires), soit à l'empêcher ou à la freiner (dictatures conservatrices), qu'il s'agit en général d'un régime très personnel mais que l'armée ou le parti unique peuvent servir de base à des dictatures institutionnelles. Le langage courant tend ainsi à qualifier de « dictatures » des régimes où des « hommes forts » du pays exercent un pouvoir autoritaire et où les libertés civiles sont évidemment restreintes. Bien que la classification exhaustive de ce genre de régimes soit encore difficile à cerner, certaines caractéristiques communes peuvent néanmoins être distinguées. Ce sont des régimes qui se maintiennent autour d'une personnalité capable de s'imposer comme charismatique, forte, ou visionnaire. Pour s'imposer, cette personnalité se forme un entourage dont elle s'assure une fidélité absolue par l'octroi arbitraire d'avantages politiques et économiques ainsi que par la création autour de lui d'un mystère inspirant crainte et tremblement à tout son entourage sans exception. Sa force repose sur une armée forte, omniprésente, ostentatoire et brutale s'il le faut ainsi que sur un système de renseignement aussi efficace que craint. Sur la scène politique, l'idéologie du régime se coule à travers un parti unique ou, à défaut, un parti fort capable de « phagocyter » d'autres partis en vue de monopoliser l'opinion publique.

Mais la teneur de notre propos n'étant pas ici d'établir un minutieux décortilage de ce qu'est une dictature, notre but se limitera à examiner dans quelle mesure le fonctionnement de

nombreux Etats contemporains pose un sérieux défi à l'idée de république tout en se réclamant pourtant d'une constitutionalité républicaine. La dictature peut être constitutionnelle. Elle est, dans ce cas, conceptuellement liée à un état d'exception, limitée dans le temps et constitutionnellement circonscrite. C'est en ce sens que la conçoit Carl Schmitt lorsqu'il en apprécie les vertus en partant de l'institution de la dictature dans la Rome antique.⁷² La dictature a été aussi liée, dans l'histoire récente, aux mouvements révolutionnaires d'inspiration marxiste ayant pour but d'instaurer un règne de justice sociale fondée sur le relèvement politico-économique du prolétariat. Dans les deux cas, la dictature se justifie par une mesure de court terme qui suspend l'état constitutionnel en cours afin d'instaurer ou de rétablir le droit. Il est clair que si, du point de vue du bien commun, la dictature peut se justifier par la situation d'exception, elle ne peut durer qu'un temps relativement court et ne peut s'éterniser sous peine d'être en contradiction avec sa raison d'être. Car lorsque l'état d'exception dure indéfiniment, ce qui devait n'être qu'une exception se transforme en règle. Dans la même logique, lorsqu'une révolution s'installe en dictature, c'est que l'acte révolutionnaire a échoué ce qui la justifiait car une révolution est sensée instaurer un état de droit là où la justice faisait défaut.

Mais les choses se compliquent et deviennent plus surnoises, lorsqu'un Etat « constitutionnellement » républicain fonctionne à la manière d'une dictature, c'est-à-dire lorsqu'il suit l'exception dans la règle. C'est là le grand défi juridique que certaines républiques contemporaines opposent violemment aux ardeurs de l'idée de république. Car, pour reprendre François Saint-Bonnet : « *il ne s'agit ni d'une violation de la constitution, car aucune norme n'interdit le recours à la dictature, ni d'une dérogation, car aucun texte ne délimite les pouvoirs dictatoriaux. Cette magistrature n'est en outre ni exceptionnelle, car elle ne fait pas exception à une règle préalablement établie, ni irrégulière au sens juridique pour la même raison, ni au sens commun, parce que précisément elle est régulière.* »⁷³ L'idée de république se heurte intimement à ce genre de régimes en ce qu'ils sont légalement des républiques tout en sachant manipuler, en

⁷² SCHMITT Carl, *La dictature*, Points, Paris, 2015.

⁷³ SAINT-BONNET François, *L'état d'exception*, PUF, Paris, 2001, p. 50.

faveur des intérêts de la personne ou du groupe au pouvoir, les failles du droit positif et l'incapacité d'exercer la citoyenneté contestataire de la part des citoyens.

Ainsi voit-on des républiques constitutionnelles dans lesquelles la légitimation du pouvoir en vient à être fondée sur le prestige d'un individu – autrement dit, par la théorie de l'homme providentiel, du génie exceptionnel, de la fidélité personnel au chef ou au père de la nation. Ou bien encore, celles où le vote citoyen devient régulièrement plébiscitaire et où se crée une dynastie présidentielle. Le caractère républicain tient alors uniquement au fonctionnement purement procédural des institutions mais sans l'esprit de la république car le fondement de celle-ci, à savoir le concept de liberté, n'est plus le concept pratique de telles constitutions. Si la république est la solution de la coexistence des libertés conformément au concept pratique de la liberté, il ne saurait alors exister de pouvoir absolu, ou presque, associé à une personne ou un groupe de personnes dans une république, même au titre du « bien » du peuple. Algernon Sidney a raison, en effet, lorsqu'il affirme que « *Rien ne saurait être plus absurde que de dire qu'un certain homme possède un pouvoir absolu et par-dessus les lois de gouverner selon sa propre volonté, pour le bien du peuple et pour la préservation de sa liberté. Car la liberté ne saurait subsister là où il existe un tel pouvoir.* »⁷⁴

4.2.2.2. Du paradoxe politique du droit à la résistance : Kant et Erhard

Le recours à la violence comme moyen d'instauration de l'état de droit présente, du point de vue politique, un double paradoxe : un tel acte est illégal par définition selon le droit, mais peut être juste selon la morale. Comment un acte qui prétend être moralement juste peut-il être illégal ? Comment concilier droit positif et devoir moral ? En tranchant cette question au profit de la cohérence de la doctrine du droit et en défaveur du droit du peuple à résister, même à une

⁷⁴ SIDNEY Algernon, *Discourses Concerning Government*, Ed. T.G. West, Indianapolis, Liberty classics, 1990, p. 440.

loi injuste, Kant est formel : le droit du peuple à la résistance est une contradiction dans un système de moral et, par conséquent, la révolution est une entorse inexcusable au droit.

« toute insubordination vis-à-vis de la suprême puissance législative, tout soulèvement destiné à faire passer dans les actes le mécontentement des sujets, toute émeute tournant à la rébellion est, dans la communauté, le crime le plus grave et le plus condamnable, parce qu'il en détruit les fondements. Et cette interdiction est si *inconditionnée* que, même si cette puissance, ou son organe exécutif, le chef de l'Etat, a violé jusqu'au contrat originare et se trouve déchu, selon les concepts qu'en ont les sujets, de son droit à être législateur en autorisant le gouvernement à se conduire d'une manière extrêmement violente (tyrannique), les sujets ne conservent malgré tout aucune possibilité de résister par la violence. La raison est la suivante : dans une constitution civile déjà instituée, le peuple a perdu la capacité, en droit valable, de juger et de déterminer comment l'administrer. »⁷⁵

Cette position de Kant de ne pas admettre un droit à la résistance est déjà mise en question par un kantien contemporain de Kant du nom de Johann Benjamin Erhard. Erhard connaît Kant depuis le printemps de 1786 après avoir lu la *Critique de la raison pure*. Mais de son propre aveu, ce fut la *Critique de la raison pratique* (1788) qui l'enthousiasma le plus jusqu'à lui arracher des larmes de joie. Il rencontra Kant au printemps de 1791 à Königsberg, et publia le *Du droit du peuple à faire la révolution* en février 1795, soit deux ans après la publication en 1793 de *Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique, cela ne vaut rien*, texte dans lequel Kant énonce l'inadéquation du droit à la résistance au point de vue du droit et qu'il réitérera dans la *Doctrine du droit* de 1797.⁷⁶

Erhard suit largement Kant dans sa conception de la théorie du droit, notamment sur le fait que liberté et loi se trouvent intrinsèquement liées dans un système de morale. Il diverge cependant de la conception kantienne du droit à la résistance en posant que le droit dans un Etat doit être déduit, non pas seulement du concept pur du droit, mais aussi des droits de l'homme,

⁷⁵ KANT E., *Théorie et pratique*, « Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien », AK, VIII, 299, GF-Flammarion, Paris, 1994, p. 76.

⁷⁶ ERHARD J. B., *Du droit du peuple à faire la révolution*, Editions l'Age d'Homme, Lausanne, 1993, p. 24.

c'est-à-dire ceux qui reviennent à l'homme en tant qu'homme, qui servent de condition générale de la validité morale de toute législation et qui permettent à l'homme d'apparaître en tant qu'être moral dans la société : droits d'*autonomie* (ou droit d'être traité comme une personne car ce qui caractérise une personne c'est son pouvoir d'autodétermination), droits de *liberté* (liberté de conscience et liberté de pensée) et droits d'*égalité* (droit égal à acquérir des droits).⁷⁷ Pour Erhard, ces droits de l'homme désignent le point critique de la limitation des lois civiles sur les personnes où « *aucune limitation ne peut avoir lieu pour des motifs moraux et rationnels sans anéantir la personnalité et où cette limitation ne trouve pas son fondement dans l'intérêt général de la société* » et où, quand la limitation des lois civiles traduit en réalité une volonté arbitraire d'autrui, « *l'être humain a un droit à suivre son arbitre et à résister avec violence à l'arbitre d'autrui qui tente de le contrecarrer.* »⁷⁸

La révolution en tant que subversion complète des concepts du droit

L'argumentation kantienne est d'abord de poser que la loi est issue d'un législateur qui légiférerait en conformité avec l'Idée régulatrice du contrat originaire (« *pourvu qu'il n'y ait pas de contradiction à ce qu'un peuple tout entier donne son accord à une telle loi, quelque amère qu'elle puisse lui apparaître, elle est conforme au droit* ») ; qu'elle est par conséquent irrésistible (« *la puissance qui, dans l'Etat, rend la loi effective, ne tolère aucune résistance* »)⁷⁹. Mais son argument central est un argument apagogique (*reductio ad absurdum*) : si l'on supposait que le peuple dispose d'un droit de résistance, cela voudrait dire qu'il doive y avoir une tierce partie devant trancher entre le chef et le peuple (car, autrement, et le chef et le peuple seraient juges chacun en ses propres affaires, ce qui est absurde du point de vue du droit), puis une autre qui devrait trancher entre la première tierce personne et le peuple si elle aussi venait à outrepasser ses prérogatives, et ainsi de suite *ad infinitum*. Or, s'il devait y avoir un autre juge que le chef,

⁷⁷ ERHARD J. B., *Du droit du peuple à faire la révolution*, Editions l'Age d'Homme, Lausanne, 1993, p. 63ss.

⁷⁸ ERHARD J. B., *Du droit du peuple à faire la révolution*, Editions l'Age d'Homme, Lausanne, 1993, p. 63.

⁷⁹ KANT E., *Théorie et pratique*, « Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien », AK, VIII, 299, GF-Flammarion, Paris, 1994, p. 75.

cela voudrait dire par ailleurs que celui-ci devient chef à la place du chef, ce qui priverait sa stabilité à toute constitution.⁸⁰ Mieux vaut donc privilégier la constitution déjà établie, quelque injuste qu'elle puisse être, que de tomber dans une contradiction juridique qui saperait tout fondement rationnel à une communauté politique. Pour Kant donc, dans une constitution *déjà* établie, le juridique prime sur le juste. Car, le ressenti du juste et de l'injuste étant du côté du bonheur, on ne peut pas en faire une maxime car le bonheur ne peut pas avoir un principe rationnel déterminé. Il serait donc inconséquent de déduire le droit du peuple à la résistance de la présomption selon laquelle le contrat entre le chef et le peuple serait quelque chose qui se serait *effectivement* passé et dont une violation grave par le chef autoriserait le peuple de s'en affranchir. « *Si on avait demandé en tout premier point ce qui est de droit [...], écrit-il, alors l'Idée de contrat social conserverait son crédit incontestable, non pas en tant que fait [...], mais seulement en tant que principe rationnel permettant de juger toute constitution juridique publique en général.* »⁸¹ L'Idée du contrat originaire indique seulement, non pas l'origine effective de l'Etat, mais ce qu'il doit être. Ce qui est effectif, c'est que le peuple est en contrat de soumission vis-à-vis du chef et ne doit pas avoir un droit de contrainte à l'égard de son souverain.

Kant revient de manière encore plus ferme au maintien du *statu quo* et à la condamnation de toute insubordination du peuple contre son chef dans la note au §49 de la *Doctrine du droit* dans laquelle il identifie la rupture par le peuple du contrat de subordination qui le lie à son chef comme étant « *la subversion complète de tous les concepts du droit* » ou le « *suicide de l'Etat* ». En songeant aux régicides de Charles Ier (1649) et de Louis XVI (1793) suite aux révolutions, respectivement, anglaise et française, Kant réprouve encore le principe contradictoire par rapport au droit, principe voulant qu'une des parties en jugement cherche à se faire juge en sa propre cause.

⁸⁰ KANT E., *Théorie et pratique*, « Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien », AK, VIII, 300, GF-Flammarion, Paris, 1994, p. 76 – 77.

⁸¹ KANT E., *Théorie et pratique*, « Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien », AK, VIII, 302, GF-Flammarion, Paris, 1994, p. 79.

« Parmi toutes les atrocités liées au renversement d'un Etat par une insurrection, le *meurtre* même d'un monarque n'est pas encore la plus grave ; car on peut encore se représenter que le peuple en est venu là par crainte que le monarque, s'il restait en vie, ne fût capable de se ressaisir et ne lui fit subir la punition méritée – et en ce sens il ne se serait point agi d'un acte de justice pénale, mais simplement d'auto-conservation. L'*exécution* dans les formes est ici ce qui saisit d'un frisson d'horreur l'âme remplie des Idées des droits de l'homme [...]. Mais comment s'explique-t-on ce sentiment qui, ici, n'est pas esthétique (un sentiment de sympathie, effet de l'imagination qui se met à la place du martyr), mais constitue un sentiment moral, celui de la subversion complète de tous les concepts du droit ? La chose est considérée comme un crime qui reste éternel et ne peut jamais être effacé (*crimen immortale, inexpiabile*), et elle ressemble à ce que les théologiens appellent un péché qui ne peut jamais trouver de rémission, ni dans ce monde, ni dans l'autre. [...] une telle usurpation commise par le peuple est encore pire que le meurtre lui-même, dans la mesure où elle contient un principe qui ne pourrait que rendre impossible le rétablissement d'un Etat ainsi renversé. »⁸²

L'argumentation kantienne que nous venons d'exposer semble accorder l'intangibilité au chef, même tyran, et rendre impuissant le peuple, même tyrannisé. Mais est-ce à dire qu'aux yeux de Kant la cohérence de la doctrine du droit conduit à la négation de tout droit politique au peuple et à l'absence d'obligations juridiques du chef à son peuple ? Il nous faut reconnaître que répondre par l'affirmative à cette question serait une lecture tronquée de la pensée de Kant. Tout d'abord, re-soulignons que le propos de Kant se situe à l'intérieur des principes du droit et se garde soigneusement de sortir des limites principielles. La chose jugée n'est pas de l'ordre pathologique (sentiment esthétique – principe du bonheur) mais de l'ordre rationnel (sentiment moral – principe du droit). Son propos est donc de l'ordre de ce qui *doit être* et non pas de ce qui *est*. Et c'est à cet égard que l'insubordination à la loi suprême contient un principe qui pourrait rendre impossible le rétablissement (sur des bases juridiques) d'un Etat renversé. L'acte qui conduirait au suicide de l'Etat serait en réalité un suicide même du droit dans ce qu'il a de rationnel. Ensuite, soulignons que Kant reconnaît au peuple des « *droits inaliénables vis-à-vis du chef de l'Etat* », chaque homme ayant des droits inaliénables « *auxquels il ne peut renoncer*

⁸² KANT, *Métaphysique des mœurs*, II, *Doctrine du droit*, § 49, note, AK, VI, 321 – 322, GF-Flammarion, Paris, 1994, p. 138 – 139.

même s'il le voulait ». Mais la condition imposée par la cohérence de la doctrine du droit à ces droits est que ceux-ci ne soient pas des *droits de contrainte*. D'où Kant affirme que « *le seul palladium des droits du peuple, c'est la liberté de plume* » dans les limites du profond respect et de l'amour de la constitution établie.⁸³

Mais alors, limiter l'action politique du peuple à la seule liberté de plume (elle-même contrainte dans des limites bien précises par des lois qui peuvent par ailleurs avoir été expressément produites pour maintenir le peuple sous le joug d'un régime injuste) n'est-ce pas condamner une constitution véritablement républicaine à ne jamais effectivement voir le jour ? Autrement dit, la renonciation des membres d'une communauté politique à faire valoir politiquement leurs libertés de manière active ne revient-elle pas à renier leur qualité de peuple, et donc à renoncer à la république ? Le *Du droit du peuple à faire la révolution* d'Erhard est de cet avis. Pour Erhard, l'attentisme d'un peuple traduit son immaturité politique, et sa maturité politique se traduit par un droit (et un devoir) de révolution au nom d'un intérêt moral supérieur. Le droit du peuple à la résistance doit donc être établi non pas seulement en fonction de la cohérence de la doctrine du droit, mais aussi à partir des droits de l'homme, en dehors du droit civil en cas de nécessité.

La révolution au nom de l'intérêt moral supérieur au droit positif

C'est dans les réactions allemandes au sujet de la Révolution française qu'Erhard distingue deux catégories d'« *ennemis de la révolution* » : ceux qui se prononcent en général contre toutes les tentatives de faire une révolution et ceux qui veulent seulement montrer qu'un être humain ne peut jamais avoir une obligation de se risquer dans une telle tentative et que chacun a le droit de toujours préférer la paix, voire la mort, à une entreprise si incertaine, sans pour autant encourir un reproche de la part de la morale.⁸⁴ Erhard s'intéresse à la seconde classe, celle dans laquelle il situe ceux qui se réclament de la position kantienne sur la question, la

⁸³ KANT E., *Théorie et pratique*, « Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien », AK, VIII, 303 – 304, GF-Flammarion, Paris, 1994, p. 81 – 82.

⁸⁴ ERHARD J. B., *Du droit du peuple à faire la révolution*, Editions l'Age d'Homme, Lausanne, 1993, p. 93.

première ne présentant aucun argument valable. En kantien convaincu, Erhard s'accorde avec Kant sur le fait que liberté et loi doivent être intrinsèquement liées dans un système de morale. Mais il se distingue de lui en soutenant qu'il convient de distinguer et de mettre une hiérarchie entre les lois de la conscience qui sont profondément morales et les lois civiles qui peuvent ne pas présenter un caractère moral et qui, par conséquent, n'obligent pas en tout temps à un devoir inconditionnel.

« Une loi, écrit-il, est une prescription d'après laquelle quelque chose *doit nécessairement* survenir, ou bien *fait de l'objet d'un devoir*. Les lois de la nature sont de la première sorte, les lois de la liberté de la seconde. Toute loi s'adressant à un être moral libre doit donc avoir le caractère du devoir. Or le devoir consiste en ma propre conviction qu'une prescription est à ce point adéquate à ma nature morale que je suis forcé de la reconnaître comme une loi de cette nature. Une prescription qui n'a pas en soi ce caractère peut bien me contraindre comme les lois de la nature, mais je n'ai pas besoin de lui obéir et je peux, et dois, affirmer ma liberté à l'encontre de tout ce qui cherche à me contraindre à quelque chose que je ne dois pas faire. Les lois civiles, qui ne doivent pas être suivies de par la contrainte, mais par obéissance, ne peuvent jamais légitimement contredire le caractère des lois de la liberté. La condition interne de toute loi donnée à des êtres humains est qu'elle ne contredise jamais les lois morales. »⁸⁵

En partant de la distinction conceptuelle kantienne entre nature et liberté, Erhard en déduit donc que l'homme n'est pas moralement tenu d'obéir à une loi qui n'a pas un caractère moral. Contrairement à ce qui devrait se passer dans le système moral, la loi morale dans son inconditionnalité ne correspond pas aussi inconditionnellement à la loi civile. Alors donc que Kant dérive le droit positif de la loi morale, Erhard choisit de distinguer entre le droit positif (celui établi dans et grâce à l'Etat) et le droit naturel (déterminé à partir de la morale). Le premier pouvant être fait et défait par la législation et la contrainte étatique, le second devant échapper à l'emprise de l'Etat. Pour Erhard donc,

« De même qu'une permission donnée par bonté ne suffit pas à fonder un droit, la violence à elle seule n'est pas à mesure d'anéantir un droit. Ce que la morale permet est certes juste (*recht*), mais

⁸⁵ ERHARD J. B., *Du droit du peuple à faire la révolution*, Editions l'Age d'Homme, Lausanne, 1993, p. 59 – 60.

cela n'est pas pour autant un droit (*ein Recht*) ; un droit n'est déterminé que par la législation (*Gesetzgebung*). La morale détermine donc ce qui est juste et la doctrine du droit (*Rechtslehre*) ce qui est un droit d'une certaine personne. Si la doctrine du droit examine seulement ce qui, en vertu de la morale, peut être un droit et ce qui doit être déclaré tel en fonction des relations dans lesquelles les êtres humains doivent entrer pour vivre les uns avec les autres de la façon la plus heureuse et la plus pacifique tout en développant leurs forces, alors elle s'appelle *droit naturel* (*Naturrecht*) ; si elle détermine ce qui est reconnu comme tel dans un Etat, alors elle se nomme *jurisprudence*. »⁸⁶

Là où veut en arriver Erhard c'est d'établir le fait que le droit positif n'est pas le seul critère du devoir, qu'il y a donc un domaine du droit qu'aucune contrainte (même violente) de l'autorité étatique ne peut réussir à contenir ni anéantir s'il le voulait. Ce domaine est celui de ce qu'il appelle les « droits de l'homme » que nous avons évoqués plus haut. Les lois conformes à ces droits obligent en conscience (par devoir au sens kantien du terme) alors que les lois civiles en général obligent par contrainte (par obéissance comme préfère le dire Erhard). La morale (qui détermine le *juste*) et la doctrine du droit (qui attribue son *droit* à chacun dans une communauté) se différencient par la hiérarchie qui fait de la première le critère de légitimité de la seconde et qui détermine le critère ultime du jugement à porter sur le devoir d'obéissance ou de résistance du peuple au sein d'un Etat.

Si donc le droit chez Kant veut dire aussi le droit positif légal, alors la question du droit de faire une révolution ne peut pas être juridiquement résolue. Car le critère ultime et valable pour engager une révolution doit être l'intérêt moral supérieur en-deçà duquel le droit, en qualité de sa positivité légale, reste nécessairement situé. La question du droit de faire une révolution revient, par conséquent à déterminer deux choses : premièrement, s'il existe pour l'homme un intérêt supérieur à la satisfaction des commandements positifs ; deuxièmement, si quelqu'un peut avoir droit de changer les institutions positives d'après sa conscience sans avoir reçu mandat de l'extérieur.

⁸⁶ ERHARD J. B., *Du droit du peuple à faire la révolution*, Editions l'Age d'Homme, Lausanne, 1993, p. 58 – 59.

Mais avant d'engager un jugement s'il doit y avoir ou non un droit de faire la révolution au regard de ces deux points, encore faut-il comprendre en quoi consiste exactement une révolution. Car si toute volonté de modification dans le gouvernement d'un Etat n'est pas une révolution, celle-ci ne peut pas se justifier pour n'importe quel motif. Alors qu'en Allemagne certains, comme Forster, avaient vu en la Révolution française une convulsion populaire violente et destructrice, Erhard cherche à montrer que tout soulèvement contre l'ordre en place n'est pas en soi une révolution. Il commence par faire une distinction des niveaux fondamentaux de la vie d'un Etat :

« Dans tout gouvernement on peut distinguer trois choses ; premièrement les principes sur lesquels il est fondé, ou *lois fondamentales (Grundgesetze)* ; deuxièmement la loi constitutionnelle (*Verfassung*) édictée sur la base de ces lois fondamentales, ou *Constitution (Konstitution)*, et troisièmement l'*administration* proprement dite, que l'on nomme gouvernement dans le sens restreint du mot. Or les modifications peuvent concerner les lois fondamentales, et constitution et administration se modifient alors en même temps, ou bien la constitution dans la mesure où elle est reconnue n'être pas conforme aux lois fondamentales, ou simplement l'administration. Ceci dit, on appelle en général un changement des lois fondamentales une révolution. »⁸⁷

La modification des lois dans un Etat peut ainsi intervenir à plusieurs niveaux. On peut chercher à les changer parce qu'on les croit contraires aux droits de l'homme et à l'avantage du pays. Il s'agit alors d'une révolution en ce que le changement touche les lois fondamentales sur lesquelles est basée la coexistence dans une communauté. Mais il se peut aussi que l'administration elle-même cherche à saper les lois fondamentales et à affaiblir leur autorité, afin de se procurer un plus grand pouvoir ; il ne s'agit pas alors d'une révolution, mais d'une usurpation de la souveraineté. Si on ne fait que changer la constitution, il ne s'agit que d'une réforme et non d'une révolution. Après avoir examiné les différentes situations où la loi de l'Etat peut être confrontée à une opposition (révolution, trahison, réforme, complot, cabale, conspiration, rébellion, crime de lèse-majesté, insurrection, tumulte et refus d'obéissance),

⁸⁷ ERHARD J. B., *Du droit du peuple à faire la révolution*, Editions l'Age d'Homme, Lausanne, 1993, p. 90.

Erhard ne retient finalement que la révolution, l'insurrection, la réforme et le refus d'obéissance comme étant les seuls à poser un dilemme entre le droit et la morale.⁸⁸ La révolution et l'insurrection sont en dehors du droit car elles sont supposées remédier à l'absence du droit. La première en tant que concernant les lois fondamentales, la seconde visant à revendiquer un droit que le gouvernement n'accorde pas ou dirigée contre un gouvernement jugé injuste alors qu'aucune loi positive ne peut statuer sur le cas en conflit.

Une fois donc que le motif et le cadre d'une révolution sont strictement circonscrits, la réponse à la question d'un droit de résistance du peuple peut se profiler. Erhard admet en premier lieu que la révolution ne peut être qu'un droit *hors* du droit. Il rejoint en quelque sorte Kant en affirmant qu'il ne peut y avoir de droit à la révolution au sein du droit positif. Cependant, étant donné que le droit positif peut ne pas coïncider avec ce qui est moralement juste et si l'injustice en question est de l'ordre des lois fondamentales sur lesquelles la possibilité de la coexistence dans une communauté se fondent, alors un droit de résistance peut, et même doit, être envisagé. C'est ce qu'Erhard exprime en ces termes :

« qui agit-il bien en entreprenant une révolution ? Que personne n'en ait *le droit*, nous l'avons déjà établi ; si donc il ne doit pas être généralement injuste de faire une révolution, il faut qu'il y ait des cas où l'être humain est autorisé, ou même obligé, à suivre sa simple conscience morale, sans avoir égard au droit extérieur, adviennent que pourra (cette précision-ci est nécessaire, parce qu'on peut bien déterminer quelle est l'intention d'une révolution, mais jamais quel sera son succès). Mais un tel cas ne présuppose pas seulement qu'il existe pour l'homme un intérêt supérieur à celui de vivre irréprochablement d'après le droit positif, un intérêt moral, mais encore qu'il lui soit permis de se déterminer indépendamment de toutes les institutions positives à des actions dont les suites touchent ces institutions. »⁸⁹

Mais l'affirmation théorique d'un droit à la révolution ne résout pas tout le problème, et Erhard en est conscient. Car si n'importe qui revendiquait un intérêt moral supérieur pour déclencher

⁸⁸ ERHARD J. B., *Du droit du peuple à faire la révolution*, Editions l'Age d'Homme, Lausanne, 1993, p. 90 – 91.

⁸⁹ ERHARD J. B., *Du droit du peuple à faire la révolution*, Editions l'Age d'Homme, Lausanne, 1993, p. 92.

une révolution ou si quelqu'un parvenait à se servir de la crédibilité d'une partie de la population pour conduire un soulèvement populaire à ses propres fins, alors non seulement n'importe quelle désobéissance à la loi de l'Etat prétendrait être une révolution mais aussi il y aurait un grand risque que la révolution échoue dans une longue guerre qui aurait pour effet de produire le malheur du peuple. Pour qu'une révolution réussisse il faut non seulement qu'elle ait pour motivation de rendre les lois fondamentales plus justes, mais il faut encore qu'elle soit menée par des acteurs légitimes et compétents. C'est pourquoi la troisième partie du *Du droit du peuple à faire la révolution* s'attache à spécifier la personnalité politique des acteurs « habilités » à mener une révolution conforme à l'idée morale que se fait Erhard de la révolution. La légitimité des acteurs permet alors à Erhard de distinguer entre révolution *du peuple* et révolution faite *au moyen du peuple*.⁹⁰

Une révolution pour laquelle le peuple ne sert que de moyen est moralement condamnable aux yeux d'Erhard. Car, les lois fondamentales étant ce qui, dans une communauté politique donnée, constitue la base de la coexistence, les modifier sans que le peuple lui-même soit pleinement conscient et moralement engagé pour une telle modification reviendrait à tromper le peuple. Pour qu'une révolution soit véritablement l'acte du peuple, il faut que celui-ci ait atteint un niveau de maturité suffisant pour engager politiquement sa conscience. Or la liberté politique d'un peuple dépend de la réduction de la distance entre la majorité de ses membres et les « gens de qualité » qui forment l'élite d'une communauté politique. Le moyen qui permet au peuple de réduire cette distance et donc d'en faire un peuple libre c'est les *lumières* (*Aufklärung*), lesquelles ne peuvent pas être données au peuple mais qu'il lui faut acquérir par soi-même. Car, d'après Erhard, « on ne peut donner à personne la volonté d'appliquer sa raison à l'examen de la question la plus importante pour lui, celle de ses droits. »⁹¹ La revendication par un peuple d'une maturité politique devient même aux yeux d'Erhard le motif premier qui justifie le recours à la révolution :

⁹⁰ ERHARD J. B., *Du droit du peuple à faire la révolution*, Editions l'Age d'Homme, Lausanne, 1993, p. 144.

⁹¹ ERHARD J. B., *Du droit du peuple à faire la révolution*, Editions l'Age d'Homme, Lausanne, 1993, p. 142 – 143.

« Sous l'expression de révolution du peuple on ne peut penser rien d'autre que cela : le peuple a cherché à s'investir des droits de la maturité (*Mündigkeit*) par la violence et à abolir la relation juridique entre lui-même et les gens de qualité. [...] une révolution en général est approuvée par la morale, et donc aussi une révolution du peuple, si ce n'est que par elle qu'on peut faire valoir les droits de l'homme. Or le droit de l'homme qui revient collectivement au peuple n'est nul autre que le droit aux lumières ; en effet, les autres droits sont personnels et, pour ce qui est de leur influence sur une révolution, ils dépendent tous des lumières du peuple. [...] Si donc on veut empêcher le peuple de se frayer accès aux lumières (*sich aufzuklären*), il agit alors bien en se soulevant et, si ces obstacles proviennent de la constitution (*Konstitution*), en abolissant la constitution. »⁹²

Seul un peuple assez politiquement mûr pour réaliser que l'accès aux lumières lui permet de réduire l'écart juridique entre ses membres et les « gens de qualité » peut véritablement mener une révolution. Soulignons que l'écart dont il s'agit dans la pensée d'Erhard n'est pas de l'ordre de la lutte des classes mais de celui juridico-politique : il s'agit, pour un peuple juridiquement mûr, de chercher à abolir des privilèges juridiques pouvant créer un système d'injustice et d'inégalités juridiques associées aux positions arbitraires des individus membres d'une communauté politique donnée. Il y est sous-entendu que plus l'écart en *lumières* se creuse entre le peuple en général et la mineure partie la plus éclairée du peuple, plus l'ordre juridico-politique risque d'ériger l'injustice et l'inégalité en institution. Inversement, le degré d'aplatissement de la courbe des inégalités juridiques d'une communauté donnée traduit le degré de coïncidence entre morale et droit dans un Etat. Situation où, théoriquement, la coexistence juridique des membres d'une communauté politique serait sous-tendue non pas par la plus ou moins grande obéissance aux lois externes mais par l'humanité. C'est en ce sens qu'Erhard voit l'évolution du droit : « *De même que les lumières rapprochent le peuple des gens de qualité, de même elles rapprochent les peuples de l'humanité. De même que le droit politique (Staatsrecht) disparaît, le droit des Etats (Staatenrecht) finira également par disparaître et on ne décidera de tout que d'après le droit civil (bürgerliches Recht).* »⁹³ Le droit civil traduisant ici la disparition de l'Etat en tant que concept de puissance et instauration d'un droit fondé à partir du concept d'humanité, Erhard

⁹² ERHARD J. B., *Du droit du peuple à faire la révolution*, Editions l'Age d'Homme, Lausanne, 1993, p. 144 – 145.

⁹³ ERHARD J. B., *Du droit du peuple à faire la révolution*, Editions l'Age d'Homme, Lausanne, 1993, p. 143.

livre, par ces mots, sa conception du cosmopolitisme qui s'accomplit dans le dépassement du droit marqué par les Etats-puissances.

Mais quel peut être le signe, au sein d'un peuple donné, que la maturité politique est effectivement devenue le moteur de la moralisation des rapports juridiques des membres d'une communauté politique ? La réponse d'Erhard c'est la figure du patriote épris de justice. Celui dont l'intérêt moral prime sur toute appartenance particulière et qui, au nom de la moralité, parvient à dépasser les intérêts particuliers pour un système juridique juste :

« J'appelle *patriote* l'homme qui est décidé à tout mettre en jeu pour que, dans le pays qu'il habite et parmi le peuple auquel il appartient, la justice soit appliquée aussi scrupuleusement qu'il le souhaite et qu'il cherche à le réaliser au sein de sa famille, un homme qui préfère donc donner sa vie, plutôt que de tolérer qu'un pouvoir arbitraire, étranger ou indigène, domine ses concitoyens à la place des lois du pays reconnues librement et avec réflexion. [...] Seul dans un pays où se trouvent des patriotes peut avoir lieu une insurrection morale. Sans cela, c'est seulement une insurrection sympathique ou antagoniste qui peut se produire. [...] La certitude d'une insurrection dans le cas d'une injustice manifeste est seule la vraie garantie d'une constitution. »⁹⁴

Pour résumer. Celui qui déclenche une insurrection agit bien, selon Erhard, s'il ne poursuit aucun avantage égoïste pour soi-même, s'il ne se sert que de la pure vérité sans aucun artifice pour aveugler ses concitoyens, s'il a épuisé tous les autres moyens possibles de rendre manifeste au gouvernement l'injustice de ses procédés, et s'il n'est influencé par aucune vengeance.⁹⁵ Autrement, une révolution devrait être moralement condamnable. Autrement dit, seul un peuple de patriotes peut conduire efficacement une révolution, laquelle n'est d'ailleurs pas nécessairement obligée d'être menée avec violence car une insurrection peut être rendue politiquement impossible par deux moyens : « *par la violence qui tient le peuple en bride et par la prudence qui en enlève l'occasion* ». ⁹⁶ Un peuple de patriotes aurait donc plus de chance que

⁹⁴ ERHARD J. B., *Du droit du peuple à faire la révolution*, Editions l'Age d'Homme, Lausanne, 1993, p. 107.

⁹⁵ ERHARD J. B., *Du droit du peuple à faire la révolution*, Editions l'Age d'Homme, Lausanne, 1993, p. 109.

⁹⁶ ERHARD J. B., *Du droit du peuple à faire la révolution*, Editions l'Age d'Homme, Lausanne, 1993, p. 109.

la seconde solution soit préférée à la première car non seulement un peuple politiquement mûr engendre des hommes politiques mûrs et un gouvernement ayant en face de lui un peuple éclairé est mieux à même d'avoir la sagesse nécessaire de choisir la prudence à la violence.

Le paradoxe du droit à la résistance pose donc à l'idée de république la question de l'écart possible entre loi et justice, entre droit et morale. La complétude du système moral kantien pose que le bonheur ne doit pas être pris pour mobile juridico-politique, ce à quoi Erhard pourrait objecter par une question non moins importante : si l'on convient que le républicanisme doit être le règne, non pas du bonheur, mais celui de la loi, en quoi l'idée de république serait-elle confirmée par un peuple malheureux dans la loi ? Cette question de l'écart possible entre droit et morale ne provient pas bien sûr du système moral kantien lui-même mais plutôt d'une conception du pouvoir qui met en vis-à-vis deux factions, le peuple et le Souverain du peuple (le peuple et les gens de qualité dans la terminologie d'Erhard), comme si un rapport juridique hiérarchique entre les deux devait être immuable. Kant veut maintenir la position selon laquelle, dans une communauté politique, il doit y avoir nécessairement les maîtres et les sujets. C'est pour cela qu'il passe de la souveraineté du peuple à la distinction juridiquement fondée en droit entre le peuple et le Souverain. Erhard part de cet état de choses pour légitimer qu'une communauté politique accomplie sera celle qui saura dépasser ce clivage sujets – maîtres. Pour lui, être politiquement libre c'est ne plus avoir un tel rapport immuable. L'enjeu de fond de ce débat c'est de concevoir une idée de république dans laquelle la communauté politique ne soit pas juridiquement fondée sur des classes politiques. Autrement dit, une communauté politique dans laquelle les classes sociales ne se traduisent pas en classes politiques. Pourquoi, en effet, devrait-il être nécessaire qu'il y ait un maître et des sujets ? La puissance suprême exige-t-elle en soi ce rapport ?

La réponse peut être esquissée par une tendance démocratique contemporaine, celle cherchant à concevoir une société où la puissance suprême est « dépersonnalisée ». En partant du fait que *tous* sont le peuple et que le peuple doit être soumis à une même législation commune, les représentants du peuple sont alors issus *du* peuple parce qu'ils sont élus *du* peuple et *par* le peuple. La législation étant supérieure à tous, y compris les représentants (même celui qui détient

la magistrature suprême), aucun citoyen ne peut disposer privativement de la loi, et donc le rapport juridique hiérarchique entre les citoyens perd sa consistance. La représentation politique relèverait dès lors juridiquement non pas de la qualité personnelle du représentant, mais du positionnement fonctionnel des membres d'une communauté politique. En ce sens seulement l'adage qui dit que la loi s'impose à tous aurait un sens, et c'est en cela que le droit, même la doctrine du droit de Kant, pourrait conduire à la paix perpétuelle. Si les membres d'une communauté politique sont juridiquement citoyens et sujets, ils ne doivent l'être que de la loi et non pas d'une personne physique qui deviendrait la personnification de la loi. Le paradoxe du droit à la résistance ne se poserait donc pas non plus en termes de violence mais d'amélioration des lois pour une meilleure coexistence des libertés.

4.2.2.3. Au nom du peuple ou la falsification des légitimations politiques

Le fait qu'il y a des républiques constitutionnelles qui fonctionnent pourtant de manière autocratique ainsi que l'instauration conceptuelle d'un rapport juridique hiérarchique entre le peuple et les personnes détentrices de la puissance suprême conduisent à un autre défi du républicanisme, à savoir le risque de faire du peuple un simple moyen de légitimation politique. En termes kantien on pourrait dire que, dans une république, le peuple doit être une fin et jamais simplement un moyen du pouvoir. Or le fait est que lorsque, comme nous l'avons souligné précédemment, l'idée de Cabanis selon laquelle « *Dans le véritable système représentatif, tout se fait au nom du peuple et pour le peuple ; rien ne se fait directement par lui : il est la source sacrée de tous les pouvoirs, mais il n'en exerce aucun.* »⁹⁷ est prise trop au sérieux, le risque d'une république d'utiliser le peuple simplement comme instrument de domination est grand. Parmi les différentes formes d'instrumentalisation du peuple comme légitimation politique il y en a qui se servent de l'unité du peuple pour tirer le concept juridique de peuple vers un holisme nationaliste ; d'autres qui, au contraire, tendent vers la déconstruction de l'unité du peuple en élevant au rang juridico-politique des identités infranationales ; d'autres encore qui détournent la citoyenneté électorale du peuple au profit d'intérêts particuliers.

⁹⁷ ROSANVALLON P., *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Gallimard, Paris, 1992, p. 262.

Le holisme nationaliste ou intérêt stratégique du people-making : La république à l'épreuve de l'Etat-nation

On peut aisément imaginer que, au temps des *Lumières*, l'identité des peuples et des Etats dont les penseurs – auxquels nous avons eu prioritairement recours dans ce travail – avaient à définir les contours conceptuels était assez homogène pour faciliter leur conceptualisation. La définition des frontières des Etats, le partage de l'évolution historique des communautés humaines, les mutuelles influences sociopolitiques... bref une relative stabilité sociopolitique pouvait permettre de circonscrire le concept de peuple sans avoir à trop se préoccuper des complexités y afférentes dues à l'hétérogénéité pouvant surgir au sein d'une communauté politique. De nos jours, la question de l'identité d'un peuple est plus que problématique puisque, entre le concept strictement juridico-politique du peuple et le recours aux références raciales, culturelles, religieuses, historiques et civilisationnelles, un profond fossé s'est creusé suite aux mouvements de colonisation, de décolonisation et de globalisation qui ont fluidifié les migrations et le mixage des appartenances communautaires diverses au niveau global. Le concept strictement juridico-politique conforme à l'idée de république veut que le peuple soit défini comme étant une multiplicité d'hommes ou multiplicité de peuples « *qui, se trouvant en des relations d'influence réciproque les uns vis-à-vis des autres, ont besoin de l'état juridique, sous une volonté qui les unifie, autrement dit d'une constitution (constitutio), pour recevoir leur part de ce qui est de droit.* »⁹⁸ Cette définition kantienne du peuple fonde l'unité de ce dernier sur la seule volonté de se soumettre juridiquement à une commune et unique législation.

Dans une configuration où les membres d'un peuple forment ou sont supposés former une relative homogénéité génétique, linguistique, historique ou civilisationnelle, la notion juridico-politique du peuple peut coexister avec le sentiment d'appartenance identitaire lié à l'idée de

⁹⁸ KANT E., *Métaphysique des mœurs II*, « Doctrine du droit », § 43, AK, VI, 311, GF-Flammarion, Paris, 1994, p. 125.

nation⁹⁹ sans que l'idée de république n'en soit fortement perturbée. Mais lorsque ce n'est pas le cas, l'usage de la notion de nation à des fins politiques pose un problème sérieux à la possibilité de la coexistence républicaine des individus et des communautés. Partant du cas européen, Denise Helly, dans un article publié en 1997, résume en ces termes les enjeux politiques du recours à la notion de nation : « *En Occident, à l'exception notable du Royaume Uni, toutes les sociétés existantes ont créé des mythes pour rendre compte de leurs frontières territoriales et de leur souveraineté politique. Ces interprétations servent à l'identification des individus comme membres d'une entité collective particulière, dite nationale, et elles représentent de puissantes et efficaces bases de mobilisation politique et, autrefois, de mobilisation militaire. Les principaux référents invoqués sont, selon les cas, l'histoire de l'implantation géographique, la langue et la tradition écrite, la religion, les luttes pour l'érection d'un Etat démocratique, l'existence d'un Etat pré-moderne monarchique et, dans certains cas, comme l'Allemagne nazie, la « race ».* »¹⁰⁰

La question de l'usage de l'idée de nation qui nous préoccupe dans notre propos est moins historique que théorique : étant donné que, comme le constate l'auteure, le recours à l'idée de nation soulève des questions qu'ont ravivées, et ravivent encore, la multiplication des conflits ethniques et l'érosion du champ d'action des Etats nationaux par la réorganisation technologique et la globalisation de la production, la confusion de l'ordre juridique avec l'ordre pathologique dans l'établissement d'une république ne risque-t-elle pas de rendre « principalement » fragile la coexistence pacifique des libertés ? L'Etat-nation à l'ère de la globalisation des migrations peut-il encore être un paradigme pertinent pour penser l'idée de république ?

Soulignons d'emblée que Kant lui-même avait déjà pressenti l'ambiguïté que peut engendrer l'idée de nation par rapport au concept de peuple, le seul juridiquement conforme à l'idée de république. Pour Kant, le peuple n'est nommé « nation » que dans sa relation à d'autres peuples, relation dans laquelle le peuple « *se nomme simplement une puissance (potentia) [...], qui est désignée aussi, à cause de la réunion (prétendument) héréditaire d'où il procède, comme*

⁹⁹ Précisons que le terme « nation » dérive du latin *nasci* (naître), *natio* désignant littéralement « les petits d'une même portée », d'où le sentiment d'une appartenance génétiquement identitaire associé à l'usage du terme « nation » en politique.

¹⁰⁰ HELLY Denise, « Les transformations de l'idée de nation », in BOUCHARD Gérard et LAMONDE Yvan (sous dir.), *La nation dans tous ses états*, L'Harmattan, Paris, 1997, p. 311.

une nation (gens) [...]. »¹⁰¹ Et c'est exactement ce caractère de « puissance » couplé de la prétention à une unité qui serait « héréditaire » que le concept de nation est prégnant de guerres à l'international. C'est sans doute ce qui conduit Kant à formuler, juste après avoir évoqué la notion de nation attribuée au concept de peuple, l'exigence d'un *droit politique des gens (jus gentium)* en complément au *droit politique*, ainsi que celle d'un *droit cosmopolitique (jus cosmopoliticum)* en complément aux deux premiers. L'argument kantien de la finitude ou le caractère clos de la surface de la Terre¹⁰² naît donc en réalité, non seulement d'un constat géographique, mais surtout de sa crainte de voir invoquer des références prétendument naturelles de la nation comme la race, la langue, les frontières, l'histoire, la culture, etc. comme paradigme de coexistence des hommes et des peuples, ce qui saperait les fondements juridiques de l'idée de république dans sa généralité et, avec elle, toute espérance de paix. Ce que Kant craignait au niveau international de la coexistence des peuples est donc toujours d'actualité aux niveaux nationaux de la coexistence des citoyens au sein des républiques contemporaines et questionne le républicanisme dans son projet de pacification politique des rapports humains.

Contrairement au concept de peuple qui relève de la rationalité strictement juridique d'une communauté politique, Max Weber note que la stimulation, voire la création de toutes pièces, d'un sentiment d'appartenance nationale présente un intérêt stratégique pour « *les groupes qui, à l'intérieur d'une communauté politique, sont en possession du pouvoir* ». ¹⁰³ Cette considération a été récemment réaffirmée par Roger M. Smith pour qui la notion de nation répond, pour une classe dirigeante, à un besoin de caractère stratégique de mobilisation populaire qu'il appelle le « *people-making* ». Smith distingue trois types de « *stories of peoplehood* » visant à forger l'identité d'un peuple : les histoires économiques, qui tablent essentiellement sur la prospérité et le bien-être ; les histoires politiques, qui promettent le pouvoir tant à l'individu qu'au collectif ; les histoires « éthiques constitutives ». Ces dernières s'attachent essentiellement à forger un sentiment nationaliste en ce qu'elle consiste en « *une large variété de récits qui*

¹⁰¹ KANT E., *Métaphysique des mœurs II*, « Doctrine du droit », § 43, AK, VI, 311, GF-Flammarion, Paris, 1994, p. 125.

¹⁰² KANT E., *Métaphysique des mœurs II*, « Doctrine du droit », § 43, AK, VI, 311, GF-Flammarion, Paris, 1994, p. 126.

¹⁰³ WEBER Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1976, p. 527.

présentent l'appartenance à un peuple particulier comme une qualité intrinsèque à ceux qui en sont membres, du fait de caractères chargés d'une signification éthique. Ce genre d'histoire affirme que la culture, la religion, le langage, la race, l'ethnicité, l'ascendance, l'histoire ou d'autres facteurs sont constitutifs de l'identité des personnes, qu'elles ont ce qui fait leur dignité et ce qui définit leurs obligations. Ces histoires sont presque toujours intergénérationnelles, elles impliquent que l'identité éthique constitutive ne définit pas seulement l'identité d'une personne, mais aussi celle de ses ancêtres et de ses enfants. »¹⁰⁴ Nous soulignons la préséance que ces récits accordent aux éléments identitaires partagés communautairement par rapport à l'autonomie de l'individu dans la définition de sa dignité et dans celle de ses obligations. Autrement dit, la loyauté envers la communauté d'identité prime sur le devoir moral au cas où il y aurait un conflit d'incompatibilité entre les deux ; la nature suppléerait à la liberté là où il aurait fallu définir ses obligations en conscience.

Or la loyauté est exploitable, alors que la liberté est irréductible. La loyauté est exploitable parce qu'elle oblige à suivre l'ordre hiérarchique, l'opinion de la masse, de la foule. Il n'y est pas question de la coexistence des libertés, il y est question d'obligation et d'exécution sans condition de recul ni de point de vue. La volonté individuelle doit se fondre dans le flux du mouvement collectif. La foule a besoin d'un maître, et seule la volonté du maître suffit à légitimer le mouvement collectif. Il s'agit de l'hétéronomie en ce qu'elle a d'opposé par rapport à la raison pratique car ce qui *pratiquement* arrive par l'hétéronomie arrive par conditionnement. La liberté, quant à elle, est irréductible parce qu'elle coupe court à l'enchaînement causal des séries. Elle conditionne l'action morale, mais revendique l'inconditionnalité : rien ne la précède parce qu'elle est *méta-physiquement* première. Elle précède ce qui *pratiquement doit* arriver en tant que réponse à la loi du devoir le plus intime.

La brèche d'exploitation qu'ouvre la notion de nation se réalise principalement dans le fait que « *pour les dirigeants politiques, ces histoires éthiques ont l'intérêt de neutraliser les clivages intérieurs et de permettre le cas échéant la mobilisation des citoyens d'un Etat contre*

¹⁰⁴ SMITH Roger M., *Stories of Peoplehood. The Politics and Morals of Political Membership*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 64 – 65.

l'ennemi extérieur. »¹⁰⁵ Mais il faut ajouter que la technique du *people-making* est également un moyen efficace de créer des ennemis intérieurs, ceux dont la pensée ne rentre pas parfaitement dans la mouvance collective, ceux qui osent mettre en question la *doxa* officielle et n'agissent pas de la manière officiellement uniformisée. En ce sens, le holisme nationaliste est un moyen efficace d'instrumentaliser l'unité du peuple en vue de faire taire la raison grâce à la transformation du citoyen en soldat. Ce qui, dans la notion de nation, met l'idée de république à l'épreuve ce n'est donc pas proprement le fait que les membres d'un peuple puissent se sentir « pathologiquement » unis et se mobiliser grâce à ce sentiment en vue de la prospérité de leur communauté politique. C'est surtout l'occultation de la liberté individuelle qu'une telle mobilisation risque d'ériger en principe de pensée et d'action.

L'idée de république exige d'éviter la confusion entre le peuple et la nation. « *La « nation », au sens usuel de la langue, n'est tout d'abord pas identique avec le « peuple politique », c'est-à-dire avec l'appartenance à une communauté politique.* »¹⁰⁶ Ou bien, pour le dire de manière plus explicite, « *le peuple, corps politique constitué par la domination que l'Etat exerce par le moyen de la loi égale, n'est pas la nation. Il est vrai que l'histoire de l'Etat moderne et celle du nationalisme sont étroitement entremêlées. Les tragédies du XX^e siècle nous ont appris pourtant à nous méfier des confusions dangereuses produites par cette histoire. [...] Le peuple politique n'est pas la nation.* »¹⁰⁷ Weber et Colliot-Thélène expriment ce que l'histoire de la domination étatique en tant que pouvoir territorial devrait apprendre à la modernité républicaine : la « nationalisation » du peuple politique est une instrumentalisation qui soumet à l'épreuve l'idée de république.

L'identitarisme : la république à l'épreuve du communautarisme

L'envers de la nationalisation du peuple est l'autre tendance à exploiter la multiplicité des identités extra-juridiques. Les références de légitimation politique aux appartenances

¹⁰⁵ COLLIOT-THELENE Catherine, *La démocratie sans « demos »*, PUF, Paris, 2011, p. 94.

¹⁰⁶ WEBER Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1976, p. 528.

¹⁰⁷ COLLIOT-THELENE Catherine, *La démocratie sans « demos »*, PUF, Paris, 2011, p. 92 – 93.

particulières extra-juridiques restent d'actualité au sein des républiques contemporaines, et sont souvent sources de déstabilisation de la coexistence républicaine pouvant aller jusqu'aux guerres civiles sanglantes. Quel est donc la pertinence du concept juridico-politique du peuple face aux légitimations « identitaristes » et « communautaristes » du pouvoir politique ?

La multiplicité des appartenances identitaires extra-juridiques est un fait évident de nos jours. Dans les pays où la fluidification des migrations *ad intra* est plus observée qu'ailleurs, on voit des ressortissants des pays étrangers s'installer dans un pays, y faire leurs vies et adopter sa nationalité. Du point de vue juridique, l'acquisition de la nationalité signifie l'accès au statut de citoyen. Le nouveau citoyen est supposé faire partie du peuple à part entière. Mais des sensibilités politiques se référant aux origines, à la race, à l'histoire, à la religion ou aux autres appartenances particulières tendent à mettre en question la supposée unité du peuple en créant des catégories au sein de la population : des « citoyens de première zone » (les natifs ou les autochtones) et des « citoyens de seconde zone » (originaires d'ailleurs). Cette catégorisation engendre le racisme qui couve à la longue de potentielles guerres civiles. Mais il nous faut souligner que le racisme n'est qu'un fait de surface ; ce qui est le plus dangereux pour la paix, conformément à la conception kantienne de la république, c'est le principe même qui est sous-jacent à cette logique atomiste du droit, à savoir la juridicisation de la particularité qui élève la différence identitaire au statut de norme politique et introduit, par voie de conséquence, l'exclusion là où l'on parle de la coexistence des libertés.

Aussi voit-on que ce principe peut conduire, par un mouvement dégressif, jusqu'aux légitimations politiques les plus atomiques et les plus irrationnelles. C'est en ce sens qu'un tenant de la tradition kantienne comme Jürgen Habermas fait état de l'obsolescence, à l'ère de la mondialisation, du paradigme politique d'Etat-nation centrée autour d'une supposée identité nationale, et exprime la nécessité d'un dépassement de ce paradigme en intégrant l'idée de l'Etat plus « constellaire » capable de répondre à la fois à la multiplicité des identités infranationales au sein d'une communauté politique donnée et à l'unification juridico-politique.¹⁰⁸ Par ailleurs, même en mettant de côté la question des migrations *ad intra* de long terme, on peut relever

¹⁰⁸ HABERMAS Jürgen, *Après l'Etat-nation. Une nouvelle constellation politique*, Fayard, Paris, 2000.

d'autres appartenances extra-juridiques qui jouent le même rôle de catégorisation suivant la famille, l'ethnie, le clan, la région, la religion, etc. Toutes ces possibilités d'appartenance posent la question du principe universel de la coexistence des libertés. Principe sans lequel l'idée de république se trouve confrontée à une dynamique belligène de « citoyennisation » sélective lorsque des hommes politiques se servent de telles divisions pour accéder au pouvoir ou pour s'y maintenir. La question que soulève Habermas ne doit donc pas s'arrêter à la proposition de la « constellarité » de l'Etat, elle doit aller plus loin pour interroger le statut juridique à donner à toutes ces appartenances multiples au sein d'une communauté politique.

Si nous prenons l'exemple des Etats africains postcoloniaux, nombreuses critiques se lèvent contre la transplantation du modèle européen d'Etat-nation. Ces critiques font état, à juste titre, de l'échec du formalisme étatique (centré sur la question « *Qu'est-ce que l'Etat ?* ») importé des pays colonisateurs européens. Ce modèle qui veut que l'Etat coïncide avec une nation, homogène et mono-identitaire, butte contre, d'un côté, l'existence d'une grande multiplicité d'appartenances communautaires ethniques au sein des frontières d'un même Etat – appartenances dont le sentiment communautariste concurrence largement l'artificielle volonté de construction d'une nation – et, de l'autre, une logique fonctionnaliste de l'Etat (préoccupée par la question « *A quoi sert l'Etat ?* ») issu sans doute du désenchantement ressenti par les peuples d'Afrique suite aux échecs de démocratisation promise par l'importation du modèle européen de gouvernance. Si bien que Mwayila Tshiyembe, l'un de ces penseurs critiques de l'Etat-nation en Afrique, décrit notamment des sociétés africaines qui, « *privées d'Etat depuis qu'elles ont perdu l'initiative historique lors du choc des civilisations avec la traite négrière, la colonisation et la post-colonisation* », se retrouvent « *déboussolées* » : « *elles n'ont plus ni la maîtrise de leur propre destin, ni la capacité de peser sur le destin du monde* »¹⁰⁹. Toujours d'après Tshiyembe, « *[...] plaqué sur la réalité africaine, le modèle de l'Etat-nation est belligène du fait de son primat d'unification culturelle, d'homogénéisation ethnique et d'individualisation du corps*

¹⁰⁹ TSHIYEMBE Mwayila, « Etat multiethnique en tant que modèle de nouvelle gouvernance en Afrique noire de ce début du XXIe siècle », in *Présence africaine*, n° 175/177, septembre 2006, p. 342.

social, détruisant la logique de segmentarité, de différenciation et de communautarisation des sociétés pluriculturelles, pluri-identitaires et pluriethniques. »¹¹⁰

Le mérite de ces critiques est, à notre avis, le fait de dénoncer l'imposition des constructions idéologiques européennes de l'Etat-nation à une réalité sociopolitique différente des peuples d'Afrique. La confusion de l'ordre juridique avec l'ordre pathologique issue de la conception révolutionnaire de l'*Etat-nation* à la française ainsi que son épuration par la tradition germanique de l'*Etat de droit* comme efficacité de l'ordonnement juridique basé sur un rigoureux positivisme du droit¹¹¹ échouent à servir de paradigmes politiques adéquats aux réalités socioculturelles africaines. La première, parce qu'elle butte contre une multiplicité identitaire des populations qui, après avoir subi une violente rupture de leur histoire d'auto-étatisation, ont vu leurs appartenances ethniques politisées de façon cristallisée¹¹² et se sont retrouvées arbitrairement imposer *de facto* des frontières territoriales de vie et d'action¹¹³ ; la seconde, parce qu'elle sert de prétexte de domination arbitraire par des intérêts particuliers des hommes de pouvoir sur des populations encore moins préoccupées par la raison d'Etat comparativement à l'histoire de l'évolution socioculturelle occidentale. Ceci à cause, bien sûr, de

¹¹⁰ TSHIYEMBE Mwayila, « Etat multiethnique en tant que modèle de nouvelle gouvernance en Afrique noire de ce début du XXIe siècle », in *Présence africaine*, n° 175/177, septembre 2006, p. 345.

¹¹¹ Afin d'illustrer ces deux paradigmes de l'Etat nous citons deux auteurs qui nous paraissent bien et succinctement résumer notre propos, le premier représentant l'école française, le second celle allemande : « *L'Etat est la personnification juridique de la nation.* » (CARRE DE MALBERG Raymond, *Contribution à la théorie générale de l'Etat*, Sirey, Paris, 1920, tome 1, note 2, p. 2 – 3. « *L'Etat est l'efficacité de l'ordonnement juridique.* » (KELSEN Hans, *Théorie pure du droit*, Dalloz, Paris, 1962, p. 383.

¹¹² Ce point est notamment traité dans AMSELLE Jean-Loup et M'BOKOLO Elikia, *Au cœur de l'ethnie : ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*, La Découverte, Paris, 2005 ; ouvrage dans lequel les auteurs montrent la manière dont la notion d'ethnie en Afrique a connu une politisation abusive par les colonisateurs, puis exploitée par une analyse sociopolitique contemporaine qui cherche à rendre compte des conflits politiques en Afrique sous l'angle ethnique plutôt que de mettre à jour les manipulations menées par des hommes d'Etat aux fins d'ambitions pour le pouvoir.

¹¹³ Wole SOYINKA écrit par exemple : « Pour un esprit vraiment indépendant, il est toujours facile, et souvent pertinent, de rappeler le caractère artificiel, spoliateur, l'arrogance cavalière des décisions qui amenèrent à détruire les peuples d'Afrique pour en faire des nations. On surmonte le sentiment d'humiliation qui accompagne le souvenir de ce processus en établissant son identité essentielle comme celle qui entre dans la création de l'entité d'un peuple. Je ne puis concevoir cette essence comme liée à l'entité des frontières. [...] Et tout exercice d'autodestruction pour la seule défense de l'inviolabilité des territoires temporels appelés nations est un travesti stupide de l'idéal. Les peuples ne sont pas temporels parce qu'ils se définissent par des idées infinies. Ce qui n'est pas le cas des frontières. » (SOYINKA Wole, *Cet homme est mort*, Belfond, Paris, 1986, p. 162).

cette rupture de l'histoire d'auto-étatisation qui a fait des peuples des sujets soumis à la puissance des colonisateurs d'antan et à celle des autocrates d'aujourd'hui, et n'a donc pas pu laisser libre cours à l'auto-formation des peuples à la liberté politique.

Par contre, la proposition selon laquelle l'avenir politique des Etats africains reposerait sur une refondation du pacte républicain sur base d'une « *alliance entre les ethnies et les citoyens, pour fonder une communauté politique postnationale ou république cosmopolite dans laquelle le libre consentement des ethnies et des citoyens constitue le mode de légitimation de l'Etat et de légitimité du pouvoir* »¹¹⁴ nous semble simplement déplacer le problème d'un niveau pathologique national aux niveaux également pathologiques infranationales sans pouvoir, par conséquent, répondre à la préoccupation fondamentale de l'idée de république qui est celle de faire coexister des libertés en ce qu'elles ont de profondément irréductibles. Cette proposition d'une république sur base ethnique est tout simplement une forme africanisée de la doctrine communautarienne des rapports politiques développée aux Etats-Unis et au Canada depuis les années soixante-dix. Partant d'une critique du modèle libéral selon laquelle l'universalisme et la conception kantienne de l'autonomie du sujet sont incapables de reconnaître les diverses identités et produisent des impasses éthico-politiques difficiles à surmonter¹¹⁵, le communautarisme propose, au nom de la reconnaissance politique de la diversité des identités communautaires, une reconstruction du lien social sur le modèle du lien intercommunautaire. La question qui se pose du point de vue de la coexistence des libertés est celle de savoir si la reconnaissance et le respect des identités communautaires doit impliquer nécessairement un modèle politique construit sur base de ces identités. Ne serait-ce pas, d'un point de vue moral,

¹¹⁴ TSHIYEMBE Mwayila, « Etat multiethnique en tant que modèle de nouvelle gouvernance en Afrique noire de ce début du XXIe siècle », in *Présence africaine*, n° 175/177, septembre 2006, p. 348. L'auteur développe plus amplement cette thèse dans son ouvrage *Etat multinational et démocratie africaine, Sociologie de la renaissance politique*, l'Harmattan, Paris, 2001.

¹¹⁵ MACINTYRE Alasdair, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Londres, Duckworth, 2ème éd., 1987, pp. 220-222 et 244-257.

vouloir enfermer la volonté de l'homme dans une appartenance communautaire comme si cette appartenance – ainsi que le sentiment de fidélité mimétique qu'elle engendre – devait déterminer la volonté, la pensée et l'action d'une personne ? Et, d'un point de vue politique, ne serait-ce pas créer des citoyens « enchaînés » par leurs appartenances, incapables de penser la coexistence politique d'un point de vue universel, et créer ainsi des espaces politiques de manipulations politiciennes et belligères de l'identité ?

La question de fond ne doit pas donc être seulement celle d'éviter la non-prise-en-compte *sociale* de l'identité communautaire, mais aussi celle de la cristallisation *politique* des identités. La déconstruction du communautarisme au sens politique du terme interroge la pertinence d'élever un caractère particulier au rang du droit politique. Ayse Ceyhan demande par exemple si l'on doit favoriser le développement d'une identité communautaire homosexuelle qui s'inscrive comme telle sur le plan politique.¹¹⁶ En effet, peut-on raisonnablement baser la coexistence des personnes sur le fait d'être de telle ou telle tendance sexuelle, être de telle origine, de telle ethnie, de telle religion... comme si la coexistence en dépendait ? Autant il nous semble que la mise-hors-du-droit des populations à cause de leurs appartenances identitaires (minoritaires ou majoritaires) est une aberration politique destructrice (car purement accidentelles et déterministes), autant la récupération des appartenances identitaires est une falsification de légitimation politique également prégnante de violence élevée au statut du droit (car antimorale et démagogique)¹¹⁷. La reconnaissance des identités élevée au statut de norme politique risquerait de fonder la république sur une base pathologique (au sens kantien du terme) et de créer ainsi, au sein d'un Etat, des îlots autonomes et politiquement exploitables qui

¹¹⁶ CEYHAN Ayse, « Le communautarisme et la question de la reconnaissance », in *Cultures et Conflits* [En ligne], 12 | hiver 1993, mis en ligne le 14 mars 2006, p.3, consulté le 24 mars 2016. URL : <http://conflits.revues.org/447>.

¹¹⁷ L'inconséquence conceptuelle de la récupération politique des appartenances identitaires est bien résumée par Nicolas ROUSSELLIER : « Considérer que toute « ethnie » doit enfanter une nation et que toute nation doit enfanter à son tour un Etat-nation conduit à une vision simpliste et fataliste de l'histoire : cette vision, en retour, accrédite l'idée d'une « ethnie » fondatrice, au passé comme au présent, idée fausse, a-scientifique, et pourtant encore largement répandue. » (ROUSSELLIER Nicolas, « Déconstruire l'Etat-nation. Travaux et discussions », in *Vingtième siècle, revue d'histoire*, n° 50, avril-juin 1996, p. 14).

fonctionneraient, selon l'expression de Habermas, sur un « *modèle totalisant d'une collectivité dans laquelle le citoyen serait tout entier incorporé* ». ¹¹⁸

La démocratie électorale : La république à l'épreuve de la manipulation de l'expression de la volonté populaire

L'acte de vote est, pour Kant, la modalité par excellence d'action politique d'un citoyen ¹¹⁹. Avec le développement de la sensibilité des peuples à la souveraineté populaire et la globalisation de la démocratie, le vote est devenu le mode le plus habituel et le plus légitime de participation démocratique des citoyens. Les élections démocratiques sont ainsi devenues, dans la parole publique et dans les habitudes du juger politique, la jauge efficiente de la vitalité politique d'un Etat, de sa bonne gouvernance et de sa capacité à faire régner la paix civile. Elles sont perçues comme étant le moyen privilégié de républicanisation de la représentation politique. Au dire de Pierre Rosanvallon, « *Au peuple-électeur du contrat social se sont surimposées de façon toujours plus active les figures du peuple-surveillant, du peuple-veto et du peuple-juge.* » ¹²⁰

Mais qui dit élections, dit aussi électeur. Le profil type de l'électeur – profil sous-entendu dans la validité de la démocratie électorale – est celui d'un individu rationnel capable de poser un choix rationnel et libre. Or, suite à ce que nous venons de voir dans les points précédents, dans bon nombre de cas la maturité ainsi que la rationalité politiques qui sont supposées des citoyens lors du vote ne sont pas assez suffisantes pour en garantir la validité théorique, notamment lorsque l'électeur est animé par une mouvance de groupe ou lorsqu'il est enfermé dans une

¹¹⁸ HABERMAS Jürgen, « Citoyenneté et identité nationale. Réflexions sur l'avenir de l'Europe », in LENOBLE J., DEWANDRE N. (dir.), *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*, Editions Esprit, Paris, 1992, p. 27.

¹¹⁹ Nous renvoyons le lecteur au point 4.2.1.3 où nous avons développé ce sujet plus en profondeur.

¹²⁰ ROSANVALLON Pierre, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Ed. Seuil, Paris, 2006, p. 22.

logique identitariste qui lui fait poser son choix, non pas d'un point de vue cosmopolitique, mais d'un point de vue communautariste.

Rosanvallon fait état de mobilisations négatives dans bon nombre de démocraties occidentales – négatives parce qu'elles traduisent une société de défiance marquée par une érosion de la confiance des citoyens dans leurs dirigeants et dans les institutions politiques. Il voit dans cette négativité non pas une dépolitisation mais une « impolitisation » consistant à l'organisation de la défiance en une contre-démocratie faisant système avec les institutions démocratiques légales, c'es-à-dire « *une forme de démocratie qui contrarie l'autre, la démocratie des pouvoirs indirects disséminés dans le corps social, la démocratie de la défiance organisée face à la démocratie de la légitimité électorale* »¹²¹. Mais cette contre-démocratie marque néanmoins le désenchantement du peuple dans le seul modèle électoraliste de légitimation du pouvoir. Par ailleurs, son caractère organisé n'est possible que dans une situation où les citoyens ont atteint un certain niveau de maturité politique. Contrairement à cet absentéisme électoral du monde occidental, la participation massive des populations aux événements électoraux dans bon nombre de démocraties, notamment dans des Etats nouvellement indépendants ou encore sous domination d'idéologies non libérales, ferait penser que la républicanisation y est au beau fixe, alors qu'elle traduit souvent en réalité une déficience de liberté ou une simple ignorance des enjeux politiques en action.

Que ce soit le vote par conviction ou celui par simple obligation, l'actualité électorale pose un problème de manipulation dont l'électeur peut faire l'objet par des intérêts particuliers des gens du pouvoir. La forme par laquelle passe cette manipulation est le fait, de la part des gens du pouvoir, de savoir susciter un patriotisme non constitutionnel¹²², traduit par un vote susceptible de ne pas refléter la liberté et la rationalité propres à l'idée de république. C'est le cas des patriotismes ethnique, clanique, régionaliste, religieux, historique, etc. où l'électeur fait son

¹²¹ ROSANVALLON Pierre, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Ed. Seuil, Paris, 2006, p. 16.

¹²² En référence au concept de « patriotisme constitutionnel » développé par Jürgen HABERMAS. Voir (entre autres) HABERMAS Jürgen, « Citoyenneté et identité nationale. Réflexions sur l'avenir de l'Europe », in J. Lenoble et N. Dewandre, *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*, Paris, Esprit, 1992.

choix non pas pour des motifs rationnels en vue du bien commun mais pour des motifs émotionnels d'appartenance particulière, ou encore lors des élections plébiscitaires où l'électeur n'a pas véritablement le choix. Le risque du vote est donc de ne devenir, pour emprunter une expression de Fukuyama, qu'un simple verni démocratique.¹²³ Lorsque donc les possibilités et la capacité de choix des électeurs sont remises en question, la légitimité légale d'un pouvoir ne signifie pas nécessairement la vitalité d'une république. Car si les révolutions populaires ont toujours cherché à permettre au peuple de choisir son destin politique, il reste néanmoins que la politique paraît être une affaire trop compliquée pour ceux qui n'exercent pas le pouvoir, à plus forte raison pour ceux qui ont été trop longtemps habitués à vouer une fascination à l'autorité. La paix civile reste tributaire de l'éveil des masses aux enjeux de la politique.

4.2.3. L'ingérence stratégique et géopolitique, une question d'impérialisme politique

Un dernier point à relever concernant la paix intérieure des Etats est le défi de l'ingérence stratégique et géopolitique des puissances étrangères qui déstabilisent le climat politique des républiques moins puissantes. Effectuée dans un cadre bilatéral ou en coalition d'intérêts étrangers, une ingérence étrangère dans les affaires de gouvernement et de déstabilisation politique des Etats moins puissants se fait la plupart du temps de manière secrète afin de moins heurter la sensibilité internationale depuis l'institutionnalisation de la communauté internationale. Elle vise à contrôler les groupes ou les partis qui détiennent le pouvoir dans un Etat donné pour des raisons d'intérêts politiques stratégiques d'influence et économiques d'une puissance étrangère ou des groupes économiques étrangers en communion d'intérêts avec cette puissance.

Nous évoquons spécifiquement ce défi dans la mesure où l'ingérence traduit une volonté d'impérialisme étranger qui pervertit le principe d'indépendance d'une république. En effet, le contrôle qu'une puissance étrangère exerce par ingérence sur les institutions politiques d'un Etat

¹²³ FUKUYAMA Francis, *La fin de l'histoire et le Dernier Homme*, Flammarion, Paris, 1992, p. 47.

ou sur les conditions internes des processus de construction de ces institutions enlève au peuple concerné la liberté de choisir son gouvernement. Il s'en suit que le caractère républicain de cet Etat devient une simple façade. C'est ainsi que les grandes puissances sont souvent accusées d'impérialisme lorsqu'elles profitent des anciens liens et accords datant du temps du colonialisme ou de la période de décolonisation pour maintenir une attitude paternaliste vis-à-vis de leurs anciennes colonies aux fins de contrôler leurs ressources économiques et de renforcer une influence géostratégique sur elles. Cela peut être aussi sous prétexte des valeurs humanitaires comme « démocratiser » un Etat ou défendre les droits des minorités que certains Etats puissants envahissent le territoire d'un Etat souverain en vue d'y installer ou d'y maintenir leur contrôle.

Au-delà des effets négatifs directs alimentant la déstabilisation politique et la guerre civile, ces pratiques ruinent durablement les capacités d'un peuple à républicaniser leur système de gouvernement. En effet, c'est suite à ces ingérences que les populations se retrouvent largement dépassées par les forces en jeu dans l'établissement des institutions politiques destinées pourtant à les gouverner, en conséquence de quoi elles perdent le contrôle sur leur être-citoyen. Au niveau des détenteurs de pouvoir, ce genre de pratique incite à installer un système de corruption et de clientélisme qui fragilise énormément les procédures démocratiques de représentation de l'Etat.

Pour conclure ce chapitre, soulignons que, si nous suivons la logique de Kant concernant l'importance du consentement populaire que nous avons évoqué au début de ce chapitre, la paix civile dépend moins des chefs qui gouvernent que du peuple lui-même : plus le peuple est éveillé aux choses publiques, plus il exige la paix et est moins enclin à la guerre. Inversement, moins le peuple se sent concerné par la manière dont il est gouverné (par ignorance ou par peur), plus il est la proie du despotisme. Le peuple veut la paix et la tranquillité avant tout, mais encore faut-il qu'il parvienne à se donner les moyens de faire peser ses choix sur la scène politique. Pour l'exprimer encore avec les mots de Bernard Bourgeois, « *Si l'Etat comme tel se confirme dans une pédagogie encore politique, l'Etat républicain se crée dans une politique d'abord pédagogique.* »¹²⁴

¹²⁴ BOURGEOIS B., *La raison moderne et le droit politique*, Vrin, Paris, 2000, p. 182.

CHAPITRE V

L'INTERNATIONALISME OU LA PAIX PAR LA PUISSANCE

5.1. La question de la paix et le droit international : Machiavel (et Hobbes), Grotius, Kant

Les relations internationales : trois traditions de pensée, trois théories, trois manières de considérer l'homme et le monde. Martin Wight, estimant que le dualisme réalisme-idéalisme ne suffit pas à rendre compte de la complexité du droit international, propose trois théories des relations internationales : le réalisme, le rationalisme et le révolutionnisme.¹²⁵ La première tradition, celle de Machiavel et de Hobbes, se base sur une vision pessimiste de la nature humaine pour fonder les relations internationales sur la puissance. Le réalisme, c'est-à-dire considérer les hommes tels qu'ils sont et construire les institutions qu'ils forment sur cette base, aboutirait à l'acceptation de fait que la force militaire doit faire loi dans les relations internationales. La guerre est alors, selon la formule clausewitzienne, la continuation de la politique par d'autres moyens. La paix n'a pas de place structurante, elle n'est qu'un intermède entre deux guerres. La seconde, celle de Grotius, se veut plutôt pragmatiste. Bien que la nature humaine soit encline à la violence, l'homme est néanmoins un être rationnel. Le rationalisme devrait conduire à la coopération même dans la guerre afin de la rendre plus humaine. La force ne doit pas avoir le dernier mot car un minimum de droit commun à tous les peuples devrait aider à circonscrire la guerre, la rationaliser.¹²⁶ La troisième, celle de Kant, veut considérer l'homme tel qu'il doit être, à savoir un être moral. Dans un monde moral, c'est la guerre qui n'a pas de fonction structurante. La paix est l'horizon de la coexistence des libertés.

¹²⁵ WIGHT Martin, *International Theory: The Three Traditions*, ed. Gabriele Wight and Brian Porter, Leicester and London: Leicester University Press/The Royal Institute of International Affairs, 1991.

¹²⁶ GROTIUS Hugo, *Le droit de la guerre et de la paix*, Paris, PUF, 2005, p. 19.

D'un point de vue juridique, cependant, ces trois traditions peuvent se ramener à deux positions. Soit la guerre est considérée comme une source du droit, soit elle est une antithèse du droit. Dans le premier cas, elle est menée en vue d'un droit à faire valoir (la guerre comme sanction) ou en vue d'établir un droit futur ou fonder un ordre nouveau (la guerre comme révolution). Dans le second cas, le droit s'oppose à la guerre dans la mesure où le droit produit la paix par l'organisation de la violence ou bien dans la mesure où, au contraire, le droit signifie l'élimination de la guerre. La question de la paix par rapport au droit international se situe donc dans la détermination si elle doit être comprise comme un simple intermède dans l'attente qu'il y ait une occasion qui justifie la guerre, si elle doit signifier de la violence organisée, ou si elle doit viser l'élimination de la guerre parmi les moyens de la coexistence des hommes et des peuples.

La conception machiavélique ainsi que celle grotienne des relations internationales admettent l'existence d'un droit des Etats pour la guerre et dans la guerre tandis que, pour Kant, s'il y a le droit, celui-ci devrait signifier la fin de la guerre. Afin de démontrer l'incompatibilité de la guerre et du droit Kant écrit :

« Etant donné la méchanceté humaine, qu'on voit sans fard dans le libre rapport des peuples (tandis que dans l'état juridique-civil elle se voile en grande partie à cause de la contrainte du gouvernement), il est fort étonnant que le mot *droit* n'ait pas encore pu être totalement banni de la politique de la guerre pour cause de pédanterie, et qu'aucun Etat n'ait encore osé se déclarer publiquement en faveur de cette opinion. On continue en effet de citer ingénument Hugo Grotius, Pufendorf, Vattel et d'autres (autant de tristes consolateurs) pour justifier une agression guerrière, bien que leur code, rédigé sous forme philosophique ou diplomatique, n'ait pas, et ne puisse avoir, la moindre force légale (car les Etats comme tels ne sont pas soumis à une contrainte extérieure commune), sans qu'il existe aucun exemple qu'un Etat ait jamais été conduit à renoncer à ses desseins par des arguments armés des témoignages d'hommes aussi importants.

»¹²⁷

¹²⁷ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 355, Vrin, Paris, 2007, p. 30.

Si la paix entre les Etats est possible, elle ne l'est donc qu'à la condition d'un droit international ayant force de loi sur les Etats et qu'il ne soit plus reconnu à la guerre de valeur ni politique ni juridique. Or pour que le droit puisse s'imposer aux Etats avec la force légale, il faut qu'il y ait une contrainte extérieure commune. Et c'est sur ce point précis que butte le projet kantien de la paix, non pas certes en ce que ce projet soit incohérent mais parce que, surtout, la notion de l'Etat garde encore chez lui la connotation d'une souveraineté difficile à concilier avec une contrainte extérieure. La première objection que soulève la faisabilité du projet de paix perpétuelle est celle de la nature de l'Etat. Car si l'Etat en tant que puissance souveraine est une entité autonome, pouvant être dotée d'une volonté propre indépendamment des volontés des personnes individuelles qui le composent, alors penser le droit des gens sur le modèle du droit civil pose un problème de validité de l'analogie individu-Etat. En effet, même en supposant que la méchanceté humaine soit le moteur des actions des individus, ceux-ci disposent en tant que personnes une disposition à la moralité ou à la peur pouvant être exploitée par la force légale ; tandis que l'Etat, n'étant pas une personne mais un système impersonnel, n'est pas susceptible d'être doté de cette disposition, du moins pas aussi directement qu'une personne humaine. Aussi longtemps que le concept d'Etat est lié à une souveraineté comprise comme capacité autonome d'usage de la force, il est difficile d'imaginer un droit interétatique ayant force de loi.

La seconde objection – et qui est la conséquence de la première – concerne le fait de reposer la paix internationale sur la volonté des Etats plutôt que sur la disposition au droit des individus qui en sont membres. La formulation kantienne d'un droit cosmopolitique dans un paradigme d'Etats souverains au sens de puissances souveraines se prête à une lecture contradictoire compte tenu de l'idéal de la paix et des conditions juridico-politiques dans lesquelles il est appelé à se réaliser. Ainsi Habermas note-t-il qu'il existe aujourd'hui deux lectures du cosmopolitisme kantien. L'une accorde la priorité au droit cosmopolitique contre le droit des gens, l'esprit du kantisme étant de supprimer définitivement la guerre. L'autre maintient la priorité au droit des gens, qui associe la guerre à la souveraineté des Etats, et elle tient le cosmopolitisme pour une idée, un idéal irréalisable.¹²⁸ Nous ajoutons que la première

¹²⁸ HABERMAS Jürgen, *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, Cerf, Paris, 1996, p. 75ss ; CASTILLO Monique, « De la finalité du cosmopolitisme kantien », in KANT E., *Histoire et politique*, Vrin, Paris, 1999, p. 52.

dérivait de l'utilisation par Kant du terme *Völkerstaat* (un Etat universel des peuples) dans l'écrit de 1793 « *Sur le lieu commun...* » (AK, VIII, 313), terme qui, dans la septième proposition de l'opuscule de 1794, devient *Völkerbund* (*foedus amphictyonum*), soit une alliance des peuples avec toutefois le sens d'un Etat des peuples – Kant dit en effet que ce *Völkerbund* doit être un état « *semblable à une constitution civile* »¹²⁹ – tandis que la seconde, celle de *Vers la paix perpétuelle* de 1795, finit par opter pour un *Völkerbund*, une « *alliance des peuples qui, pour autant, n'aurait pas à être un Etat des peuples* »¹³⁰ De quoi s'agit-il dans ces deux lectures ?

Selon Habermas donc, cette seconde lecture – maintenir la priorité au droit des gens sur le cosmopolitisme – serait héritière du réalisme politique et il en attribue la paternité à Hegel. Notons tout d'abord que, en ce qui concerne Kant, cette seconde solution n'est qu'un optimum de second rang. Bien qu'en effet le deuxième article définitif de *Vers la paix perpétuelle* recommande un *fédéralisme* d'Etats libres, Kant reconnaît expressément que le concept de droit exige rationnellement un *Etat des peuples* (*civitas gentium*) qui engloberait tous les peuples de la terre puis, ajoute-t-il sur un ton de regret :

« Mais puisque, d'après l'idée qu'ils [les Etats] se font du droit des gens, ces derniers ne veulent absolument pas de cela, et rejettent de ce fait in *hypothesi* ce qui est juste in *thesi*, il ne peut y avoir, au lieu de l'idée positive d'une *république mondiale* (si tout ne doit pas être perdu), que le substitut *négatif* d'une *alliance* permanente, prévenant la guerre et s'étendant toujours davantage afin d'arrêter le flot du penchant hostile qui a horreur de la loi et risque pourtant constamment d'éclater. »¹³¹

Le réalisme politique conduit ainsi Kant à se remettre à un substitut négatif basé sur un volontarisme de la part des Etats là où la raison indiquait pourtant un état positif d'une république mondiale selon le droit. Cette prise en considération, par Kant, du réalisme politique

¹²⁹ KANT Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, AK, VIII, 25.

¹³⁰ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 354, Vrin, Paris, 2007, p. 29.

¹³¹ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 357, Vrin, Paris, 2007, p. 32.

ouvrira une brèche à la seconde lecture du cosmopolitisme présentée par Habermas, lecture qui, étant en réalité une critique du cosmopolitisme, comprend celui-ci comme étant une « auto-destruction de la politique »¹³². Habermas a raison d'en attribuer la paternité à Hegel dans la mesure où celui-ci développe, à la suite de Kant et en confrontation directe avec lui, l'idée d'une priorité de la guerre sur la paix, idée qui, visiblement, va à l'encontre de la réalisabilité du cosmopolitisme.

Pour Hegel, en effet, la guerre est non seulement le moyen privilégié dont dispose le gouvernement en vue de dissoudre les individualités dans l'Etat mais aussi le lieu de l'éthicité des peuples ainsi que le moyen nécessaire de maintenir la bonne santé des peuples dans les relations internationales. Déjà dans un article publié dans le *Journal critique de la philosophie* (1802 – 1803), Hegel affirmait :

« La nécessité de la guerre, qui, parce qu'elle est la libre possibilité que soient anéanties non seulement des déterminités singulières, mais aussi l'intégralité de celles-ci en tant que vie, et cela pour l'absolu lui-même ou pour le peuple, conserve aussi bien la santé éthique des peuples en son indifférence vis-à-vis des déterminités et vis-à-vis du processus par lequel elles s'installent comme habitudes et deviennent fixes, que le mouvement des vents préserve les mers de la putridité dans laquelle un calme durable les plongerait, comme le ferait pour les peuples une paix durable ou, a fortiori, une paix perpétuelle. »¹³³

Ce thème reviendra notamment dans la *Phénoménologie de l'esprit* (1807). Hegel y réaffirme l'importance du *négatif*, que constitue la guerre, dans la formation de la communauté. En cela, la guerre est lieu de la réalité effective de la substance éthique s'accomplissant dans l'Etat.

« Le côté négatif de la communauté, qui, *vers l'intérieur*, réprime la singularisation des individus, tandis que *vers l'extérieur*, il est *actif par soi-même*, a en l'individualité les armes dont celle-là, la

¹³² HABERMAS Jürgen, *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, Cerf, Paris, 1996, p. 81.

¹³³ HEGEL, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, trad. Bernard Bourgeois, Vrin, Paris, 1972, p. 55ss.

communauté, se sert. La guerre est l'esprit et la forme dans lesquels le moment essentiel de la substance éthique – la *liberté* absolue de l'*essence-par-soi* éthique à l'égard de tout être-là – est présent en sa réalité effective et en sa confirmation. Tandis que, d'un côté, la guerre donne à sentir, aux *systèmes* singuliers de la propriété et de la substance-par-soi personnelle comme aussi de la *personnalité* singulière elle-même, la force du négatif, d'un autre côté cette essence négative, précisément, s'élève en elle, la guerre, au rang de ce qui conserve le tout ; le valeureux jeune homme en lequel la féminité a son plaisir, le principe réprimé de la corruption vient à la lumière du jour et constitue ce qui a de la valeur. C'est maintenant la force naturelle et ce qui apparaît comme le hasard de la fortune qui décident de l'être-là de l'essence éthique et de la nécessité spirituelle ; parce que c'est sur la vigueur et la fortune que repose l'être-là de l'essence éthique, il est *déjà décidé* que celle-ci est allée à l'abîme. »¹³⁴

Selon Hegel, en effet, la vitalité effective d'une communauté politique se mesure dans la capacité d'un gouvernement de s'imposer, par rapport aux individualités au sein de cette communauté, comme « *esprit* effectif réfléchi en lui-même, *le Soi simple de la substance éthique totale* »¹³⁵. Il doit par conséquent être capable de dissoudre les individualités susceptibles de se constituer en opposition par rapport à l'instance de totalisation que doit être l'Etat. La guerre est en ce sens le moyen nécessaire pour un gouvernement de faire sentir aux individus qu'ils n'ont leur être que dans le tout.

« Mais l'esprit est en même temps la force du tout, laquelle rassemble en retour ces parties en l'Un négatif, leur donne le sentiment de leur non-substance-par-soi et les maintient dans la conscience d'avoir leur vie seulement dans le tout. [...] L'esprit du regroupement universel est la *simplicité* et l'essence *négative* de ces systèmes qui s'isolent. Pour ne pas les laisser s'enraciner et se fixer dans cet isolement, pour ne pas, de ce fait, laisser le tout se désagréger et l'esprit se volatiliser, le gouvernement doit de temps en temps les [systèmes singuliers de la propriété et de la substance-par-soi personnelle] ébranler en leur intérieur par les guerres, par là léser et embrouiller l'ordre suivant lequel ils se sont adéquatement établis leur droit à la subsistance-par-soi, mais, quant aux individus, qui, s'enfonçant dans un tel ordre et droit, s'arrachent au tout et

¹³⁴ HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Bernard BOURGEOIS, Vrin, Paris, 2006, p. 413.

¹³⁵ HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Bernard BOURGEOIS, Vrin, Paris, 2006, p. 395.

tendent leurs forces en vue d'atteindre l'*être-pour-soi* invulnérable et la sécurité de la personne, il doit leur donner à sentir, dans ce travail à eux imposé dont il vient d'être question, leur maître, la mort. »¹³⁶

Mais la nécessité de la guerre dans la marche de l'Histoire ne s'explique pas seulement, chez Hegel, par son côté technique. La guerre, contrairement à Kant pour qui la morale exclut celle-ci, recèle en elle un élément moral. Aussi affirme-t-il dans les *Principes de la philosophie du droit* (1821) :

« Dans ce que nous venons de proposer, écrit Hegel, se trouve l'élément moral de la guerre, qui ne doit pas être considéré comme un mal absolu, ni comme une simple contingence extérieure qui aurait sa cause contingente dans n'importe quoi... La guerre comme état dans lequel on prend au sérieux la vanité des biens et des choses temporelles qui, d'habitude, n'est qu'un thème de rhétorique artificielle, est donc le moment où l'idéalité de l'être particulier reçoit ce qui lui est dû et devient une réalité. La guerre a cette signification supérieure que par elle, comme je l'ai dit ailleurs : « la santé morale des peuples est maintenue dans son indifférence en face de la fixation des spécifications finies de même que les vents protègent la mer contre la paresse où la prolongerait une tranquillité durable comme une paix durable ou éternelle y prolongerait les peuples. » ».¹³⁷

La guerre est en effet, aux yeux de Hegel, le moment de la manifestation du courage notamment dans le sacrifice individuel pour l'individualité de l'Etat (§ 325), moment où la liberté s'abstrait de tous les buts, de toutes les propriétés, de toutes les joies particulières et même de la vie (§ 327) de sorte que l'« impersonnalisation » de l'individu sur le champs de bataille, accentuée désormais par l'invention de l'arme à feu, permet d'atteindre le niveau d'abstraction de la liberté dans l'instance morale du tout.¹³⁸

¹³⁶ HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Bernard BOURGEOIS, Vrin, Paris, 2006, p. 395.

¹³⁷ HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, § 324, Gallimard, Paris, 1940, p. 354 – 355.

¹³⁸ HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, § 325 - 327, Gallimard, Paris, 1940, p. 357 – 358.

Il ne peut donc pas en être autrement dans les relations internationales vues sous l'angle de Hegel. Il est un fait que les relations entre Etats est fonction de leur souveraineté, et que la guerre est leur moyen d'affirmer chacun son droit propre face aux autres. Ainsi :

« le fondement du droit des peuples en tant que droit universel en soi et pour soi entre les Etats, en tant que différent du contenu particulier des contrats, est que les traités doivent être respectés car c'est sur eux que reposent les obligations des Etats les uns par rapport aux autres. Mais comme leur relation a pour principe leur souveraineté, il en résulte qu'ils sont par rapport aux autres dans un état de nature, et qu'ils n'ont pas leurs droits dans une volonté universelle constituée en pouvoir au-dessus d'eux, mais que leur rapport réciproque a sa réalité dans leur volonté particulière. Aussi cette condition générale reste à l'état de devoir être, et ce qui se passe réellement, c'est une succession de situations conformes aux traités et d'abolitions de ces traités. »¹³⁹

Et dans la mesure où, pour Hegel, le réel est le rationnel sont convertibles dans l'Histoire, le fait que les Etats ont chacun la guerre comme attribut principal de sa souveraineté conduit à ce que les conflits entre eux ne peuvent être réglés que par elle en cas de non-entente (§ 334). Hegel en conclut donc que :

« La conception kantienne d'une paix éternelle par une ligue des Etats qui réglerait tout conflit et qui écarterait toute difficulté comme pouvoir reconnu par chaque Etat, et qui rendrait impossible la solution par la guerre, suppose l'adhésion des Etats, laquelle reposerait sur des motifs moraux subjectifs ou religieux, mais toujours sur leur volonté souveraine particulière, et resterait donc entachée de contingence. »¹⁴⁰

Commentant la conception hégélienne de la guerre et de la paix, Philonenko note avec justesse que pour Hegel, « *la guerre est la valeur existante, si l'on considère le mouvement de l'individu et de la totalité – elle est la loi de l'histoire, si l'on considère sa signification*

¹³⁹ HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, § 333, Gallimard, Paris, 1940, p. 360 – 361.

¹⁴⁰ HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, § 333, Gallimard, Paris, 1940, p. 361.

internationale ». ¹⁴¹ Hegel est donc bel et bien celui qui a su thématiser, contre la prétention du projet kantien de paix perpétuelle à la rationalité juridique, la nécessité de la guerre et le danger de la paix dans l'effectivité de l'Etat et dans les relations de coexistence entre les Etats. La guerre, loin d'être un danger ou un frein à la marche de l'Histoire, est le moteur même de la dialectique de l'Histoire en ce qu'elle garde les peuples de sombrer dans un sommeil qui, à défaut d'arrêter la roue de l'Histoire, empêcherait l'esprit de se réaliser comme conscience-de-soi dans la concrétude de l'Histoire. Le cosmopolitisme ne peut, par conséquent, qu'être une illusion qui confond le rêve et le réel ; la coexistence des peuples est par définition un état de guerre.

Arrêtons-nous maintenant sur la première lecture puisque c'est elle qui prétend tendre à la réalisation de l'idée kantienne de la paix par le droit à l'international. Habermas présente en effet la première lecture comme une *version supranationale* du cosmopolitisme : la souveraineté des Etats est l'ultime obstacle à une pacification du monde qui puisse être menée à son terme. ¹⁴² Cette version s'appuie sur le fait que les droits de l'homme deviennent de plus en plus la dynamique d'une transition entre le droit international et le passage à un droit cosmopolitique universel. Ainsi, par exemple, le droit d'ingérence, le recours à la force internationale, l'existence d'un tribunal d'arbitrage donnant à tout citoyen le pouvoir de saisir cette cour de justice contre les abus commis par son propre Etat... seraient autant de moyens témoignant de la réalisation d'un droit cosmopolitique et donc de l'idée kantienne de la paix. ¹⁴³ Cette conception chercherait ainsi à concurrencer les Etats dans leurs prétentions souverainistes en cherchant à les obliger à respecter les droits des individus qu'ils soient ses ressortissants ou des étrangers se trouvant sur son sol.

Il nous semble cependant, premièrement, que cette version supranationale confond l'internationalisme et le cosmopolitisme dans la mesure où, bien que la dynamique des droits de l'homme porte en elle un souci cosmopolitique, les instances de décision y afférentes restent

¹⁴¹ PHILONENKO Alexis, *Essais sur la philosophie de la guerre*, Vrin, Paris, 1976, p. 65.

¹⁴² HABERMAS Jürgen, *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, Ed. Cerf, Paris, 1996, p. 75.

¹⁴³ HABERMAS Jürgen, *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, Ed. Cerf, Paris, 1996, p. 64, 72.

néanmoins dominées par les Etats. Ce sont toujours des Etats qui s'ingèrent dans des affaires d'autres Etats, qui décident d'une intervention internationale, qui fixent les règles de fonctionnement d'un tribunal international, etc. Ce qui pose un problème de motivations sous-jacentes aux actions internationales au nom de l'universalité du droit. Sont-elles proprement juridiques (au sens kantien) ou s'agit-il des motivations de stratégie politique ? La souveraineté des Etats continuera donc à constituer un sérieux obstacle à l'universalisation du droit cosmopolitique aussi longtemps qu'aucune institution n'est capable de garantir le droit contre les stratégies politiques des Etats encore jaloux de leur puissance.

Deuxièmement, cette confusion entre l'internationalisme et le cosmopolitisme conduit à un paradoxe qu'il convient d'éclairer. D'un côté, pour emprunter l'expression de Monique Castillo, « *une monarchie universelle, au sens d'un gouvernement mondial, n'est pas la paix, mais un despotisme contre lequel il n'est pas de recours* ». ¹⁴⁴ Il faut convenir avec elle sur le fait que l'idée selon laquelle le droit cosmopolitique doit se réaliser dans la forme d'un empire qui abolirait le principe de la souveraineté des Etats est contraire au kantisme. Mais, de l'autre, un fédéralisme d'Etats libres ¹⁴⁵, qui constitue la seule solution kantienne qui puisse composer avec la souveraineté des Etats, n'a pas par soi la capacité d'instituer des lois publiques de contrainte dans un univers de puissances souveraines. Castillo en tire une conclusion d'après laquelle « *le cosmopolitisme kantien ne décrit donc pas autre chose qu'une « républicanisation » du droit international, ce que l'Idée pour une histoire universelle exprime dans le langage astronomique d'un système du monde civilisé, système de relations légales entre tous les peuples. [...] La paix n'est pas un objet pragmatique, mais un objectif pratique, qui requiert la transformation des*

¹⁴⁴ CASTILLO Monique, « De la finalité du cosmopolitisme kantien », in KANT E., *Histoire et politique*, op.cit., p. 53. Pour saisir le contexte dans lequel s'inscrit cette affirmation, nous donnons ici la citation complète : « Si la question est de savoir à qui profite la paix, la réponse de tout réalisme politique est évidente : à celui qui sait l'imposer à son profit. Kant a perçu cet enjeu politique, contre lequel il justifie toujours son refus d'une paix fondée sur la domination, aussi bien dans les *Conjectures* que dans *La Religion dans les limites de la simple raison* ou le *Projet de Paix perpétuelle*. Une monarchie universelle, au sens d'un gouvernement mondial, n'est pas la paix, mais un despotisme contre lequel il n'est pas de recours. »

¹⁴⁵ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 354, Vrin, Paris, 2007, p. 29.

manières de penser la politique elle-même. »¹⁴⁶ Quel peut-être alors le mécanisme susceptible de conduire à une « républicanisation » du droit international de telle sorte que la transformation des manières de penser la politique elle-même s'en suive ? Ce ne peut être visiblement pas le droit international lui-même puisque celui-ci ne signifie pas nécessairement une avancée cosmopolitique en l'état des puissances étatiques en œuvre comme nous l'avons souligné ci-haut.

Pour Kant, la réponse est paradoxalement dans le mécanisme de la nature. Le premier supplément au *Vers la paix perpétuelle* intitulé « De la garantie de la paix perpétuelle » statue que :

« Ce qui donne cette *assurance* (garantie) n'est rien moins que la grande artiste *Nature* (*natura daedala rerum*), dont le cours mécanique manifeste une claire finalité en faisant advenir la concorde au moyen du conflit entre les hommes, même contre leur gré, et c'est pourquoi, en tant que contrainte exercée par une cause dont nous ignorons les lois d'action, on appelle cette finalité *destin*, mais, eu égard à sa finalité dans le cours du monde, en tant que profonde sagesse d'une cause supérieure dirigée vers le but final objectif du genre humain et prédéterminant ce cours du monde, on l'appelle *Providence* ; laquelle ne nous est pas à proprement parler *connue* par les ouvrages d'art de la nature, et nous ne pouvons pas même la *conclure* à partir de ceux-ci, mais nous ne pouvons et ne devons (comme toujours lorsqu'on rapporte la forme des choses à des fins en général) que *l'ajouter par la pensée* pour nous faire un concept de sa possibilité par analogie avec les actions de l'art humain ; mais se représenter leur rapport et leur accord avec la fin (morale) que nous prescrit immédiatement la raison est une idée certes exaltée d'un point de vue *théorique*, mais qui toutefois, du point de vue pratique (pour ce qui concerne par exemple le concept du devoir *de la paix perpétuelle*, afin d'y employer le mécanisme de la nature), est dogmatique et bien fondée quant à sa réalité. »¹⁴⁷

Réponse qui pourrait paraître paradoxale en effet puisque Kant repose la garantie de la « républicanisation » du droit à l'international sur une finalité de la *nature* alors que son système

¹⁴⁶ CASTILLO Monique, « De la finalité du cosmopolitisme kantien », in KANT E., *Histoire et politique*, op.cit., p. 56-57.

¹⁴⁷ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 360 – 362, Vrin, Paris, 2007, p. 37 – 38.

pratico-moral repose – comme nous nous sommes attachés à le montrer dans la première partie de ce travail – sur la *liberté*. Kant fait intervenir un concept – la *Providence* – qui, en réalité, n'est pas de la nature des choses, connaissable et prévisible, mais plutôt une cause supérieure et sage inconnaissable par les hommes mais qu'il leur faut postuler du point de vue pratique. Ce qui nous intéresse ici c'est le plan sur lequel agit la *Providence*. Celle-ci agit sur le plan des peuples pris en tant qu'êtres humains : elle utilise le mécanisme des penchants humains pour amener les peuples à la coexistence pacifique sans toutefois leur soustraire le devoir de travailler eux-mêmes à cette fin.¹⁴⁸

Il s'en suit que, s'il faut aider la *Providence* à faire avancer l'idéal cosmopolitique dans le monde, il faut d'abord compter sur les personnes avant de compter sur les États. L'internationalisme est l'œuvre des États, mais le cosmopolitisme est avant tout une affaire des personnes. La question de la paix n'est soluble que si l'internationalisme est républicanisé, c'est-à-dire que si la conception de l'État accorde la préséance à des personnes sur des entités politiques qu'elles forment en vue de coordonner leur coexistence. Puisque ce point sera développé plus amplement par la troisième partie de ce travail, nous nous bornons pour le moment à re-souligner ce qui constitue le nœud du chapitre précédent, à savoir le fait que ce sont des citoyens épris de liberté qui font une république et non pas nécessairement l'inverse.

¹⁴⁸ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 360 – 368, Vrin, Paris, 2007, p. 44.

5.2. L'ère de l'institutionnalisation de la paix internationale

Jusqu'aux débuts du XXe siècle et dans l'héritage de Grotius, le droit international s'était soucié de circonscrire la guerre, de soumettre la guerre à un certain nombre de règles et de conventions. Mais la paix n'était pas jusque là visée pour elle-même. Elle restait confinée à l'entre-deux-guerres. Les projets de l'organisation de la paix n'avaient préoccupé qu'un petit nombre de personnes volontiers considérées avec dédain comme des utopistes.¹⁴⁹ Jusqu'au moment où, avec la guerre de 1914 – 1918, l'humanité se retrouva bouleversée par le cataclysme que fut cette guerre. Il devenait clair que les nationalismes en vogue ne pouvaient que conduire à d'autres cataclysmes si rien n'était tenté pour organiser la paix, car les conventions d'arbitrage et les promesses de limitation des armements continueraient à rester lettre morte s'il n'existe pas un pouvoir permanent et efficace au-dessus des nations, pouvoir susceptible d'assurer un contrôle efficient et continu sur les Etats.

5.2.1. De la SDN à l'ONU : l'échec de l'organisation de la paix dans un paradigme de la puissance étatique

La Société des Nations (SDN) vit ainsi le jour au lendemain de la Première Guerre mondiale, dans un univers « *dominé par les suites de la guerre, profondément ébranlé, tant dans ses fondements moraux que dans sa vie matérielle.* »¹⁵⁰ Elle allait susciter espoirs et déceptions durant les 26 ans de son existence (1920 – 1946)¹⁵¹, avant de s'éteindre suite à de nombreux échecs de pacification juridique dont le plus lourd fut l'éclatement de la Seconde Guerre mondiale.

¹⁴⁹ GERBET Pierre et al., *Société des Nations et Organisation des Nations-Unies*, Ed. Richelieu, Paris, 1973, p. 13.

¹⁵⁰ GERBET Pierre et al., *Société des Nations et Organisation des Nations-Unies*, Ed. Richelieu, Paris, 1973, p. 51.

¹⁵¹ Pour un exposé détaillé des réalisations et des échecs de la SDN, nous recommandons au lecteur l'ouvrage de GERBET Pierre et al., *Société des Nations et Organisation des Nations-Unies*, Ed. Richelieu, Paris, 1973 qui, grâce à la relation et à l'analyse circonstanciée des auteurs, nous a guidés efficacement dans la compréhension historique du cheminement des nations dans l'organisation de la paix.

La Société des Nations avait pourtant débuté avec des intentions louables : elle se voulait la garante de la sécurité collective des Etats membres en contenant ou réprimer les velléités agressives des Etats, en organisant la limitation des armements, en favorisant les ententes régionales entre ses membres et en assurant la protection des minorités..., bref en cherchant à substituer le droit et l'entente à la force dans le règlement des différends entre Etats. Mais c'était sans compter sur la conception encore forte selon laquelle la souveraineté d'un Etat, sa virilité, doit se manifester dans sa puissance, c'est-à-dire dans sa capacité à faire la guerre et à imposer ses intérêts aux vaincus. Cette logique de puissance fit reculer la SDN, dès le départ, devant les principes d'universalité et d'égalité qui, pourtant, devaient constituer une base juridique solide à une telle organisation. Ce fut, premièrement, la distinction opérée par le premier article du Pacte entre les membres dits « originaires » et les autres, le fait d'écarter les vaincus (au premier chef desquels l'Allemagne de Weimar¹⁵²), le fait d'hierarchiser ses membres entre les cinq Grands (Etats-Unis, Grande-Bretagne, France, Italie et Japon) et les autres et, deuxièmement, l'exclusion, par la force du fait, des peuples encore sous tutelle de la colonisation dont les intérêts étaient confondus avec ceux de leurs colonisateurs. Si bien que la SDN, venant à la suite du Traité de Versailles de 1919, apparaissait comme « *un club de vainqueurs, une ligue de sécurité orientée contre les vaincus* »¹⁵³ et son Conseil comme « *l'aréopage des vainqueurs, l'organe central et directeur de nature à incarner leur prédominance inévitable et nécessaire.* »¹⁵⁴ Signalons par ailleurs que sa composition fut peu représentative de la totalité des peuples du monde. De 42 membres originaires en 1920, elle passa, au fil des admissions et des défections, à une totalité de 44 Etats-membres en 1946. En tenant compte du fait que les Etats indépendants n'étaient qu'au nombre de 72 en 1945, la SDN aura réussi à atteindre un pic de 60

¹⁵² L'Allemagne sera finalement admise comme membre en 1926, admission qui occasionna une véritable crise et de longues tractations et intrigues diplomatiques démontrant une fois de plus que les Etats n'étaient pas encore prêts à abandonner la logique de puissance.

¹⁵³ GERBET Pierre et al., *Société des Nations et Organisation des Nations-Unies*, Ed. Richelieu, Paris, 1973, p. 29.

¹⁵⁴ GERBET Pierre et al., *Société des Nations et Organisation des Nations-Unies*, Ed. Richelieu, Paris, 1973, p. 35.

Etats-membres en 1934.¹⁵⁵ Toutefois ce succès d'association ne reflète pas la représentativité de la diversité des peuples puisque la colonisation empêchait encore à cette époque l'accès de nombreux peuples à l'indépendance. Ce qui explique l'explosion de l'étatisation des peuples suite à la décolonisation et à l'effondrement du bloc soviétique : les Etats indépendants passeront de 72 en 1945 à 197 en 2012, soit une multiplication de presque trois fois les entités politiques indépendantes de 1945.

Malgré son mérite notoire d'avoir démontré que la paix ne saurait être assurée autrement que par le moyen d'une institution internationale, la SDN a finalement succombé sous la paralysie due à son manque d'universalité, à l'absence d'un cadre juridique contraignant ainsi qu'aux rivalités d'intérêts nationaux des Puissances trop occupées à se partager le monde. Elle n'avait pas assez d'autorité pour résister aux pressions des puissances intéressées dans des affaires conflictuelles. Celles-ci ont su profiter de la faiblesse de la nature d'une telle institution, à savoir une simple association d'Etats dont les résolutions sur des questions de fond étaient soumises à la règle de l'unanimité des membres, pour user de leur souveraineté et de leur puissance en menaçant de quitter l'organisation ou en restant tout simplement inactifs là où il aurait fallu agir. Le Japon et l'affaire de Mandchourie, l'échec de la conférence du désarmement, l'Allemagne et la violation des clauses militaires du traité de Versailles, l'Italie et l'affaire éthiopienne¹⁵⁶ ... furent autant d'échecs de pacification juridique qui ont fortement miné l'autorité morale et politique de la SDN. Au moment de sa dissolution et de son remplacement par l'Organisation des Nations-Unies, le nom de la SDN sonnait comme un reproche moral qui mettait mal à l'aise tous ceux qui voulaient tourner la page de l'histoire de l'entre-deux-guerres. Les mots prononcés par le président de l'Assemblée générale de la SDN, le Norvégien Carl Joachim Hambro, lors de la 21^e et dernière Assemblée de la SDN tenue à Genève du 8 au 18 avril 1946 exprimaient ce sentiment de culpabilité partagé par toutes les puissances présentes, grandes ou petites : « *Nous n'ignorons pas que nous avons souvent manqué de courage moral,*

¹⁵⁵ Les statistiques sont tirées de l'annexe de GERBET Pierre et al., *Société des Nations et Organisation des Nations-Unies*, Ed. Richelieu, Paris, 1973, p. 384 – 385.

¹⁵⁶ GERBET Pierre et al., *Société des Nations et Organisation des Nations-Unies*, Ed. Richelieu, Paris, 1973, p. 102 – 138.

*que souvent nous avons hésité quand il eût fallu agir, que nous avons parfois agi quand il eût été sage d'hésiter. »*¹⁵⁷

La création de l'Organisation des Nations-Unies (ONU) avait pour but de continuer l'organisation de la paix qu'avait commencée la SDN mais en tirant des leçons des erreurs et échecs passés de cette dernière. La nouvelle organisation devait se montrer efficace et corriger les erreurs de conception de la SDN. Pour ce faire, l'ONU devait respecter le principe d'universalité, reposer sur l'accord concerté des grandes puissances et mettre en place un mécanisme effectif de maintien de la paix. L'ambition de cette nouvelle organisation était, dès sa conception, beaucoup plus large que celle qui avait guidé la création de l'organisation de Genève. Le préambule et le premier article de la Charte des Nations-Unies signée à San Francisco le 26 juin 1945 orientait résolument les objectifs de l'ONU vers un horizon de paix internationale, et la Déclaration universelle des droits de l'homme adoptée à Paris le 10 décembre 1948 fondait cette noble cause sur des principes généraux de dignité, de liberté, d'égalité et de fraternité. Pour emprunter la formulation de Maurice Bertrand et pour faire écho au projet kantien de la paix, la création de l'ONU répondait plus à une entreprise de changement de société que du maintien du *statu quo* des relations interétatiques qui avait fini par paralyser la SDN :

« L'entreprise consistant à essayer d'établir une « paix perpétuelle » entre les peuples n'est pas ridicule, comme les « réalistes » ont voulu le faire croire. Elle est au contraire éminemment révolutionnaire, dans la mesure où il s'agit de changer de modèle de société. En l'occurrence, de passer d'une société divisée en Etats-nations rivaux, et pour qui, selon la formule de Clausewitz, « la guerre est la continuation de la politique par d'autres moyens », à une société où règne un ordre mondial. »¹⁵⁸

Les initiateurs de ce projet étaient conscients que ce changement exigeait une nouvelle conception moins absolutiste de la souveraineté des Etats, l'établissement d'un statut politique de l'humanité sous la forme d'une constitution planétaire, et une démilitarisation des esprits. Alors

¹⁵⁷ GERBET Pierre et al., *Société des Nations et Organisation des Nations-Unies*, Ed. Richelieu, Paris, 1973, p. 165.

¹⁵⁸ BERTRAND Maurice, *L'ONU*, Ed. La Découverte, Paris, 2006, p. 6.

qu'avec la SDN la guerre avait néanmoins continué à être considérée comme un attribut essentiel de la souveraineté des Etats et une règle fondamentale du jeu des puissances rivales, il fallait cette fois-ci mettre la guerre hors-jeu. L'insistance sur la notion de l'humanité, mise à part la marque d'universalisation qu'elle comporte, voulait sans doute dénoncer l'irrationalité de la guerre qu'avaient amèrement prouvée les deux guerres mondiales de mémoire récente et véhiculer des valeurs plus pacifiques. « *Les mères et les femmes n'aiment sans doute pas la guerre. Mais la politique est faite par les hommes, et la guerre permet de manifester sa virilité. Alors que, jusque-là, les armées étaient formées de soldats analphabètes, la naissance et l'exaltation des sentiments nationalistes font des armées de citoyens fanatiques. La gloire collective, les drapeaux pris à l'ennemi, le « génie » des généraux, tout un imaginaire se développe en soutien de sentiments puissants pour lesquels on accepte de souffrir atrocement, de devenir invalide, de mourir.* »¹⁵⁹ Il fallait remettre en cause la douloureuse actualité de Clausewitz et renouer, enfin, avec les idées de l'Abbé de Saint-Pierre, de Kant et d'autres « pacifistes » du XVe au XVIIIe siècle.

Soixante-dix ans de fonctionnement plus tard, les critiques s'accordent à reconnaître que l'ONU a joué un rôle non négligeable dans la globalisation des ententes internationales concernant des domaines économiques, sociaux, humanitaires et d'autres relevant de la compétence de ses nombreuses organisations et agences. Mais en ce qui concerne son bilan et sa capacité de pacification des relations interétatiques et en matière de la défense des droits de l'homme, son action reste sujette à controverses. Les défenseurs de son action mettent volontiers en avant ses succès alors que d'autres analystes pointent du doigt ses échecs comme résultant de l'instrumentalisation dont elle fait l'objet de la part de ses Etats membres, surtout les grandes puissances. Ainsi Maurice Bertrand note avec justesse que durant la période des décolonisations ainsi que dans celle de la Guerre froide « *le mélange des idées reçues sur la souveraineté nationale et sur la possibilité d'une sécurité collective et de l'espoir de conserver les positions hégémoniques existantes dans les zones d'influence et les empires coloniaux (ce que l'on appela le « maintien de la paix »), aboutit, sur le plan de la sécurité, à recréer une SDN à peine*

¹⁵⁹ BERTRAND Maurice, *L'ONU*, Ed. La Découverte, Paris, 2006, p. 7.

modifiée. [...] Au lieu d'établir un système de négociation et de coopération, on dressait seulement une scène de théâtre pour l'affrontement des propagandes »¹⁶⁰ , et que durant ces périodes « l'organisation n'a été qu'un instrument parmi d'autres, aux mains de ses Etats membres, et particulièrement des plus puissants d'entre eux. Elle n'a jamais été au centre de la scène internationale. Chaque gouvernement a tenté de l'utiliser au mieux de ses intérêts dans le jeu diplomatique international – les Etats-Unis pour lutter contre l'URSS et le « communisme international », puis pour contenir les pays du tiers monde jugés envahissants et peu respectueux des intérêts des grands ; l'URSS pour sa propagande ; les mouvements de libération pour être reconnus ; les gouvernements des pays accédant à l'indépendance pour se légitimer, même et surtout s'ils ne sont pas démocratiques. »¹⁶¹

Après le dénouement du blocage Est-Ouest qui a entravé le bon fonctionnement de l'ONU durant quarante ans, on aurait espéré que l'ère de la paix allait enfin triompher. Mais c'était sans compter sur la persistance de la logique de puissance qui continue de hanter les rêves des grandes puissances avec son corollaire, à savoir une revendication de respect et de traitement égal qui anime les moyennes et petites puissances. L'ONU n'a pas cessé d'être instrumentalisée pour des intérêts de positionnement, si bien que ses interventions en matière de pacification se limitent encore essentiellement à un rôle de pompiers : l'objectif du *peace keeping* l'emporte largement sur celui du *peace making* ; l'ONU n'a de parole que là où la puissance d'un Etat est affaiblie et où les grandes puissances ne veulent pas porter la responsabilité de la déstabilisation des Etats qu'elles ont pour la plupart du temps occasionnée. Les tentatives de réforme en 2005 et 2006 dans un climat marqué par l'échec de la communauté internationale à empêcher des massacres et crimes de masse et du génocide contre les Tutsi de la fin du XXe siècle (Angola, Somalie, ex-Yougoslavie, Rwanda) et celui d'empêcher l'intervention américaine en Irak en 2003 ont démontré ce que les pères fondateurs de cette organisation escomptaient sans pouvoir le mettre en œuvre : le Conseil de sécurité, marqué par la logique de puissance et des rivalités de prestige, est encore loin de représenter l'espoir d'un ordre juridique de la paix mondiale. Ce que ces réformes ne parviennent pas encore à mobiliser, en citant encore Maurice Bertrand, c'est

¹⁶⁰ BERTRAND Maurice, *L'ONU*, Ed. La Découverte, Paris, 2006, p. 23.

¹⁶¹ BERTRAND Maurice, *L'ONU*, Ed. La Découverte, Paris, 2006, p. 45.

d'atteindre un degré suffisant de volonté politique « *qu'il est possible d'atteindre pour construire la paix, pour éradiquer la pauvreté, l'ignorance et l'injustice, pour faire respecter les droits de l'homme et la démocratie, pour sauvegarder l'environnement, c'est-à-dire en définitive des possibilités de se mettre d'accord sur le type de société que l'on souhaite instaurer au niveau planétaire.* »¹⁶² Comment comprendre ce qui fait défaut à l'ONU pour rendre la paix internationale réalisable ? L'ordre juridique a-t-il suffi à construire la paix dans le monde ?

5.2.2. La globalisation d'une solidarité passive

S'il y a un constat commun, une certitude à l'ère de la globalisation, c'est bien la globalisation du risque. Ulrich Beck a inventé en 1986 le concept de « société du risque »¹⁶³. Quinze ans plus tard, l'attentat du 11 septembre 2001 contre les Etats-Unis donnait la preuve qu'aucun Etat n'était réellement à l'abri du risque lorsqu'il y a une déstabilisation de grande ampleur dans n'importe quel endroit du monde, quelque éloigné soit-il. Les grandes puissances, plus particulièrement, se réveillaient d'un sommeil de quelques décennies qui les avait convaincues, depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, que la guerre pouvait être exportée ailleurs tout en gardant la paix à l'intérieur de leurs frontières. L'actualité des attentats de 2015 à Paris et de 2016 à Bruxelles a encore une fois démontré que la globalisation du risque n'est pas qu'un concept d'analyse sociologique, qu'elle est réelle. Dans la société du risque, les dangers d'une guerre ne sont plus une affaire d'un seul pays ou d'une seule partie de la Terre, toute politique intérieure d'un Etat est devenue « mondiale » et, sous l'effet de l'« économie de la peur », la valeur de la sécurité refoule celle de l'égalité.¹⁶⁴

¹⁶² BERTRAND Maurice, *L'ONU*, Ed. La Découverte, Paris, 2006, p. 116.

¹⁶³ BECK Ulrich, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Aubier, Paris, 2001.

¹⁶⁴ BECK Ulrich, « La société du risque globalisé revue sous l'angle de la menace terroriste », in *Cahiers internationaux de sociologie* 2003/1 (n° 114), p. 31.

Kant exprimait l'idée d'une solidarité globale développée parmi les peuples de la Terre grâce à la globalisation des rapports humains et des valeurs du droit.¹⁶⁵ Le XXe et le XXIe ont accentué quant à eux une globalisation d'une solidarité mondiale du risque. La SDN et l'ONU sont nées de cette prise de conscience qu'aucun événement, relatif à la guerre surtout, ne reste désormais limité à lui-même, et « *qu'il prend immédiatement une dimension qui en affecte la nature même. Chaque homme est devenu témoin du monde.* » Mais ce qui se réalise au niveau des individus ne l'est pas forcément au niveau des Etats. Que l'homme devienne de plus en plus témoin du monde, on ne peut pour autant parler d'une unité politique de la planète. Claude Delmas dira que « *du fait des réseaux de relations établis en dépit de toutes les tentatives d'isolement, des événements politiques importants qui surviennent en une région quelconque du monde sont désormais susceptibles d'avoir des répercussions dans la société internationale tout entière. [...] Toute crise, aujourd'hui, si elle est sérieuse et surtout si elle se prolonge, présente un risque d'élargissement et requiert donc des efforts pour la maintenir dans ses limites « locales ».* »¹⁶⁶ Mais il s'agit d'une solidarité passive avant tout car les Etats manquent encore une volonté politique capable de les fédérer en vue de la construction d'une société internationale agissant conformément aux principes de l'idée républicaine telle que formulée par Kant. La raison principale qu'avance Delmas avec justesse en est que « *[...] certains des protagonistes du jeu international tentent, en référence à une idéologie, d'imposer leur propre conception de la paix et de la guerre, et vantent les mérites d'une distinction entre les guerres « justes » et les guerres « injustes », alors que depuis des siècles les guerres étaient considérées comme le résultat d'une insuffisance des efforts politiques entrepris dans le sens de la conciliation.* »¹⁶⁷ En ce qui concerne la paix dans le monde, à part une solidarité active que l'on note avec des coalitions régionales basées essentiellement sur une relative communauté d'idéologie, il n'y a pas encore de véritable ordre juridique mondial ayant force de loi pour la construction de la paix dans le monde.

¹⁶⁵ KANT, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 360, Vrin, Paris, 2007, p. 35.

¹⁶⁶ DELMAS Claude, *La coexistence pacifique*, Collection *Que sais-je ?*, PUF, Paris, 1980, p. 20.

¹⁶⁷ DELMAS Claude, *La coexistence pacifique*, Collection *Que sais-je ?*, PUF, Paris, 1980, p. 21.

5.2.3. La contradiction interne d'une société interétatique pacifique

Le fait de l'absence d'un ordre juridique sur le modèle d'une constitution civile s'explique lui-même par la nature d'association qu'est l'ONU. La cohérence du projet de paix kantien repose sur l'hypothèse selon laquelle les Etats sont juridiquement, sur le plan international, ce que sont les individus sur le plan national. « *Les peuples, en tant qu'Etats, affirme Kant, peuvent être considérés comme des individus particuliers qui, dans leur état de nature [...] se portent déjà préjudice par leur voisinage, et dont chacun peut et doit, pour sa sécurité, exiger de l'autre qu'il entre avec lui dans une constitution, analogue à la constitution civile, où le droit de chacun pourrait être garanti.* »¹⁶⁸ Or les individus sont des personnes humaines dont la volonté libre relève de la moralité alors que les Etats sont des puissances dont l'action relève de la légalité. Pour que l'hypothèse kantienne de l'analogie juridique individus-Etats soit vérifiée, il faudrait donc que la légalité de l'Etat réponde le plus parfaitement possible à la moralité de la volonté des individus.

On pourrait objecter à cette considération le fait que Kant lui-même affirme que le problème de la coexistence des libertés n'est pas moral mais juridique et que même un peuple de démons peut être amené à coexister.¹⁶⁹ Mais si un peuple de démons peut être contraint à coexister, cela ne pourrait se faire autrement que par la violence légale et en supposant que les démons sont capables d'éprouver la peur. La violence légale n'explique pourtant pas à elle seule la possibilité de coexistence propre à la constitution d'un Etat. Les individus qui forment les Etats ne sont pas des démons car ils n'agissent pas uniquement par contrainte mais aussi par liberté. Si les Etats devaient donc coexister sur le modèle d'une constitution civile, il faudrait

¹⁶⁸ KANT, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 354, Vrin, Paris, 2007, p. 29.

¹⁶⁹ KANT, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 366, Vrin, Paris, 2007, p. 41 – 42.

alors : soit qu'ils aient assez de volonté politique pour réinterpréter leur souveraineté, non plus comme une puissance statiquement en politique d'isolement et dynamiquement guerrière, mais simplement comme liberté d'autodétermination d'un peuple (ce qui les ferait entrer dans une communauté juridique internationale conforme à l'idée de liberté au sens pratique du concept) ; soit, dans le cas d'une souveraineté interprétée essentiellement comme « Etat-puissance », qu'il y ait un « super-Etat » qui les soumette à la violence légale tel que ce serait le cas pour un peuple de démons. La connotation de l'Etat en tant que souveraineté essentiellement guerrière (encore forte au temps de Kant comme à nos jours) ainsi que l'horreur qu'inspire l'idée d'un gouvernement qui ne fonctionnerait que par la violence légale expliquent l'hésitation que Kant a eue quant à la forme à donner à une société interétatique. Dans une configuration des « Etats-puissances », en effet, un *Weltrepublik* sur le modèle de la *Civitas maxima* de Wolff signifierait un gouvernement par la violence légale, tandis qu'un *Völkerbund* (un fédéralisme d'Etats libres) ne serait efficace que si la notion d'Etat cesse d'être interprétée en tant que puissance essentiellement guerrière. Or aucun homme raisonnable ne souhaiterait faire partie d'un peuple de démons ou de n'être gouverné que par la violence légale, comme aucun peuple ne voudrait raisonnablement être soumis à une superpuissance mondiale qui ne serait qu'un « super-Etat-puissance ».

La nature de l'association – qu'est l'ONU – d'Etats souverains au sens des puissances guerrières recèle donc une contradiction interne caractérisée par l'inadéquation entre l'aspiration des peuples à la paix et l'inefficacité du fonctionnement onusien à cet effet. C'est cette contradiction que relève Claude Delmas, par exemple, lorsqu'il écrit :

« Par rapport aux autres types de sociétés politiques, la société internationale tire son originalité de la nature de ses parties composantes. Alors que les autres sociétés sont composées par des individus, la société internationale est composée par des Etats, c'est-à-dire par des sociétés particulières qui, au nom de leur souveraineté, revendiquent le droit de disposer librement de leur sort. De la juxtaposition de cellules sociales indépendantes et souveraines résulte un type original de relations dont la première caractéristique est d'être dépourvu de toute organisation collective ; certes, il existe des conférences et même des institutions internationales qui peuvent donner l'illusion d'un aménagement du pouvoir sur le modèle des Etats ; mais l'analyse révèle

rapidement que ces instruments sont, dans les meilleurs des cas le cadre d'une liaison et d'une coopération volontaires entre les Etats : aucune autorité supérieure aux Etats et capable de leur imposer ses vues n'a été instituée depuis l'effondrement de la chrétienté médiévale, et encore celle-ci ne parvenait-elle pas à empêcher toutes les guerres entre Etats se référant à elle. »¹⁷⁰

Contradiction qui lui fait dire encore, compte tenu de l'incompatibilité entre égoïsmes nationaux et aspiration à l'unité, que :

« Les Etats n'ont jamais accepté, et n'acceptent pas encore aujourd'hui, de sacrifier leurs intérêts supérieurs à des règles ou à des directives émanant d'organes collectifs, et ils entendent rester seuls juges de leurs intérêts essentiels. C'est ce que M. Nikita Khrouchtchev mettait en lumière dans les termes suivants le 13 juillet 1961 : *Même si tous les pays du monde adoptaient une décision qui ne s'accorderait pas avec les intérêts de l'URSS, et menacerait sa sécurité, l'URSS ne reconnaîtrait pas une telle décision, mais en se reposant sur la force maintiendrait ses droits.* L'ordre juridique international est un rêve. La société internationale reste caractérisée par le droit de chaque Etat de recourir à la violence s'il le juge nécessaire pour la défense de ses intérêts, dont il est libre d'apprécier le degré. Ainsi, alors que qu'à l'intérieur de chaque Etat, une loi interdit aux citoyens de recourir à la violence, ce recours est admis dans les relations entre Etats. Sans doute les exigences de la solidarité internationale n'ont jamais été méconnues, mais elles n'ont pas trouvé une expression juridique ayant force de loi. »¹⁷¹

Soulignons deux exemples qui nous semblent bien illustrer cette contradiction. L'un, tiré de la constitution même de l'ONU ; l'autre, observé dans les comportements adoptés par les Etats membres conformément à une telle constitution.

Droit de veto et immobilisme onusien

L'article 24 de la Charte des Nations-Unies statue que la charge de maintien de la paix et de la sécurité internationale est confiée, en responsabilité principale, au Conseil de sécurité afin d'assurer l'action rapide et efficace de l'Organisation. Or la composition de ce Conseil, tel que

¹⁷⁰ DELMAS Claude, *La coexistence pacifique*, Collection *Que sais-je ?*, PUF, Paris, 1980, p. 22 – 23.

¹⁷¹ DELMAS Claude, *La coexistence pacifique*, Collection *Que sais-je ?*, PUF, Paris, 1980, p. 23 – 24.

stipulé dans l'article 23 de cette Charte et dont le fonctionnement est régi par l'article 27, admet cinq membres permanents disposant d'un droit de veto (Chine, Etats-Unis d'Amérique, Fédération de Russie, France et Royaume-Uni) et dont le critère de sélection est visiblement la puissance militaire plutôt que le principe de droit à l'égalité de l'alinéa 1 de l'article 2 de la même Charte. Comme le droit de veto est un droit négatif et irrévocable, il suffit qu'un seul des cinq membres permanents l'exerce pour qu'une action par ailleurs jugée conforme au droit international par les quatorze autres membres soit bloquée. Autrement dit, l'existence du droit de veto donne préséance à l'intérêt politique sur les considérations juridiques, et ce, au détriment de l'efficacité recherchée par la communauté internationale. La puissance unilatérale fait ombre au droit, la politique d'isolement à la paix internationale.

Les petites puissances n'ont accepté cette règle que dans l'espoir d'une révision prochaine ultérieure. Elles estimaient que plus tard, les circonstances historiques de la création de l'ONU ayant changé, ce droit de veto pourrait disparaître. « *Les grandes puissances acceptèrent que la convocation d'une conférence de révision de la Charte puisse être décidée à la majorité, sans veto possible, mais elles firent préciser que les amendements à la Charte ne pourraient entrer en vigueur qu'après ratification par les cinq grandes puissances. Ainsi, aucune modification de la Charte ne pourrait-elle se faire sans leur consentement et elles n'abandonneraient le droit de veto que si elles le voulaient bien.* »¹⁷²

Instrumentalisation politique du droit international, l'exemple des Etats-Unis

Cette fragilité juridique entraîne *de facto* un comportement d'instrumentalisation de l'ONU par les grandes et petites puissances. Nous l'avons souligné ci-haut en ce qui concerne les comportements de l'URSS et des Etats-Unis par exemple pendant la période de la « coexistence pacifique » de la Guerre froide. La paix du monde s'est retrouvée suspendue aux jeux d'intérêts stratégiques et politiques des deux blocs rivaux menés chacun par les grandes puissances que nous avons nommées. Exemple emblématique de l'instrumentalisation politique de l'ONU sont les relations que cette dernière entretient avec les Etats-Unis d'Amérique. Alors que cette

¹⁷² GERBET Pierre et al., *Société des Nations et Organisation des Nations-Unies*, Ed. Richelieu, Paris, 1973, p. 194.

puissance a été le meneur lors de la création de l'ONU et est le premier contributeur de son financement, la contradiction qu'illustre son comportement vis-à-vis de cette organisation montre que la paix internationale fondée sur la puissance des Etats est un rêve impossible.

Les premières dissensions commencent à voir le jour à partir des années 1960. Cette période est marquée par l'adhésion massive des pays nouvellement décolonisés et non-alignés. Cette adhésion enlevait aux Etats-Unis leur possibilité de tiers bloquant à l'Assemblée générale et la plupart de ces nouveaux petits Etats se faisaient le vecteur de l'anti-américanisme. Avec l'arrivée de Ronald Reagan au pouvoir, puis suite à l'échec somalien au début des années 1990 les Etats-Unis accentuèrent leur désintérêt vis-à-vis des opérations de maintien de la paix sous l'égide de l'ONU, préférant des interventions sous l'égide de l'OTAN où ils sont les véritables maîtres à bord, ou sous forme de coalitions d'Etats volontaires. Les Américains reprochaient à l'ONU son impartialité et l'impossibilité qu'ils ont eu de mener leurs opérations militaires en Somalie à leur guise. Après le 11 septembre 2001, leur attitude change : ils payent, sans conditions, leur contribution au budget de l'ONU, ce qui n'était pas arrivé depuis de nombreuses années, dans l'espoir d'obtenir un soutien dans leur guerre contre le terrorisme. Mais suite au refus du Conseil de sécurité de leur accorder l'autorisation d'attaquer l'Irak en 2003, les Etats-Unis se sont refroidis et ont choisi de se passer de l'ONU pour intervenir en Irak de façon unilatérale.

Ceci montre donc que, d'une manière générale, les Etats-Unis s'appliquent à écarter toute contrainte sur leurs décisions comme sur leurs actions sur le plan international. Dans un souci de contrôle et d'imposer leur conception de l'ordre mondial, ils considèrent l'ONU comme un instrument parmi d'autres de sa politique. Comme d'autres grandes puissances, le gouvernement américain soutient l'ONU lorsqu'elle peut servir ses intérêts et cherche en s'en affranchir dans le cas contraire puisque sa puissance lui permet de se réserver à tout moment le droit d'agir unilatéralement. Il s'agit ainsi d'une vision instrumentale d'une organisation pourtant créée pour faire régner le droit sur le plan international. Aussi Delmas peut-il faire remarquer justement que le jugement de l'ONU sur les affaires de maintien de la paix est loin de relever du droit : *« il s'agit d'un jugement politique, parce que l'organe qui se prononce est un organe politique et*

que les motivations de ses membres peuvent être autant politiques (c'est-à-dire marquées par la considération de leurs intérêts politiques) que juridiques (c'est-à-dire inspirées par des règles ou des concepts juridiques), et en cela il s'oppose à un jugement judiciaire. »¹⁷³

5.2.4. La diplomatie internationale et les victimes des mots

«

- Je vois, dit Scipion. Alors, quand il y a une guerre, qu'est-ce que vous faites ?
- Nous souffrons, répondit le comte de Surville. Tous ces morts, c'est affreux. [...]
- Et qu'est-ce que vous faites quand il y a une guerre qu'elle commence ?
- Nous constituons un dossier [...]. Nous nous réunissons, nous remettons à la presse un communiqué prudent par lequel nous exprimons notre douloureux regret.
- Et si la guerre continue ? [...]
- Alors, dit-il sur un ton viril, nous adoptons la manière forte. Nous constituons une commission et même des sous-commissions et nous allons, s'il le faut, jusqu'à prier les belligérants de cesser ce carnage. [...]
- Et si la guerre continue ?
- Alors nous n'envoyons plus une prière mais une recommandation d'avoir à cesser les hostilités. Vous sentez la nuance ? Une recommandation, je ne crains pas de le dire, une véritable recommandation.
- Et si la guerre continue ?
- Alors nous émettons des vœux par lesquels tout en donnant raison au plus faible nous ne donnons pas tort au plus fort. Et nous demandons aux deux pays en guerre de déclarer solennellement qu'ils ne se font pas la guerre mais qu'ils procèdent à des opérations d'ordre pour règlement de conflit. C'est plus paisible. En général, les opérations militaires finissent bien par finir. Nous admettons alors que la partie la plus forte procède à telle prise de territoire qu'il lui plaira à condition que le mot d'annexion ne soit pas prononcé. [...] Que chacun des Etats fasse ce qu'il lui plaira. Nous, nous nous en lavons les mains. Après tout, notre rôle est d'émettre des vœux prudents, de voter des résolutions habiles qui ne désoblignent personne. [...] »¹⁷⁴

¹⁷³ DELMAS Claude, *La coexistence pacifique*, Collection *Que sais-je ?*, PUF, Paris, 1980, p. 25.

¹⁷⁴ COHEN Albert, *Mangeclous*, Gallimard, Paris, 1938, p. 241 – 243.

C'est avec humour qu'Albert Cohen, qui connaissait bien le fonctionnement des institutions internationales pour y avoir travaillé, dénonçait en 1938 l'inefficacité de la SDN dans la pacification des parties en guerre. Mais au-delà de la description du côté procédurier et de la langueur institutionnelle, c'est surtout le sort des personnes victimes du jeu diplomatique des institutions internationales qui interroge le fonctionnement de la paix internationale. Le constat n'a pas beaucoup changé avec l'ONU puisqu'elle a été souvent accusée durant ces dernières décennies d'avoir cédé au jeu des intérêts politiques et stratégiques des Etats membres et de n'avoir pas pu sauver des vies humaines qui comptaient sur elle pour la protection leurs vies et de leurs libertés. D'aucuns l'accusent du manque d'autorité qui la soumet à l'instrumentalisation par des intérêts contradictoires des Etats, la condamnant à l'immobilisme là où il fallait agir. D'autres, de se cacher derrière l'action humanitaire pour masquer son impuissance politique.¹⁷⁵

Ainsi, l'un des domaines du ressort des Nations unies où le droit international sonne paradoxalement comme une absence de droit c'est celui des droits de l'homme. La Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 est sans doute le plus beau texte à ce jour que l'humanité soit parvenue à produire pour affirmer les droits liés de manière inaliénable à la personne humaine. Les droits de l'homme sont tellement supposés universels que leur remise en cause donne un sentiment d'un recul de l'humanité sur son chemin d'humanisation. Elle n'a pourtant, jusqu'à aujourd'hui, qu'une valeur simplement déclarative (et ne crée donc pas d'obligation juridique). La société civile s'acharne à faire valoir nationalement et internationalement ces droits mais ces droits, que chacun individuellement pourrait aisément réclamer pour soi, se trouvent toujours bloqués pour des intérêts qui se cachent derrière des mots diplomatiques, bien huilés, mais des mots qui tuent.

En témoigne ce constat d'un journaliste ayant assisté aux sessions de la commission des droits de l'homme à la Conférence de Durban de 2001 : « *S'empêtrant dans la redondance et les débats stériles, la commission est devenue le champ clos de rivalités partisans, quitte à être réduite à l'inaction : le système a fini par être dénaturé par une instrumentalisation des droits de*

¹⁷⁵ DELDIQUE Pierre-Edouard, *Le mythe des Nations unies. L'ONU après la guerre froide*, Hachette, Paris, 1994, quatrième de couverture.

l'homme. Au-delà de la rhétorique, chacun en fait à sa guise et à sa convenance, sans nullement se soucier du sort des victimes trop souvent à la merci de la Realpolitik. »¹⁷⁶ C'est aussi durant cette Conférence qu'Irene Khan, alors secrétaire générale d'Amnesty International déclarait : « *La commission est en crise, dominée qu'elle se trouve par des considérations économiques et politiques, aux dépens des droits de l'homme. Le cynisme s'y est installé, il faut faire davantage pour lutter contre l'hypocrisie qui y règne.* »¹⁷⁷ Le droit international, sacrifiant ainsi le droit à la stratégie diplomatique, pose encore le problème de considérer l'internationalisme comme paradigme adéquat pour penser le droit cosmopolitique et la paix.

5.3. De la banalisation de la guerre et ses métamorphoses

Les vagues des rencontres des peuples de la fin des Temps modernes et de l'Époque contemporaine, celles des colonisations et de l'élargissement au niveau global des rapports humains, furent meurtrières. La loi de la jungle y était imposée aux peuples faibles, incapables de se défendre face aux tout-puissants envahisseurs. Le droit international ne les protégeait pas parce qu'ils étaient à la marge du monde « civilisé » : ils étaient considérés comme n'ayant pas de nations ni d'États, et même le statut d'êtres humains leur fut difficilement et tardivement reconnu. À l'ère de la mondialisation, le moteur de l'économie de marché globalisé a contribué à réduire les distances et les barrières aux échanges et aux rencontres internationaux. Mais la prévalence de l'esprit de la poursuite, par des États, d'intérêts économiques et impérialistes n'a pas permis une culture juridique efficiente d'une communauté cosmopolitique. La logique de puissance constitue encore un grand blocage de l'instauration du droit là où pourtant il en est besoin. Ainsi par exemple Jean-Emmanuel Pondi remarque que « *Les États africains ont, dans leur chair, l'habitude du malheur de l'intervention soi-disant pour la protection de la personne*

¹⁷⁶ BUHRER Jean-Claude, LEVENSON Claude B., *L'ONU contre les droits de l'homme ?*, Mille et une nuits, Paris, 2003, p. 245.

¹⁷⁷ BUHRER Jean-Claude, LEVENSON Claude B., *L'ONU contre les droits de l'homme ?*, Mille et une nuits, Paris, 2003, p. 246.

humaine, soi-disant pour leur bien et celui de leurs populations, alors que les intérêts des puissances extérieures agissantes sont réels. »¹⁷⁸ Les nouveaux visages de la guerre accentuent néanmoins la globalisation du risque, car désormais aucun Etat n'est véritablement à l'abri des retombées que sont susceptibles d'entraîner sur son sol ses stratégies de politique extérieure.

Les guerres auxquelles avaient affaire Grotius et Kant ont changé de visage depuis la seconde Guerre mondiale. Même avec la bipolarisation des conflits mondiaux pendant la Guerre froide la guerre avait encore un visage de déjà-vu puisqu'il s'agissait encore d'Etats qui étaient dans l'arène contre d'autres Etats ou des mouvements révolutionnaires territorialement circonscrits. Nous assistons actuellement à une métamorphose des conflits qui ne se revendiquent plus d'un territoire déterminé ni principalement d'une reconnaissance d'un Etat circonscrit dans des limites données. Il s'agit des guerres d'idéologies qui rendent de plus en plus floues les notions classiques de frontière et d'Etats ennemis. Les guerres, dites de nos jours terroristes, échappent à la désignation de l'ennemi. Clausewitz disait que le premier acte de guerre est de désigner l'ennemi.¹⁷⁹ L'ennemi est désormais partout et nulle part. Il est insaisissable, idéologisé, mondialisé. Combattre une idéologie par des armes est manifestement une entreprise vouée à l'échec. Car en faisant la « guerre » contre elle, on crée en même temps de nouveaux mécontents, de futurs guerriers, de futurs terroristes. Les guerres d'impérialisme créent un sentiment d'injustice nourrissant le terrorisme comme le terrorisme nourrit un sentiment d'insécurité aboutissant au militarisme perpétuel.

En se métamorphosant, la guerre produit aussi de nouvelles techniques de déculpabilisation de l'acte de tuer. Il y a presque deux siècles, Hegel vantait l'invention de l'arme à feu comme étant un moyen de spiritualisation du courage grâce à l'« impersonnalisation » de l'ennemi que ce moyen permet.¹⁸⁰ Les moyens techniques des

¹⁷⁸ PONDI Jean-Emmanuel, *L'ONU vue d'Afrique*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2005, p. 280 – 281.

¹⁷⁹ CLAUSEWITZ, *De la guerre*, Payot & Rivages, Paris, 2006, p. 21.

¹⁸⁰ « Le principe du monde moderne, la pensée et l'universel, a donné au courage sa figure la plus haute ; sa manifestation apparaît comme étant plus mécanique et comme un acte de courage qui n'est pas accompli par cette personne considérée individuellement, mais par un membre du tout ; de même, cette manifestation n'est pas dirigée contre des personnes prises individuellement, mais contre un tout hostile en général, de sorte que le courage

guerres contemporaines vont encore plus loin. Non seulement la mort est indifférente, impersonnelle, mais aussi l'« ennemi » est « anonymisé ». Des soldats, assis tranquillement derrière un écran d'ordinateur, sont capables de tuer à des milliers de kilomètres de leur base grâce aux technologies modernes ; sans avoir besoin de la présence physique du tireur, ils tuent sans se préoccuper du visage de l'« ennemi ». La guerre dématérialisée, celle qui se joue sur internet, fait la propagande, recrute des soldats, espionne, diffuse la mort sans limites spatiales et sans égard au temps. La mort est banalisée à outrance comme si l'on pouvait vraiment mourir « virtuellement ». Comme si toutes les personnes innocentes qualifiées de « dommages collatéraux » étaient mortes, pour nous référer à Hegel, « abstraitement ». La banalisation de la guerre voudrait que « *le soldat, à la différence du guerrier, tue sans haine l'ennemi désigné par le pouvoir politique dont la guerre moderne, selon la formule clausewitzienne, n'est qu'un prolongement.* »¹⁸¹ Certes, mais il ne s'en trouve pas bien pour autant et l'humanité encore moins.

personnel apparaît comme un courage qui n'est plus personnel. Ce principe a contribué à la découverte de l'arme à feu et ce n'est pas un hasard si l'invention de cette arme a changé l'aspect purement personnel du courage en un aspect plus abstrait. » Et dans la note : « L'arme à feu est la découverte de la mort générale, indifférente, impersonnelle, et ce qui pousse à donner la mort, c'est l'honneur national, non le désir de porter atteinte à un individu. » (HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, § 328, Vrin, Paris, 1998 (seconde édition), p. 328).

¹⁸¹ CAMPAGNOLO Gilles, « Petite histoire sociologique du concept de paix », in *Cités* n°26, PUF, Paris, 2006, p. 149.

CHAPITRE VI

LE COSMOPOLITISME ET LE DROIT INTERNATIONAL

Au début du chapitre précédent nous évoquions trois théories des relations internationales. Dans la mesure où chacune de ces théories repose sur une vision de l'homme et du monde, nous pouvons en déduire la manière dont chacune considère le cosmopolitisme ou le droit cosmopolitique. Quel cosmopolitisme est capable de produire le droit international en l'état actuel des choses ? Par ailleurs, étant donné que la paix repose sur le sens cosmopolitique (cfr chapitre 3 de la première partie), dans quelle mesure le cosmopolitisme peut-il servir à penser et à promouvoir la paix avec l'état actuel de l'internationalisme ? La première voie serait de confiner l'idéal cosmopolitique dans une sphère isolée de quelques individus rêveurs. La seconde serait de considérer que le droit cosmopolitique est possible mais qu'il ne peut être autre chose qu'un droit d'accueil d'un étranger – et cela les Etats le font déjà – mais qu'il est impossible de l'institutionnaliser juridiquement mondialement de peur de perdre la souveraineté et la puissance étatiques. La troisième serait la voie d'une conception globale du cosmopolitisme, c'est-à-dire une solidarité active qui se développe et agit localement et mondialement permettant ainsi de républicaniser les Etats et de changer, par voie de conséquence, le visage du politique.

6.1. Le cosmopolitisme marginal : le réalisme politique et la paix des rêveurs

Comme nous l'avons souligné précédemment, la théorie des relations internationales dite « réaliste » repose sur une conception pessimiste de la nature humaine. Nous ajoutons que ce pessimisme anthropologique va de pair avec une conception tragique de l'histoire et du fonctionnement du monde. Pierre Hassner relève avec raison que cette conception procède d'une vision strictement dualiste de la réalité, une dynamique antagonique des contraires.¹⁸² Thucydide

¹⁸² HASSNER Pierre, « Beyond the Three Traditions: The Philosophy of War and Peace in Historical Perspective » in *International Affairs (Royal Institute of International Affairs)*, Vol. 70, n° 4 (October, 1994), pp. 737 – 756.

– dont la pensée sur l’antagonisme des contraires n’est pas loin de celle d’Anaxagore¹⁸³ – pense que la réalité est régie par une polarité entre le mouvement et le repos. La guerre est le mouvement, la paix le repos. Il considère que la guerre entre Athènes et Sparte est destinée à être entretenue durablement car elle correspond à une rivalité dans la puissance étant donné que les deux cités sont à l’équilibre des forces. L’accalmie est toujours une préparation à une prochaine guerre, la paix est réduite à une courte pause. Ainsi les Athéniens, lorsqu’ils s’adressent aux Méliens inférieurs à eux et qu’ils s’apprêtent à asservir, énoncent une loi de l’histoire qui semble être éternelle : « *Une loi de nature fait que toujours, si l’on est le plus fort, on commande ; ce n’est pas nous qui avons posé ce principe ou qui avons été les premiers à appliquer ce qu’il énonçait : il existait avant nous et existera pour toujours après nous, et c’est seulement notre tour de l’appliquer, en sachant qu’aussi bien vous ou d’autres, placés à la tête de la même puissance que nous, vous feriez de même.* »¹⁸⁴ La domination sur le faible par le plus fort fait la loi de l’histoire, de la coexistence des hommes et des relations entre les cités. La même loi vaut aux yeux de Machiavel pour qui le désir de dominer et d’acquérir la gloire individuellement ou collectivement est une noble passion qui régit le rapport des hommes, comme pour Clausewitz pour qui la compétition par la puissance entre Etats fait la loi des relations internationales. On peut aussi y rattacher la transposition sur le plan social de la théorie darwinienne de la lutte pour la vie (*struggle for life*) et de la survie des plus adaptés (*survival of the fittest*).

Que peut alors signifier le cosmopolitisme dans une telle conception du monde ? Il est clair que le cosmopolite ou le pacifiste est un marginal dans un monde dominé par la compétition par la puissance. C’est en ce sens que le cosmopolitisme se retrouve condamné à ne rester qu’une métaphore au sens où celui-ci reste confiné dans la sphère privée d’un sage, d’un rêveur, d’un original sans pouvoir prétendre à un statut juridique quelconque au sein de sa communauté politique à part se réclamer de l’humanité. La réponse, nette et claire, que formule le réalisme politique à une revendication cosmopolitique de ce genre est bien résumé par Martin Wight :

¹⁸³ Voir sur ce point un bel article de GOLFIN Emmanuel, « Thucydide et Anaxagore ou une origine philosophique à la pensée de l’historien ? », in *Dialogues d’histoire ancienne* 2/2007 (33/2), p. 35-56.

¹⁸⁴ THUCYDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, V, 84 – 111, Robert Laffont, Paris, 1990, p. 480.

« La question la plus fondamentale que l'on peut poser dans la théorie des relations internationales est 'Qu'est-ce que la société internationale ?', juste comme la question centrale dans la théorie politique est 'Qu'est-ce que l'Etat ?'. Les penseurs qui mettent en avant l'élément d'une anarchie internationale dans les relations internationales répondent ainsi très simplement : Rien ! Une fiction. Une illusion. *Non est.* »¹⁸⁵

Dans le même ordre d'idées Carl Schmitt – dont on reconnaît l'attachement à l'Etat en tant que principiellement puissance – dénie toute légitimité au recours au concept d'humanité dans la constitution d'un Etat comme dans les relations entre les Etats. Assumant le fait que le *telos* de l'Etat est en première ligne la puissance et la gloire, et critiquant Kant pour qui le fondement d'une constitution doit être conçu premièrement selon les principes de la liberté des membres d'une société en tant qu'hommes¹⁸⁶, Schmitt écrit :

« L'égalité humaine universelle. L'égalité de tout ce qui a figure humaine ne peut donner ni un Etat, ni une forme de gouvernement, ni une forme gouvernementale. On ne peut en tirer ni des distinctions ni des délimitations (*Abgrenzung*) spécifiques, mais seulement la suppression de distinctions et de frontières (*Grenze*) ; on ne peut constituer à partir d'elle des institutions d'un genre spécifique, et elle ne peut contribuer qu'à dissoudre et éliminer les distinctions et les institutions qui n'ont plus de force en elles. [...] L'idée de l'égalité humaine ne fournit aucun critère juridique, politique ou économique. Son importance pour la théorie constitutionnelle tient à ce qu'elle fait partie de l'individualisme libéral et qu'elle sert de principe des droits fondamentaux. »¹⁸⁷

Il ne peut donc y avoir de droit cosmopolitique pour une théorie des relations internationales basée sur le réalisme politique. On est citoyen d'un Etat bien délimité et prétendre à une citoyenneté mondiale ne pourrait qu'affaiblir les institutions dudit Etat et lui ferait perdre son

¹⁸⁵ Nous traduisons de l'anglais le texte original : "The most fundamental question you can ask in international theory is, 'What is international society?', just as the central question in political theory is, 'What is a state?'. Thinkers who emphasize the element of international anarchy in international relations answer this quite simply: Nothing! A fiction. An illusion. *Non est.*" (WIGHT Martin et al., *Four Seminal Thinkers in International Theory: Machiavelli, Grotius, Kant, and Mazzini*, Oxford University Press Inc., New York, 2005, p. 144.)

¹⁸⁶ SCHMITT Carl, *Théorie de la constitution*, PUF, Paris, 1993, p. 263 – 264.

¹⁸⁷ SCHMITT Carl, *Théorie de la constitution*, PUF, Paris, 1993, p. 364 – 365.

telos, sa puissance. Même pour une constitution qui se veut démocratique, l'égalité de tous ne doit se concevoir qu'en tant qu'une égalité de principe au sens où « *au sein d'Etat démocratique tous les nationaux sont égaux* » mais jamais dans les relations internationales : l'égalité qui fait partie de l'essence même de la démocratie ne s'applique, d'après Schmitt, « *qu'à l'intérieur (d'un Etat) et pas à l'extérieur* »¹⁸⁸. Car « *L'égalité (Gleichheit) démocratique est essentiellement homogénéité (Gleichartigkeit), l'homogénéité d'un peuple. La notion essentielle de la démocratie, c'est le peuple et non l'humanité.* »¹⁸⁹ Une égalité qui n'a pas d'autre contenu que l'égalité commune en soi à tous les hommes serait une égalité apolitique, « *parce qu'il lui manque le corollaire d'une inégalité possible. Toute égalité tire son importance et son sens de la corrélation avec une inégalité possible. [...] une égalité que l'on a de soi et que l'on ne peut perdre en aucun cas est sans valeur et indifférente.* »¹⁹⁰ Ainsi le cosmopolitisme de Diogène de Sinope, des Cyniques et des Stoïciens sont renvoyés au statut du doux rêve de quelques originaux dans un monde juridiquement et exclusivement de domination étatique. Aussi longtemps qu'il n'y aura pas un unique Etat mondial (*a world state*¹⁹¹), le cosmopolitisme serait voué à ne rester qu'une représentation éthique illusoire mais jamais un statut juridique quelconque.

¹⁸⁸ SCHMITT Carl, *Théorie de la constitution*, PUF, Paris, 1993, p. 365.

¹⁸⁹ SCHMITT Carl, *Théorie de la constitution*, PUF, Paris, 1993, p. 371.

¹⁹⁰ SCHMITT Carl, *Théorie de la constitution*, PUF, Paris, 1993, p. 365.

¹⁹¹ WIGHT Martin et al., *Four Seminal Thinkers in International Theory: Machiavelli, Grotius, Kant, and Mazzini*, Oxford University Press Inc., New York, 2005, p. 145.

6.2. Le cosmopolitisme encadré : la rationalité d'une possible coexistence pacifique des Etats

Le rationalisme international quant à lui, sans pour autant renier une conception pessimiste de la nature humaine, fait appel à la raison pour expliquer la possibilité de la coopération internationale et de la coexistence pacifique des Etats. Il part d'une conviction que les hommes ne sont pas seulement soumis à la loi tragique du combat pour la vie, mais qu'ils sont aussi, dans leur essence, des créatures rationnelles. Les premières tentatives de réguler la guerre (la doctrine chrétienne de la « guerre juste » grâce aux impératifs de discrimination et de proportionnalité, l'idée grotienne de la « juste cause » selon laquelle la guerre ne doit être menée que pour punir la partie coupable dans un conflit au nom d'une solidarité universelle, ou encore l'équilibre international basé sur la territorialité et la souveraineté des Etats soutenu par Pufendorf, Wolff et Vattel) sont de l'ordre de rendre la guerre « raisonnable » pour rendre possible la coexistence des Etats. Il s'agit de trouver des règles communes en vue de limiter l'usage de la force qui peut être légitime et illimité.

Pour des raisons pragmatiques donc, une société des Etats est possible tant que ceux-ci abandonnent une conception strictement antagonique des rapports interétatiques et qu'ils acceptent d'entendre la raison. A la question « Qu'est-ce que la société internationale ? » Wight exprime ainsi la réponse du rationalisme politique :

« Le genre de réponse que l'on peut attendre de la part de ceux qui mettent en avant notre seconde composante des relations internationales, à savoir des rapports habituels, des institutions diplomatiques et la loi, est le suivant. Les Etats souverains, diront-ils, forment une société ; ils n'existent pas dans un vide politique ou culturel, mais dans des relations politiques permanentes l'un l'autre [...] C'est une société avec un système de lois rudimentaire et non fortement centralisé mais de vraies lois néanmoins, une société sans gouvernement mais régulée par certaines institutions spéciales comme la diplomatie, l'équilibre des forces et les alliances. »¹⁹²

¹⁹² Nous traduisons de l'anglais le texte original suivant : "This is the sort of answer you will expect from those who emphasize our second component of international relations, habitual intercourse, institutions of diplomacy and law. Sovereign states, they will say, do form a society; they do not exist in a political or cultural vacuum, but in

Rousseau et Kant pourraient reprocher ironiquement à ce genre de réponse le fait de baser les relations internationales sur une institution immorale, à savoir la guerre, puisque, en « juridicisant » l'équilibre des forces, cette théorie rend la guerre un moyen juridiquement légitime des rapports entre Etats. Notons cependant que, à notre avis, Kant partage avec cette conception des choses un certain nombre de présupposés, ce qui fait qu'il la dépasse dans les principes (ce que nous avons appelé le cosmopolitisme intégral) mais s'en rapproche dans l'application pragmatique (ce que nous appelons le cosmopolitisme encadré). Le cosmopolitisme intégral mobilise essentiellement le concept de liberté. Tandis que celui formulé de façon pragmatique prend en charge le caractère négatif de la nature humaine : le cosmopolitisme juridique assume « *l'insociable sociabilité des hommes* »¹⁹³, concept qui renvoie au caractère antagonique de la nature humaine tout en le transcendant notamment grâce à la raison et à la liberté.

Le cosmopolitisme au sens pragmatique est alors celui qui est encadré par le droit des Etats. Ce sont les Etats qui accordent des droits à un étranger, non pas une institution internationale qui prétendrait le faire en se substituant aux Etats. C'est en ce sens que le droit cosmopolitique kantien se limite à un droit d'accueil ou de visite. Le droit cosmopolitique n'accorde pas à l'étranger en question une citoyenneté mondiale, il reste citoyen de son propre Etat. La seule nouveauté par rapport à la théorie réaliste des relations internationales c'est que le cosmopolitisme devient un *code, non écrit* certes, mais chargé d'une valeur pédagogique susceptible de « *rapprocher toujours davantage le genre humain d'une constitution cosmopolitique* ». ¹⁹⁴

continuous political relations with one another [...] It is a society with a system of law that is crude and not centrally enforced but still true law, a society without a government but regulated by certain special institutions such as diplomacy, the balance of power and alliances." (WIGHT Martin et al., *Four Seminal Thinkers in International Theory: Machiavelli, Grotius, Kant, and Mazzini*, Oxford University Press Inc., New York, 2005, p. 147).

¹⁹³ Quatrième Proposition de l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*.

¹⁹⁴ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 358 et 360, Vrin, Paris, 2007, p. 34 et 35.

6.3. Le cosmopolitisme intégral : la globalisation d'une solidarité active

Ce caractère progressif du cosmopolitisme kantien nous conduit à formuler une troisième conception du cosmopolitisme. Celle-ci se fonde sur une vision optimiste et finaliste de l'homme, du monde et de l'histoire. Elle se caractérise par l'inversion des fondements théoriques sur lesquels se conçoit une société des hommes. Il s'agit de partir non plus du *fait* mais du *droit*, celui-ci entendu au sens d'une possibilité morale d'agir de telle ou telle manière. Contre le réalisme politique, cette conception invoque le principe selon lequel le fait ne fait pas le droit, tandis qu'elle reproche au rationalisme pragmatique le fait d'accorder la priorité au légalisme étatique sur l'aspiration des hommes à la liberté et à l'humanité. C'est en ce sens qu'une telle conception d'une société internationale se veut « révolutionnaire », car il s'agit, théoriquement, de renverser un paradigme politique établi et, pratiquement, d'œuvrer activement pour l'instauration d'un ordre nouveau des relations internationales.

Wight exprime cette troisième voie de concevoir les relations internationales en termes essentiellement contestataires qui ne représentent, à notre avis, qu'une phase préliminaire du cosmopolitisme intégral. Il décrit ainsi le « révolutionnisme » international :

« Il y a maintenant une troisième voie assez distincte de concevoir une société internationale et elle se rapporte à ceux qui tendent à mettre en avant l'élément de la solidarité morale dans les relations internationales. Ils répondront à la question « Qu'est-ce que la société internationale ? » de la manière suivante : la société internationale n'est rien d'autre que l'humanité, hypothéquée et contrecarrée par une fiction archaïque d'une société internationale composée d'Etats souverains. Les Etats ne sont *pas* des personnes, ils n'ont pas de volontés propres à part les volontés des individus qui gèrent leurs affaires, et derrière la façade légale de la fictive Société des Nations il y a la véritable société internationale composée d'hommes. »¹⁹⁵

¹⁹⁵ Nous traduisons de l'anglais le texte original suivant : “Now there is a third, quite distinct way of conceiving international society and it is related to those who tend to emphasize in international relations the element of moral solidarity. They will answer the question, ‘What is international society?’ in such a fashion as this: international society is none other than mankind, encumbered and thwarted by an archaic fiction of an international society composed of sovereign states. States are *not* persons, they have no wills but the wills of individuals who manage their affairs, and behind the legal façade of the fictitious Society of Nations is the true international society

Wight insiste sur l'aspect critique de l'internationalisme étatique mais cette phase ne fonde pas pour autant le cosmopolitisme comme droit. Quel peut être en effet le statut juridique de l'humanité à moins de l'existence d'un Etat mondial ? La citoyenneté mondiale peut-elle se passer d'une quelconque organisation politique sans se renier soi-même ? On peut imaginer des peuples ou des individus nomades circulant librement partout dans le monde au gré de leurs désirs sans jamais rencontrer d'obstacles étatiques. Mais cela ne fait pas d'eux des citoyens du monde pour autant. On peut également imaginer la Terre habitée par un seul individu, cela ne ferait pas non plus de lui un citoyen du monde. La citoyenneté mondiale n'a de sens que dans la mesure où : premièrement, pour reprendre la question politique de Hannah Arendt, il existe une pluralité hétérogène d'hommes et des peuples ; deuxièmement, où l'aspiration des hommes à la liberté et à l'ouverture sur l'humanité se retrouve contrecarrée par l'instrumentalisation politique de l'hétérogénéité comme moyen d'institutionnalisation de la domination ; troisièmement, où cette aspiration, par la suppression de la domination comme cadre politique, est susceptible de se traduire en règles juridiques de coexistence pacifique des libertés. La première condition a le souci de sauvegarder la liberté individuelle par rapport à une forme de totalisation globale et homogène ; la seconde, de la sauvegarder par rapport aux enclavements communautaristes ; et la troisième, de l'inscrire dans un cadre de coexistence avec d'autres libertés.

La conception kantienne du cosmopolitisme présente l'avantage de fonder la coexistence pacifique sur le concept de liberté, de prendre en compte le caractère institutionnel de cette coexistence et de l'inscrire dans un horizon de « cosmopolitisation ». Suivant cette conception, la coexistence des peuples n'est pas obligée, pour affirmer le cosmopolitisme, de supprimer les Etats. Il s'agirait au contraire de les républicaniser. Cette « républicanisation » des Etats est elle-même un concours dynamique entre les citoyens (par leur participation active et continue pour exiger des institutions fondées sur les principes de liberté et d'humanité) et ces mêmes institutions (par l'institutionnalisation juridique des acquis républicains) sous l'hypothèse que

composed of men.” (WIGHT Martin et al., *Four Seminal Thinkers in International Theory: Machiavelli, Grotius, Kant, and Mazzini*, Oxford University Press Inc., New York, 2005, p. 147 – 148).

des citoyens libres et humains doteront leurs Etats d'une constitution véritablement républicaine et que les Etats véritablement républicains ne peuvent que coexister pacifiquement.

Conclusion à la deuxième partie

Nous avons relevé dans la première partie de ce travail le fait que, selon Kant, dans la solution juridique, les lois obligent à la communauté même pour un peuple de démons. Dans le premier supplément aux articles définitifs de *Vers la paix perpétuelle*, Kant affirme que le problème de l'instauration de l'Etat peut être résolu *même pour un peuple de démons* (AK, VIII, 366). Mais avec cette deuxième partie, nous venons de nous rendre compte que la solution juridique est toujours mise à mal justement par la possibilité d'instrumentalisation que peut subir le droit. Cette instrumentalisation survient dans la vie des Etats et dans les rapports entre eux suivant des intérêts privés en jeu.

Qu'il y ait des républiques qui administrent leurs citoyens par le droit ou des institutions internationales qui, par le droit, prétendent à la pacification des relations internationales, cela ne veut pas dire que l'internationalisme est une garantie de la paix perpétuelle. Car, s'il pouvait y avoir en effet un Etat d'un peuple de démons, celui-ci ne pourrait être autre chose qu'un despotisme, et jamais une république nonobstant l'existence d'un cadre juridique de gouvernement. Chaque démon serait constamment et secrètement enclin à s'exempter des lois générales. Même avec le bon sens supposé de chacun, il faudrait qu'il y en un qui soit capable d'imposer la contrainte aux autres. Et comme ce dernier est aussi un démon malgré tout, il ne ferait rien d'autre que de faire passer par la force sa volonté propre comme si elle devait être la volonté générale.

Il nous semble donc contradictoire d'affirmer l'exigence de la paix et en même temps de confier cette exigence aux seules mains du mécanisme juridique tel qu'il est mis en place et appliqué par les Etats. Qui fera de bonnes lois, des lois justes, si chaque Etat est animé de secrètes intentions de domination ? Avant de reposer tout l'édifice sociopolitique simplement sur un système de lois, la question est de savoir les conditions de possibilité de bonnes lois (car toute loi n'est pas nécessairement bonne du simple fait que c'est une loi). Sans cette exigence préalable de refondation du social et du politique dans l'humanité, il serait difficile d'espérer une

coexistence des libertés pacifiée. Car le simple mécanisme des lois ne suffit pas à pacifier la coexistence des hommes tant que ces lois sont ressenties comme étant injustes, manipulées ou manipulables.

Aucune paix durable ne peut résulter d'un système inhumain aussi bien huilé et prospère qu'il puisse être, car l'humanité asservie est toujours une espérance révoltée. La pérennité de la coexistence des libertés dépend grandement au degré d'humanité impliquée dans sa « juridicisation ». La paix perpétuelle ne peut donc être qu'un projet des hommes ayant foi en l'humanité qui est la leur. La troisième partie va s'attacher à revisiter la condition cosmopolitique de la paix dans le monde en mettant en exergue l'importance de l'humanité, de l'essence du cosmopolitisme, dans la « républicanisation » de la coexistence des libertés tant au niveau étatique que global.

PARTIE III

LA PAIX ET LE COSMOPOLITISME INTÉGRAL

« Il y a l'angoisse de commettre des crimes même là où des concepts s'accordent. »¹

Introduction à la troisième partie

Dans les dernières pages de la première partie de ce travail, nous avons souligné l'idée kantienne d'un cosmopolitisme se comprenant comme *condition anthropologique primordiale* qui permet à l'homme de se situer comme membre d'une communauté universelle des êtres intelligibles. Grâce à la *Critique de la faculté de juger*, Kant nous a conduits à interpréter le cosmopolitisme comme résultant d'un contrat tacite et originaire dicté par l'humanité elle-même. Nous avons été, dès lors, amenés à expliciter les notions de « citoyen du monde » et d'« habitant du monde » comme exprimant, non pas en premier lieu une appartenance politique au sens géographique et sociologique des termes, mais une attitude de pensée élargie et un devoir de faire du monde une « demeure » commune.

Avec le développement de l'internationalisme cependant, le cosmopolitisme kantien tel que développé dans le troisième article définitif de *Vers la paix perpétuelle* peut se prêter à une restreinte interprétation juridique qui, à notre avis, en réduit la portée et l'enferme dans un univers dominé par la puissance étatique. La raison que nous avançons pour expliquer cette possible interprétation restreinte tient au décalage que nous relevons, dans l'Idée kantienne de la paix perpétuelle, entre la rectitude de la raison et les moyens que propose Kant dans l'instauration effective d'un système juridique républicain. Si, en effet, l'agent dans le système rationnel kantien conduisant à la paix perpétuelle est l'humanité en général (tous et chacun), Kant en dispose autrement dans la réalité : il fait reposer l'instauration de la paix dans la pratique en grande partie sur les hommes politiques (les hommes de pouvoir). Or, l'homme de pouvoir, n'est-il pas plus exposé à la tentation d'agir suivant l'intérêt particulier (le souci personnel de se

¹ LEVINAS Emmanuel, *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, Saint-Clément-de-Rivière, 1995, p. 139.

maintenir au pouvoir), plutôt que d'agir conformément au devoir ? Autrement dit, quelle chance avons-nous de reposer le devoir de la paix sur l'homme politique plutôt que sur le peuple ?

En effet, si l'Idée de paix chez Kant a ses racines dans le concept pratique de la liberté, c'est parce que celle-ci effectue une transformation de la question du monde, du monde comme objet au monde comme projet de coexistence des libertés. La coexistence des libertés se conclut alors dans l'Idée de république. L'Idée de république conduit, au point de vue universel, au cosmopolitisme qui est l'expression de la coexistence des libertés de tous les habitants du monde. Conçue de cette manière, du point de vue de l'Idée, la paix repose sur la capacité au droit du sujet moral. L'homme, chaque homme, en tant qu'être de liberté et en tant qu'habitant du monde, peut et doit faire advenir cette Idée dans le monde. Il est *citoyen du monde*. L'agent de la paix est en ce sens l'humanité entière. Tous et chacun. Or, la république et le cosmopolitisme, au sens strictement juridique des termes, sont pensés dans un paradigme de domination étatique, de sorte que la réalisation de la paix repose sur la volonté des « hommes de pouvoir ». L'homme politique est le décideur de ce qui politiquement arrive. C'est de lui qu'il faut attendre, selon Kant, la « républicanisation » de la coexistence des libertés², et le reste du peuple se trouve confiné au final dans la posture d'un peuple-sujet³.

Or si, comme nous l'avons soulevé dans la deuxième partie de ce travail, l'Idée de république (et, par conséquent, celle de paix) est susceptible d'être pervertie parce que l'homme politique, l'homme de pouvoir, peut être aussi animé par d'autres intérêts que le devoir moral, alors la question de la république ne peut pas être résolue par la seule instauration d'une constitution juridique. Pour qu'une telle constitution soit républicaine, encore faut-il que ou bien l'agent de la paix qu'est l'homme politique ne soit pas empreint d'intérêts pathologiques ou bien qu'il y ait un autre mécanisme susceptible de contraindre ses intérêts pathologiques dans le sens d'une « républicanisation » de la constitution. Puisque donc l'Etat et l'internationalisme étatique peuvent être le théâtre du juridisme qui peut fonctionner sans droit (au sens kantien du terme), la

² KANT Emmanuel, *Métaphysique des mœurs*, II, *Doctrine du droit*, § 49, Remarque générale A, AK, VI, 321 – 322, GF-Flammarion, Paris, 1994, p. 139 – 140.

³ KANT Emmanuel, *Métaphysique des mœurs*, II, *Doctrine du droit*, § 49, Remarque générale A, AK, VI, 319, GF-Flammarion, Paris, 1994, p. 135 – 136.

« républicanisation » des constitutions au niveau tant national que global exige un concours plus élargi des hommes au pouvoir et du peuple, plus particulièrement l'implication des opprimés dans la « républicanisation » des Etats.

La partie que nous entamons voudrait alors explorer quelques conditions de possibilité d'une telle conception d'un républicanisme cosmopolitique afin de voir dans quelle mesure une conception intégrale du cosmopolitisme est possible, et en quoi elle peut répondre à l'Idée de paix. Plusieurs auteurs ont déjà relevé différentes formes que peut prendre un tel cosmopolitisme comme autant de signes de la marche d'une citoyenneté mondiale. Il en est de la solidarité mondiale pour des questions globales (l'écologie par exemple), de la société civile mondiale, d'unions supra-étatiques (l'Union Africaine ou Européenne par exemple), de la compétence internationale des tribunaux, etc.⁴ Nous voudrions, pour notre part, mettre en relief ici les attitudes que nous pensons susceptibles de créer, de promouvoir et de guider l'horizon cosmopolitique des rapports humains en vue de la paix perpétuelle.

⁴ Nous invitons le lecteur à se reporter, entre autres, à l'ouvrage de Louis LOURME, *Le nouvel âge de la citoyenneté mondiale*, PUF, Paris, 2014. L'auteur y développe une analyse des nouvelles figures d'actions et de structures avec lesquelles la citoyenneté mondiale acquiert aujourd'hui une nouvelle dynamique qui laisse espérer que le cosmopolitisme n'est plus seulement une simple métaphore, mais une réalité politique.

CHAPITRE VII

QU'ENTENDONS-NOUS PAR « COSMOPOLITISME INTÉGRAL » ?

Nous avons forgé le concept de « cosmopolitisme intégral » en fin du chapitre précédent dans le but de pouvoir distinguer, dans la pensée des relations internationales, une conception globale de celles marginale et encadrée du cosmopolitisme. L'adjectif « intégral » voudrait exprimer ici un nécessaire concours qui, dans l'esprit kantien du cosmopolitisme, est exigé entre les divers domaines et instances de réalisation de la coexistence des libertés en vue de la paix perpétuelle en tant que « *souverain bien politique* »⁵. Nous avons pu insister, notamment dans la première partie de ce travail, sur le fait que le cosmopolitisme juridique chez Kant est de loin différent du juridisme (entendu comme simple formalisme juridique) dans la mesure où le concept de droit est, dans sa pensée, indissociable de la droiture de la raison en tant qu'elle est pratique. La deuxième partie de ce travail nous a effectivement confirmés, avec la mise en perspective de l'idée de république dans la pratique politique contemporaine, que n'importe quel système juridique ne conduit pas nécessairement à la paix. Si, toutefois, nous avons soulevé le problème d'interprétation réductrice à laquelle peut se prêter le cosmopolitisme juridique kantien à cause notamment du paradigme de la souveraineté des Etats qui devait servir de cadre conceptuel à son Idée de paix perpétuelle, il est sans conteste que le cosmopolitisme – pour être la condition de la paix – puisse être capable de se formuler dans une dynamique de « républicanisation » des Etats. Or celle-ci exige, comme nous l'avons souligné dans les pages précédentes, une solidarité active qui se développe et agit localement et mondialement permettant ainsi de républicaniser les Etats et de changer, par voie de conséquence, le visage du juridico-politique. La question est donc *qui* serait à même de porter cette dynamique de « républicanisation » ?

⁵ KANT Emmanuel, *Métaphysique des mœurs* II, *Doctrine du droit*, AK, VI, 355, GF-Flammarion, Paris, 1994, p. 184.

7.1. Cosmopolitisme et systèmes juridiques : une perpétuelle tension vers la source du droit

Dire que n'importe quel système juridique n'est pas une garantie de la paix, revient à poser la question des fondements pré-juridiques de la paix. Cela revient à nous demander s'il suffit d'instituer le droit pour qu'une constitution républicaine soit garantie ou s'il faut, au contraire, assumer d'abord les principes républicains et les inscrire par la suite dans un système juridique. Car, selon les termes de Levinas, la paix résultant d'un projet spéculatif ou dialectique de style hégélien peut bien être parfaitement juridique : *« projet indifférent aux guerres et aux assassinats et aux souffrances tant qu'ils sont nécessaires dans le déroulement de la pensée rationnelle qui est aussi une politique – tant qu'ils sont nécessaires dans la formation des concepts dont la logique et l'achèvement rationnel importeraient seuls. »*⁶ N'est-ce pas en effet, au nom de la paix civile ou internationale que tant de vies humaines sont sacrifiées au profit de la raison d'Etat, de la sauvegarde des principes, du salut d'un système ? N'est-ce pas lorsque la politique s'attache à cacher la soif du pouvoir derrière de grands concepts juridico-politiques que la paix républicaine est le plus menacée ? *« Il y a l'angoisse de commettre des crimes même là où des concepts s'accordent. »*⁷, écrit encore justement Levinas.

La paix promise par le jeu de la loi d'Etat et traduite dans l'équilibre des intérêts à l'international est seconde par rapport aux enjeux de la logique de domination. Logique dans ses déterminations « naturelles » en tant que combat pour le pouvoir et en tant qu'équilibre des forces, la domination répond à l'appel de la vérité, de la vérité du plus fort, du plus apte à imposer sa loi et à survivre sur la scène de la lutte pour la vie. Si alors le droit peut être cohérent même là où la domination fait sa loi, l'on peut se demander comme Levinas si la paix ne devrait pas répondre à un appel pré-juridique.

⁶ LEVINAS Emmanuel, *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, Saint-Clément-de-Rivière, 1995, p. 139.

⁷ LEVINAS Emmanuel, *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, Saint-Clément-de-Rivière, 1995, p. 139.

« En pensant à ce moment éthique de notre crise de l'Europe, écrit-il, – en pensant à notre angoisse – à l'angoisse de Jacob – éprouvée devant la violence à commettre – fut-elle nécessaire dans le déroulement logique de l'histoire – fût-elle nécessaire dans son déroulement commandé par la marche de la vérité cheminant dans la pensée absolue et promettant en fin de course la paix de l'identité de l'identique et du non-identique [...], on peut se demander si la paix n'a pas à répondre à un appel plus urgent que celui de la vérité et d'abord distinct de l'appel de la vérité. On peut se demander si on ne doit pas comprendre l'idéal même de la vérité – qu'aucun Européen ne saurait récuser – déjà en fonction d'un idéal de la paix qui, plus ancien que celui du savoir, va seulement s'ouvrir à l'appel de la vérité ; on peut se demander si le savoir lui-même et la politique régissant l'histoire ne viennent pas à leur bonne place quand ils répondent déjà à l'exigence de la paix et se laissent guider par cette exigence. »⁸

C'est en effet uniquement dans la mesure où l'exigence de la paix prend racine dans l'Idée d'humanité, humanité commune au sein d'un monde commun, que le droit et la politique peuvent répondre à l'essence du cosmopolitisme, à ce contrat tacite et originaire dicté par l'humanité elle-même. Il s'agirait alors, pour Levinas, de viser une paix « *indépendante de toute appartenance à un système, irréductible à une totalité, et comme réfractaire à la synthèse* »⁹. Le cosmopolitisme serait en ce sens la condition de la paix si et seulement si il permet de remettre constamment en question les systèmes juridiques déjà établis en vue de les confronter à l'exigence primordiale de la paix et non pas seulement chercher à produire la paix par le droit. Car, dans ce second cas, il y aurait toujours le risque que la paix signifie simplement la réduction de l'autre au même dans une volonté politique de totalisation qui réduirait la liberté au néant.

C'est sans doute ce refus de totalisation qui est le point le plus commun entre les figures historiques du cosmopolitisme. De Diogène de Sinope, dit le Cynique, jusqu'à, plus récemment encore, Garry Davis, le cosmopolitisme se présente comme une mise en question du système juridico-politique dans lequel évoluent ces penseurs et acteurs politiques, ainsi qu'une volonté de s'auto-définir par l'universel. Ce qui ne veut pas dire que les lois, les institutions et la poursuite

⁸ LEVINAS Emmanuel, *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, Saint-Clément-de-Rivière, 1995, p. 140 – 141.

⁹ LEVINAS Emmanuel, *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, Saint-Clément-de-Rivière, 1995, p. 142.

de l'unité politique soient de moindre importance dans l'ordre de la coexistence pacifique des libertés. Il s'agit plutôt, pour reprendre encore à notre compte le propos de Levinas, de les légitimer éthiquement non pas à partir de ce qu'elles sont capables de produire dans l'ordre de la coexistence des libertés, mais à partir de la paix de laquelle elles tiennent leur raison d'être.

« Il nous a semblé, dès lors, important, écrit Levinas, de rappeler la paix et la justice comme leur [les institutions juridico-politiques, N.D.L.R.] origine, justification et mesure ; de rappeler que cette justice qui peut les légitimer éthiquement – c'est-à-dire conserver à l'humain son sens propre de dés-inter-essement sous le poids de l'être – n'est pas une légalité naturelle et anonyme régissant des masses humaines dont se tire une technique de l'équilibre social mettant en harmonie à travers cruautés et violences transitoires les forces antagonistes et aveugles, qu'il est impossible de justifier ainsi un Etat livré à ses propres nécessités. Rien ne saurait se soustraire au contrôle de la responsabilité de « l'un pour l'autre » qui dessine la limite de l'Etat et ne cesse d'en appeler à la vigilance des personnes qui ne sauraient se contenter de la simple subsumption des cas sous la règle générale, dont l'ordinateur est capable. »¹⁰

Avec cette lecture levinassienne de la primauté justificatrice de la paix – au nom de l'humain – sur les institutions juridico-politiques couronnées par l'Etat, nous pouvons reconsidérer le cosmopolitisme kantien sous deux angles. Premièrement, le droit cosmopolitique kantien peut être interprété comme étant simplement un complément au droit civil et au droit des gens. Complément original certes dans la mesure où il institue en droit ce qui n'était auparavant que pensé hors cadre juridique étatique, à savoir l'établissement d'un droit cosmopolitique « *en vertu du droit de commune possession de la surface de la Terre [...] nul n'ayant originellement plus qu'un autre le droit de se trouver en un lieu de la terre.* »¹¹ En tant que complément d'un système juridique étatique préexistant, le cosmopolitisme reste, cependant, tributaire de la souveraineté étatique dans la mesure où sa mise en application est confiée au bon vouloir des Etats en tant qu'entités juridico-politiques indépendantes. Deuxièmement, le cosmopolitisme kantien peut-être interprété comme étant un dépassement du droit civil et du droit des gens en ce sens que, au nom de la paix perpétuelle, il remet en question l'efficacité des seuls droit civil et

¹⁰ LEVINAS Emmanuel, *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, Saint-Clément-de-Rivière, 1995, p. 147.

¹¹ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 358, Vrin, Paris, 2007, p. 33.

droit des gens dans la pacification de la coexistence des libertés. Le droit cosmopolitique viendrait dans ce cas pour dessiner la limite de l'Etat et l'horizon du système juridique qui doit guider le droit civil et le droit des gens en vue de la paix perpétuelle.

Le cosmopolitisme, en son sens intégral, ne peut se limiter à être simplement un complément des systèmes juridiques établis sans risquer de se voir assimilé par le jeu d'intérêts étatiques qui se déroule sur la scène internationale. Pour qu'il ne dégénère pas dans l'internationalisme juridique, il lui faut constamment se positionner – au nom de l'humain – comme l'instance du sens de tout système juridique à partir de l'exigence de la paix et en vue de la paix perpétuelle. Autrement dit, le cosmopolitisme ne peut être juridique qu'en vue de ramener constamment le droit vers la source pré-juridique du droit à savoir le fait que – selon les termes mêmes de Kant – étant finalement obligés de se supporter les uns à côté des autres à cause de la sphéricité de la terre¹², les hommes doivent coexister en paix et que le droit doit donc être pensé à cet effet et justifié par sa capacité à y conduire.

7.2. Cosmopolitisme et l'élan de liberté

Mais pour que la paix et la justice puissent être l'origine, la justification et la mesure des institutions juridico-politiques et que le cosmopolitisme puisse remettre en question le juridico-politique au nom de l'humain, une autre condition nous semble incontournable : l'élan de liberté. Nous l'avons souligné, la pensée politique de Kant est toute entière portée par le concept de liberté. Le monde tel qu'il est possible par la liberté est, chez Kant, un devoir posé à l'humanité de réaliser un monde humain et commun. Or, à partir d'une situation juridico-politique donnée, le mouvement de l'humanité vers le mieux est signalé par un élan de liberté qui, au dire de Kant, suscite une « *sympathie d'aspiration qui touche de près à l'enthousiasme* »¹³. Le signe que fut,

¹² KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 358, Vrin, Paris, 2007, p. 33.

¹³ KANT Emmanuel, *Le conflit des facultés*, AK, VII, 85, Vrin, Paris, 1988, p. 101.

aux yeux de Kant, la Révolution française en tant qu'élan d'un peuple qui prend conscience de sa liberté politique promettait l'avenir d'une histoire assumée librement par les peuples. Rousseau l'avait dit autrement, en disant que c'est lorsque les citoyens sont « *plus amoureux du repos que de la liberté* » qu'ils sont le plus susceptibles d'être gouvernés de façon despotique.¹⁴ Il nous faut donc insister sur la place centrale qui est celle de la liberté dans l'Idée du cosmopolitisme et dans celle de la paix.

En effet, si les détenteurs du pouvoir peuvent bien jouir d'une liberté politique, il n'en est pas aussi évident pour le peuple. Les membres d'un peuple, en tant que multitude de sujets, peuvent bien coexister sous la domination d'une loi commune, mais cela ne veut pas dire qu'ils sont libres pour autant. La liberté politique propre à l'Idée de république exige que tous les citoyens soient libres et égaux devant la loi. Or il est dans la logique de domination que le détenteur du pouvoir a intérêt à ce qu'il maintienne une position supérieure par rapport au commun du peuple et que le souci de se maintenir au pouvoir et de sauvegarder son pouvoir le pousse facilement à privilégier la sécurité plutôt que la liberté. L'idée de Kant de reposer l'initiative de la réforme d'une constitution vers plus de républicanisme sur le détenteur du pouvoir nous semble pratiquement peu fiable compte tenu de cette tendance corruptrice du pouvoir. Une telle réforme ne peut en réalité être engagée que si un élan de liberté, au sein d'un peuple, est parvenu à créer des circonstances sociopolitiques assez mûres pour pouvoir permettre au peuple d'intervenir sur la scène politique en vue d'exiger de ses représentants une amélioration de la constitution vers plus de républicanisme. Deux raisons principales nous font soutenir cette affirmation.

La première tient de la capacité d'un peuple conscient de sa liberté politique à exiger des institutions fondées sur des principes républicains. Il est en effet dans l'intérêt du peuple de coexister en paix à l'intérieur et d'avoir des relations pacifiques avec les peuples voisins. De là l'argument kantien selon lequel si le consentement des citoyens est exigé dans la décision d'engager une guerre ou non, l'option pour la paix prévaudrait sur celle d'engager une guerre

¹⁴ ROUSSEAU, *Du contrat social*, GF Flammarion, Paris, 2001, p. 132.

funeste.¹⁵ Le détenteur du pouvoir aura au contraire tendance à engager le peuple dans une guerre qui chercherait à agrandir sa zone d'influence en vue d'assurer à son pouvoir une position plus forte et plus élargie, fût-ce en sacrifiant des vies humaines sur l'autel du pouvoir au nom du patriotisme et de la défense des intérêts nationaux. Il est dès lors plus efficient de reposer l'initiative de « républicanisation » sur la volonté d'un peuple qui, pour reprendre les termes de Rousseau cités ci-dessus, préfère la liberté au repos plutôt que sur celle de l'homme de pouvoir qui a moins d'intérêts et de motivations à préférer la paix au pouvoir.

La seconde tient à la capacité d'absorption d'un peuple aux principes républicains. Comme nous l'avons déjà souligné dans le quatrième chapitre de ce travail, les principes républicains ne sont efficients que lorsque le peuple est assez politiquement mûr pour les pratiquer et les exiger de ses représentants. Car on ne peut pas, de l'extérieur, obliger un individu – encore moins un peuple – à être libre. Il est par conséquent plus fiable de reposer la « républicanisation » de la gouvernance d'un peuple sur la large base d'une communauté politique plutôt que sur la volonté d'un prince aussi bonne soit-elle.

L'élan de liberté est, dans la vie d'un peuple et des individus, ces moments de prise de conscience de l'égalité condition de tous les citoyens vivant en commun en tant que membres d'un peuple au nom de la justice et de la paix. Du point de vue global, l'élan de liberté permet la redécouverte du caractère universel de tout être humain en tant que digne d'être traité en droit comme tel. Et c'est exactement en cela qu'une personne peut prendre un point de vue cosmopolitique en considérant ses semblables comme faisant partie d'une même communauté de fins. Non pas seulement au sein d'une communauté de l'avoir (on remarquera par ailleurs que les traités du droit commencent généralement par la propriété, c'est-à-dire par la distinction entre ce qui est à toi et ce qui est à moi) mais aussi et surtout au sein d'une communauté de l'être. Tout autre comme moi-même, l'humanité au principe du droit et du politique. Que la liberté est perpétuellement créatrice, c'est son essence : elle initie une nouvelle série dans l'ordre naturel. Créatrice à la racine, elle est aussi, dans l'ordre de la raison pratique, une perpétuelle tension vers l'humanisation de l'homme et, par conséquent, du monde.

¹⁵ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 351, Vrin, Paris, 2007, p. 26.

Le cosmopolitisme en tant qu'intégral ne dépend pas de l'homme du pouvoir, c'est-à-dire de la détermination étatique, mais de l'éveil à la liberté politique des citoyens en ce qu'elle a de créatrice de valeurs républicaines. Il ne peut tenir qu'aux hommes réels en tant que citoyens du monde qui, au-delà d'être citoyens de tel ou tel Etat, se conçoivent comme faisant partie de l'humanité entière. Car au-delà de l'appartenance étatique qui peut être purement accidentelle, l'esprit et l'attitude cosmopolitique est un choix librement consenti de choisir la paix des peuples, au nom de l'humanité entière. Et, sur le plan politique, cette attitude se traduit par l'exigence des citoyens envers leurs Etats à institutionnaliser des principes républicains, les seuls susceptibles, parmi les formes de gouvernement, de mettre l'humain au cœur du politique.

CHAPITRE VIII

COSMOPOLITISME ET LIBERTÉ : VERS UNE POLITIQUE DE LA PAIX ?

Pour pouvoir penser les conditions de la paix sous le signe d'un cosmopolitisme intégral et afin de distinguer celui-ci des cosmopolitismes marginal et encadré que nous avons évoqués à la fin de la seconde partie de ce travail, il faudrait peut-être revisiter l'Idée kantienne de la paix avec un regard autre que celui propre à la tradition philosophique dans laquelle s'inscrit Kant. Il faudrait alors relativiser la philosophie occidentale qui, pour citer Levinas reprenant Franz Rosenzweig, « *de l'Ionie à Iéna* » repose sur le présupposé d'un acheminement de la pensée vers une totalité dont le système hégélien marquera l'aboutissement. Il faut contester – comme Levinas – que « *la synthèse du savoir, la totalité de l'être embrassé par le moi transcendantal, la présence saisie dans la représentation et le concept et l'interrogation sur la sémantique de la forme verbale de l'être [...] soient les instances ultimes du sensé.* »¹⁶ Autrement dit, il faut reconsidérer la paix non plus sous l'angle de la systématisation de l'être mais sous celui de l'instance ultime du sensé, c'est-à-dire de l'humain en tant que raison d'être et finalité de la coexistence des libertés. Cette reconsidération passe par une relativisation du moi transcendantal, de l'Etat et de l'homogénéité du progrès dans l'histoire.

8.1. Levinas, la responsabilité pour autrui et l'hospitalité positive

L'être rationalisé et systématisé dans une totalité deshumanisante se manifeste de façon flagrante dans un état de guerre, cet état où la multiplicité des libertés se voit contrainte de se

¹⁶ LEVINAS Emmanuel, *Totalité et Infini*, Préface à l'édition allemande de 1987, Le livre de Poche, Paris, 1990, p. II.

fondre dans le tout d'une force impersonnelle et totalisante, et où le risque de commettre les crimes même là où les concepts s'accordent est le plus élevé.

« L'état de guerre, écrit Levinas, suspend la morale; il dépouille les institutions et les obligations éternelles de leur éternité et, dès lors, annule, dans le provisoire, les inconditionnels impératifs. Il projette d'avance son ombre sur les actes des hommes. La guerre ne se range pas seulement comme la plus grande parmi les épreuves dont vit la morale. Elle la rend dérisoire. L'art de prévoir et de gagner par tous les moyens la guerre – la politique – s'impose, dès lors, comme l'exercice même de la raison. La politique s'oppose à la morale, comme la philosophie à la naïveté. »¹⁷

Lorsque l'humain sombre sous une rationalisation du crime, là où des concepts des plus rigoureux se mettent au service des plus inhumains des crimes au nom de l'intérêt de l'Etat, de l'ethnie, de la race ou de toute autre totalité, n'est-ce pas l'abandon de l'instance ultime du sensé, à savoir l'abandon de l'humain et du contrat originaire et tacite dicté par l'humanité elle-même ? Il est de ce fait clair qu'il ne saurait y avoir de cosmopolitisme si ce contrat originaire est rompu. La paix des empires sortis de la guerre et avançant dans l'histoire par la guerre est évidemment une fausse promesse de la paix parce qu'elle est fondée sur des principes deshumanisants dans la suspension de la morale.

« La face de l'être qui se montre dans la guerre, écrit encore Levinas, se fixe dans le concept de totalité qui domine la philosophie occidentale. Les individus s'y réduisent à des porteurs de forces qui les commandent à leur insu. Les individus empruntent à cette totalité leur sens (invisible en dehors de cette totalité). L'unicité de chaque présent se sacrifie incessamment à un avenir appelé à en dégager le sens objectif. Car seul le sens ultime compte, seul le dernier acte change les êtres en eux-mêmes. Ils sont ce qu'ils apparaîtront dans les formes, déjà plastiques, de l'épopée. La conscience morale ne peut supporter le regard railleur du politique que si la certitude de la paix domine l'évidence de la guerre. Une telle certitude ne s'obtient pas par simple jeu d'antithèses. La paix des empires sortis de la guerre repose sur la guerre. Elle ne rend pas aux êtres aliénés leur identité perdue. Il y faut une relation originelle et originale avec l'être. »¹⁸

¹⁷ LEVINAS Emmanuel, *Totalité et Infini*, Le livre de Poche, Paris, 1990, p. 5.

¹⁸ LEVINAS Emmanuel, *Totalité et Infini*, Le livre de Poche, Paris, 1990, p. 6.

Le propre de la guerre, c'est avant tout de réduire les hommes à des soldats et à des cibles, à soumettre la multiplicité des libertés à une unité totalisée et catégorisée. Dans la guerre, aucun visage ne compte. Tout ce qui compte, c'est l'ordre, le numéro, et l'exécution. Il s'agit, d'un côté, de réduire les hommes à des machines de guerre obéissant à l'ordre et à l'exécution ; de l'autre, à des objets sans visage à abattre avec bonne conscience. Il s'agit, d'un côté et de l'autre, de l'objectivation de l'homme au sein d'une totalité subjectivée qui seule « pense », « commande » et « agit » d'après une volonté d'exercer la domination sur des individus qu'elle englobe et dirigée vers les autres totalités extérieures. Voilà pourquoi le cosmopolitisme formulé dans un cadre de domination étatique ne peut qu'être négatif : l'humain n'est pas au premier plan, c'est la totalité, sous forme d'Etat, qui légitime l'hospitalité. Et c'est dans ce sens que le droit cosmopolitique est formulé, chez Kant, « dans les bornes » des conditions de l'hospitalité universelle.¹⁹

Mais peut-on concevoir une hospitalité universelle qui ne soit pas bornée dans les limites étatiques ? Levinas en est convaincu. A condition de faire revenir l'humain sur le devant de la scène de la socialité, à condition de dé-totaliser l'humain dans le visage d'autrui, et d'ériger le « faire-vivre » en responsabilité universelle.

« « Tu ne tueras point », écrit-il, – cela signifie donc « tu feras vivre le prochain ». Événement de socialité antérieur à toute association au nom d'une humanité abstraite et commune. *Le droit de l'homme, absolument et originellement*, ne prend sens qu'en autrui, comme droit de l'autre homme. Droit à l'égard duquel jamais je ne suis quitte ! Responsabilité ainsi infinie pour autrui : radicale impossibilité de l'immanence ! Infini qui « vient à l'idée » dans le commandement silencieux du visage. Parole de Dieu ? Celle, en tout cas, qui doit *précéder* la Révélation dans les religions positives, si les hommes qui l'écoutent tiennent à savoir qui les interpelle et à reconnaître une voix qu'ils auraient déjà entendue. »²⁰

Il s'agit maintenant de concevoir la coexistence sur le modèle de la responsabilité pour autrui, et non seulement sur celui de l'équilibre des *ego*. Responsabilité qui libère les libertés de l'égoïsme. Responsabilité personnelle, d'homme à homme, qui détermine – même dans le cadre

¹⁹ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 357 – 358, Vrin, Paris, 2007, p. 33 – 35.

²⁰ LEVINAS Emmanuel, *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, Saint-Clément-de-Rivière, 1995, p. 133.

des Etats – ce que doit être l’hospitalité, à savoir le devoir de « faire vivre » et le droit de « vivre avec ». Ce n’est plus dès lors l’Etat qui définit ce que doit être l’hospitalité, mais l’hospitalité qui devient la mesure de la capacité d’un Etat au cosmopolitisme et à la paix. Ce que le droit cosmopolitique conçu sous le mode de limitation par les frontières ne tient pas en compte c’est l’action en tant que celle-ci dépasse le simple droit de ne pas être traité en ennemi pour embrasser la possibilité, pour un étranger sur le sol d’un Etat qui n’est pas le sien, d’entrer en collaboration avec les nationaux. La globalisation des communications ainsi que celle des échanges et de la mobilité des personnes ont visiblement modifié les modalités des rencontres individuelles trans-étatiques. Ainsi une personne qui entre sur un sol étranger n’est plus seulement celui que l’on ne doit pas traiter en ennemi. Il est devenu de plus en plus celui qui agit aussi sur un sol étranger avec des nationaux ou avec d’autres étrangers, sur le sol national ou ailleurs dans le monde. De même, la globalisation des idées, des recherches scientifiques, des collaborations qui ne passent pas nécessairement par les institutions étatiques sont autant de manifestations de cette socialité originaire rendue effective par la communauté de l’humain, socialité irréductible à la limitation étatique. Ces échanges n’ont pas de nationalité ni ne connaissent de frontière mais impactent, pourtant, les sociétés et peuvent même avoir un impact politique sur un pays qui n’en est nécessairement pas l’origine. Les grands projets de paix mondiale ne naissent-ils pas souvent lors de tels échanges, de cette hospitalité positive qui crée des amitiés à l’international, hors du droit positif et qui, tôt ou tard, réforme le droit positif national et international des Etats par la mise-au-devant de la scène politique de l’impératif de la paix ?

8.2. Patočka ou la solidarité des ébranlés

Mais encore faut-il que la volonté de paix ne soit pas faite prisonnière par les « forces du jour » que dénonce Patočka, c’est-à-dire, qu’elle ne se laisse pas « annexée » par la guerre en tant que démobilisation.²¹ La paix se retrouve annexée par la guerre lorsqu’elle est avancée comme objectif de cette dernière. Les explications de la guerre, écrit Patočka,

²¹ PATOČKA Jan, *Essais hétériques*, Ed. Verdier, Lagrasse, 1999, p. 210.

« toutes regardent la guerre dans l'optique de la paix, du jour et de la vie, à l'exclusion de son côté ténébreux, nocturne. De ce point de vue, la vie, surtout la vie historique, apparaît comme un continuum où les individus sont les porteurs du mouvement général qui seul importe ; la mort est comprise comme une passation de fonctions ; la guerre – mort en masse, organisée – est une césure pénible, mais nécessaire, qu'on est contraint de prendre sur soi dans l'intérêt de certains objectifs de la continuité vitale, mais dans laquelle, en tant que telle, il ne peut rien y avoir de « positif ». »²²

Fait étonnant, pourtant, c'est au cœur même de ce mouvement général qui oblige des individus à sacrifier le sens de l'humain au profit des objectifs de la puissance et de la force que surgit l'esprit cosmopolitique que niait pourtant la guerre. Patočka appelle ce phénomène paradoxal de l'expérience du front « *la solidarité des ébranlés* ». C'est en effet au paroxysme de l'irrationalité de la guerre, lorsque le front déploie toute son absurdité, que le sens de l'humain revient au centre de la relation avec l'adversaire.

« l'ennemi, écrit-il, n'est plus un adversaire absolu sur le chemin de la volonté de paix, il n'est plus ce qui n'est là que pour être supprimé. L'ennemi participe à la même situation que nous, il découvre avec nous la liberté absolue, il est celui avec qui nous pouvons parvenir à une entente dans l'opposition, notre complice dans l'ébranlement du jour, de la paix et de la vie dépourvue de ce sommet. Ici donc s'ouvre la sphère abyssale de la « prière pour les ennemis » - la solidarité des ébranlés, malgré leur antagonisme et le différend qui les sépare. La découverte la plus profonde du front, c'est cette avancée de la vie dans la nuit, le combat et la mort ; l'impossibilité de rayer de la vie ce paragraphe qui, du point de vue du jour, apparaît comme pure et simple non-existence ; la transformation du sens de la vie qui se heurte ici au *néant*, à la frontière infranchissable qui est la figure ultime du tout. »²³

La solidarité des ébranlés naît donc, premièrement, de la prise de conscience – par ceux qui sont poussés à l'affrontement – de l'absurdité de leur situation. Moment d'arrêt du mouvement général où la question de fond sonne au plus profond de l'humanité en chacun comme le glas du sens de l'humain : « *Au fait, pourquoi nous entretenons-nous ?* ». Question que

²² PATOČKA Jan, *Essais hérétiques*, Ed. Verdier, Lagrasse, 1999, p. 190.

²³ PATOČKA Jan, *Essais hérétiques*, Ed. Verdier, Lagrasse, 1999, p. 207.

s'adresse à elle-même la conscience et qui appelle les individus à se libérer de la totalité, à penser par soi-même, à répondre au contrat originaire et tacite dicté par l'humanité elle-même. Deuxièmement, la solidarité des ébranlés poussent ceux qui vivent l'expérience du front à adopter un point de vue cosmopolitique en ceci que l'antagonisme qui, dans l'argumentaire de la guerre, était un motif suffisant de division et de confrontation, se trouve supplanté par la reconnaissance de l'ennemi simplement comme homme et comme celui qui « *découvre avec nous la liberté absolue* », c'est-à-dire capable d'entrer en communauté universelle avec nous. Patočka dit avec justesse que cette grande expérience est « *la seule à même de faire sortir l'humanité de l'état de guerre et d'inaugurer une paix réelle* »²⁴, justement parce qu'elle est l'expérience même du cosmopolitisme non encadré par la force des Etats et qui se découvre dans l'absolue liberté de ceux qui n'ont plus rien à sauver à part le reste d'humain en eux.

Pour être véritablement la condition de la paix, le cosmopolitisme doit donc se libérer de la quotidienneté factuelle dans laquelle baignent les relations internationales.

« L'humanité, écrit encore Patočka, n'atteindra pas le terrain de la paix en se laissant prendre aux leurre de la quotidienneté, en se mesurant à l'aune du jour. [...] Ebranler le quotidien des factologues et des routiniers, leur faire comprendre que leur place est *de ce côté* du front, et non pas auprès des mots d'ordre du « jour », si séduisants soient-ils : qu'il s'agisse de la nation, de l'Etat, de la société sans classes ou de l'unité mondiale, ces slogans sont en réalité des appels à la guerre qui, tous, ont été ou peuvent être démasqués par la barbarie effective de la Force. »²⁵

Cette expérience qui se vit dans la solidarité des ébranlés est la seule à même d'inaugurer une paix réelle puisqu'elle fait sortir les citoyens de la peur aveugle que peut leur inspirer la force de l'Etat pour voir le monde sous l'angle des principes républicains. Et c'est à cette condition seule qu'ils peuvent exiger de leur Etat qu'il s'organise et soit orienté vers la paix perpétuelle.

²⁴ PATOČKA Jan, *Essais hérétiques*, Ed. Verdier, Lagrasse, 1999, p. 208.

²⁵ PATOČKA Jan, *Essais hérétiques*, Ed. Verdier, Lagrasse, 1999, p. 214.

8.3. Benjamin ou les brèches de liberté dans l'histoire

Il y a, enfin, une troisième instance à soumettre à l'épreuve de la relativisation : le sens de l'histoire contenu dans l'idée d'un progrès continu de l'humanité vers le mieux. De peur que l'idée du progrès continu ne laisse pas penser que l'histoire se fait seule selon une marche triomphale de la série des vainqueurs comme si le sort de l'humanité était scellé dans le marbre du destin depuis la nuit des temps. De peur que la guerre n'y trouve une justification comme s'elle pouvait et devait être ce passage obligé sur le long chemin de la paix. De peur que le cosmopolitisme ne se complaise dans la quotidienneté routinière de ceux qui se soumettent à l'inexorable loi du déterminisme historique.

Nous connaissons l'importance de l'histoire dans la formulation kantienne de l'Idée de paix. L'histoire est cette continuité qui, à défaut de réaliser la plénitude des lumières en un seul individu, assure la perfectibilité de l'espèce humaine.

« Il faudrait, écrit Kant dans la deuxième proposition du texte de 1784, que chaque homme ait une vie illimitée pour apprendre comment il doit faire un usage complet de toutes ses dispositions naturelles ; ou alors, si la nature ne lui a assigné qu'une courte durée de vie (comme c'est effectivement le cas), c'est qu'elle a besoin d'une série peut-être incalculable de générations, dont chacune transmet aux suivantes ses lumières, pour conduire finalement le développement de ses germes dans l'espèce humaine jusqu'au niveau qui est parfaitement conforme à son dessein. »²⁶

S'il ya, pour Kant, une histoire universelle, il faut la considérer au point de vue cosmopolitique, c'est-à-dire du point de vue du progrès du genre humain vers sa perfection telle que la nature la réalise peu à peu à travers des générations d'hommes. Kant exprime la même idée dans la conclusion du texte de 1786, cette fois-ci en conjecturant l'histoire la plus ancienne de l'humanité.

²⁶ KANT Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, AK, VIII, 19, in *Œuvres philosophiques*, II, Gallimard, Paris, 1985, p. 190.

« Tel est, écrit-il, le résultat d'une tentative philosophique d'écrire l'histoire la plus ancienne de l'humanité : satisfaction à l'égard de la Providence et à l'égard du cours des affaires humaines considéré dans son ensemble, lequel ne part pas du Bien vers le Mal, mais se déroule lentement vers le mieux, selon un progrès auquel chacun dans sa partie et dans la mesure de ses forces est lui-même appelé par la nature à contribuer. »²⁷

Ici encore, la conviction que l'histoire se déroule selon un progrès constant vers le mieux est au centre de la conception kantienne de l'histoire. Mais c'est le *Conflit des facultés* de 1798 qui met le mieux en exergue la question du progrès dans l'histoire. La question du progrès constant du genre humain se pose pour une histoire morale de l'humanité.

« il ne s'agit pas non plus, dit Kant, de l'histoire naturelle (de savoir si, dans l'avenir, surgiront de nouvelles races humaines), mais de *l'histoire morale* et certes non d'après le *concept de genre (singulorum)*, mais d'après la *totalité* des hommes, unis sur terre en société et répartis en peuples divers (*universorum*), lorsqu'on pose la question de savoir si la race humaine (en général) progresse d'une façon constante vers le mieux. »²⁸

On aura compris qu'il s'agit non pas d'une histoire factuelle mais d'une histoire prédictive. Prédictive en ceci qu'elle part des signes historiques de l'extension lente mais réelle des lumières dans les peuples de la terre. Prédictive aussi parce que le point de vue cosmopolitique qu'il faut adopter pour considérer l'histoire est une forme d'engagement moral envers le genre humain. En témoigne la critique que formule Kant à l'encontre des politiciens qui préfèrent, eux, prédire le pire à l'humanité parce qu'ils portent la responsabilité d'empirer le sort du genre humain et faire ainsi que leurs prédictions soient auto-réalisatrices.

« Nos politiciens, écrit Kant, dans le rayon de leur influence, en font autant et sont tout aussi heureux dans leurs prédictions. Il faut, disent-ils, prendre les hommes comme ils sont et non, comme des pédants ignorant le monde ou de bons rêveurs s'imaginent qu'ils doivent être. Au lieu

²⁷ KANT Emmanuel, *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine*, AK, VIII, 123, in *Œuvres philosophiques*, II, Gallimard, Paris, 1985, p. 520.

²⁸ KANT Emmanuel, *Conflit des facultés*, AK, VII, 79, trad. J. Gibelin, Vrin, Paris, 1973, p. 93 – 94.

de : *comme ils sont*, ils devraient plutôt dire : *ce que nous les avons faits* par une injuste contrainte, par des desseins perfides suggérés au gouvernement, c'est-à-dire opiniâtres et enclins à s'insurger ; et alors, sans doute, quand il lâche un peu les rênes, des tristes conséquences se produisent qui justifient les prédictions de ces hommes d'Etat prétendus sagaces. »²⁹

Kant envisage alors trois conceptions possibles de l'histoire de l'humanité. Une conception *terroriste* de l'histoire consisterait à affirmer que l'humanité est soumise à une régression vers le pire ce qui impliquerait un auto-anéantissement inévitable du genre humain. Une conception *eudémoniste* ou *chiliaste* de l'histoire, selon laquelle l'humanité progresserait constamment vers le mieux, serait un optimisme exagéré car étant donné que la quantité de bien mêlée en l'homme avec le mal ne peut aller au-delà d'une certaine mesure de ce bien, une telle conception impliquerait qu'au-delà de cette mesure l'homme pourrait s'élever à force d'efforts et ainsi progresser toujours vers le mieux. Enfin, la conception *abdéritiste*, celle qui soumet l'humanité à une stagnation permanente due à l'équivalence supposée entre le bien et le mal, se révèle aussi inadéquat à penser l'histoire morale de l'humanité puisque le retour au même, l'éternel recommencement du même, ne peut produire qu'une idée éphémère de l'avenir du genre humain.

Si ni la régression, ni la constante progression, ni la stagnation ne rendent pas compte de l'horizon moral de l'humanité, Kant choisit néanmoins la progression à condition qu'elle ne soit pas inconditionnelle. Kant assigne à cette conception deux conditions : le fait qu'une telle conception ne soit pas fondée empiriquement mais dans l'Idée, et (néanmoins) qu'elle prenne appui sur des signes de l'inscription de la liberté dans l'histoire. De fait, ni une histoire universelle ni un progrès constant de l'humanité vers le mieux ne peuvent être donnés empiriquement. Cependant, il y a des signes dans l'histoire qui donnent à penser que l'humanité tend vers le mieux : nous l'avons dit, il s'agit pour Kant de l'esprit de liberté qui se répand dans tous les domaines, au siècle des Lumières, esprit qui sera plus manifeste dans l'événement de la Révolution française, non pas certes dans ce qu'elle a d'atrocement spectaculaire, mais dans le

²⁹ KANT Emmanuel, *Conflict des facultés*, AK, VII, 80, trad. J. Gibelin, Vrin, Paris, 1973, p. 94 – 95.

fait que l'élan de liberté qui l'anime entraîne chez les spectateurs « *une sympathie d'aspiration qui frise l'enthousiasme* »³⁰.

Que peut bien donc signifier l'inscription des « signes » dans le cours de l'histoire ? Si l'on suit le raisonnement de Kant, il s'agit en réalité des signes à la fois pour la pensée et pour l'action. En effet, le signe en question conforte la pensée dans sa quête de la liberté dans l'enchaînement causal des événements de l'histoire : il faut qu'il y ait un sens qui ne soit pas purement mécanique si l'on veut sauver le propre de l'humain. Pour l'action, le spectateur en qui le signe suscite sympathie et enthousiasme peut sans doute en rester à la contemplation, mais le signe lui-même se trouve dans l'action et invite à l'action, à l'engagement pour un nouvel ordre des choses, à arrêter le cours normal et routinier de l'histoire afin d'y inscrire l'élan de liberté. Cela est encore vrai si le spectateur est immédiatement « concerné » par la situation dont le signe est le point de blocage et par l'espoir que ce signe annonce. Mais alors il faut penser comme si l'on faisait partie d'une tradition particulière de l'histoire, celle de ceux qui n'écrivent pas l'histoire dont s'occupe l'historicisme, à savoir la tradition des opprimés et des vaincus.

C'est le cas de Walter Benjamin qui, dans les premiers mois de 1940 – c'est-à-dire durant la période où il voyait le monde sombrer sous l'inhumanité de ceux qui voulaient écrire l'histoire à tout prix – revisita le concept de l'histoire afin de restituer dans ce concept l'importance de la rupture et de l'interruption dans le cours ordinaire des choses. Prenant appui sur la tradition des opprimés, il voyait alors que la tâche du spectateur du cours des choses ne consistait pas seulement à consigner les événements dans leur continuité, mais aussi à instaurer un état d'exception, c'est-à-dire celui qui interrompt l'histoire des vainqueurs pour sauver le destin de la liberté.

« La tradition des opprimés, écrivait-il, nous enseigne que l'« état d'exception » dans lequel nous vivons est la règle. Nous devons parvenir à une conception de l'histoire qui rende compte de cette

³⁰ KANT, *Conflit des facultés*, AK, VII, 85, 2^{ème} section, § 6. Le lecteur peut aussi se reporter à un intéressant article de Michèle Crampe-Casnabet, « Le « conflit des facultés » : contre le terrorisme et l'abdérisme, une théorie des indices en histoire », in *Revue germanique internationale*, 6, 1996, pp. 129 – 137. L'auteur y développe les raisons qui ont conduit Kant à formuler la thèse d'un progrès vers le mieux de l'histoire de l'humanité.

situation. Nous découvrirons alors que notre tâche consiste à instaurer le véritable état d'exception ; et nous consoliderons ainsi notre position dans la lutte contre le fascisme. »³¹

Benjamin voit le salut du destin de la liberté dans la critique du concept historiciste de l'histoire. L'historicisme (le règne de l'« Il était une fois ») compose l'image « éternelle » du passé. Autrement dit, il glorifie les temps passés, temps marqués par le sceau de la victoire et de la marche triomphale de ceux qui ont « fait » l'histoire. Procédant par addition, l'historicisme trouve son aboutissement légitime dans l'histoire universelle : cette dernière « *mobilise la masse des faits pour remplir le temps homogène et vide* »³². Mais, Benjamin souligne avec justesse que l'histoire est plutôt « *l'objet d'une construction dont le lieu n'est pas le temps homogène et vide, mais le temps saturé d'« à-présent »* ». ³³ Le temps des faits se distingue donc de celui de la liberté en ce que celle-ci fait éclater le continuum de l'histoire, c'est-à-dire – pour reprendre la thématique kantienne de la liberté – interrompt la série pour créer un ordre nouveau. L'« à-présent » est, pour Benjamin, l'expression du matérialisme historique : il s'agit du concept d'un présent qui n'est point passage, mais arrêt et blocage du temps. Contrairement à l'historiciste qui reste spectateur du passé, l'historien matérialiste doit rester – dans le présent – « *assez viril pour faire éclater le continuum de l'histoire.* »³⁴ Il s'attache à reconnaître « *le signe d'un blocage messianique des événements, autrement dit le signe d'une chance révolutionnaire dans le combat pour le passé opprimé.* »³⁵

Parlant du point de vue cosmopolitique et pour indiquer la voie de sortie du terrorisme moral, Kant écrivait :

« Peut-être que si le cours des choses humaines nous paraît si insensé, cela tient au mauvais choix du point de vue sous lequel nous le considérons. Les planètes vues de la terre, tantôt vont en

³¹ BENJAMIN Walter, « Sur le concept de l'histoire » in *Œuvres*, III, Gallimard, Paris, 2000, p. 433.

³² BENJAMIN Walter, « Sur le concept de l'histoire » in *Œuvres*, III, Gallimard, Paris, 2000, p. 441.

³³ BENJAMIN Walter, « Sur le concept de l'histoire » in *Œuvres*, III, Gallimard, Paris, 2000, p. 439.

³⁴ BENJAMIN Walter, « Sur le concept de l'histoire » in *Œuvres*, III, Gallimard, Paris, 2000, p. 440 – 441.

³⁵ BENJAMIN Walter, « Sur le concept de l'histoire » in *Œuvres*, III, Gallimard, Paris, 2000, p. 441.

arrière, tantôt s'arrêtent et tantôt vont en avant. Mais si notre point de vue est pris du soleil, ce que seule la raison peut faire, leur course s'effectue régulièrement d'après l'hypothèse de Copernic. [...] Le malheur est précisément que nous ne puissions pas nous placer à ce point de vue quand il s'agit de prévoir des actions libres. Car ce serait celui de la *Providence*, qui est au-delà de toute sagesse humaine, et qui s'étend aussi aux libres actions de l'homme qu'en vérité celui-ci peut voir, mais non prévoir avec certitude. »³⁶

Le progrès de l'histoire morale de l'humanité peut, sans doute, être prédit selon le plan de la Providence. Mais pour ceux qui, à défaut de pouvoir se placer au point de vue du soleil, contemplent le cours des choses de la terre, ce progrès ne peut être « signifié » que si la liberté s'incarne dans l'engagement – pour un ordre nouveau – de ceux qui s'attachent à restaurer la mémoire des opprimés, autrement dit que si, comme le dit Benjamin, « *chaque seconde était la porte étroite par laquelle le Messie pouvait entrer.* »³⁷

³⁶ KANT Emmanuel, *Conflict des facultés*, AK, VII, 83, trad. J. Gibelin, Vrin, Paris, 1973, p. 98 - 99.

³⁷ BENJAMIN Walter, « Sur le concept de l'histoire » in *Œuvres*, III, Gallimard, Paris, 2000, p. 443.

CHAPITRE IX

DE LA DYNAMIQUE DU COSMOPOLITISME INTÉGRAL

Le parcours de l'analyse de l'Idée de paix dans la philosophie kantienne nous amène à formuler une exigence fondamentale sans laquelle, à notre avis, la paix dans le monde resterait un vœu pieux, ce que voulait éviter Kant en écrivant *Vers la paix perpétuelle*. Si un monde commun tourné vers la paix est possible et doit être réalisé, celui-ci ne peut ne peut l'être qu'avec un concours dynamique des citoyens et des institutions politiques que, par leur amour de la liberté, ils sont capables de mettre en place et de redynamiser par des élans constants de liberté.

9.1. Le rôle des citoyens : du perpétuel salut de la liberté à la paix perpétuelle

Un siècle d'institutionnalisation de la paix par le droit international, quel bilan ? Il est sans conteste que l'internationalisme a permis une large prise de conscience du fait que l'humanité, grâce à la globalisation des rapports humains, est, d'un côté, solidaire dans le risque de la guerre mais que, de l'autre, elle est capable de chercher et de trouver ensemble des principes pouvant conduire les peuples à la coexistence pacifique. En témoigne la mobilisation globale des Etats et de la société civile lorsqu'il y a des négociations sur des questions touchant le monde en général et impliquant la responsabilité de tous. En témoigne aussi le surgissement et le développement d'une société civile parlant et agissant au nom de l'humanité, indépendamment des appartenances étatiques. La dynamique de la société civile véhicule et globalise en effet les principes fondamentaux des droits de la personne humaine même si ces principes se trouvent souvent décrédibilisés dans les faits à cause des blocages étatiques pour des raisons de pouvoir et

de puissance. Avec ce travail de Sisyphe de la société civile, on peut dire que l'éveil de l'humanité est en marche pour une société plus juste et plus pacifique.

Mais il serait et resterait illusoire de croire que ce travail se fera à travers les Etats tant qu'ils seront gouvernés dans la logique de domination et de puissance. Les forces étatiques de domination sont des machines de pouvoir qui échappent à la logique commune des citoyens dont les enjeux politiques sont plus vitaux et immédiats, à savoir la vie, la paix et la justice. L'idée de Kant d'instituer la paix par le droit est juste si la notion de droit veut signifier l'inscription dans le domaine politique du devoir moral d'inscrire le souverain bien dans le monde. La paix serait véritablement le souverain bien politique répondant au souverain bien moral. Mais comme dans la pratique des Etats cette réponse est loin d'être consentie, l'espérance de la paix doit reposer sur la plus large base de la société, c'est-à-dire sur la multitude des gouvernés. L'éveil de ces derniers à participer aux décisions de « républicanisation » de leurs Etats déterminera l'avancée de la coexistence des libertés et des peuples selon les principes républicains.

Si Kant était convaincu que l'exigence du consentement des citoyens dans la décision de la guerre peut changer radicalement l'enjeu de la pacification des rapports des peuples³⁸, l'implication active et libre des citoyens dans l'orientation politique de leur gouvernance est d'une importance capitale pour la paix dans le monde. Il s'agirait alors, de la part des citoyens, de veiller à garder jalousement leur liberté et d'exiger de leurs Etats à respecter les principes républicains. Du perpétuel salut de la liberté politique dépend la paix perpétuelle.

³⁸ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 351, Vrin, Paris, 2007, p. 26.

9.2. Le rôle des institutions politiques : la « juridicisation » des acquis républicains

Exiger des Etats à respecter les principes républicains revient aussi à inscrire ces principes dans les constitutions et dans les lois avec lesquelles ils gouvernent. Kant a parfaitement raison de dire que la paix doit passer par le droit. Car la « juridicisation » des acquis républicains doit se refléter dans les institutions politiques qui président à la coexistence des libertés. L'exigence de « juridicisation » des acquis républicains permettrait alors aux citoyens de républicaniser leurs Etats et ainsi de les former dans la culture de la paix. Nous réaffirmons donc le principe selon lequel ce ne devrait pas être à l'Etat de former de bons citoyens, mais aux citoyens de former un bon Etat.

Si en effet les citoyens sont conscients que l'Etat n'est rien d'autre que leur réunion sous des lois juridiques dont ils sont eux-mêmes auteurs³⁹, et si c'est la paix que veut la multitude, il ne devrait y avoir aucune raison que l'Etat qu'ils forment ne soit pas véritablement républicain. Le problème de « républicanisation » d'un Etat surgit lorsque ce dernier est pensé comme étant une entité autonome par rapport aux citoyens comme si ceux-ci n'étaient que des sujets d'une législation qui leur viendrait d'en-haut. C'est dans ce cas que les représentants du peuple se considèrent comme supérieurs au peuple, que la représentation devient l'autoreprésentation des intérêts privés et que la guerre devient monnaie courante pour régler des conflits d'intérêts qui échappent largement au contrôle des peuples, lesquels se voient embarqués dans des guerres desquelles ils sortent toujours meurtris et plus affaiblis alors que leurs chefs en subissent les moindres conséquences.

Participer activement à la formation des institutions politiques qui donnent la première place au peuple plutôt qu'à ses chefs est, par conséquent, le premier enjeu d'un peuple éveillé à la liberté. Car en confortant sa position théorique d'être la source du droit en tant que seul

³⁹ KANT Emmanuel, *Métaphysique des mœurs* II, *Doctrine du droit* § 45 et 46, AK, VI, 313, GF-Flammarion, Paris, 1994, p. 128 – 129.

pouvoir législatif légitime⁴⁰ selon les principes républicains, le peuple citoyen accroît les chances de la paix à l'intérieur comme à l'extérieur dans les relations de leur Etat avec d'autres Etats. Autrement, la « républicanisation » de la coexistence des individus à l'intérieur ainsi que celle des relations internationales resterait l'apanage de quelques individus dont les intérêts ne coïncident pas nécessairement avec ceux de l'humanité entière. La paix perpétuelle est donc nécessairement fonction de l'amour dont les peuples vouent à la liberté et aux principes républicains ainsi que de leur capacité à les formaliser dans des institutions politiques dont ils sont eux-mêmes constituants.

⁴⁰ KANT Emmanuel, *Métaphysique des mœurs* II, *Doctrine du droit* § 46, AK, VI, 313, GF-Flammarion, Paris, 1994, p. 128 – 129.

CONCLUSION GÉNÉRALE

« *cette grande expérience* [la solidarité des ébranlés est],
la seule à même de faire sortir l'humanité de l'état de guerre
et d'inaugurer une paix réelle [...] »⁴¹

Il est un dicton qui dit que l'histoire est écrite par les vainqueurs. À ce dicton l'on peut opposer qu'en réalité l'histoire est écrite par le sang de l'humanité, celui des vaincus. L'histoire des empires et des Etats est celle des vainqueurs ; l'histoire de l'humanité est celle des sacrifiés à la soif de domination. Et ce sang est celui de l'humanité sacrifiée qui, au dire de Machiavel, n'aspire pourtant qu'à la paix. L'aspiration de l'humanité à la paix est digne d'être prise en compte par la pensée philosophique pour le salut de la liberté. Car Berdiaev avait raison en disant que « *Le mythe de la guerre belle et héroïque, de l'Eros guerrier qui s'élève au-dessus de la prose quotidienne, est un produit de l'esclavage humain.* »⁴² L'Idée de paix se trouve prise, à notre époque aussi, entre l'histoire des vainqueurs et celle des vaincus. Malgré une longue marche de l'humanité vers une constitution politique qui puisse faire coexister les libertés de façon pacifique, le concept d'Etat reste porteur de cette histoire des vainqueurs : victoire de l'homme du pouvoir sur le citoyen-sujet ; victoire de l'Etat le plus fort sur celui plus faible. Si donc la paix doit signifier la démythisation de l'Eros guerrier et la restauration de l'histoire de l'humanité entière, alors sa réalisation n'est crédible que dans la mesure où la logique de domination est mise hors jeu dans les rapports politiques des individus et des peuples, autrement dit par l'épuration du concept d'Etat de tout ce qu'il a de totalisant et de guerrier.

Dans ce travail, nous avons voulu partir de la pensée d'un philosophe qui, à nos yeux, a sans doute le plus et le mieux théorisé l'Idée de paix, en vue d'analyser les conditions de la paix,

⁴¹ PATOČKA Jan, *Essais hérétiques*, Ed. Verdier, Lagrasse, 1999, p. 208.

⁴² BERDIAEV Nicolas, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, Aubier Montaigne, Paris, 1963, p. 182.

en mesurer la portée théorique et en pointer les défis pratiques. À part l'opuscule de 1795 entièrement consacré à cette Idée en tant qu'idéal politique et en tant qu'horizon de la coexistence des libertés, nous avons montré dans la première partie de ce travail que l'Idée de paix se profile dans l'ensemble du système philosophique kantien comme horizon et critère ultime d'appréciation du progrès de l'humanité dans les domaines moral, politique et religieux. En tant qu'Idée, la paix est, pour Kant, non seulement un idéal de la raison tant théorique que pratique, mais aussi la réponse à l'appel du devoir tel qu'il est possible dans le monde grâce à la liberté. Dans la longue tradition philosophique, Kant est celui qui a mis la paix au cœur de la coexistence humaine et mis la guerre hors du droit dans les rapports des Etats et des peuples. À la fin de la première partie, nous avons voulu mettre en évidence l'essence du cosmopolitisme dans la pensée de Kant, essence qui, au fondement et au-delà de la solution juridique souvent retenue par les commentateurs et la réputation courante consentie à la philosophie politique de Kant, sous-tend la validité pratique du cosmopolitisme juridique.

La deuxième partie a été consacrée, quant à elle, à l'analyse des défis actuels qu'affronte l'Idée de république. Il s'agissait de mesurer l'écart conceptuel entre l'internationalisme et l'essence du cosmopolitisme dans la problématique de la coexistence des libertés. À la fin de cette partie, nous avons conclu que, dans la mesure où l'Idée de république est susceptible d'être idéologiquement manipulable au nom de la paix, la paix par le droit public (civil et international) reste à nos jours encore éloignée du rêve de la paix perpétuelle. Et ce, à partir d'un simple et évident constat que le droit public n'est pas toujours l'expression du souci du devoir de la paix que la raison pratique donne à l'humanité comme tâche et horizon de la coexistence. Il nous semblait alors que, seul, le droit est incapable de conduire humainement à la paix durable. Il a besoin d'une culture de la paix qui est, elle, l'enjeu et le fruit non pas d'une politique technicienne mais d'authentiques rencontres humaines les plus élargies possibles. Celles-ci pouvant être parfois fortuites, parfois planifiées au titre de ce qui lie l'ensemble de l'humanité à la Terre.

La troisième partie s'attachait à identifier ce qui est en jeu dans l'authenticité de telles rencontres, à savoir le cosmopolitisme dans sa conception intégrale. Ainsi, le sens d'une

hospitalité fondée sur la responsabilité pour autrui, l'expérience de la solidarité des ébranlés, ainsi qu'une conception de l'histoire qui prend en charge la tradition des opprimés nous ont confirmé la possibilité d'une conception cosmopolitique qui remet au cœur du politique l'humanité en tant que dictant à la coexistence humaine un contrat originaire et tacite pouvant cependant se traduire par l'exigence de « républicanisation » des pratiques politiques à partir de la plus large base de la société.

Au terme de ce travail, nous voudrions terminer par là où Kant commençait *Vers la paix perpétuelle* : l'enseigne d'un aubergiste hollandais sur laquelle était peint un cimetière et qui affichait l'inscription satirique, « *À la paix éternelle* ». Kant se demandait si cette inscription s'adressait « *aux hommes en général ou particulièrement aux chefs d'Etat qui ne peuvent jamais se rassasier de la guerre, ou bien même à ceux des philosophes qui rêvent à ce doux songe.* » Kant laissait la question en suspens sous condition que le politicien pratique ne tienne pas pour futiles les « rêves » du politicien théorique mais, plutôt, que le premier se comporte de « *manière suffisamment conséquente pour ne pas flairer un danger pour l'Etat* » là où il n'y a que des opinions publiquement et librement exprimées pour le bien de l'humanité.⁴³ Notre travail était de bout en bout traversé par une secrète conviction. Des fois les rêves déçoivent. Mais s'il n'y avait pas de rêve, non seulement le monde serait un non-sens, mais surtout le monde humain aurait disparu depuis longtemps. La réalité commence toujours quelque part par un rêve. Le rêve de la paix est sans doute celui qui mérite le plus d'être constamment nourri par l'homme d'Etat comme par le philosophe. Mais par les hommes en général, par-dessus tout. Car, derrière le caractère satirique de l'inscription en question, se profile le devoir adressé à l'humanité en chacun de faire sortir la paix des cimetières pour l'inscrire dans l'histoire des vivants.

⁴³ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, 343, Vrin, Paris, 2007, p. 15.

BIBLIOGRAPHIE

I. Ouvrages de Kant

KANT Immanuel, *Kant's Gesammelte Schriften*, G. Reimer, Berlin, 1902 – 1910.

KANT Emmanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Vrin, Paris, 1984.

KANT Emmanuel, *Conflit des facultés*, trad. J. Gibelin, Vrin, Paris, 1973.

KANT Emmanuel, *Correspondance*, Gallimard, Paris, 1991.

KANT Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, Aubier - GF Flammarion, Paris, 1995.

KANT Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, PUF, Paris, 1943.

KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. Renaut, GF-Flammarion, Paris, 2006 / Aubier, Paris, 1997.

KANT Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Librairie Générale Française, Paris, 1993.

KANT Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Delbos, Delagrave, Paris, 1987.

KANT Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos, Le livre de Poche, Paris, 1993.

KANT Emmanuel, *Histoire et politique*, Vrin, Paris, 1999.

KANT Emmanuel, *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, Vrin, Paris, 1984.

KANT Emmanuel, *La Religion dans les limites de la simple raison*, Vrin, Paris, 2000.

KANT Emmanuel, *Le conflit des facultés*, Vrin, Paris, 1988.

KANT Emmanuel, *Leçons de métaphysique*, Librairie Générale Française, Paris, 1993.

KANT Emmanuel, *Logique*, Vrin, Paris, 1997.

KANT Emmanuel, *Métaphysique des mœurs I. Fondation. Introduction*, trad. Renaut, GF-Flammarion, Paris, 1994.

KANT Emmanuel, *Métaphysique des mœurs II*, GF-Flammarion, Paris, 1994.

KANT Emmanuel, *Métaphysique des mœurs*, trad. Philonenko, Vrin, Paris, 1988.

KANT Emmanuel, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, Vrin, Paris, 1954.

KANT Emmanuel, *Œuvres philosophiques*, t. III, Gallimard, Paris, 1986.

KANT Emmanuel, *Œuvres philosophiques*, t. II, Gallimard, Paris, 1985.

KANT Emmanuel, *Opus postumum*, trad. F. Marty, PUF, Paris, 1986.

KANT Emmanuel, *Opuscules sur l'Histoire*, Flammarion, Paris, 1990.

KANT Emmanuel, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. J. Gibelin, Vrin, Paris, 1965.

KANT Emmanuel, *Sur l'expression courante : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien*, trad. L. Guillermit, Vrin, Paris, 1967.

KANT Emmanuel, *Théorie et pratique*, trad. Françoise Proust, GF-Flammarion, Paris, 1994.

KANT Emmanuel, *Théorie et pratique*, Vrin, Paris, 1967.

KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, Hatier, Paris, 2007.

KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, Vrin, Paris, 2007.

II. Les commentateurs de Kant

ARENDDT Hannah, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, trad. A. Guérin, Paris, Gallimard, 1966.

ARENDDT Hannah, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Seuil, Paris, 1991.

ARENDDT Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, Ed. Seuil, Paris, 1995.

FERRARI Jean (sous dir.), *L'Année 1796. Sur la paix perpétuelle. De Leibniz aux héritiers de Kant*, Vrin, Paris, 1998.

FOESSEL Michaël, *Kant et l'équivoque du monde*, CNRS Editions, coll. « Biblis », Paris, 2015.

FOESSEL Michaël., *Kant et l'équivoque du monde*, CNRS Editions, Paris, 2008.

HABERMAS Jürgen, *Après l'Etat-nation. Une nouvelle constellation politique*, Fayard, Paris, 2000.

HABERMAS Jürgen, *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, Cerf, Paris, 1996.

LABERGE Pierre (sous dir.), *L'année 1795. Kant, essai sur la paix*, Vrin, Paris 1997.

PHILONENKO Alexis, *Essais sur la philosophie de la guerre*, Vrin, Paris, 1976.

PHILONENKO Alexis, *L'œuvre de Kant*, t. II, Vrin, Paris, 1988.

PHILONENKO Alexis, *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*, Vrin, Paris, 1997.

TOSEL André, *Kant révolutionnaire. Droit et politique*, PUF, Paris, 1988.

VLACHOS Georges, *La pensée politique de Kant*, PUF, Paris, 1962.

WEIL Eric, *Problèmes kantien*s, Vrin, Paris, 1963.

III. Ouvrages secondaires

ACTON E.E.D., *Historical Essays and Studies*, J.N. Figgis and R.V. Laurence, London, Macmillan, 1907.

AMSELLE Jean-Loup et M'BOKOLO Elikia, *Au cœur de l'ethnie : ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*, La Découverte, Paris, 2005.

BALZAC Honoré de, *Revue parisienne*, Edition du 25 août 1840, La Revue parisienne, Paris, 1840.

BECK Ulrich, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Aubier, Paris, 2001.

BELY Lucien, *L'art de la paix en Europe. Naissance de la diplomatie moderne XVI^e – XVIII^e siècle*, PUF, Paris, 2007.

BENJAMIN Walter, *Œuvres*, t. III, Gallimard, Paris, 2000.

BERDIAEV Nicolas, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, Aubier Montaigne, Paris, 1963.

BERLIN Isaiah, *Eloge de la liberté*, Calmann-Lévy, Paris, 1988.

BERTRAND Maurice, *L'ONU*, Ed. La Découverte, Paris, 2006.

BLAY Michel, *Dictionnaire des concepts philosophiques*, Larousse – CNRS Editions, Paris, 2006.

BOUCHARD Gérard et LAMONDE Yvan (sous dir.), *La nation dans tous ses états*, L'Harmattan, Paris, 1997.

BOURGEOIS Bernard, *La raison moderne et le droit politique*, Vrin, Paris, 2000.

BREAUGH Martin, *L'expérience plébéienne : Une histoire discontinuée de la liberté politique*, Payot, Paris, 2007.

BUHRER Jean-Claude, LEVENSON Claude B., *L'ONU contre les droits de l'homme ?*, Mille et une nuits, Paris, 2003.

CARRE DE MALBERG Raymond, *Contribution à la théorie générale de l'Etat*, t. 1, Sirey, Paris, 1920.

CLAUSEWITZ, *De la guerre*, Payot & Rivages, Paris, 2006.

COHEN Albert, *Mangeclous*, Gallimard, Paris, 1938.

COLLIOT-THELENE Catherine, *La démocratie sans « demos »*, PUF, Paris, 2011.

DELDIQUE Pierre-Edouard, *Le mythe des Nations unies. L'ONU après la guerre froide*, Hachette, Paris, 1994.

DELMAS Claude, *La coexistence pacifique*, Collection *Que sais-je ?*, PUF, Paris, 1980.

DERRIDA Jacques, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Ed. Galilée, Paris, 1997.

DERRIDA Jacques, *Politiques de l'amitié*, Ed. Galilée, Paris, 1994.

ERHARD J. B., *Du droit du peuple à faire la révolution*, Editions l'Age d'Homme, Lausanne, 1993.

FERENCZI Thomas, *Le journalisme*, PUF, Paris, 2005.

FICHTE, *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806 – 1807*, trad. et présentation par Luc Ferry et Alain Renaut, Payot, Paris, 1981.

FOISNEAU Luc et THOUARD Denis, *Kant et Hobbes. De la violence à la politique*, Vrin, Paris, 2005.

FUKUYAMA Francis, *La fin de l'histoire et le Dernier Homme*, Flammarion, Paris, 1992.

GAUCHET Marcel, *La démocratie contre elle-même*, Poche, Paris, 2002.

GERBET Pierre et al., *Société des Nations et Organisation des Nations-Unies*, Ed. Richelieu, Paris, 1973.

GROTIUS Hugo, *Le droit de la guerre et de la paix*, PUF, Paris, 1999.

HEGEL, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, trad. Bernard Bourgeois, Vrin, Paris, 1972.

HEGEL, *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, Vrin, Paris, 1970.

HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Bernard Bourgeois, Vrin, Paris, 2006.

HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, Gallimard, Paris, 1940.

HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, Vrin, Paris, 1998.

HEIDEGGER Martin, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique : monde-finitude-solitude*, trad. par D. Panis, Gallimard, Paris, 1992.

HOBBS Thomas, *Éléments de la loi naturelle et politique*, Le livre de poche, Paris, 2003.

HOBBS Thomas, *Léviathan*, Gallimard, Paris, 2000.

HOBBS Thomas, *Léviathan*, Vrin – Dalloz, Paris, 2004.

HUSSERL Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. Paul Ricœur, Gallimard, Paris, 1985.

HUSSERL Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, Paris, 1995.

KELSEN Hans, *Théorie pure du droit*, Dalloz, Paris, 1962.

KNOPPER Françoise et RUIZ Alain (sous dir.), *Les voyageurs européens sur les chemins de la guerre et de la paix. Du temps des Lumières au début du XIX^e siècle*, Presses universitaires de Bordeaux, Pessac, 2006.

KRIEGEL Blandine, *L'Etat et les esclaves*, Payot, Paris, 1989.

LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grâce. Monadologie*, GF-Flammarion, Paris, 1996.

- LENOBLE J., DEWANDRE N. (dir.), *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*, Editions Esprit, Paris, 1992.
- LEVINAS Emmanuel, *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, Saint-Clément-de-Rivière, 1995.
- LEVINAS Emmanuel, *Totalité et Infini*, Le livre de Poche, Paris, 1990.
- LEVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale*, t. II, Pocket, Paris, 2003.
- LOCKE John, *Le second traité du gouvernement*, PUF, Paris, 1994.
- LOURME Louis, *Le nouvel âge de la citoyenneté mondiale*, PUF, Paris, 2014.
- LOURME Louis, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme*, Vrin, Paris, 2012.
- MACHIAVEL Nicolas, *Le prince*, IX, Pocket, Paris, 1998.
- MACINTYRE Alasdair, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth, London, 1987.
- MIRBEAU Octave, *La grève des électeurs*, Editions du boucher, Paris, 2002.
- MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, Gallimard, Paris, 1995.
- MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, t.1, P. Pourrat et Frères Editeurs, Paris, 1831.
- PATOČKA Jan, *Essais hérétiques*, Ed. Verdier, Lagrasse, 1999.
- PETTIT Philip, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, Gallimard, Paris, 2004.
- PONDI Jean-Emmanuel, *L'ONU vue d'Afrique*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2005.
- RIFKIN Jeremy, *The Empathic Civilization. The race to global consciousness in a world in crisis*, Jeremy P. Tarcher / Pinguin, New York, 2009.
- ROBINET André, *G.W. Leibniz, le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*, PUF, Paris, 1994.

ROSANVALLON Pierre, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Ed. Seuil, Paris, 2006.

ROSANVALLON Pierre, *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Gallimard, Paris, 1992.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du contrat social*, GF-Flammarion, Paris, 2001.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Œuvres complètes*, tome 3, Gallimard, Paris, 1964.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Émile*, OC IV, La Pléiade, Paris, 1969.

RUYSSSEN Théodore, *Les sources doctrinales de l'internationalisme*, t. III, PUF, Paris, 1961.

SAINT-BONNET François, *L'état d'exception*, PUF, Paris, 2001.

SAINT-PIERRE (Abbé de), *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, Fayard, Paris, 1986.

SCHMITT Carl, *La dictature*, Points, Paris, 2015.

SCHMITT Carl, *Théorie de la constitution*, PUF, Paris, 1993.

SIDNEY Algernon, *Discourses Concerning Government*, Ed. T.G. West, Indianapolis, Liberty classics, 1990.

SMITH Roger M., *Stories of Peoplehood. The Politics and Morals of Political Membership*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

SOBOUL Albert, *La Civilisation et la Révolution française*, Arthaud, Paris, 1978.

SOYINKA Wole, *Cet homme est mort*, Belfond, Paris, 1986.

STRAUSS Leo, *Qu'est-ce que la philosophie politique*, PUF, Paris, 1992.

THUCYDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, Robert Laffont, Paris, 1990.

TSHIYEMBE Mwayila, *Etat multinational et démocratie africaine, Sociologie de la renaissance politique*, l'Harmattan, Paris, 2001.

WEBER Max, *Le savant et le politique*, La Découverte, Paris, 2003.

WEBER Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1976.

WIGHT Martin et al., *Four Seminal Thinkers in International Theory: Machiavelli, Grotius, Kant, and Mazzini*, Oxford University Press Inc., New York, 2005.

WIGHT Martin, *International Theory: The Three Traditions*, ed. Gabriele Wight and Brian Porter, Leicester and London: Leicester University Press/The Royal Institute of International Affairs, 1991.

IV. Articles universitaires

BALIBAR Etienne, « Ce qui fait qu'un peuple est un peuple. Rousseau et Kant », in *Revue de synthèse*, IVè S., n° 3 – 4, Juillet – Décembre 1989.

CAMPAGNOLO Gilles, « Petite histoire sociologique du concept de paix », in *Cités* n°26, PUF, Paris, 2006.

CEYHAN Ayse, « Le communautarisme et la question de la reconnaissance », in *Cultures et Conflits* [En ligne], 12 | hiver 1993, mis en ligne le 14 mars 2006, consulté le 24 mars 2016. URL : <http://conflits.revues.org/447>.

CRAMPE-CASNABET Michèle, « Le « conflit des facultés » : contre le terrorisme et l'abdérisme, une théorie des indices en histoire », in *Revue germanique internationale*, 6, 1996.

DELBOS Victor, « Les idées de Kant sur la paix perpétuelle », *Nouvelle Revue*, août 1899.

GOLFIN Emmanuel, « Thucydide et Anaxagore ou une origine philosophique à la pensée de l'historien ? », in *Dialogues d'histoire ancienne* 2/2007 (33/2).

HASSNER Pierre, « Beyond the Three Traditions: The Philosophy of War and Peace in Historical Perspective » in *International Affairs (Royal Institute of International Affairs)*, Vol. 70, n° 4 (October, 1994).

HASSNER Pierre, « Les concepts de guerre et de paix chez Kant », in *Revue française de science politique*, 11e année, n°3, 1961.

JAUME Lucien, « Les droits contre la loi ? Une perspective sur l'histoire du libéralisme » in *Vingtième siècle. Revue d'histoire* 2005/1 (n°85), Presses des Sciences Po, Paris.

JAUME Lucien, « La représentation : une fiction malmenée », *Pouvoirs* 2007/1 (n° 120), Seuil, Paris.

MEDICUS Fritz, « Kants Philosophie der Geschichte », in *Kant-Studien*, VII, De Gruyter, Mainz, 1902.

MUGLIONI Jean, « La paix selon Kant », in *Philosophie*, Bulletin de liaison n°13 – 14, mai 1997.

ROUSSELLIER Nicolas, « Déconstruire l'Etat-nation. Travaux et discussions », in *Vingtième siècle, revue d'histoire*, n° 50, avril-juin 1996.

TSHIYEMBE Mwayila, « Etat multiethnique en tant que modèle de nouvelle gouvernance en Afrique noire de ce début du XXIe siècle », in *Présence africaine*, n° 175/177, septembre 2006.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION GÉNÉRALE	4
PARTIE I : AUX ORIGINES DE L'IDÉE DE PAIX PERPÉTUELLE CHEZ KANT	9
Introduction à la première partie	9
CHAPITRE I : LA GENÈSE DU PROJET DE PAIX PERPÉTUELLE	11
1.1. Contexte historico-politique de <i>Zum ewigen Frieden</i>	11
1.2. Aux sources de la « paix perpétuelle »	15
1.3. La reprise et le dépassement kantien de l'idée de paix perpétuelle	18
CHAPITRE II : LA STRUCTURE DE <i>ZUM EWIGEN FRIEDEN</i>	23
2.1. Les articles préliminaires	27
2.2. Les articles définitifs	32
2.2.1. Le droit interne : seul un État républicain peut conduire à la paix	32
2.2.2. Le droit international : États et fédération d'États libres	34
2.2.3. Le droit cosmopolitique : l'étranger et la citoyenneté mondiale	38
CHAPITRE III : LA PAIX COMME IDÉE. L'IDÉE DE PAIX PERPÉTUELLE DANS LE SYSTÈME CRITIQUE KANTIEN	42
3.1. De la polysémie de l'idée de paix perpétuelle dans la pensée kantienne	44

3.1.1. La paix philosophique.....	44
3.1.2. La paix théologico-éthique	46
3.1.3. La paix juridico-politique	48
3.1.4. Le point commun des trois dimensions de la paix perpétuelle	50
3.2. Des fondements métaphysiques de l'idée de paix perpétuelle.....	52
3.2.1. Du monde comme question au monde comme projet.....	54
3.2.1.1. Le monde comme question et l'option transcendantale.....	54
Le problème de la cosmologie rationnelle et les limites de la raison pure	54
La troisième antinomie : annonce de l'abandon du monde comme question	58
3.2.1.2. Le déplacement de l'intérêt de la raison vers le plan pratique.....	62
De l'intérêt des Idées transcendantales	62
Détermination pratique d'une liberté cosmologique.....	64
3.2.1.3. Du monde comme objet au monde humain	67
De Leibniz à Kant : illustration d'un changement de perspective	67
Le monde comme tâche pour l'homme	71
3.2.2. Le monde humain comme monde commun.....	75
3.2.2.1. Monde commun comme monde moral	75
3.2.2.2. Monde commun comme communauté éthico-religieuse	79
La liberté dans un règne de fins	79

Ethique et politique : quel rapport et quel conflit ?	82
La solution de Kant : éthique et politique liées dans un système moral complet	86
3.2.2.3. Monde commun et communauté politique	90
L'Etat de Hobbes ou la paix par la peur	92
Le contrat social de Rousseau ou la paix par la démocratie populaire	94
La République de Kant ou la paix par le concept pratique de la liberté	97
3.2.3. Monde commun et cosmopolitisme	101
3.2.3.1. La faculté de juger comme essence du cosmopolitisme	101
Le sens commun comme essence de la sociabilité	104
Le cosmopolitisme comme <i>modus operandi</i> du <i>sensus communis</i>	109
Le cosmopolitisme comme contrat originaire dicté par l'humanité	112
3.2.3.2. Le cosmopolitisme comme <i>cosmotheoria</i> : le <i>cosmotheoros</i> , l'habitant du monde et le configurateur de monde	115
Conclusion à la première partie	119
PARTIE II : LA PAIX PAR LE DROIT OU LA PAIX DES ÉTATS.....	121
Introduction à la deuxième partie	121
CHAPITRE IV : PAIX CIVILE, ÉTATS MODERNES ET DÉFIS DU RÉPUBLICANISME	122
4.1. Le républicanisme, le contrat originaire et l'idée de peuple républicain	124
4.1.1. Hobbes et la passivité civique.....	127

4.1.2. Locke et la représentation conditionnée	131
4.1.3. Rousseau et la souveraineté populaire	135
4.1.4. Kant : le peuple républicain entre l'État-puissance et l'État-organisation	141
4.2. La paix civile, entre faits et norme.....	150
4.2.1. De la « multitude » au « peuple », une question de conscience politique	150
4.2.1.1. En quête du « peuple » : la souveraineté populaire sur le mode du « comme si ».....	151
4.2.1.2. La personnalité politique en question : disparités dans les processus d'individualisation du sujet politique.....	153
4.2.1.3. Participation du peuple au pouvoir : citoyenneté électorale et citoyenneté contestataire	157
4.2.2. Servir le peuple ou « se » servir du peuple ? Une question du mal en politique ..	165
4.2.2.1. Des dictatures déguisées en républiques.....	166
4.2.2.2. Du paradoxe politique du droit à la résistance : Kant et Erhard	168
La révolution en tant que subversion complète des concepts du droit	170
La révolution au nom de l'intérêt moral supérieur au droit positif.....	173
4.2.2.3. Au nom du peuple ou la falsification des légitimations politiques	182
Le holisme nationaliste ou intérêt stratégique du people-making : La république à l'épreuve de l'Etat-nation	183
L'identitarisme : la république à l'épreuve du communautarisme	187

La démocratie électorale : La république à l'épreuve de la manipulation de l'expression de la volonté populaire	193
4.2.3. L'ingérence stratégique et géopolitique, une question d'impérialisme politique .	195
CHAPITRE V : L'INTERNATIONALISME OU LA PAIX PAR LA PUISSANCE.....	198
5.1. La question de la paix et le droit international : Machiavel (et Hobbes), Grotius, Kant	198
5.2. L'ère de l'institutionnalisation de la paix internationale	210
5.2.1. De la SDN à l'ONU : l'échec de l'organisation de la paix dans un paradigme de la puissance étatique.....	210
5.2.2. La globalisation d'une solidarité passive	216
5.2.3. La contradiction interne d'une société interétatique pacifique	218
<i>Droit de veto et immobilisme onusien</i>	220
<i>Instrumentalisation politique du droit international, l'exemple des Etats-Unis</i>	221
5.2.4. La diplomatie internationale et les victimes des mots	223
5.3. De la banalisation de la guerre et ses métamorphoses.....	225
CHAPITRE VI : LE COSMOPOLITISME ET LE DROIT INTERNATIONAL	228
6.1. Le cosmopolitisme marginal : le réalisme politique et la paix des rêveurs	228
6.2. Le cosmopolitisme encadré : la rationalité d'une possible coexistence pacifique des États	232
6.3. Le cosmopolitisme intégral : la globalisation d'une solidarité active.....	234
Conclusion à la deuxième partie	237

PARTIE III : LA PAIX ET LE COSMOPOLITISME INTÉGRAL	240
Introduction à la troisième partie	240
CHAPITRE VII : QU'ENTENDONS-NOUS PAR « COSMOPOLITISME INTÉGRAL » ?	243
7.1. Cosmopolitisme et systèmes juridiques : une perpétuelle tension vers la source du droit	244
7.2. Cosmopolitisme et l'élan de liberté.....	247
CHAPITRE VIII : COSMOPOLITISME ET LIBERTÉ : VERS UNE POLITIQUE DE LA PAIX ?	251
8.1. Levinas, la responsabilité pour autrui et l'hospitalité positive.....	251
8.2. Patočka ou la solidarité des ébranlés.....	254
8.3. Benjamin ou les brèches de liberté dans l'histoire.....	257
CHAPITRE IX : DE LA DYNAMIQUE DU COSMOPOLITISME INTÉGRAL	263
9.1. Le rôle des citoyens : du perpétuel salut de la liberté à la paix perpétuelle	263
9.2. Le rôle des institutions politiques : la « juridicisation » des acquis républicains	265
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	267
BIBLIOGRAPHIE.....	270

TABLE DES MATIÈRES..... 280