

UNIVERSITÉ CHEIKH ANTA DIOP DE DAKAR



FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

THESE DE DOCTORAT DE 3^{ÈME} CYCLE

**LA CONTRIBUTION KANTIENNE A LA CONSTRUCTION
D'UN ORDRE MONDIAL PACIFIQUE : LE
COSMOPOLITISME**

Présentée par :

Aaron - Septime
NZENGUI

Sous la direction de :

M. Sémou Pathé GUEYE
Professeur titulaire

ANNEE UNIVERSITAIRE 2007/ 2008

**LA CONTRIBUTION KANTIENNE A LA CONSTRUCTION
D'UN ORDRE MONDIAL PACIFIQUE : le Cosmopolitisme**

DEDICACE

A ma mère Romaine MAYOMBO depuis mon Gabon natal.

REMERCIEMENTS

- A mon directeur de thèse, le professeur titulaire Sémou Pathé GUEYE ;
- Aux enseignants du département de philosophie de l'UCAD ;
- Que tous trouvent ici l'expression de ma profonde gratitude.

SOMMAIRE

INTRODUCTION :.....8

PREMIERE PARTIE : la sortie de l’homme de l’état de nature pour
l’Etat civil comme base analogique
du cosmopolitisme.....19

Chapitre I : de l’état de nature à l’Etat civil.....21

Chapitre II : le droit dans l’état de nature et dans l’Etat civil.....49

DEUXIEME PARTIE : le cosmopolitisme comme théorie
Kantienne de la politique.....65

Chapitre I : les origines grecques antiques du cosmopolitisme.....66

Chapitre II : du républicanisme au cosmopolitisme.....85

TROISIEME PARTIE : les deux versions du cosmopolitisme.....105

Chapitre I : la version cosmopolitique de 1784.....106

Chapitre II : la version cosmopolitique de 1795.....128

<u>QUATRIEME PARTIE</u> : le droit cosmopolitique, l'esclavage des noirs et l' O.N.U.....	157
Chapitre I : du droit des gens au droit cosmopolitique.....	159
Chapitre II : l'esclavage noir, l'O.N.U. et Kant.....	179
<u>CONCLUSION</u> :.....	209
BIBLIOGRAPHIE	217
INDEX DES AUTEURS	228
INDEX DES NOTIONS	236
LEXIQUE	245
TABLE DES MATIERE	251

LISTE DES ABREVIATIONS

IDH : Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique.

PPP ou VPP : Projet de Paix Perpétuelle ou Vers la Paix Perpétuelle

DD : Doctrine du Droit

TP : Théorie et Pratique

APP : Anthropologie du point de vue pragmatique

RQL : Réponse à la Question qu'est-ce que les Lumières ?

INTRODUCTION

Réfléchir sur les conditions de possibilité de l'émergence d'un ordre mondial qui se veut pacifique ne va de soi. Le fait de voir notre existence quotidienne être régulièrement placée sous le signe d'une quête permanente de la paix est la preuve patente que nous avons du mal à en saisir la spécificité, surtout au regard de l'insécurité collective qui menace notre humanité. Cette insécurité a fait réagir Jean Terrel qui a été amené à établir le constat selon lequel : « *en chaque homme et entre les hommes, la guerre est plus naturelle que la paix* »¹. Autrement dit le conflit, et contrairement à la paix, est propre à la nature humaine.

La recherche de la paix mondiale par une réflexion pertinente n'est pas inhérente à notre ère. C'est un vieux problème auquel les hommes ont souvent tenté, tant bien que mal, d'apporter une solution. Cette obstination est le signe même de sa difficulté. La tâche s'est tellement pérennisée en traversant les siècles qu'elle a même dû marquer un temps d'arrêt au XVIII^e siècle pour interpellier un philosophe comme Kant qui en a fait sienne. Car pour lui, tout comme pour l'ensemble des penseurs de cette époque, la guerre était considérée comme un véritable obstacle majeur au progrès de l'humaine condition. Harald Von Riekhoff affirme : « *Les philosophes des Lumières au XVIII^e siècle ne trouvèrent rien de juste ou de désirable dans la guerre, qu'ils percevaient comme un obstacle majeur au progrès culturel, économique et scientifique de leur époque* »². Voici ce qui peut traduire l'engagement de Kant pour la paix. Et ses travaux, pour autant qu'ils constituent une référence, on ne le dira jamais assez, n'ont de cesse d'alimenter, aujourd'hui et peut-

¹ - J. Terrel, Les théories du pacte social : droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau, Paris, éd. du Seuil, 2001, p.140.

² - H. Von Riekhoff : "Le concept de sécurité collective " in L'Année 1795. Kant, essai sur la paix, Paris, Vrin, 1997, p.197. Ce livre est un ouvrage collectif placé sous la direction de P. LABERGE, G. LAFRANCE et D. DUMAS. Il (le livre) contient un ensemble d'études portant sur l'actualité du texte de Kant de 1795 en rapport avec la paix perpétuelle. Nous citerons désormais L'Année 1795.

être encore pour longtemps au tant chez les philosophes que chez les juristes, les débats sur la sécurité collective³ et sur les droits de l'homme. C'est à juste titre que Pierre Laberge écrit : « *Les théoriciens anglo-américains des relations internationales, réalistes comme libéraux, discutent de Kant dans leurs meilleures revues lors qu'ils disputent des vertus pacigènes des démocraties libérales, de la sécurité collective et de la protection internationale des droits de l'homme* »⁴. Ceci revient à dire que l'œuvre de Kant continue de projeter son ombre sur la postérité. D'ailleurs nul ne fait aucun doute du rôle joué par sa pensée internationale dans l'entreprise de pacification des relations inter-étatiques et dans la création des institutions chargées d'organiser cette pacification. Stéphane Chauvier ne dit pas autre chose lors qu'il affirme : « *On connaît aujourd'hui assez bien le rôle joué par la pensée internationale de Kant dans la genèse de certaines des idées et institutions qui s'efforcent désormais d'organiser et de pacifier la société internationale* »⁵.

L'ordre mondial qui se veut pacifique, dans la perspective de Kant, doit être sous-tendu par l'idée de *cosmopolitisme*. Monique Castillo a fort bien perçu l'existence de l'indéfectible lien entre cosmopolitisme et paix. Elle déclare à ce propos : « *le cosmopolitisme est intrinsèquement pacifique à son principe* »⁶. Autrement dit le cosmopolitisme est dans son essence le principe même qui postule la paix. Et c'est ce principe de cosmopolitisme, dans sa signification théorique comme dans sa portée juridique, qui va illustrer l'idée centrale de notre argumentation.

³ - Sur ce concept de sécurité collective, nous nous référons à la définition de Zimmern utilisée par H. Von Riekhoff, « la sécurité de tous par tous ». Cf., « Le concept de sécurité collective » in L'Année 1795, op. cit. p.197

⁴ - P. Laberge, L'année 1795, introduction, op.cit., pp.7-8.

⁵ - S. Chauvier, Du droit d'être étranger. Essai sur le concept kantien d'un droit cosmopolitique, Paris, L'Harmattan, 1996, p.7. Nous citerons désormais Du droit d'être étranger.

⁶ - M. Castillo, Emmanuel Kant, histoire et politique, Paris, Vrin, 1999, p.51.

Le terme cosmopolitisme vient du grec *cosmos* qui signifie univers, et *polis*, cité. Le cosmopolitisme revêt ici le sens de l'univers tel qu'il est perçu comme une seule cité ; une cité du monde dans laquelle se mêlent non seulement les peuples, mais aussi leurs us et coutumes. Dans le langage courant et même dans le domaine culturel, ce terme désigne un mélange, un brassage, un métissage. C'est le contraire de ce qui est culturellement pur ou ethniquement exclusif.

Chez Kant et dans le contexte politique, le terme cosmopolitisme renvoie à un regroupement inter-communautaire, à un fédéralisme, à une alliance entre peuples, à union entre Etats. L'idée d'union entre Etats a souvent été considérée, dans l'histoire des relations humaines, comme gage de paix. Cette conception théorique avait, avant notre auteur, trouvé son champ d'application dans les amphictyonies (confédération des cités) de la Grèce antique où une assemblée, constituée entre plusieurs cités et dotée d'un tribunal d'arbitrage, réglait, en cas de conflit, les différends entre les parties, et de ce fait, veillait à la bonne entente entre les cités. A y regarder de près, les amphictyonies s'inscrivaient déjà au cœur même de l'organisation juridique de la paix. Grâce à l'idée de l'union entre Etats, les ambitions nationalistes, qui sont habituellement des ambitions de conquête et d'hégémonie tournées vers l'escalade de la violence pourraient être contenues et maîtrisées. Le cosmopolitisme, de ce point de vue et dans l'esprit de Kant, était postulé pour ouvrir des perspectives pacifistes à des milliers de personnes dans cette Europe dont la vie avait été transformée en cauchemar effroyable eu égard à l'existence d'un état de nature des Etats. Hobbes, avant Kant, faisait déjà remarquer la présence des guerres entre cités, entre nations, en mettant au centre cette entreprise meurtrière l'homme qui n'hésite pas à user de la « *violence pour se rendre maître de la personne d'autres hommes, de leurs femmes, de leurs enfants, de leurs biens* »⁷. Le même

⁷ - Hobbes, Léviathan, trad. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 123.

constat de violence était aussi relevé par Voltaire qui faisait état d'un climat d'insécurité consécutif aux guerres qui prévalaient en Europe tout au long du XVIII^e siècle, en désignant comme principal responsable l'homme dans la mesure où il « *naît avec un penchant assez violent pour la domination, la richesse et les plaisirs* »⁸. De ce qui précède, il ressort bien que l'époque de Kant est véritablement gangrenée par la violence, à l'instar de la révolution française de 1789 avec son cortège d'atrocités dont le film des événements avaient été suivi avec attention par notre philosophe. De là apparaît la nécessité de détourner l'Europe de ses dissensions internes et de proposer un idéal de politique commune (le cosmopolitisme) de telle manière que ce continent, et partant le monde entier, s'unisse et devienne une immense société de paix et de liberté dans laquelle l'individu aspire pleinement au bonheur.

L'idée de cosmopolitisme n'est pas née avec Kant. On situe son origine dans la Grèce antique. Celui qui, à l'époque, faisait acte de cosmopolitisme était appelé *citoyen du monde*. De nos jours, il est connu sous l'appellation de cosmopolite. Nous pouvons distinguer deux types de *citoyen du monde* ou cosmopolitisme : le citoyen du monde de Diogène le cynique et le citoyen du monde de Zénon le stoïcien⁹.

C'est à Diogène, membre de l'école cynique (d'où le nom Diogène le cynique) que l'on attribue la paternité de l'expression « *citoyen du monde* ». Interrogé sur ses origines, « *et d'où es tu ?* », il aurait répondu : « *je suis citoyen du monde* ». Cette expression apparaissait comme une nouveauté et même comme une révolution à une époque où l'individu était très lié à sa cité et s'identifiait à elle. Diogène le cynique aurait pu répondre : « *je suis citoyen d'Athènes* ». Ce qui

⁸ - Voltaire, Dictionnaire philosophique, Paris, Gallimard, 1994, p. 241.

⁹ - Sur les deux types de citoyens du monde, cf. l'intéressante étude de Stéphane Chauvier. Il affirme : « Considérons d'abord la simple expression de citoyen du monde. C'est une expression qui apparaît presque simultanément en français, en allemand et en anglais au début du XVIII^e siècle, avec en français et en allemand pour synonyme le substantif cosmopolite. Dans ces trois langues, le mot est explicitement présenté comme un décalque du grec. Or le mot grec présente deux nuances de sens, selon que l'on se réfère à l'emploi qu'en font les cyniques, ou, au contraire, à celui qu'en font les disciples de Zénon ». Du droit d'être étranger. op.cit, p. 50.

aurait paru normal. Or en déclarant, « *je suis citoyen du monde* », il prenait toute la responsabilité de la mesure de sa réponse, surtout dans un univers où la cité était le seul cadre qui offrait à ses propres citoyens les conditions les meilleures, et nulle part ailleurs, de leur épanouissement. Jacqueline de Romilly affirme : « *En Grèce, à travers toute l'antiquité, un homme ne comptait que dans sa cité. On ne pouvait posséder des biens que là. On ne pouvait avoir des responsabilités politiques que là. Et sans doute n'avait-on quelque garantie judiciaire que là. Exilé, on pouvait survivre, mais on n'était plus rien* »¹⁰.

En se proclamant citoyen du monde, Diogène le cynique manifeste là un refus, celui de s'identifier à une cité précise. Dans ce sens, il brise les chaînes qui le lient à sa cité et se hisse à une échelle universelle. Autrement dit, il n'est plus uniquement citoyen dans sa cité et étranger ailleurs. Mais il est citoyen de toutes les villes. Il devient un être qui n'est ni d'ici ni de là-bas, mais simplement du monde. Il n'est nulle part étranger, mais partout il est chez lui. Stéphane Chauvier déclare dans la même perspective : « *L'expression « citoyen du monde » prend un sens empirique précis et désigne un certain type d'homme, une pratique, un comportement individuel impliquant à la fois voyage, déplacement sur toute la terre, mais aussi et surtout l'absence de lien exclusif ou électif avec une patrie* »¹¹. Le cosmopolitisme de Diogène le cynique ne traduit pas de ce fait la situation d'un homme que la loi sédentarise dans un espace précis (sa cité), mais celle d'un individu qui ressent la nécessité de sillonner le monde et même de se transplanter partout. Car la patrie, semble-t-il, est partout où l'on se sent bien.

Le citoyen du monde de Zénon le stoïcien traduit une perspective opposée à celle de Diogène le cynique dans la mesure où il

¹⁰ - J. De Romilly, La Grèce à la découverte de la liberté, Paris, éd. de Fallois, 1989, p. 34.

¹¹ - Du droit d'être étranger, op.cit., p.54.

est question d'envisager une et unique cité universelle dans laquelle tous les peuples se retrouveraient et formeraient une même famille. C'est l'expression d'un idéal de fraternité élargi au monde entier. Le *citoyen du monde* de l'école stoïcienne désigne, dans ce sens, un être qui est concitoyen de tous les hommes à l'intérieur d'une seule république mondiale considérée comme le symbole de l'unité de l'espèce humaine.

Le cosmopolitisme, en tant que ce qui traduit l'union des peuples ou des Etats en vue de la paix perpétuelle, était déjà évoqué au XVIII^e siècle avant Kant par l'Abbé de Saint-Pierre, plus précisément en 1713, lorsqu'il publie son Projet pour rendre la paix perpétuelle à l'Europe ; alors que le premier ouvrage de Kant sur la paix date de 1784 : Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique. Le second est publié en 1795 : Projet de paix perpétuelle, qui est parfois traduit sous de titre de Vers la paix perpétuelle.

C'est près de soixante ans avant Kant que l'Abbé de Saint-Pierre invite les nations d'Europe à entrer dans une alliance de paix qui leur permettrait de régler leurs différends, non plus par l'usage de la guerre, mais par l'arbitrage d'un tribunal où chaque Etat serait représenté et dont les règles de fonctionnement seraient admises par tous. Les décisions de ce tribunal auront force de loi et seront imposées aux Etats qui refuseront de s'y soumettre.

L'alliance des Etats européens de l'Abbé de Saint-Pierre apparaît comme une sorte de confédération dans laquelle chaque Etat conserve sa totale souveraineté, ses frontières et la forme de son gouvernement ; aussi une force de police et une armée nationale. Il s'agit d'un projet en vue de rechercher la paix perpétuelle adressé non seulement aux rois et aux princes qui sont des décideurs politiques, mais aussi aux Etats qui doivent demeurer tels qu'ils sont, c'est-à-dire qu'ils ne doivent modifier ni leurs étendues, ni leurs constitutions. Il s'agit d'un véritable projet,

considéré à l'époque comme l'unique moyen capable de restaurer la paix définitive entre les nations européennes. Jean Ferrari affirme : « *Ainsi le traité d'union par l'établissement d'un congrès, ou Sénat ou Diète perpétuelle, représentant l'ensemble des Etats européens et, à lui annexer un tribunal chargé d'arbitrer les conflits, est-il présenté comme le seul moyen d'assurer à l'Europe une paix perpétuelle* »¹². Autrement dit, le principal point du projet de l'Abbé de Saint-Pierre destiné à instaurer la paix perpétuelle en Europe réside dans la création d'une union des Etats, dotée d'un Sénat qui possède un tribunal international, chargé de résoudre les différends inter-étatiques par la force du droit et non plus par le droit à la force.

Rousseau est l'auteur à partir duquel les idées de l'Abbé de Saint-Pierre ont été connues du grand public en Europe. Jean Ferrari pense que d'une manière générale, Rousseau est resté très fidèle au projet établi par l'Abbé de Saint-Pierre d'autant qu'il n'a apporté aucun changement véritable. Qu'il s'agisse de la finalité du projet, de la forme de la confédération, des règles de son fonctionnement ou de la limitation du projet à l'Europe chrétienne, tout est resté en l'état¹³. Ce pendant Rousseau va se séparer de l'Abbé et exprimer son pessimisme eu égard au fait que le projet de l'Abbé s'adresse aux rois et aux princes et non aux peuples.

Mais Kant est le penseur qui nous aura le plus intéressé par son approche pour au moins trois raisons : premièrement son cosmopolitisme, à la différence de celui de l'Abbé de Saint-Pierre, ne se limite pas seulement à l'Europe, de surcroît l'Europe des nations chrétiennes, mais s'étend au monde entier.

¹² - J. Ferrari, « L'abbé de Saint-Pierre, Rousseau et Kant » in L'année 1795. Op.cit., p.28.

¹³ - Ibid

Deuxièmement, sa perspective exige l'adoption de la constitution républicaine par tout Etat devant intégrer la fédération. Tandis que chez l'Abbé, qu'il s'agisse des principautés, des royautes ou des Etats républicains, tous sont appelés à faire partie de l'union. Ce qui pourrait laisser supposer un imbroglio juridico-politique.

Troisièmement, le cosmopolitisme de Kant prône la disparition des armées permanentes. En revanche chez l'Abbé de Saint-Pierre, les Etats conservent leurs armées nationales. C'est d'ailleurs cette résolution de Kant en rapport avec la démilitarisation des Etats qu'on retrouve également chez les vainqueurs de la deuxième guerre mondiale lors que ceux-ci, dans le cadre du règlement de la question de la paix mondiale, ont interdit à l'Allemagne et au Japon de se doter des armées nationales.

Au regard de ces trois raisons que nous venons d'énumérer, le cosmopolitisme de Kant nous paraît de ce fait plus pertinent. Et c'est à ce titre que nous nous proposons de revisiter ses textes pour tenter non seulement de bien comprendre ce qu'est véritablement le cosmopolitisme dans son rapport à la paix perpétuelle universelle, mais aussi et surtout pour montrer l'importance et l'actualité de sa pensée en la matière.

A cet effet, la lecture et l'analyse de l'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique et du Projet de paix perpétuelle vont s'imposer au premier chef. Ces textes consacrés autant à l'histoire qu'à la politique sont importants à plus d'un titre, d'autant plus qu'ils développent l'idée d'un cosmopolitisme entendu comme *Société des Nations*¹⁴ et comme *fédération d'Etats libres*¹⁵.

Mais il n'y a pas que le discours politique de Kant qui nous interpelle. Nous allons également consulter d'autres écrits tels que les

¹⁴ - L'expression nous renvoie à Kant dans : « Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique ». Cf. Monique Castillo, Emmanuel Kant. Histoire et politique, Paris, Vrin, 2000. Sur cet ouvrage de Kant, nous citerons désormais IDH.

¹⁵ - Cette expression est employée par Kant en 1795 dans le Projet de paix perpétuelle. Pour cette étude, l'œuvre que nous utilisons est une traduction de Françoise Proust publiée sous le titre de Vers la paix perpétuelle, Paris, Flammarion, 2006. Nous citerons désormais VPP.

Fondements de la métaphysique des mœurs, Théorie et pratique, la Doctrine du droit, et aussi ses « Réflexions » de façon à nous permettre de mieux cerner la portée de ce travail. Celui-ci va s'articuler autour de quatre grands axes :

Le premier s'attellera à poser les bases du cosmopolitisme qui résident dans l'analogie avec le schéma contractualiste. Il s'agira essentiellement de montrer que de la même manière les individus ont retrouvé la liberté et la paix dans l'Etat civil en partant bien de l'état de nature qui est état de guerre de tous contre tous, de cette même manière les Etats doivent sortir de leur état de nature qui est un état caractérisé par la concurrence et la conflictualité, autrement dit par la guerre, pour entrer dans un espace politique de liberté rationnelle et de paix perpétuelle.

Le second axe se bornera à montrer en quoi le cosmopolitisme est chez Kant une théorie politique. Si une théorie politique suppose la recherche des conditions de possibilité de l'émergence d'une société organisée et pacifiée, il se trouve que le cosmopolitisme en est bien une.

Le troisième axe aura pour tâche de présenter les deux facettes d'un contexte général conduisant à la liberté rationnelle et à la paix perpétuelle. Il s'agit des deux versions du cosmopolitisme. Car si les individus ont retrouvé la quiétude dans l'Etat civil en s'unissant, de la même manière les Etats doivent retrouver la paix universelle en formant un cosmopolitisme, c'est-à-dire une union. La première version de ce cosmopolitisme s'appellera en 1784, *Société des Nations*, et la seconde en 1795, *fédération d'Etats libres*.

Le quatrième et dernier axe se proposera d'examiner non seulement le droit des gens qui est le droit international classique, mais aussi le droit cosmopolitique pour montrer que la paix perpétuelle et

universelle chez Kant se construit sur le droit. C'est ce qu'on appellera le pacifisme juridique.

PREMIERE PARTIE :

La sortie de l'homme de l'état de nature pour l'Etat civil comme base analogique du Cosmopolitisme.

La notion de cosmopolitisme est une vieille idée de la philosophie politique européenne. A y regarder de près, nous sommes presque amenés à affirmer que l'une des formulations les plus complètes, c'est-à-dire la construction systématique de cette notion de cosmopolitisme dans le domaine de la philosophie politique et juridique, porte la marque de Kant, nonobstant ce qu'en pense Hannah Arendt¹⁶. La juridicisation des rapports conflictuels inter-Etats (qui est la théorie kantienne du cosmopolitisme) à partir de l'unification de ces Etats (le cosmopolitisme) apparaît comme la conditionnalité de possibilité de la cessation de la guerre entre les Etats, et donc de l'instauration de la paix. C'est que pour Kant, le contexte de guerre qui prévaut entre les Etats plonge ces mêmes Etats dans l'état de nature des Etats au sens Hobbesien du terme, c'est-à-dire dans un environnement caractérisé par la violence et l'insécurité. D'où la nécessité d'appeler de tous ses vœux la paix. Mais l'avènement de cette paix au plan international ne peut mieux s'appréhender qu'à partir de la paix telle qu'elle s'est établie entre les individus à l'intérieur d'un Etat civil. Autrement dit avec Kant, la politique internationale du cosmopolitisme est élaborée par référence, par analogie à la politique intérieure. Habermas écrit dans ce sens : « *de même que dans ce cas, il a été mis fin à l'état de nature entre les individus autonomes, de même il s'agit de mettre fin à l'état de nature entre les Etats belliqueux* »¹⁷.

¹⁶- Sur la non rédaction d'une philosophie politique par Kant, voir Hannah Arendt. Voici précisément ce qu'elle déclare : « Parler de la philosophie politique de Kant et entreprendre sur elle une recherche ne va soi. A la différence de beaucoup d'autres philosophes – Platon, Aristote, Saint Augustin, Saint Thomas, Spinoza, Hegel et d'autres – il n'a jamais écrit une philosophie politique ». Mais elle reconnaît qu'il existe bien chez le natif de Königsberg une pensée politique. Cf. Juger sur la philosophie politique de Kant, Paris, éd. du Seuil, 1991, P. 21.

¹⁷- J. HABERMAS, La paix perpétuelle, le bicentenaire d'une idée kantienne, trad. de l'allemand par Rainer Rochlitz, Paris, Ed. du Cerf, 2005, P. 17

Mettre un terme à l'état de nature des Etats, c'est bannir la violence pour que viennent la quiétude, la sérénité, la paix à l'échelle mondiale. Mais avant d'en arriver là, et ceci par le biais de la théorie du cosmopolitisme, il ne serait pas vain de chercher à comprendre d'abord comment cette violence a été bannie entre les individus à travers le passage de l'état de nature à l'état politique ou civil. C'est ce qui constitue le premier chapitre de cette partie ; le second, quant à lui, est consacré à la nature du droit dans l'état de nature et dans l'état civil.

CHAPITRE I : DE L'ETAT DE NATURE A L'ETAT CIVIL

Il n'est pas vain de rappeler que la conception kantienne des fondements du pouvoir politique intègre la voie tracée par l'école du droit naturel qui est bien partie d'un présupposé théorique, l'état de nature pour aboutir à une réalité socio-politique, c'est-à-dire l'Etat. Nous allons donc suivre ce cheminement en prenant comme point de départ de l'analyse l'état de nature.

1 – L'état de nature.

Le concept d'état de nature est une création de la philosophie politique moderne. Jean- Fabien SPITZ écrit à ce propos : « *au début du XVII^e siècle avec Grotius d'abord puis avec Hobbes, la philosophie politique moderne se bâtit autour de deux concepts clés : l'état de nature et le contrat social* »¹⁸. De Grotius à Kant, en passant par Hobbes, Locke, Rousseau, ce concept, a servi de dénominateur commun dans

¹⁸- Jean- Fabien Spitz, « Etat de nature et contrat social », in Dictionnaire de Philosophie Politique, Paris, P.U.F, 1996, p. 234.

l'intelligibilité de l'histoire de l'homme en train de se faire homme, autrement dit, quittant l'état brut à la civilité, l'état de nature à l'Etat de culture ou Etat civil.

L'état de nature est donc un argument souvent évoqué dans les théories du contrat social pour désigner la situation de l'humanité en l'absence d'Etat. Cette notion philosophique, en définissant la condition de l'humanité sans Etat, vient par là même justifier la fondation de ce dernier, c'est-à-dire de l'Etat et son monopole de la contrainte physique légitime. L'état de nature, nous y reviendrons, ne correspond nullement à une vision de l'histoire ou du passé de l'humanité, mais consiste en une représentation théorique de ce que seraient les rapports inter-individus dans la société en l'absence de normes rationnellement partagées. L'état de nature, comme condition des hommes précédant l'instauration de la règle de loi positive, a connu des champs d'interprétation différents chez Hobbes et Kant ou chez Rousseau. Kant s'inspire de Hobbes et de ce fait, il s'oppose à Rousseau. Et l'on ne peut comprendre la conception kantienne si l'on n'expose pas, ne serait-ce que, de façon succincte le sens que Hobbes donne à ce concept. En effet l'auteur du Léviathan est l'un des premiers penseurs à faire usage de ce concept. Notre philosophe a beaucoup médité sur la politique d'Aristote et est parvenu au constat selon lequel, contrairement à ce dernier, l'homme est loin d'être un animal naturellement social. Il le devient par convention, par entente, par consensus, autrement dit, à la faveur d'un contrat. En termes plus clairs, de par son essence, c'est-à-dire, de par sa nature propre telle que celle-ci le caractérise dans l'état de nature, l'homme n'est pas sociable. Car la nature d'être sociable implique l'instauration des relations pacifiques. Or tel que Hobbes nous présente l'homme dans sa naturalité, il est plutôt l'incarnation de la violence pour son semblable.

L'homme n'est donc pas doté de cette disposition naturelle à communier avec autrui, mieux, à s'unir à lui, à coopérer avec lui, d'autant que s'accorder avec autrui et même avec soi-même ne va pas de soi. Du coup chez l'homme et dans la perspective de Hobbes, le conflit est plus naturel que l'entente. L'homme naturel est de ce fait un être conflictuel, antipathique, poursuivant inévitablement la perte ou la destruction de son semblable. Certes Hobbes affirme que personne ne peut vivre en dehors de l'univers social, mais il reste que la vie en société est guidée par des motivations purement égoïstes. Jean TERREL qui commente la vie de nature chez Hobbes déclare à juste titre : « *Les hommes cherchent à se regrouper et inventent des sociétés civiles parce qu'ils sont des animaux égoïstes et non parce que leur nature les porterait de façon désintéressée à désirer la société de leurs semblables* »¹⁹. Dans l'état de nature, l'homme est donc caractérisé par l'insociabilité. Il est dépourvu de toute bonté et vit dans l'isolement. Hobbes affirme dans ce sens : « *La vie de l'homme est alors solitaire, besogneuse, pénible, quasi-animale, et brève* »²⁰. Ici, il est gouverné par le seul instinct de conservation que Hobbes appelle le « *conatus* », c'est-à-dire le désir de se conserver soi-même. Cet état lui offre la liberté d'utiliser comme bon lui semble tous les moyens à sa disposition pour assurer cette conservation. Cette liberté illimitée conduit à la guerre universelle. L'état de nature est donc un état de guerre permanente de tous contre tous.

L'état de nature ne doit pas s'entendre comme étant le dévoilement d'une réalité historique d'autant plus qu'il n'a jamais existé. L'état de nature n'est autre qu'une fiction théorique, une simple vue de l'esprit, une hypothèse de travail formulée par les philosophes politiques de l'époque moderne pour montrer la nature des rapports entre les hommes avant la formation de la société civile.

¹⁹ - *Les théories du pacte social*, op.cit., p.139.

²⁰ - *Léviathan*, op. cit., p. 125.

Dans l'état de nature, les hommes éprouvent les mêmes désirs et convoitent les mêmes objets. Chacun recherche ce qui est bon pour soi. Or lorsque les désirs de plusieurs personnes portent sur un même objet, il y a conflit. L'état de nature est de ce fait un état d'inimitié. Car les hommes n'hésitent pas à entrer en conflit les uns contre les autres pour obtenir ce qu'ils estiment bien pour eux. L'état de nature est donc un état de guerre généralisée, un état où règne violence, arbitraire, et insécurité. Dans ce contexte l'homme, loin d'être sociable, est plutôt un loup pour son semblable. Hobbes parle alors de **homo homini lupus** (l'homme est un loup pour l'homme). En tant que loup, l'homme incarne le danger et constitue de ce fait une menace permanente pour son semblable. À ce titre, l'état de nature est un état caractérisé par la barbarie et la destruction. Ici, il n'existe guère de loi (la loi établie par l'homme), de juge, de police, encore moins de gouvernement. C'est le règne de l'anarchie. Même la liberté, en tant que droit naturel, parce que n'étant pas garantie par la loi, a plutôt transformé cet état de nature en état de licence.

À l'opposé de Hobbes, se trouve la conception de Rousseau. Pour lui, l'état de nature n'est pas un état de guerre de tous contre tous. Le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes apparaît comme le lieu d'expression de cette conception rousseauiste de l'homme de la nature. Car l'idée même de l'état de nature se présentait comme une nécessité pour quiconque voulait se pencher sur la question des fondements de la société civile. Rousseau affirme : « *Les philosophes qui ont examiné les fondements de la société ont tous senti la nécessité de remonter jusqu'à l'état de nature* »²¹.

²¹ - Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Paris, éd. de poche Brodard et Taupin, 1996, P. 178. Cet ouvrage est communément appelé le second discours. Le premier discours étant l'ouvrage du même auteur qui porte sur les *sciences et les arts*. Dans le cadre de notre étude, nous citerons désormais Second discours.

Lors que l'auteur parle des philosophes, l'allusion est ici faite à ses prédécesseurs et notamment Hobbes. Selon Rousseau, l'état de nature devient incontournable pour l'intelligibilité de l'histoire de l'espèce humaine non pas du point de vue, en termes Kantien, d'un acteur mais surtout d'un spectateur. Car le spectateur a ceci de particulier qu'en observant les événements de très loin et très haut il a, par rapport à l'acteur, une meilleure lisibilité. C'est donc en spectateur que le citoyen de Genève se propose d'examiner la condition primitive de l'homme, c'est-à-dire son mode d'existence avant l'institution de la société civile. En interrogeant l'état de nature, état ayant précédé l'existence de l'Etat politique, notre auteur cherche à découvrir et à établir une connaissance véritable sur l'histoire de l'homme. Cette histoire n'est donc pas celle d'un individu particulier ou d'une communauté humaine particulière, mais celle de l'homme en tant que tel, l'être qui a été simplement doté d'une conscience nonobstant son appartenance sociale, c'est-à-dire l'homme de tout lieu et de tout temps ; et donc l'homme de toute condition. C'est la raison pour laquelle Rousseau interpelle l'homme en ces termes : « *O homme, de quelque contrée que tu sois, quelles que soient tes opinions, écoute. Voici ton histoire telle que j'ai cru la lire, non dans les livres de tes semblables qui sont menteurs, mais dans la nature qui ne ment jamais. Tout ce qui sera d'elle sera vrai* »²² . Seule l'histoire de l'homme telle qu'elle est donc révélée par la nature possède un caractère vrai.

Dans l'entendement de Rousseau, Hobbes a tiré des conclusions trop hâtives en déclarant que l'homme est par nature un être doté d'une méchanceté et que l'état de nature constituait un état de conflit généralisé, de guerre totale. Mais pour l'auteur du contrat social, il en est rien. L'état de nature est plutôt un état de non guerre. Car l'homme

²² - Second discours, op. cit. , p. 179.

vit seul et indépendamment des autres. De ce fait, il n'a donc pas besoin de son semblable. Il ne satisfait ses besoins que par ce qui est autour de lui dans la nature. Il ne cherche ni à s'accaparer du bien d'autrui ni à asservir son alter ego. Du coup la possibilité d'une guerre ouverte devient improbable, d'autant que leurs désirs ne portent pas sur un même et unique objet.

Dans l'état de nature, l'homme n'est pas guidé dans ses actions quotidiennes par la raison, mais par la pitié et l'amour de soi. Et ce sentiment de pitié le conduit plus à la serviabilité envers son semblable qu'au conflit. Or Hobbes, tout justement, adopte une position contraire. C'est ce que Rousseau dénonce : « *Hobbes prétend que l'homme est naturellement intrépide, et ne cherche qu'à attaquer, et combattre. Un philosophe illustre pense au contraire [...] que rien n'est plus timide que l'homme dans l'état de nature, et qu'il est toujours tremblant et prêt à fuir au moindre bruit qui le frappe, au moindre mouvement qu'il aperçoit* »²³. L'homme dans l'état de nature n'est donc pas cet être méchant et avide de violence étant donné qu'il ne connaît ni le mal ni le bien. Il est plutôt cet être qui se suffit à lui-même à partir de ce que la nature lui offre dans son environnement immédiat. A ce titre, il n'a aucune raison de nuire à son semblable.

Contre Aristote, Rousseau affirme la non sociabilité naturelle de l'homme. En effet pour l'auteur du contrat social, l'homme n'est pas cet individu dont l'essence est de vivre en société, d'autant que dans l'état de nature il mène une existence isolée. Catherine Larrère affirme au sujet de cet état de nature : « *les hommes y vivent dispersés, sans communication, entre eux. Il n'y a ni société, ni propriété, ni raison, ni langage, ni connaissances développés, ni techniques, ni choix amoureux.*

²³ - Ibid., p. 186.

La vie humaine est animale, et répétitive, les hommes n'y ont d'autres soins que la conservation de leur existence »²⁴.

Dans ce sens, il n'existe donc aucune sociabilité humaine par essence, par nature. Du coup, l'assertion aristotélicienne de « l'homme animal politique » devint inopérante à l'intérieur du champ sémantique de la philosophie politique de Rousseau.

L'état de nature chez Rousseau, à l'instar de Hobbes, est aussi perçu comme un simple alibi, une simple hypothèse de travail. C'est un état « *qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes pour bien juger de notre état présent* »²⁵. L'état de nature est de ce point de vue une simple construction abstraite de l'esprit.

Venons en maintenant à la conception kantienne de l'état de nature. Celle-ci ne peut mieux s'appréhender qu'à la lumière de l'histoire. L'histoire que prend en charge la philosophie de Kant, comme Rousseau, ne porte pas sur un individu particulier, mais sur l'espèce humaine toute entière. Car « *l'histoire de l'humanité doit être distinguée de celle des hommes* »²⁶.

La philosophie de l'histoire de Kant met donc en perspective la destinée de l'espèce humaine. Cette destinée se situe entre deux bornes : une borne de départ et une borne d'arrivée. La borne de départ est représentée par l'état de grâce, d'abondance ; un lieu qui a été énormément doté par la nature de tous les moyens susceptibles d'assurer l'existence paisible de l'individu, du couple qui constituerait les descendants directs de l'espèce humaine. L'auteur lui-même appelle ce

²⁴- C. Larrère, « Rousseau » in Dictionnaire de philosophie politique, Paris, puf, 1996, p.589

²⁵- Second discours, op.cit., p.167

²⁶- Kant, « Réflexions sur l'anthropologie » in annexe de l'œuvre de Monique Castillo, Kant et l'avenir de la culture, paris, p.u.f, 1990, p. 257. Toutes les réflexions que nous utilisons sont extraites de cet ouvrage. Nous citerons désormais Réfl.

lieu *le jardin*, par référence au jardin d'Eden dans la bible. Ecoutons le natif de Königsberg à ce propos « *Je place ce couple en un lieu garanti contre l'attaque des bêtes de proie et richement pourvu par la nature de tous les moyens de subsistance, et donc dans une sorte de jardin* »²⁷. Le jardin est ici assimilé au paradis.

Quant à la borne d'arrivée, on pourrait la situer, par rapport à la philosophie de l'histoire de Kant, dans la " république morale " ou " la république des saints " que La Religion dans les limites de la simple raison présente malheureusement comme un idéal. Cette borne d'arrivée sera, de ce fait, représentée par l'Etat politique que Kant a appelé *la société juridico-civile*.

Le début de l'histoire humaine se situe donc dans un paradis. C'est une forme d'état où l'homme vit sans peine. Il y mène une existence sans conscience, et dans l'innocence. Il n'a pas encore pris conscience de sa liberté, mais vit dans le bonheur. Ici, la nature ne manifeste pas son hostilité envers l'homme, mais sa clémence. Kant le voit placé *sous un ciel éternellement clément* ²⁸. A ce premier stade de son histoire, il est encore tout entier nature, animalité. Dans ce sens, il n'est guidé que par l'instinct. Voici ce que nous révèle l'auteur des trois "critiques" à ce sujet : « *L'instinct, cette voix de Dieu, à laquelle obéissent tous les animaux, devait être, au tout début, l'unique guide de ce néophyte* »²⁹. L'*instinct* est, dans cet état paradisiaque, la faculté qui détermine et oriente l'action de l'homme. Se placer sous l'unique conduite de l'instinct, c'est être considéré comme un être sub-humain, un homme-animal, certes, mais un homme heureux parce que vivant dans l'ignorance et dans l'innocence. Ici, la méchanceté est toujours en

²⁷- Kant : « Conjectures... »in Monique Castillo, Emmanuel Kant, Histoire et Politique , paris, Vrin 1999, p.104 . Le texte des conjectures est extrait de cette œuvre de M. Castillo. Nous citerons désormais Conjectures.

²⁸ - Ibid

²⁹ - Ibid., p. 105

puissance et non en acte, c'est-à-dire qu'elle ne s'est pas encore révélée comme étant le caractère du genre humain. L'homme ne débute donc pas son histoire selon le texte kantien des *Conjectures...* avec toute la brutalité que Hobbes lui reconnaît. Car en ce lieu, l'instinct naturel n'éveille en lui que les besoins les plus essentiels pour la conservation de son être. Ces désirs sont dans ce sens limités, et par conséquent la concurrence, source du conflit, n'existe pas. Il est détenteur de la parole et du langage, c'est-à-dire de la faculté « *de parler à l'aide d'un système de concepts, donc de penser* »³⁰. Il est également pourvu de toutes ses aptitudes physiques.

La genèse de l'histoire de l'espèce humaine qu'exposent donc les conjectures... ne concerne pas la dimension physique de cette espèce étant donné que Kant considère l'homme comme un être déjà doté de toutes les facultés physiques. Gérard Raulet affirme dans ce sens : « *l'homme de Kant est en ce sens un homme qui sait se tenir debout et marcher, parler, même discourir, lier des idées entre elles, donc penser ; une note précise même qu'il possède un "instinct de communication" qui l'oriente a priori vers ses semblables* »³¹.

Mais cette genèse de l'histoire concerne l'espèce humaine en tant qu'espèce morale. Kant précise qu'il prend l'homme au moment où celui-ci est déjà en possession de ses aptitudes naturelles ; et il se propose de ne mettre en exergue que la perspective morale qui, vraisemblablement, « *présuppose nécessairement cette aptitude* »³². Visiblement l'auteur des trois critiques marque ouvertement son opposition par rapport à la conception anthropologique qui fixe l'origine de l'espèce humaine à partir de l'animalité.

³⁰ - Ibid

³¹ - G. Raulet, Kant, histoire et citoyenneté, Paris, P.U.F, 1996, P.64

³² - « Conjectures... », op.cit., P.105

Ainsi dans le *Jardin*, en se laissant conduire par l'instinct naturel, le caractère de l'homme ne constitue aucunement une menace et son existence se trouve être paisible. Kant affirme à ce propos : « *aussi longtemps que l'homme sans expérience a obéi à cet appel de la nature, il s'en est bien trouvé* »³³.

Mais avec l'éveil de la raison qui découvre l'étendue de ses capacités, l'homme se trouve jeté dans le monde, précipité dans l'histoire par la nature : c'est la deuxième étape de l'histoire humaine. Ici, il est désormais amené à désirer au-delà de ce que l'instinct lui en propose. Débarqué donc du paradis par la nature, son existence est loin d'être sereine car des difficultés de tout ordre commencent à se faire jour. Il n'est plus qu'un être de soucis et de peines. Kant écrit dans ce sens : « *la nature l'a chassé de l'existence d'innocence enfantine tranquille, comme d'un jardin où il trouvait dans l'insouciance sa substance, et l'a précipité dans le vaste monde, où tant de soucis, de peines, de maux inconnus l'attendaient* »³⁴.

La chute de l'homme dans l'histoire doit être comprise comme le passage du jardin, du paradis à l'état de nature. Il s'agit là d'un bannissement de la tutelle maternelle de la nature qui prive l'homme de la félicité, du bonheur. Cette expulsion a certes un avantage en ce sens qu'elle permet à l'homme de mettre en acte toutes ses facultés naturelles et de se réaliser, mais elle a aussi un inconvénient du fait que l'être humain se trouve exposé au danger, à savoir, les maux, les vices qui font dorénavant partie de son existence et constituent des obstacles, pourrait-on dire, surmontables dans son progrès vers le mieux. « *Le premier pas hors de cet état a donc été sur le plan moral une chute ; sur le plan physique, la conséquence de cette chute a été l'apparition d'une*

³³ - Ibid

³⁴ - Ibid., p.108

foule des maux inconnus jusque là dans la vie, et donc la punition »³⁵. Cette représentation des débuts de l'histoire humaine montre le départ de l'homme du paradis pour la punition dans l'état de nature. Ce départ qui est un bannissement de l'état d'innocence permet d'entreprendre une évaluation en termes de perte et profit. Ce qu'il perd, c'est la sécurité ; et ce qu'il gagne, la liberté. Mais une liberté qui pose problème d'autant qu'elle n'est pas encore garantie par la loi. Cette liberté s'apparente bien à ce que Rousseau appelait l'indépendance naturelle et qu'il distingue de la liberté civile. Kant parle plutôt de liberté sauvage sans loi, qu'il différencie de la liberté légale. L'indépendance naturelle de Rousseau est le pouvoir illimité de l'homme sur les choses à l'état de nature.

Tandis que la liberté politique (comme nous le verrons plus loin) est un attribut de l'homme qui prend forme et sens juridique avec l'instauration de la loi. Dans l'état de nature, eu égard à l'insécurité qui prévaut, et donc au mal, la recherche de la liberté par le biais de la paix devient une priorité. Du coup, l'histoire de l'homme en partant de l'état de nature pour l'Etat civil devient l'histoire de la liberté, une histoire qui se construit par de-là le mal. Au fond ce que nous révèle Kant, c'est une histoire de l'espèce humaine telle qu'elle se réalise selon un processus établi par la nature et qui fait abstraction des impératifs moraux. L'auteur lui-même, en observant cette perspective de l'histoire humaine qui intègre le mal, est parvenu à établir une distinction entre l'histoire de la nature régie par Dieu et l'histoire de la liberté qui porte la marque de l'homme. C'est ainsi qu'il affirme : « *L'histoire de la nature commence ainsi par le bien, car elle est l'œuvre de Dieu ; l'histoire de la liberté, par le mal, car elle est l'œuvre de l'homme* »³⁶. L'histoire de la nature est celle qui prend ancrage dans l'état paradisiaque, état de félicité.

³⁵ - *Ibid*, p. 109

³⁶ - *Ibid*

Tandis que l'histoire de la liberté (l'histoire de l'homme) est celle dont on pourrait situer l'origine à partir de l'introduction du mal. Or le mal commence dans l'état de nature. L'histoire de la liberté s'origine donc dans l'état de nature avec son cortège des maux. Autrement dit cette histoire de l'espèce humaine telle qu'elle a été conçue par la nature ou Dieu s'identifie au bien. D'où la présence de l'homme dans le *jardin*. Mais lorsque l'homme devient le principal artisan de sa propre histoire à partir de l'état de nature, celle-ci change de tournure et associe le mal. Nous pouvons établir une similitude entre ce point de vue de Kant et la position de Rousseau qui déclarait dans l'Emile : « *Tout est bien sortant de l'auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme* »³⁷. La référence à Dieu est évidente : « l'auteur des choses » désigne ici l'être par lequel tout a été créé, c'est-à-dire Dieu. Dans l'état de nature le mal devient une caractéristique qui permet d'identifier l'homme. Kant soutient que c'est un état dans lequel les hommes prennent pour maxime la violence et font preuve d'une méchanceté. En sortant donc de l'état d'innocence, état régi par Dieu, l'homme prend conscience de la misère qui va désormais jalonner sa vie et devient nuisible à autrui. Pascal, bien avant Kant, a fort justement mis en exergue le thème de la misère de l'homme hors du juron de Dieu : *la misère de l'homme sans Dieu*³⁸. C'est que l'homme, précipité dans le monde et ayant tourné le dos à Dieu, est condamné à mener une existence en proie à la misère. Ce qui fait la spécificité de cette deuxième étape de l'histoire humaine, c'est la prise de conscience par l'homme de sa liberté, une liberté qui doit se construire dans les limites de la loi et qui aura pour cadre, l'Etat politique. Mais à l'absence de la loi qui est synonyme d'ordre, l'état de nature fait place à l'anarchie, à l'arbitraire, à l'injustice. Kant affirme

³⁷ - Rousseau, cité par M. Castillo in Emmanuel Kant, Histoire et politique, Paris, Vrin, 1999, note 91, P. 160

³⁸ - Sur cette expression, cf. l'œuvre de l'auteur lui-même : Pensées, Paris, Flammarion, 1993

dans la même perspective que cet « *état de nature correspond à un état d'injustice ; mais c'était en tout cas un état caractérisé par l'absence du droit* »³⁹.

Dans l'état de nature, l'homme est l'objet des forces antagonistes. Les unes le rendent incapable de se soumettre à la règle commune d'une association, les autres le poussent à s'unir à ses semblables. Kant parle alors de « *l'insociable sociabilité des hommes, c'est-à-dire leur penchant à entrer en société, lié toute fois à une opposition générale qui menace sans cesse de dissoudre cette société* »⁴⁰. En effet en l'homme règne une guerre intestine. Gouverné par ses passions et vivant isolé, l'homme est naturellement insociable d'autant plus qu'il est incapable d'avoir une existence commune avec autrui, et même de concevoir une liberté qui soit subordonnée à la loi. Car il s'oppose à l'aliénation des décisions grâce à laquelle il satisfait ses passions et ses intérêts. *L'insociable sociabilité* ne doit pas être comprise simplement comme tendance à l'ouverture vers l'autre en vue de former une communauté d'hommes, mais aussi comme répulsion profonde à s'unir à autrui, et donc un penchant pour l'expression de son animalité, c'est-à-dire l'agressivité. C'est ce qui traduit ici l'absence de sécurité. Kant affirme : « *Je suis, du fait des autres hommes dans l'état de nature, laesus per statum. Car je n'ai aucune sécurité et ma propriété est toujours menacée* »⁴¹.

A l'instar de Hobbes et de Rousseau, Kant fera aussi de l'état de nature une simple idée de la raison, une représentation a priori d'un état qui abriterait les hommes sans qu'il n'y ait au dessus d'eux un pouvoir coercitif dont la finalité serait de leur imposer la paix par la contrainte.

³⁹ - Kant, Doctrine du droit, Doctrine de la vertu, traduction A. Renaut, Paris, Flammarion, 1994, P. 127. Nous citerons désormais D.D.

⁴⁰ - Kant, Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique, Paris, Bordas, 1998, P.14. Nous emploierons désormais l'abréviation IDH.

⁴¹ - Réfl. 7647, op.cit., p.277

La raison nous présente alors cet état se caractérisant par l'absence de sécurité pouvant préserver les hommes contre les agressions de leurs semblables qui sont souvent pris sous le coup de la folie et qui peuvent par une simple gaîté de cœur porter atteinte à leur intégrité physique. L'état de nature est un état de guerre généralisée. L'expression état de guerre désigne un état où la volonté de déclencher le conflit est vivement manifeste. L'état de nature chez Kant est donc cet état où chacun se retrouve auteur de sa propre loi, et ne reconnaît pas une loi extérieure à laquelle, avec tous les autres, il se soumet. Cette absence de loi laisse alors libre cours à tout affrontement, à toute sorte d'opposition de forces. De ce point de vue, *l'insociable sociabilité* ne sera comprise que comme un rapport de force : rapport entre la force qui entraîne l'homme à l'isolement et donc à l'agressivité, et celle qui le conduit à s'associer aux autres membres de son espèce et donc à la serviabilité. Il s'agit bien d'un affrontement des forces antagonistes, d'une auto contradiction. Car cette opposition a lieu à l'intérieur même de l'individu. Cette auto contradiction qui culmine dans un repli sur soi est cependant loin de lui apporter une entière satisfaction. Car il pressent le lien avec autrui nécessaire pour le développement de ses facultés. Vivant donc dans la violence et l'injustice, et connaissant d'autre part les avantages à tirer de la sociabilité, l'homme n'est pas tenu à s'éterniser dans l'état de nature. Cet état est contraire à son épanouissement. Voilà pour quoi Kant affirme : « *Je ne suis pas obligé de demeurer dans cette crainte* »⁴². Et il ajoute : « *L'état de nature est un état de liberté sans loi, par conséquent un état où se commet l'injustice* »⁴³. Mais la relation qu'il établit avec autrui est une relation conflictuelle eu égard à l'éveil de la raison qui a engendré des besoins nouveaux au point de susciter en lui cupidité, égoïsme, soif de possession et de domination, etc.

⁴² - Réfl. 7708, op.cit. , p.278

⁴³ - Ibid.

Les forces antagonistes n'agissent pas de façon fortuite en l'homme, mais dans le sens de la réalisation d'une unité entre les membres de l'espèce humaine, c'est-à-dire de l'harmonisation de leurs rapports. Et cette harmonisation ne peut être envisagée qu'au moyen de la loi, et de préférence dans l'Etat civil.

2 – L'Etat civil

Les forces antagonistes, en même temps qu'elles menacent l'équilibre de la société, elles obligent aussi l'homme à s'élever de l'état de nature à l'Etat civil. Car l'état de nature, en raison de la non présence du droit positif, n'offre pas à l'homme toutes les garanties possibles pour sa sécurité de façon à y demeurer définitivement. Sa liberté est sans cesse menacée. Il lui faut donc, selon Kant, « *sortir de l'état de nature où chacun n'en fait qu'à sa tête et s'unir à tous les autres[...] pour se soumettre à la contrainte publique de lois extérieures, autrement dit : il faut entrer dans un état où soit défini légalement pour chacun ce qu'il doit reconnaître pour sien et où il obtienne ce qui lui revient grâce à une puissance suffisamment forte (qui n'est pas la sienne, mais une puissance extérieure), bref : il doit avant tout entrer dans un Etat civil* »⁴⁴.

Mais l'entrée de l'homme dans l'Etat civil s'effectue au moyen de l'adoption du contrat social que Kant appelle le contrat originare. Tosel affirme : « *Le passage de l'état de nature (droit privé) à l'Etat civil (droit public) a pour opérateur le contrat que Kant nomme originel* »⁴⁵.

L'idée de contrat social n'est pas née avec Kant. Selon Denis Collin⁴⁶, l'idée de contrat comme fondement de la légitimité de l'autorité politique

⁴⁴- DD, § 44

⁴⁵- A. Tosel, Kant révolutionnaire. Doit et politique, Paris, puf, 1988, p. 65. Nous citerons désormais Kant révolutionnaire.

⁴⁶- D. Collin, Les grandes notions philosophiques, Paris, Seuil, 1997, p. .30

émerge à la renaissance avec des hommes comme Théodore de Bèze (1519-1605) recteur de l'Académie de Genève. Cette idée renvoie à deux types de contrat :

1. le contrat entre les individus qui forment une communauté ou une société ;
2. le contrat entre le monarque et ses sujets, ou, du moins, ceux de ses sujets qui ont droit à la parole.

Le premier type de contrat consiste à expliquer le lien social et non la spécificité de l'autorité politique. Le deuxième type permet de limiter la souveraineté du monarque et de la soumettre à des règles précises dans ses relations avec ses vassaux.

Mais c'est surtout avec Hobbes (1588-1679) qu'apparaît la première tentative d'élaboration d'une théorie rationnelle du contrat. Dans son ouvrage intitulé *Léviathan*, il conçoit le contrat à partir d'un exposé de la condition de l'homme à l'état de nature, c'est-à-dire avant la constitution d'un Etat civil. Rappelons brièvement quelques traits caractéristiques de l'état de nature. En effet pour Hobbes, l'état de nature est un état de guerre permanente de tous contre tous. Tout homme cherche à se conserver ; or, à l'état de nature, l'homme est libre d'utiliser comme bon lui semble tous les moyens à sa disposition pour assurer cette conservation. Cette liberté illimitée conduit à la guerre interminable, car l'homme devenant un loup pour son semblable. L'état de nature est donc un état de passions non régulées que sont l'appétit de domination sur son alter ego et la peur de la mort violente du fait d'autrui. Cette lutte de chacun pour sa survie met incessamment en danger la vie de tous.

C'est la nécessité de sortir de cet état de conflit qui pousse les hommes à passer entre eux un contrat, par lequel ils se dessaisissent de leur liberté naturelle, de leur autonomie (pouvoir de se donner à soi-même sa propre

loi), pour la transférer à un tiers, le souverain ⁴⁷ et sous la réserve que ce dernier va assurer la paix et la sécurité commune. Mais un contrat est une entente dont les termes peuvent être violés. C'est pourquoi Hobbes donne au Léviathan ⁴⁸, au souverain, un énorme pouvoir coercitif : par la peur qu'il inspire à ses sujets, le Léviathan doit décourager quiconque de violer le contrat, ceci dans le but que le Bien commun soit préservé et que chacun agisse non pas dans son unique intérêt, mais dans l'intérêt de tous. Il a, dans ce sens, le pouvoir d'appliquer à sa guise le principe du monopole de la contrainte physique légitime: si quelqu'un nuit à la société, il doit être sanctionné.

Ainsi la condition civile, par opposition à l'état de nature, exige donc un pouvoir établi, apte à contraindre ceux qui violeraient les termes du contrat. La relation entre les hommes est réciproque tandis que la relation avec le souverain ou le Léviathan est unilatérale. Le souverain est donc absolu.

C'est dans le texte ci-dessous que Hobbes traduit l'idée de contrat social en tant qu'elle constitue, avec l'institution d'un pouvoir coercitif commun, une solution au problème de la guerre dans l'état de nature :

« La seule façon d'ériger un tel pouvoir commun, apte à défendre les gens de l'attaque des étrangers et des torts qu'ils pourraient se faire les uns aux autres, et ainsi à les protéger de telle sorte par leur industrie et par les productions de la terre, ils puissent se nourrir et vivre satisfaits, c'est de confier tout leur pouvoir et toute leur force à un seul homme, ou à une seule assemblée, qui puisse réduire toutes leurs volontés, par la règle de la majorité, en une seule volonté. Cela revient à dire : désigner un homme, ou une assemblée, pour assumer leur personnalité, que chacun par conséquent soumette sa volonté et son jugement à la volonté et au jugement de cet homme ou de cette

⁴⁷ - le souverain peut être un homme ou une assemblée.

⁴⁸ - Hobbes désigne par Léviathan l'Etat civil, en référence au monstre biblique.

assemblée. Cela va plus loin que le consensus ou concorde : il s'agit d'une unité réelle de tous en une seule et même personne, unité réalisée par une convention de chacun avec chacun passée de telle sorte que c'est comme si chacun disait à chacun : j'autorise cet homme ou cette assemblée, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et que tu autorises toutes ses actions de la même manière. Cela fait, la multitude ainsi unie en une seule personne est appelée une république, en latin civitas. Telle est la génération de ce grand LEVIATHAN, ou, pour en parler avec plus de révérence, de ce dieu mortel, auquel nous devons, sous le Dieu immortel, notre paix et notre protection. [...] Le dépositaire de cette personnalité est appelé souverain, et l'on dit qu'il possède le pouvoir souverain ; tout autre homme est son sujet »⁴⁹.

Ce passage nous amène à affirmer qu'avec Hobbes, l'Etat cesse d'être une émanation divine ou une chose naturelle, mais une construction purement humaine par le biais du contrat.

Pour quoi évoquer Hobbes ? Par ce qu'il est considéré comme le penseur moderne de la notion de contrat. Le passage de l'état de nature à l'Etat civil chez Kant s'effectue aussi, nous l'avons déjà dit, au moyen du contrat qu'il nomme contrat originare. Le contrat pour Kant, tout comme pour ses devanciers, Hobbes, Locke, Rousseau, est entendu comme l'acte par lequel un peuple se constitue en Etat. Kant affirme : « *L'acte par lequel le peuple se constitue lui-même en Etat [...] est le contrat originare d'après lequel tous au sein du peuple renoncent à leur liberté extérieure pour la recouvrer aussitôt en tant que membres d'une république, c'est-à-dire du peuple considéré comme Etat* »⁵⁰. A travers le contrat, tous les individus décident donc de se dessaisir de leur

⁴⁹- Leviathan, op.cit., pp. 177-178

⁵⁰ DD. , § 47

liberté naturelle extérieure et anarchique pour la retrouver dans l'Etat civil sous la forme d'une liberté garantie par la loi.

Il importe de comprendre, pour être plus explicite, que si l'état de nature se caractérise par l'absence des règles, il reste que les hommes possèdent au moins des droits naturels (droit de se nourrir, de se défendre contre autrui, etc.) et des libertés naturelles. Le Contrat social instauré dans une société vient restreindre les droits et les libertés naturels en imposant des règles nécessaires au bon fonctionnement de la société qui vient d'être instituée. Le Contrat social et ses règles n'aliènent pas les droits et libertés naturels ; au contraire, il leur donne une forme « légale ». Alors que dans l'état de nature, l'homme obéit à son instinct, dans l'Etat civil, il obéira plutôt aux lois (dirigées par la justice). Les droits naturels deviennent donc des droits civils, et la liberté naturelle devient la liberté rationnelle. Ainsi dans l'Etat civil, l'homme a toujours le droit de se nourrir et de se défendre, mais il doit le faire dans le respect des droits et des libertés d'autrui. Il est libre, mais il doit respecter la liberté d'autrui.

Le contrat originaire, en instituant l'Etat civil, a aussi permis de régler la question des fondements du pouvoir politique. En effet, l'Etat civil est non seulement la somme des volontés individuelles, mais aussi le lieu d'expression du rapport entre le pouvoir politique (celui ou ceux qui commandent) et la multitude des sujets de droit (ceux qui obéissent). Et pour parfaire l'idée de l'Etat, le pouvoir politique doit nécessairement se diviser en trois : « *le pouvoir souverain (souveraineté) en la personne du législateur, le pouvoir exécutif en la personne du gouvernement (en conformité avec la loi) et le pouvoir judiciaire (en tant que capacité d'attribuer à chacun ce qui est sien d'après la loi) en la personne du juge* »⁵¹. Ces trois pouvoirs étant repartis, il reste maintenant à leur donner une qualité absolue, c'est-à-dire irrévocable de façon à garantir à tous les contractants la paix et la sérénité. Kant affirme : « *De ces*

⁵¹ - DD. , § 45

pouvoirs, considérés dans leur dignité, on dira que la volonté du législateur à l'égard de ce qui concerne le mien et le tien extérieurs est irréprochable (irrépréhensible) que le pouvoir exécutif du chef ultime est irrépressible (irrésistible), et que la sentence du juge suprême est irrévocable (sans appel) »⁵². Ces qualités attribuées aux trois pouvoirs sont donc indispensables dès lors que doit être atteinte la fin de la mise en place de l'Etat, à savoir la garantie que le droit de tous les citoyens sera assuré et imposé. Sans elles (les qualités attribuées aux trois pouvoirs), l'Etat civil aurait du mal à se constituer. Et sans Etat civil, il n'y aurait pas de sécurité pour tous. Du coup, les hommes s'éterniseraient dans la spirale de la violence.

L'Etat civil ou politique est donc un Etat conforme au droit, le droit établi par la raison humaine, qui est le droit positif. C'est un Etat dominé de part en part par la loi. Voici en quels termes Kant précise sa définition de l'Etat civil : « *un Etat (civitas) est la réunion d'une multiplicité d'hommes sous des lois juridiques* »⁵³. Ici, la liberté de l'individu se trouve sécurisée dans les limites de la loi et s'accorde avec celle des autres. Cet Etat est aussi appelé par Kant *Etat de liberté*. Ceci prouve à suffisance que la notion de liberté revêt une place importante dans la pensée politique de Kant. L'Etat de liberté est un Etat dominé par la raison et où l'homme découvre « *un privilège qu'il avait en raison de sa nature sur tous les animaux : il cessa désormais de les considérer comme ses compagnons dans la création, pour les regarder comme des moyens et des instruments mis à la disposition de sa volonté en vue d'atteindre les desseins qu'il se propose. Cette représentation implique la contrepartie, à savoir qu'il n'avait pas le droit de traiter un homme de cette façon, mais qu'il devait le considérer comme un associé participant*

⁵² - *Ibid.*, § 48

⁵³ - *Ibid.*, § 45

sur le pied d'égalité avec lui aux dons de la nature »⁵⁴. Et plus loin Kant ajoute : « ainsi l'homme venait d'atteindre l'égalité avec tous les autres êtres raisonnables »⁵⁵.

Cette égalité n'est possible que dans l'Etat politique qui est simplement considéré par Kant comme un Etat juridique, c'est-à-dire un Etat de droit. L'Etat civil est un Etat qui a pour but de réaliser les libertés individuelles. De ce point de vue, Kant est proche de Spinoza qui, près d'un siècle auparavant, déclarait dans son traité théologico-politique : « la fin de l'Etat est donc en réalité la liberté »⁵⁶. Nous en concevons avec Spinoza, car ce n'est pas pour tenir l'homme dans la crainte, dans l'esclavage et dans l'ignorance au point de se servir de lui comme d'un moyen que l'Etat a été institué, bien au contraire c'est pour lui permettre de mener une existence sans heurts avec autrui dans la liberté, et dans l'égalité. L'Etat politique se veut donc être un Etat où triomphent liberté et égalité entre tous les membres. Car une liberté sans loi conduit à l'anarchie ; de même qu'une société dont tous les membres ne disposent pas du même pouvoir de se contraindre les uns les autres (principe d'égalité) est une société aussi vouée à l'anarchie. L'Etat politique est de ce fait un Etat qui se propose de mettre un terme au règne du despotisme et de la barbarie parmi les hommes jadis en cours dans l'état de nature. Et Kant n'hésite pas à évoquer, dans théorie et pratique, les trois principes suivants qui fondent cet Etat, à savoir : la liberté, l'égalité et l'autonomie. L'auteur lui-même affirme : « Ainsi l'Etat civil (ou Etat politique), considéré simplement comme un état juridique, se fonde sur les trois principes a priori suivants :

1. La liberté de chaque membre de la société, entant qu'homme ;

⁵⁴ - Kant, Conjectures...in La philosophie de l'histoire, Paris, Aubier, 1947, P. 160. Pour ce passage, nous avons préféré utiliser l'édition d'Aubier (qui est la mieux traduite) au lieu de celle de Vrin de Monique Castillo.

⁵⁵ Ibid

⁵⁶ Spinoza, Traité théologico-politique, Paris, Flammarion, 1996, p. 329

2. *L' égalité de tout homme avec tout autre, en tant que sujet ;*
3. *L' autonomie de chaque membre d' une communauté, en tant que citoyen »⁵⁷.*

A y regarder de près, les deux premiers principes traduisent, pourrait-on dire, les droits de l'homme proclamés par la révolution française en 1789, surtout en son article premier qui stipule que « *les hommes naissent libres et égaux en droit...* ». La liberté en tant que principe devient ce qui caractérise l'homme. En ce sens, il n'est pas assujéti à une volonté extérieure, mais se soumet à la loi à laquelle il a lui-même donné son assentiment. Et selon la Réponse à la question qu'est ce que les Lumières ? , on dira de lui qu'il est sorti de la minorité, de l'état de tutelle dans lequel il était incapable de faire usage de son entendement sans être dirigé par autrui pour entrer dans la majorité.

De ce point de vue, La liberté de chaque membre de la société est conçue comme la capacité que possède tout personne à se servir de son propre entendement sans commandement extérieur. Et l'homme en tant que sujet libre devient un citoyen au même titre que quiconque. Il s'agit essentiellement là de prôner l'égalité des hommes dans la liberté ; une égalité qui, désormais, leur offre les mêmes possibilités de faire valoir leurs droits en s'adressant à l'autorité compétente. En énonçant ces principes, Kant veut mettre un terme à l'argument de l'inégalité de condition entre individus soutenue par l'ancien régime. André Tösel renchérit dans la même optique : « *Ainsi s'énonce la fin du privilège féodal, et se trouve sapée la légitimité de toute noblesse héréditaire* »⁵⁸.

L'instauration du principe d'égalité sonne donc le glas de cette classe. Kant estime que toute personne vivant dans l'Etat civil se doit, selon son mérite, d'accéder à une condition très élevée. Point n'est besoin de lui faire obstacle à la réalisation de cette fin sous le prétexte qu'il existe une

⁵⁷ - Kant, Théorie et pratique, trad. Françoise Proust, Paris, Flammarion, 1994, P. 64

⁵⁸ - A. Tösel, Kant révolutionnaire, Paris , P.U.F. 1988 , P.67

condition privilégiée à laquelle l'on appartiendrait de manière héréditaire. Car selon l'auteur, « *aucun membre de la communauté en tant que sujet ne peut jouir d'un privilège inné sur autrui et nul ne peut transmettre à ses descendants le privilège de la condition qui est la sienne dans la communauté, ni empêcher autrui d'une manière contraignante, comme si la naissance l'avait en quelque sorte destiné à appartenir à la noblesse, de parvenir par son propre mérite aux plus hauts niveaux de la hiérarchie* »⁵⁹. Autrement dit, une personne appartenant à une communauté peut toute fois hériter d'une chose en tant que propriété, mais pas d'une classe sociale dite aisée et de surcroît empêcher l'autre de se hisser au même rang que lui. Ce serait lui méconnaître ce droit à l'égalité que « la déclaration des droits de l'homme et du citoyen » présente comme étant naturel et imprescriptible. Au fond, ce que tente de faire Kant ici, c'est de rejeter la légitimité juridique d'une noblesse qui fait montre d'une supériorité insolente et se permet en même temps de mépriser les autres classes sociales existantes, surtout celles qui lui sont inférieures. Tosel affirme : « *Il faut abolir le privilège propre à toute position sociale, de manière à ce que tous les individus à leur naissance se trouve en position égale devant les charges publiques* »⁶⁰. En se situant du point de vue de la logique de l'ancien régime, qui est la logique défendue par la noblesse, cela signifie que le rang passe avant le mérite ; et c'est ce que Kant dénonce lors qu'il proclame le principe de l'égalité entre tous les hommes dans l'Etat civil. Car la législation juridique commande à chacun de parvenir à la position sociale qui correspond à ses capacités physiques et intellectuelles, et donc à son mérite. Tosel pense que Kant traduit ici la conception libérale de l'égalité qui s'exprime en ces termes :

⁵⁹ - Théorie et pratique, op.cit., p. 68

⁶⁰ - Kant révolutionnaire , op.cit. p.68

« *A chacun selon son mérite* », contrairement au point de vue féodal qui est le suivant : « *A chacun selon son rang* »⁶¹.

Le troisième principe, celui d'autonomie ou d'indépendance, permet de mettre en exergue la distinction chez Kant entre citoyen actif et citoyen passif. En effet dans un Etat politique, si tous les membres de la communauté sont citoyens en ceci qu'ils sont libres et égaux, en revanche tous ne sont pas autonomes ou indépendants. Est considéré comme autonome et par conséquent législateur, celui qui est son propre maître, qui se suffit à lui-même. Il s'agit de cet individu qui pourvoit par lui-même à son entretien, qui n'a nullement besoin de s'aliéner lui-même pour gagner sa vie, c'est-à-dire de vendre sa force de travail : c'est le propriétaire. Une telle personne est dite citoyen actif et est autorisée à voter. Et le qualificatif de citoyen passif, renvoie à celui qui est privé d'autonomie ou d'indépendance. Il est certes soumis et protégé par les lois de la société, mais il n'est pas lui-même législateur. Sont particulièrement concernés par cette catégorie : les femmes et les enfants, les domestiques et autres travailleurs de basse condition. C'est donc l'aspect économique qui, chez Kant, permet de dissocier le citoyen actif du citoyen passif. L'Etat civil postulé par Kant renvoie en fait à la conception libérale de l'Etat, qui est une critique contre l'Etat providence, cet Etat qui conçoit les schémas directeurs du bonheur en lieu et place des hommes eux-mêmes. Si nous attendons d'un autre qu'il nous dicte notre conduite en matière de bonheur, cela serait arbitraire et remettrait en cause le principe de liberté qui caractérise chaque membre de la société. Kant, dans Théorie et Pratique, explique que la constitution civile vise à garantir, au sein de l'union, le droit de chacun. Si l'Etat est donc le dépositaire et l'exécutant de cette création humaine qu'est la liberté (celle qui est garantie par la loi), il n'a cependant pas le droit de s'immiscer dans le choix du bonheur de l'individu. La loi vient certes

⁶¹ - Ibid., p.68

limiter la liberté de chacun pour permettre celle de tous. Mais elle ne contraint pas l'individu à être heureux. Dès lors, toute incursion de l'Etat dans le domaine du bonheur des individus relève en effet du despotisme. L'auteur affirme dans cette optique : « *Un gouvernement qui serait fondée sur le principe de la bienveillance envers le peuple, comme celui d'un père envers ses enfants, c'est-à-dire un gouvernement paternaliste, où les sujets sont forcés de se conduire d'une manière simplement passive, à la manière d'enfants mineurs, incapables de distinguer ce qui leur est vraiment utile ou nuisible et qui doivent attendre simplement du jugement du chef de l'Etat la manière dont ils doivent être heureux et simplement de sa bonté qu'également il le veuille, est le plus grand despotisme qu'on puisse concevoir (c'est-à-dire une constitution qui supprime toute liberté pour les sujets qui ainsi ne possèdent aucun droit)* »⁶². Ainsi dans la perspective de Kant, attendre de l'Etat qu'il nous guide vers le bonheur, c'est souhaiter un état totalitaire. Si tel était le cas, quel avantage les hommes y trouveraient-ils alors s'il faut partir d'une dictature qui est celle du plus fort dans l'état de nature, pour une autre dictature qui est cette fois-ci celle de l'Etat ? Heureusement, il en est rien de tout cela. L'Etat civil kantien est bien l'expression de la liberté de l'individu dans les limites mêmes fixées par la loi. Cette liberté se manifeste, c'est le cas de le redire, par exemple dans le choix par l'individu lui-même des voies conduisant au bonheur. Kant déclare : « *personne ne peut me contraindre à être heureux à sa manière (c'est-à-dire à la manière dont il conçoit le bien être des autres hommes) ; par contre, chacun peut chercher son bonheur de la manière qui lui paraît bonne, à condition de pas porter préjudice à la liberté qu'a autrui de poursuivre une fin semblable (c'est-à-dire de ne pas porter préjudice au droit d'autrui)* »⁶³. L'Etat civil ou politique est également

⁶² - Théorie et pratique, op.cit., p.65

⁶³ - Ibid.

appelé par Kant Etat de culture. Ainsi le passage de l'état de nature à l'Etat civil est interprété comme le passage de la brutalité à la culture, de la sauvagerie à la civilité. C'est que l'éducation, tout en perfectionnant l'homme par l'instruction et la moralité de ses actions, contribue au progrès du genre humain vers le mieux et à la réalisation de sa destinée politique telle que Kant l'évoque dans *l'Idée d'une histoire...*, à savoir, le cosmopolitisme. Il y a donc là un lien qui apparaît entre la philosophie politique et l'éducation. D'ailleurs ce lien n'est pas propre à Kant. On le rencontre chez Rousseau, et même avant lui, chez Locke. En somme, c'est un point de vue partagé par l'ensemble des penseurs politiques, point de vue selon lequel le citoyen a besoin d'éducation pour être civilisé. Et Alexis Philonenko, grand commentateur de Kant, déclare : « *la philosophie kantienne de l'histoire et de la politique est intimement liée - comme sa pensée religieuse- aux problèmes de l'éducation* »⁶⁴. En effet, l'homme est un être qui nécessite une éducation. En le considérant comme mauvais par nature, l'homme ne devient bon que pour autant qu'il soit soumis à un pouvoir qui l'oblige à être bon. Et l'éducation se présente comme ce pouvoir qui contraint l'homme à se perfectionner, c'est-à-dire à devenir bon. C'est par l'éducation que l'homme passe de la sauvagerie, de la barbarie à la moralité de ses actions ; et donc de l'animalité à l'humanité. L'homme est de ce fait un produit de l'éducation. Kant affirme dans ce sens : « *l'homme ne peut devenir homme que par l'éducation. Il n'est que ce que l'éducation fait de lui* »⁶⁵. L'éducation de l'homme a lieu dans l'Etat politique. Ici, il devient un être cultivé. Alors que dans l'état de nature, Kant le considère comme un inculte. L'auteur des trois critiques distingue dans l'éducation deux aspects : un aspect négatif, la discipline et un aspect positif,

⁶⁴ - A. Philonenko, *Kant, Réflexions sur l'éducation*, Paris, Vrin, 2004, p.12

⁶⁵ -Kant cité par Alexis Philonenko, *op.cit.*, p. 98

l'instruction. La discipline consiste à bannir de chez l'homme son côté bestial. Tandis que l'instruction concerne tout ce que nous apprenons à l'école par le canal d'un maître : Kant parle de *formation scolastique*. Et il identifie la culture à cette formation scolastique. Ainsi, quand l'auteur évoque l'idée de culture, la *bildung*, entendons par là qu'il s'agit simplement de l'instruction ou formation scolastique. Absente (l'instruction) dans l'état de nature, l'homme est une brute. Présente dans l'Etat civil, il devient citoyen susceptible de mener une existence harmonieuse avec autrui. Il était donc important d'annihiler, de par la culture ou l'instruction (l'éducation), la brutalité de l'homme. Car celui-ci est un être qui, du moment où il vit au milieu d'autres hommes, a besoin d'éducation d'autant qu'il peut être amené à abuser de sa liberté à l'égard d'autrui. L'éducation lui apprendra à faire un usage de cette liberté qui soit limitée par la loi. C'est encore par elle (l'éducation) qu'il prendra conscience de l'importance de ses droits et de ses devoirs. Du coup, l'homme passe d'un état caractérisé par l'indépendance envers toutes lois coercitives (état d'injustice), pour un Etat jugé meilleur par rapport au précédent et où règne la contrainte de la loi. Dans ce sens, l'éducation devient un élément qui contribue au perfectionnement de l'espèce humaine. Sans éducation l'homme est être sub-humain, corrompu et perverti dans sa naturalité première et par conséquent se définissant par un penchant au mal considéré comme inhérent à son être. Kant écrit à ce sujet en évoquant l'homme: « *Il lui faut être éduqué et instruit, c'est ainsi que l'espèce croît en perfection. Le premier état est le plus le mauvais* »⁶⁶.

Kant s'inscrit ici dans le même sillage que Rousseau qui, dans son contrat de l'éducation (l'Emile), formulait déjà la même exigence, celle de voir l'homme être éduqué afin qu'il devienne un véritable citoyen. C'est que pour Rousseau, l'homme est au départ démuné. Et tout ce dont

⁶⁶ - Kant, « Réflexions sur l'anthropologie » in l'œuvre de Monique Castillo, Kant et l'avenir de la culture ; Paris, P.U.F. 1990, P. 255. Nous citerons désormais Réfl.

il a besoin pour le perfectionnement de sa personne, pour sa réalisation comme citoyen, il l'obtient par l'éducation. Rousseau affirme : « *Nous naissons faibles, nous avons besoin de forces ; nous naissons dépourvus de tout, nous avons besoin d'assistance ; nous naissons stupides, nous avons besoin de jugement. Tout ce que nous n'avons pas à notre naissance et dont nous avons besoin étant grands nous est donné par l'éducation* »⁶⁷. C'est par l'éducation que l'homme s'élève au rang de citoyen en devenant ainsi vertueux et loyal, disposé à jouer son rôle dans une société de contrat, où chaque membre, d'où qu'il soit et quelle que soit sa situation sociale, puisse vivre le plus librement et le plus heureusement possible. Si dans l'Etat de nature les rapports inter-humains sont caractérisés par la conflictualité et la violence, force est d'admettre que dans l'Etat civil la barbarie a cédé la place à l'harmonie entre tous les citoyens. Dans ce sens, le passage de l'état de nature à l'Etat civil n'est interprété que comme le passage de l'état de guerre de tous contre tous à l'état de sérénité et de respect de tous envers tous, et ceci avec le concours de l'éducation et grâce à la règle de droit.

Mais il existe aussi un droit dans l'état de nature qui se distingue du droit dans l'Etat civil. Le chapitre qui va suivre se propose d'examiner cette distinction.

⁶⁷ - Rousseau : Œuvres complètes, IV Emile, La pléiade, 1969, P. 247

CHAPITRE II : LE DROIT DANS L'ÉTAT DE NATURE ET DANS L'ÉTAT CIVIL.

La politique se veut être une activité humaine, activité ayant trait au mode d'organisation de la vie en société. Or cette organisation nécessite des normes et des règles bien définies, acceptées par tous et sanctionnées par l'intervention de la puissance publique qu'est l'Etat. C'est que les hommes, par de-là leur naturalité animale, éprouvent bien le besoin de recourir à un arsenal juridique, c'est-à-dire au droit pour pouvoir ordonner leur existence communautaire. Dès lors, politique et droit deviennent liés dans la perspective kantienne. C'est aussi ce que semble soutenir Simone Goyard-Fabre. Elle déclare : « *Mais il est impossible, de façon générale et tout particulièrement au XVIII^e siècle, de séparer la théorie générale du droit de la théorie politique. Sans se confondre, les problèmes du droit et de l'Etat s'entremêlent de façon étroite parce qu'ils traduisent une conception de l'homme et de la société* »⁶⁸. Mais le droit n'a pas la même configuration selon qu'il s'agisse de l'état de nature ou de l'état civil. Dans l'état de nature ce droit s'appelle droit naturel, que Kant préfère désigner par l'expression droit originaire. Tandis que dans l'état civil, on parle de droit politique. Tentons maintenant de cerner ces deux types de droit dans leur contenu.

1 – Le droit dans l'état de nature.

La présence du droit dans un espace communautaire, espace habité par les hommes en communauté, a pour but d'harmoniser leurs rapports qui sont pour le moins caractérisés par la concurrence et la conflictualité. Ce droit, en ceci qu'il est élaboré par la raison humaine, est connu sous le

⁶⁸ S. Goyard-Fabre, Kant et le problème du droit, Paris, Vrin, 1975, p. 16

vocable de droit positif. Or l'insociable sociabilité fait de l'état de nature, selon Kant, « *un état caractérisé par l'absence du droit* »⁶⁹, du moins le droit qui porte la marque de l'homme. Le seul droit qui s'y trouve est antérieur à la société civile, c'est un droit inhérent à la condition naturelle de l'homme. Il s'agit d'un droit non déterminé par l'homme, que Kant nomme le droit inné (qui se distingue du droit acquis), et qu'il présente, dans la Doctrine du droit, comme étant « *le droit qui appartient à chacun par nature, indépendamment de tout acte juridique* »⁷⁰. Ce droit correspond à ce que l'assemblée nationale française, en 1789, a désigné sous l'appellation de droits naturels et imprescriptibles du citoyen que sont : la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression. Droits naturels et imprescriptibles en ce sens que ce sont des droits qui appartiennent à l'homme par le simple fait d'être membre du règne des fins, c'est-à-dire de l'espèce humaine. Avant la révolution française, les théoriciens du droit naturel avaient établi comme entre autre droit naturel, la liberté et la propriété. C'est ce que nous rencontrons chez Grotius dans le Droit de la guerre et de la paix, chez Locke dans ses Traités du gouvernement civil. Mais pour Kant dans la Doctrine du droit, il n'existe qu'un droit inné, à savoir, la liberté. Elle « *est, affirme t-il, cet unique droit originaire qui appartient à tout homme en vertu de son humanité* »⁷¹. La liberté est justement considérée comme un droit inné à l'homme, un droit qu'il possède dès son avènement dans le monde. C'est un attribut inséparable de son essence. Autrement dit, en tant qu'être doué de raison, en tant que humain, l'homme est *ipso facto* un être libre. La liberté revêt donc chez Kant le sens d'un attribut inné, c'est-à-dire un droit naturel, un droit lié à la condition d'homme ; le droit que l'homme possède depuis l'état de

⁶⁹ - DD. , § 44

⁷⁰ - Ibid. , pp, 25-26

⁷¹ - DD. , op.cit. , p.26

nature. Ce droit (la liberté) a toute son importance d'autant qu'il a permis, d'une manière ou d'une autre, de régler les rapports interhumains avant l'instauration de la société civile. Tosel affirme dans le même ordre : « *La liberté est le droit naturel qui règle les rapports des hommes avant la position même de la sphère politique* »⁷².

Si selon les devanciers de Kant tels que Grotius ou John Locke, la propriété fait partie des droits naturels, pour Kant, il en va autrement. Et l'analyse de la possession que notre auteur entreprend lui permet de prendre ses distances par rapport à ces derniers.

Le droit dans l'état de nature avec Kant se réduit à la liberté, c'est-à-dire le simple fait d'exister, et qui ne fait pas de cet état un état régi par le droit, et par conséquent un état ordonné mais un état anarchique. Le droit dans cet état de nature ne permet donc pas de garantir le mien et le tien à l'aide des lois publiques. C'est un droit qui lie seulement les personnes entre elles sans la soumission à une contrainte extérieure. « *La sphère du droit privé, renchérit Tosel, correspond aux rapports juridiques que nouent entre eux les individus isolés, [...] sans aucune soumission à une autorité extérieure* »⁷³. De façon générale, le droit fait appel à une contrainte légale. Or cette contrainte est quasiment inexistante dans le droit tel qu'il est établi dans l'état de nature. Alors, l'état de nature est donc dépourvu de contrainte légale.

La notion de possession doit être perçue du point de vue de Kant comme une contribution philosophique au problème de la propriété dans sa détermination juridique. Il s'agit d'une mise en évidence du rapport qui lie l'homme à la chose, à partir du couple *mien* et *tien* extérieur. Le mien est, selon Kant, ce à quoi je suis lié de telle manière que l'usage qu'un autre pourrait en faire sans mon consentement me léserait énormément. Etre lié à une chose ou à un objet, revient à posséder la chose ou l'objet.

⁷² - Kant révolutionnaire, op.cit., p. 48

⁷³ - Ibid., p. 49

Et posséder cet objet, c'est le disposer à sa guise ; c'est avoir toute la liberté d'en faire usage selon ses propres convenances sans être empêché, et par conséquent de détenir un pouvoir de contrainte et surtout de l'exercer contre toute personne susceptible de m'empêcher de faire de l'objet ce dont je veux et quand je veux. C'est cette possession que Tosel présente comme le principal droit privé, et qu'il définit en ces termes : « *Le droit de propriété est le cœur du droit privé et des relations juridiques que les hommes nouent en l'état de nature, avant la société civile* »⁷⁴.

Il y a ceci que chez Kant, l'état de nature est déterminé comme un espace de la possession. Or l'absence de droit positif dans cet état de nature ne permet pas de garantir ce que l'homme a acquis par l'usage de la force de ses mains ou de son intelligence, c'est-à-dire le tien et le mien. Il s'agit de comprendre ici que je ne suis pas toujours tenu de faire de l'objet que je possède un quelconque et libre usage sans être empêché par autrui. Du coup, la possession dans l'état de nature devient une possession provisoire, précaire. Kant a, en outre, élaboré le concept de possession intelligible qu'il distingue de la possession physique empirique. La possession intelligible est présentée de manière suivante : « *le mien extérieur est ce dont ce serait me léser que d'en perturber l'usage que j'en fais, quand bien même je n'en serai pas en possession* »⁷⁵. Il est donc question ici pour l'auteur d'établir un lien entre l'individu et l'objet de telle sorte que même si ce dernier (l'individu) n'est pas présentement ou physiquement en possession de cet objet ; même s'il ne le détient pas actuellement dans la main, ce serait pourtant porter préjudice à sa liberté que de l'empêcher d'en faire un quelconque usage. Et ne pas empêcher l'individu d'user de l'objet à sa guise, c'est respecter son bien, le bien d'autrui. Or je ne peux respecter le

⁷⁴ - *Ibid*, p.50

⁷⁵ *DD.*, § 7

bien d'autrui qu'en vertu d'une loi qui me commande de le faire. Si dans l'état de nature cette loi s'appelle la liberté, en ce sens que ce serait compromettre la liberté de l'autre que de l'empêcher de faire de son objet ce qu'il veut ; dans l'Etat civil, par ce que cette liberté est garantie par la loi, l'objet de l'autre, c'est-à-dire sa possession devient donc garanti par la loi. Et Kant parle de possession péremptoire. Un tel rapport à l'objet, noué indépendamment des conditions spatio-temporelles est dit par Kant possession intelligible. Il s'agit là de la définition réelle de la possession dans son rapport à la liberté, et telle que cette liberté à été présentée ci-dessus par Tosel comme étant le droit qui permet de régler les rapports entre les hommes avant la constitution de la société civile, et donc avant le droit positif. Dans l'état de nature, état antinomique, au sens de loi établie par l'homme, la liberté de l'individu était sans cesse susceptible d'être compromise. C'est que le semblant de droit qui y existait n'offrait pas à l'homme toutes les garanties nécessaires pour son épanouissement. D'où l'avènement de la société civile avec cette fois-ci la présence d'un droit appelé à régir ce nouvel espace politique : le droit politique.

2 – Le droit dans l'Etat civil.

C'est la Doctrine du droit qui sert de cadre de référence au droit appelé à régir l'existence humaine dans l'Etat civil. Ce droit, Kant le nomme le droit politique.

Chez notre auteur, le droit politique est une partie intégrante du droit public. Et par droit public, il entend « *l'ensemble des lois qui ont besoin d'une proclamation universelle pour produire un Etat juridique* »⁷⁶. Autrement dit, il s'agit des lois qui ont fait l'objet de publicité, des lois

⁷⁶ - Ibid. , § 43

qui ont été portées à la connaissance du plus grand nombre des citoyens. Outre le droit politique, il faut aussi adjoindre dans le registre du droit public, le droit des gens et le droit cosmopolitique. Le droit des gens concerne plusieurs peuples qui se trouvent dans des relations d'influence réciproque les uns envers les autres. Dit simplement, le droit des gens est l'ensemble des lois qui règlent les rapports entre les Etats. En 1789 avec Jeremy Bentham, ce droit s'appellera *droit international*. Quant au droit cosmopolitique (nous y reviendrons dans la quatrième partie), il est celui réglant les conditions de visite d'un individu dans un pays autre que le sien. Kant lui-même dit de ce droit, dans son Projet de paix perpétuelle, qu'il « *doit se restreindre aux conditions de l'hospitalité universelle* »⁷⁷.

Dans cette partie de notre travail, il ne s'agira que du droit politique. En effet, l'avènement de la société civile (l'Etat) par le biais du contrat originnaire (acte par lequel un peuple se constitue en Etat) fait nécessairement appel à une législation juridique qui doit déboucher sur une organisation institutionnelle de la société.

Cette organisation doit se fonder sur un type de constitution capable de tenir compte des aspirations des individus. Et la meilleure constitution, celle qui soit véritablement conforme au droit et au respect des libertés individuelles, la constitution à partir de laquelle seront établies les lois appelées à régir les rapports entre citoyens, demeure pour Kant la constitution républicaine. L'auteur affirme : « *La seule constitution qui dérive de l'idée du contrat originnaire, sur laquelle doit être fondée toute législation juridique d'un peuple, est la constitution républicaine* »⁷⁸. Cette constitution a ceci de particulier qu'elle met en exergue la séparation des pouvoirs. C'est ce que soutient Kant lors qu'il déclare que « *le républicanisme est le principe politique de la séparation du pouvoir*

⁷⁷ - Kant, V.P.P., op. cit., p.93

⁷⁸ - Ibid, p.84

exécutif (du gouvernement) et du pouvoir législatif »⁷⁹. A travers cette séparation des pouvoirs, Kant veut concilier la souveraineté législative qui provient de la volonté unifiée du peuple et le pouvoir exécutif de l'Etat dont la vocation est de limiter les libertés des individus en les mettant sous la domination d'un chef. Autrement dit, il s'agit de rechercher les conditions qui permettent d'accorder la liberté des individus et le droit public qui s'énonce toujours en termes de contrainte imposée par la personne qui gouverne. Et l'Etat civil ne reçoit un sens qu'à partir de cette conciliation ou collaboration entre ces différents pouvoirs : le pouvoir législatif, le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire. Le pouvoir législatif est l'expression de la volonté unifiée du peuple. Le pouvoir exécutif est celui par lequel le peuple nomme le régent qui reçoit comme fonction l'application des lois votées par la volonté unifiée de l'ensemble des citoyens. En fin le pouvoir judiciaire, il est celui par le quel le peuple donne l'autorité aux magistrats de gérer ce qui est de droit. Et ce qui est de droit, selon Kant, c'est « *ce que les lois disent ou ont dit en un certain lieu et en un certain temps* »⁸⁰.

Ces pouvoirs permettent d'instaurer un ordre rationnel dans le nouvel espace politique. A y regarder de près, Kant reprend ici la théorie de la séparation des pouvoirs de Montesquieu, mais en lui donnant un aspect rationnel ; d'autant que cette théorie est établie sur fond d'analogie avec le syllogisme⁸¹ aristotélicien. Les trois pouvoirs deviennent les

⁷⁹ - Ibid. , pp.86-87

⁸⁰ - D.D. , op.cit. , p.16

⁸¹ - A propos du syllogisme, nous donnons ici la définition de Paul Foulquié: "Le syllogisme est une forme de raisonnement par lequel de deux propositions données, on tire une troisième proposition qui s'y trouve implicitement incluse. Ou encore, un raisonnement par lequel de deux termes avec un même troisième (appelé moyen terme), on conclut à leur rapport mutuel. Prenons l'exemple classique dans lequel le moyen terme est *homme* :

Tout homme est mortel ;

Or Socrate est un homme ;

Donc Socrate est mortel.

Le syllogisme est habituellement interprété en extension :

l'homme étant du nombre des mortel ;

Et Socrate étant du nombre des hommes ;

Socrate est du nombre des mortels". Cf. Dictionnaire de langue philosophique, quatrième édition, Paris, puf, 1982, p. 704

trois propositions du syllogisme : le pouvoir législatif est la majeure qui contient la loi de la volonté unifiée du peuple, le pouvoir exécutif est la mineure qui renferme l'ordre de se conduire selon la loi ; enfin le pouvoir judiciaire qui fait office de conclusion, contient la sentence qui permet d'affirmer le droit dans un cas précis. Kant lui-même affirme dans la Doctrine du droit : « *tout Etat contient en soi trois pouvoirs (...) pouvoirs qui sont semblables aux trois propositions d'un syllogisme de la raison pratique : la proposition majeure, qui contient la loi de cette volonté, la proposition mineure, qui contient le commandement de procéder selon la loi, c'est-à-dire le principe de subsomption sous cette volonté, et la conclusion, qui contient l'énoncé du droit(la sentence), savoir ce qui dans le cas considéré est de droit* »⁸².

La même rationalité qui habite le syllogisme aristotélicien est aussi celle qui régit les trois pouvoirs.

Avec la théorie de la séparation des pouvoirs, Kant veut penser l'Etat comme un fait purement rationnel, indépendamment de toutes influences religieuses. La société civile ou Etat politique devient pour Kant le lieu où doit s'éduquer la sauvage et anarchique liberté de l'homme qui constituait, dans l'état de nature, une menace pour la liberté des autres. Par le biais des lois, et donc du droit politique, l'univers social devient de ce fait pacifié. Du coup le droit politique est pour l'auteur « *le droit des hommes sous des lois publiques de contrainte, qui accordent à chacun le sien et le protègent contre toute intervention d'autrui* »⁸³. Au fond, le droit politique kantien est lié à l'idée de liberté extérieure des individus, liberté vue sous l'angle des rapports extérieurs qu'ils entretiennent les uns envers les autres. Dans ce sens, instituer le droit politique revient à placer des bornes à la liberté de chaque personne de manière à ce que

⁸² - Kant, D.D., § 45

⁸³ - Kant, Théorie et Pratique, op.cit., , p. 64

cette liberté s'accorde avec celle de l'autre. Kant affirme : « *Le droit (le droit politique) est la limitation de la liberté de chacun à la condition de pouvoir s'accorder avec la liberté d'autrui* »⁸⁴. Parce que leur liberté est limitée, les hommes vont vivre en harmonie, les uns à côté des autres dans l'Etat. Et l'Etat sera dès lors considéré comme la manifestation de la raison dans la relation intersubjective, en ce sens que c'est la raison qui, en établissant les lois, harmonise les rapports entre individus et fait désormais de l'état civil un espace qui s'inscrit contre la barbarie, l'anarchie, la violence. D'ailleurs André Tosel n'hésite pas à abonder dans le même sens lors qu'il déclare : « *l'Etat civil est exigé comme postulat de la raison pratique (...), comme exercice de la contrainte légale qui est fondamentalement opposée à la violence* »⁸⁵.

Le droit politique est le droit qui, dans la perspective kantienne, donne sens et signification à la société civile. Et parmi les droits contribuant au dévoilement du sens de la société, c'est-à-dire à la pacification de l'espace public intérieur de l'Etat, il y a entre autres, les droits de l'homme que Kant a appelé dans la Doctrine du droit les attributs juridiques du citoyen, qui sont au nombre de trois : la *liberté légale*, l'*égalité civile* et l'*indépendance civile*⁸⁶. Le premier droit, à savoir la liberté légale, consiste à ne se soumettre à aucune autre loi que celle à laquelle j'ai moi-même donné mon assentiment ; le second droit (l'égalité civile), repose sur le fait de ne reconnaître parmi ces concitoyens aucune personne supérieure à soi du point de vue juridique ou moral ; en fin le troisième et dernier droit (l'indépendance civile), consiste à ne devoir sa survie et son entretien d'aucun individu dans la société mais plutôt à ses propres forces. Autrement dit, il ne faut dépendre que de soi-même et non d'un tuteur ou une volonté extérieure.

⁸⁴ - Ibid.

⁸⁵ - Kant révolutionnaire, op.cit., p.62

⁸⁶ - D.D., § 46

Ainsi tous les membres d'un Etat civil, c'est-à-dire les citoyens sont de ce fait détenteurs de ces attributs juridiques. Kant affirme : « *Les membres d'une telle société (societas civilis), c'est-à-dire d'un Etat, réunis pour légiférer, s'appellent citoyens (cives), et les attributs juridiques inséparables de leur essence (en tant que telle) sont la liberté légale de n'obéir à aucune 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 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 dans 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* »⁸⁷.

Nonobstant ses droits évoqués par Kant, il suit que le XVIII^e siècle, le siècle de notre auteur, est fortement marqué par la revendication des droits de la personne humaine. Et pour ce faire, l'un des meilleurs corpus en matière de droits de l'homme, corpus souvent cité en référence, est la déclaration des droits de l'homme et du citoyen élaborée par l'assemblée nationale française en 1789 dont Kant a bel et bien pris la mesure en l'appréciant à sa juste valeur. Lui que Karl Marx avait surnommé le philosophe de la révolution française ne s'est pas gêné de remettre, par exemple, en cause la définition de la liberté établie par cette assemblée nationale. L'auteur affirme : « *la définition de la liberté dans la déclaration des droits de l'homme par l'assemblée nationale à Paris s'énonce ainsi : la liberté consiste à pouvoir faire ce qui ne nuit pas à autrui. Plus loin : la loi n'a le droit de défendre que les actions nuisibles*

⁸⁷ - Ibid

à la société. Les deux propositions sont fausses »⁸⁸. Cette position de Kant est une réaction contre les articles 4 et 5 de la déclaration française de droits de l'homme et du citoyen dont en voici le contenu :

Article 4 : “La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui : ainsi, l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi”.

Article 5 : “La loi n'a le droit de défendre que les actions nuisibles à la société. Tout ce qui n'est pas défendu par la loi ne peut être empêché, et nul ne peut être contraint à faire ce qu'elle n'ordonne pas ”⁸⁹.

La liberté ainsi évoquée dans l'article 4 doit au contraire, selon Kant, être définie comme étant « *l'autorisation de n'obéir à aucune autre loi extérieure que celles auxquelles j'ai pu donner mon assentiment* »⁹⁰. Ce recadrage de la définition de la liberté prouve à suffisance que notre auteur est bien partie prenante du débat sur les droits de l'homme qui agite son siècle.

Les droits de l'homme ont été établis pour protéger l'individu contre les agressions de ses semblables et surtout pour le préserver contre les abus de pouvoir des gouvernements sous lesquels il vit. Dans ce sens, et d'ailleurs nous l'avons déjà dit, la déclaration française des droits de l'homme et du citoyen en est une illustration. Quoi que d'origine française, cette déclaration établit les droits de tous les hommes sans tenir compte ni du temps ni de l'espace. Elle a, de ce fait, un caractère

⁸⁸ - Kant, Réfl. op.cit., p.290

⁸⁹ - Walker Laqueur et Barry Rubin : Anthologie des droits de l'homme, traduit de l'américain par Thierry Piélat, troisième édition, Paris, Nouveaux Horizons, 2002, p.153

⁹⁰ - Kant, V.P.P., op.cit., note citée par Françoise Proust, p.84. On rencontre cette même définition dans la Doctrine du droit : « *la liberté légale de n'obéir à aucune autre loi que celle à laquelle le citoyen a donné son assentiment* ». Cf. § 46

abstrait et vise la généralité. Composée de dix sept (17) articles, elle est précédée d'un préambule. Mais nous n'évoquons ici que les trois premiers articles qui, selon Thomas Paine « *couvrent en termes généraux l'ensemble de ce qui constitue une déclaration des droits ; les articles suivants y puisent tous leur origine ou bien apportent des éclaircissements* »⁹¹.

Article I : “Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune” .

Article II : “Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté, la résistance à l'oppression”.

Article III : “Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément”⁹².

L'intérêt de cette déclaration consiste à montrer qu'au siècle de Kant, le droit politique qui intègre les droits de l'homme avait fait une avancée remarquable dans l'amélioration des conditions juridiques de l'individu et dans l'harmonisation des rapports entre le citoyen et son gouvernement.

Entant qu'être particulièrement vulnérable, l'homme avait forcément besoin d'une certaine forme de protection pour l'épargner de la violence arbitraire, et aussi pour prendre en considération ses besoins les plus fondamentaux.

⁹¹ - Thomas Paine, Les droits de l'homme, paris, nouveaux horizons, 1991, p. 105

⁹² - W. Laqueur et B. Rubin, Anthologie des droits de l'homme op.cit., p.153

Pour cette première partie en rapport avec l'analogie, nous retenons que de la même manière les individus particuliers sont sortis de l'état de nature et ont trouvé paix et tranquillité dans l'Etat civil par le biais de la contrainte civile, c'est-à-dire la règle de droit, de cette même manière Kant souhaite que les Etats partent de leur état de nature caractérisé par la violence et l'arbitraire pour retrouver paix et sérénité dans un Etat mondial ou République universelle à partir d'une nouvelle orientation du droit gens, le droit international : le droit réciproque des peuples. Autant ce droit (le droit politique) a permis d'unir les citoyens et harmoniser dans l'Etat civil leurs rapports jadis conflictuels, autant le droit des gens chez Kant est aussi postulé pour établir entre les Etats l'entente, comme ce fût le cas pour les individus. Ici apparaît avec netteté l'analogie entre d'une part les individus particuliers et les Etats particuliers dans leur situation de conflit, et d'autre part entre l'Etat civil instaurateur de la paix civile et l'Etat universel des peuples constitutif de la sécurité collective à l'échelle mondiale. Kant affirme au sujet de cette analogie : « *On peut considérer les peuples en tant qu'Etats comme des particuliers qui, dans leur état de nature (c'est-à-dire dans l'indépendance vis-à-vis de lois extérieures) se lèsent déjà par leur seule coexistence et chacun peut et doit exiger de l'autre pour sa sécurité qu'il entre avec lui dans une constitution semblable à la constitution civile qui assure à chacun son droit* »⁹³.

Lorsque l'auteur parle de constitution, il faudra entendre l'ensemble des lois qui régissent la vie communautaire. De là, découle chez Kant une dernière analogie en rapport avec le droit que nous avons décelée, et que nous venons de mentionner ci-dessus. Il s'agit de comprendre, à titre de rappel, que si le droit a établi la bonne entente entre les citoyens, il peut aussi pacifier les relations inter-étatiques.

⁹³ - V.P.P., op.cit. , p. 89

Pour dire les choses autrement et peut être clairement, il faut retenir que le rapport analogique consiste à considérer les Etats, entre eux, comme les hommes qui seraient encore dans l'état de nature avant d'avoir signé le contrat originnaire par lequel ils ne seront plus des individus mais un seul peuple, des citoyens d'un Etat.

Maintenant, imaginons que chacun des Etats passe avec tous les autres un contrat par lequel il renonce à son indépendance, à sa liberté naturelle anarchique qui lèse l'autre par le simple fait de la coexistence pour entrer dans une Société des Nations et se soumettre à un *Gouvernement mondial* qui se chargerait de distribuer le droit à chaque Etat membre, petit ou grand, c'est-à-dire de leur assurer la sécurité et la paix. Alors le conflit entre Etats va disparaître, de la même manière qu'il a disparu entre les individus. Telle est l'analogie. Pour Kant, les différents Etats doivent donc « *sortir de l'état sans loi des sauvages pour entrer dans une Société des Nations dans laquelle chaque Etat, même le plus petit, pourrait attendre sa sécurité et ses droits, non de sa puissance personnelle, ni de l'évaluation subjective de son droit, mais seulement de cette grande Société des Nations* »⁹⁴. Dans ce sens, les Etats doivent quitter leur état de nature qui est un état de guerre, pour la Société des Nations qui incarne la paix. Une telle structure se placerait au dessus de toutes les législations particulières et reconnaîtrait chaque Etat comme l'un des membres de sa famille, et chaque individu comme *citoyen du monde*. Le citoyen du monde serait ici le concitoyen de tous les hommes dans une unique cité universelle.

En somme, Kant utilise l'analogie pour fonder en 1784 la république universelle du genre humain qui, nous le verrons, constitue la première forme du cosmopolitisme, que lui-même a nommé *Société des Nations*.

⁹⁴ - Idée d'une histoire... Proposition VII

L'analogie intervient aussi pour fonder la deuxième version du cosmopolitisme en 1795 qui exclut la république universelle et admet le fédéralisme d'Etats libres que nous examinerons dans la troisième partie de ce travail. C'est donc dans ce sens que se justifie, selon nous, le titre de cette première partie de notre travail qui est le suivant :

La sortie de l'homme de l'état de nature pour l'Etat civil comme base analogique du cosmopolitisme.

Ce que nous désignons par l'analogie est aussi appelé principe de transfert ⁹⁵. Celui-ci admet que ce qui paraît valable pour les individus dans un Etat, l'est aussi pour les Etats au niveau international. Il s'agit là chez Kant d'un transfert des relations juridiques du niveau intra-étatique au niveau inter-étatique. Gerhard SEEL affirme : « *Ce principe de transfert est un principe très puissant. S'il est valable, il permet à Kant de transférer les thèses de sa théorie des relations juridiques entre individus, à savoir son droit étatique, à la théorie des relations juridiques entre Etats, c'est-à-dire au droit des gens. Le droit des gens dans son ensemble ne serait alors qu'une copie du droit étatique à un niveau supérieur* »⁹⁶. Il faut cependant souligner que Kant ne compte pas appliquer le principe de transfert dans toute sa rigueur. Comme nous le verrons dans la troisième partie de notre travail, ce principe en 1795, même s'il est appliqué au début, à la fin, il donne plutôt lieu à une union d'Etats libres et non à une république mondiale. L'analogie ou le transfert, nous l'avons déjà dit, est inspirée de la doctrine du contrat social. Cette doctrine renvoie à un groupe des penseurs tels que Grotius, Pufendorf, et autre Hobbes, Rousseau qui se sont mis à examiner l'origine et les fondements du pouvoir politique. Pour ce faire, ils vont remonter à l'état de nature afin de décrire une

⁹⁵ - Un tel principe se rencontre déjà chez Christian Wolff (*Institutiones* 1752) et Christian Garve (1788). Cf., G. SEEL., la note 1 de la page 164. Voir note 96, p.63

⁹⁶ G. SEEL, « Une nouvelle lecture du deuxième article définitif », traduit de l'allemand par Pierre Laberge, in *L'Année 1795*, op.cit., p.164

situation dans laquelle les hommes ont dû vivre avant de former les corps politiques ou société civile.

Le passage de l'état de nature à l'Etat civil, selon eux, a résulté d'un contrat. Mais chez Locke par exemple, et contrairement à Hobbes, l'état de nature ne constitue nullement un espace de violence et de destruction. C'est plutôt un état de liberté et d'égalité, un état régi par une loi immanente et divine connue par la raison. Locke appelle cette loi, la loi naturelle⁹⁷.

Dans l'état de nature et d'après lui, les hommes ont beaucoup plus tendance à vivre paisiblement qu'à se faire la guerre. L'homme n'est pas ici un loup pour l'homme. L'état de nature n'est donc pas, chez Locke, un état d'hostilité.

Si le passage d'un état à un autre a résulté du contrat, de même le passage, et comme nous le verrons, entre l'état de nature des Etats et l'état cosmopolitique résultera aussi d'un contrat. C'est dans ce sens que fonctionne donc l'analogie.

⁹⁷ - Il importe d'établir une distinction entre le droit naturel et la loi naturelle. Le droit naturel est, dans l'état de nature, le droit sur toute les choses, et même les uns sur le corps des autres. Et dans cet état, l'homme dispose de la liberté d'user, comme il le veut, de son pouvoir propre pour la préservation de sa propre vie, et d'avoir recours à tous les moyens qu'il jugera utiles pour assurer cette fin.

Par contre la loi de nature est plutôt une règle générale découverte par la raison et qui interdit aux hommes de faire ce qui conduit à la destruction de leur propre vie ou leur enlève le moyen de la préserver.

En définitive, il y a d'une part le droit de nature qui conduit les hommes à la guerre de tous contre tous ; et d'autre part la loi de nature qui amène les hommes à chercher la paix dans la mesure du possible afin de préserver leur vie.

DEUXIEME PARTIE

Le Cosmopolitisme comme théorie kantienne de la politique.

Hannah Arendt écrit : « *la véritable théorie de Kant, pour ce qui concerne les affaires politiques, était celle d'un progrès perpétuel et d'une union fédérative entre les nations ayant pour but de donner à l'idée d'humanité une réalité politique* »⁹⁸ . En termes plus clairs, la théorie politique de Kant porte sur deux aspects : d'une part le progrès historique de l'humanité, et d'autre part le cosmopolitisme (union fédérative). Dans cette partie, nous nous proposons d'examiner le cosmopolitisme en tant qu'il constitue pour Kant une théorie sur l'organisation politique internationale. Dans un premier chapitre, il sera question d'exposer les origines de ce concept, à savoir la Grèce antique, puis nous verrons comment chez notre auteur le cosmopolitisme se réalise à travers le républicanisme (ou constitution républicaine) afin de donner sens à l'humanité de l'homme.

CHAPITRE I : LES ORIGINES GRECQUES ANTIQUES DU COSMOPOLITISME

Kant a vécu à une époque, le XVIII^e siècle ; siècle traversé par un grand mouvement de pensée : *les Lumières*, caractérisées par une nouvelle orientation intellectuelle. Elles avaient ceci de particulier que garanties par la référence à la raison et tournées vers le progrès, elles (les Lumières) n'hésitaient cependant pas à remettre sur la table de discussion certains thèmes qui avaient fait l'objet des débats ou de préoccupation dans l'antiquité. Ernst Cassirer écrit dans ce sens : « *La philosophie des Lumières, au cours de tous ces combats contre l'ordre existant [...] se plait toujours à revenir aux thèmes intellectuels de l'antiquité et aux problèmes antiques* »⁹⁹.

⁹⁸ - H. Arendt, Juger sur la philosophie politique de Kant, Paris, Seuil, 1991, p. 96

⁹⁹ - E. Cassirer, La philosophie des Lumières, Paris, Fayard, 1932, pp. 239-240

C'est donc dans cette perspective que s'inscrit le cosmopolitisme en tant que thème ayant été abordé dans l'antiquité et qui va subir avec Kant un nouveau réexamen. Mais avant d'en arriver là, intéressons-nous d'abord à sa formulation telle qu'élaborée dans l'antiquité, surtout chez Diogène le cynique et chez Zénon le stoïcien.

1 – Le cosmopolitisme selon Diogène le cynique

Le terme cosmopolitisme renvoie à l'idée d'unification, de rassemblement des peuples ou des Etats. Si ce « *mot cosmopolitisme lui-même n'existe que depuis 1863, on n'a pas entendu cette date, comme on peut le penser, pour faire acte de cosmopolitisme* »¹⁰⁰. En effet le comportement cosmopolitique remonte depuis l'antiquité grecque. Celui qui, à l'époque, faisait bien acte de cosmopolitisme était appelé « *citoyen du monde* » ; de nos jours, il est connu sous l'appellation de *cosmopolite*. On attribue la paternité de l'expression « citoyen du monde » à l'école cynique¹⁰¹, plus précisément à l'un de ses membres appelé Diogène (413 – 327 av. J-C). Originaire de Sinope en Asie mineure, il avait été exilé vers Athènes pour avoir été impliqué dans une affaire de fausse monnaie.

¹⁰⁰ - Charles Dédéyan, Le cosmopolitisme Européen sous la révolution et l'empire, paris, SEDES et CDU, 1976, p. 3

¹⁰¹ - Ecole fondée au début du IV^e siècle av. J-C par un disciple de Socrate, Antisthène (444 – 365 av. J-C). Cette école professait le mépris des conventions sociales dans le but de mener une existence conforme à la nature. On a beaucoup spéculé sur le choix du terme *cynique* qui renferme le mot chien. Ce terme aurait été utilisé en raison, semble-t-il, du nom du gymnase à proximité duquel Antisthène professait : le gymnase du Cynosargue ; Cynosargue qui signifie chien blanc. Mais une autre interprétation rapporte que le choix de ce nom est lié au fait que les partisans de cette école s'identifiaient eux-mêmes au chien. C'est cette explication que nous expose ici Jean BRUN : « *comme les chiens les cyniques mangent et font l'amour en public, ils vont nu-pieds et dorment par terre aux cerrefours ; comme les chiens les cyniques sont sans pudeur et considèrent l'absence de pudeur comme supérieure à la modestie ; comme les chiens ce sont de bons gardiens qui protègent les principes de la philosophie ; comme les chiens ils savent reconnaître leurs amis et aboyer à leurs ennemis ; Antisthène s'appelait lui-même un vrai chien* ».c.f. Jean BRUN, « les Socratiques » in Histoire de la philosophie , T. I , Paris , Gallimard , 1969 , P. 707

Interrogé sur ses origines, « *et d'où es tu ?* », il aurait répondu : « *je suis citoyen du monde* ». Nous savons à quel point cette réponse a fortement marqué les athéniens et partant les grecs de l'antiquité pour qui le repli identitaire, c'est-à-dire l'appartenance de l'individu à sa cité était une priorité. En s'exprimant donc en ces termes, Diogène le cynique voulait, semble t-il, manifester ici son mépris à l'égard de tout attachement envers une cité, envers une culture, envers une caste, envers un ensemble des lois spécifiques à un environnement social. De ce point de vue, le « citoyen du monde » est un être qui incarne la contestation : le refus de s'identifier à une cité précise, le refus d'appartenir à une caste bien déterminée, le refus de se soumettre aux lois propres à sa cité, le refus d'être considéré comme un étranger dans les villes autres que la sienne et de voir sa dignité ne pas être respectée. Le « citoyen du monde » serait cet individu qui fait abstraction de son statut d'étranger en étranger et qui se proclame citoyen de toutes les villes. Vu sous cet angle, le « citoyen du monde » est un être qui n'est ni d'ici ni de là-bas, mais simplement du monde. Il n'est nulle part étranger, mais partout il est chez lui. Ceci n'est d'ailleurs pas étonnant d'autant que Diogène le cynique lui-même menait une existence d'errance. Il vivait tantôt à Athènes, tantôt à Corinthe, au rythme des saisons. Dans ce sens, le citoyen du monde est un être qui se veut citoyen partout ; c'est-à-dire à Athènes et à Corinthe.

Pour mieux saisir la pertinence de la réponse de Diogène le cynique, il importe de se replacer dans le contexte socio-politique de l'époque. En effet à partir du VIII^e siècle avant Jésus Christ apparaissait en Grèce la *polis*, c'est-à-dire la cité-Etat. Plusieurs de ces cités sont prospères et puissantes. C'est par exemple le cas de Milet, de Samos, d'Ephèse sur la côte orientale de la mer Egée, dans la région de Ionie ; ou de Corinthe, d'Athènes en Grèce continentale. Ces cités ne sont plus la propriété exclusive du dieu, du prêtre ou du roi, mais deviennent le lieu d'expression des citoyens. La cité grecque s'est constituée à partir d'un

regroupement des familles et des tribus, comme l'atteste bien Fustel DE COULANGES : « *plusieurs familles ont formé la phratrie, plusieurs phratries la tribu, plusieurs tribus la cité. Famille, phratrie, tribu, cité, sont d'ailleurs des sociétés exactement semblables entre elles et qui sont nées l'une de l'autre par une série de fédérations* »¹⁰². Chaque famille ou chaque tribu avait à sa tête un chef, au dessus duquel se dressait un gouvernement commun, le gouvernement de la cité. Chaque cité avait ses lois comme de nos jours chaque Etat possède les siennes.

La loi ne s'appliquait et ne protégeait que les individus de la même cité. C'est celui qui honorait les dieux, qui leur rendait un culte qui pouvait recevoir en retour la protection de la loi et celle des dieux de la cité. Et n'était autorisé à rendre un culte aux dieux que l'individu originaire de cette même cité, c'est-à-dire le citoyen. Le lien entre l'individu et sa cité était tellement fort que l'étranger était considéré comme un intrus, un être à qui on ne souhaitait pas la bienvenue. Car les « *dieux nationaux ne veulent recevoir des prières et d'offrandes que du citoyen ; ils repoussent l'étranger ; l'entrée de leurs temples lui est interdite et sa présence pendant les cérémonies est un sacrilège* »¹⁰³. L'étranger n'avait donc pas le droit de cité car la participation au culte entraînait avec elle la possession des droits. Il (l'étranger) pouvait certes bénéficier de toute l'attention de la part des autochtones, mais pas de l'autorisation de fréquenter les lieux de cultes et par conséquent de jouir des droits. De ce fait, l'étranger était un être qui subissait la discrimination. D'ailleurs à ce propos, Fustel De Coulanges nous rapporte ici certaines de ces lois des cités grecques qui illustrent bien ce sentiment répulsif et déshumanisant envers l'étranger :

- « *le tombeau de l'esclave était sacré, celui de l'étranger ne l'était pas* » ;

¹⁰² F. De Coulanges : La cité Antique, Paris, Gallimard, 1984, p. 143

¹⁰³ Ibid., p. 228

-« s'il entrait dans l'enceinte sacrée que le prêtre avait tracée pour l'assemblée, il était puni de mort, les lois de la cité n'existaient pas pour lui » ;

- « un objet sacré qui tombait momentanément aux mains d'un étranger devenait aussitôt profane et ne pouvait recouvrer son caractère religieux que par une cérémonie expiatoire » ;

- « il ne pouvait pas se marier, du moins son mariage n'était pas reconnu » ;

- « les enfants nés de l'union d'un citoyen avec une étrangère étaient réputés bâtards » ;

- « il n'avait pas le droit de faire du commerce » ;

- « à Athènes, s'il se trouvait créancier d'un citoyen, il ne pouvait pas le poursuivre en justice pour le paiement de sa dette » ;

- « s'il avait commis un délit, il était traité comme l'esclave et puni sans autre forme de procès, la cité ne lui devant aucune justice »¹⁰⁴.

C'est donc au regard de ces lois à caractère discriminatoire et humiliant pour l'étranger que Diogène le cynique a cru bon de se proclamer « citoyen du monde », parce que voulant sans doute jouir partout des mêmes droits et bénéficier partout des mêmes avantages que les véritables originaires de chaque cité dans laquelle il souhaiterait s'y rendre ou s'établir. L'intérêt de la réponse de Diogène le cynique, à savoir, « je suis citoyen du monde », réside, me semble-t-il, dans l'intention de redonner à l'individu, précisément l'étranger, la pleine mesure de toute sa valeur qu'il mérite en tant qu'être humain, et par conséquent de lui faire recouvrer sa dignité.

On peut aussi mieux comprendre la philosophie cynique du mépris des lois de la cité à partir d'un regard jeté de façon succincte sur la vie d'Antisthène le maître de Diogène et fondateur de l'école cynique. En effet Antisthène était un bâtard. Et selon la loi, était considéré comme

¹⁰⁴ Ibid., pp.226, 228, 230, 231

bâtard tout enfant né de l'union d'un citoyen avec une étrangère. Son père était bien athénien, mais sa mère thrace. En tant que tel, il lui était difficile, voire impossible de bénéficier des mêmes privilèges que les athéniens de pure souche. Son statut de bâtard faisait plutôt de lui un être exposé au mépris. Ce fut donc face à cet état de fait qu'Antisthène opta pour la philosophie de la récusation de la loi de la cité, celle qui était sensée harmoniser les rapports interhumains mais qui, au contraire, avait généré des différences entre individus. Pour Antisthène, le sage cynique ne doit pas vivre d'après la loi écrite mais selon sa volonté. Car la même loi qui a fait du bâtard un être de piètre condition, est aussi celle qui a humilié l'étranger. D'où l'intérêt pour Antisthène tout comme pour Diogène de suspendre le respect de la loi et de transgresser sans scrupule les règles de la morale commune. Diogène n'hésitait pas à affirmer : « *Je m'efforce de faire dans ma vie le contraire de tout le monde* »¹⁰⁵. Il y a là un renoncement aux conventions sociales, doublé d'un ardent désir d'affranchissement. En fait, ce que recherche le cynique c'est de revaloriser la personne humaine (surtout l'étranger ou le bâtard) dont la dignité, allons-nous dire, a été presque réduite à néant. Et l'expression « citoyen du monde » cadre bien avec cette perspective de revalorisation. Cette tendance à l'universalité éprouvée par l'individu, cette volonté à transcender ce qui a été établi par la société, et donc à se proclamer « citoyen du monde » pour pouvoir fustiger le caractère restrictif des lois envers l'individu ou l'étranger était largement partagé par les penseurs grecs de l'antiquité, à l'instar de Démocrite (460 – 370 av. J-C). Citoyen d'Abdère, on l'appelait encore le philosophe qui rit parce qu'il se moquait du genre humain. Il n'hésitait pas à affirmer : « *la patrie d'une âme excellente est l'univers* »¹⁰⁶. L'âme excellente désigne

¹⁰⁵ Diogène cité par Jean BRUN, « les Socratiques » in Histoire de la philosophie, T.I, paris, Gallimard, 1969, P.712

¹⁰⁶ - Démocrite cité par Paul Clavier, « le cosmopolitisme » in Dictionnaire de culture générale, Paris, P.U.F, 2000, P.173

l'intellectuel, le libre penseur, le sage. L'existence d'un tel être ne doit pas se confiner à l'intérieur des limites de sa propre cité mais elle doit se transporter partout, et ceci conformément à la devise des cosmopolites : « *Toute terre étrangère est ma patrie* ». Autrement dit, partout je suis chez moi, et par conséquent je ne dois pas être tenu en marge de la société. « Le citoyen du monde » de Démocrite, tout comme celui de Diogène est un être qui décide d'élire domicile partout où besoin se fait sentir. Il n'est pas l'homme d'une patrie, mais de toutes patries. Il ne possède pas seulement une nationalité, mais toutes les nationalités. Il n'est pas l'homme d'une loi, mais de toutes les lois. Il ne doit pas être accepté ici et marginalisé là-bas, mais partout il doit être accueilli avec la même ferveur et la même hospitalité. De ce fait, il n'est nulle part étranger. Vu dans cette perspective, le « citoyen du monde » va s'entendre comme étant cette « *aptitude à s'acclimater partout, une citoyenneté nomade, par opposition à la citoyenneté classique, sédentaire* »¹⁰⁷.

Le « citoyen du monde » traduit ici en dernière analyse, « *le droit d'accès à toutes les cités* »¹⁰⁸, une sorte d'autorisation de se sentir partout chez soi, de devenir citoyen partout, alors que la loi stipulait par exemple que « *nul ne pouvait devenir citoyen à Athènes, s'il était citoyen dans une autre ville* »¹⁰⁹. Autrement dit, l'on peut être citoyen d'Athènes, de Corinthe ou de Sparte, mais l'on ne peut être citoyen de toutes les villes. Or en se proclamant « citoyen du monde », Diogène prenait du recul et même de la hauteur par rapport à cette loi. Le « citoyen du monde » se veut par nature concitoyen de tous. Le « citoyen du monde » n'est donc pas cette personne qui s'identifie à telle ou telle cité, et qui se détermine par rapport à un

¹⁰⁷ - Stéphane Chauvier, Du droit d'être étranger, op.cit., p.53

¹⁰⁸ - Ibid.

¹⁰⁹ - F. De Coulanges, La cité antique, op.cit., p.229

ensemble des règles juridiques propres à une cité plutôt qu'à une autre. Bien au contraire il est l'homme qui appartient à l'univers. Sa patrie est la terre tout entière. Sa demeure est le cosmos. Par conséquent, il est sensé être protégé par toutes les lois de diverses cités. Le « citoyen du monde » renvoie dans ce cas à la trans-citoyenneté, c'est-à-dire une citoyenneté universelle qui se situe par-delà les citoyennetés particulières. C'est ce statut combien enviable que voulaient avoir les intellectuels dans la Grèce antique. Car si l'individu ordinaire s'identifie à une cité, le libre penseur quant à lui, va s'identifier à toutes les cités en devenant citoyen partout, c'est-à-dire « citoyen du monde ».

Dès lors, le « citoyen du monde » devient cet homme qui, n'ayant pas d'attaches particulières avec une patrie, se propose de sillonner le monde pour non seulement transmettre ce qu'il sait, mais aussi pour apprendre et comprendre ce qu'il ne sait pas, ou pour y élire domicile. Stéphane Chauvier affirme : « *le "citoyen du monde" est l'individu qui, n'étant pas exclusivement attaché à une patrie, parcourt le monde, soit pour s'y approprier les cultures du monde [...] soit pour y commercer ou s'y transplanter définitivement* »¹¹⁰. C'est que dans la Grèce antique, la loi avait assigné l'individu à un lieu précis au point de lui provoquer l'étroitesse d'esprit l'empêchant de découvrir et de connaître le monde extérieur. Le « citoyen du monde », c'est-à-dire le cosmopolite, apparaît ici comme celui qui vit en opposition par rapport à la nature sédentaire du citoyen ordinaire.

Le « citoyen du monde », dans ce sens n'est pas celui que la loi sédentarise dans un espace précis, mais celui que sa propre volonté amène à se transplanter partout. Sont de ce fait considérés comme « citoyens du monde », « *tous ceux qui évoluent dans le monde, qui s'y sentent chez eux, qui ne sont pas attachés à la fois physiquement et*

¹¹⁰- Du droit d'être étranger, op.cit., pp. 54-55

spirituellement à une patrie et qui par conséquent sont capables de se lier avec toutes sortes d'hommes »¹¹¹.

Le « citoyen du monde » est un être de mobilité, aimant les voyages, les déplacements. Il se caractérise par un mode de vie qui se veut itinérant. Or ce type de mode de vie manifesté par les intellectuels n'apparaît pas seulement avec Diogène le Cynique, mais remonte depuis l'époque d'Homère¹¹². En effet à cette période avait émergé une classe d'hommes assez particuliers, «les rhapsodes» qui se déplaçaient de cour en cour transmettre leur savoir et égayer l'auditoire avec leurs chants. Voici d'ailleurs ce que dit Peter Coulmas à ce sujet : « *Aux temps homériques, les rhapsodes allaient de cour en cour assumant par leur chants, qui réjouissaient leur auditoire, à la fois la fonction de chroniqueurs, [...] et de porteurs d'informations nouvelles apprenant et communiquant aux autres, au cours de leurs voyages, toutes les nouveautés méritant d'être connues* »¹¹³. Cette tradition de mobilité, d'itinérance, sera perpétuée, à la suite des « rhapsodes », par les sophistes. Ils étaient considérés comme des magiciens du verbe, des véritables « *maîtres itinérants qui, sans poste fixe allaient de ville en ville portant leur savoir et leur message, et devinrent une véritable institution de la vie grecque* »¹¹⁴. Ce type d'attitude laissait déjà entrevoir la marque du cosmopolitisme. Les Sophistes étaient de ce fait des « citoyens du monde ».

Loin de paraître donc suffisant et de se contenter seulement de son propre espace juridique pour pouvoir s'épanouir, le « citoyen du monde » est un être de migration, toujours en perpétuel mouvement, toujours à la recherche du mieux être. Car sa patrie réside là où il sent bien, et sa citoyenneté est celle qui s'étend au monde. Considéré comme

¹¹¹ - *Ibid.*, p. 55

¹¹² - Homère : poète mythique grec. Il aurait vécu au IX^e siècle avant Jésus Christ.

¹¹³ - Peter COULMAS : *Les citoyens du monde, Histoire du Cosmopolitisme*, Paris, Albin Michel, 1995, P.50. Nous citerons désormais *Les citoyens du monde*.

¹¹⁴ - *Ibid.*

tel, le « citoyen du monde » est l'individu «*qu'aucune origine maternelle, aucune communauté territoriale, aucune loi exclusive ne lie à un lieu précis, et qui au contraire, guidé par son esprit, et ne tenant aucun compte des frontières jugées arbitraires, revendique le monde entier* »¹¹⁵ comme un espace convivial et commun à tout homme de la terre en quête d'une amélioration de ses propres conditions matérielles d'existence. Il s'agit d'une véritable volonté d'affirmation de soi, un réel désir d'émancipation éprouvé par l'individu. Car si dans l'existence quotidienne la communauté avait une ascendance sur le citoyen, force était aussi de constater que l'aspiration à la liberté devenait forte.

Le cosmopolitisme cynique de Diogène est souvent qualifié d'individualiste et d'anarchiste. Individualiste en ce sens qu'il prône la réalisation de l'individu au détriment du groupe. L'individu ne doit pas se laisser guider par la communauté, il ne doit pas subir l'omnipotence de la cité. Il doit vivre selon ses désirs, agir selon sa volonté et devenir ainsi maître de son propre destin. Cet individualisme revêt tout son sens d'autant qu'à l'époque « *la cité était la seule force vive ; rien au-dessus, rien au-dessous; ni unité nationale ni liberté individuelle* »¹¹⁶. Le cosmopolitisme cynique est aussi anarchiste dans la mesure où il remet en cause les conventions sociales, les lois de la cité, jugées pour l'essentiel arbitraires. Il s'agit d'une invitation à se départir du lien communautaire qui enferme l'individu dans une vision étriquée pour le hisser au-delà des limites de sa cité afin de promouvoir son développement en tant que personne.

Si le cosmopolitisme cynique de Diogène est un idéal individualiste en ceci qu'il met l'accent sur la valorisation de l'individu, en revanche le cosmopolitisme stoïcien de Zénon de Cittium est une perspective opposée. Il est plutôt perçu comme un idéal collectif. Cette

¹¹⁵ - *Ibid.*, p.47

¹¹⁶ - F. De Coulanges, *La cité Antique*, op. cit., p.415

perspective aura d'ailleurs fortement marquée la postérité tel que le souligne Peter Coulmas: « *les stoïciens formulèrent une doctrine du cosmopolitisme qui fut en vigueur pendant tous les siècles de l'époque hellénique et de l'empire romain, et qui l'est restée jusqu'à nos jours* »¹¹⁷.

Si l'on entend par cosmopolitisme le fait de se proclamer « citoyen du monde », quel est donc le contenu explicite de ce cosmopolitisme stoïcien ?

2- Le cosmopolitisme selon Zénon le stoïcien.

Le stoïcisme en tant qu'école philosophique « *s'est situé au confluent de plusieurs lignées de la pensée grecque* »¹¹⁸. Autrement dit le stoïcisme, considéré comme un courant de pensée, s'est élaboré à partir d'un certain nombre d'emprunts auprès des philosophies qui lui sont antérieures : on parle d'Héraclite ou encore des écoles philosophiques nées de Socrate, à savoir l'Académie de Platon, les cyniques, les mégariques. Abondant dans la même optique, William W. Tarn¹¹⁹ fait remarquer que le cosmopolitisme stoïcien est héritier des sophistes et même de l'action politique d'Alexandre le Grand, roi de Macédoine : « *les philosophes de l'école stoïcienne associèrent le principe individualiste des sophistes au principe social d'Alexandre* »¹²⁰. Dit autrement, le cosmopolitisme stoïcien s'est construit en partant des présupposés philosophiques des sophistes et de la vision expansionniste d'Alexandre le Grand. Le bouleversement cosmopolite des stoïciens, de ce point de vue, est donc le résultat d'un syncrétisme,

¹¹⁷ Les citoyens du monde, op.cit. , p.71

¹¹⁸ Jean Noël Duhot, Epictète et la sagesse stoïcienne, Paris, Albin Michel, 2003, P. 54

¹¹⁹ W. W. Tarn cité par Peter Coulmas, op.cit. , p. 75

¹²⁰ Ibid.

c'est-à-dire une combinaison de deux héritages. Dans les lignes qui vont suivre, nous proposons d'examiner non pas de façon exhaustive, mais de manière succincte ces deux héritages.

D'abord l'héritage des sophistes : il sera envisagé sous deux aspects, le premier en rapport avec la politique intérieure et le second lié à la politique extérieure.

Pour ce qui est de la politique intérieure des sophistes, les stoïciens emprunteront le « *principe individualiste* » qui prône l'émancipation de l'individu. Ce principe ne peut mieux se comprendre qu'à la lumière de ce que l'on pourrait appeler 'la table rase' pour caractériser les doctrines sophistes qui « *rejetaient hardiment les pratiques courantes* »¹²¹.

C'est que la tradition avait établi en Grèce un certain nombre de lois qui avilissaient totalement l'individu. A l'origine la loi est considérée comme absolue parce que, selon les tenants du pouvoir politique, elle proviendrait des dieux. Mais ce caractère absolu sera remis en cause par l'un des sophistes, Protagoras. D'ailleurs son indifférence à l'égard de la religion avait scandalisé plus d'un athénien. Protagoras voit donc derrière la loi uniquement la main de l'homme et non pas l'intervention des dieux. Car « *l'homme est la mesure de toutes choses* »¹²². Ainsi les valeurs traditionnelles, jadis sacrées en raison de leur origine divine, sont désormais considérées, avec les sophistes, comme le résultat d'une convention humaine. Par conséquent, elles peuvent être remises en cause. Il importe de comprendre que ces valeurs avaient engendré trop de disparités dans la société au point de compromettre l'épanouissement de l'individu. Or en militant pour le bannissement des inégalités qui sont contre-nature et en proclamant la fraternité universelle entre tous les hommes, les sophistes oeuvraient pour l'épanouissement l'individu.

¹²¹ Jacqueline de Romilly, Les grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès, Paris, Fallois, 1988 ; p. 177

¹²² Platon, Théétète, 151 e – 152, trad. Augustine Diès, Paris, Belles Lettres, 1950

Ces différences entre classes sociales ou entre individus ont fait réagir Hippias dans le Protagoras de Platon qui a affirmé que tous les hommes sont « *des parents, des proches, des concitoyens selon la nature* »¹²³.

De cette citation, il ressort que Hippias veut faire tomber les barrières de la différence pour proclamer le cosmopolitisme, c'est-à-dire l'unité entre les hommes nonobstant leur appartenance sociale. Au fond, la désacralisation de la loi par les sophistes permet d'« *affranchir les hommes des cadres traditionnels trop étroits* »¹²⁴. C'est qu'à l'époque de Protagoras ou de Gorgias, illustres sophistes, l'individu est encore englué dans le diktat de la communauté. La liberté individuelle est inexistante. La possession des droits politiques est conditionnée par l'accomplissement de ses devoirs envers la communauté, envers la cité : quiconque rend un culte aux dieux, leur offre des offrandes est appelé à participer au vote des dirigeants politiques. En revanche, s'éloigner des dieux ou oser les critiquer, c'est être exposé à des poursuites judiciaires, et au pire des cas subir une condamnation suprême comme ce fût le cas pour Socrate qui a été victime de toute la sévérité de la loi : la condamnation à mort. Cette sentence ne permettait pas à l'inculpé de faire appel. Rappelons qu'à cette époque la pratique religieuse est intimement liée à l'activité politique. Fustel de Coulanges ne dit pas autre chose lorsqu'il affirme : « *l'Etat était étroitement lié à la religion, il venait d'elle et se confondait avec elle. C'est pour cela que, dans la cité primitive, toutes les institutions politiques avaient été des institutions religieuses, les fêtes, les cérémonies du culte, les lois, les formules sacrées* »¹²⁵. Cette législation antique et austère qui a fondu l'individu dans le tout avait donc éveillé la critique des sophistes. Ils s'en prendront aussi bien aux lois sociales qu'aux préjugés de la

¹²³ Platon, Protagoras, 337 c, trad. Augustine Diès, Paris, Belles Lettres, 1948

¹²⁴ J. De Romilly, Les grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès, op.cit. , p.138

¹²⁵ La cité Antique, op.cit. p. 415

religion. Leur critique avait pour ambition de soustraire l'individu des ordres préétablis, des liens telluriques, des appartenances des castes, de la loyauté envers la cité et de postuler son émancipation en tant qu'humain. On peut alors parler de l'humanisme des sophistes. Dans cet univers antique, l'homme est totalement assujéti à sa cité. Rien en lui ne laisse croire à une quelconque autonomie. Son être tout entier est une propriété de la cité et voué à sa défense. A ce titre, il ne s'appartient pas, mais il appartient à l'Etat. Et son existence n'a de sens que pour autant qu'il appartienne à une cité. Et Jacqueline de Romilly affirme : « *En Grèce, à travers toute l'antiquité, un homme ne comptait que dans sa cité. On ne pouvait posséder des biens que là. On ne pouvait avoir des responsabilités politiques que là. Et sans doute n'avait-on quelque garantie judiciaire que là. Exilé, on pouvait survivre, mais on n'était plus rien* »¹²⁶. L'accès de l'individu à l'éducation est parfois conditionné par l'autorisation des magistrats. Obligation lui est faite de croire et de subir la religion de la cité car il n'a aucune possibilité de choix dans ses croyances. Le refus de se marier (tout comme celui de se marier tard) est puni. Le manque d'amour envers sa cité (l'incivisme) est sanctionné. L'Etat conserve une mainmise sur la fortune personnelle de l'individu. « *Aux possesseurs d'oliviers de lui céder gratuitement l'huile qu'ils avaient fabriquée* »¹²⁷. Autrement dit, tout (les hommes et leurs biens) était la propriété exclusive de l'Etat, un Etat qui n'admettait pas la naissance des enfants mal formés. Aussi, intimait-il l'ordre au père d'un tel enfant de le laisser mourir. En somme, rien dans l'existence privée de l'individu ne pouvait échapper au contrôle de l'Etat. La cité exerçait de ce fait toute sa tyrannie. Telle est la condition de l'homme des temps antiques qui ne connaissait « *ni la liberté de la vie privée, ni la liberté de l'éducation, ni la liberté religieuse. La personne humaine*

¹²⁶ - J. De Romilly, La Grèce à la découverte de la liberté, op. cit., p. 342

¹²⁷ - La cité Antique, op.cit. p. 265

comptait pour bien peu des choses vis-à-vis de cette autorité sainte et presque divine qu'on appelait la patrie ou l'Etat »¹²⁸.

Ce statut de l'homme qui le relègue au second plan et le prive de ses droits va donc conduire les sophistes à élaborer le principe individualiste fondé sur l'émancipation de l'individu. Mais tout ceci n'était qu'un idéal car dans la réalité quotidienne aucun régime politique quel qu'il soit (la monarchie, l'aristocratie, la démocratie) n'était parvenu à donner « *aux hommes la vraie liberté, la liberté individuelle. Avoir des droits politiques, voter, nommer des magistrats, pouvoir être archonte, voilà ce qu'on appelait la liberté* »¹²⁹.

Nonobstant ces nobles initiatives des sophistes, il est à constater que le citoyen ordinaire était encore accroché aux préjugés et à la tradition.

Il importe de noter que ce thème de l'émancipation de l'individu est aussi présent chez les cyniques. Ceci n'est guère surprenant d'autant qu'Antisthène, le fondateur de cette école cynique avait bel et bien suivi les enseignements des sophistes avant de devenir élève de Socrate, au même titre d'ailleurs que Platon.

Le deuxième aspect à partir duquel nous allons examiner l'héritage des sophistes porte sur leur politique extérieure. En effet, Protagoras et les siens s'étaient aussi penchés sur les relations entre les cités. Les sophistes avaient la réputation d'être des penseurs à la vision large, c'est-à-dire qu'ils abordaient les problèmes dans une perspective très étendue. Cela est sans doute dû à leur caractère itinérant, au fait qu'ils avaient beaucoup voyagé. La présentation que Platon nous fait d'eux a lieu à Athènes. Or ce sont des intellectuels en provenance des horizons divers et qui avaient même transité par d'autres villes avant d'être à Athènes. « *Gorgias qui venait de Sicile enseigna en Béotie et surtout en Thessalie, où il semble s'être fixé pour finir. Inversement, c'est en Sicile*

¹²⁸ *Ibid.*, p. 268

¹²⁹ *Ibid.*, p. 269

qu'Hippias qui venait d'Elis, dans le Péloponnèse rencontra un jour Protagoras qui venait des bords de la Thraces »¹³⁰.

La politique extérieure des sophistes se fondait sur l'«*homonioia*», ou «*homonioia*», c'est-à-dire la bonne entente. Or parler de bonne entente, de cohésion entre les cités, c'est faire preuve de cosmopolitisme. Ce qui a donc fait dire à Jacqueline de Romilly que les sophistes «*rétablirent et développèrent l'esprit cosmopolite* »¹³¹, c'est-à-dire la bonne entente. Celle-ci avait pour ambition de sceller une paix définitive entre cités grecques qui n'avaient connu jusqu'ici que divisions et ruines. Les idées des sophistes en rapport avec la politique extérieure avaient donc une portée cosmopolitique.

Pour tout dire, le cosmopolitisme stoïcien s'est constitué à partir d'une double inspiration des sophistes : l'inspiration liée à la politique intérieure, et celle en rapport avec la politique extérieure. De la politique intérieure, les stoïciens vont hériter le principe individualiste qui prône l'émancipation de l'individu. Et de la politique extérieure, l'école du portique empruntera l'idée de l'«*homonioia*» ou «*homonioia*», c'est-à-dire la bonne entente, la concorde, l'harmonie entre les peuples, l'union de toutes les cités (le cosmopolitisme).

Examinons maintenant l'héritage d'Alexandre le Grand. Il accède au trône de la Macédoine en 336 (av. J-C.), soit environ un siècle avant Zénon de Cittium. Il fut élève d'Aristote. Pour avoir lancé une croisade contre le vaste empire Perse¹³², Alexandre le Grand pensait traduire dans les faits la vision cosmopolitique du monde, c'est-à-dire réaliser l'idée de l'unité universelle. Et c'est à juste titre qu'il est considéré comme le rassembleur de l'humanité, l'unificateur des peuples

¹³⁰ -J. De Romilly, La Grèce à la découverte de la liberté, op.cit. , p.260

¹³¹ - Ibid. , p.261

¹³² - Le gigantesque Empire Perse était constitué avant l'arrivée au trône d'Alexandre le Grand non seulement par la Perse, mais également par des « régions maintenant connues sous les noms de Turquie, Arménie, Mésopotamie, Turkestan, Afghanistan, Cachemire, Inde du Nord-Est, Syrie, Palestine, Arabie du Nord, Egypte, Chypre, la Bulgarie du Sud ».

nonobstant leurs croyances et leurs différences. Il va donc s'atteler à mêler « *ensemble les vies, les mœurs, les mariages et coutumes, il commanda à tous les hommes vivants de considérer la totalité de la terre habitable comme leur patrie et invita les gens de bien à se sentir parents les uns des autres* »¹³³.

A y regarder de près, Alexandre était véritablement cosmopolite dans l'âme. Car selon lui, tous « *les hommes, enfants d'un même père, étaient frères et devaient par conséquent vivre en homonia, dans l'harmonie de l'esprit et de l'âme, indépendamment de leur origine et de leur appartenance sociale* »¹³⁴. Il a, de ce point de vue, œuvrer pour la conciliation des us et des coutumes, et pour l'unification du monde. « *C'est l'idée d'Alexandre d'un empire du monde réunissant tous les peuples qui ouvrit franchement cette percée où s'engouffrerait les stoïciens, avec leur théorie selon laquelle il fallait ignorer les particularités des nationalités d'origine* »¹³⁵ pour ériger une humanité de nature homogène. Ce passage montre à quel point l'influence d'Alexandre le Grand sur le cosmopolitisme stoïcien a été grande.

Si le cosmopolitisme de Diogène le cynique universalise l'individu en se proclamant « citoyen du monde », en revanche chez les stoïciens c'est l'humanité entière qui s'universalise à travers le brassage des us et des coutumes et des peuples pour ainsi former une seule et même communauté. Avec Diogène le cynique, « le citoyen du monde » n'est pas originaire d'une cité particulière mais de toutes les cités. Par contre avec les stoïciens, « le citoyen du monde » est un concitoyen de tous les hommes vivant à l'intérieur d'une même et unique République : la République universelle du genre humain.

¹³³ -BENOIST-MECHIN, Alexandre le Grand ou le rêve dépassé, Paris, Perrin, 1976, p. 79

¹³⁴ - P. Coulmas, Les citoyens du monde, op.cit. p.57

¹³⁵ - Ibid., p.60

Dès lors, envisager la possibilité d'unir les peuples ou les Etats, c'est faire acte de cosmopolitisme. Par cosmopolitisme, selon la perspective stoïcienne et contrairement à celle des Cyniques, il faut donc entendre l'idéal d'unicité des Etats ou des peuples à l'intérieur d'une seule et même cité universelle, c'est-à-dire : un Etat mondial. C'est d'ailleurs cette formule du cosmopolitisme que Kant a hérité en 1784 dans Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique. Nous en parlerons dans la troisième partie de notre travail que nous avons intitulée : les deux versions du cosmopolitisme.

La société cosmopolite des stoïciens se veut être une société de liberté et d'égalité. Tous les individus doivent être logés à la même enseigne. Même l'esclave est supposé détenir les mêmes droits que quiconque. Chrysippe affirme: « *Tu traiterais quelqu'un d'esclave, alors que tu es toi-même esclave de tes désirs sexuels et de la débauche* »¹³⁶.

Il ressort de cette citation que Chrysippe veut tourner en dérision les tenants de l'ordre social antique qui avaient établi des disparités en mettant d'un côté les hommes libres et de l'autre les esclaves. Pour Chrysippe, les hommes libres sont aussi esclaves parce que soumis à leurs propres désirs sexuels et la débauche. Cette notion d'esclave doit donc être proscrite dans la mesure où elle est dénuée de sens. C'est la raison pour laquelle dans la conception du cosmopolitisme des stoïciens, l'esclave est appelé à être traité humainement, c'est-à-dire avec dignité. Car la *cosmopolis* stoïcienne (la société cosmopolite) a été envisagée sous le mode d'une communauté d'égaux, sans discrimination ni envers l'esclave ni envers l'étranger. Il s'agit bien là d'un idéal de fraternité qui remonte aux sophistes (Hippias considérait tous les hommes comme *des parents, des proches, des concitoyens selon la nature*) et qui devrait se réaliser dans une unique et même république

¹³⁶ Chrysippe cité par P. Coulmas, op.cit., p. 79

universelle dont Alexandre le Grand avait eu la vision. La société cosmopolite de l'école du portique est donc une société *homonía*, c'est-à-dire une société où règne l'harmonie, la cohésion, la bonne entente entre tous les membres. Marc Aurèle du stoïcisme impérial déclare : « *En tant qu'hommes, nous sommes faits pour coopérer* »¹³⁷. Autrement dit, en tant qu'êtres doués de raison, nous sommes appelés à communiquer, à collaborer, à s'unir et à former une famille et non à entrer en conflit ou en guerre. La communion entre les hommes doit être horizontale, c'est-à-dire, d'égal en égal et non plus verticale, autrement dit entre un homme jugé digne, le citoyen(l'homme libre) et l'autre de statut inférieur : l'esclave ou l'étranger.

En définitive, le cosmopolitisme de Zénon renvoie à une cité du monde à l'intérieur de laquelle les hommes seraient comme des citoyens dans l'Etat national. Il s'agit d'un cosmopolitisme qui prône l'abolition de la pluralité des Etats au détriment d'une unique cité, symbole de la cohésion entre les peuples et par conséquent de la fraternité universelle. Dans une perspective politique, on dira qu'étant dans la cité du monde, tous les peuples participent à l'élaboration des lois du monde, et en y obéissant, ils se retrouvent soumis à leur propre volonté et de ce fait, ils sont libres. Le citoyen du monde de Zénon est donc un individu libre et protégé par les lois du monde.

¹³⁷ Marc Aurèle cité par Jean Brun, *Les stoïciens*, Paris, P.U.F, 2003, p.49.

CHAPITRE II : DU REPUBLICANISME AU COSMOPOLITISME

Le cosmopolitisme, en tant qu'espace politique de dissolution des tensions inter-étatiques ne peut se départir, de l'avis de Kant, de la constitution républicaine. Dans ce chapitre, nous montrerons comment advient la constitution républicaine et comment s'effectue le passage de cette constitution au cosmopolitisme.

1- De la méchanceté de cœur à la constitution civilisée

(Constitution républicaine ou Republicanisme).

Dans ses écrits portant Sur le caractère de l'humanité en général, Kant dresse un portrait de *l'homme naturel* qui n'est guère reluisant. Il le présente comme un être antipathique, réservé, agressif ; un être qui est plus porté vers la guerre que vers la paix. Mais tout ceci cesse d'exister une fois qu'il accède dans la société civile d'autant qu'ici, il est sous la contrainte légale.

L'homme naturel représente l'être humain dans toute son animalité. C'est un être dont l'état de cœur ne révèle que de l'amertume et de l'intolérance envers son alter ego. Ici, nous sommes bien loin de l'assertion aristotélicienne de la sociabilité naturelle de l'homme. Bien au contraire tel que Kant nous le présente (l'homme naturel), il incarne l'insociabilité et de ce fait, il s'oppose à l'homme civilisé. En vouant une hostilité impitoyable à ces semblables, il est véritablement l'homme sub-humain, se caractérisant par la méfiance et la violence. Kant affirme : « *aux autres humains, il faut le considérer comme un rapace, en effet il est méfiant, violent et hostile envers son semblable* »¹³⁸.

De ce qui précède, il ressort que le cœur de l'homme est loin d'être un cœur de compassion, d'altruisme, mais un cœur de méchanceté. La

¹³⁸ Kant, Sur le caractère de l'humanité en général, traduit de l'allemand par Philippe Ivernel, Paris, éd. Payot et Rivages, 2006, p. 43

méchanceté est de ce fait un trait de caractère qui est naturel en tout homme. Kant dira d'elle (la méchanceté) qu'elle « *gît dans la nature de tous* »¹³⁹.

Notre auteur ne va pas simplement se limiter à décrire le caractère de *l'homme naturel*. Il va aussi s'intéresser à l'homme social mais en éloignant de lui la contrainte légale. Tout ceci pour montrer la méchanceté ou plutôt la méfiance qui habite le cœur de l'homme, au point où cette méfiance passe pour être le propre de l'être humain. Kant estime que même dans une quelconque société civile, l'homme éprouve toujours de la méfiance vis-à-vis de la personne qu'il ne connaît pas. Dans ce sens, il lui est difficile d'exprimer ses émotions, ses désirs, ses sentiments à un inconnu. Cet inconnu est plus pour lui un ennemi qu'un ami. Nous retrouvons d'ailleurs là toute la pertinente distinction *ami-ennemi* évoquée par Carl SCHMITT dans sa réflexion politique. L'ennemi au sens de Schmitt ne se traduit pas par la manifestation d'une haine viscérale envers son semblable. Ce qui serait contradictoire avec la présence de l'homme dans la société. Car en ce lieu, c'est-à-dire la société, les rapports inter-humains sont pacifiés et non pas conflictuels comme dans l'état de nature. Donc le terme **ennemi** de Schmitt renvoie à rien d'autre qu'à une simple opposition des principes entre individus, opposition appelée à être surmontée. C'est dans ce sens qu'il affirme : « *l'ennemi politique ne sera pas nécessairement mauvais dans l'ordre de la morale ou laid dans l'ordre esthétique [...] Il se trouve simplement qu'il est l'autre, l'étranger* »¹⁴⁰, autrement dit, celui qui ne partage pas les mêmes idées que moi, celui qui ne possède pas les mêmes vues que moi.

Kant suppose que si l'on venait à suspendre l'applicabilité de la loi dans la société, il se trouve que personne ne mènerait une vie en toute

¹³⁹ *Ibid.*, p.44

¹⁴⁰ C. Schmitt, La notion du politique, Paris, Flammarion, 1992, p. 64

quiétude eu égard à la résurgence de la violence : « *personne ne se trouverait en sécurité dans sa maison, chacun redouterait que quelqu'un ne pénètre chez lui la nuit par effraction et n'exerce sa violence* »¹⁴¹. La violence est donc la nature première de l'être humain. A ce titre, les exemples abondent : ne voit-on pas dans nos sociétés « *le sexe féminin qui ne possède pas autant de force que le masculin* »¹⁴² être victime de violence ? De même, des employés d'une entreprise ne subissent-ils pas des violences verbales de la part de leur employeur ? Tout ceci pour admettre avec Kant que la violence réside en l'homme.

La violence, selon l'auteur, a inévitablement un but, une finalité : nous retrouvons ici la perspective téléologique. En effet, faisant de l'homme un être violent, méchant, la nature a une mission, celle de le voir peupler toute la surface habitable de la terre. Et le seul moyen d'y arriver, c'est la discorde, la mésentente ; *l'incompatibilité d'humeur* comme le dit Kant. Car si l'entente régnait entre eux, les hommes se cloîtraient tous dans une seule localité. Notre penseur affirme dans ce sens : « *Qu'est-ce qui pousse ainsi les hommes à se rendre au Groéland, à Tahiti ou dans d'autres pays ? Rien d'autre que l'incapacité de se supporter. Si les hommes étaient conciliants, ils habiteraient tous en tas, et personne ne se séparerait de la société. Il y a là une grande utilité qui découle de la méchanceté* »¹⁴³.

La méchanceté devient, pour ainsi dire, ce par quoi la nature se sert pour parvenir à ses fins. Elle (la méchanceté) est le critère du peuplement de la terre. Par elle les hommes se méfient les uns des autres, se démarquent et vont dans des horizons divers.

¹⁴¹ Kant, Sur le caractère de l'humanité en général, op.cit. , p.44

¹⁴² Kant, Sur la différence des sexes, traduit de l'allemand par Philippe Ivernel, Paris, éd. Payot et Rivages, 2006, p.74

¹⁴³ Kant, Sur le caractère de l'humanité en général, op.cit. , p.45

De là, il ressort que l'homme est un être de méchanceté par essence. Et pour juguler cette méchanceté enracinée dans son cœur, il importe d'établir des lois. En la matière, les meilleures lois sont celles qui non seulement harmonisent les rapports entre les individus, mais aussi mettent en exergue le respect des libertés individuelles et de la dignité humaine. Ces lois forment ce que l'on pourrait appeler avec Kant la *constitution civilisée*. C'est là, et selon notre auteur, le deuxième but assigné à l'homme par la nature, but qui provient de la méchanceté du cœur humain. Ce but n'est donc autre que la constitution civilisée ; le premier but étant le peuplement de l'ensemble de la surface de la terre. C'est à partir de ce deuxième but (la constitution civilisée) que l'homme parvient à s'inscrire dans la perspective de son progrès vers le mieux. Car cette constitution, en tant qu'incarnation de l'ordre civil, favorise le développement de ces dispositions naturelles. Kant affirme : « *C'est de là (de la constitution civilisée ou civile) que découle l'évolution des talents, [...] et le développement des perfections les plus grandes dont les gens sont capables* »¹⁴⁴. Avec l'existence de la constitution civilisée, les relations entre hommes sont désormais pacifiées. Il va dorénavant régner un climat de sérénité et de sécurité sociale qui va favoriser, d'après Kant, l'émergence des notions de droit, de moralité et aussi la création des arts. « *Toutes ces perfections, affirme l'auteur, sont nées de la méchanceté dans le cœur des hommes, laquelle a produit d'abord la contrainte civile* »¹⁴⁵, qui n'est autre ici que la constitution civile ou constitution civilisée.

Kant se pose la question de savoir si à l'absence de la méchanceté de cœur, l'humanité aurait enregistré toutes ces perfections. Il avoue pour sa part que rien n'est sûr. Car pour lui, si l'homme était par essence non violent, bon, comme le prétend par exemple Rousseau qui déclare que

¹⁴⁴ - *Ibid.*, pp. 46-47

¹⁴⁵ - *Ibid.*, p.47

l'homme né bon mais il est perverti par la société, aucune constitution civile digne ce nom ne verrait le jour. Par conséquent, aucune autorité n'existerait, et les hommes n'envisageraient pas des relations entre eux. Kant estime que ce serait l'échatombe dans la mesure où l'entière perfection de l'homme, qui est son véritable but assigné par la nature, cesserait d'exister. C'est donc bien à partir de la méchanceté du cœur de l'homme, via la constitution civile, que l'humanité s'inscrit dans la perspective de son progrès vers le mieux.

De manière claire, il faut comprendre avec Kant que la méchanceté du cœur des hommes a produit la constitution civile. La constitution civile a assaini le climat social. Et de là émergeront le droit, la morale, les arts, la science, la technique, bref, tout ce qui relève du perfectionnement de l'homme. Ce perfectionnement n'est possible qu'au moyen d'une répression de la nature première de l'homme. Car pour Kant, l'homme possède deux natures : l'une en rapport avec l'animalité, et l'autre relative à l'humanité. Mais voilà que ces deux natures entrent en conflit. Et comme la nature a destiné l'homme à réaliser le progrès vers le mieux, à atteindre la perfection, celui-ci, c'est-à-dire l'homme, ne peut donc pas se définir par rapport à l'animalité qui se traduit plutôt par la régression vers la violence. Par contre il cherchera à se définir par rapport à l'humanité. Et la perfection de l'humanité de l'homme passe nécessairement par la mise en place d'une constitution civile que Kant appelle *l'ordre civil*. Voici du reste ce que dit l'auteur à ce sujet : « *La nature nous a destinés d'un côté à l'animalité, mais de l'autre, une fois de plus, à l'ordre civil, eu égard à la perfection de l'humanité* »¹⁴⁶.

Le meilleur *ordre civil*, autrement dit la meilleure constitution civile n'est autre pour Kant que la constitution républicaine, encore appelée *Républicanisme*.

¹⁴⁶ - *Ibid.*, p. 52

Nous pouvons, selon nous, dégager de la constitution républicaine au moins trois principales caractéristiques :

1- l'élection du chef de l'Etat au suffrage universel : le chef de l'Etat n'accède plus au pouvoir par succession héréditaire comme dans les monarchies, mais par une élection relevant de tous les citoyens ayant atteint l'âge de la majorité électorale fixé à 18 ans ;

2- L'instauration d'un régime présidentiel : régime qui porte sur la séparation stricte entre les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire ; jadis ces pouvoirs étaient confondus et le chef de l'Etat gouvernait selon sa propre et arbitraire volonté. Mais avec le républicanisme, ces pouvoirs vont être distinctement repartis ;

3- la laïcisation de la vie politique¹⁴⁷ : l'activité politique se soustrait de l'emprise de l'église.

D'ailleurs Kant sera beaucoup marqué par la caractéristique liée à la séparation des pouvoirs. Il affirme à cet effet : « *le républicanisme (ou constitution républicaine) est le principe politique de la séparation du pouvoir exécutif (le gouvernement) et du pouvoir législatif* »¹⁴⁸. Autrement dit dans la constitution républicaine, ces deux pouvoirs se retrouvent divisés.

Avec la constitution républicaine, l'exercice du pouvoir ne se fait plus selon la volonté et les lois d'un seul individu, mais selon des lois établies avec le consentement des citoyens constituant le pouvoir législatif. Aloyse-Raymond Ndiaye déclare dans ce sens : « *La constitution républicaine est celle qui assure l'exercice du pouvoir selon des lois*

¹⁴⁷ - Sur la laïcisation de la vie politique, nous nous fondons sur l'analyse de Simone Goyard-Fabre qui déclare qu'on avait toujours admis jusqu'au moyen âge que la providence gouvernait tout ce qui existait, y compris les royaumes des hommes sur terre. Mais à partir du 16^e siècle, certains penseurs avaient compris que demander à la transcendance divine de s'immiscer dans les problèmes quotidiens des hommes et de décider en leur lieu et place, n'était que le signe de notre immaturité politique. C'est pour quoi avec le progrès de la conscience, la politique va connaître sa laïcisation et sa rationalisation. Cf. *Qu'est ce que la politique ?*, Paris, Vrin, 1992, pp. 34 -35

¹⁴⁸ - *V.P.P.*, op.cit. , p. 86

biens définies, faites avec le consentement des citoyens représentés dans un pouvoir législatif »¹⁴⁹. Il ressort de là que dans la constitution républicaine, il y a bien participation active et collaboration de deux pouvoirs : le pouvoir exécutif et le pouvoir législatif dans le cadre général de la gestion de l'Etat. A travers cette collaboration des pouvoirs, Kant veut mettre en exergue et prendre à bras le corps le problème de l'épanouissement de l'homme. Car sa préoccupation, c'est bien l'homme. Non pas l'homme d'un pays précis ou d'un continent spécifique. Mais l'homme de toute l'humanité. Voilà pour quoi sa réflexion ne se limite pas aux portes de son Allemagne natale ou son Europe. Sa réflexion est celle qui s'étend au monde entier. Simone Goyard-Fabre écrit : « *Kant a beaucoup trop souci de l'homme - de l'homme en général – pour que sa réflexion s'arrête aux frontières d'un pays ou même d'un continent. L'homme n'est pas plus Français que Prussien ou Anglais ; il est, comme disait les stoïciens, citoyen du monde* »¹⁵⁰.

Il importe de rappeler que l'humanisme du XVIII^e siècle avait mis l'accent sur l'unité de l'espèce humaine et prônait la reconnaissance de la dignité politique de l'individu qui passait par l'expression de sa liberté. Cette liberté devrait être définie dans un cadre légal, qui ne pouvait être que celui de la constitution républicaine à travers le principe de la séparation des pouvoirs qui sous-tendait celui de la représentation. A y regarder de près, la constitution républicaine avait donc un rôle majeur à jouer dans la manifestation de liberté de l'individu. Cette constitution était celle qui visait la plus grande liberté dans un cadre légal.

¹⁴⁹ - Aloyse-Raymond Ndiaye: « L'essai de Kant sur la paix et l'expérience de démocratisation en Afrique » in L'année 1795. Kant, op.cit. , p.380

¹⁵⁰ - S. Goyard-Fabre, Kant et le problème du droit, op.cit. , p. 19

Du temps de Kant, l'Allemagne ne s'était pas encore dotée d'une constitution républicaine. Le pays est dirigé par un empereur, Frédéric II. Le pouvoir est despotique et non républicain. La première constitution républicaine allemande intervient en 1918. Mais c'est surtout au mois de mai 1949, au sortir de la deuxième guerre où l'expérience *nazi* a fortement et négativement marquée les esprits, soit deux siècles après Kant, qu'apparaît la véritable constitution républicaine, celle qui sera en phase avec l'idée d'émancipation de l'homme dont étaient porteuses les Lumières. Il s'agit d'une constitution qui met en exergue la protection des libertés individuelles, la garantie de l'intégrité physique de l'homme et le respect de la dignité humaine ; bref un ensemble des règles de droit qui nous font penser à Kant pour son combat en faveur de la restauration de l'humaine condition.

Précédée d'un préambule, cette constitution républicaine allemande compte plusieurs articles. Mais nous ne présentons ici que quelques-uns, surtout ceux en rapport direct avec les droits de l'homme et la dignité humaine.

PREAMBULE : Conscient de sa responsabilité devant Dieu et devant les hommes, animé de la volonté de servir la paix du monde en qualité de membre égal en droits dans une Europe unie, le peuple Allemand s'est donné la présente loi fondamentale en vertu de son pouvoir constituant.

ARTICLE PREMIER (Dignité de l'être humain, caractère obligatoire des droits fondamentaux pour la puissance publique).

Alinéa 1 : “ La dignité de l'être humain est intangible. Tous les pouvoirs publics ont l'obligation de la respecter et de la protéger ”.

Alinéa 2 : “ En conséquence, le peuple allemand reconnaît à l'être

humain des droits inviolables et inaliénables comme fondement de toute communauté humaine, de la paix et de la justice dans le monde”.

ARTICLE DEUXIEME (Liberté d’agir, liberté de la personne)

Alinéa 1 : “ Chacun a droit au libre épanouissement de sa personne pourvu qu’il ne viole pas les droits d’autrui ni n’enfreigne l’ordre constitutionnel ou la loi morale”.

Alinéa 2 : “Chacun a droit à la vie et à l’intégrité physique. La liberté de la personne est inviolable. Des atteintes ne peuvent être apportées à ces droits qu’en vertu d’une loi”.

ARTICLE TROISIEME (Egalité devant la loi)

Alinéa 1 : “ Tous les êtres humains sont égaux devant la loi”.

Alinéa 2 : “ Hommes et femmes sont égaux en droit. L’Etat promeut la réalisation effective de l’égalité en droits des femmes et des hommes et agit en vue de l’élimination des désavantages existants”.

Alinéa 3 : “Nul ne doit être discriminé ni privilégié en raison de son sexe, de sa croyance, de ses opinions religieuses ou politiques. Nul ne doit être discriminé en raison de son handicap ” ¹⁵¹.

Dans cette constitution républicaine Allemande de mai 1949, intéressons- nous d’abord au préambule. En effet la phrase « *animé de la volonté de servir la paix du monde* » nous rappelle Kant. Lui aussi, était

¹⁵¹ Stéphane Rials et Denis Baranger , Textes constitutionnels Etrangers, Paris, collection « Que sais-je ? , puf , 2000, pp. 52-53

animé d'une réelle volonté de promouvoir la paix à l'échelle mondiale. Mais à la différence de l'abbé de Saint-Pierre qui préconisait la solution de l'équilibre des forces pour asseoir la paix en Europe, Kant quant à lui avait opté (nous y reviendrons) pour la solution de la paix par le droit. C'est ce qu'on appellera le *pacifisme juridique*. Cela se remarque en 1795 dans le Projet de paix perpétuelle.

Ensuite, l'alinéa 1 de l'article troisième, qui stipule que « *tous les êtres humains sont égaux devant la loi* », nous fait penser à la déclaration française des droits de l'homme et du citoyen de 1789 en son article premier : « *les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits...* »¹⁵².

Cet **alinéa 1** du troisième article nous renvoie aussi au principe d'égalité évoqué par Kant, égalité de tous les citoyens dans une société. Du coup les clivages de classe institués par l'ancien régime étaient abolis.

L'article deuxième, dans son **alinéa 1**, qui déclare que « *chacun a droit au libre épanouissement de sa personne...* » fait penser au principe de *liberté* dont parle Kant et qui est, tout comme le principe d'égalité et celui de dépendance, le principe qui institue la constitution républicaine. La constitution républicaine est donc pour l'auteur une « *constitution instituée premièrement d'après les principes de liberté des membres d'une société (comme homme), deuxièmement d'après le principe de dépendance de tous envers une unique législation commune (comme sujet) et troisièmement d'après la loi de leur égalité (comme citoyen)* »¹⁵³.

La constitution républicaine allemande représente la matérialisation de la théorie kantienne selon laquelle la nature, par le biais de la guerre, pousse les peuples à la recherche de la tranquillité et de la sécurité dans

¹⁵² W. Laqueur et R. Barry, Anthologie des droits de l'homme, op.cit. , p. 152

¹⁵³ Kant, V.P.P., op.cit. , p. 84

une constitution légale. C'est que l'Allemagne, après avoir causé des lourds dégâts à d'autres peuples, va à son tour subir des pertes énormes en vie humaine et en matériel avec l'entrée en guerre des alliés. Ce qui, inévitablement, l'a conduite à la mise en place d'une nouvelle constitution, la constitution républicaine qui, en définissant des nouveaux rapports avec d'autres Etats, prenait l'engagement de servir la paix du monde comme l'indique le préambule : « *animé (le peuple allemand) de la volonté de servir la paix du monde...* ». Ce sont donc les guerres qui engendrent les constitutions civilisées et partant des nouvelles relations extérieures entre les nations. Kant affirme dans Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique : « *Toutes les guerres sont, par conséquent, autant de tentatives (non pas, certes dans l'intention des hommes, mais bien dans l'intention de la nature) pour aboutir à de nouvelles relations entre les Etats* »¹⁵⁴. La constitution civilisée est de ce fait la constitution idéale pour une communauté d'hommes et des femmes susceptibles d'entretenir entre eux des rapports harmonieux au sein de la société. Car la vie en société suppose un minimum de bons rapports. Cette constitution civilisée, la constitution républicaine est aussi simplement appelée le républicanisme. Aux yeux de Kant, elle représente l'unique constitution qui soit véritablement conforme à l'idée de respect des droits de l'homme. L'auteur déclare dans le Projet de paix perpétuelle : « *La constitution républicaine, la seule qui soit parfaitement conforme aux droits de l'homme* »¹⁵⁵.

La constitution républicaine ou républicanisme est aussi celle qui, selon le natif de Königsberg, est susceptible de conduire les peuples et les Etats vers le cosmopolitisme.

¹⁵⁴ - Kant, IDH..., proposition VII

¹⁵⁵ - Kant, V.P.P., op.cit. p. 88

2 - Du Républicanisme au Cosmopolitisme.

En prônant dès 1781 dans la Critique de la raison pure l'émergence d'une constitution politique parfaite dans laquelle la liberté de chacun pouvait « *subsister de concert avec celle des autres* »¹⁵⁶, le ton était déjà donné par Kant sur l'idéal cosmopolitique. Car subsister de concert signifie exister ensemble, vivre l'un à côté de l'autre, ne pas s'exclure, et donc s'unir. Or accepter cette réalité, c'est faire preuve de cosmopolitisme. L'idéal cosmopolitique, dont la finalité essentielle reste la pacification des relations inter-Etats par le biais du droit, est donc présent de manière implicite dans la première critique.

Pour Alain Renaut¹⁵⁷, la perspective que Kant nomme cosmopolitique date des années 1770, et correspond au point de vue de l'espèce humaine dans son entièreté. Mais l'idéal cosmopolitique ne peut se réaliser qu'à partir d'une perfection de la constitution politique, qui n'est autre pour Kant que la constitution républicaine ou simplement appelée, le républicanisme. Il y a donc chez notre auteur une implication entre républicanisme et cosmopolitisme. Il affirme : « *le problème de l'instauration d'une constitution civile parfaite est inséparable du problème de l'instauration des relations extérieures légales entre les Etats et ne peut être résolu sans lui* »¹⁵⁸. Car avec une constitution républicaine, autrement dit, avec un régime à base élective, le pouvoir de décider d'entrer en guerre ou non n'incombe plus au chef de l'Etat à qui la guerre ne coûte rien, mais au peuple qui subit le martyr. Il s'agit là, à travers le républicanisme, de l'instauration d'un Etat de droit dans lequel tout citoyen devrait être amené à décider ou non de l'opportunité de toute guerre. Car l'Etat de droit n'est pas la propriété d'un maître pour

¹⁵⁶ - Kant, CRP, trad. F. Alquié, Paris, Gallimard, 1996, p.334

¹⁵⁷ - A. Renaut, Kant aujourd'hui, Paris, Flammarion, 1999, p.462

¹⁵⁸ - IDH, proposition VII

pouvoir en décider tout seul, mais un régime où la souveraineté est accordée au peuple. Et c'est par ce que la souveraineté appartient au peuple, que c'est donc au peuple à qui revient le choix des grandes décisions qui concernent la vie de la république. Si le peuple est de ce fait conscient des maux que cause la guerre, alors il s'abstiendra de donner son assentiment. Mature qu'il est parce que faisant usage de son entendement sans commandement extérieur, c'est-à-dire sans l'injonction unilatérale du monarque, le peuple ne choisirait plus l'option de la guerre, mais celle de la paix. Du coup avec le républicanisme, disparaît l'ère des guerres fantaisistes où les rois déclenchaient les hostilités parce qu'ils étaient à la quête d'une gloire et aussi pour satisfaire leurs appétits personnels.

Le peuple ne peut voter la guerre que dans la mesure où la vie de la nation et de ses membres (les citoyens) est sérieusement menacée, par exemple en cas d'invasion par une nation étrangère. Car il existe dans le droit des gens, le droit international classique, une disposition qui porte sur l'indépendance des Etats que l'on pourrait appeler le droit à l'indépendance. Ce droit s'énonce de manière suivante : « *La nation a le droit fondamental de disposer d'elle-même, de ne pas être envahie par des nations étrangères* »¹⁵⁹. Voilà ce qui paraît séduisant avec cette constitution républicaine. Et si elle se généralise, c'est-à-dire si elle s'étend à toutes les nations, les différents peuples n'opteront plus pour la guerre. Ainsi la communion universelle s'installera et la paix s'établira. On peut donc penser avec Kant que le républicanisme, en tant que constitution qui institue l'Etat de droit, apparaît comme un tremplin pour accéder à l'unification du genre humain (le cosmopolitisme) afin que cesse la guerre.

S'il nous était donné de résumer ce qui précède, nous dirons ceci : sans républicanisme point d'Etat de droit, et sans Etat de droit, guerre

¹⁵⁹ - André Tosel, Kant révolutionnaire, op.cit., p.97

permanente. De ce point de vue, il ressort que l'Etat de droit a un rôle déterminant à jouer dans la pacification des relations inter-étatiques. D'ailleurs Tosel qui cite Kant abonde dans le même sens : « *Kant estime En effet que l'Etat de droit implique par sa généralisation la paix dans les relations internationales et élimera tendanciellement les guerres* »¹⁶⁰. Alors que dans une constitution où l'individu n'est pas citoyen, et par conséquent une constitution qui ne soit pas républicaine, à l'instar d'une constitution despotique, la guerre est plus facile à décider au plus haut sommet de l'Etat par le souverain qui, loin d'être un simple membre, est plutôt le propriétaire de l'Etat. Et le peuple n'est pas considéré comme l'ensemble des citoyens mais comme l'ensemble des sujets. A ce titre, il (le peuple), ne peut pas, en termes kantien, faire un usage libre de son entendement. Il vit donc dans la minorité, dans un état de tutelle dont il est d'ailleurs lui-même responsable.

Les Etats où les peuples ne voulant donc plus se nuire mutuellement en se faisant la guerre, parce qu'étant devenus des Etats de droit par le biais de la constitution républicaine, peuvent au moins s'aimer au nom de la fraternité universelle, s'apprécier réciproquement, s'entre-aider et même former une communauté humaine universelle et vivre ensemble. Dès lors qu'il y a formation d'une communauté humaine ou fusion des peuples, il y a cosmopolitisme, avec tout ce que cela implique comme règles de droit pour harmoniser les rapports entre Etats. C'est donc la constitution républicaine ou le républicanisme qui permet de conduire les peuples au cosmopolitisme. L'Etat de droit républicain constitue dans ce sens une étape du progrès de l'espèce humaine dont il importe de tenir compte. D'ailleurs Tosel pense que l'instauration théorique de l'Etat de droit (, c'est-à-dire le fait de proclamer l'Etat de droit, même si ces droits ne sont pas tous appliqués dans la réalité) sanctionne la fin de la première étape du progrès du genre humain ; la deuxième étape étant

¹⁶⁰ - *Ibid.*, pp. 96-97

sanctionnée par l'entrée de tous les peuples dans une union universelle des Etats ¹⁶¹. Car la société cosmopolitique ou société des *citoyens du monde* est la destination de l'espèce humaine. Et pour y arriver, il faut transiter selon Kant par cet Etat de droit républicain, l'Etat qui est érigé d'après la constitution républicaine (le républicanisme) et permettant la coexistence pacifique des libertés sous la contrainte légale (la règle du droit).

C'est parce que la constitution républicaine ou républicanisme aura préalablement rendu possible la pacification politique des libertés entre les individus au sein des différents Etats qu'il sera plus facile pour tous ces Etats de s'acheminer vers un environnement universel de paix qui n'est autre que la société des citoyens du monde (le cosmopolitisme), d'autant que l'avènement de l'homme sur terre ne le prédisposait pas à n'être réduit qu'à l'animalité (ce qui rendrait insensée l'idée kantienne du progrès du genre humain vers le mieux), mais à s'humaniser par la sociabilité et donc à devenir membre d'une société humaine. Kant affirme : « *L'homme est destiné par sa raison à exister en société avec des hommes et à se cultiver, se civiliser, se moraliser dans cette société* »¹⁶². Et en appliquant une sorte de raisonnement par analogie que Kant utilise déjà dans l'Idée d'une histoire..., il ressort que si l'homme est appelé à vivre en société à partir de l'institution de la constitution républicaine ou républicanisme, il va de soi qu'un Etat est aussi destiné à entrer dans une société des *citoyens du monde*, c'est-à-dire une société cosmopolitique régie par le droit cosmopolitique. C'est donc là un lien entre républicanisme et cosmopolitisme, lien déjà évoqué ci-dessus : c'est à travers le républicanisme que les Etats progressent vers la société cosmopolitique.

¹⁶¹ - Ibid., p.165

¹⁶² Kant, Anthropologie du point de vue pragmatique, trad. Alain Renaut, Paris, Flammarion, 1993, p. 314. Nous citerons désormais Anthropologie.

Le lien entre républicanisme et cosmopolitisme chez Kant peut aussi s'appréhender, selon nous, en l'examinant dans la perspective de la philosophie de l'histoire, philosophie qui décrit le progrès du genre humain en partant de l'animalité à l'humanité. Autrement dit, il s'agit de l'évolution de l'espèce humaine vers le mieux. Et en regardant ce progrès, il se trouve que l'idée de *mieux* dont il est question correspond ici à l'établissement des relations extérieures légales entre nations. Dit autrement, il s'agit de mettre en place des règles de droit pour régir les rapports entre Etats (le droit des gens). Or ce droit n'a de sens et de pertinence qu'à partir du moment où les nations se seraient d'abord constituées en Société des Nations qu'on appellera avec Kant, *l'Etat cosmopolitique universel*. Donc l'histoire de l'espèce humaine, à travers l'idée de progrès qu'elle sous-tend conduit les nations vers le cosmopolitisme, espace politique dans lequel les dispositions naturelles de l'homme connaîtront un haut degré d'évolution ou de perfection. D'ailleurs l'auteur lui-même affirme à ce propos qu'après plusieurs transformations liées au progrès de l'espèce humaine, « *se réalisera un jour enfin ce qui est le dessein suprême de la nature, à savoir une situation cosmopolitique universelle, foyer où se développeront toutes les dispositions originelles de l'espèce humaine* »¹⁶³. Et en jetant un regard sur le progrès de l'espèce humaine, il y a lieu de constater avec Kant que nous ne sommes qu'à mi-chemin, c'est-à-dire au règne du droit. Car la destination finale de l'humanité est la destination morale, le règne des fins.

Dans les Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine, Kant pose la sociabilité, l'existence communautaire comme une fin de la destinée humaine que il importe de réaliser. Par contre dans ses écrits Sur les différentes races humaines, l'existence communautaire devient ce qui

¹⁶³ -Kant, IDH., proposition VIII

Caractérise fondamentalement l'espèce humaine au point de constituer son essence. Dit autrement, la sociabilité est le propre même de l'homme. Il (l'homme) est de ce fait un être dont la nature est de vivre en communauté. Et Stéphane Chauvier¹⁶⁴ estime que l'on peut admettre avec Kant que l'homme est par essence un être cosmopolitique. D'ailleurs j'en conviens pleinement d'autant que dans une sous région formée de plusieurs Etats par exemple (la sous région de l'Afrique de l'ouest francophone), les différentes communautés religieuses et ethniques qui vivent les unes à côté des autres, font apparaître l'idée d'une vie communautaire, d'unicité des peuples et donc de cosmopolitisme. Ce qui n'est guère surprenant dans la mesure où ils ont probablement tous, à l'origine, vécu à un même endroit.

Les mêmes peuples qu'on trouve au Sénégal oriental, sont les mêmes que l'on rencontre au Mali où en Guinée Conakry. C'est ce qui pouvait laisser dire à Kant, s'il vivait encore de nos jours, que ces peuples « *appartiennent tous à une seule et même souche, d'où ils sont issus en dépit de leur diversité* »¹⁶⁵ géographique.

Si au commencement était la cosmopolitisation de l'espèce humaine, pour quoi y a-t-il eu séparation au sein de cette communauté ? Kant répond en désignant comme responsables la guerre et l'hostilité naturelle. Ces deux facteurs ont donc contraint les premières communautés humaines à se séparer les unes des autres, les faibles fuyant l'agressivité des forts. Stéphane Chauvier affirme dans le même ordre d'idée : « *L'hostilité et la guerre ont donc agi comme une force de répulsion qui a contraint les membres des premiers groupements humains à se disperser, le plus faible s'éloignant de la proximité du plus fort* »¹⁶⁶.

¹⁶⁴ - Du droit d'être étranger, op.cit. , p. 25

¹⁶⁵ - « Des différentes races humaines » , in la philosophie de l'histoire , Paris, Aubier, 1947, pp. .38-39

Pour Kant, la terre joue un double rôle : autant elle sépare et éloigne ceux qui jadis vivaient en communauté, autant elle finit par les rassembler eu égard à sa forme sphérique. Cela s'appelle de *l'insociable sociabilité*¹⁶⁷. C'est que la sphéricité de la terre a fait en sorte que les hommes ne pouvaient se disperser indéfiniment : en s'éloignant les uns des autres, ils finissent malheureusement ou heureusement par se rencontrer et se supporter les uns à côté des autres. La sphéricité de la terre, liée à une forte explosion démographique a finalement poussé les hommes à avoir des voisins et à entrer en communauté. D'où le cosmopolitisme.

Ainsi contrairement à la perspective de la philosophie de l'histoire, ici, ce n'est plus la guerre qui contraint les Etats à une existence cosmopolitique, mais la forme sphérique de la terre, qui est une forme naturelle. Du coup, le cosmopolitisme (existence communautaire ou sociabilité) devient dans ce sens, non pas le résultat d'un processus, mais le commencement d'un processus, celui lié à la complexité du tissu relationnel entre les individus qui semblent relever d'un fait naturel à l'être humain, un trait de caractère inhérent à sa condition même d'homme. Cette attitude en l'homme et qui consiste à mener une existence commune avec autrui est une disposition primitive et nécessaire. Car en tant qu'être fini (limité) dans le temps et même dans l'espace, il a forcément besoin d'autrui. De même dans ses relations extérieures légales, un Etat ressent toujours le besoin de commercer avec un autre ; et donc d'établir des rapports harmonieux. Y parvenir, c'est déjà s'engager dans la voie du cosmopolitisme. Par conséquent la bonne entente entre les Etats, leur union, c'est-à-dire leur caractère cosmopolitique, devient ce qui va de soi, autrement dit quelque chose d'absolument naturelle. Ici apparaît avec netteté l'analogie entre

¹⁶⁶ - Du droit d'être étranger, op.cit. , p. 25

¹⁶⁷ - Kant : Idée d'une Histoire, quatrième proposition

l'homme et l'Etat, entre la sociabilité et le cosmopolitisme. Si un Etat est donc ouvert au monde dans un flux relationnel harmonieux, c'est parce que l'homme est à l'origine un être communautaire. D'ailleurs s'agissant de ce trait distinctif primitif de l'homme (l'esprit communautaire), Stéphane Chauvier affirme dans le même sens : « *les hommes ou les quelques premiers hommes étaient originellement regroupés en un point de la terre. Il y eut une communauté originelle de tous les hommes ou de quelques premiers hommes* »¹⁶⁸. Autrement dit, à en croire Chauvier et selon Kant, l'homme est originellement un être d'existence communautaire, donc un cosmopolite. Et si tel est le cas, alors un Etat se doit aussi originellement, c'est-à-dire dès sa création, d'entrer dans une communauté et mener une existence cosmopolitique. Dans la terminologie des Stoïciens, on dira de l'homme qu'il est par nature un citoyen du monde, parce qu'il appartient à une première et seule communauté humaine ; et de l'Etat, analogie oblige, qu'il est un membre de la république universelle, c'est-à-dire un Etat dont l'essence est de vivre en *homonia*, en harmonie, en union avec les autres Etats. Dans ce sens, il ressort qu'au commencement était l'union de la communauté humaine, le rassemblement de tous les hommes en un lieu, et donc un mode vie cosmopolitique. De même qu'au commencement un Etat doit être cosmopolite.

Si la politique s'entend comme un mode d'organisation de la société, il y a lieu d'admettre qu'au-delà de la naturalité de la vie animale qui caractérise les Etats dans leur état de nature¹⁶⁹, ces Etats

¹⁶⁸ - Ibid.

¹⁶⁹ - L'état de nature des Etats est un état de guerre ou de conflit entre les Etats. C'est d'ailleurs ce que relève Aloyse-Raymond Ndiaye lors qu'il fait état d'un climat conflictuel entre les nations et qui débouche sur l'anéantissement des peuples et des cultures. Il affirme précisément ce qui suit : « *Les conflits entre les nations et à l'intérieur des nations nous offrent le spectacle épouvantable, encore aujourd'hui, de peuples qui périssent, de régions dévastées, d'ethnies et de culture qui agonisent avant de disparaître* ». Cf. " L'Essai de Kant sur la paix et l'expérience de démocratisation en Afrique" in L'Année 1795, op.cit. , p.377

ont ce pendant besoin des règles destinées à ordonner et à organiser leur existence communautaire. Et ces règles chez Kant commencent par la républicanisation de chaque Etat, c'est-à-dire l'adoption par chaque Etat de la constitution républicaine. Cette constitution a ceci de particulier qu'étant à base électorale, le droit de décider ou non de la guerre est donné au peuple et non plus au monarque. Le peuple, conscient des tourments que cause la guerre, va s'abstenir de donner son assentiment pour une guerre non fondée. Bien au contraire, il va oeuvrer pour son union, sa communion avec d'autres peuples, d'autres Etats (le cosmopolitisme) en cultivant ce que les Stoïciens appelaient l'*homonía*, c'est-à-dire la bonne entente ou l'harmonie entre les peuples afin que cesse la violence et que s'instaure la paix. C'est en cela que réside le cosmopolitisme en tant que théorie kantienne de la politique. Le cosmopolitisme est dans ce sens postulé comme ce qui permet d'asseoir une organisation efficiente de la communauté universelle. Or qui dit organisation de la communauté ou de la société avec tout ce que cela implique comme règles de droit, dit politique. Le cosmopolitisme est donc bien chez Kant un argument politique.

Mais combien de versions du cosmopolitisme l'auteur en a-t-il proposé au regard de l'histoire de sa pensée politique ?

Cette interrogation nous conduit à la troisième partie de notre travail intitulée les deux versions du cosmopolitisme.

TROISIEME PARTIE

Les deux versions du Cosmopolitisme

En suivant l'évolution de la pensée politique de Kant, nous pouvons dégager, chez lui, deux versions du cosmopolitisme : il y a d'une part **la Société des Nations**¹⁷⁰, une sorte de contrat au terme duquel tous les Etats, toutes les nations seraient amenés à former une seule et même société des *citoyens du monde* que Kant a appelé dans théorie et pratique, *l'Etat universel des peuples*, que l'on peut encore désigner par « République universelle du genre humain » ; et d'autre part, **le fédéralisme d'Etats libres**¹⁷¹ ou *fédération des peuples*. Le premier type de cosmopolitisme apparaît avec netteté en 1784 dans l'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique ; quant au second, il sera élaboré en 1795 dans le Projet de paix perpétuelle. Les lignes qui vont suivre se proposent d'exposer le contenu de ces deux cosmopolitismes.

CHAPITRE I : LA VERSION COSMOPOLITIQUE DE 1784.

Postuler un espace de paix à travers le cosmopolitisme traduit, selon nous, une perspective politique de la paix qui était déjà perceptible dès 1781 dans la première critique, mais qui ne sera mieux élaborée qu'en 1784 et qui prendra la forme d'une société des nations

1 – La Société des Nations.

Pour comprendre la réalisation de l'un comme de l'autre cosmopolitisme, il faut partir de la méchanceté de la nature humaine ou de l'insociable sociabilité, cette capacité qu'a la nature de dissocier les gens, mais aussi de les unir. En effet dans la perspective kantienne, l'antagonisme des peuples, plus précisément la guerre, est le moyen dont

¹⁷⁰ - IDH, proposition VII

¹⁷¹ - VPP, op.cit., p. 89

se sert la nature pour pousser les Etats à instituer une Société des Nations (cosmopolitisme) dans laquelle tout Etat, renonçant à l'usage de sa liberté anarchique, reçoit sécurité et droit uniquement de cette vaste communauté. C'est ce qui a fait dire à Stéphane Chauvier¹⁷² que Kant applique dans son cosmopolitisme la théorie contractualiste. La théorie contractualiste commande à chaque homme de se dessaisir de sa liberté anarchique de l'état de nature pour la retrouver dans l'Etat civil entant que liberté garantie par la loi ; donc une liberté génératrice de la sécurité et de la sérénité parmi les hommes dans la société. De même que l'homme s'est mis à la recherche de la liberté et de la sécurité dans un Etat régi par le droit, de même les Etats doivent quitter leur état de nature, état de folle liberté pour rechercher paix et sécurité, et donc la liberté rationnelle dans un vaste Etat mondial. Le leitmotiv de ce déplacement d'un état à un autre reste le conflit ou la guerre. C'est que la guerre, en tant que ce qui provoque des dévastations et des cataclysmes au sien des communautés humaines, est aussi ce qui amène ces communautés « *à sortir de l'état sans loi des sauvages pour entrer dans une société des nations dans laquelle chaque Etat, même le plus petit, pourrait attendre sa sécurité et ses droits, non de sa puissance personnelle, ni de l'évaluation subjective de son droit, mais seulement de cette grande Société des Nations* »¹⁷³, d'une puissance commune qui résulte des volontés unifiées. Autrement dit, il existe une puissance unifiée se situant au dessus des puissances particulières et qui se propose de garantir liberté et tranquillité à chaque nation membre de cette communauté universelle. Stéphane Chauvier ne dit pas autre chose lors qu'il déclare : « *L'institution d'une telle république, si l'on suit Kant, devrait permettre d'arracher les relations transnationales à leur état originel de nature, de violence et d'injustice pour les placer dans un*

¹⁷² - Cf. Du droit être étranger.

¹⁷³ - Kant, IDH, proposition VII

authentique état de droit, propre à assurer la coexistence de la liberté »¹⁷⁴ des Etats et des peuples qui composent ces Etats. Même si l'auteur pense que cette idée peut paraître irréalisable, il se trouve cependant convaincu que c'est de là que provient la sortie de l'horreur dans laquelle les uns et les autres se plongent mutuellement et qui doit conduire les Etats par la contrainte ou non à faire abstraction de leur liberté brute. Dès lors, la république universelle apparaît comme le lieu de dissolution des tensions inter-étatiques, et par conséquent l'espace tout indiqué pour offrir aux peuples et aux Etats le salut, mieux, la félicité. Car c'est en ce lieu, lieu paisible, lieu de tranquillité que peuvent se développer les dispositions naturelles de l'homme qui contribuent à son progrès vers le mieux. L'institution d'une Société des Nations comporte donc un vecteur d'espoir.

Pour Raymond Aron¹⁷⁵, la Société des Nations doit être envisagée du point de vue de la technique juridique, en ce sens que sa voie devrait être celle de la paix par le droit. Autrement dit, la démarche à suivre consiste à abandonner le droit de se faire justice soi-même et de se soumettre à une autorité supérieure génératrice de paix et de liberté. Ceci revient à dire que chercher la paix entre les Etats sans l'option de la république universelle, c'est maintenir le conflit entre ces Etats. La république universelle devient dans ce sens la proposition salvatrice. Kant, en reprenant une maxime réservée à l'univers ecclésiastique, affirme que de même qu'autre fois on disait « *hors de l'église point de salut* »¹⁷⁶, de même on peut dire pour les Etats et les peuples qui les composent : « *hors de la république (universelle) point de salut, mais guerre perpétuelle* »¹⁷⁷. Il ne s'agit pas de comprendre que les Etats sont

¹⁷⁴ - Du droit d'être étranger, op.cit. , p. 65

¹⁷⁵ - R. Aron cité par Simone Goyard-Fabre, Qu'est-ce que la politique ?, Paris, Vrin, 1992, p.124

¹⁷⁶ - Réfl. 8076, op.cit. , p. 282

¹⁷⁷ - Ibid.

toujours en guerre permanente, mais qu'ils sont au moins dans une menace permanente du déclenchement des hostilités. Alors « *une république mondiale serait à la limite celle où un état en particulier n'a pas assez de forces pour lutter en cas de nécessité contre la grande république, mais où il est à même, contre les barbares qui le menacent d'agression de se ranger du côté de la république.[...] La situation hors de la république mondiale est donc une situation désespérée, d'où nous ne sortons jamais* »¹⁷⁸. Il est à noter que chez Kant, la république mondiale ou république universelle (cette première version du cosmopolitisme), du moins en 1784, est la condition *sine qua non* de la cessation des conflits entre Etats et donc de l'instauration de la paix perpétuelle.

De même que l'individu de l'état de nature a renoncé à sa liberté sauvage pour rechercher paix et sérénité dans une constitution légale, de la même manière les Etats renonceront à la barbarie de la guerre pour se mettre aussi à la quête de la sécurité et de la tranquillité qu'ils recevront tout en étant dans cette grande république universelle. La guerre est dans ce sens non seulement un facteur de dislocation sociale entre Etats, mais aussi un élément intervenant dans l'amélioration des rapports entre les nations. Kant écrit dans cette optique : « *Toutes les guerres sont, par conséquent, autant de tentatives (non pas certes dans l'intention des hommes, mais bien dans l'intention de la nature) pour aboutir à de nouvelles relations entre les Etats* »¹⁷⁹. Les nouvelles relations dont il est question sont celles qui poussent les différents Etats à s'unir, à entrer dans une Société des Nations afin de proscrire la guerre pour abrégier les souffrances humaines et de rechercher la paix grâce à une entente et à une législation commune. La Société des Nations, contrairement au contexte de guerre,

¹⁷⁸ - Ibid.

¹⁷⁹ - IDH, proposition VII

est un environnement qui permet le développement des dispositions primitives de l'homme. Kant a sans doute en tête le contexte des guerres dynastiques de son temps où au sortir desquelles et avec leur lot de désolations, des territoires entiers transitaient d'une couronne à une autre.

Mais l'auteur estime que c'est la guerre qui favorise l'implantation, sur le plan intérieur, d'une bonne constitution civile ; et sur le plan extérieur des relations légales, relations établies selon les règles du droit. Dans la perspective kantienne, il s'agit des relations conçues de manière à rassembler les différents Etats dans une seule et unique société : la Société des Nations, dotée d'un pouvoir unifié. Et dès lors qu'il y a l'idée de rassemblement des Etats en une Société des Nations, il y a cosmopolitisme. Dans cette Société des Nations, les différends entre Etats seront évoqués et soumis à une résolution par les voies du droit. Et la paix entre nations n'est que dans ce sens, pour Kant, le résultat de cette démarche.

Pour rester dans la même lancée, Kant évoque dans ses écrits Sur le caractère de l'humanité en général, l'idée d'une *ligue des nations* afin de parer aux destructions de la guerre. Cette *ligue des nations* apparaît comme une étape de l'évolution de l'espèce humaine vers sa perfection ; et au cours de cette évolution, notre espèce se serait soumise à plusieurs contraintes : contrainte civile ou commune, contrainte de la bienséance, contrainte morale et enfin contrainte de la conscience. Mais pour mieux saisir la pertinence de la *ligue des nations*, et dégager le lien avec la progression vers la perfection du genre humain, il importe de revoir les différentes contraintes dans leur contenu. La première contrainte, la contrainte civile ou commune est la contrainte à laquelle l'homme se soumet après son passage de l'état de barbarie à la civilité, autrement dit de l'état de nature à la société civile ou politique. Car chacun ne pouvant contraindre l'autre, tous les individus ont donc pris la résolution de se

soumettre « à la contrainte commune, ce par quoi furent établies la constitution civile et la contrainte civile »¹⁸⁰. Pour l'auteur, c'est dans cette constitution que les talents naturels de l'homme seront appelés à se développer. Et c'est dans ce contexte que les arts et les sciences verront le jour. La contrainte civile est aussi celle que Kant appelle la *contrainte de l'autorité*¹⁸¹. Elle vise à rechercher l'ordre civil en conciliant les libertés des uns avec celles de tous les autres. Cette contrainte civile peut aussi, selon nous, être appelée contrainte politique. Elle est la contrainte qui, à l'aide des lois publiques et d'une force publique, décourage quiconque veut opposer à l'ordre civil une résistance. Elle (la contrainte civile ou politique) permet donc d'harmoniser les oppositions qui naissent de l'antagonisme des passions des hommes et en même temps de protéger le peuple contre des complots qui peuvent être ourdis de l'extérieur par d'autres Etats. La finalité essentielle de cette contrainte réside dans la réalisation du droit. Elle accomplit cette œuvre de la raison qui exige qu'au point d'intersection des forces opposées des hommes, parce que poursuivant de façon égoïste leurs passions, s'établisse un équilibre entre les forces humaines de telle sorte que chacun se voit obliger de limiter l'expression de sa force et de se soumettre aux lois publiques et de devenir un bon citoyen. C'est dans ce sens qu'intervient Kant en estimant qu'il suffisait, en vue de la bonne organisation de l'Etat, de combiner entre elles les forces humaines de telle sorte que les unes arrêtent les effets désastreux des autres. Et le résultat serait porté à l'actif de la raison. Car les hommes, tout comme les Etats au niveau inter-étatique, ne pouvaient jamais être garantis contre la violence, ni assurés de faire ce qui leur paraissait juste et bon sans cet appel de la raison¹⁸². La contrainte politique est, en dernière analyse, et à travers les

¹⁸⁰ - Kant, Sur le caractère de l'humanité en général, op.cit. , p. 64

¹⁸¹ - Ibid.

¹⁸² - D.D., § 44

lois publiques appuyées par la force, celle qui permet de rendre effectif l'ensemble des conditions qui favorisent la coexistence des arbitres sous une loi universelle de la liberté tout en laissant à chacun le loisir de chercher son bonheur selon ses propres voies.

La seconde contrainte est la contrainte de la bienséance. Elle est liée au goût, à la modestie, à la politesse, à l'honnêteté. L'autorité ne cherche pas à savoir si dans la société on choisit par goût ou pas, si l'on se conduit par politesse ou pas, si l'on se comporte avec honnêteté ou pas, si l'on n'injurie personne ou pas. Tout ceci n'entre pas dans les attributions de la contrainte civile, mais plutôt dans celles de la contrainte de la bienséance. Elle est donc la contrainte par laquelle les hommes « *se contraignent en considération des autres, par bienséance ; ils s'abstiennent de beaucoup de choses parce qu'elles ne s'accordent pas à l'opinion d'autrui* »¹⁸³. Dit en des termes simplistes, la contrainte de la bienséance est le fait d'hésiter de poser des actes qui ne rencontrent pas l'assentiment d'autrui.

La troisième contrainte est la contrainte morale. Elle réside dans le fait que chaque individu « *a peur du jugement moral de l'autre et s'en trouve obligé d'exercer des actes de probité et de pure moralité* »¹⁸⁴. C'est que tout homme, par le simple fait d'être membre d'une société, bénéficie du droit de porter un jugement sur la conduite morale de l'autre. C'est parce que je ne veux pas gêner autrui ou lui donner l'occasion de me juger moralement négatif que je m'arrange à me comporter moralement correct. Si tous les citoyens agissent de la sorte, alors chacun sera considéré par chacun comme quelqu'un de probe, c'est-à-dire un être intègre, qui fait preuve d'honnêteté. La contrainte morale est donc la contrainte à partir laquelle tout un chacun juge l'autre selon la moralité de son caractère.

¹⁸³ - Kant, Sur le caractère de l'humanité en général, op.cit. , p. 65

¹⁸⁴ - Ibid. , p.65

Enfin dernière contrainte, la contrainte de la conscience, de la propre conscience de l'homme, celle qui veut que chaque individu « *juge de son comportement moral par cette conscience d'après la loi morale, et qu'il agisse également de la sorte* »¹⁸⁵. Autrement dit, c'est la contrainte selon laquelle chacun est appelé à juger ses propres actes d'après sa propre conscience. La contrainte de la conscience est pour Kant l'ultime contrainte. Une société dans laquelle les individus se comporteraient selon leur propre conscience deviendrait pour Kant le *royaume de Dieu sur terre*. C'est le stade le plus élevé de la perfection humaine. Et pour arriver à ce haut degré de perfectibilité, « *cela durerait encore des siècles* »¹⁸⁶. Mais pour l'instant, l'homme n'a pas d'autres choix que de vivre dans cet environnement européen où naissent les guerres. En termes de solutions, Kant propose, dans Sur le caractère de l'humanité en général, nous l'avons déjà dit, une *Ligue des nations*. Cette ligue aura ceci de particulier que « *tous les peuples constitueraient par leurs députés un sénat universel des nations, qui trancherait toutes les querelles des peuples, et ce jugement devrait être exécuté par la puissance des peuples, car ceux-ci seraient également soumis à une force et à une contrainte civile* »¹⁸⁷. Kant ajoute que le sénat des nations sera une grande entreprise que le monde n'a jamais connue. Le sénat des nations aura donc le sens d'un organe commun, investi d'un caractère d'obligation et fonctionnant de telle manière qu'en se soumettant à ses injonctions, l'on parvienne selon Kant à proscrire les conflits internationaux.

Qu'il s'agisse de la *Société des Nations* ou de la *Ligue des nations*, la visée est la même, à savoir la formation d'une vaste communauté humaine regroupant plusieurs Etats, plusieurs nations (le cosmopolitisme) et qui prendra l'allure d'un Etat mondial des peuples.

¹⁸⁵ - Ibid, pp. 66-67

¹⁸⁶ - Ibid, p.67

¹⁸⁷ - Ibid, p.71

Cette idée d'une grande communauté humaine à l'échelle mondiale, d'une république universelle, n'est pas seulement propre à Kant. On l'a retrouvée aussi chez certains de ces devanciers, à l'instar de Montesquieu qui parle de *Société des sociétés*. Écoutons l'auteur de *De l'esprit des lois* : « *Cette forme de gouvernement est une convention, par laquelle plusieurs corps politiques consentent à devenir citoyens d'un Etat plus grand qu'ils veulent former. C'est une Société des sociétés, [...] qui peut s'agrandir par de nouveaux associés qui se sont unis* »¹⁸⁸.

De l'abbé de Saint-Pierre à Kant, en passant par Montesquieu, l'idée est lancée, celle de la mise en place d'un *grand corps politique*, d'une grande cité des nations, qui permettrait aux individus et aux États d'unir leurs forces et d'agir de concert afin de réaliser leur commune perfection, la perfection de l'espèce humaine. Cette perfection passe nécessairement par l'anéantissement des guerres.

Au fond ce que recherche Kant, c'est une transformation des rapports internationaux à partir de la sociabilité universelle des peuples ou des États (le cosmopolitisme). Chacun faisant partie du tout, c'est-à-dire de l'ensemble, nul ne se soumettrait plus à sa propre législation, mais à une législation commune qui favoriserait l'entente universelle et proscrierait la guerre. Par conséquent, cette entente universelle (le cosmopolitisme) réaliserait la paix. D'où ce lien entre le cosmopolitisme et la paix, en ce sens que la paix est la finalité du cosmopolitisme. Il faut nécessairement passer par l'un pour atteindre l'autre. Monique Castillo affirme : « *Le cosmopolitisme est intrinsèquement pacifique à son principe* »¹⁸⁹.

Comme nous le savons, et tel que mentionné dans ce texte, le cosmopolitisme kantien (qu'il s'agisse du modèle de 1784 ou de 1795) n'a qu'une finalité qu'il vise, à savoir la réalisation de la paix. Le mode

¹⁸⁸ - *De l'esprit des lois*, T.I, Livre IX, chap. premier, GF, 1979, P. 265

¹⁸⁹ - M. Castillo, *E. Kant, Histoire et politique*, Paris, Vrin, 1999, p.51

de son effectuation reste l'analogie avec la sortie de l'homme de la barbarie de l'état de nature pour la société politique avec la soumission à la contrainte civile. Le modèle de 1784, c'est-à-dire la *Société des Nations* correspond à une grande société politique universelle.

De la même manière que le droit civil a permis de mettre fin aux guerres intestines entre individus dans l'état de nature, de cette même manière le droit cosmopolitique et surtout le droit des gens, dans sa formulation kantienne qui exclut le droit à la guerre, serviront de moyen de réalisation de la paix entre les nations. D'ailleurs Habermas s'inscrit dans cette perspective lorsqu'il déclare que le but du droit cosmopolitique est de mettre un terme à l'état de nature entre les Etats belliqueux : « *le droit cosmopolitique quant à lui, tout comme le droit sanctionné par l'Etat, mettrait définitivement fin à l'Etat de nature* »¹⁹⁰. Or mettre un terme à l'état de nature entre les Etats belliqueux c'est bannir la guerre et réaliser la paix. Donc le droit cosmopolitique, beaucoup plus le droit des gens, à l'instar du droit civil pour les individus, permet de résoudre la question de la conflictualité des rapports entre Etats. Et l'avènement de la paix, du moins dans l'esprit de Kant en 1784 dans Idée d'une histoire universelle... ne pouvait être envisagé qu'à partir de la fusion de tous les Etats en un seul et grand corps politique mondial qu'il appellera la *Société des Nations*. Car de même que les individus ont quitté la sphère de la violence de l'état de nature pour s'unir dans un même corps politique (l'Etat civil) et trouver la tranquillité, de même Kant pensait en 1784 que la paix universelle ne pouvait procéder que de l'émergence d'un grand corps politique unifiant l'ensemble des nations du monde, qu'il a appelé la *Société des Nations*. Monique Castillo affirme dans ce sens que la « *Société des*

¹⁹⁰ - Habermas, La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne, op.cit, p. 16

Nations, envisagée en 1784, peut être identifiée à l'émergence d'une force politique mondiale »¹⁹¹.

Pour tout dire, le cosmopolitisme, dans sa version de 1784, à savoir la *Société des Nations*, apparaît comme le modèle d'une organisation politique de dimension mondiale permettant à Kant de régler la question de la guerre entre les nations. Mais cette idée de *Société des Nations*, de grand corps politique unifié, a interpellé certains de ces contemporains qui n'ont pas hésité à envisager des critiques. Kant lui-même a également remis en cause cette idée de *Société des Nations*. Voyons maintenant en quoi consistent ces critiques.

2 – Critiques de la Société des Nations

L'idée kantienne d'une *Société des Nations* ou d'une ligue des nations dotée d'un sénat universel des peuples, n'a toujours pas rencontré l'assentiment de la postérité, par exemple Monique Castillo et Habermas (Kant lui-même a dû revoir cette idée en 1795). Leur critique se fonde pour l'essentiel sur l'argument de la souveraineté des Etats. Car en entrant dans une *Société des Nations*, les différents Etats verront leur souveraineté être remise en cause. Mais avant d'aborder de manière précise leur critique, il ne serait pas vain de tenter d'explicitier ce qu'est la souveraineté.

En effet la notion de souveraineté peut se définir comme étant la détention de l'autorité suprême. C'est le pouvoir politique le plus élevé et d'où procèdent tous les autres. Du point de vue des rapports entre Etats, la souveraineté désigne l'indépendance absolue d'un Etat à l'égard de tout autre Etat, ou de toute autre autorité supérieure, comme serait par exemple une autorité fédérale. Vue dans cette perspective, la souveraineté est simplement entendue comme un pouvoir sans limite.

¹⁹¹ - Monique Castillo, *E. Kant, Histoire et politique*, op.cit. , p.49

Cette notion fait son apparition du point de vue de sa définition pour la première fois dans la sphère politique avec Jean Bodin dans les six livres de la République publiés en 1576. Autrement dit avant Bodin, chez les penseurs politiques grecs de l'antiquité comme Aristote, la notion existe mais elle n'est pas définie. Voici du reste ce qu'affirme Bodin lui-même en évoquant ce terme de souveraineté : « *il a été omis par Aristote et par ceux qui ont écrit au sujet de la république. Il est ici besoin de former la définition de souveraineté, par ce qu'il n'y a ni juriste, ni philosophe politique, qui l'ait définie* »¹⁹².

Pour Bodin, ce n'est pas tant le mot qui pose problème par ce qu'il est présent antérieurement à 1576, mais le contenu de ce mot qui, selon lui, n'a pas été clairement établi. Il y a là une première difficulté à évacuer, celle qui consiste à penser que la notion de souveraineté est inhérente à la pensée politique moderne. En réalité, il en est rien. C'est d'ailleurs cette position que semble soutenir Julien Freund lors qu'il écrit : « *On en a conclu à tort que la souveraineté serait un problème moderne, ignoré de la politique antique ou médiévale. En fait la souveraineté a toujours existé partout où il y a eu commandement, seulement pendant longtemps on a négligé de l'étudier et d'en faire la théorie* »¹⁹³. Selon Bodin, « *la souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une république* »¹⁹⁴. Par perpétuelle il faut entendre ce qui ne connaît pas d'interruption. La souveraineté est donc un pouvoir qui s'exerce sans relâche au risque de créer une situation de vide juridique qui pourrait engendrer de l'anarchie dans la société. La souveraineté doit aussi être indivisible et limitée. Souveraineté indivisible et absolue dans ce sens que non seulement elle doit s'exercer sans partage ni réserve, mais qu'elle est également le pouvoir dont tout dépend ; et le souverain ne

¹⁹² - J. Bodin, cité par Jean Terrel , Les théories du pacte social, op.cit. , p.42

¹⁹³ - Julien Freund, Essence du politique, éd. Sirey, Paris, 1965, p.117

¹⁹⁴ - J. Bodin, Méthode pour faciliter la connaissance historique, in œuvres philosophiques, Paris, P.U.F., 1951, p.159

doit obéir qu'à sa propre volonté. Simone Goyard-Fabre, en commentant l'œuvre de Bodin, dégage en la souveraineté trois principales caractéristiques : « *elle est puissance de commandement, elle est perpétuelle, elle est absolue* »¹⁹⁵. D'après Bodin, le premier élément caractéristique de la souveraineté est le pouvoir d'élaborer ou d'abroger les lois. C'est au souverain que revient le pouvoir de faire et de défaire les lois. En ce sens, Il est donc au-dessus des lois (excepter la loi de nature).

Après le pouvoir de légiférer, viennent ensuite les autres prérogatives telles que le droit d'ordonner la guerre ou de construire la paix, le pouvoir de nommer ou de démettre les principaux officiers, le droit de prononcer un jugement en dernière instance ou de faire grâce. Définissant le caractère absolu dont est parée la souveraineté, Julien Freund écrit : « *La souveraineté est donc puissance absolue ; ce qui veut dire qu'elle n'est pas soumise aux lois mais c'est elle qui les donne et les abroge à son gré. Le souverain n'a que sa propre volonté pour règle, il gouverne et n'est pas gouverné, il juge et n'est pas jugé* »¹⁹⁶. Chez Bodin, la souveraineté est aussi limitée, dans ce sens que le fait de légiférer ne donne pas au souverain le pouvoir de violer les droits des sujets, par exemple le droit à la vie et le droit à la propriété qui eux relèvent du droit naturel. Selon Jean Terrel, Bodin met un accent particulier sur le respect par les rois de la loi de nature considérée comme un décret de Dieu. Il affirme : « *Bodin insiste de manière particulièrement forte sur la nécessaire soumission des souverains à la loi de la nature* »¹⁹⁷. Et plus loin il ajoute : « *Dieu est l'auteur de la loi de la nature, il faut respecter ses conventions* »¹⁹⁸. Les sujets restent donc maîtres de leurs biens. Le roi n'exerce sa souveraineté que dans le but de

¹⁹⁵ - Simone Goyard-Fabre, Qu'est-ce que la politique ? Op.cit., p. 86

¹⁹⁶ - Julien Freund, Essence du politique, op.cit. , p.118

¹⁹⁷ - Jean Terrel, Les théories du pacte social , op.cit., p. 56

¹⁹⁸ - Ibid

la conservation de la *Res publica*, la chose publique, république ou encore l'Etat. Son pouvoir n'est donc pas un pouvoir personnel, mais un pouvoir en vue de l'Etat. La fin de son action relève de ce qui est commun et non de ce qui est particulier.

Cette conception de Bodin d'une souveraineté limitée ne semble pas rencontrer l'assentiment de Kant. Car pour lui, limiter la souveraineté c'est réduire les pouvoirs du souverain.

Kant préfère opter pour une souveraineté sans bornes, c'est-à-dire un pouvoir suprême illimité. Il affirme : « *Le pouvoir suprême doit nécessairement être illimité : c'est la souveraineté. Seule la volonté de la communauté peut posséder ce pouvoir suprême. Elle ne peut causer aucun tort. Son exécution n'appartient pas à la volonté de la communauté. Et cette exécution, elle, peut causer des torts* »¹⁹⁹.

Dans la perspective de Kant, le peuple est certes détenteur de la souveraineté, mais il ne possède pas la puissance exécutive qui, elle, revient à l'autorité suprême, le roi. Autrement dit, le peuple établit les lois, le roi gouverne, y compris par le biais de ses délégués que sont les ministres. Toujours avec Kant, retenons que le fait de légiférer ne lèse pas le peuple. Par contre, le fait de gouverner peut porter préjudice au peuple.

Rousseau avant Kant avait déjà opéré un tel changement de perspective de la notion de souveraineté. En effet l'auteur du contrat social fait partie de ceux qui concevaient désormais la souveraineté non plus comme reconnue à un seul individu (le roi ou le monarque), mais au peuple. Pour lui, la souveraineté réside essentiellement dans la volonté générale, la volonté du peuple. Jean Terrel qui abonde dans le même sens dira qu'avec Rousseau, « *le peuple est désormais le seul détenteur légitime de la souveraineté* »²⁰⁰. Et dans le contrat social, Rousseau précise les caractéristiques essentielles de la souveraineté : la souveraineté est

¹⁹⁹ - Kant, Réfl., 7713, Cf. l'annexe de Kant : Théorie et Pratique, Paris, Flammarion, 1994, Réflexions traduites et sélectionnées par Françoise Proust, p.134

²⁰⁰ - J. Terrel, Les théories du pacte social, op.cit. p. 345

inaliénable, indivisible et limitée. Autrement dit, entant qu'expression de la volonté générale, la souveraineté ne doit ni cesser d'être exercée par le peuple, ni être transférée à quelqu'un d'autre ; et que le pouvoir du souverain doit être limité²⁰¹.

Certes la souveraineté est détenue par le peuple, mais le peuple, quoi que constitué en corps politique, ne peut délibérer de façon directe sur les questions liées aux affaires publiques. Voilà pourquoi cette mission sera confiée aux représentants élus que sont les députés. Leurs décisions seront considérées comme étant l'expression de la volonté générale. C'est d'ailleurs ce système représentatif reposant sur un fondement électif qui fait l'essence même d'une véritable république. Kant affirme dans cette optique : *«Toute vraie république est et ne peut être autre chose qu'un système représentatif du peuple, mis en place pour [...] protéger par l'union de tous les citoyens les droits qui sont les siens au moyen de leurs délégués(les députés). »*²⁰².

De nos jours dans les régimes démocratiques, la souveraineté est toujours détenue par le peuple, constitué en un corps politique : la nation. C'est ainsi qu'on parle de Souveraineté nationale. Et l'article 3 de la Déclaration française des droits de l'homme et du citoyen de 1789 corrobore cette idée de souveraineté dévolue à la nation. Cet article déclare : *"Le principe de toute Souveraineté réside essentiellement dans la nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément "*²⁰³. Ce qui revient à dire que la souveraineté s'origine dans la nation, et donc dans le peuple. Kant s'inscrit d'ailleurs dans la même voie lorsqu'il affirme : *« Car c'est en lui (le peuple) que se situe à l'origine le pouvoir suprême »*²⁰⁴.

²⁰¹ - Rousseau, Du contrat social, Livre I, chap.VII , et Livre II , chap. I, II et IV

²⁰² - Kant, DD. § 52

²⁰³ W. Laqueur et R. Barry, Anthologie des droits de l'homme, op.cit., p.153

²⁰⁴ Kant, DD. § 52

Pour revenir à la critique de la *Société des Nations*, il y a que les différents Etats, en entrant dans la *Société des Nations* et en se soumettant à une législation commune, vont aliéner leur pouvoir de décisions qui constitue même le signe de la manifestation de leur souveraineté. Car souveraineté rime avec indépendance. Elle traduit l'autonomie qu'a un Etat de pouvoir donner librement son assentiment sans influences extérieures. C'est d'ailleurs ici qu'apparaissent les limites du modèle kantien de 1784, à savoir la *Société des Nations* ou la république universelle du genre humain. La législation commune à laquelle les nations seront contraintes sera pour elles un facteur d'anéantissement de leur souveraineté. Or par le biais de la souveraineté, l'autorité de l'Etat doit primer. Donc par principe, aucun Etat qui se respecte parce qu'autonome ne devrait être assujéti à une quelconque législation extérieure. C'est dans ce sens qu'intervient Monique Castillo lorsqu'elle affirme : « *Il ne peut exister de droit supérieur à l'autorité des Etats. Aucune législation ne peut prévaloir sur les règles internes* »²⁰⁵. Ceci nous amène à penser avec Monique Castillo que la Société des Nations est inappropriée d'autant que l'Etat demeure le seul détenteur de l'autorité suprême, la seule autorité qui soit habilitée à faire valoir ces droits sur la scène internationale. Et il semble selon Monique Castillo que l'idée de Société des Nations renvoie au projet de l'unité de l'Europe. Pour elle, même si Kant n'emploie pas « *le mot Europe dans ses écrits politiques, [...] le lecteur comprend bien qu'il s'agit de l'Europe quand il est question de république [...] Chacun sait que c'est en Europe que l'on débat de la manière de concevoir la paix, que l'on critique la thèse de l'équilibre des forces parce qu'on a lu l'Abbé de Saint-Pierre ou Rousseau* »²⁰⁶. L'unité de l'Europe tardant à se réaliser eu égard aux pesanteurs propres à chaque Etat, Kant se contentera de

²⁰⁵ - M. Castillo, La responsabilité des modernes. Essai sur l'universalisme kantien, Paris, Kimé, 2007, p. 161

²⁰⁶ - Ibid, p. 170

considérer l'idée de Société des Nations comme étant chimérique. Car si l'avènement d'un tel Etat mondial peut compromettre les libertés des individus et la souveraineté des Etats, alors il importe d'y renoncer. C'est ce qui se produira en 1795 dans le Projet de paix perpétuelle.

Une autre critique est celle d'Habermas qui, en reprenant Kant, considère la *Société des Nations* comme un Etat universel des peuples doté d'une puissance à laquelle les différents Etats devraient s'assujettir en obéissant à ses lois. Ce qui aura pour conséquence la perte par ces divers Etats de leurs souverainetés respectives. Or selon Habermas, en optant en 1795 pour une *fédération d'Etats libres*, à la place de la *Société des Nations*, Kant voulait préserver la souveraineté des Etats. Habermas précise : « *Le projet d'une fédération d'Etats libres [...] doit laisser la souveraineté de ses membres intacte* »²⁰⁷. Alors que dans la République universelle, les nations se soumettent, à l'instar des citoyens, aux règles juridiques contraignantes d'un pouvoir supérieur et ne conservent pas leur autonomie. L'Etat mondial est dès lors considéré comme « *une communauté cosmopolitique soumise à un chef* »²⁰⁸ et qui par conséquent se présente comme le monstre froid qui détruit la souveraineté des Etats.

Après Habermas, examinons maintenant la critique que Kant lui-même fait de la *Société des Nations*. Rappelons d'abord que notre auteur est soucieux de la préservation de la liberté. Or l'existence d'un Etat universel de paix avec à sa tête un chef, qui risquerait d'être tyrannique, devient contradictoire avec son principe de préservation de la liberté. C'est ainsi qu'à la place de la *Société des Nations*, notre auteur va proposer en 1795 (nous l'avons déjà esquissé ci-dessus et nous en parlerons dans le deuxième chapitre de cette partie) une fédération d'Etats libres, dotée d'une législation arrêtée d'un commun accord, et où chaque Etat préserve son autonomie. C'est en ces termes précis que

²⁰⁷ -Habermas, La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne, op.cit., p. 18

²⁰⁸ - Kant, Théorie et pratique, op.cit., p. 90

Kant parle de sa fédération d'Etats libres, en la présentant comme « *un état juridique de fédération réglé par un droit des gens dont ils ont convenu en commun* »²⁰⁹.

La critique kantienne de la *Société des Nations* tient aussi à l'importance qu'il accorde à l'idée de pluralité des peuples dans la perspective du progrès du genre humain vers le mieux qui procède essentiellement du dessein de la nature. Kant déclare : « *L'intention de la providence était que les peuples se forment mais ne fusionnent pas* »²¹⁰. Car en fusionnant, les différents peuples se fondent dans une seule et même identité. Or la nature ou la providence a besoin de cette diversité des peuples pour les conduire vers leur destination finale qui est la destination morale. L'Etat mondial est donc contraire à l'évolution de l'espèce humaine vers le mieux.

Pour tout dire, la critique de la version cosmopolitique de 1784, la *Société des Nations*, a conduit Kant à rejeter cet argument d'autant que cet Etat constitue une menace pour la liberté. L'auteur affirme dès 1793 dans Théorie et pratique : « *Un tel Etat de paix universelle (comme c'est effectivement arrivé souvent avec des Etats trop grands) est d'un autre côté encore plus dangereux pour la liberté, en ce qu'il conduit au plus effroyable despotisme* »²¹¹.

Ce qu'il convient d'abord de comprendre, c'est que le cosmopolitisme a pour finalité la paix. Et la *Société des Nations*, après plusieurs réflexions est apparue à l'auteur comme un modèle du cosmopolitisme ne pouvant pas réaliser la paix perpétuelle. Pour s'expliquer, Kant se fonde sur le principe selon lequel plus un Etat est immense, plus l'autorité de celui qui gouverne s'effrite. Et s'il veut asseoir son pouvoir, il se doit d'être despotique. Or en étant despotique, il rend la liberté des citoyens

²⁰⁹ - Ibid

²¹⁰ - Kant, Réfl. 1799

²¹¹ - Kant, Théorie et pratique, op.cit., p.90

précaire. Donc la paix perpétuelle par *la Société des Nations* est inappropriée.

Rappelons que ce principe n'est pas propre à Kant. On le rencontre aussi chez Montesquieu : « *Un grand empire suppose une autorité despotique dans celui qui gouverne* »²¹². Parce que le pays est vaste, le pouvoir doit être despotique, si non c'est l'anarchie qui s'installe.

Chez Kant, ce principe a ceci de particulier qu'appliqué à la *Société des Nations*, il nous amène à penser avec l'auteur que les nations en fusionnant donnent naissance sur le plan géographique à un gigantesque territoire. Or l'immensité de cet Etat mondial ne peut permettre au gouvernement d'assurer de façon convenable à tous les citoyens liberté, paix et sécurité. Tosel affirme dans cette même perspective qu' « *un tel Etat, par son extension démesurée, ne pourrait pas assurer la protection de ses membres* »²¹³ à moins de devenir despotique. Mais malheureusement Kant condamne le despotisme. Car pour lui, la forme du gouvernement pouvant conduire au cosmopolitisme est le républicanisme qui « *est le principe politique de la séparation du pouvoir exécutif (du gouvernement) et du pouvoir législatif* »²¹⁴ ; et non le despotisme qui est « *le gouvernement où le chef de l'Etat exécute arbitrairement les lois qu'il s'est données à lui-même, et où par conséquent il substitue sa volonté particulière à la volonté publique* »²¹⁵. On comprend que dans un tel gouvernement despotique, la guerre soit, pour le chef de l'Etat, la chose au monde la plus facile à décider dans la mesure où il n'est pas véritablement touché dans sa chair par le conflit. Ceci signifie qu'un Etat mondial, une *Société des Nations* (société cosmopolitique), loin d'apporter la paix perpétuelle mondiale, serait plutôt un gage d'insécurité des Etats et des peuples qui composent ces

²¹²- Montesquieu, *De l'esprit des lois*, VIII, 19

²¹³ - A. Tosel, *Kant révolutionnaire*, op.cit. , p. 99

²¹⁴ -Kant, *VPP*, op.cit., pp. 86-87

²¹⁵ - *Ibid*

Etats. La *Société des Nations* serait alors plus tournée vers le conflit que vers la paix.

Au regard de tout ce qui précède, il ressort pour Kant que le modèle cosmopolitique de 1784, à savoir la *Société des Nations* est donc incompatible avec l'instauration de la paix perpétuelle. Ce qui revient à dire que la *Société des Nations* est plus prompte à perpétuer la guerre qu'à instaurer la paix. Dans un tel contexte d'insécurité, le droit ne peut rien garantir comme propriété à quiconque. Tout ce qui aura été acquis par un Etat n'aura qu'une validité provisoire. Et pour rendre cette acquisition définitive, il importe de sortir de l'état de nature des Etats. Le modèle ou la version cosmopolitique de 1784, à savoir la *Société des Nations* apparaît donc comme un projet insoutenable, car contraire à l'exigence de paix perpétuelle tant souhaitée.

Une autre raison du rejet de la version cosmopolitique de 1784 consiste à penser qu'en formant une *Société des Nations*, celle-ci pourrait tomber entre les mains d'une puissance qui n'hésiterait pas à assujettir les autres Etats au point que cette *Société des Nations* se transformerait en monarchie universelle ; une monarchie universelle que Kant récuse au motif qu'elle est un despotisme. Il déclare : « *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* »²¹⁶. Dans une monarchie, le pouvoir est détenu par un seul chef. Or chez Kant, dès lors qu'il y a confiscation du pouvoir par un seul individu qui exécute de façon arbitraire les lois établies par lui-même, il y a despotisme. Et le despotisme ne va de pair avec le cosmopolitisme, mais plutôt le républicanisme entant qu'il est ce par quoi le cosmopolitisme s'institue. Du coup, la *Société des Nations*, qui est la version cosmopolitique élaborée en 1784 dans Idée d'une histoire universelle d'un point de vue

²¹⁶ - Kant, Théorie et pratique, op.cit., p.90

cosmopolitique, apparaît comme antithétique avec l'instauration de la paix définitive.

Nous pouvons toujours adjoindre dans ce volet sur les réactions contre la *Société des Nations*, le point de vue de Stéphane Chauvier. Celui-ci a accès sa critique sur le caractère contradictoire du terme Etat mondial ou Etat des peuples. En effet, le terme Etat renvoie à l'idée d'unicité, à un regroupement unitaire des peuples. C'est serait donc une contradiction pour l'auteur que de parler d'Etat des peuples. Il affirme : « *Le concept d'Etat aurait pour corrélat celui de peuple unitaire et par conséquent il serait contradictoire de parler d'un Etat des peuples* »²¹⁷. L'auteur est cependant d'accord avec Kant pour privilégier la pluralité des peuples et donc de renoncer à l'idée d'Etat mondial qui serait incommode avec la préservation de la pluralité ethnique et la diversité culturelle. Car selon Chauvier, Kant « *trouve une positivité à la lutte, à la rivalité, à la concurrence entre les peuples* »²¹⁸. Or confiner ces peuples dans une République universelle, c'est absoudre cette positivité, c'est anéantir l'élan concurrentiel qui fait progresser la culture humaine. L'Etat mondial serait dès lors contre-indiqué. Par contre, faire entrer ces peuples dans un contrat mutuel où chacun préserve sa souveraineté, voilà ce qui, selon l'auteur, leur convient et fait d'eux des habitants des nations libres et dignes. Car « *une nation, c'est en effet une collectivité politique souveraine et il est évident qu'elle cesse d'être une nation [...] si elle se joint à d'autres nations pour former un unique Etat* »²¹⁹. Pour cette raison et pour bien d'autres déjà évoquées ci-dessus, l'option d'Etat mondial ou *Société des Nations* n'a pas rencontré non seulement l'assentiment de Kant lui-même mais aussi de certains de ses contemporains. D'où la nécessité d'envisager une autre version du

²¹⁷ - S. Chauvier, Du droit d'être étranger, op.cit., p.74

²¹⁸ - Ibid, p. 76

²¹⁹ - Ibid, p. 77

cosmopolitisme, qui constituerait ce par quoi la paix perpétuelle devrait être instaurée, et en même temps qui garantirait à chaque État sa liberté et sa souveraineté. C'est cette version qu'il importe maintenant d'examiner.

CHAPITRE II : LA VERSION COSMOPOLITIQUE DE 1795

La fédération d'Etats libres constitue la deuxième formulation kantienne de la matérialisation de l'idée de paix universelle. Dans ce chapitre, nous verrons comment Kant envisage cette fédération et quelles sont les limites de ce projet ; limites qui se traduisent en termes de critiques.

1- La fédération d'Etats libres.

En suivant la chronologie de la pensée politique de Kant en rapport avec le cosmopolitisme, nous notons que celle-ci a connu un changement de perspective entre 1784 et 1795. En effet en 1784, dans Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique, Kant s'était inspiré de la sortie de l'homme de l'état de nature pour l'Etat civil afin de concevoir un Etat cosmopolitique qu'il appellera *Société des Nations*. Mais à partir de 1793 dans Théorie et Pratique, et en 1795 dans le Projet de paix perpétuelle, notre auteur renonce à cette idée de *Société des Nations*, d'Etat mondial qui pourrait se présenter comme étant une menace pour la liberté. Mais comment cette menace à la liberté et même à la paix peut-elle être possible ? Kant s'explique en partant de l'analogie entre l'Etat civil des individus et l'Etat mondial des Etats. En effet l'analogie apparaît dans ce sens bien évidente : de même que les particuliers doivent s'unir dans une République en se soumettant à une contrainte de l'autorité, de même les Etats, pour leur sécurité, doivent s'unir dans une République universelle en s'assujettissant à une constitution qui devrait leur imposer le devoir être. C'est ce qui, naturellement, ferait perdre à ces Etats leur dignité politique et partant leur crédibilité. Du coup la liberté politique, qui est l'une des caractéristiques de tout Etat souverain, devient compromise. Certes, en

1784, Kant fait ressortir l'intérêt qu'il y a pour les Etats, en vue de leur propre sécurité, d'entrer dans une constitution commune semblable à celle des individus dans la société civile. Il affirme à ce propos : « *On peut considérer les peuples en tant qu'Etats comme des particuliers qui, dans leur état de nature [...] se lèvent déjà par leur seule coexistence et chacun peut et doit exiger de l'autre pour sa sécurité qu'il entre avec lui dans une constitution semblable à la constitution civile qui assure à chacun son droit* »²²⁰. Mais voilà que cette constitution commune traduit un anéantissement de la souveraineté des Etats. C'est pourquoi en 1795 l'analogie n'a pas été conçue de façon intégrale. Car si l'individu, en quittant l'état de nature retrouve dans l'Etat civil une liberté garantie par la loi, force est de constater que pour les Etats il en va autrement : en entrant dans une République universelle, les Etats perdent leur liberté au lieu d'en trouver une qui soit garantie par la loi. C'est que le contrat qui lie les particuliers au sein de l'Etat civil ou République est un contrat entre des individus sauvages à l'origine et n'ayant pour toute liberté que cette « liberté sauvage » qui conduit à l'état de guerre. Et l'union dans l'Etat civil transforme cette sauvage liberté en « liberté rationnelle », reposant sur la loi et assurant la véritable autonomie de chacun.

Constituée par l'union entre des citoyens réellement libres, car n'obéissant qu'à la loi qu'ils se donnent collectivement, la République constitue donc un Etat totalement souverain, ne reconnaissant aucun autre pouvoir que celui qu'elle se donne.

Or l'union des Etats au sein d'un Etat des peuples (plusieurs peuples formant un seul Etat qui institue un pouvoir suprême législatif exécutif et judiciaire) pose problème : un tel Etat, même s'il est conforme à la voie de la raison, apparaîtrait dans la pratique contradictoire car il instaurerait un rapport de dépendance pour des Etats dont la liberté rationnellement fondée est souveraine. Conscients de leur liberté et de leur souveraineté,

²²⁰ - Kant, *VPP*, op.cit. p. 89

et aussi décidés à les préserver, les Etats ne veulent donc pas de cette République mondiale, au risque de se soumettre à une contrainte extérieure légale. Kant déclare : « *On pourrait penser que des peuples civilisés(chacun formant un Etat unifié) devraient se hâter de sortir le plus tôt possible d'un état aussi abject(état de guerre). Pourtant, au lieu de cela, chaque Etat place précisément sa majesté dans le fait de n'être soumis à aucune contrainte extérieure légale* »²²¹. Dit autrement, ce passage nous amène à comprendre qu'il était souhaitable que les Etats puissent sortir rapidement de l'état de guerre pour entrer dans un état de paix garanti par la loi. Mais au lieu de cette option, ces Etats ont préféré brandir l'argument de la sauvegarde de leur souveraineté. Ce qui se traduit par le refus d'un Etat mondial des peuples qui soumettrait les Etats aux injonctions qui leurs seraient extérieures.

C'est ici qu'intervient Stéphane Chauvier pour montrer que le renoncement par les Etats à l'idée d'une République universelle peut vouloir signifier que ces Etats seraient instinctivement accrochés à leur indépendance bien que leur raison leur montre l'intérêt de faire partie de ce grand ensemble mondial. Dans ce sens, la République universelle serait sans doute la solution appropriée au problème de la guerre qui empoisonne les relations inter-Etats. Mais malheureusement les peuples et leurs chefs, guidés par leurs passions, choisiraient de s'écarter de ce but. Chauvier affirme dans cette optique : « *L'Etat universel serait peut-être la solution idéale aux problèmes de la politique internationale, mais cet idéal serait trop élevé pour les hommes. Le chauvinisme des peuples les conforterait dans leur isolement et leur indépendance* »²²². C'est pourquoi à la place de l'idée de République universelle du genre humain, à la place de la *Société des Nations* qu'il

²²¹ - Ibid, p. 89

²²² - S. Chauvier, Du droit d'être étranger, op.cit. , p.71

rejette, Kant va donc proposer en 1795 une nouvelle formule juridico-politique pour unir les Etats en vue d'éradiquer la guerre et d'asseoir définitivement la paix, et rendant ainsi l'analogie partielle.

Mais cette nouvelle formule annonciatrice de la paix ne semble pas être un traité de paix. Car les simples "traités de paix" que peuvent signer des États entre eux s'avèrent insuffisants à garantir juridiquement la paix définitive dans la mesure où ces traités ne peuvent mettre un terme qu'à une bataille mais non pas à toute une guerre. Kant affirme dans ce sens : « *Un traité de paix peut bien, il est vrai, mettre fin à la guerre présente, mais non pas à l'état de guerre* »²²³. En effet, l'état de guerre entre les peuples ne désigne pas seulement la situation de guerre ouverte, c'est-à-dire une situation où les Etats se combattent réellement. L'état de guerre est aussi un contexte de semblant de paix, mais où, en réalité, la guerre est toujours présente dans l'esprit des décideurs (les princes) et à tout moment elle peut être déclenchée. Dans ce sens, l'état de guerre révèle un environnement caractérisé par l'absence du droit pouvant garantir à chaque peuple sa sécurité. Et s'il y a absence du droit, c'est que nous sommes selon Kant dans l'état de nature. A cet effet, l'état de guerre correspond donc à l'état de nature entre les Etats. Ici, les différents Etats ont plus recours à l'argument de la force pour régler leurs différends qu'à la force de l'argument qui n'est autre que la force même du droit, contraignant les Etats à renoncer à la barbarie. Et tant que les Etats s'obstineront à demeurer dans cette logique de la bestialité, la guerre sera toujours omniprésente. Du coup, le traité de paix ne pourra être qu'une solution éphémère de la paix et non une solution durable.

²²³ - Kant, VPP, op.cit., p.91

Comme les seuls "traités de paix" ne suffisent pas à instaurer un climat la sécurité pour les peuples, il faut donc trouver une autre formule juridico-politique, un autre pacte d'association des peuples qui, tout en préservant la souveraineté des Etats, soit susceptible de mettre définitivement un terme à l'état de guerre (c'est le sens même d'une paix "perpétuelle"). Cette formule porte chez Kant le nom d' "*alliance de paix*". Notre auteur affirme dans le même ordre d'idée : « *Comme cet état (l'état de paix) ne peut être institué ni assuré sans un contrat mutuel des peuples, il faut qu'il y ait une alliance d'une espèce particulière qu'on peut nommer l'alliance de paix (foedus pacificum)* »²²⁴. Cette alliance de paix, en ceci qu'elle s'inscrit, avons-nous dit, dans une perspective de la paix éternelle, tâchera de se distinguer du contrat de paix qui, quant à lui, ne vise qu'à finir une guerre et non pas toutes les guerres. Elle (l'alliance de paix) est l'acte par lequel des peuples et des Etats libres choisissent de s'unir dans une fédération. Et dès lors qu'il y a union des peuples ou des Etats, il y a cosmopolitisme. L'alliance des peuples ou l'alliance de paix est donc bien un cosmopolitisme.

En proposant l'alliance de paix comme voie de résolution des différends entre Etats, Kant veut par la même occasion condamner la guerre comme voie de droit. En fait ce que dénonce l'auteur, c'est cet usage abusif du droit pour justifier la guerre.

Or la raison qui élabore le droit condamne la guerre. L'auteur affirme : « *la raison, du haut du trône du pouvoir moral législatif suprême, condamne absolument la guerre comme voie de droit, et fait, à l'inverse, de l'état de paix, le devoir immédiat* »²²⁵. L'état de paix est ici cet état postulé par l'alliance de paix dont il importe absolument de rechercher d'autant que pour l'auteur il s'agit d'un devoir, c'est-à-dire un impératif. Donc, le recours à la guerre comme mode d'expression de ses droits doit désormais être un non droit. Et dans le Projet de paix

²²⁴ - Ibid

²²⁵ - Ibid, p. 91

perpétuelle, Kant utilise la formule célèbre d'un prince gaulois, à savoir Brennus qui déclarait : « *C'est le privilège que la nature a accordé au plus fort de se faire obéir du plus faible* »²²⁶. Et pour se faire obéir du faible, le plus fort a recours à la force et donc à la guerre. Cette formule prouve à elle seule, et d'ailleurs contre l'avis de Kant, que l'usage de la force est un droit que la nature a accordé au plus fort. C'est pour cette raison que l'alliance de paix va se présenter comme la voie non militaire de la résolution des conflits inter-étatiques, c'est-à-dire une voie qui ne privilégie que l'option purement juridique. Voilà pour quoi la paix tant recherchée par Kant est parfois appelée le pacifisme juridique. Avec Kant, les Etats s'engagent donc à ne plus recourir à la force pour imposer leur droit.

En définitive, que pouvons-nous retenir plus exactement de l'« alliance des peuples » ou encore « alliance de paix » dans la perspective kantienne ? L'alliance de paix est d'abord un contrat mutuel signé entre les peuples en vue de la paix. Autrement dit, il s'agit d'une alliance des peuples pour rechercher la paix, et donc une alliance de paix. À l'inverse d'un Etat mondial dans lequel les peuples devraient se dissoudre en tant qu'entités autonomes pour former un tout, une alliance laisse subsister chaque peuple en tant que peuple ; chacun, au lieu d'être refermé sur lui-même, entretient avec les autres des relations visant à établir la paix.

Une alliance ne cherche pas à obtenir une certaine puissance en vue d'assujettir les différents Etats dont la souveraineté est reconnue comme telle. Une alliance préserve au contraire la souveraineté et la liberté de tous les Etats signataires de ce contrat mutuel, c'est-à-dire tous les alliés. Kant affirme : « *Cette alliance ne vise pas à acquérir une quelconque puissance politique, mais seulement à concevoir et à assurer la liberté d'un Etat pour lui-même et en même temps celle des autres*

²²⁶- Ibid

alliés »²²⁷. Cette alliance ne remet donc pas en cause la liberté de chacun, mais donne au contraire les moyens de l'assurer. Respectueuse des libertés et de l'existence de chacun, cette alliance unit sans unifier. Car dire que l'alliance unifie, c'est serait la réduire à un Etat des peuples. Elle est plutôt autre chose que cela. Elle enrichit les Etats de leurs différences mutuelles en leur assurant une coexistence pacifique. Le modèle politique que Kant adopte pour exprimer cette alliance de paix ou alliance des peuples, est celui de la fédération. Les Etats doivent se fédérer, former de proche en proche une fédération plutôt que de se soumettre à l'autorité d'une République mondiale. Dès lors qu'il y a fédération des Etats, il y a cosmopolitisme. Et c'est ici qu'apparaît le modèle cosmopolitique de 1795, à savoir la fédération d'Etats libres. Car dans cette forme d'union, dans cette nouvelle formule de contrat mutuel, les Etats demeurent libres et souverains. Chaque citoyen est à la fois citoyen de son propre pays et citoyen du monde. Alors que s'il s'agissait d'Etat mondial, on perd la qualité de citoyen de son pays parce que son pays a été fondu dans le tout. La nuance est donc importante entre fédération d'Etats libres et Etat mondial. Une République mondiale fait courir le risque d'un despotisme d'Etat, instituant un pouvoir s'exerçant de haut en bas. Kant déclare : « *Chaque Etat contient le rapport d'un supérieur (qui légifère) à un inférieur (qui obéit, en l'occurrence, le peuple). Plusieurs peuples dans un Etat ne formeraient qu'un seul peuple* »²²⁸. La République mondiale instaure de ce fait un rapport dominant-dominé dangereux pour la liberté des Etats membres. Alors qu'une fédération assure une union horizontale dans laquelle le pouvoir reste dans les mains de ceux qui s'allient et ne les dépossède donc pas de leur souveraineté. Cette fédération d'Etats libres vise non pas à légiférer en lieu et place des Etats qui conservent leur souveraineté pour ce qui

²²⁷ - *Ibid*, p.91

²²⁸ - *Ibid*, p.89

concerne les affaires intérieures, mais elle vise à harmoniser les relations entre les Etats par l'instauration d'un droit international. La fédération crée donc les conditions juridiques du renoncement à la guerre. Dans ce sens, l'alliance de paix qui caractérise cette fédération désigne donc une sorte de tribunal international où le droit se substitue à la violence dans le règlement des conflits.

Dans une fédération, les Etats gardent leur dignité politique d'autant plus que chacun d'eux est détenteur d'une constitution intérieure légale à laquelle il se soumet. Par contre entrer dans un Etat mondial des peuples revient à anéantir cette valeur suprême qu'on reconnaît à un Etat, à savoir sa dignité politique. Si tant est qu'on doit préserver cette dignité, alors point n'est besoin pour un Etat de faire partie d'une République universelle. Kant abonde dans le même sens : « *Ils (les Etats) possèdent déjà une constitution intérieure légale et par suite ils sont soustraits à la contrainte d'autres Etats qui voudraient les soumettre [...] à une constitution légale élargie* »²²⁹.

Un espace politique mondial unifié est synonyme d'abandon par les Etats de leur constitution intérieure au détriment d'une constitution légale plus étendue et qui sonnerait le glas de l'existence juridique de ces Etats au profit d'un Etat universel unique. Or pour Kant, la diversité des Etats et des peuples qui composent ces Etats est un bien. Elle permet le progrès de la culture humaine. Donc, l'érection d'un Etat mondial est incompatible avec l'existence d'une pluralité des peuples et des Etats.

Le penseur de Königsberg va donc définitivement trancher entre la version cosmopolitique de 1784, l'Etat mondial ou *Société des Nations* et la version de 1795, la fédération d'Etats libres : il s'est prononcé en faveur du dernier. Alain Renaut écrit : « *Il (Kant) a choisi, entre les deux versions de l'idéal cosmopolitiste, non pas celle qui s'incarnerait dans l'Etat mondial, dans la République universelle du genre humain, mais*

²²⁹ - Ibid., p.91

bien plutôt celle qui passe par une coexistence juridiquement réglée entre les divers Etats souverains »²³⁰. Et la version cosmopolitique « qui passe par une coexistence juridiquement réglée entre les divers Etats souverains » n'est autre ici que l'alliance des peuples en vue de la paix, c'est-à-dire l'alliance de paix, celle qui s'exprime à travers la fédération d'Etats libres.

La fédération d'Etats libres, avec l'idée fédérative qu'elle sous-tend, sera donc un gage de la paix perpétuelle, une paix qui se réglera désormais par les voies du droit. Simone Goyard-Fabre écrit : *« L'idée fédérative s'inscrit donc au cœur même du droit international et, comme telle, elle est au service de l'organisation juridique de la paix, donc de la prospérité et de la sécurité de tous. Il appartient ainsi au droit des gens d'être dans l'ordre international ce qu'est le droit constitutionnel dans l'ordre public interne, à savoir, protecteur de la vertu civique et générateur de liberté »²³¹.*

La fédération des peuples ne peut se décréter. Elle se fera de proche en proche. Elle s'élargira à tous les Etats et mènerait les peuples à une paix totale et définitive. On peut penser qu'au départ un ou des Etats étant parvenus à établir une constitution républicaine serviraient de pôle d'attraction autour desquels d'autres Etats viendraient se fédérer. Kant écrit: *« Car si par chance, il arrive qu'un peuple puissant et éclairé parvienne à se constituer en république (qui, par nature, doit incliner à la paix perpétuelle), alors celle-ci servira de centre pour la confédération d'autres Etats qui s'y rattacheront et elle assurera ainsi, conformément à l'idée du droit des gens, un état de liberté entre les États et insensiblement, grâce à plusieurs liaisons de cette espèce, elle s'étendra de plus en plus »²³². L'extension du fédéralisme à l'ensemble*

²³⁰ - Alain Renaut, *Kant aujourd'hui*, Paris, Flammarion, 2003, p. 474

²³¹ - S. Goyard-Fabre, *Qu'est ce que la politique ?* op. cit, p.123

²³² - Kant, *VPP*, op.cit., p. 92

des Républiques du monde semble être l'option retenue par Kant pour instaurer la paix perpétuelle à l'échelle mondiale. Ce cosmopolitisme apparaît dès lors, et selon l'auteur, comme la solution idoine pour améliorer les rapports mutuels des différents Etats.

Les dernières lignes du deuxième article définitif du Projet de paix perpétuelle laisse Kant un peu dubitatif : à défaut de la solution de la paix incarnée par l'idée positive d'une République universelle que les Etats rejettent, on finira au moins par se contenter, si l'on ne veut pas tout perdre, d'une paix issue de l'idée négative d'une alliance permanente qui sublimerait les vellétés guerrières des différents Etats. Cette alliance permanente est une sorte d'union qui regrouperait au départ certains Etats, avant de s'agrandir. En 1797 dans la Doctrin du droit, *l'alliance permanente ou l'union de quelques Etats* est comparée par l'auteur à un congrès permanent des Etats. Et « *par congrès, déclare t-il, n'est entendu ici qu'une réunion arbitraire de différents Etats, susceptible d'être dissoute à tout moment, et non pas une union (comme celle des Etats américains) qui est fondée sur une constitution politique et par conséquent est indissoluble ; c'est uniquement par un congrès de ce genre que peut être réalisée l'idée de mettre en place un droit public des peuples, permettant de trancher leurs différends de manière civile, pour ainsi dire par un procès, et non pas de manière barbare (à la façon des sauvages), c'est-à-dire par la guerre* »²³³. Dans ce passage, Kant semble penser à la mise en place d'institutions internationales qui non seulement veilleraient à la paix, mais aussi se chargeraient de régler, par des moyens juridiques, les conflits lors qu'ils n'ont pas été évités. Grâce à ces institutions, tous les Etats, même les plus faibles, verront leur sécurité être assurée et garantie.

²³³ - Kant, DD, § 61

Pour tout dire, le cosmopolitisme de 1795 dans le Projet de paix perpétuelle, à savoir la fédération d'Etats libres, est celui qui concilie la préservation de la dignité politique des Etats et la recherche de la réalisation de l'idéal de paix perpétuelle et universelle. Aloyse-Raymond Ndiaye affirme en s'inscrivant dans la même perspective : « *La question à laquelle Kant essaie de répondre dans le Projet de paix perpétuelle, c'est celle des conditions de possibilité d'une paix éternelle et universelle, qui garantirait le développement complet de la personnalité autonome* »²³⁴. C'est donc le contexte général de paix définitive qui permet de favoriser le développement des Etats, et partant, l'épanouissement de leurs membres, à savoir, les citoyens.

Dans les lignes qui vont suivre, il importe de circonscrire les conditions de possibilité de cette paix telle que nous l'envisageons.

■ La paix comme finalité du cosmopolitisme.

Nous avons parlé de manière éparse de la paix dans ce travail. Maintenant il est question d'en limiter les contours. En effet, la paix était considérée du point de vue de Kant comme la finalité du cosmopolitisme. Autrement dit, toutes ces constructions cosmopolitiques (Société des Nations et alliance des peuples) de la société humaine n'avaient surtout pour seul but que l'instauration de la paix. Mais à partir du moment où l'option de la République universelle a été abandonnée par Kant lui-même, on ne retiendra plus que la perspective de 1795, à savoir la fédération d'Etats libres. Or la paix selon cette perspective tient compte non seulement des six articles préliminaires, mais aussi des trois articles définitifs, et même de deux suppléments. Tous ces articles, tels qu'ils apparaissent dans le Projet de paix perpétuelle, peuvent être

²³⁴ - Aloyse – R. Ndiaye, op.cit., p. 378

considérés comme des conditions politiques de la réalisation de la paix perpétuelle.

Commençons par exposer les six articles préliminaires :

- 1- « Aucune conclusion de paix ne doit valoir comme telle, si une réserve secrète donne matière à une guerre future ».
- 2- « Aucun Etat indépendant [...] ne doit être acquis par un Etat à la faveur d'un échange, d'un achat, ou d'un don ».
- 3- « Avec le temps, les armées permanentes doivent disparaître totalement ».
- 4- « On ne doit pas faire des dettes touchant des querelles extérieures de l'Etat ».
- 5- « Aucun Etat ne doit s'immiscer par la force dans la constitution et le gouvernement d'un autre Etat ».
- 6- « Aucun Etat en guerre avec d'autres ne doit se permettre des hostilités telles qu'elles rendraient impossible la confiance réciproque dans la paix future, comme le sont le recrutement d'assassins, d'empoisonneurs, la violation de la capitulation, l'instigation de la trahison dans l'Etat avec lequel on est en guerre »²³⁵.

Ensuite, il y a les trois articles définitifs :

- 1-« La constitution de chaque Etat doit être républicaine ».
- 2- « Le droit des gens doit être fondé sur un fédéralisme d'Etats libres ».

²³⁵- Kant, VPP, op.cit., pp. 76, 77, 78, 79, 80

3-« Le droit cosmopolitique doit se restreindre aux conditions de l'hospitalité universelle »²³⁶.

Ce pendant, dans l'orientation du travail qui est le nôtre, nous avons choisi de nous appesantir sur les articles définitifs. Et c'est en cela que consiste la limitation des conditions de possibilité de cette paix qui doit résulter du cosmopolitisme.

En effet la paix à laquelle Kant attachera de l'importance n'est pas une préoccupation qui naît avec lui. Depuis la Grèce antique, on en parlait déjà.

Mais qu'est-ce que la paix ?

Tentons donc de cerner ce concept. La paix dite « civile » et intra-étatique caractérise la coexistence des citoyens qui ne se divisent pas en factions. Autrement dit des citoyens qui entretiennent entre eux des rapports d'entente. C'est dans ce sens que l'on peut parler de la paix entre individus ou entre voisins. Par extension et au niveau inter-étatique, elle caractérise la situation d'un État qui n'est pas en guerre avec un autre. Car selon le bon sens, c'est-à-dire la raison qui est la chose au monde la mieux partagée, dira Descartes²³⁷, la guerre n'est pas l'état ordinaire des relations humaines et qu'il est possible d'instituer son contraire, c'est-à-dire la paix en tant que situation normale des relations entre les peuples. Ces notions de guerre et de paix renvoient à la dualité ami-ennemi, en ce sens que ceux avec qui on n'est pas en paix sont des ennemis, tandis que ceux avec qui on est en paix sont des amis. Chez les stoïciens dans la Grèce antique, on donnait à la paix le nom

²³⁶ - Ibid., pp. 84, 89, 93

²³⁷ - Cf. Discours de la méthode

d'ataraxie. Il s'agit du calme intérieur d'une personne. Ce calme traduit l'état d'une personne que rien ne vient troubler.

La paix peut aussi désigner l'état d'un lieu, d'un moment, où il n'y a ni agitation ni bruit à l'instar de l'enseigne de cet aubergiste Hollandais qui parlait de paix de cimetière pour exprimer la paix perpétuelle. C'est cette paix à caractère définitif qui va inspirer Kant et qu'il voudra établir entre les Etats. Faire donc de la paix un état permanent de non conflit, mettant à jamais fin aux guerres entre nations, voilà ce qui constitue le rêve de l'auteur. Car s'il n'y a de guerre que d'Etat à Etat, de même il ne peut y avoir de paix que d'Etat à Etat. Mais l'idée de paix perpétuelle est antérieure à Kant. On la retrouve chez l'Abbé de Saint-Pierre qui publie en 1713 le Projet pour rendre la paix perpétuelle à l'Europe. Kant a pris connaissance du projet de l'Abbé de Saint-Pierre à partir de la présentation qui avait été faite par Rousseau en 1761. Dans ce sens, Rousseau apparaît d'abord comme le porte-parole de l'Abbé. Puis il deviendra par la suite son critique.

Le projet de l'Abbé de Saint-Pierre se présente comme une charte contenant près de vingt articles destinés aux princes de l'Europe qui sont les principaux instigateurs des conflits armés. L'Abbé invite donc les princes européens à entrer dans une alliance perpétuelle qui les contraindrait à renoncer définitivement à l'usage de la violence pour régler leurs différends. Ceux-ci doivent, selon l'Abbé, faire désormais appel à l'arbitrage d'un tribunal où chaque nation serait représentée et dont les règles établissant le mode de fonctionnement seraient adoptées par tous. Les décisions rendues par ce tribunal devraient avoir force de loi et imposées aux Etats.

Dans l'alliance de paix perpétuelle de l'Abbé de Saint-Pierre, chaque Etat conserve son entière souveraineté, ses frontières et la forme de son gouvernement. Chaque Etat possède aussi une force de police intérieure

et une armée pour sécuriser les frontières. Cette alliance est une confédération, confédération limitée aux Etats d'Europe chrétienne.

La confédération devrait être dotée d'un sénat représentant l'ensemble des Etats européens dont l'Abbé en dresse la liste :

L'Empereur des Romains

L'Empereur de Russie

Le Roi de France

Le Roi d'Espagne

Le Roi d'Angleterre

Les Etats généraux

Le Roi de Danemark

La Suède

La Pologne

Le Roi de Portugal

Le Souverain de Rome

Le Roi de Prusse

L'Electeur de Bavière et ses Co-associés

L'Electeur palatin et ses Co-associés

Les Suisses et leurs Co-associés

Les Electeurs Ecclésiastiques et leurs Associés

La République de Venise et ses Co-Associés

Le Roi de Naples

*Le Roi de Sardaigne*²³⁸.

Ces dix-neuf Etats constituent des puissances appelées à composer la République d'Europe. Chaque puissance, petite ou grande, aura une voix

²³⁸- Rousseau : « *Extrait du projet de paix perpétuelle de Monsieur l'Abbé de Saint-Pierre* » in Œuvres complètes, tome III, Paris, Gallimard, 1964, p.577. Nous citerons désormais Rousseau, « *Extrait* ».

au sénat. Ceci permettra d'équilibrer les forces entre Etats. L'Abbé de Saint-Pierre affirme : « *Si j'ai insisté sur l'égale distribution des forces [...], c'était pour en déduire une conséquence importante à l'établissement d'une association générale ; car pour former une confédération solide et durable, il faut en mettre tous les membres dans une dépendance tellement mutuelle qu'aucun ne soit seul en état de résister à tous les autres* »²³⁹. Ce principe de l'égalité des forces permet donc de fonder une paix perpétuelle. Pour l'Abbé, cette liste est établie de telle manière qu'aucune puissance composant la République d'Europe ne soit à mesure de résister à la force de tous les autres unis en corps. Autrement dit, un Etat s'abstiendra de déclencher la guerre sachant bien que les autres se ligueraient tous contre lui. Et étant seul contre tous, cet Etat s'acheminera vers sa ruine et sa perte. Du coup, l'hégémonisme de certains princes qui aspiraient à la monarchie universelle et qui constituait l'une des raisons de la guerre s'estomperait. Et delà s'instaurerait la paix. Car les forces étant équilibrées, aucun Etat n'aura plus de puissance que les autres au point de vouloir en être le maître. Cet équilibre devrait être telle que « *quand il se romprait un moment d'un côté, il se rétablirait bientôt d'un autre* »²⁴⁰. L'équilibre des forces (même si Kant trouve cette solution moins pertinente, nous le verrons plus tard) est assurément pour l'Abbé la solution qui permet à l'Europe de sortir de l'engrenage de la violence et de se constituer un univers de paix qui soit véritablement durable dans l'espace comme dans le temps.

En parlant de confédération des Etats de l'Europe, l'Abbé de Saint-Pierre peut être considéré, à juste titre, comme un devancier de Kant en matière de cosmopolitisme. Car la confédération traduit l'idée d'union. Et dès lors qu'il y a union, il y a évocation de l'idée de cosmopolitisme. Mais là où l'Abbé et Kant se séparent, c'est au niveau

²³⁹ - Ibid., p.573

²⁴⁰ - Ibid., p. 570

du contenu du cosmopolitisme, et donc de ce que nous appellerons la procédure conduisant à la paix. Pour l'Abbé, la procédure réside dans un équilibre des forces entre les nations de l'Europe chrétienne. Alors que selon Kant, cette procédure doit être de part en part guidée par le droit. Autrement dit avec l'Abbé de Saint-Pierre la paix résulte d'un équilibre des forces, alors que chez Kant la paix procède du droit. Et c'est qu'on appellera le pacifisme juridique.

Mais revenons à Rousseau. Nous disions que c'était surtout grâce à lui que les écrits de l'Abbé avaient été portés à la connaissance du grand public par ce qu'il en avait publié un extrait en 1761 intitulé : Extrait du « projet de paix perpétuelle » de Monsieur l'Abbé de Saint-Pierre. Avec cette publication, Rousseau a agi comme un porte-parole. Mais il a aussi été un critique de l'Abbé. En effet pour l'auteur du Contrat social, tout en reconnaissant l'importance du projet de l'Abbé, il montre cependant le caractère irréalisable de celui-ci compte tenu des passions qui affectent ceux chargés de l'exécuter, en l'occurrence les princes. A y regarder de près, ils sont plus préoccupés par l'extension de leur hégémonie, et donc par la guerre que par la paix.

Ce que dénonce Rousseau, ce n'est pas tant le projet qui est, à ses yeux, une bonne initiative pour l'Europe, mais les moyens de sa réalisation. Car pour lui, les hommes n'ont pas la sagesse requise pour désirer un tel bien commun. C'est tout le contraire avec l'Abbé de Saint-Pierre qui « *s'imaginait bonnement qu'il ne fallait qu'assembler un congrès, y proposer ses articles, qu'on allait les signer et que tout serait fait* »²⁴¹. Pour Rousseau, ce type de jugement est teinté de naïveté. Car penser que les princes vont œuvrer pour l'aboutissement de ce projet, c'est serait placer en eux une confiance démesurément aveugle. C'est

²⁴¹ - Ibid, p.595

donc ce sentiment de profond pessimisme qu'exprime le citoyen de Genève à l'égard du projet de paix perpétuelle de l'Abbé de Saint-Pierre. De ce point de vue, la paix en tant que finalité recherchée par la confédération des Etats ne pourrait pas se réaliser en comptant sur la bonne volonté des princes et de leurs ministres qui sont beaucoup plus soucieux d'étendre leur domination au-delà de leurs frontières et de la consolider davantage au point de la rendre plus absolue à l'intérieur du territoire national.

L'extrait de l'Abbé de Saint-Pierre et son argument de l'équilibre des forces en Europe n'échapperont pas à la critique de Kant. C'est ainsi que dans Théorie et pratique, l'auteur se prononce ouvertement contre l'argument de l'équilibre des forces en Europe. Il affirme : « *Une paix universelle durable grâce à ce qu'on appelle l'équilibre des forces en Europe ressemble 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 : c'est une pure chimère* »²⁴². Pour Kant, la critique est nette : l'argument de l'équilibre des forces en Europe est une vaine spéculation. Et si l'idée d'une paix universelle a été tournée en dérision en Europe à la suite de l'Abbé, c'est parce qu'elle était conçue comme une construction immédiate et non comme un processus. La paix perpétuelle doit être, selon Kant, une perspective, c'est-à-dire un travail de longue haleine.

L'idée de paix perpétuelle, qu'il s'agisse de l'Abbé de Saint-Pierre, de Rousseau ou de Kant, suppose l'existence d'un certain type de rapports entre les peuples et les Etats ; rapports qui leur permettent de sortir de l'état de nature où la violence et la guerre sont pour eux les seuls moyens de régler les conflits. C'est dans ce sens que depuis 1795, date de la publication du Projet de paix perpétuelle, Kant s'est penché sur la

²⁴² - Kant, Théorie et pratique, op. cit. p.92

définition d'un nouveau droit des gens et de l'élaboration d'un droit cosmopolitique, c'est-à-dire des droits s'appliquant aux Etats dans leurs relations respectives, mais aussi aux individus en tant que membres de la fraternité universelle. Et il semble que la préoccupation de Kant s'inscrit dans le grand débat philosophique de son temps qui gravitait autour de la question suivante : Comment concevoir un droit entre les peuples qui permette de pacifier leurs rapports ? Comme on le remarque, la question de la paix était bien au centre des débats.

L'instauration de la paix mondiale durable chez Kant passe par le droit. C'est ce qu'on va appeler, nous l'avons déjà dit, le pacifisme juridique. En effet Kant entend montrer que le droit est dans son fondement et dans son application capable de réaliser la paix, car c'est seulement à partir du droit, lorsqu'il est appliqué dans l'espace cosmopolitique, que la paix peut être instituée. Parce que l'état de paix n'est pas un état de nature, lequel est au contraire un état de guerre qu'il s'avère nécessaire d'instituer un cosmopolitisme qui, à son tour, conduira les peuples et les Etats vers l'état de paix. Nous comprenons bien ce que Kant dit ensuite, que le renoncement aux hostilités n'est pas encore une garantie de la paix.

Etant donné que les Etats, dans leurs rapports, sont dans leur état de nature, il est évident qu'ils doivent impérativement instaurer une relation de droit qui limitera les prérogatives de l'un par rapport à l'autre, qui remplacera, disions nous, le rapport de force par un rapport de droit. C'est ainsi que la paix s'établira.

La solution du problème pour Kant passe par la mise en place sur toute la planète des régimes qui incarnent la réalisation du droit. Ce qui peut surprendre, c'est que pour Kant, cela signifie un régime non pas démocratique, mais *républicain*. Par *république* Kant entend un régime

dans lequel la constitution garantit la liberté des *hommes*, dans lequel tous les citoyens dépendent d'une unique législation dont ils sont les *sujets de droit*, et donc un régime dans lequel le droit de voter les grandes décisions qui engagent la nation appartient au peuple. Conscient de ce rôle, le peuple ne décidera d'aucune guerre fantaisiste qui pourrait provoquer sa pure et simple destruction. Il (le peuple) cherchera plutôt à celer une bonne entente avec d'autres peuples. Ce qui représente déjà une avancée significative dans l'instauration de la paix définitive.

L'application de la constitution républicaine au niveau de chaque Etat, et sur le plan extérieur l'institution d'une alliance de paix entre les peuples permet de constituer un cosmopolitisme qui débouchera sur la jugulation de la violence inter-étatique par le droit et donc à l'avènement de la paix. Autrement dit, la paix perpétuelle passe par un cosmopolitisme, c'est-à-dire une union des Etats. La paix est, pour tout dire, la finalité du cosmopolitisme kantien. Mais à la différence de l'Abbé de Saint-Pierre dont le cosmopolitisme se limitait aux pays de l'Europe chrétienne, le cosmopolitisme kantien s'étend au monde entier.

Ce cosmopolitisme de 1795, à savoir la fédération d'Etats libres, est loin d'être parfait dans la mesure où il a fait l'objet des critiques. Ce sont ces critiques que nous allons maintenant examiner.

2 – Critiques de la fédération d'Etats libres

On reproche à Kant la légèreté avec laquelle il a conçu son alliance des peuples, et donc sa fédération d'Etats libres pour régler la question de l'état de nature entre les Etats belliqueux. Pour des raisons de pertinence de sa théorie (la paix perpétuelle à partir d'une alliance des peuples), et connaissant bien le réalisme politique qui pousse les hommes d'Etat à

être plus guidés par leurs intérêts qu'autre chose, il était plutôt important de doter cette alliance des peuples d'un élément juridique d'obligation, d'une autorité impérative pouvant contraindre les alliés à se soumettre à ce qu'ils auraient convenu ensemble. Car « *il y a plus de chance de les juguler (les guerres) par les sanctions et les interventions d'une communauté organisée des peuples, que par l'appel[...] à la conscience éclairée des gouvernements souverains* »²⁴³. Ce simple appel est, dans la perspective juridique, inefficace. C'est là une grande faiblesse de la théorie kantienne de l'alliance des peuples qui fait dire à Habermas qu' « *On a montré que le concept kantien d'une alliance des peuples qui soit permanente tout en respectant la souveraineté des Etats, n'est pas consistant* »²⁴⁴. L'absence d'une force exécutive qui serait capable d'assurer à chaque Etat membre sa liberté serait donc une limite au projet kantien d'une alliance des peuples prônée dans son *Projet de paix perpétuelle*.

La posture adoptée par Kant est, selon nous, liée à un dilemme : faut-il constituer une force contraignante obligeant les Etats libres à se soumettre, et donc à aliéner leur souveraineté ; ou bien préserver la souveraineté des Etats et ne compter que sur l'engagement moral des gouvernements pour voir la paix perpétuelle s'établir ? Kant a préféré privilégier la souveraineté des Etats, c'est-à-dire compter sur l'engagement moral des gouvernements, et donc suspendre l'idée d'une force d'obligation. Habermas écrit : « *Kant ne peut pas penser ici à une obligation juridique. C'est pour quoi il lui faut se fier au seul engagement moral des gouvernements* »²⁴⁵. Ici, l'engagement moral devient ce qui permet aux Etats de se soumettre à ce qu'ils auraient décidé d'un commun accord afin d'aboutir à la paix perpétuelle. Or

²⁴³ -Habermas, La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne, op.cit., p.101

²⁴⁴ - Ibid, p.57

²⁴⁵ -Ibid, pp. 21-22

comment compter sur l'engagement moral des gouvernements quand nous savons que ces mêmes gouvernements, du point de vue de leur politique extérieure, sont plus mus par l'intérêt que par les actions qui sont moralement bonnes ? Est-on véritablement certain que ces gouvernements respecteront leurs engagements ?

Si nous ne devons fonder nos espoirs de paix que sur le simple engagement moral des dirigeants, il y a donc lieu, et selon nous, d'envisager leur formation morale. Celle-ci passe par non seulement une assimilation de la loi morale, mais aussi par un respect de celle-ci. La loi morale est celle qui m'ordonne inconditionnellement, c'est-à-dire celle qui m'intime l'ordre d'agir par devoir, par pure respect pour la loi. Cette loi n'est autre dans la perspective kantienne que l'impératif catégorique qui se présente sous cette forme : *“Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle”* .

La loi morale, entant qu'injonction de la raison, est ce qui commande à l'homme de ne désirer que ce qui est moralement bon. Or ce qui est moralement bon ici, c'est la paix perpétuelle qui est un commandement de la raison : *Il ne doit point y avoir de guerre entre nous*. Se soumettre donc à la loi morale, c'est tenir ferme aux engagements pris ensemble, c'est-à-dire par tous les Etats libres qui composent l'alliance de paix. Ce n'est que de cette manière et à l'absence d'une force juridique d'obligation que la paix perpétuelle, à l'échelle mondiale peut se réaliser.

Pour mieux se saisir de la pertinence de la loi morale entant qu'impératif qui doit s'appliquer à l'homme de façon catégorique si l'on veut parvenir à la paix perpétuelle, il importe de dégager la distinction qui existe entre deux types d'êtres raisonnables. Les uns qui sont essentiellement raisonnables, c'est le cas de la volonté divine ; et les autres dont la volonté se joint à la sensibilité, c'est le cas de l'homme.

Pour les premiers, leur volonté est considérée comme étant parfaite et se conforme aux lois de la raison sans être contrainte. Par contre pour les seconds tel que l'homme, sa volonté est non seulement soumise à la raison, mais elle subit aussi l'influence des penchants de la sensibilité. Un tel être (l'homme) dispose d'une liberté de choix. Il peut être amené à choisir autre chose que ce qui est pratiquement nécessairement, c'est-à-dire moralement bon. S'il choisit autre chose, par exemple de suivre ses intérêts personnels, on s'éternise dans la violence. Mais s'il choisit ce qui est moralement bon (la paix), l'humanité peut espérer vivre dans la quiétude et la sécurité. On comprend qu'avec une volonté de cette nature, c'est-à-dire celle qui possède une liberté de choix, il est plutôt préférable que la loi se présente à elle sous la forme d'une contrainte, d'un commandement. Et la formule d'un commandement dans la morale kantienne s'appelle, nous l'avons déjà dit, impératif. C'est dans cette perspective que Georges Pascal, parlant d'une volonté humaine qui doit obéir à une contrainte, à un impératif affirme : « *La volonté n'obéit à la raison que contrainte par elle, et non, naturellement comme elle ferait si elle était pure. C'est pourquoi les lois de la raison apparaissent à la volonté comme des commandements, des impératifs. Une volonté parfaitement bonne, une volonté sainte ou volonté divine par exemple, obéirait aux lois rationnelles sans être contrainte par elle ; ces lois ne seraient donc pas des impératifs. Pour une volonté humaine, au contraire, ces lois se présentent sous une forme impérative* »²⁴⁶. L'impératif est dans ce sens le propre de ces êtres dont la volonté subit une double détermination : celle de la raison qui le pousse à œuvrer pour la paix, et celle de la sensibilité affective qui l'incite à opter pour la guerre. L'impératif apparaît donc comme ce qui s'applique à une volonté imparfaite et donnant à cette volonté l'ordre de se déterminer par des règles de la raison, et non par la sensibilité affective.

²⁴⁶ - Georges Pascal, Pour connaître la pensée de Kant, Paris, Bordas, 1971, p. 122

On distingue chez Kant deux types d'impératifs : l'impératif hypothétique, et l'impératif catégorique. L'impératif hypothétique énonce les actes que nous devons accomplir pour atteindre une certaine fin, et il envisage l'action comme un simple moyen. Alors que l'impératif catégorique nous présente l'action comme nécessaire en elle-même, inconditionnellement, c'est-à-dire sans rapport avec un but quelconque. De ces deux impératifs, celui qui intéresse le plus Kant, celui qu'il considère comme impératif véritablement moral, est l'impératif catégorique.

De ce qui précède, il ressort qu'en l'absence d'une force d'obligation capable de soumettre les Etats au respect du droit, l'éducation morale des décideurs politiques doit être postulée si nous voulons voir la paix perpétuelle s'établir.

Habermas avoue que Kant a perçu la difficulté liée à la non présence d'une force d'obligation. Mais il s'est contenté de la masquer en faisant appel à la raison qui doit comprendre que le fédéralisme d'Etats libres est un ensemble des règles qui doit garantir les droits réciproques des pays qui y adhèrent, et par conséquent les conduire à la paix définitive. Habermas déclare : « *Kant lui-même voit parfaitement le problème tout en le masquant par un simple appel à la raison. Si un Etat disait : "il ne doit point y avoir de guerre entre nous et d'autres Etats, quoique je ne connaisse pas de pouvoir suprême, qui garantisse nos droits réciproques", sur quoi fonder cette confiance en ces droits, si ce n'est sur ce fédéralisme libre, [...] que la raison doit comprendre sous le nom de droit public* »²⁴⁷. Autrement dit à défaut d'un pouvoir suprême qui assure le droit à tous les alliés, la raison se mettra donc à l'évidence que la fédération d'Etats libres se présente à elle comme un droit public. Or le droit public harmonise les rapports entre les individus au niveau intérieur, et entre les Etats au niveau extérieur. Dans ce sens, le

²⁴⁷ - Habermas, op.cit., p.22

fédéralisme d'Etats libres réglera donc les différends entre les Etats par voie de droit afin de réaliser la paix totale et définitive à l'échelle mondiale.

L'idée que le fédéralisme kantien comporte des insuffisances ne semble pas être partagée seulement par Habermas, mais aussi par Georges Vlachos qui voit en ce fédéralisme un idéal superflu. Car pour des raisons d'efficacité de son fonctionnement, les Etats devraient limiter les attributs de leur souveraineté ou les transférer à une autorité qui transcenderait le pouvoir suprême de chaque Etat. Mais malheureusement ce ne fût pas le cas. La fédération kantienne n'apparaît à ce point que comme une simple alliance, mieux, un simple regroupement des Etats n'ayant aucune organisation sociale et politique pouvant structurer l'existence des Etats à l'intérieur de cette fédération. Vlachos affirme : « *l'idée même de fédération devient superflue puisque l'organisation envisagée par Kant ne comporte aucune limitation ou mutation quelconques des prérogatives de souveraineté étatique et repose exclusivement sur l'hypothèse de l'accord automatique des Etats républicains. Il s'agit là moins d'une vraie fédération internationale dotée d'une structure sociale et politique propre que d'une alliance permanente* »²⁴⁸. Il y a donc lieu de se montrer pessimiste quant à l'aboutissement du projet kantien d'une paix durable, projet qui a été considéré comme irréaliste ou utopique. Car de nos jours, même au sein d'une organisation bien structurée comme l'O.N.U, les rapports entre pays membres sont parfois fondés sur la domination ou l'intérêt, au point où il n'est pas rare de voir une grande puissance, parce que ses intérêts sont en jeu, de décider à la place des autres. Si tel est le cas pour l'O.N.U, a fortiori pour une simple alliance des peuples dépourvue d'une puissance d'obligation. Nous pouvons de ce point vue s'accorder et admettre que si la vie entre individus à l'intérieur d'un Etat est régie par

²⁴⁸ Georges Vlachos, La pensée politique de Kant, Paris, P.U.F., 1962, p.571

des lois, appliquées par une puissance d'obligation, en revanche la scène internationale est, quant à elle, régie par la loi de la jungle. C'est ce que Kant appelle *l'état de nature des Etats*, caractérisé par la violence et l'arbitraire. Ici la loi n'y est pas imposée par un pouvoir exécutif, encore moins par une union fédérale d'Etats libres.

A y regarder de près, la fédération d'Etats libres ou le cosmopolitisme kantien de 1795 apparaît donc inadéquat avec la finalité qui lui aurait été assignée, à savoir, la paix perpétuelle mondiale. Mais si une lueur d'espoir de paix doit exister, il importe dès lors à chaque pays membre de l'alliance de paix de s'obliger soi-même à respecter le droit. Ce n'est qu'à ce prix qu'une institution internationale d'Etats souverains se transformera en fédération assumant les fonctions étatiques et régulant les rapports entre ses membres. Les relations entre les Etats se transformeront alors en rapports internes entre membres d'une même organisation.

Une autre critique du fédéralisme porte sur le cosmopolitisme naturel allemand que Kant a si souvent vanté les mérites. En effet pour notre auteur, l'allemand est une sorte d'animal cosmopolitique, c'est-à-dire un être dont l'essence est de vivre dans une union fédérale, avec d'autres peuples des contrées différentes. L'auteur affirme : « *Les allemands ne sont pas attachés à un sol, mais se transplantent facilement partout ; ils sont cosmopolites de tempérament et ne haïssent aucun peuple [...]. Ils sont faits pour rassembler et unir le bon de toutes les nations et les accueillent également de bonne grâce* »²⁴⁹. Dire des Allemands qu'ils sont faits pour rassembler et unir, revient à admettre que de par leur nature, ils sont destinés à fédérer les peuples et donc à établir un climat de paix générale. Mais malheureusement la réalité au XX^e siècle avec Hitler nous a prouvé le contraire. Car au lieu de prôner la paix générale, les allemands ont plutôt instauré un climat de terreur et

²⁴⁹ Kant, Réfl. Cf. Monique Castillo : Kant et l'avenir de la culture, op.cit., pp.244-245

d'insécurité (ayant indigné plusieurs personnes) considéré comme un recul, tout au moins comme une rupture avec la civilisation. Habermas déclare dans ce sens : « *Derrière le voile de la guerre totale déclenchée par Hitler, on a assisté à une rupture avec la civilisation qui a bouleversé les hommes du monde entier* »²⁵⁰, surtout lorsqu'ils sont d'origine juive. Nous citerons au passage Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, et aussi Hannah Arendt. Tous ces penseurs vont chercher à comprendre et à expliquer ce virage que vient d'amorcer l'histoire européenne où une catégorie des dirigeants politiques de ce continent (les fascistes) viennent de désigner toute une communauté humaine comme l'incarnation du mal absolu sur terre et dont le salut de l'humanité passe nécessairement par son extermination. Horkheimer et Adorno affirment dans La Dialectique de la raison, leur ouvrage collectif: « *Les fascistes ne considèrent pas les juifs comme une minorité, mais comme l'autre race, l'incarnation du principe négatif absolu ; le bonheur du monde dépend de leur extermination* »²⁵¹. Nous constatons qu'il s'agit là bien d'une théorie macabre visant à compromettre la dignité humaine.

Max Horkheimer et Theodor Adorno, pour tenter de comprendre cette barbarie, parviendront au constat que selon un mouvement qui s'accroît avec les Lumières, la rationalité a progressivement dégénéré en positivisme destructeur, compromettant ainsi l'idéal d'émancipation dont a été porteuses les Lumières et plongeant de ce fait l'humanité dans une nouvelle barbarie caractérisée par l'anéantissement de la dignité humaine. Les deux auteurs vont expliquer cette barbarie et surtout son caractère massif au sein de la société à partir des catégories psychanalytiques empruntées à FREUD. Leur analyse des complexes d'oedipe et de castration va déboucher sur l'idée que l'individu, bien

²⁵⁰ - Habermas, op.cit., p.49

²⁵¹ -M. Horkheimer et T. Adorno , La dialectique de la raison, traduit de l'allemand par Eliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 2004, p.177

qu'étant devenu grand, bien qu'ayant atteint l'âge de la majorité, en termes kantien, c'est-à-dire bien que faisant usage de son entendement sans commandement extérieur, l'individu donc, ressent toujours un besoin d'autorité. Et Hitler se présentait comme la personne qui incarnait cette autorité. Raison pour laquelle le peuple allemand s'est retrouvé en lui et a donné son assentiment à la politique d'extermination nazie.

Si la culture ou l'éducation est ce qui permet à l'individu de devenir « *plus intelligent et meilleur, plus aimé, plus civil, mieux considéré, plus honnête* »²⁵², autrement dit si la culture est ce qui favorise le progrès du genre humain vers le mieux, il se trouve que la violence qui surgit en Allemagne à l'époque de Hitler, violence qui est une régression vers la barbarie, ne peut se comprendre du point de vue de Hannah Arendt que comme une crise de la culture. Une crise qu'elle va dénoncer avec vigueur en rendant en partie responsable le peuple allemand et les autres gouvernements pour leur indifférence. Anne-Marie ROVIELLO, dans son article sur Hannah Arendt écrit dans ce sens : « *C'est cette puissance à s'indigner qu'elle décèlera et dénoncera sous la bonne conscience de la plus part des allemands, mais également des autres nations, et en particulier des autres gouvernements* »²⁵³.

Ainsi le cosmopolitisme naturel que Kant reconnaît au peuple allemand a été contredit par la réalité près de deux siècles après notre auteur. Ceci pour dire que l'idéal de paix kantien par une union des peuples et des Etats semblait ne pas être en conformité avec la réalité au point que ce projet serait certes une contribution au problème de la paix mondiale, mais un projet de l'ordre de l'irréalisable, du moins dans l'immédiat. Car il faut sans doute attendre l'avènement de la République

²⁵² - Kant : « Réfl. sur l'anthropologie », op. cit.p.246

²⁵³ -A-M. Roviello, « Hannah Arendt », in Dictionnaire d'éthique et de Philosophie morale, Paris, puf, 1996, p.87

morale, la République des hommes parfaits pour voir cette entreprise de paix perpétuelle se concrétiser.

QUATRIEME PARTIE

Le droit cosmopolitique, l'esclave des noirs et l'O.N.U.

L'institution d'un espace cosmopolitique à partir d'une alliance des peuples se traduit par l'avènement d'une vaste communauté mondiale à l'intérieure de laquelle les peuples se côtoient. Cette communauté mondiale que Kant appelle la fédération d'Etats libres devrait sortir les relations inter-étatiques de leur état de nature caractérisé par la violence et l'arbitraire, pour les placer dans un environnement où elles seront désormais établies et organisées selon le droit. Et le droit qui doit définir le nouveau cadre juridique de l'étranger, le droit qui doit favoriser le libre commerce entre les peuples en facilitant les échanges, le droit qui « *permet aux hommes de prendre graduellement conscience de leur co-humanité* »²⁵⁴ et instaurer un climat de sérénité annonciateur de la paix perpétuelle, ce droit n'est autre pour Kant que le droit cosmopolitique. Mais avant d'évoquer le droit cosmopolitique proprement dit, nous parlerons d'abord du droit des gens pour montrer comment ce droit, en autorisant la guerre entre Etats, n'était pas de nature à favoriser la paix, mais à accroître l'escalade de la violence. Kant s'est aussi penché sur le sort des esclaves noirs en Amérique. Nous lirons dans son regard un jugement qui non seulement se fonde sur le droit mais aussi sur la morale, jugement l'ayant amené à condamner sans réserve la pratique de l'esclavage. Et nous terminerons par l'O.N.U, en montrant que l'évocation de cette organisation internationale nous renvoie, du point de vue de la philosophie, à Kant. Les lignes qui suivent vont maintenant examiner le premier chapitre intitulé du droit des gens au droit cosmopolitique.

²⁵⁴- Stéphane Chauvier, Du droit d'être étranger, op.cit., p.63

CHAPITRE I : DU DROIT DES GENS AU DROIT COSMOPOLITIQUE

Le droit des gens est communément appelé, de nos jours, droit international. Le droit des gens précède le droit cosmopolitique kantien dans l'harmonisation des rapports entre Etats ou entre un Etat et les individus étrangers. Le chapitre qui suit se propose d'exposer le droit cosmopolitique kantien et son rôle dans la paix mondiale. Mais avant d'en arriver là, il va d'abord être question du droit des gens.

1- Le droit des gens

L'expression « Droit des gens » provient de la traduction latine de *jus gentium*. Dans la Rome antique, avant même la naissance de la cité (VII-VIème av. J-C), la société était déjà organisée en *gentis*, c'est-à-dire en familles. Les rapports entre les différentes *gentis* ou familles étaient régulés au moyen d'un droit coutumier, commun à toutes les *gentis* qui était le droit coutumier des *gentis*. Le terme *gentis*, qui deviendra par la suite *gens*, sera utilisé cette fois-ci non pas pour désigner les familles, mais un Etat, une nation, un peuple. Et le droit qui doit harmoniser les rapports entre les Etats s'appellera le **droit des gens**. D'où l'expression consacrée de *droit des gens*. Grotius dans Le droit de la guerre et de la paix publié en 1625, définit le droit des gens de manière suivante : « *Le droit commun est le droit des gens, c'est-à-dire ce qui a obtenu force de la loi par la volonté de toutes les nations* »²⁵⁵. Vu dans ce sens, le droit des gens est le droit établi par tous les peuples, tous les Etats ou toutes les nations. En 1789, Jeremy Bentham substitue au terme droit des gens

²⁵⁵- Grotius, Le droit de la guerre et de la paix, T.I. traduit du latin en français par Monsieur de Courtin, Paris, Rue de la Harpe, 1625, p.13

l'expression *droit international* qui sera, du reste, très utilisée au 19^{ème} siècle, comme de nos jours. Ce droit sera compris comme un droit inter-étatique portant sur le caractère obligatoire des règles qui doivent régir les rapports entre Etats.

Ce que l'on désigne communément par droit des gens est appelé par Kant droit des peuples. L'auteur précise que c'est par défaut que cette expression est ainsi nommée. On aurait pu utiliser droit des Etats. Il affirme : « *Ce qu'on nomme en allemand, d'une manière qui n'est pas tout à fait correcte, le Volkerrecht, le droit des peuples, mais qui devrait bien plutôt s'appeler le Staatenrecht, le droit des Etats, jus publicum civitatum* »²⁵⁶. A travers le droit des peuples, Kant veut surtout poser le problème du droit à la guerre, tel que celui-ci trouve son champ de légitimation dans le droit des peuples ou droit des gens. En effet selon Grotius, le droit des gens n'est pas contraire à la guerre. Il faut même parfois passer par la guerre pour aboutir à la paix.

Le droit des gens a introduit et admis une distinction qu'on rencontre chez Grotius entre la *guerre solennelle*, et la *guerre moins solennelle*. La première guerre, aussi appelée guerre juste, est celle qui est menée selon les normes établies de la justice, c'est-à-dire dans la stricte observance des règles édictée par le droit des gens. Ce sont souvent des guerres déclenchées contre un ennemi injuste ou contre une armée étrangère qui a envahi son territoire. Quant au deuxième genre de guerre, *guerre moins solennelle*, elle est une guerre ne possédant pas de cause juste. Et après avoir évoqué cette distinction, Grotius cite Tite Live, grand historien italien : « *C'est une maxime du Droit des gens, dit Tite Live, de repousser les armes par les armes* »²⁵⁷. Dans ce sens, une

²⁵⁶ - Kant, DD, § 53

²⁵⁷ - Tite Live cité par Grotius, Le droit de la guerre et de la paix, op.cit. p. 26

guerre juste serait celle que l'on entreprendrait pour la défense du territoire en cas d'agression par des troupes extérieures. Car aucun peuple n'accepterait l'invasion de son territoire par des éléments venus d'ailleurs sans chercher à se défendre. Or la meilleure défense ici est la guerre. Donc, répondre à la guerre par la guerre, c'est-à-dire mener une guerre contre un ennemi injuste, constitue un acte juste, un acte juridique qui trouve sa légitimation dans le droit des gens. C'est malheureusement ce type de droit que Kant dénonce. Il commence par la critique de l'expression *ennemi injuste*²⁵⁸. Selon lui, cette expression est dénuée de sens d'autant plus que le contexte de guerre entre Etats est un contexte qui les situe dans leur état de nature caractérisé par l'injustice, l'arbitraire et la conflictualité. Ce qui revient à dire que l'état de nature est par définition un état d'injustice. Parler donc d'ennemi injuste pour caractériser la nature des rapports que peuvent avoir entre eux les Etats dans l'état de nature, c'est rendre cette expression redondante. Kant affirme : « *L'expression qui mentionne un ennemi injuste dans l'état de nature est pléonastique, car l'état de nature est lui-même un état d'injustice* »²⁵⁹.

La légitimation du droit à la guerre faite par le droit des gens (Kant préfère utiliser l'expression droit des peuples) interviendrait beaucoup plus dans le sens de la pérennité de la guerre que de sa résolution par les moyens du droit. L'auteur des trois critiques déclare : « *La manière dont les Etats font valoir leur droit ne peut être que la guerre et jamais le procès comme dans une cour de justice internationale* »²⁶⁰. De ce point de vue, la guerre en tant que droit (le droit à la guerre) ne serait alors

²⁵⁸ - Grotius, op.cit., p. 26

²⁵⁹ - Kant, DD, § 60

²⁶⁰ - Kant, VPP, op.cit., p. 91

qu'un non droit, dans la mesure où le droit sert à instaurer la quiétude et l'harmonie entre les peuples et non à les pousser au conflit. Ce qui laisse supposer qu'avec Kant, le droit à la guerre doit être exclu du droit des gens ou droit des peuples. Un tel droit serait, de ce fait, opposé à l'idée de paix. C'est dans cette perspective que Kant va donc élaborer ce que nous appellerons les règles du droit des gens ou droit des peuples qui sont au nombre de quatre (4), mais qu'il a préféré désigner par le terme *élément* : « *Les éléments du droit des peuples sont les suivants* :

1- Les Etats, considérés dans leur rapport extérieur réciproque, sont par nature [...] dans un état non juridique.

2- Cet état est un état de guerre [...] quand bien même il n'y a pas de combats permanents.

3- Une alliance des peuples conçue selon l'idée d'un contrat social originaire est nécessaire [...] pour se protéger réciproquement contre des agressions extérieures.

4- L'alliance ne doit contenir en elle aucune puissance souveraine (comme dans une constitution civile), mais uniquement une association (fédération) »²⁶¹.

En observant de très près ces règles ou éléments du droit des gens ou droit des peuples, nous constatons que le droit à la guerre, ce droit qui autorisait aux Etats de déclencher les hostilités contre un ennemi injuste, n'existe plus. Les éléments du droit des peuples de Kant font beaucoup plus appel à la force du droit qu'au droit de la force. Car ce n'est que par la force du droit que nous nous acheminerons vers une union, vers un fédéralisme entre Etats, c'est-à-dire vers un cosmopolitisme, et par

²⁶¹ - Kant, DD, § 54

conséquent vers la paix perpétuelle entre les peuples. C'est cette paix tant recherchée par Kant au moyen du droit qu'on appellera le pacifisme juridique.

Or le droit des gens ou droit des peuples tel qu'il a été élaboré par des théoriciens comme Grotius, Pufendorf ou Vattel, n'était pas susceptible d'œuvrer pour la paix, mais pour le maintien du conflit entre Etats. Car le fameux droit à la guerre y est inclu. Et c'est même grâce à Grotius que l'on doit l'expression de *guerre juste* souvent utilisée de nos jours dans les relations internationales, expression employée pour justifier le « va-t-en guerre » contre un Etat qui menace la paix mondiale.

Dans l'état de nature des Etats, le droit originaire à la guerre (le droit de déclencher la guerre) est le moyen légal pour protéger, par ses propres forces, ses droits surtout lors qu'on se sent lésé. Ce droit n'a de sens que parce qu'il n'existe point de tribunaux pour tenter de résoudre les différends entre Etats. Kant affirme dans ce sens : « *Dans l'état de nature des Etats, le droit à la guerre (le droit de déclencher les hostilités) est pour un Etat le moyen licite de défendre son droit contre un autre Etat, j'entends, quand il se croit lésé par celui-ci, à l'aide de ses propres forces : cela parce que, dans cet état de nature, c'est impossible par le biais d'un procès* »²⁶². Dans l'état de nature des Etats, c'est donc la force qui fait office de droit. Or un droit qui s'appuie sur la force est un droit qui change quand la force périclète. Défendre son droit par le droit de la force, c'est s'exposer à la violence et non se protéger de celle-ci.

Si le droit à la guerre est un recours à la force pour défendre son droit lors qu'on est lésé, il importe d'admettre, et cela nous le savons déjà

²⁶² - DD, § 56

depuis Rousseau, que « *le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître s'il ne transforme pas sa force en droit* »²⁶³ . Et la meilleure solution pour les Etats consistant à transformer leur force en droit, réside dans l'institution d'une alliance entre les peuples. Cette alliance se chargera de régler, non plus par l'usage de la force, mais par les voies du droit les différends qui les opposent.

Mais revenons aux règles du droit des peuples de Kant. La première règle ou le premier élément commence par faire ce que nous appellerons un état de lieu des relations inter-étatiques. Cet état de lieu est tel que les rapports entre Etats sont dans leur naturalité dans *un état non juridique*, et qui ferait de ces Etats des sauvages sans loi. Le deuxième élément identifie, quant à lui, clairement cet état qui est caractérisé par l'absence du droit. Il s'agit *d'un état de guerre*. Le seul droit qui prévaut ici est le droit du plus fort. Même si la guerre ne se vit pas en permanence, elle est cependant susceptible d'être déclenchée à tout moment. Cette situation de guerre ne doit pas pousser les Etats à s'y complaire. Bien au contraire, ils doivent s'obliger les uns les autres à s'en sortir, car cet état de guerre est contraire à l'injonction de la raison pratique qui nous recommande de cesser toute guerre entre nous et de rechercher plutôt absolument la paix. Kant affirme : « *La raison, du haut du trône du pouvoir moral législatif suprême, condamne absolument la guerre [...], et fait, à l'inverse, de l'état de paix, le devoir immédiat* »²⁶⁴ .

Etant donné que les Etats doivent impérativement quitter leur état de guerre, il leur faut un mode d'association où chacun, en conservant sa souveraineté, puisse recevoir liberté, sécurité et paix. Ce mode

²⁶³ - Rousseau, Du contrat social, Livre I, chap. III

²⁶⁴ - V.P.P., op.cit. p.91

d'association est celui que le troisième article annonce sous le nom d'*alliance entre les peuples*. Cette alliance sera élaborée à partir du schéma contractualiste. Selon le schéma contractualiste, les individus en quittant l'état de nature se dessaisissent de leur force respective et de leur liberté anarchique pour recevoir en retour liberté, sécurité et paix dans l'Etat civil. Ce schéma, appliqué au niveau des Etats, signifie que ceux-ci doivent abandonner le recours à la force comme voie de droit pour ne recevoir protection et paix qu'en faisant partie d'une alliance contre *les agressions extérieures*. L'alliance entre les peuples annoncée par l'article ou l'élément trois, pour éviter qu'elle ne se transforme en monarchie universelle, ne doit pas être dotée d'un pouvoir de contrainte ou puissance d'obligation qui transcenderait la souveraineté des Etats membres, à l'instar de ce qui se produit dans une constitution civile où la force d'obligation, s'imposant aux individus, constitue le gage de leur sécurité et de leur liberté. Dans cette forme d'association, à savoir, l'alliance entre les peuples, que Kant appelle aussi *fédération*, il ne sera question selon l'élément quatre ou quatrième article, que d'une sorte d'union, une coalition entre les Etats qui pourra, à tout moment, être non seulement remise en cause, mais aussi renouvelée. C'est là, le type de droit des gens ou droit des peuples approprié et qui permet aux Etats d'éviter de se faire réciproquement la guerre, de constituer un cosmopolitisme, et par conséquent d'entrer dans un état de paix perpétuelle. Ainsi Kant se permet-il de fonder un droit des gens radicalement nouveau : le droit des gens pour la paix qui s'est substitué au droit des gens pour la guerre.

Il y a lieu d'évoquer ici un autre aspect du droit des gens, c'est celui en rapport avec le *droit de la guerre*, qui ne doit pas se confondre avec le *droit à la guerre*. Le *droit à la guerre* est le droit qui consiste à déclencher les hostilités. Tandis que le *droit de la guerre* est le droit qui intervient pendant la guerre et qui recommande aux différents

belligérants de traiter les prisonniers de guerre ou la population civile avec humanité. Et les traiter avec humanité, c'est éviter de les utiliser « *comme des espions, se servir d'eux, ou même d'étrangers comme d'assassins, d'empoisonneurs[...] ou même simplement les utiliser pour répandre des fausses nouvelles* »²⁶⁵. Le droit de la guerre interdit aussi de spolier le peuple, c'est-à-dire « *d'arracher par la force à des personnes particulières ce qui leur appartient* »²⁶⁶. Kant estime que le non respect de ses règles rendrait la tâche beaucoup plus ardue lors qu'il s'agira d'établir, au sortir de la guerre, la paix durable dans la mesure où cela anéantirait toute confiance placée en l'autre. Car un Etat peut penser que même après avoir conclu un traité de paix ou intégrer une alliance de paix, l'autre peut toujours se servir des individus pour commettre dans mon territoire des assassinats, des empoisonnements ou même colporter des nouvelles sans fondement qui seraient de nature à semer le trouble et la confusion au sein de la population. Il importe donc pour un Etat d'observer ses mesures. Elles permettent d'instaurer un climat de confiance qui faciliterait l'acheminement des Etats vers un état de paix durable.

Ce que Kant désignait par *droit de la guerre* en 1797 dans la Doctrine du droit, c'est ce que nous appelons de nos jours le *droit international humanitaire*, ou encore *droit des conflits armés*. Il s'agit d'un droit qui porte sur la protection de la population civile et sur celle des combattants désarmés comme en témoigne la convention IV de Genève d'août 1949. Cette convention avait établi près 159 articles. Mais nous nous sommes particulièrement intéressés à l'article 3 qui stipule ce qui suit :

²⁶⁵ - Kant, DD, § 57

²⁶⁶ - Ibid

« Les personnes qui ne participent pas directement aux hostilités, y compris les membres de forces armées qui ont déposé les armes et les personnes qui ont été mises hors de combat par maladie, blessure, détention, ou pour toute autre cause, seront, en toutes circonstances, traitées avec humanité, sans aucune distinction de caractère défavorable basée sur la race, la couleur, la religion ou la croyance, le sexe, la naissance ou la fortune, ou tout autre critère analogue ».

C'est donc cet article en rapport avec la protection des personnes civiles en temps de guerre qui, de par l'esprit de sa conception, permet de rappeler Kant au paragraphe 57 de la Doctrine du droit. A ce titre, la pensée juridique de notre auteur peut être considérée, selon nous, comme étant une pensée actuelle.

Montesquieu au XVIII^e siècle, résumant le droit des gens, déclare : *« Le droit des gens est naturellement fondé sur ce principe que les diverses nations doivent se faire dans la paix le plus de bien, et dans la guerre le moins de mal »*²⁶⁷.

Pour tout dire, le droit des gens ou droit des peuples selon l'expression de Kant, est un droit qui joue un rôle déterminant dans la construction de la paix durable. Il était donc temps, du point de vue de l'auteur, de réexaminer le contenu de ce droit et de changer ses règles, surtout pour ce qui concerne la règle en rapport avec le *droit à la guerre*. Car un tel droit laissé en l'état, c'est-à-dire tel que les théoriciens comme Grotius, Pufendorf ou Vattel l'ont conçu, serait beaucoup plus de nature à maintenir la violence qu'à instaurer un climat de paix perpétuelle. Le droit des gens contribue donc à l'avènement d'un espace cosmopolitique.

²⁶⁷ - Montesquieu, L'esprit des lois : Livre I, chap. III

Cet espace doit aussi prendre en charge la question du statut de l'étranger, statut qui sera clarifié par le droit cosmopolitique.

2- Le droit cosmopolitique

L'idée d'un droit cosmopolitique fut exposée dans le Projet de paix perpétuelle de Kant publié en 1795. L'espace cosmopolitique, en tant que lieu de mobilité humaine, a nécessairement besoin d'un droit pour être régi : le droit cosmopolitique. C'est un droit appelé à fixer les rapports du citoyen d'un Etat avec le reste du monde. A partir du droit cosmopolitique, chacun peut être reconnu non seulement comme citoyen d'un Etat, mais aussi comme citoyen du monde. En fait, il s'agit ici de définir le statut juridique de l'étranger.

Le droit cosmopolitique ne peut mieux se comprendre qu'en évoquant, à tout point de vue, le statut juridique de la terre lié à sa forme qui est sensée jouer un rôle déterminant dans la réalisation du droit cosmopolitique. En effet la terre, eu égard à sa forme circulaire, à sa configuration sphérique, apparaît comme ce qui, inévitablement, favorise la rencontre entre les peuples. Car la nature, en assignant aux hommes la mission de peupler toute la surface de la terre habitable, avait sans doute prévu leur sociabilité. C'est que les hommes en se dispersant, ne pouvaient pas marcher jusqu'à l'infini. La sphéricité de la terre était telle qu'en s'éloignant les uns des autres, ils finissaient curieusement par se rapprocher, se rencontrer et constituer une communauté. Par contre, si la terre avait la forme d'une plaine sans limites, les hommes s'éloigneraient sans pourtant se retrouver. Kant abonde dans le même sens : « *si la terre était une plaine infinie, les hommes pourraient s'y disperser de telle manière qu'ils n'entreraient jamais les uns avec les autres dans la*

moindre communauté »²⁶⁸. Aussi longtemps que les hommes resteront en nombre réduit, la terre en tant qu'espace qui leur est dévolu, sera toujours suffisante pour leur dispersion afin de se maintenir dans l'existence. Mais voilà que survient une explosion démographique qui oblige les hommes à occuper tous les espaces libres. Toute la terre est désormais habitée. Plus aucun lieu n'est disponible pour pouvoir s'échapper où se cacher. La conséquence qui en découle, est que les hommes sont contraints de se retrouver et d'établir une cohabitation. Il suit donc de là qu'à l'origine, la terre n'est pas la propriété exclusive d'une nation, d'un peuple ou d'un continent. Elle est la propriété de tous. C'est parce qu'elle est la propriété de tous, que tous ont finalement un droit sur elle. C'est d'ailleurs en cela que réside le statut juridique de la terre. Ce droit que tous les hommes ont sur la terre, Kant l'appelle le *droit originaire de possession de la terre*. Il affirme : « *Tous les hommes sont originairement [...] en une possession du sol qui est conforme au droit, c'est-à-dire qu'ils ont un droit à être là où la nature ou le hasard les ont placés (sans intervention de leur volonté)* »²⁶⁹. Etant donné qu'en s'éloignant, les hommes se sont retrouvés et ont formé une communauté, il y a que tous les lieux de la terre appartiennent à toute la communauté humaine, et toute la communauté humaine est issue de la même terre. Alors le droit de possession dont il s'agit est un droit de possession commune de toute l'étendue de la surface de la terre. Kant parle de ce fait de *possession collective originaire* qui est différente de la résidence, et qu'il considère comme étant une possession durable relevant d'un acte juridique. C'est parce que la terre est une propriété commune, une possession collective que tout un chacun a le droit de la visiter, de la

²⁶⁸ - DD, §.13

²⁶⁹ - Ibid

sillonner dans tous les sens jusque dans les contrées les plus reculées. Mais voilà que se pose le statut juridique du visiteur de la terre. En entreprenant son voyage à travers la terre, il est déjà de ce fait un étranger dans les lieux où il arrive. Et en tant que tel, sera-t-il accueilli avec hospitalité ou traité comme un ennemi ? De cette interrogation, surgit le droit cosmopolitique. Stéphane Chauvier affirme : « *Le droit cosmopolitique est seulement une réponse juridique à un fait, au fait que l'homme, quand bien même penserait-il toutes sortes de choses sur les autres peuples, est fatalement amené à entrer en relation avec l'autre homme, parce que la terre fait miroiter à son regard des occasions innombrables de connaître et de jouir* »²⁷⁰. Le droit cosmopolitique intervient pour régler la question du statut juridique de l'étranger. En tant qu'étranger, il doit jouir de l'hospitalité dans les pays qu'il visite parce qu'il est citoyen de la terre. Le droit cosmopolitique doit donc se limiter à la conditionnalité de l'hospitalité universelle. Et par hospitalité, Kant entend « *le droit pour l'étranger, à son arrivée sur le territoire d'un autre, de ne pas être traité par lui en ennemi* »²⁷¹. Autrement dit, notre auteur voit dans le droit cosmopolitique, le droit de l'étranger à ne pas être considéré comme un ennemi, dans une société qui n'est pas la sienne. Il s'agirait là d'un droit de visite. Droit d'être accueilli et d'être traité pacifiquement, droit de nouer avec les habitants du pays que l'on visite des relations d'échange. Kant pense qu'en arrivant dans un pays autre que le sien, l'étranger peut être expulsé, surtout si cela ne met pas sa vie en danger. Mais tant qu'il se montrera respectueux des règles et lois de son pays d'accueil, il ne sera point considéré comme un ennemi et jouira du droit de ne pas être refoulé. Il s'agit donc bien d'un problème éminemment juridique. Tout individu, ayant été reconnu

²⁷⁰ - S. Chauvier, Du droit d'être étranger, op.cit., p. 34

²⁷¹ - VPP, op.cit., p.93-94

comme détenteur d'un droit sur toute la surface de la planète, possède de ce fait, le droit de la sillonner librement sans être inquiété.

Au tant l'étranger a un droit, le droit de visite, autant les Etats ont un devoir, le devoir de l'accueillir avec hospitalité, c'est-à-dire le recevoir avec cordialité et par conséquent comme un être auquel le respect est dû, et non comme quelqu'un qui incarne le danger. Résumant bien ce rapport chez Kant entre l'individu et le pays qu'il visite, Aloyse-Raymond Ndiaye affirme :

« Kant reconnaît à l'homme, à tout homme le droit naturel de visiter un pays étranger sans que l'on ait à le traiter en ennemi. Chaque Etat reste libre de son organisation interne. Il a cependant l'obligation d'assurer la sécurité des étrangers et de ne pas les traiter de façon hostile, comme s'ils étaient des ennemis qui veulent la perte de l'Etat. Il ne s'agit pas ici de rapports d'Etat à Etat, mais plutôt des rapports de l'Etat à l'individu. Ce qui est pris en considération c'est le statut des individus dans un pays dont ils ne sont pas les citoyens »²⁷².

Ce devoir qui consiste à accueillir un étranger avec hospitalité ne repose cependant pas sur la simple bienveillance des habitants qui peut changer selon leurs humeurs. Il s'agit de droit et non de philanthropie, ce qui signifie que le statut de l'étranger doit être juridiquement défini. Son statut est celui d'un visiteur. Mais, au-delà d'un droit de visite, c'est un droit à l'échange réciproque entre les peuples. Kant ne voit donc pas dans le droit cosmopolitique la source d'une homogénéité des Etats au point de former une République universelle, mais plutôt une reconnaissance au sein de chaque Etat des droits inaliénables du visiteur. L'instauration et surtout le respect de ces droits pourraient être

²⁷² - Aloyse -Raymond Ndiaye, *op.cit.*, p. 379

considérés comme une avancée significative vers la paix perpétuelle universelle. Le droit d'hospitalité (droit cosmopolitique) n'est cependant pas un droit de résidence. Le droit de résidence suppose que soit conclu un autre contrat. Kant affirme dans ce sens : « *L'étranger ne peut pas prétendre à un droit de résidence (cela exigerait un traité particulier de bienfaisance, qui ferait de lui, pour un certain temps, un habitant du foyer)* »²⁷³.

La reconnaissance du droit cosmopolitique condamne absolument l'arrogance des Etats colonialistes qui confondent droit de visite et droit de conquête en envahissant les terres étrangères au mépris de leurs propres habitants.

Le droit cosmopolitique intervient aussi dans la condamnation de toutes les formes de la xénophobie qui consiste à confondre l'étranger et l'ennemi, à voir en lui un danger potentiel, et de ce fait à rejeter toute relation avec lui, et donc à le refouler hors de ses frontières.

Etablir un droit cosmopolitique, c'est, au contraire, faire de chacun un « citoyen du monde ». Un citoyen du monde n'est pas un être ayant renié son origine et sa culture, c'est l'homme qui est ouvert au monde, l'homme dont la conscience citoyenne ne s'arrête pas aux limites de son pays, mais s'élargit au monde entier. Car dans tout lieu de la surface de la terre il est chez lui, en vertu du *droit de possession commune du sol*. Il ne saurait être citoyen seulement dans son propre pays et ennemi ailleurs. Partout, il doit bénéficier de l'hospitalité, être reçu dignement, c'est-à-dire avec tous les égards dus à sa personne. Car aucun individu, où qu'il soit ne peut avoir plus de droit sur une portion de la terre que quiconque et par conséquent de traiter l'autre, celui qui arrive, c'est-à-dire l'étranger comme un adversaire, pire encore comme un ennemi. Une

²⁷³ - Kant, VPP, op.cit., pp.93-94

telle attitude ne serait pas de nature à favoriser la fraternité universelle (le cosmopolitisme) et donc à encourager la paix durable.

A lire et à relire la dernière phrase du troisième article définitif en vue de la paix perpétuelle, Kant semble nous laisser entendre que le concept de droit cosmopolitique n'est pas une idée creuse et insensée. Il constitue une sorte de supplément au droit public et par conséquent à la paix durable.

Dans la perspective de l'auteur, la paix perpétuelle reste un idéal vers lequel l'on tend continuellement, une sorte de visée à l'infini. En partant de ce point de vue, cela suppose que le droit cosmopolitique n'offre pas à l'homme toutes les garanties possibles pour l'épargner de la violence et de l'arbitraire. D'où la nécessité pour Kant de convoquer non seulement la nature, mais aussi le philosophe, qui vont constituer une sorte de garantie de la paix perpétuelle.

La nature joue ici un double rôle : autant elle désunit les peuples par le biais de la guerre, autant elle réunit les mêmes « *peuples que le concept de droit cosmopolitique n'aurait pas garantis contre la violence et la guerre* »²⁷⁴. Autrement dit, là où l'homme a échoué avec son droit cosmopolitique, la nature vole à son secours. Kant affirme dans ce sens : « *Ce qu'on néglige de faire maintenant, finit par se faire de soi-même, même si c'est au prix de difficultés* »²⁷⁵. En termes plus clairs, ce que l'homme n'a pas pu réaliser, la nature l'accomplit, même si c'est au prix de multiples sacrifices.

²⁷⁴ - Kant, VPP, op.cit., p.107

²⁷⁵ - Ibid., p. 105

La première Annexe ou premier supplément selon certaine traduction dans le Projet de paix perpétuelle s'intitule ainsi : « De la garantie de la paix perpétuelle ». Il commence ainsi : « *ce qui donne cette assurance n'est rien moins que la grande artiste, la Nature* ». La nature utilise une disposition contradictoire en l'homme, l'insociable sociabilité pour atteindre sa finalité. L'homme n'est donc pas porté à faire facilement société avec ses semblables, il serait plutôt porté à se retourner sur lui-même pour viser la satisfaction de ses intérêts égoïstes. Cependant, cette force de répulsion qui tend à éloigner les êtres humains les uns des autres est compensée par une force d'attraction qui fait qu'en même temps l'homme ne peut se passer de la proximité et de l'aide d'un autre homme. Il y a de ce fait dans toute l'histoire de l'espèce humaine un jeu constant de la discorde et de la concorde. La Nature se sert de cette insociable sociabilité pour faire progresser l'homme même contre son gré. La Nature a pris soin de faire en sorte que les hommes puissent vivre au quatre coins de la Terre. Elle les a dispersés, par le moyen même des fruits de la discorde, la guerre, jusque dans des régions peu hospitalières. Elle les a obligés à contracter entre eux des relations plus ou moins juridiques. Kant entend par là montrer que l'histoire humaine ne s'est pas faite au hasard et que l'homme a été progressivement conduit dans la sphère du droit. Cela ne signifie pas que la Nature a voulu la guerre. Non, c'est l'homme qui veut la guerre, cela veut seulement dire que quand la guerre apparaît, la Nature sait en quelque sorte l'utiliser pour qu'il en ressorte finalement un bien.

Toute l'originalité de Kant consiste donc à montrer que la paix procède de la guerre elle-même. C'est de la rivalité mortelle des hommes entre eux, de leur insociabilité qu'est née la nécessité d'instaurer le droit ; c'est de la détresse des hommes dans un état de guerre toujours possible qu'est née la nécessité d'une société qui pacifie leurs rapports. Si les hommes vivent en société et règlent cette société selon les principes du

droit, ce n'est pas parce qu'ils ont soudain été touchés par la grâce, qu'ils ont entendu l'appel de la justice et de la raison, c'est parce que régler par le droit les rapports au sein d'une société organisée est le seul moyen de bien vivre. À supposer même qu'un peuple ne fût pas ainsi contraint de s'organiser pour vivre selon le droit et en paix du fait de l'insociabilité de ses membres, il y serait contraint par la guerre avec ses voisins. Kant affirme : « *Même si un peuple n'était pas contraint, sous l'effet d'une dissension intérieure, à se soumettre à la contrainte de lois publiques, la guerre, de l'extérieur, l'y contraindrait pourtant* »²⁷⁶. C'est donc sous la pression d'une sorte de nécessité que l'homme est invité à bâtir un monde paisible. Il n'y perd pas pour autant sa liberté. Au contraire, comme la montre le second supplément du Projet de paix perpétuelle, cette liberté doit être protégée en tant que *liberté de penser* pour que le dessein de la paix puisse aboutir. Il y a de ce fait lieu d'admettre qu'à l'insu de la volonté humaine, le processus qui conduit à la paix soit en marche. Cela ne peut être le fait du seul hasard. Tout semble au contraire se passer comme si au-delà de la volonté humaine obscurcie par les passions et la violence, une volonté plus éclairée mettait de l'ordre dans le désordre apparent de l'histoire.

C'est bien en effet sur un questionnement en rapport avec le sens de l'histoire que débouche la réflexion kantienne sur la paix. Si l'histoire n'est que le déferlement irrationnel des passions, elle est l'horreur absolue. Elle est, comme bon nombre d'auteurs se sont plu à le constater, absurde, incohérente, dérisoire, livrée aux jeux sanglants des passions. Si, au contraire, on s'aperçoit, comme Kant nous le fait entrevoir, que la guerre peut être le moyen de la paix, que par une sorte de ruse nous sommes conduits sur le chemin non seulement de la paix mais de notre

²⁷⁶ - Ibid., p. 104

propre amélioration politique, juridique et morale, alors l'histoire prend un autre sens. Elle devient le lieu où se construit l'humanité future, le lieu où l'homme se fait faire. Dès lors, l'histoire va arborer une fin.

Il semble donc que les événements, aussi sanglants soient-ils, qui jalonnent l'histoire (la révolution française en est un bon exemple) ne doivent pas être considérés comme insignifiants. Ils ont une forme qui ne se construit pas au hasard, mais en fonction de la réalisation d'une fin. Il en est de la réalité historique comme de toute réalité naturelle. De même que toute réalité naturelle semble être constituée en vue d'une fin bien précise, de même les événements historiques semblent être ajustés en vue d'une fin. A l'insu même des hommes qui les produisent, ils construisent le chemin qui mène à la paix perpétuelle. L'ouverture de ce chemin est en partie facilitée par l'esprit de commerce qui est incompatible avec la guerre. En effet parce que les différents Etats auront à cœur la rentabilité de leur activité commerciale qu'il serait de leur intérêt d'œuvrer pour la paix. Car le bon fonctionnement des affaires a besoin d'un climat socio-politique apaisé et assaini. A partir donc de l'idée de commerce qui prend possession des peuples, et selon Kant, « *les Etats se voient forcés (certainement pas sous l'effet des mobiles de la moralité) de promouvoir la noble paix, et où que la guerre menace d'éclater dans le monde, de protéger la paix par des interventions, exactement comme si les Etats se trouvaient engagés, pour cette raison, dans des alliances durables* »²⁷⁷. De ce point de vue, il ressort que l'esprit de commerce apparaît comme un facteur plus qu'important dans la construction de la paix. Aimer la paix et haïr la guerre, telle devrait être la devise les peuples et des Etats. Car l'expérience nous a montré que là où la guerre rôde, rien pour l'homme n'est possible, ni prospérité, ni bonheur, ni respect des droits de l'homme. L'esprit de commerce aurait donc pris l'ascendant sur la folie meurtrière des hommes en vue de

²⁷⁷ - *Ibid*, p. 107

les conduire vers un univers de paix. Et Kant ajoute : « *C'est de cette manière que la nature, par le biais des mécanismes des inclinations humaines elles-mêmes, garantit la paix perpétuelle* »²⁷⁸. Pour l'auteur, cette garantie n'est peut-être pas suffisante pour entrevoir la réalisation effective de la paix durable, mais elle demeure au moins un objectif pour lequel il importe de s'y atteler.

On s'abstiendra, toute fois, de penser qu'en parlant de la guerre, Kant fait l'apologie de celle-ci, loin de là. La guerre est bien pour Kant la détresse et la misère absolue. On a bien vu comment, là où elle frappe, elle sème la désolation. Mais, si elle est l'horreur absolue, elle n'est pas absurde. Elle est, grâce à la bienveillance de la nature, un moyen inattendu de la paix. C'est en ce sens, et en ce sens seulement que la guerre peut être souhaitable. Mais, si l'homme avait su mieux se servir de sa raison, on aurait pu en faire l'économie. Au fur et à mesure d'ailleurs que l'homme fera un meilleur usage de sa raison, la guerre deviendra de moins en moins nécessaire.

Le deuxième argument que Kant évoque pour la garantie de la paix perpétuelle est le rôle du philosophe. Cet argument apparaît dans l'Annexe II, encore appelé deuxième supplément dans certaines traductions. Il est en effet nécessaire que la voix du philosophe soit entendue par les Etats et surtout par les politiques (les gouvernants) au sujet des conditions qui pourraient garantir la paix. Kant déclare : « *Les Etats armés pour la guerre doivent consulter les maximes des philosophes concernant les conditions de possibilité de la paix publique* »²⁷⁹. Pour cela, la liberté de penser doit être présente dans l'Etat de telle manière que de la saine critique puisse apparaître de justes

²⁷⁸ - Ibid.

²⁷⁹ - Ibid., p.108

décisions, celles qui conduisent véritablement à garantir la paix durable. Certes qu'on ne peut demander au politique (dirigeant politique) de philosopher, ou demander au philosophe de devenir politique parce que, selon Kant, le pouvoir corrompt le jugement libre de la raison, le philosophe peut au moins apporter sa pierre dans la construction de la paix en jouant le rôle de conseiller du politique. Mais faut-il encore que le politique accepte le *principe de la transparence* des décisions publiques (Kant appelle cela le principe de publicité). Car si la politique devient transparente, il deviendra beaucoup plus difficile de se servir de la raison d'Etat pour justifier la guerre devant le peuple. Le politique doit donc accorder aux philosophes la liberté d'expression. Kant affirme : « *Que les rois ou les peuples royaux [...] ne laissent pas la classe des philosophes disparaître ou être privés de parole, mais la laisse parler publiquement* »²⁸⁰. C'est donc dans l'expression publique de leurs réflexions que pourrait transparaître la lueur d'espoir d'une véritable garantie de la paix durable.

²⁸⁰ - *Ibid.*, p. 109

CHAPITRE II : L'ESCLAVAGE DES NOIRS, L'O.N.U. ET KANT

Kant, en bon humaniste, s'était aussi préoccupé de l'esclavage des noirs dans les plantations américaines, et surtout du comportement des Européens dans les terres lointaines, y compris celle de l'Afrique. Ce comportement rencontre chez notre auteur une condamnation sans réserve d'un point de vue du droit, mais aussi du point de vue moral. Le chapitre qui va suivre, surtout dans sa première partie, se propose d'exposer la pensée kantienne en la matière. La deuxième partie sera, quant à elle, consacrée à la création de l'organisation des Nations Unies et à son ancrage dans la pensée kantienne.

1- L'esclavage des noirs vu par Kant.

L'esclavage, entant qu'exploitation, voire chosification de l'être humain, est un phénomène qui a presque parcouru toute l'histoire des sociétés humaines. L'esclavage qui interpelle Kant ici, est celui des africains, arrachés de force de leur terre ancestrale et transportés en Amérique et dans les Caraïbes ; les Caraïbes que Kant appelait les îles à sucres et qu'il considérait comme le « *siège de l'esclavage le plus cruel et le plus calculé* »²⁸¹.

Nombreux sont les intellectuels occidentaux qui ont justifié l'esclavage. Parmi eux, il y a Montesquieu. Mais avant d'évoquer l'auteur de *l'Esprit des lois*, revenons au rôle joué par l'église Catholique. En effet l'église catholique a contribué à l'instauration de

²⁸¹ - Ibid., p. 96

l'esclavage. Louis Sala- Molins, dans son livre intitulé Le code noir ou le calvaire de Canaan, nous rappelle à titre d'information que bien avant la découverte de l'Amérique en 1492, le pape Nicolas V autorisa déjà le roi du Portugal à pratiquer la traite des noirs dans une correspondance datée du 8 janvier 1455. Cette autorisation est justifiée par l'argument de l'évangélisation. Car selon l'Eglise catholique, les noirs, une fois sortis de l'Afrique, seront évangélisés afin de se libérer de l'esclavage originel dont ils sont victimes. Quand l'église parle d'esclavage originel, elle fait allusion à cette histoire tirée de la Bible, plus précisément du livre de la Genèse, au chapitre 9, versets 21 à 27. Ces versets présentent Canaan comme un être qui a été maudit par Noé et par Dieu, et condamné à l'esclavage. Or le noir est considéré par l'église comme le descendant de Canaan. Donc le noir est un être aussi voué à l'esclavage. Voilà comment Sala-Molin nous présente l'histoire de Canaan telle que tirée de la Bible : « *Après le déluge, Noé planta une vigne. Ayant à son heure goûtée abondamment au jus fermenté des grappes, il s'enivra* » *et se dénuda à l'intérieur de sa tente. Cham, père de Canaan vit la nudité de son père et avertit ses deux frères dehors. Mais Sem et Japhet prirent le manteau, le mirent tous deux sur leurs épaules et, marchant à reculons, couvrirent la nudité de leur père. Lorsque Noé se réveilla de son ivresse, il apprit ce que lui avait fait son fils le plus jeune. Et il dit : -Maudit soit Canaan ! Qu'il soit pour ses frères le dernier des esclaves. Il dit aussi : - Béni soit Yahvé, le Dieu de Sem, et que Canaan soit son esclavage !* » ²⁸². C'est donc sur ce passage biblique que l'Eglise catholique et autres défenseurs de l'esclavage s'appuient pour justifier cette pratique honteuse. Delà naîtra au sein de la société européenne aux 16ème et 17^{ème} siècles des préjugés à l'égard de l'africain. En effet la

²⁸² - Louis Sala-Molins, Le code noir ou le calvaire de Canaan, Paris, puf, quatrième édition, 2006, pp. 21-22

couleur noire sera considérée comme la couleur des ténèbres. Elle est le signe de la dépravation et de la perdition. Dans ce sens, la race noire devient la race la plus stupide, celle de tous les vices qu'il importe de civiliser par l'évangélisation selon l'Eglise catholique ; ou de garder en esclavage, d'après certains auteurs tel que le théologien protestant de Zurich Johana Heinrich Heidegger qui affirme dans son Histoire patriarcale (1667- 1671) que les nègres, entant que fils de Canaan, doivent rester à l'état d'esclavage.

Revenons à Montesquieu : il justifie l'esclavage à partir, selon nous, d'un argument économique. En effet l'auteur pense que les produits tropicaux (café, sucre) coûteraient chers, s'ils n'étaient pas cultivés par des esclaves noirs. Laissons plutôt parler l'auteur lui-même :

« Si j'avais à soutenir le droit que nous avons eu de rendre les nègres esclaves, voici ce que je dirais : les peuples d'Europe ayant exterminé ceux de l'Amérique, ils ont dû mettre en esclavage ceux de l'Afrique pour s'en servir à défricher tant de terres. Le sucre serait trop cher, si l'on ne faisait travailler la plante qui le produit par des esclaves. Ceux dont il s'agit sont noirs depuis les pieds jusqu'à la tête ; et ils ont le nez si écrasé qu'il est presque impossible de les plaindre. On ne peut se mettre dans l'esprit que Dieu, qui est un être très sage, ait mis une âme, surtout bonne, dans un corps tout noir »²⁸³.

Certains commentateurs de Montesquieu pensent que ce passage du Livre XV ne fait pas de lui un justificateur de l'esclavage. Ce passage vise au contraire à tourner en dérision les partisans de l'esclavage. Quoiqu'il en soit, nous sommes pour notre part convaincus que compte tenu

²⁸³ - Montesquieu, L'esprit des lois, Livre XV, chap.5

de son rang social, Montesquieu ne pouvait pas se dresser contre l'esclavage. En effet l'homme était bien un aristocrate et bon catholique. Et les détenteurs d'esclaves, donc les propriétaires des plantations de cannes à sucre ou de café appartenaient bien à l'aristocratie.

L'esclavage des noirs que Kant fait mention, est celui pratiqué en Louisiane, une colonie française se situant actuellement au Sud des Etats-Unis. L'Etat français avait réglementé la pratique de l'esclavage dans un document devenu célèbre et appelé le **Code noir**. Ce code fût promulgué par Louis XIV, roi de France, en 1685. Une deuxième mouture sera établie en 1724 lorsque Kant naissait. La première mouture comptait soixante (60) articles, et la seconde, cinquante cinq (55). C'était dans l'ensemble des articles très stricts et presque inhumains, qui marquaient au fer et au fouet la loi blanche sur la peau noir. Nous citerons à titre d'illustration, les articles 33 et 35.

Article 33 : « l'esclave qui aura frappé son maître, sa maîtresse ou le mari de sa maîtresse ou leurs enfants avec contusion ou effusion de sang, ou au visage, sera puni de mort »²⁸⁴.

Article 35 : « les vols qualifiés, mêmes ceux des chevaux, cavales, mulets, bœufs et vaches qui auront été faits par les esclaves, par les affranchis, seront punis de peines afflictives, même de mort si le cas le requiert »²⁸⁵.

Ces lois nous paraissent très dures. Il importe de comprendre que la mise à mort d'un esclave pour si peu n'est pas inhérente au code noir étant donnée que la pratique est présente dans le droit romain. Selon

²⁸⁴ - L. Sala-Molins, Le code noir, op.cit., p. 156

²⁸⁵ - Ibid, p. 160

Sala-Molins qui commente cet article d'après l'esprit de ceux qui l'ont conçu, « tuer l'esclave pour si peu n'est que justice, puis que c'est écrit »²⁸⁶. La justice se devait donc de punir tout esclave qui osait porter main à son maître, à la femme de celui-ci ou à leurs enfants. Cette disposition était considérée comme nécessaire d'autant qu'elle permettait d'annihiler toute velléité belliciste de l'esclave. Mais pour les auteurs noirs, tel que More Lack qui est cité par Sala-Molins, le code noir portait en lui l'empreinte d'une cruauté despotique. Pourtant toutes les exactions commises par les blancs envers les noirs étaient tombées dans l'oubli et restées impunies. Mais lors qu'il s'agissait d'un nègre qui menaçait un blanc, son corps était déchiré à coup de verges jusqu'à ce que le sang coule de partout. Et si par accident un esclave, en se défendant contre les abus de son maître, avait le malheur de le blesser, il était brûlé vivant²⁸⁷. Ainsi dans l'entendement de cet auteur, le code noir, était très inhumain.

Aimé Césaire, commentant le contenu de ce code, nous le résume en ces termes : « *On fouette. On applique le quatre-piquets. Aux pieds il y a des chaînes. Aux cous, le carcan. [...] C'est un travail bien fait. Tout y est prévu :*

Pour le violent, celui qui a frappé son maître : la mort.

Pour le voleur, la mort.

Pour l'incorrigible, la mort.

²⁸⁶ - Ibid., p. 156

²⁸⁷ - More Lack cité par L. Sala-Molins, op.cit., p. 157

Pour le fugitif de un mois : les oreilles coupées »²⁸⁸.

Selon les occidentaux, les nègres étaient considérés comme des biens meubles, c'est-à-dire des biens qui, à la différence des « immeubles », peuvent se transporter d'un lieu à un autre, soit qu'ils se meuvent par eux-mêmes, le cas des oiseaux, soit qu'ils ne puissent changer de place que par l'effet d'une force étrangère, à l'instar des corps physiques. Entant que bien meuble, l'esclave pouvait être acheté ou être vendu. Le fait n'est pas entièrement nouveau. Il est antérieur au **code noir**. On le rencontre dans l'antiquité grecque. En effet, Il y a eu achat et vente d'esclaves dans le monde antique, mais il s'agissait en principe d'individus esclavagisés après la défaite de leur cité. Plus généralement, dans les cités antiques, le fondement de l'esclavagisation de l'autre était supposé se trouver dans la nature. Car celle-ci (la nature) avait établi pour l'espèce humaine deux destinations : les uns viennent au monde pour obéir, et les autres pour commander. En sorte que l'esclavage pouvait être tenu pour juste, puisque la condition de l'esclave lui revenait par nature. C'est donc dans une conception foncièrement inégalitaire du droit, fondée elle-même sur la conviction qu'il existe une différenciation naturelle des êtres humains, que s'enracinait le mécanisme de l'esclavage.

Mais au XVIII^e siècle, siècle de Kant, la question de la fondation de l'esclavage change, puisque nous ne considérons plus que les êtres humains sont par nature voués à des destinations différentes : les uns pour commander, les autres pour obéir. L'humanisme implique au contraire que nous nous tenions tous pour des semblables. Raison pour laquelle la chosification de l'autre ne pourra plus se fonder dans sa

²⁸⁸ - A. Césaire, Introduction à Schoelcher. Esclavage et colonisation, paris, puf, 1948

supposée « nature » (être fait pour obéir), mais uniquement dans sa misère. Cette misère peut aller jusqu'à faire de lui un être qui, tel précisément un « meuble », se trouve contraint de se vendre, ou contraint sa famille à le vendre à qui veut l'acheter.

Le code noir, entant qu'ensemble des règles ayant profondément marqué le noir dans sa chair et dans son esprit, sera définitivement aboli au XIX^e siècle, et avec lui l'esclavage. Mais du temps de Kant, l'esclavage existait encore. Et cet esclavage trouvait sa légitimation dans le code noir. L'esclavage des noirs dans les plantations américaines est considéré par Kant comme une des formes les plus cruelles qui aient existé. L'auteur se démarque très clairement des tentatives de justification de la traite et de l'esclavage en Amérique par des colons qui les présentaient comme un mal nécessaire et une période de transition permettant aux Africains de se « civiliser » par cette nouvelle forme d'asservissement. Est-il nécessaire de préciser que le rapprochement entre esclavage et civilisation, entre asservissement et progrès de l'individu est étranger à l'esprit des Lumières. Rappelons que ce premier point du deuxième chapitre que nous traitons présentement consiste à jeter un regard kantien sur l'esclavage des noirs. Ce travail se fera selon deux angles : l'angle juridique et l'angle moral. Mais commençons d'abord par l'angle juridique. En effet l'esclavage des noirs a été considéré par Kant comme un acte anti-juridique, c'est-à-dire contraire au droit cosmopolitique qui doit se restreindre au droit d'hospitalité, et le droit d'hospitalité qui doit se limiter au droit de visite. Pour notre auteur, le droit de visite « *s'arrête à la recherche des conditions de possibilité d'un commerce avec les anciens habitants* »²⁸⁹. Or ce que l'on constate, c'est que les nations européennes, au lieu de simplement se limiter à

²⁸⁹ - Kant, VPP, op.cit., p.94

l'établissement des relations commerciales avec les autochtones des pays qu'ils visitent, comme le prévoit le droit de visite et donc le droit cosmopolitique, elles se livrent plutôt à la marchandisation d'êtres humains : les noirs, que l'on peut acheter et transporter hors de leur terre. De ce point de vue, le comportement de certaines nations de l'Europe doit être condamnable. Du point de vue de la paix, Kant souligne que le commerce colonial, dont la traite des africains fait partie, constitue un obstacle à la paix dans le monde. Car il y a violation du droit. La paix mondiale ne peut être possible que si l'ensemble des humains se considèrent comme des êtres libres et égaux, formant de ce fait une fraternité universelle qui soit telle que la violation des droits de l'humanité en un lieu, est de facto ressentie en tous lieux. Kant affirme dans ce sens : « *la communauté formée par les peuples de la terre ayant globalement gagné du terrain, on est arrivé au point où toute atteinte au droit en un seul lieu de la terre est ressentie en tous* »²⁹⁰. Il suit donc de là que les violations du droit d'humanité concernent tous les hommes de tous les pays, de tous les continents.

Ces développements permettent de comprendre que le droit d'hospitalité soit conçu par Kant comme un simple droit de visite dans le but de protéger les peuples des dangers que représentent les conquêtes coloniales et plus particulièrement le commerce de domination des nations européennes. Car celles-ci font preuve d'agressivité, de barbarie envers les populations autochtones. Non seulement elles violent le droit de visite et donc le droit cosmopolitique, mais encore elles agissent en conquérants au mépris des valeurs des peuples noirs en posant des actes que Kant considère comme relevant de la pure horreur. Des telles

²⁹⁰ - Ibid, p.96

attitudes constituent, selon l'auteur, un danger qui menace la paix mondiale.

Kant précise que le mot *visite* signifie, pour ces nations commerçantes de l'Europe, conquête. Ces conquêtes ont ceci de particulier qu'elles culminent dans la barbarie qui dépasse parfois l'entendement humain et que l'auteur lui-même qualifie d'horreur. Il déclare : « *la conduite inhospitalière des Etats civilisés et particulièrement des Etats commerçants de notre partie du monde, l'injustice, dont ils font preuve, quand ils visitent des pays et des peuples étrangers (visite qui pour eux signifie la même chose que la conquête) va jusqu'à l'horreur* »²⁹¹.

Des simples visites dans des pays habités par des noirs qui ont été transformées par les nations commerçantes européennes en guerre de conquête. Pour Kant, cette attitude est inhospitalière et ne cadre pas avec l'esprit des Lumières qui prônent le respect des droits de la personne humaine. Ainsi les nations commerçantes européennes s'illustrent par la violation du droit cosmopolitique. Un tel comportement trouve inévitablement chez Kant une condamnation sans réserve.

Nous pouvons également tenter d'envisager une critique juridique de l'esclavage à partir de l'article 12 du **Code noir** en se servant des présupposés théoriques de Kant. En effet cet article stipule ce qui suit : « *Les enfants qui naîtront des mariages entre esclaves seront esclaves* »²⁹². En interrogeant Kant, cette loi paraît absurde. Car il est totalement contraire au droit, selon Kant, de naître dans l'asservissement. Entant que membre d'une société, nous naissons tous libres et égaux. Libre au

²⁹¹ - Ibid., pp. 94-95

²⁹² - Louis Sala-Molins, op.cit., p. 114

sein d'une communauté, dans ce sens que personne ne tient mon destin entre ses mains. Moi-même je choisis de chercher mon bonheur selon la manière qui me convient, à condition de ne pas nuire à la liberté qu'a autrui de viser un but semblable. Or l'individu qui naît dans l'esclavage est contraint à être heureux selon la manière conçue par son maître. Cela s'appelle chez Kant du paternalisme. Du coup, cet être devient un éternel assisté et par conséquent, il n'est pas libre. Cependant nous savons depuis la Réponse à la question qu'est ce que les Lumières ? que la liberté pour l'homme réside dans sa sortie hors de l'état d'assistance dont il lui-même responsable. Cet état d'assistance ou de tutelle « *est l'incapacité de se servir de son entendement sans la conduite d'un autre* »²⁹³. En se laissant guider par son maître, l'esclave choisit délibérément sa condition. Ce qui est pour Kant un manque de courage et de maturité. L'individu, pour ce qui nous concerne l'esclave noir, doit au contraire se donner le courage de faire usage de son propre entendement sans commandement extérieur, c'est-à-dire sans l'apport de son maître. C'est d'ailleurs en cela que réside la devise des Lumières : *sapere aude !* Aie le courage de te servir de ton propre entendement !²⁹⁴ Le noir, en appliquant cette recommandation des Lumières, affirme par la même occasion sa liberté.

En tant que membres d'une société nous sommes tous égaux en ce sens que je ne dois reconnaître au dessus de moi aucune autorité si ce n'est celle qui est légalement établie. Aussi personne ne doit m'empêcher de parvenir à un statut très élevé dans la société eu égard à mon mérite pour la simple raison que je n'appartienne pas la condition dite privilégiée ; et que par conséquent on veuille pour cela me maintenir

²⁹³ - Kant, Réponse à la question qu'est-ce que les Lumières ? , traduit de l'allemand par Françoise Proust, Paris, Flammarion, 2006, p.43. Nous citerons désormais RQL

²⁹⁴ - Ibid, p. 43

à un rang inférieur. Dans l'esprit de Kant, tous ceux qui appartiennent à un peuple constitué en Etat se trouvent dans un état juridique d'égalité d'action et de réaction. Ainsi n'être dans la servitude au sein d'une société serait contraire au principe d'égalité et se présenterait comme un acte anti-juridique.

Un regard critique de Kant envers l'esclavage des noirs est aussi possible à partir du droit naturel. En effet dans la Doctrine du droit, l'auteur affirme : « *La liberté [...], dans la mesure où elle peut coexister avec la liberté de tout autre suivant une loi universelle, est cet unique droit originaire qui appartient à tout homme en vertu de son humanité* »²⁹⁵. Pour l'auteur, il n'y a qu'un seul droit naturel, qu'il préfère appeler droit originaire : la liberté. La liberté est donc chez Kant l'unique droit qui revient par nature à tout homme, indépendamment de tout acte juridique. Alors que chez John Locke par exemple, et avant Kant, il y a comme droits naturels : la liberté, l'égalité et la propriété.

La liberté en tant que droit naturel, dans ce sens que le fait seulement d'être né, confère à l'individu le droit d'exister et de se maintenir dans l'existence. Et le noir, en tant qu'être qui est aussi né, possède également ce même droit naturel, la liberté. Or tout détenteur de ce droit doit être amené à agir par sa volonté et selon sa raison. Donc considérer le noir comme un bien meuble qu'il faut déplacer, contre son gré, de l'Afrique jusqu'aux Caraïbes pour le réduire en esclavage, c'est violer son droit naturel à la liberté. La liberté considérée comme droit naturel doit être inaliénable. Et si tel est le cas, alors l'esclavage des noirs ne peut être légitimé. Par conséquent toute tentative visant à soumettre tout noir à la dépendance d'un maître devient un acte

²⁹⁵ - Kant, DD., p. 26

condamnable. Ainsi du point de vue du seul droit naturel tel que conçu par Kant, à savoir la liberté, l'esclavage des noirs est un acte contre nature et donc anti-juridique.

Nous venons d'examiner le premier regard jeté par Kant sur l'esclavage des noirs. Ce regard jeté selon la perspective du droit, a consisté en une condamnation juridique de la pratique de l'esclavage. Il nous reste maintenant à voir comment du point de la morale de Kant le regard peut être envisagé, et surtout quel jugement l'auteur peut-il être amené à donner au sujet de l'esclavage.

En effet il va de soi que Kant, en bon humaniste, ne peut que s'opposer à toute pratique visant à déshumaniser l'homme telle que la traite ou l'esclavage des noirs. Car ces deux pratiques réduisent l'homme, en l'occurrence le noir à la condition animale.

Même si l'homme est un animal certes, il est d'abord et avant tout un animal raisonnable. Et à ce titre, selon la philosophie des Lumières, et aussi selon Kant dans sa philosophie morale, il est un être dont le respect est dû. En tant que noir, et par le simple fait d'appartenir à l'espèce humaine, il ne doit pas être traité comme un moyen. Or les nations commerçantes européennes traitent tout justement le noir comme un moyen, c'est-à-dire comme un simple objet qu'elles achètent et transportent en Amérique où dans les Caraïbes pour être traité là encore comme un moins que rien, mieux, comme une bête de somme. L'esclavage des noirs rencontre donc chez Kant, sur le plan moral, une condamnation sans réserve. Cet esclavage est donc un acte contraire à la morale. Car le noir, entant qu'être doué de raison, ne doit pas être traité comme un moyen. Il doit au contraire être considéré comme une fin en soi. Et le traiter comme fin en soi, c'est le considérer comme un être qui mérite le respect ; autrement dit un être porteur de dignité. La

dignité est une valeur absolue, c'est-à-dire une valeur qui se situe au-dessus de toutes les autres valeurs. Tous les êtres de la nature, excepté l'homme, n'ont qu'une valeur relative, parce qu'ils peuvent être échangés contre autre chose. Mais celui dont la valeur se situe au-dessus d'autres valeurs, celui qui, selon Kant, ne doit absolument être changé contre rien, c'est bien la personne humaine. La valeur qu'il incarne, c'est-à-dire la dignité, ne lui est pas octroyée par la société contrairement à ce que pensait Hobbes qui affirmait dans le Léviathan que « *l'importance publique d'un homme, qui est la valeur que lui attribue la république, est ce qu'on nomme communément dignité. Et cette valeur que lui attribue la république est signifiée par des commandements, des charges judiciaires, des emplois publics ; ou encore par des dénominations et des titres, institués pour mettre en évidence cette valeur* »²⁹⁶. Vue dans le sens de Hobbes, la dignité devient une valeur que la société confère à l'individu. Mais pour Kant, tel n'est pas le cas. L'homme, plus précisément le noir puisque c'est de lui qu'il s'agit, la détient, cette dignité, par le simple fait d'appartenir à l'espèce humaine. C'est donc une valeur inhérente à sa condition d'homme. En termes kantien, on parlera bien de valeur a priori. La dignité est de ce fait une valeur a priori. C'est parce que l'homme (même si c'est un noir) est une valeur absolue et a priori, qu'il se doit de se traiter et de traiter autrui avec tous les égards dus à sa condition d'homme, et non pas le traiter comme un être qui n'a qu'une valeur relative, c'est-à-dire un moyen. Kant affirme dans ce sens : « *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* »²⁹⁷. Vu dans ce sens, il y a que l'homme, noir soit-il, est

²⁹⁶ - Hobbes, Léviathan, op.cit., p. 84

²⁹⁷ - Kant, Fondements de la métaphysique des mœurs, Paris, Vrin, 1987, p. 105

l'être qui se situe au-dessus de tous les autres êtres de la nature. Sa participation à la raison fait de lui une personne, et par là, un être de dignité. Ne possède donc une dignité que la personne humaine. A ce titre, et selon la morale de Kant, elle (la personne) doit être considéré comme fin en soi. La fin dont il s'agit n'est pas une fin à réaliser ou à acquérir, une fin à atteindre ou à conquérir, mais plutôt une fin contre laquelle je ne dois pas agir, une fin que je dois au contraire respecter. Cette fin n'est autre chez Kant que la personne humaine, c'est-à-dire l'être raisonnable. L'auteur affirme dans la même optique : « *La nature raisonnable existe comme fin en soi* »²⁹⁸. C'est parce que donc le noir existe comme être raisonnable qu'il doit être considéré comme une fin en soi, c'est-à-dire un être de respect et par conséquent de dignité. Le traiter autrement que cela, c'est s'inscrire en faux par rapport à ce principe de la morale kantienne, comme ce fut le cas pour les nations commerçantes européennes.

En somme l'esclavage des africains, tout comme le phénomène de la traite qui l'a précédé, trouvent chez Kant une condamnation sans réserve. Car ces deux phénomènes sont contraires, d'une part, au droit cosmopolitique qui doit se limiter au droit de visite sur une terre étrangère et non pas à la commercialisation d'êtres humains, même si ce sont des noirs ; et d'autre part au principe moral qui nous recommande de traiter autrui avec dignité et non pas comme un moyen, c'est-à-dire un être qui a une valeur marchande et par conséquent un être chosifiable, réductible à la condition animale.

²⁹⁸ - Ibid.

Les travaux de Kant n'ont pas seulement remis en cause la pratique de l'esclavage des noirs, mais ils ont aussi servi à jeter les bases d'une grande organisation politique internationale qui verra le jour au XX^e siècle, à savoir, l'ONU.

2- L'ONU et la référence à Kant.

Nombreux sont les penseurs qui attestent que l'organisation des Nations Unies a été élaborée par référence aux idées philosophiques de Kant. Mais avant d'en parler, il ne serait pas vain de commencer par l'organisation l'ayant précédé, c'est-à-dire la Société des Nations (SDN).

En effet la SDN a été créée au sortir de la première guerre mondiale (1914-1918). L'horreur de cette guerre avait convaincu de nombreux esprits que pour éviter une nouvelle catastrophe de ce type, il fallait organiser la paix à l'échelle mondiale et charger une organisation permanente de son établissement et de son maintien.

Le principal artisan de la création de la Société des Nations (SDN) est le Président américain Woodrow Wilson. Il fut secondé par Lord Robert Cecil, membre du cabinet britannique, Léon Bourgeois, ministre français et ancien Président du Conseil et par le général sud africain J.C. Smuts.

Le 8 janvier 1918, le président Wilson présente donc au Congrès américain un plan de paix à l'échelle mondiale en 14 points. Mais nous n'évoquons ici que les points ayant un rapport direct avec notre travail, à savoir, le premier et le quatorzième :

1. “ Des conventions de paix, au grand jour, préparées au grand jour... ”

14. “ *Il faut qu'une association générale des nations soit constituée... ayant pour objet d'offrir des garanties mutuelles d'indépendance politique et d'intégralité territoriale aux petits comme aux grands Etats*”.

Le premier point de ce discours renvoie à la fin de la diplomatie secrète. Désormais toute négociation en vue de la signature d'un traité de paix doit être menée publiquement.

Mais le point qui fait état de la création d'une Société des Nations est le quatorzième. Ce point recouvre au moins, selon Paul Bastid, quatre idées : « 1) *la création d'une société générale des nations ; 2) l'existence des conventions formelles, et donc d'obligations assumées par les Etats ; 3) des garanties réciproques d'indépendance politique et territoriale ; 4) l'application du système à tous les Etats, petits comme grands* »²⁹⁹. Le projet de la création de la SDN sera consolidé par des rencontres internationales qui se tiendront entre 1918 et 1920. Par exemple en janvier 1919, une conférence de paix se tient à Versailles en France ; conférence au cours de laquelle sera élaborée la charte fondamentale de la SDN. Le 14 février de la même année, le projet est achevé. Le 28 avril 1919, Genève est choisie comme ville devant abriter le siège de la SDN.

Le 10 janvier 1920 est signé en France le traité élaboré dès 1919 à Versailles. Cet acte marque officiellement la naissance de la SDN. L'organisation accueille 32 pays membres. Elle est soumise à l'autorité d'un conseil permanent composé de la France, du Royaume-Uni, de l'Italie, du Japon et de la Chine.

²⁹⁹ - Paul Bastid, Le Droit des gens, Cours de droit, Université de Paris-Sorbonne, 1950-1951, Fascicule I, Paris, Rue St.Jacques, pp. 161-162

Il y a cependant un paradoxe à relever : bien qu'imaginée (la SDN) par le président américain Woodrow Wilson, les Etats –Unis n'en faisaient pas partie.

■ Buts de la SDN :

La SDN avait, selon Paul Bastid, comme buts :

-Garantir la paix et la sûreté aux nations et développer entre elles la coopération internationale ;

-Représenter l'intérêt général de la communauté internationale ;

-Faire appliquer le respect de la personne humaine et le respect du droit des peuples à la vie et la liberté³⁰⁰.

La SDN n'avait pas que des objectifs. Elle avait aussi des obligations.

■ Obligations de la SDN :

Pour atteindre ses objectifs, la Société des Nations avait imposé à ses membres des obligations :

- les pays membres s'engageaient à respecter et à maintenir, contre toute agression extérieure, l'intégrité territoriale et l'indépendance politique de tous les membres de la société. Il s'agissait là, selon Paul Bastid, du point fondamental du programme du président Woodrow Wilson.

- Ils avaient l'obligation, en cas de différend susceptible d'entraîner une rupture, de le soumettre à un mode de règlement pacifique.

³⁰⁰ - Ibid., p.169

- Les pays membres avaient l'obligation de ne pas recourir à la guerre sans avoir mis en jeu les procédures de règlement pacifique et sans avoir laissé expirer un délai de trois mois à l'issue de ces procédures. Ils s'engagent en outre à ne pas recourir à la guerre contre un Etat se conformant à une sentence arbitrale ou à une recommandation politique faite par le conseil à l'unanimité.

- Ils avaient aussi l'obligation de rompre les relations économiques et financières avec un Etat qui aurait recours à la guerre d'une façon illicite³⁰¹. Ce sont là, entre autres obligations qui soumettaient les Etats membres à des contraintes qu'il importait de respecter si la paix voulait être maintenue dans le monde.

La Société des Nations, en tant qu'organisation internationale comptait trois organes principaux : une assemblée, un conseil et un secrétariat. L'assemblée de la SDN était composée des représentants de l'ensemble des pays membres. Chaque membre se devait d'envoyer au plus trois représentants, mais ne disposait que d'une voix. Quant au conseil de la SDN, il constituait un collège plus restreint des membres. A l'origine, le conseil était composé de 5 grandes puissances que sont : l'Empire britannique, les Etats-Unis, la France, l'Italie et le Japon. En fin le secrétariat : il se présentait sous la forme d'une administration internationale permanente. Les fonctionnaires internationaux étaient placés sous l'autorité d'un secrétaire général qui était en même temps le secrétaire général de l'assemblée et du conseil.

Dans son fonctionnement et contrairement à Kant, La SDN n'avait pas annihilé la guerre. Selon Claude-Albert Colliard, l'interdiction de la

³⁰¹ - Ibid., p. 170

guerre ne fait pas partie intégrante du pacte. Elle a été envisagée ultérieurement, en 1924, dans un texte qu'on a appelé le protocole de Genève de 1924, mais un protocole qui ne sera pas ratifié³⁰². Donc la guerre était bien autorisée. Et pour preuve, « *l'article 12 n'interdit pas aux membres de la société de faire la guerre, il fixe simplement un délai de trois mois après l'intervention d'une procédure pacifique et interdit de recourir à la guerre avant l'expiration ce délai* »³⁰³.

La SDN, en tant qu'organisation politique internationale, a été construite, entre autre, y compris l'ONU, par référence à Kant. C'est d'ailleurs ce que reconnaît Aloyse-Raymond Ndiaye : « *Il est heureux, en commémorant le cinquantième anniversaire de l'organisation des Nations Unies, de rendre hommage à Kant dont l'opuscule aurait inspiré sinon la charte des Nations Unies, du moins celle de la Société des Nations* »³⁰⁴. L'œuvre de Kant a donc contribué à la création de deux grandes organisations internationales au XX^e siècle, à savoir, la SDN et l'ONU. En effet, l'expression ***Société des Nations*** qu'emploie Woodrow Wilson a été utilisée pour la première fois par Kant en 1784 dans *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*. La Société des Nations avait été postulée comme un grand corps politique permettant aux Etats vivant dans leur état de nature de rechercher la paix et la sécurité qui, selon Kant, ne pouvaient s'obtenir que dans ce vaste ensemble politique. Il s'agissait donc d'une exigence invitant les Etats « *à sortir de l'état sans loi des sauvages pour entrer dans une Société des Nations dans laquelle chaque Etat, même le plus*

³⁰²- C-A. Colliard, *Institutions internationales*, Paris, Dalloz, 1967, p. 350

³⁰³ - *Ibid*

³⁰⁴ - Aloyse-R. Ndiaye, *op.cit.*, p. 377

*petit, pourrait attendre sa sécurité et ses droits, non de sa puissance personnelle, ni de l'évaluation subjective de son droit, mais seulement de cette grande Société des Nations »*³⁰⁵. De la même manière que Kant avait envisagé la *Société des Nations* pour rechercher et maintenir la paix dans le monde, de cette même manière le président américain Woodrow Wilson avait préconisé la SDN pour garantir la paix et la sûreté aux nations de par le monde. Ceci prouve donc que Wilson a bel et bien puisé dans les racines philosophiques de Kant. Aziz Hasbi déclare : « *Kant a influencé l'idéalisme de Woodrow Wilson et la démarche qui a été à la base de la création de la SDN »*³⁰⁶.

Un autre argument qui prouve que Woodrow Wilson s'est inspiré de Kant, c'est bien l'analyse que fait Harald Von Riekhoff. En effet, en proposant la création d'une organisation internationale (la SDN) pour assurer la paix mondiale, Woodrow Wilson avait, selon Von Riekhoff, fait sien le principe de la sécurité collective. Harald Von Riekhoff affirme, au sujet de Woodrow Wilson, que le « *principe de la sécurité collective correspondait à son idéalisme politique enraciné dans la philosophie kantienne du siècle des Lumières »*³⁰⁷. Autrement dit, le principe de sécurité collective employé par Woodrow Wilson relevait de l'idéalisme politique qui prenait ancrage dans la pensée politique de Kant. Ce principe stipule que les peuples doivent renoncer à la guerre comme instrument politique. Or chercher à renoncer à la guerre, c'est militer pour la sécurité de tous, et donc œuvrer pour la paix universelle.

³⁰⁵ - Kant, IDH, proposition VII

³⁰⁶ - Aziz Hasbi : Théories des relations inter nationales, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 193.

³⁰⁷ - H. Von Riekhoff : « Le concept de sécurité collective » in L'année 1795. Kant, op.cit., p.203

De ce point de vue, Woodrow Wilson, tout comme Emmanuel Kant, était bien un apôtre de la paix. Et à ce titre notre auteur, c'est-à-dire le natif de Königsberg, constitue donc une référence en la matière.

Au-delà des nobles intentions qui animaient les initiateurs de la SDN, c'était un échec de l'organisation qui se profilait à l'horizon. Car Elle n'avait pas pu empêcher la deuxième guerre mondiale (1939-1945). Dès 1938, un juriste Suisse du nom de Rappard affirmait déjà : « *Comme la Société des Nations répond manifestement aux besoins d'humanité [...], il n'est pas téméraire de prédire que sa dissolution éventuelle ne serait que la préface de sa propre résurrection* »³⁰⁸. Cette prédilection se réalisera en avril 1946, date à laquelle la Société des Nations sera officiellement dissoute pour céder la place à une autre organisation internationale, à savoir l'organisation des Nations Unies (ONU).

- L'O.N.U.

Au sortir de la Seconde Guerre Mondiale en 1945, les pays vainqueurs, c'est-à-dire les Etats-Unis, l'URSS, la Grande -Bretagne ont procédé à un examen de la SDN. Ils ont estimé qu'elle reposait sur des principes bons et qu'il fallait simplement tirer les leçons des échecs et surtout faire apparaître ces insuffisances. Parmi celles-ci, on pouvait noter son manque de moyens coercitifs : en effet la SDN ne disposait pas d'armée. Ensuite, son manque d'universalité : les Etats-Unis, l'URSS, le Japon et l'Allemagne n'appartenaient pas à la SDN. C'est de ce constat que sont donc partis les vainqueurs de 1945 pour fonder l'organisation qui, dans l'esprit de Roosevelt, devait être la clé de voûte

³⁰⁸ - Rappard cité par Paul Bastid, Le droit des gens, op. cit., p. 174

d'un nouvel ordre pacifique mondiale : l'organisation des Nations Unies (l'ONU).

Elle naît officiellement le **24 octobre 1945**, lorsque sa charte est ratifiée, entre autres, par la Chine, les États-Unis, la France, le Royaume-Uni et l'URSS.

L'ONU possède des objectifs ou buts qui sont énumérés dans l'article premier :

- maintenir la paix et la sécurité dans le monde ;
 - Etablir les relations amicales entre les nations fondées sur le principe de l'égalité des droits ;
 - Instituer entre les nations une coopération économique, sociale et culturelle en résolvant les problèmes internationaux (entre autres problèmes, celui de la colonisation) et en encourageant le respect des droits de l'homme (la **Déclaration Universelle des Droits de l'Homme** est rédigée en 1948 notamment par le Français René Cassin)
- En fin, l'organisation doit être un centre où s'harmonisent les efforts des nations vers des objectifs communs.

En vertu de ces dispositions contenues dans sa charte, l'ONU se présentait donc comme un lieu où devrait se bâtir un avenir meilleur pour l'humanité.

A côté de ses buts, se trouvent les sept principes, mentionner dans le deuxième article. A y regarder de près, ces principes sont similaires aux buts. Nous en voulons pour preuve au principe lié au règlement pacifique des différends, du principe de l'abstention du recours à la force. Il importe de relever que si la SDN se contentait de réglementer la guerre et à prévoir des procédures de substitution, la charte des Nations Unies

interdit le recours catégorique à la force et repose sur le principe d'un monde épargné de toute guerre, et donc d'un monde pacifié. Les dispositions de la charte des Nations Unies sont donc plus restrictives que celles du pacte de la SDN. Citons quelques principes :

- Le règlement pacifique des différends entre nations ;

- L'interdiction du recours à la force ;

- L'engagement d'assistance dans toute action entreprise par l'ONU, etc....

Pour pouvoir atteindre ses objectifs, l'organisation des Nations Unies s'est dotée d'organes principaux qui sont au nombre de quatre. Ils constituent une sorte d'outil indispensable dans le fonctionnement de l'organisation. Il s'agit de l'Assemblée Générale, du Conseil de Sécurité, du Secrétariat Général et de La Cour internationale de Justice.

A ces organes qualifiés de principaux (l'assemblée générale, le conseil de sécurité, le secrétariat général, la cour internationale de justice), sont rattachés une multitude d'organes spécialisés tel que :

La FAO (Organisation des Nations Unies pour l'Alimentation et l'Agriculture), **L'UNICEF** (Fonds des Nations Unies pour l'Enfance) ; **L'OMS** (Organisation Mondiale de la Santé), **L'UNESCO** (Organisation des Nations Unies pour l'éducation, les sciences et la culture), etc.

Les mesures coercitives énoncées par la charte font de l'ONU, un organisme qui s'apparente à un super-gouvernement. Une des particularités les plus remarquables est le rôle attribué au conseil de sécurité dans le maintien de la paix. En effet, en cas de menace contre la paix, de rupture de la paix ou d'acte d'agression, le chapitre VII, prévoit des mesures de divers ordres. Les unes font état de l'usage de la force

(l'emploi de la force d'armée), les autres mettent l'accent sur la rupture des relations diplomatiques et économiques. S'agissant des mesures militaires, que nous considérons comme les plus importantes, la charte autorise au conseil de décider du genre d'action aérienne, terrestre ou navale à entreprendre en cas de conflit. Ces actions peuvent être des démonstrations, des mesures de blocus ou tout autre opération.

Dans son fonctionnement, l'ONU n'a pas connu que des réussites. Elle a également rencontré des limites. Car ces décisions sont parfois bafouées par certains Etats membres à tel point qu'elle se retrouve dans l'incapacité d'assurer les missions qu'elle s'était fixée. L'ONU s'est révélée incapable d'empêcher la Guerre Froide : la Détente internationale des années 60 résulte d'une action conjointe des États-Unis et de l'URSS et non d'une intervention de l'ONU.

L'ONU a aussi montré ses limites dans la résolution du problème allemand : aucune entente n'était possible entre les Etats-Unis et l'URSS sur l'administration et l'avenir de l'Allemagne.

Son incapacité a été constatée lorsqu'il s'est agi de faire respecter le droit des peuples en Afrique du Sud avec le problème de l'apartheid, tout comme sa politique de désarmement.

Ces échecs sont liés en grande partie au manque de moyens d'action. En effet l'organisation souffre d'une insuffisance de crédits : certains pays refusent de verser leurs contributions. L'ONU souffre également de l'absence d'une armée permanente. Elle doit faire appel à des troupes des pays membres qui sont dites mandatées par l'ONU. Ces troupes sont choisies parmi celles des pays neutres. Elles sont donc hétérogènes et souvent insuffisantes. Leur rôle est très difficile et leur légitimité est parfois remise en cause par les pays où elles interviennent.

Durant la guerre du Golfe, et pour résoudre le problème d'homogénéité des troupes de l'ONU, mandat avait été donné par l'ONU aux armées nationales d'intervenir contre l'Irak qui s'était rendu coupable d'une agression caractérisée contre un État souverain, le Koweït.

Enfin, l'ONU est également paralysée par un grand principe qu'elle s'est elle-même donnée à l'origine, celui de non-ingérence dans les affaires intérieures des États, principe qui garantit la souveraineté nationale, mais qui limite son intervention.

Pour tout dire, l'organisation des Nations Unies est instituée dans le cadre du règlement général de la question de la paix, suite à l'échec de son infortuné prédécesseur, à savoir, la SDN. Et il se trouve que dans cette voie, celle d'une recherche de la sécurité collective, certains penseurs ont précédé les initiateurs de l'ONU, c'est le cas de Kant. Aussi, il n'est pas surprenant de constater que dans certains de ces points, l'ONU s'est bien référée à Kant. Tentons d'examiner, à titre d'illustration, l'**article 2** de la charte des Nations Unies qui stipule que l'organisation n'est pas autorisée "*à intervenir dans les affaires qui relèvent essentiellement de la compétence nationale d'un Etat*". C'est ce qu'on appelle le principe de non-ingérence ou de non-interventionnisme. Ce principe correspond au cinquième article préliminaire de Kant en vue de la paix perpétuelle, article qui s'énonce de la manière suivante : « *Aucun Etat ne doit s'immiscer par la violence dans la constitution et le gouvernement d'un autre Etat* »³⁰⁹. A travers ce principe de non-ingérence, Kant veut affirmer la souveraineté des États, la préservation de leur autonomie. Car de même qu'une personne ne parvient à son accomplissement que dans son autonomie, de même un Etat ne peut se

³⁰⁹ - Kant, VPP, op.cit., p.79

développer avec sérénité et offrir à ces citoyens les meilleures conditions de leur épanouissement qu'en se maintenant dans son indépendance politique.

Pour Kant, les citoyens ont le droit de résister contre un régent qui met en place une mauvaise organisation politique. Or porter secours et assistance à un gouvernement en conflit face à ses propres forces internes, c'est remettre en cause les droits d'un peuple indépendant à résister contre un mal qui est seulement intérieur à son Etat. Le principe d'ingérence est donc un acte anti-juridique qui léserait énormément l'autonomie des individus membres d'un Etats, et partant la souveraineté des Etats eux-mêmes. Kant affirme : « *Aussi longtemps cependant que ce conflit intérieur n'est pas incontestable, cette ingérence de puissances extérieures serait une atteinte aux droits d'un peuple se débattant seulement avec son mal interne[...], et par suite elle constituerait un scandale et mettrait en péril l'autonomie de tous les Etats* »³¹⁰. Le même esprit qui a animé Kant pendant l'élaboration du principe de non-ingérence, esprit visant à préserver la dignité politique des Etats, est, semble-t-il, le même qui a inspiré les initiateurs de l'ONU. Dans ce sens, Kant a donc servi de référence à l'ONU.

Le principe de non-ingérence de la charte des Nations Unies suppose celui de l'auto-détermination des peuples, qu'on appelle le droit d'auto-détermination des peuples à disposer d'eux-mêmes. Ce droit se retrouve aussi de manière implicite dans le deuxième article préliminaire de Kant en vue de la paix perpétuelle de 1795 : « *Aucun Etat indépendant (petit ou grand, cela est indifférent ici) ne doit être acquis par un autre Etat à la faveur d'un échange, d'un achat ou d'un*

³¹⁰ - Ibid.

don »³¹¹. Car pour l'auteur, un Etat n'est pas un simple objet que l'on peut échanger ou se procurer. C'est une communauté humaine qu'aucun individu autre que la communauté elle-même ne doit posséder et commander. Autrement dit, tout peuple qui compose un Etat doit se gouverner soi-même et non par un autre Etat ou un autre peuple. Or demander à un peuple de se gouverner soi-même, c'est mettre en exergue le principe d'auto-détermination, le droit qu'à ce peuple de disposer de soi-même. Du coup sur ce point, Kant est antérieur à l'ONU et donc probablement l'un de ses inspirateurs.

Par le principe d'auto-détermination, Kant ne cherchait qu'à promouvoir la liberté de l'Etat et des citoyens qui y vivent. Simone Goyard-Fabre déclare au sujet de cette liberté de l'Etat chez Kant : « *Dans la vie de l'Etat (dans son gouvernement comme dans ses relations extérieures), la liberté doit être affirmée comme l'essence du politique : le droit des gens a le devoir de respecter l'indépendance de tout Etat, sa constitution, son territoire, ses us et coutumes* »³¹². De là, il ressort que toute ingérence serait considérée comme une usurpation de pouvoir et une atteinte au droit à la souveraineté d'un Etat.

Au regard de tout ce qui précède, il ressort que Kant a autant inspiré le président américain Woodrow Wilson, initiateur de la Société des Nations (SDN), que les promoteurs de l'organisation des Nations Unies. Dans ce sens, notre auteur a bien constitué une véritable référence.

Pour ce qui est de la SDN et de l'ONU par rapport au cosmopolitisme et à la paix, il ressort en effet, pour commencer, que la SDN., la Société des Nations, cette expression que Woodrow Wilson

³¹¹ - Ibid., p.77

³¹²- Simone Goyard-Fabre, « les articles préliminaires » in l'Année 1795., op. cit, p.49

emprunte à Kant, est un cosmopolitisme dont la finalité est le maintien de la sécurité collective. De même que l'organisation des Nations Unies (ONU) qui nous rappelle l'alliance des Etats libres de Kant élaborée en 1795 dans le Projet de paix perpétuelle, apparaît aussi comme un cosmopolitisme dont l'un des principaux objectifs à sa création était là également le maintien de la paix et de la sécurité dans le monde.

A travers le cosmopolitisme, se trouve implicitement évoquée l'idée de fédéralisme. En effet le fédéralisme, en tant que processus d'association des communautés humaines distinctes, a toujours été considéré, tout au long de l'histoire des sociétés humaines, comme ce qui conduisait à la constitution, non seulement des grands ensembles politiques, mais aussi des organisations internationales sur le plan régional ou universel, comme c'est le cas pour l'ONU. L'idée sous-tendue est que c'est dans le fédéralisme que résident la cohésion et la paix entre les peuples. Et le droit des gens, se doit de prendre en compte ce présupposé. Voilà pour quoi chez Kant, le droit des gens doit être fondé sur le fédéralisme d'Etats, surtout d'Etats libres.

Il importe de souligner qu'il existe deux types principaux de fédéralisme : la confédération des Etats et l'Etat fédéral. Autrement dit il y a d'un côté la confédération et de l'autre la fédération. La confédération n'est pas elle-même un Etat. Elle est une union organisée des Etats reposant sur le principe de l'égalité de ses membres. Les rapports entre les différents Etats membres de la confédération sont régis par le droit international d'un type particulier, qui n'est autre que le traité constitutif. Alors que les rapports entre un Etat membre de la confédération et les Etats qui n'en font pas partie sont réglés par le droit international général. En somme, la confédération met l'accent sur le principe d'autonomie de ses membres. Car ceux-ci conservent leurs

compétences étatiques normales qui ne sont pas retirées par le traité constitutif.

Par contre la fédération est une union verticale des Etats placés sous la dépendance d'un pouvoir central qui est le pouvoir fédéral. Chez Kant, *confédération* et *fédération* souffrent d'une ambiguïté. Autant il emploie le terme de *fédération* pour exprimer une union horizontale dans laquelle les Etats possèdent leur souveraineté, autant il utilise le mot *confédération* pour traduire la même réalité. C'est par exemple le cas dans le Projet de paix perpétuelle et dans la Doctrin du droit. Dans le premier ouvrage, il parle de *fédération* comme étant ce qui doit conduire les Etats vers la paix perpétuelle³¹³; tandis que dans le second livre, il évoque l'idée d'une *confédération* qu'il présente comme une alliance entre plusieurs Etats³¹⁴. Mais quoi qu'il en soit, qu'il s'agisse de *fédération* ou de *confédération*, nous sommes toujours dans le fédéralisme, c'est-à-dire dans le principe d'union et donc dans l'idée de cosmopolitisme, considéré comme facteur d'instauration de la paix universelle définitive.

Le cosmopolitisme kantien, qu'il se présente sous la forme de la SDN ou de l'ONU, est donc intimement lié à l'idée de paix. D'ailleurs Monique Castillo affirme dans ce sens que le cosmopolitisme est, dans son essence, le principe politique qui conduit au pacifisme.³¹⁵

³¹³ - Kant, VPP., op.cit., p. 92

³¹⁴ - Kant, DD. § 59

³¹⁵ - M. Castillo, E. Kant, Histoire et politique, op.cit., p.51

Par le cosmopolitisme, les Etats comprennent le devoir inconditionnel de créer un état de paix, qu'ils ont entendu la voix de la *raison*. Car a priori la paix n'est pas la réalité de la nature de l'homme, et par conséquent de celle des Etats, du moins de leur nature historique, dans la mesure où l'histoire des relations inter-étatiques a montré que leur état de nature est un état de guerre perpétuelle. Sans doute la paix peut-elle faire partie de l'ordre du monde.

Kant, en bon philosophe, a donc cherché à établir la liaison nécessaire entre le cosmopolitisme ou fédéralisme et la paix. Et il est parvenu à la conclusion selon laquelle, une paix véritable et perpétuelle ne peut être possible qu'à partir d'une union universelle des Etats tout en respectant la liberté des citoyens et la souveraineté des Etats. Ce point de vue a donc inspiré les initiateurs de la SDN et de l'ONU.

CONCLUSION

Au terme de ce travail, nous retiendrons pour l'essentiel que la contribution de Kant à la recherche d'un ordre du monde qui se veut pacifique réside dans le cosmopolitisme, une sorte d'existence communautaire des nations. Simplement dit, il s'agit d'une union des Etats. C'est d'ailleurs ce que l'auteur lui-même atteste lors qu'il déclare « *qu'un véritable état de paix ne peut s'instaurer que dans le cadre d'une universelle union des Etats* »³¹⁶.

Cette idée n'est pas nouvelle. Avant Kant, l'Abbé de Saint-Pierre, dans son Projet pour rendre la paix perpétuelle à l'Europe publié en 1713, faisait déjà office de cosmopolitisme lorsqu'il proposait une union des Etats européens. Mais à la différence de Kant qui fondait son cosmopolitisme en droit (le pacifisme juridique) et l'étendait à toute l'humanité, le cosmopolitisme de l'Abbé qui reposait sur l'équilibre des forces se limitait aux pays chrétiens de l'Europe. La Turquie en était par exemple exclue.

L'examen du cosmopolitisme kantien nous a permis de prendre l'année 1784 comme point de départ de sa réflexion en la matière. C'est en effet durant cette année qu'apparaît son ouvrage intitulé Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique, texte dans lequel on rencontre la première formulation de son cosmopolitisme, à savoir, *la Société des Nations*.

La *Société des Nations* (tout comme la fédération d'Etats libres) est conçue par analogie avec le schéma contractualiste. La théorie contractualiste commande à chaque homme de se dessaisir de sa liberté anarchique de l'état de nature pour la retrouver dans l'Etat civil entant

³¹⁶ - DD. § 61

que liberté garantie par la loi ; c'est une liberté génératrice de la sécurité et de la sérénité parmi les hommes dans la société. De même que l'homme s'est donc mis à la recherche de la liberté et de la sécurité dans un Etat régi par le droit, de même les Etats doivent quitter leur état de nature, état de folle liberté, de guerre pour rechercher paix et sécurité collective dans un vaste Etat mondial : *la Société des Nations*.

C'est ici qu'apparaît le rôle de la guerre. Il est à noter que Kant, en bon humaniste, n'approuve pas la guerre. Cependant il explique son importance dans le processus de cosmopolitisation, c'est-à-dire d'union des Etats. En effet la guerre, en tant que ce qui provoque des dévastations et des cataclysmes au sein des communautés humaines, est aussi le facteur qui amène ces communautés « à sortir de l'état sans loi des sauvages pour entrer dans une Société des Nations dans laquelle chaque Etat, même le plus petit, pourrait attendre sa sécurité et ses droits, non de sa puissance personnelle, ni de l'évaluation subjective de son droit, mais seulement de cette grande Société des Nations »³¹⁷, d'une puissance commune qui résulte des volontés unifiées. Autrement dit, il existe une puissance unifiée se situant au dessus des puissances particulières et qui se propose de garantir liberté et tranquillité à chaque nation membre de cette communauté universelle qu'est *la Société des Nations*.

La République universelle ou *Société des Nations* apparaît dans ce sens comme le lieu de dissolution des tensions inter-étatiques, et par conséquent l'espace tout indiqué pour offrir aux peuples et aux Etats les conditions les meilleures de leur épanouissement.

Ceci revient à dire que chercher la paix entre les Etats sans l'option de la république universelle ou *Société des Nations*, c'est maintenir le conflit

³¹⁷- Kant, IDH, proposition VII

entre ces Etats. La République universelle devient, pour ainsi dire, la proposition salvatrice. Kant, en reprenant une maxime réservée à l'univers ecclésiastique, affirme que de même qu'autre fois on disait « *hors de l'église point de salut* », de même on peut dire pour les Etats et les peuples qui les composent : « *hors de la République (universelle) point de salut, mais guerre perpétuelle* »³¹⁸. Il ne s'agit pas de comprendre que les Etats sont toujours en guerre permanente, mais qu'ils sont au moins dans une menace permanente du déclenchement des hostilités. Alors « *une République mondiale serait à la limite celle où un état en particulier n'a pas assez de forces pour lutter en cas de nécessité contre la grande république, mais où il est à même, contre les barbares qui le menacent d'agression de se ranger du côté de la république [...]* La situation hors de la république est donc une situation désespérée, d'où nous ne sortons jamais »³¹⁹. Il y a que pour Kant, la République mondiale ou République universelle (cette première version du cosmopolitisme), du moins en 1784, est la condition *sine qua non* de la cessation des conflits entre Etats et par conséquent de l'instauration de la paix perpétuelle.

Mais à partir de 1793 dans Théorie et pratique, Kant va récuser sa propre idée de *Société des Nations* au motif qu'elle constitue une menace non seulement pour la souveraineté des Etats, mais aussi pour la liberté des individus. Menace pour la souveraineté des Etats dans ce sens que les différents Etats, en entrant dans la *Société des Nations* et en se soumettant à une législation commune (qui est une législation extérieure à la législation intérieure à chaque Etat), vont aliéner leur autonomie au point de compromettre de leur souveraineté. Voilà pourquoi tout Etat qui veut préserver sa souveraineté ne doit pas être assujéti à une quelconque

³¹⁸- Kant, Réfl. 8076, op.cit., p.282

³¹⁹- Ibid.

législation extérieure. Ce qui nous amène à dire avec Kant que la *Société des Nations* est inappropriée d'autant que l'Etat demeure le seul détenteur de l'autorité suprême. Menace pour la liberté des individus dans la mesure où un tel Etat, de part son extension très vaste « *est d'un autre côté encore plus dangereux pour la liberté, en ce qu'il conduit au plus effroyable despotisme* »³²⁰. Il y a donc bien chez Kant, pour des raisons que nous venons d'évoquer, un refus de la République mondiale ou *Société des Nations*. Ce refus nous est, ici, confirmé par Aloyse-Raymond Ndiaye : « *Kant n'est pas favorable à l'Etat mondial à cause du risque de despotisme que représenterait un gouvernement unique pour le monde entier* »³²¹.

C'est pourquoi à la place de l'idée de République universelle du genre humain, à la place de la *Société des Nations*, Kant va donc proposer en 1795 dans le Projet de paix perpétuelle, parfois traduit sous le titre de Vers la paix perpétuelle, une nouvelle formule juridico-politique pour unir les Etats en vue d'éradiquer la guerre et d'asseoir définitivement la paix. Mais cette nouvelle formule ne peut être un traité de paix. Car selon l'auteur, les simples "traités de paix" que peuvent signer des Etats entre eux ne permettent de mettre un terme qu'à une bataille mais non pas à toute une guerre. La nouvelle formule juridique est un pacte d'association qui, tout en préservant la souveraineté des Etats, est susceptible de mettre définitivement un terme à l'état de guerre. Cette formule porte chez Kant le nom d' "*alliance de paix*". Elle (l'alliance de paix) est l'acte par lequel les peuples et les Etats libres choisissent de se réunir dans une fédération que l'auteur lui-même va appeler *fédération d'Etats libres*. Car dans l'esprit de Kant en 1795, les Etats doivent se fédérer, former de proche en proche une confédération plutôt que de se soumettre à l'autorité d'une République mondiale. Et dès lors qu'il y a formation d'une fédération des Etats, il y a

³²⁰ - Kant, Théorie et pratique, op.cit., p.90

³²¹ - Aloyse-Raymond NDiaye, op. cit., p.380

cosmopolitisme. La fédération d'Etats libres de Kant de 1795 dans le Projet de paix perpétuelle est donc pour nous un cosmopolitisme : c'est la deuxième version du cosmopolitisme, comme nous l'avons indiqué dans notre plan.

Dans cette nouvelle forme d'union, l'individu demeure à la fois citoyen de son propre Etat et citoyen du monde. En tant que tel, il est amené à sillonner la terre au nom du droit relatif à la commune possession de la surface de la terre et en vertu de l'application du droit cosmopolitique.

Le droit de commune possession admet qu'à l'origine, la terre n'est pas la propriété exclusive d'une nation, d'un peuple ou d'un continent. Elle est la propriété de tous. C'est parce qu'elle est la propriété de tous, que tous ont finalement un droit sur elle. C'est d'ailleurs en cela que réside le statut juridique de la terre. Ce droit que tous les hommes ont sur la terre, Kant l'appelle le *droit originaire de commune possession de la terre*. C'est parce que la terre est une propriété de tous que le citoyen du monde a le droit de la visiter, y compris dans les contrées les plus reculées.

Le droit cosmopolitique est celui qui admet que toute personne visitant un pays autre que le sien, doit être accueilli avec hospitalité et traité pacifiquement parce qu'il est citoyen de la terre. Le droit cosmopolitique intervient donc pour régler la question du statut juridique de l'étranger, c'est-à-dire le visiteur de la terre. En tant qu'étranger, il doit jouir de l'hospitalité dans les pays qu'il visite.

Au tant l'étranger a un droit, le droit de visite, autant les Etats ont un devoir, le devoir de l'accueillir avec hospitalité, c'est-à-dire le recevoir avec cordialité, comme un être auquel le respect est dû, et non comme un ennemi. Le respect de ces droits, *droit de commune possession de la*

terre et droit de visite, et donc droit cosmopolitique, pourrait être considéré comme une avancée significative vers la paix perpétuelle universelle. Or les nations commerçantes européennes de l'époque de Kant avaient outrepassé ces droits lors qu'elles visitaient les contrées éloignées telles que « *l'Amérique, les pays des nègres, les îles aux épices, le cap, etc.* »³²². Ces nations commerçantes avaient réduit les noirs à « *l'esclavage le plus cruel et le plus calculé* »³²³. Et Kant en bon humaniste, ne pouvait que condamner une telle pratique parce que contraire, d'une part, au droit cosmopolitique qui doit se limiter au droit de visite sur une terre étrangère et non pas à la commercialisation d'êtres humains (le phénomène de la traite des noirs), et d'autre part au principe moral qui nous recommande de traiter autrui avec dignité.

Kant avait conçu son fédéralisme et la paix qui en découlait avec une grande pertinence au point où il a constitué une référence pour les créateurs de la Société des Nations (la SDN) au sortir de la première guerre mondiale, puis pour les initiateurs de l'organisation de Nations Unies (l'ONU) après la deuxième guerre mondiale.

Mais ce fédéralisme kantien a souvent été qualifié d'utopique d'autant que depuis sa conception en 1795, les conflits internationaux n'ont pas pour autant disparu. Le XX^{ème} siècle, par exemple, a connu deux grandes guerres mondiales qui ont démenti Kant au point où Habermas s'est proposé de revisiter l'idée de paix perpétuelle à partir d'une révision des concepts fondamentaux. Il semble pour Habermas que l'absence de paix à l'échelle mondiale est entre autre liée au manque d'institutions adéquates permettant à l'alliance de paix de Kant de produire des résultats escomptés. Pour y remédier, l'auteur pense qu'il faut dans un premier temps institutionnaliser le droit international de

³²² - Kant, *VPP*, op.cit., p.95

³²³ - *Ibid.*, p.96

telle manière que tous les pays soient engagés ; ensuite dans un second temps, donner à la communauté internationale la possibilité de faire respecter le droit à ses membres. Ce n'est que de cette manière, pense Habermas, que le système instable actuel du maintien de la paix peut se transformer en une fédération dotée d'institutions communes. Par ses institutions, la fédération « *assume des fonctions étatiques, régule juridiquement les rapports existant entre ses membres, et contrôle le respect de ces règles* »³²⁴.

Tous ces problèmes de paix nous rappellent l'auteur des trois critiques. Il y a donc bien une actualité du moment kantien de la philosophie qui réside, selon nous, dans la résurgence de la notion de cosmopolitisme ou fédéralisme (union des Etats) dans son rapport à la paix. Le retour à Kant ne s'explique que par le fait qu'il est l'un de ceux qui ont le mieux examiné cette notion de cosmopolitisme ou fédéralisme en rapport avec la paix dans ses contours institutionnels et juridiques. Ainsi évoquer la paix par le fédéralisme ou cosmopolitisme, c'est-à-dire par l'union des Etats, c'est rappeler Kant. Et à ce titre, il demeure actuel.

Mais peut-on espérer vivre un jour dans un monde sans conflit ?

Si l'examen de la paix par le cosmopolitisme, c'est-à-dire par l'union des Etats, a consisté à revisiter les articles définitifs kantien en vue de la paix perpétuelle, ne faut-il pas cette fois-ci examiner, dans le cadre du prolongement de notre travail, les articles préliminaires afin de cerner toute la portée, mais en même temps toutes les limites de la réflexion kantienne sur la paix à la lumière de l'histoire des relations internationales ?

³²⁴ - Habermas, *op.cit.*, p.52

BIBLIOGRAPHIE

I- OUVRAGES DE KANT

- Critique de la raison pure , Paris, Gallimard, 1996

- Critique de la raison pratique, Paris, Vrin, 1987

- Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique , Paris, Bordas, 1998

- Réponse à la question qu'est-ce que les Lumières ? , Paris, Flammarion, 2006

- Fondements de la métaphysique des mœurs , Paris, Vrin, 1987

- Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine, Paris, Aubier, 1947

- Critique de la faculté de juger, Paris, Vrin, 1968

- La religion dans les limites de la simple raison, Paris, Vrin, 1943

- Vers la paix perpétuelle , Paris, Flammarion, 2006.

- Doctrines du droit, Doctrines de la vertu, Paris, Flammarion, 1994

- Anthropologie du point de vue de pragmatique, Paris, Falammation, 1993

- Théorie et pratique, Paris, Flammarion, 1994

-<<Réflexion sur l'anthropologie>> in l'œuvre de Monique Castillo :
Kant et l'avenir de la culture, Paris, puf, 1990

-<<Réflexion sur la philosophie morale>> in l'œuvre de Monique
Castillo : Kant et l'avenir de la culture, op.cit.

-<<Réflexion sur la philosophie du droit>> in l'œuvre de Monique
Castillo : Kant et l'avenir de la culture, op.cit.

- Sur le caractère l'humanité en général, Paris, éd. Rivages, 2006

- Sur la différence des sexes, Paris, éd. Rivages, 2006

II- OUVRAGES SUR KANT

-ARENDDT (Hannah) : Juger sur la philosophie politique de Kant , paris, éd. Du Seuil, 1991

- BOURGEOIS, Bernard : « République et représentation chez Kant » in L'ANNEE 1795. KANT. ESSAI SUR LA PAIX, Paris, Vrin, 1997

- BOTUL (J. B.) : La vie sexuelle de Kant, Paris, Mille et une nuits, 2000

-CASTILLO (Monique) : 1) Kant et l'avenir de la culture,

Paris, puf, 1990

2) Emmanuel Kant, Histoire et

politique, Paris, Vrin, 1999

3) La responsabilité des modernes. Essai sur

l'universalisme kantien, Paris, Kimé, 2007

- CHAUVIER (Stéphane) : Du droit d'être étranger, essai sur le concept kantien d'un droit cosmopolitique, Paris, l'Harmattan, 1996

- GOYARD-FABRE, Simone :1) - Kant et le problème du droit,
Paris, Vrin, 1975
- 2)- Qu'est-ce que la politique ?
Paris, Vrin, 1992
- 3)- «Les articles préliminaires », in
L'année 1795, Kant, essai sur la
paix, Paris, Vrin, 1997

- DOYLE (Michael W.) : « La paix, la guerre et le gouvernement du
peuple : Kant et les autres » in L'année 1795, Kant, essai sur la paix,
Paris, Vrin, 1997

- EDELMAN (Bernard) : La maison de Kant, femmes, hommes, désir,
Paris, Payot, 2006

- FERRARI, Jean : « L'Abbé de Saint-Pierre, Rousseau et Kant » in
L'ANNEE 1795, KANT, ESSAI SUR LA PAIX, op.cit.

- HABERMAS (J) : La paix perpétuelle, le bicentenaire d'une idée
kantienne , Paris, Ed. du cerf, 2005

- LABERGE (JEAN), LAFRANCE (Guy) et DUMAS (Denis) :
L'Année 1795. Kant, essai sur la paix, Paris, Vrin, 1997

- NDIAYE, Aloyse-Raymond : « L'essai de Kant sur la paix et l'expérience de démocratisation en Afrique » in L'ANNEE 1795. KANT. ESSAI SUR LA PAIX, op.cit.

- PASCAL (Georges) : Pour connaître la pensée de Kant, Paris, Bordas, 1971

- PHILONENKO (Alexis) : Kant, Réflexions sur l'éducation , Paris , Vrin, 2004

- RAULET (Gérard) : Kant, histoire et citoyenneté, Paris, P.U.F, 1996

- RENAUT (Alain) : Kant aujourd'hui, Paris, Flammarion, 1999

- RIEKHOFF VON, Harald : « Le concept de sécurité collective : de la société des nations à la période de l'après guerre froide » in L'ANNEE 1795, KANT, ESSAI SUR LA PAIX, op.cit.

- SEEL (Gerhard) : « Mais il y aurait là contradiction ». Une nouvelle lecture du deuxième article définitif. In L'ANNEE 1795, KANT, ESSAI SUR LA PAIX, Paris, Vrin, 1997

- TOSEL (André) : Kant révolutionnaire, droit et politique, Paris, P.U.F. 1988
- VLACHOS (Georges) : La pensée politique de Kant , Paris, P.U.F. , 1962
- WALTZ (Kenneth N.) : « Kant, la démocratie et la paix », in L'Année 1795, Kant, essai sur la paix, Paris, Vrin, 1997

III- AUTRES OUVRAGES

- BASTID (Paul) : Le Droit des gens, Cours de droit, Université de Paris-Sorbonne, 1950-1951, Fascicule I, Paris, Rue St.Jacques

- BENOIST-MECHIN : Alexandre le Grand ou le rêve dépassé, Paris, Librairie Académique Perrin, 1976

- BODIN (Jean) : Méthode pour faciliter la connaissance historique, in œuvres philosophiques, Paris, P.U.F., 1951

- BRUN (Jean) : « les Socratiques » in Histoire de la philosophie, T.I, paris, Gallimard, 1969

- CASSIRER (Ernst): La philosophie des Lumières, Paris, Fayard, 1932

- CLAVIER (Paul) : « le cosmopolitisme » in Dictionnaire de culture générale, paris, P.U.F, 2000

- COLLIARD, Claude-Albert : Institutions internationales, Paris, Dalloz, 1967

- COLLIN (Denis) : Les grandes notions philosophiques, Paris, Seuil, 1997

- COULANGES DE (Fustel) : La cité Antique, Paris, Gallimard, 1984

- COULMAS (Peter) : Les citoyens du monde, Histoire du cosmopolitisme, paris, Albin Michel, 1995

- DEDEYAN (Charles) : Le cosmopolitisme Européen sous la révolution et l'empire , paris, éd. SEDES et CDU, 1976
- DUHOT (Jean Noël) : Epictète et la sagesse Stoïcienne, Paris, Albin Michel, 2003

- GROTIUS : Le droit de la guerre et de la paix , T.I. traduit du latin en français par Monsieur de Courtin, Paris, Rue de la Harpe, 1625

- HOBBS (Thomas) : Léviathan, Paris, éd. Sirey, 1971

- HORKHEIMER (Max) et ADORNO (Theodor) : La dialectique de la raison, Paris, Gallimard, 2004

- FREUND (Julien) : Essence du politique, éd. Sirey, Paris, 1965

- LAQUEUR Walker et BARRY Rubin : Anthologie des droits de l'homme, Paris, Nouveaux Horizons, 2002

- LARRERE (Catherine) : « Rousseau » in Dictionnaire de philosophie politique, Paris, puf, 1996

- MONTESQUIEU : De l'esprit des lois, T.I, Livre IX, chap. premier, GF, 1979

- PAINE (Thomas) : Les droits de l'homme, paris, nouveaux horizons, 1991

- SCHMITT (Carl) : La notion du politique, Paris, Flammarion, 1992

- SPITZ (Jean- Fabien) : « Etat de nature et contrat social » , in Dictionnaire de Philosophie Politique , Paris, P.U.F, 1996
- TERREL (Jean) : Les théories du pacte social, Paris, éd. du Seuil, 2001

- RIALS (Stéphane) et BARANGER (Dénis) : Textes constitutionnels Etrangers, Paris, collection « Que sais-je ? , P.U.F , 2002

- ROMILLY (Jacqueline de) : 1) Les grands Sophistes dans l’Athènes de Périclès, Paris, éd. De Fallois, 1988

- 2) Romilly (Jacqueline de) : La Grèce à la découverte de la liberté , Paris, éd. De Fallois, 1989

- ROUSSEAU : 1) Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes , Paris, éd. de poche Brodard et Taupin , 1996

- 2) Œuvres complètes, IV Emile, La pléade, 1969

- 3) Du contrat social, Paris, éd. Brodard, 1996

- ROVIELLO (A-M) : « Hannah Arendt », in Dictionnaire d’éthique et de Philosophie morale, Paris, puf, 1996

- SALA-MOLINS (Louis) : Le code noir ou le calvaire de Canaan, Paris, puf, 2006

– SPINOZA : Traité théologico-politique, Paris, Flammarion, 1996

INDEX DES AUTEURS

A

- ADORNO (Theodor): 153
- ARENDT (Hannah): 20, 66
- ARON (Raymond): 108
- AURELE (Marc): 84

B

- BARANGER (Denis): 93
- BARRY Rubin: 58, 60, 93
- BASTID '(Paul): 192, 193
- BENOIST-MECHIN: 82
- BODIN (Jean): 117, 118
- BRUN (Jean) : 67

C

- CASSIRER (Ernst): 66
- CASTILLO (Monique) : 10, 114, 115, 121, 206

- CESAIRE (Aimé) :	182
- CHAUVIER (Stéphane) :	10, 12, 13, 72, 74, 100, 101, 103, 106, 107, 126, 129, 157, 169
- COLLIARD (Claude-Albert) :	195
- CHRYSIPPE :	83
- COLLIN (Denis) :	35
- COULANGES (Fustel de) :	69, 70, 71, 72, 75, 78, 79, 80
- COULMAS (Peter) :	74, 75, 76, 82

D

- DEDEYAN (Charles) :	67
- DEMOCRITE :	72
- DIOGENE :	71
- DUHOT (Jean Noël) :	76

F

- FERRARI (Jean) : 15, 16
- FOULQUIE (Paul) : 55
- FREUND (Julien) : 117, 118

G

- GOYARG-FABRE (Simone): 48, 90, 117, 135, 204
- GROTIUS: 158, 159, 160

H

- HABERMAS: 20, 115, 122, 147, 150, 153, 156,
214
- HOBBS (Thomas): 12, 23, 36, 37, 190
- HORKHEIMER (Max): 153

K

- KANT: 17, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35,

38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 49,
50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59,
60, 61, 62, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 94,
95, 96, 99, 100, 101, 106, 107, 108,
109, 110, 111, 112, 113, 119, 120, 122,
123, 124, 125, 128, 129, 130, 131, 132,
133, 134, 135, 136, 138, 144, 152, 154,
159, 160, 161, 162, 163, 165, 167, 168,
169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176,
177, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 190,
195, 196, 201, 202, 203, 205, 207, 208,
209, 210, 211, 213

L

- LABERGE (Pierre): 9
- LAQUEUR Walker: 58, 60, 93, 122
- LARRERE (Catherine): 26

M

- MONTESQUIEU: 114, 124, 166, 180
- MORE (Lack) : 182

N

- NDIAYE (Aloyse- Raymond): 90, 103, 137, 170, 196, 211

P

- PAINE (Thomas): 59
- PASCAL (Blaise): 32
- PASCAL (Georges): 149
- PHILONENKO (Alexis): 45, 46
- PLATON: 77, 78

R

- RAPPARD : 197
- RAULET (Gérard) : 29
- RENAUT (Alain) : 96, 135

-RIALS (Stéphane) :	93
-ROMILLY (Jacqueline de) :	13, 77, 78, 79, 81
-ROUSSEAU (J.J) :	24, 25, 26, 31, 47, 120, 141, 142, 143, 162
- ROVIELLO (A-M) :	154

S

- SALA-MOLINS (Louis) :	179, 181, 186
- SCHMITT (Carl) :	86
- SEEL (Gerhard) :	62, 63
- SPINOZA:	40
- SPITZ (Jean- Fabien) :	21

T

-TERREL (Jean) :	9, 23, 118, 119
- TOSEL (André) :	35, 42, 50, 51, 56, 97, 98, 124

V

- VLACHOS (Georges): 151
- VOLTAIRE: 12
- VON RIEKHOFF (Harald): 9, 10, 197

INDEX DES NOTIONS

A

- ▶ ALLIANCE DE PAIX : 131, 132, 133,134, 135, 137,
140,152, 213
- ▶ ALLIANCE DES PEUPLES : 131, 132, 134, 146, 161, 178
- ▶ AUTONOMIE : 43, 131

C

- ▶ CITOYEN : 14, 26, 44, 45, 48, 49, 57, 59,
60, 61, 127, 132
- ▶ CITOYEN DU MONDE : 13, 14, 15, 64, 69, 70, 71, 72,
73, 74, 75, 76, 77, 78, 87, 173
- ▶ CONSTITUTION CIVILE : 90, 91, 113
- ▶ CONSTITUTION REPUBLICAINE : 56, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 100,
101, 102
- ▶ CONTRAINTE : 115, 116, 117, 137, 153

- ► CONTRAINTE LEGALE :	88
- ► CONTRAT :	37, 39, 50, 66, 131, 135
- ► CONTRAT CIVILE:	113, 114 , 137
- ► CONTRAT SOCIAL :	27, 38, 40, 65
- ► CONTRAT DE PAIX :	134
- ► CONTRAT ORIGINAIRE :	40, 56
- ► COSMOPOLITISME :	11, 12, 13, 15, 17, 18, 19, 21, 22 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 77, 78, 80, 85, 86, 87, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 113, 117, 131, 133, 134, 136, 139, 140, 142, 143, 145,

146,149, 150, 152, 154, 158, 161,

171, 204, 206, 208, 210, 212, 214

D

- DIEU : 32, 33, 34, 39

- DROIT : 41, 50, 51, 53, 55, 56, 57, 58, 60,
62, 63, 92, 96, 109, 111, 149

- DROIT COSMOPOLITIQUE : 156, 159, 161, 169, 170, 171, 172,
173, 174, 185, 212, 213

- DROIT DE L'HOMME : 61

- DROIT PUBLIC : 59

- DROIT DES GENS : 65, 161, 162, 163, 164, 165,
166, 167, 168

- DROIT INTERNATIONAL : 55

- DROIT NATUREL : 40, 52

- DROIT ORIGINAIRE : 165, 214

-► DROIT INNE : 52

E

-► EGALITE : 42, 43, 44, 45

-► ESCLAVAGE : 180, 181, 182, 183, 184,
185, 186, 188, 190, 192

-► ETAT : 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26,
41, 42, 43, 58, 82, 92, 96,
106, 117, 119, 120, 155

-► ETAT CIVIL ou POLITIQUE : 18, 21, 22, 36, 37, 38, 39, 40,
41, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 49,
50, 51, 55, 56, 57, 58, 59,
118, 131, 165

-► ETAT DE NATURE : 18, 22, 25, 27, 32, 35, 36, 37,
38, 44, 51, 52, 54, 62, 64, 65,
106, 118, 133, 162, 165, 208

-► ETAT COSMOPOLITIQUE: 66

F

-► FEDERALISME: 139, 154, 156, 164, 152

-► FEDERATION: 109, 125, 130, 134, 136, 137,
138, 139, 150, 154, 210, 215

G

-► GUERRE : 10, 13, 17, 18, 87, 112, 135,
177

H

► HOSPITALITE : 55

-► HUMANITE : 91, 94, 103

-► HUMANISME : 94

I

► IMPERATIF: 152, 153

- ▶ IMPERATIF CATEGORIQUE: 151, 153
- ▶ IMPERATIF HYPOTHETIQUE: 153
- ▶ INSECIRITE : 10, 21
- ▶ INSECURITE COLLECTIVE : 10
- ▶ INSOCIABILITE : 24, 175
- ▶ INSOCIABLE SOCIABILITE : 34, 105, 109

L

- ▶ LIBERTE : 32, 36, 37, 40, 41, 42, 43, 44, 45,
46, 47, 52, 55, 57, 62, 64, 80,
187, 188, 203, 208, 209
- ▶ LIBERTE CIVILE : 32, 43
- ▶ LOI : 25, 40, 49, 57, 58, 61, 66, 71,
174
- ▶ NATURE : 172, 173, 175

O

- ▶ O.N.U : 155, 156, 157, 160, 179, 192, 193, 196,

199, 200, 201, 202, 203, 204, 205,
206, 207, 208

P

- PACIFISME : 10, 19, 146, 148, 164, 210

- PAIX : 10, 11, 12, 16, 21, 35, 41, 87,
111, 134, 136, 145, 149, 155

- PAIX MONDIALE : 17, 96

- PAIX PERPETUELLE : 15, 19, 55, 96, 98, 125, 128,
139, 140, 141,
143, 147, 148, 150, 152, 152,
153, 158, 178, 216

R

- REPUBLANISME: 56, 87, 92, 93, 98, 100, 101, 102,
103

- REPUBLIQUE MONDIALE : 15, 112, 136, 137, 212

- REPUBLIQUE UNIVERSELLE : 15, 64, 111, 132, 211, 212

S

- ► S.D.N: 64, 109, 110, 111, 112, 113,
114, 116, 117, 118, 119, 124,
126, 127, 128, 129, 131

- ► SOUVERAIN : 38, 39, 132

- ► SOUVERAINETE : 119, 120, 121, 122, 123, 124,
126, 130, 140, 147, 152, 164,
206, 210

V

- ► VIOLENCE : 23, 25, 27, 89,90, 137, 144,
152

LEXIQUE

Alliance des peuples : alliance entre les Etats qui se traduit sous le modèle d'une fédération destinée à préserver leur liberté, à leur épargner l'option de la guerre, et par conséquent à asseoir la paix perpétuelle. À l'inverse de l'état des peuples, l'alliance ne produit aucune soumission à des lois publiques générales.

Aristocratie : forme de l'Etat où le pouvoir suprême est exercé par quelques-uns, pouvoir de la noblesse.

Autocratie : forme de l'Etat où le pouvoir suprême est exercé par un seul, pouvoir du prince.

Contrat originaire : acte par lequel le peuple se constitue en Etat. Chacun abandonne sa liberté individuelle et anarchique à l'autorité commune pour la retrouver comme liberté civile garantie par la loi.

Démocratie : forme de l'Etat où le pouvoir suprême est exercé par tous, pouvoir du peuple.

Selon Kant, cette forme de l'Etat est despotique, car elle substitue la volonté de la majorité qui est une volonté privée à la volonté générale.

Despotisme : principe politique selon lequel le chef de l'Etat met à exécution les lois qu'il a lui-même faites. Ainsi il transforme la volonté privée en volonté publique (Voir *Projet de paix perpétuelle*, premier article définitif).

Devoir : acte accompli par pur respect pour la loi morale, en dehors de toute autre détermination de la volonté (bonne volonté).

Droit : ensemble des conditions qui règlent *a priori* les rapports extérieurs entre les libertés sous la contrainte de la loi dans une société civile.

Kant distingue droit naturel (ou droit privé) et droit public.

Le droit public: le droit civil ou droit politique, le droit des peuples ou droit des gens ou droit international, et le droit cosmopolitique.

Droit cosmopolitique : ensemble des conditions permettant de définir le statut juridique de l'étranger dans les pays qu'il visite. Ce qui favorisera une communion de tous les peuples de la terre. (voir *Projet de paix perpétuelle*).

Droit public : droit institué dans une société civile, ensemble des lois qui produisent un état juridique. Il se divise en : droit politique, droit des peuples (droit des gens), et droit cosmopolitique.

Droit des gens (droit des peuples ou droit international) : droit qui régit les relations entre les Etats.

Droit international (voir droit des gens)

Droit naturel : Droit qui échoit à l'homme en fonction de son humanité. Il se résume à la liberté (voir *Doctrine du droit*).

Droit politique (ou droit civil) : droit qui règle d'une part, les relations entre les citoyens ; et d'autre part, harmonise les rapports entre les citoyens et l'Etat dans une société civile.

Etat : L'Etat est la forme politique que prend l'organisation juridique de la société. Il naît de la réunion d'une multiplicité d'hommes sous des lois juridiques.

Etat de nature : fiction visant à représenter ce que seraient les hommes s'ils vivaient uniquement selon leur nature, en dehors d'une société civile juridiquement organisée (terme opposé : l'état civil).

Etat des peuples (ou république universelle) : Etat rassemblant tous les peuples de la terre sous une loi commune, instituant un pouvoir suprême législatif, exécutif et judiciaire qui réglerait pacifiquement les conflits.

Fédération : alliance entre Etats en vue de la paix perpétuelle.

Forme du gouvernement (à ne pas confondre avec forme de l'Etat) : concerne la manière d'exercer la volonté publique, de gouverner ; c'est la manière dont l'Etat fait usage de sa pleine puissance, il y a deux formes possibles du gouvernement :

- la forme républicaine,
- la forme despotique.

Forme républicaine de gouvernement : gouvernement au service de la chose publique. Elle repose sur la distinction entre pouvoir législatif et pouvoir exécutif : celui ou ceux qui exercent le pouvoir suprême n'appliquent pas leur propre loi mais celle de la volonté universelle.

Formes de l'Etat (ou forme de la domination) : Les formes de l'Etat ne concernent pas la nature ou l'étendue du pouvoir de l'Etat qui est

toujours absolu et souverain, mais le nombre des personnes qui exercent ce pouvoir :

L'autocratie : un seul, pouvoir du Prince.

L'aristocratie : quelques-uns, pouvoir de la noblesse.

La démocratie : tous, pouvoir du peuple.

Hospitalité : droit qu'a tout étranger de ne pas être traité comme un ennemi dans le pays où il arrive.

Impératif : injonction, commandement de la raison. L'impératif est
- soit hypothétique, alors il définit des moyens en vue d'une fin ;
- soit catégorique, dans ce cas il commandement sans condition, il n'est subordonné à aucune fin. C'est l'impératif moral.

Providence : Cause supérieure qui préside au cours du monde selon la plus grande sagesse et la prédétermine selon une fin d'une manière contraignante.

Régent : personne morale et physique à laquelle revient le pouvoir exécutif. Il est l'agent de l'Etat (voir *Doctrine du droit*)

République : constitution républicaine, constitution organisée selon les principes de l'égalité, de la dépendance par rapport aux lois, et de l'égalité de tous les citoyens (voir aussi forme républicaine de gouvernement).

République mondiale : voir Etat des peuples.

Société civile : société organisée selon des lois (par opposition à l'état de nature).

TABLE DES MATIERES

<u>INTRODUCTION</u> :.....	8
-----------------------------------	----------

<u>PREMIERE PARTIE</u> : la sortie de l'homme de l'état de nature pour l'Etat civil comme base analogique du cosmopolitisme.....	19
---	-----------

Chapitre I : de l'état de nature à l'Etat civil.....	21
1- L'état de nature.....	21
2-L'Etat civil.....	35

Chapitre II : le droit dans l'état de nature et dans l'Etat civil.....	49
1- Le droit dans l'état de nature.....	49
2- Le droit dans l'Etat civil.....	53

<u>DEUXIEME PARTIE</u> : le cosmopolitisme comme théorie Kantienne de la politique.....	65
---	-----------

Chapitre I : les origines grecques antiques du cosmopolitisme.....	66
1- Le cosmopolitisme selon Diogène le Cynique.....	67
2- Le cosmopolitisme selon Zénon le stoïcien.....	76

Chapitre II : du républicanisme au cosmopolitisme.....	85
1- De la méchanceté de cœur à la constitution civilisée (constitution républicaine ou républicanisme).....	85
2-Du républicanisme au cosmopolitisme.....	96

TROISIEME PARTIE : les deux versions du cosmopolitisme.....105

Chapitre I : la version cosmopolitique de 1784.....106

1-La Société des Nations.....106

2-Critiques de la Société des Nations.....116

Chapitre II : la version cosmopolitique de 1795.....128

1-La fédération d'Etats libres.....128

2-Critiques de la fédération d'Etats libres.....147

QUATRIEME PARTIE : le droit cosmopolitique, l'esclavage

des noirs et l' O.N.U.....157

Chapitre I : du droit des gens au droit cosmopolitique.....159

1-Le droit des gens.....159

2-Le droit cosmopolitique.....168

Chapitre II : l'esclavage noir, l'O.N.U. et Kant.....179

1- L'esclavage des noirs vu par Kant.....179

2- L'O.N.U. et la référence à Kant.....193

CONCLUSION :.....209

BIBLIOGRAPHIE.....217

INDEX DES AUTEURS.....	228
INDEX DES NOTIONS.....	236
LEXIQUE.....	245
TABLE DES MATIERES.....	251

RESUME

C'est parce que notre humanité est toujours en proie à l'insécurité collective que la recherche d'une solution en vue d'asseoir une paix universelle et définitive s'avère être une nécessité. Aussi, Kant s'est-il engouffré dans ce chemin pour proposer un pacifisme juridique qui repose sur le cosmopolitisme, c'est-à-dire une union des Etats et des peuples à partir d'une révision du droit des gens et d'une institution du droit cosmopolitique. Cette contribution a été considérée comme étant pertinente, d'autant plus qu'elle a permis d'inspirer à la fois le président américain Woodrow Wilson, initiateur de la Société des Nations (SDN) au sortir de la première guerre mondiale, et les promoteurs de l'organisation des Nations Unies (l'ONU) au lendemain du second grand conflit mondial. Dans ce sens, notre auteur a bien constitué une véritable référence.

MOTS CLEFS : Cosmopolitisme, républicanisme, Société des Nations, fédération d'Etats libres, alliance de paix, alliance des peuples, droit des gens, droit cosmopolitique, hospitalité.

