

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE



Revue Spécialisée en Études Heideggériennes

HORS-SÉRIE

**Hommages kantien
au Professeur BAMBA Lou Mathieu**

(Textes rassemblés et coordonnés par Séverin YAPO)

HORS SÉRIE Numéro-1, Volume 1, décembre 2018

Éditée par www.respeth.org

ISSN 2311-6145

www.respeth.org, 2018

22 BP 1266 Abidjan 22 (Côte d'Ivoire)

Email : publications@respeth.org

Tél. : 00225 09 62 61 29 00225 40 39 26 95 00225 09 08 20 94

ORIENTATIONS DE LA REVUE

RESPETH est une Revue (en version électronique et papier) de recherches sur Martin HEIDEGGER. Elle est rattachée aux Universités d'Abidjan-Cocody (Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY) et de Bouaké (Université Alassane OUATTARA) de la République de Côte d'Ivoire. C'est une revue internationale à caractère philosophique qui paraît une fois l'an (en édition régulière). En dehors de cette édition régulière, pourront apparaître, en éditions spéciales, les Actes de Colloques, les Conférences et Ateliers. Les textes que la revue publie proviennent des divers horizons qui composent le vaste champ des disciplines littéraires, artistiques et des sciences humaines et sociales ayant été influencées par la pensée du philosophe Martin HEIDEGGER.

La revue *se propose de promouvoir et soutenir* le développement et la compréhension de la pensée de M. HEIDEGGER. Elle encourage la production de textes de synthèse, de réflexions critiques qui valorisent les contributions et les limites de la philosophie de Martin HEIDEGGER, des façons améliorées, novatrices ou des commentaires et des analyses critiques explicitant des questions d'ordre théorique, méthodologique, éthique, épistémologique ou idéologique se rapportant à la pensée du philosophe :

* Des réflexions d'ordre théorique axées sur des études portant sur les thèmes liés à la philosophie de Martin HEIDEGGER ;

* Des travaux de phénoménologie restituant les influences aristotéliennes, kantien, hégéliennes, husserliennes, etc., sans oublier celles des penseurs matinaux grecs, subies par Martin HEIDEGGER et ses héritiers ;

* Des apports de type herméneutique interprétant, dans un sens plus ou moins heideggérien, les textes philosophiques ;

* Des critiques de portée éthique ou/et idéologique de la philosophie de Martin HEIDEGGER, en ses rapports à la société contemporaine et aux mondes non-occidentaux.

* Des articles synthétisant ou établissant l'état des connaissances, retraçant l'évolution de la pensée de HEIDEGGER, ou inclinant la philosophie héritée de Martin HEIDEGGER vers de nouveaux horizons ;

* Des comptes rendus d'ouvrages portant sur Martin HEIDEGGER.

RESPETH se propose aussi de publier les travaux primés dans le cadre du concours pour le Prix d'Excellence DIBI Kouadio Augustin.

Il existe des revues scientifiques traitant spécifiquement de la philosophie de Martin HEIDEGGER, certes. Et s'il existe des espaces de débats sur les possibilités qu'ouvrent la pensée de HEIDEGGER et ses influences dans le monde actuel, il convient de souligner qu'ils ne sont pas en assez grand nombre. La revue RESPETH se présente ainsi comme une ressource importante pour les chercheurs, les professeurs et étudiants qui s'intéressent au devenir de la philosophie d'influence heideggérienne.

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Andrius Darius VALEVICIUS, Université de Sherbrooke, Québec, Canada
Antoine KOUAKOU, Prof. Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké,
Côte d'Ivoire
Augustin DIBI Kouadio, Prof. Titulaire, Université Félix HOUPHOUËT-
BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
Jacques NANÉMA, Prof. Titulaire, Université de Ouagadougou, Burkina Faso
Jean Gobert TANO, Prof. Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké,
Côte d'Ivoire
Jean-Luc AKA-EVY, Prof. Titulaire, Université Marien NGOUABI, Congo-
Brazaville
Sophie-Jan ARRIEN, Prof. Titulaire, Université de Laval, Canada

COMITÉ DE LECTURE

Andrius Darius VALEVICIUS, Université de Sherbrooke, Québec, Canada
Antoine KOUAKOU, Prof. Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké,
Côte d'Ivoire
Raoul KOUASSI Kpa Yao, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-
Cocody, Côte d'Ivoire
Augustin DIBI Kouadio, Prof. Titulaire, Université Félix HOUPHOUËT-
BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
Jacques NANÉMA, Prof. Titulaire, Université de Ouagadougou, Burkina Faso
Jean Gobert TANO, Prof. Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké,
Côte d'Ivoire
Jean-Luc AKA-EVY, Prof. Titulaire, Université Marien NGOUABI, Congo-
Brazaville
Sophie-Jan ARRIEN, Prof. Titulaire, Université de Laval, Canada

COMITÉ DE RÉDACTION

DIRECTEUR DE PUBLICATION :

Antoine KOUAKOU, Prof. Titulaire, Université Alassane OUATTARA, Bouaké,
Côte d'Ivoire

REDACTEUR EN CHEF :

Jean Gobert TANO, Prof. Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké,
Côte d'Ivoire

SECRÉTAIRE DE RÉDACTION :

Séverin YAPO, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody,
Côte d'Ivoire
Léonard KOUASSI Kouadio, Institut National du Supérieur des Arts et de
l'Action Culturelle, Côte d'Ivoire

MEMBRES :

Alexis KOFFI Koffi, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire
Christophe PERRIN, Université Paris-Sorbonne, France
Élysée PAUQUOUD Konan, Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest, Côte d'Ivoire
Oscar KONAN Kouadio, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire
Pascal ROY-EMA, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire
Sylvain CAMILLERI, Université Catholique de Louvain, Belgique

RESPONSABLE TECHNIQUE :

Raoul KOUASSI Kpa Yao, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire

COMITÉ SCIENTIFIQUE ET DE LECTURE DU NUMERO SPÉCIAL :

Ramsès Thiémélé BOA, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
Olivier DEPRÉ, Université Catholique de Louvain, Belgique
N'Guessan Antoine DÉPRY, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
Augustin Kouadio DIBI, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
Yodé Simplicie DION, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
Fatima DOUMBIA, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
Thierry C. Armand EZOUA, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
Abdoulaye Elimane KANE, Université Cheikh Anta Diop, Sénégal
Kpa Yao Raoul KOUASSI, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
Landry Roland KOUDOU, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
Charles Romain MBÉLÉ, Université de Yaoundé 1, Cameroun
Mike MOUKALA NDOUMOU, Université Omar Bongo, Gabon
Mahamadé SAVADOGO, Université Ouaga I Pr Joseph Ki-Zerbo, Burkina Faso
Mounkaïla Abdo Laouali SERKI, Université Abdou Moumouni, Niger
Jean Gobert TANOËH, Université de Bouaké, Côte d'Ivoire
Gbotta Blaise TAYORO, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
Georges ZONGO, Université Ouaga I Pr Joseph Ki-Zerbo, Burkina

SOMMAIRE

PRÉSENTATION DU HORS-SÉRIE Numéro 1, Volume 1 : Hommages au Professeur BAMBA LOU Mathieu :	5
ZONGO (Georges), La notion d'expérience dans la philosophie de Kant.....	9
KONÉ (Amidou), Immigration et humanisme au regard du cosmopolitisme kantien.....	25
KOLESNORÉ (Pascal), Face au mal extrême, la tendance micrologique de la pensée éthique à partir de Kant.....	45
ALOSSE (Dotsè Charles-Grégoire), Du droit politique au droit cosmopolitique chez Kant : pour un universalisme juridique.....	63
TONYEME (Bilakani), Droits de l'homme et hospitalité universelle chez Kant : repères pour l'accueil des migrants.....	83
YÉO (Salif), Développement et culture du mérite : une déclinaison kantienne de l'action citoyenne.....	101
AHOOU (Léon Raymond), Le contrat moral kantien : optimisme et pessimisme	120
SANON (Guy Mukasa), De Kant à Ulrich Beck : les nouveaux enjeux de la cosmopolitique.....	140
DIAGNE (Malick), La publicité comme pilier de la communauté politique chez Kant.....	163

PRÉSENTATION DU HORS SÉRIE Numéro 1, Volume 1 : « En hommage au Professeur BAMBA Lou Mathieu »

Premier volume d'un ensemble constitué pour saluer la riche carrière scientifique du Professeur Bamba Lou Mathieu de l'Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, premier spécialiste ivoirien de la pensée d'Emmanuel Kant, les neuf textes rassemblés pour ce numéro spécial de RESPETH ont en commun une idée. Il s'agit de la « civilisation » de la fermeture des frontières externes et de la crise des migrants et de l'hospitalité - en passe d'être caractéristique de notre époque au niveau des relations entre peuples que résumerait un mot, l'instabilité civilisationnelle - en tant qu'elle se présente conceptuellement comme celle des exiles intérieurs que cachent bien des migrations spatiales.

En ce contexte, l'on est comme amené à répondre à la question suivante : comment serons-nous fils de Bamba Lou Mathieu ? Dans l'optique de la philosophie qui devrait s'enseigner dans les Écoles d'obédience bambalouiennes, de filiation kantienne donc, **Georges Zongo** invite à « réconcilier empirisme et rationalisme », ainsi que l'éminent et humble philosophe ici célébré n'aura eu de cesse de l'enseigner aux générations successives d'étudiants et de le pratiquer tout au long de ses activités internationales consacrées à pratiquer la culture de la paix.

La philosophie pour l'advenue d'une civilisation de la paix, si elle se poursuivra, en sa dimension pratique tout au moins, obligerait à concilier deux types d'acteurs couramment opposés : les défenseurs de « l'hospitalité systématique » et les partisans du « refus catégorique ». Ainsi que le soulignera **Amidou Koné**, « Emmanuel Kant, face à la question de l'immigration », en une espèce d'instigation du propos de l'artiste Tiken Jah Fakoli, chantre de l'ouverture des frontières, « prône un « droit de visite » tenant compte, autant des droits fondamentaux de la personne humaine, que de celui « à l'autodétermination des peuples ».

Un autre outil philosophique pour s'affilier au kantisme contemporain, face aux « tragédies politiques modernes [qui] traduisent l'actualité du concept

kantien de mal radical » dont les questions liées à l'occupation de l'espace vital peuvent être l'illustration, est celui qui, au regard de la généralisation de la bestialité, consiste, sans « sacrifier la collectivité », à « reconstruire l'universel à partir du particulier ». C'est ce que propose **Pascal Kolesnoré** au travers de son attention au « micrologique : fils ténus de l'éthique » et « minima du bien ».

Au niveau collectif, en visant la pacification des rapports à l'échelle mondiale, **Dotsè Charles-Grégoire Alossé** en appelle à la « réalisation d'une société civile administrant le droit de manière universelle » en dépendant « de l'établissement d'une relation interétatique basée sur le principe de la légalité », d'une légalité établie sur la raison comme étant la mesure de l'humain, cette mesure que le Professeur Bamba Lou Mathieu, dirait divine.

Or, peut-on servir le droit à une citoyenneté mondiale sans en trouver le fondement dans une culture universelle du devoir de se sentir personnellement responsable de l'humanité entière, ce sentiment affectif qui, lorsqu'il sera entièrement partagé, nous fera enfants d'une mère patrie, la Terre ? Par où chacun fera la preuve qu'il est « capax Dei », cette profession de foi si chère au Professeur Bamba Lou Mathieu ?

À cet effet, et si l'un des meilleurs moyens de juguler la crise et d'ainsi intégrer le cœur des bâtisseurs de l'autre civilisation en travail, et dont l'aube signera bientôt la mort du règne opaque de l'ancien monde, consistait, comme l'enseigne un grand ami du Professeur Bamba Lou Mathieu, le Professeur Augustin Dibi Kouadio, à assumer notre dette de mener une vie digne de la raison ?

Entretenir, en mon rapport à l'étranger, la vie comme le don *pro-venu* de l'Ailleurs, voir ensuite dans la *sauve-garde* de l'étranger - que je serai toujours pour moi-même et auquel je me dois d'incessamment offrir gîte et couvert - la dignité dont je suis en dette, et si ainsi s'infléchissait de nos jours l'impératif catégorique de Kant comme exigence de la vie émanant de la Raison pure ? L'article de **Bilakani Tonyémé** nous le rappellera : la raison oblige à accueillir l'autre « parce qu'il est une fin et non un moyen à soumettre à des conditions. Voilà ce qui fonde l'universalité de l'hospitalité et

l'exigence de l'accueil des migrants qui fuient les fléaux humains et les conséquences tragiques des comportements de l'homme ».

Se conjuguant au sens du pays de la provenance de ceux dont la vie, spécifique migration vers soi-même comme vers un autre, cette dette, lorsqu'elle est reconnue et assumée, exprime la mémoire de nos racines, que, pour répéter l'enseignement d'A. Dibi Kouadio, l'on sait être spirituelles. Une telle dette n'a de cesse de se contracter dans le présent du commerce intérieur de chacun de nous, exilés loin du Ciel de notre repos intérieur, ô Augustin en *Confessions*, avec l'infini de la raison dont nous procédons et à l'égard de quoi, en tant que fils et filles de la Neuve Terre en offrande de son maternel sein, nous rendons notre devoir d'honneur, si et seulement si nous sommes capables de l'accueillir en toute humanité défigurée ou sans logis dont nous devons *re(s)-pon-dre* de l'existence. Mais comment cela ?

Une voie se retrouvera dans l'activité citoyenne telle qu'elle se déclinera chez **Salif Yéo**. Pour lui, « seule la culture du mérite, solidement implantée dans son esprit, peut rendre le citoyen capable d'assumer pleinement » une telles *res-pon-sabilités*. Chez ce disciple de Bamba Lou Mathieu, « le citoyen actif », s'identifiant à *son* peuple, « ne peut accepter qu'un autre décide, à sa place, sur les questions de droit qui le concernent. Il jouit de son autonomie grâce à une propriété qui lui permet de subvenir à ses besoins, et contribue au bien-être social de ses concitoyens en veillant au respect des droits de chacun ». Voilà qui dit : Africains d'ici et d'ailleurs, au travail ! Mais trouvera-t-on un jour un peuple en lequel cet idéal, en quelque point, platonicien, du respect des droits de l'homme, de la femme, du citoyen et de l'étranger comme Ibrahim Oboumou appelle par ailleurs tout homme, sera pleinement réalisé ?

Léon Raymond Ahouo doute que « l'homme, en qui prévaut la raison calculatrice » parvienne à conclure un contrat avec l'humanité en vue du règne de « la » raison en éclipse, devenue problématique, donc. Aussi défend-il la « thèse du pessimisme dans l'idée d'un contrat tout altruiste, et du scepticisme dans une communauté systémique, mais non fonctionnelle ». La démarche kantienne lui semble « autodestructrice, du fait de l'identité de ses membres niant

leurs différences ». Là, l'on pourrait se sentir encouragé à développer une autre philosophie, celle qui, face à l'apparente incapacité d'une réalisation historique de la raison humanisante, éloignerait du normatif et apprendrait à l'homme d'aujourd'hui à se fermer les oreilles du cœur aux cris des sans-abris et autres victimes d'oppression de plus en plus nombreux à l'interne de « nos » pays.

Or, insistante, une voix similaire sinon complémentaire de celle de S. Yéo, se fait entendre chez **Guy Mukasa Sanon**. Pour lui, « en prenant en compte le normativisme de Kant doublé de son personalisme, l'institutionnalisme de Beck pourrait éviter le risque d'une rigidification oubliée » de la socio-anthropologie humaine. Aux fins de juguler l'isolement individuel et collectif, le projet philosophico-social de Guy M. Sanon est de voir toutes les institutions contemporaines incarner le partage humain de la responsabilité collective au moyen de la délibération et de l'action concertée promues en vue de retombées équitablement réparties pour le bien de chacun. Mais, comment consolider le bien de chacun là où l'actualité brûlante est celle de la crise du politique même ?

En un contexte où les réseaux technologiques dits sociaux prétendant arbitrer le jeu entre le politique et l'économique où est pris, tel dans les mailles d'un filet, tout projet cosmopolitique, une voie décisive de sortie de crise semble s'offrir chez **Malick Diagne**, celle de la publicité comme instance de régulation du politique susceptible de re-donner le pouvoir au peuple via la critique sociale portée par le civil. Dans ce cadre, « le public acquiert [...] une nouvelle fonction : celle d'instance critique devant laquelle doit s'exposer et s'expliquer tout pouvoir quel qu'il soit ». De manière plus explicite, « par la publicité cette instance critique constitue le cadre de médiation entre l'État et la société civile en tant que celle-ci désigne l'ensemble des individus faisant un usage privé de la raison ».

Séverin YAPO,

Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire

LA NOTION D'EXPÉRIENCE DANS LA PHILOSOPHIE DE KANT

Georges ZONGO

*Maître de Conférences, Université Ouaga I Pr Joseph Ki-Zerbo
(BURKINA FASO)*

zongogeorges@yahoo.fr

Résumé : La philosophie kantienne est généralement présentée comme un rationalisme achevé, dimension qui ne semble pas susceptible d'être remise en cause. Pourtant, cette philosophie accorde une grande part à l'expérience sensible au point de tout faire dépendre d'elle. Il montre justement que l'expérience est la condition de possibilité de la connaissance rationnelle parce qu'elle en constitue le fondement. Dès lors se pose la question de la possibilité d'une connaissance non empirique telle que la métaphysique, que Kant combat comme prétentieuse et dogmatique. Réflexivement, nous pouvons dire que la philosophie kantienne, irréductible à l'empirisme ou au rationalisme, réconcilie dialectiquement ces deux dimensions.

Mots-clés : CONNAISSANCE, EXPÉRIENCE, MÉTAPHYSIQUE, PHILOSOPHIE, RAISON, SCIENCE, SENSIBILITÉ.

Abstract : Kant's philosophy is usually considered as a perfect rationalism, conception that is not touchy to be denied. This philosophy gives yet a great importance to experience from which all knowledge depends. This idea throws out the question of the possibility of a non empirical science like metaphysics, pretentious and dogmatic according to Kant. Over all, we can say that Kant's philosophy, unlimited to empirism or rationalism, dialectically reconciles these two dimensions.

Keywords: *EXPERIENCE, KNOWLEDGE, METAPHYSICS, PHILOSOPHY, REASON, SCIENCE, SENSIBILITY.*

Introduction

Dans l'idéalisme allemand, Kant fait partie des grands théoriciens de la philosophie systématique. Selon lui en effet, la philosophie doit avoir pour fondement la raison qui est le principe de la connaissance véritable. Toutefois, Kant précise que cette connaissance, rationnelle en son essence, se construit par la médiation de l'expérience. De ce point de vue, ce qui ne peut faire l'objet d'aucune expérience selon lui, ne peut non plus être connu avec certitude par les facultés humaines. Dès lors, la philosophie kantienne pourrait être davantage envisagée comme une philosophie de l'expérience, plutôt que celle de la raison systématique exclusive comme elle est souvent présentée par la plupart de ses commentateurs, dans la mesure où l'expérience

constitue le fondement même de la possibilité du connaître. Qu'est-ce donc que l'expérience dans la philosophie kantienne, quel rôle joue-t-elle dans l'élaboration de la connaissance, quelle place peut-on lui accorder dans ce processus ? Pour mener à bien cette réflexion, nous serons amené à déterminer le sens et la valeur de l'expérience dans la philosophie de Kant. Nous essaierons ensuite de montrer que si l'expérience constitue le fondement de la connaissance chez ce philosophe, elle n'est pas suffisante en elle-même. Cette idée nous conduira à remettre en perspective le caractère ontologique de l'expérience dans le philosophe kantien pour la poser comme un moment initial dont le dépassement reste indispensable à la manifestation de la vérité. Notre réflexion aura pour assise principale la *Critique de la raison pure* où Kant examine cette notion en ses différentes dimensions.

1. LA NATURE DE L'EXPÉRIENCE CHEZ KANT

Dans la *Critique de la raison pure*, Kant aborde, de la façon la plus claire qui soit, la question de l'expérience et de son rapport à la connaissance. Pour lui, « l'expérience est une connaissance empirique, c'est-à-dire une connaissance qui détermine un objet par des perceptions » (Kant, 1986, p. 174). A partir de cette proposition, il apparaît que l'expérience dans la conception de Kant, n'est pas à confondre avec la manière ordinaire dont elle est souvent appréhendée. En effet, l'expérience est généralement comprise comme le contact direct et spontané avec un objet, sans la médiation de la réflexion. De ce point de vue, l'expérience n'est pas différente de la sensibilité. Sentir, c'est éprouver de façon immédiate une intuition au contact d'un objet donné qui exerce une certaine influence sur le sujet pensant qui se trouve être en relation avec cette réalité extérieure.

Or Chez Kant, l'expérience a ceci de particulier qu'elle est déjà une connaissance, laquelle, même si elle n'est pas encore définitivement établie comme achevée, requiert cependant une certaine élaboration qui n'est pas présupposée par la sensibilité saisie selon son apparaître le plus originaire et le plus élémentaire. Si la sensibilité, comme nous l'avons indiqué, peut se définir comme le rapport immédiat du sujet avec un objet extérieur,

l'expérience quant à elle, considérée du point de vue de la philosophie kantienne, subsume la sensibilité. Autrement dit, la sensibilité constitue une dimension de l'expérience ; elle ne saurait par conséquent avoir ni la même signification, ni la même valeur qu'elle. Logiquement, la partie n'est pas égale au tout, et cette idée est bien valable pour ce qui concerne le rapport entre l'expérience et la sensibilité. La définition que donne Kant au concept de sensibilité est riche en enseignements, parce qu'elle nous permet d'en avoir une perception appropriée et de saisir la différence avec son autre, à savoir l'expérience. En effet, écrit Kant (1986, p. 53), « la manière dont nous sommes affectés par les objets se nomme sensibilité ». Et nous pouvons ajouter que celle-ci n'équivaut pas à l'expérience car, le simple fait de recevoir une certaine sensation ne constitue pas encore une expérience tant que cette réceptivité n'est pas intégrée à un ensemble d'évènements par rapport auxquels elle prend sens. Par exemple, le goût amer n'est connu ou ressenti comme tel que relativement à tout une constellation de goûts variés, catégories de sens parmi lesquels il acquiert une place et un sens. Ainsi, faut-il le rappeler, puisque la sensibilité est une idée principale de l'*Esthétique transcendantale*, elle est essentiellement caractérisée par la passivité. Cela veut dire qu'elle ne dépend pas du vouloir du sujet qui, de toute nécessité, ne peut s'empêcher d'être influencé par les objets qui se trouvent à l'extérieur de lui. Dans l'*Esthétique transcendantale*, Kant montre clairement que la sensibilité est le moyen par lequel un objet se donne à notre intuition, et qu'elle est caractérisée par la réceptivité. De ce point de vue, on peut dire que le sujet est victime de la sensibilité parce qu'elle s'impose à lui, malgré lui.

Exister, c'est sentir, et il serait tout à fait dangereux de ne pas avoir la faculté d'être affecté par exemple par le froid, le chaud, la soif, la faim, ou par l'état fébrile de son corps malade. A partir de cette idée, on n'aurait pas tort d'affirmer que la sensibilité joue un rôle important dans l'existence humaine, même si la philosophie tend à la discréditer dans le processus de la connaissance. Mais alors, en quoi l'expérience est-elle irréductible à la sensibilité et se détermine au contraire en tant qu'elle est différente d'elle et même opposée à elle ?

C'est que, pour Kant, l'expérience est déjà une « synthèse de perceptions » (Kant, 1986, p. 174). Cela signifie que dans la notion d'expérience, il y a un processus qui s'est déjà opéré et qui a permis que la multiplicité soit ramenée à l'unité, alors que la sensibilité est posée dans l'isolement de soi, sans relation à autre chose que soi tant qu'on ne prend pas en compte le fait qu'elle est issue du lien entre un sujet et un objet. Le résultat de ce lien spontané pose la sensibilité dans l'existence mais ne lui confère pas en tant qu'entité un caractère dynamique. Cette singularité de la sensibilité est ce qui fait qu'elle ne peut être appréhendée que comme faculté dont la caractéristique propre consiste dans le fait de la séparation, puisqu'à travers elle apparaît la diversité plurielle du réel. C'est justement sous cet angle aussi que Hegel va la percevoir, en tant qu'elle est posée sans médiation avec ce qui est autre que soi. Quant à l'expérience, selon la détermination de Kant (1986, p. 174), elle « n'est possible qu'au moyen d'une représentation d'une liaison nécessaire des perceptions ». Comme on le voit à partir de cette affirmation, l'existence de l'expérience trouve son ultime justification dans la nécessité d'une relation qui la fonde et qui fait que les perceptions en elles-mêmes multiples ne sont pas des éléments isolés et séparés les uns des autres, mais au contraire, sont coordonnées, devenant ainsi des éléments interdépendants. Cela signifie que l'expérience constitue une réalité complexe parce qu'elle est quelque chose de réalisé à partir d'une pluralité de perceptions assemblées par un lien nécessaire. Elle est, de ce point de vue, le résultat de la pluralité unifiée qui la compose. C'est faute d'avoir vu l'expérience comme réalité complexe et construite que les sensualistes en sont venus à en faire un absolu, à l'élever de la sorte en un principe ultime de la connaissance alors qu'elle n'en est qu'un moyen. En présentant l'histoire de la pensée philosophique dans sa *Critique de la Raison Pure*, Kant souligne l'existence de deux conceptions opposées, à savoir, les sensualistes dont Héraclite est le modèle, et les intellectualistes qui ont pour référence Platon. A ce sujet, il écrit ceci :

« Par rapport à l'objet de nos connaissances rationnelles, quelques philosophes furent simplement sensualistes et d'autres simplement intellectualistes. Epicure peut être appelé le plus célèbre philosophe de la sensibilité, Platon l'intellectuel. Mais cette distinction des écoles, pour

subtile qu'elle soit, avait déjà commencé dans les temps les plus reculés et elle s'est longtemps maintenue sans interruption. Les premiers de ces philosophes affirmaient qu'il n'y a de réalité que dans les seuls objets des sens et que tout le reste est imagination ; les seconds, au contraire, disaient que dans les sens il n'y a qu'apparence et que l'entendement seul connaît le vrai. » (Kant, 1986, pp569-570).

Kant va résoudre cette opposition multiséculaire dans la critique, et précisément à travers la dialectique transcendantale où sera démontré le caractère nécessaire des phénomènes qui existent dans le monde ainsi que leur interconnexion par la raison, ce qui rend possible la connaissance. Si nous disons que la philosophie kantienne peut être considérée comme celle de la sensibilité, cela ne signifie pas que celle-ci est autosuffisante dans la formation de la connaissance, mais qu'elle constitue le fondement à partir duquel la connaissance peut se construire. Elle n'est donc pas une philosophie empirique qui défend la sensibilité comme une fin en soi dans le processus du connaître. La philosophie kantienne va en effet affirmer l'importance de la raison en tant que faculté qui permet d'instaurer un schème dans la diversité des concepts issus de la sensibilité, par la médiation de l'entendement unificateur pour rendre la connaissance possible. La nécessité de la raison dans la connaissance va indiquer justement la limite de l'expérience dans la connaissance, mais elle n'invalide pas son importance en tant que fondement. Il s'agit à présent de voir en quoi l'expérience conditionne la possibilité de la connaissance chez Kant.

2. L'EXPÉRIENCE COMME CONDITION DE LA CONNAISSANCE

La philosophie a souvent combattu l'expérience comme une faculté impure et de qualité inférieure, parce que selon elle, la connaissance vraie de nature philosophique est rationnelle. L'objet du projet philosophique kantien consiste justement à interroger le pouvoir de la raison prise en elle-même, c'est-à-dire, de considérer ce qu'elle est capable de nous faire connaître par elle-même indépendamment de toute autre faculté, dont l'expérience sensible. Pour y parvenir, l'auteur de la *Critique de la Raison pure* commence par s'interroger sur l'origine même de la connaissance rationnelle recherchée. Par une telle démarche, il est conduit à reconnaître

que le fondement de la connaissance rationnelle, se situe paradoxalement dans l'expérience, fût-elle la plus ordinaire. Il écrit à ce sujet : « Or telle est la marche naturelle que suit toute raison humaine, même la plus vulgaire, bien que toutes n'y tiennent pas toujours. Elle ne commence pas par des concepts, mais par l'expérience commune et, par conséquent, elle prend pour fondement quelque chose d'existant. » (Kant, 1986, p. 421) Comme nous pouvons le constater à partir de cette affirmation, l'expérience a une valeur fondatrice avérée dans le domaine de la connaissance, et l'opinion n'a peut-être pas tort de s'y référer comme un indice de certitude. Kant insiste sur la valeur de l'expérience, allant jusqu'à considérer qu'elle est indispensable, y compris l'expérience commune que l'on condamne souvent comme aveugle, parce que primaire. Pour Kant (1986, p. 31), l'expérience est le commencement de la connaissance et il le dit dès l'introduction de la *Critique de la Raison pure* où nous pouvons lire justement ceci :

« L'expérience est, sans aucun doute, le premier produit que notre entendement obtient en élaborant la matière brute des sensations. C'est précisément ce qui fait d'elle l'enseignement premier et tellement inépuisable en instructions nouvelles dans son développement, que, dans toute la chaîne des âges, les générations futures ne manqueront jamais de connaissances nouvelles à acquérir sur ce terrain. »

Pour Kant donc, l'expérience est et elle sera toujours une source d'inspiration et de réflexion pour l'homme. De fait, dans l'existence, l'expérience est considérée comme un critère de culture, de science et elle inspire la confiance lorsqu'il s'agit d'attribuer des responsabilités. L'homme d'expérience est valorisé parce qu'il a tiré des leçons dans la vie, et par conséquent, il est plus disposé à éviter les erreurs que le novice qui en est dépourvu. Mais il convient de noter que l'expérience, objet de la réflexion de Kant n'est pas cette expérience saisie dans la simplicité même de son être ordinaire, mais l'expérience intellectuellement construite qui est, sur le plan des valeurs, supérieure à la sensibilité.

Lorsqu'en philosophie se pose la nécessité de la rationalité comme condition de la connaissance, on a l'impression que la raison est autosuffisante et qu'elle peut elle-même fonder la connaissance sans avoir

besoin du secours d'une autre instance qu'elle-même. Or ici précisément, Kant remet en cause ce point de vue couramment admis, en montrant que, ce qui fonde la connaissance rationnelle, ce n'est pas la raison mais l'expérience sans laquelle la connaissance serait impossible, puisque la raison ne commence pas ses enquêtes par la médiation des concepts, mais au contraire, par quelque chose de sensible, à savoir l'expérience. Autrement dit, si la connaissance vraie est d'essence conceptuelle, ce par quoi elle vient au jour n'est pas le concept. C'est pourquoi Kant (1986, p. 570) revient avec insistance sur cette idée principale à la fin de la *Critique de la Raison pure*, pour montrer qu'il n'y a pas renoncé, mais qu'il est resté cohérent par rapport à ce sujet tout au long de sa réflexion. La valeur de l'expérience, affirmée au début de l'œuvre, n'a pas été démentie au cours de l'élaboration de la science philosophique kantienne. « Par rapport à l'origine des connaissances rationnelles pures, la question était de savoir si elles sont dérivées de l'expérience ou si elles ont leur source dans la raison indépendante de l'expérience ». (Kant, 1986, p. 570) La réponse apportée est que l'expérience est la racine de la connaissance. L'idée qui se profile derrière cette affirmation, c'est la réfutation de la métaphysique dans son projet de se poser comme une science sûre, tout en prétendant pouvoir se passer de l'expérience, et même avec la conviction de la dépasser, puisqu'elle prétend pouvoir saisir et expliquer les noumènes.

Or la connaissance véritable, justifiée du point de vue de la raison, et qui constitue le projet authentique de Kant, ne doit pas être une connaissance abstraite qui trouverait son fondement « Dieu sait où », mais au contraire, elle doit être une connaissance reposant sur le concret, c'est-à-dire, sur les phénomènes, seules réalités dont la raison peut acquérir la certitude parce qu'ils se manifestent dans les catégories spatio-temporelles. A ce sujet, Alexis Philonenko (1982, p. 36) fait observer avec pertinence que « la philosophie de Kant est d'abord concrète et ensuite seulement abstraite ». Cette primauté accordée à la concrétude de la philosophie kantienne tient principalement au fait que l'auteur des trois critiques récuse la possibilité d'une connaissance qui serait *a priori*, c'est-à-dire, qui existerait indépendamment de tout rapport

à l'expérience, laquelle s'inscrit dans la sphère de l'espace et du temps. En dehors de ces catégories, connaître, humainement parlant, devient une aspiration problématique parce que l'homme lui-même reste lié à ces conditions. La connaissance est donc objective parce qu'elle a la possibilité de se manifester à nous comme réalité, dans le monde qui influence notre sensibilité. Comme le soutient Kant, (1986, p. 352) « le monde sensible, comme ensemble de tous les phénomènes, contient en même temps une série de changements. Sans cette série, la représentation même de la série du temps, comme condition de la possibilité du monde sensible, ne nous serait pas donnée ». Affirmer la nécessité du changement comme condition de la connaissance, c'est nous conduire à reconnaître la nécessité de l'expérience sensible qui est susceptible de changement, contrairement aux partisans de l'immutabilité qui entrevoient l'existence de réalités qui ne sont pas sujettes au devenir. Pour Kant, le monde objectif est soumis au changement parce qu'il est concret, et cette position se justifie parce que rien ne nous autorise à supposer l'existence du changement en dehors de la sphère de l'expérience sans laquelle nous sommes exposés à l'incertitude.

« Que toute notre connaissance commence par les sens, cela ne soulève aucun doute. En effet par quoi notre pouvoir de connaître pourrait-il être éveillé et mis en action, si ce n'est par des objets qui frappent nos sens et qui, d'une part, produisent par eux-mêmes des représentations, d'autre part, mettent en mouvement notre faculté intellectuelle, afin qu'elle compare, lie ou sépare ces représentations, et travaille ainsi la matière brute des impressions sensibles pour en tirer une connaissance des objets, celle qu'on nomme expérience ? ». (Kant, 1986, p. 31)

Le changement vient dire la réalité de l'évolution qui caractérise le réel. Héraclite, puis Hegel ont ainsi souligné l'importance du devenir immanent au réel, ce qui lui donne vie et le réconcilie avec lui-même dans le procès de son effectuation de soi. En l'absence du devenir, tout risquerait de se figer et de disparaître par raidissement. Chez Kant, les phénomènes ne sont pas non plus statiques et immuables ; au contraire, ils sont dynamiques parce que capables de subir l'impulsion du changement qui renouvelle leur état en tant qu'ils sont existants dans le temps. Dans le domaine de la métaphysique, l'immutabilité est la condition même du savoir. Platon, faut-il le rappeler, avait soutenu qu'une connaissance sûre ne pouvait résulter du monde sensible en raison des

transformations qui s'y opèrent. Il avait plutôt enseigné qu'elle devait descendre d'en haut, c'est-à-dire, d'un monde préétabli de façon définitive, où toute évolution est exclue parce que superflue. Mais, Kant a montré la limite des différentes positions unilatérales que sont l'intellectualisme et l'empirisme qui prétendent accéder au savoir sans remise en cause de leur objet et de leur méthode. Il a quant à lui, commencé par la critique de la raison pour évaluer ses capacités à nous conduire au savoir. L'objection qu'on peut adresser à Kant à ce niveau consiste à savoir quelle faculté permet d'effectuer une telle critique de la raison pour progresser jusqu'au domaine de la science ? La réponse à cette question est qu'il s'agit d'une critique de la raison par soi-même, laquelle critique s'impose comme une mesure de prudence pour éviter les erreurs consistant à vouloir accéder à ce qui est en-dehors de sa portée ; autrement dit, la raison procède à sa propre autocritique avant de s'engager dans le processus de la connaissance qui est seulement possible, quant à son fondement, moyennant une « aperception originaire. » (Kant, 1986, p. 127) La critique de la raison se présente, suivant cette appréhension des choses, comme une autoévaluation de soi. C'est justement cette démarche qui lui permet de parvenir à l'intelligence que « tous les phénomènes sont donc universellement liés suivant des lois nécessaires, et par suite ils sont dans une affinité transcendantale dont l'affinité empirique n'est qu'une simple conséquence » (Kant, 1986, p. 128). Dans l'esprit de la philosophie kantienne de la connaissance, les lois des phénomènes existent nécessairement dans la nature. Elles doivent donc être découvertes par l'esprit humain ; si le processus qui conduit à la détermination des lois, lesquelles rassemblent les phénomènes en une unité transcendantale par le schématisme, il ne suit pas de là que c'est l'expérience qui rend possible l'existence même de ces lois. Au contraire, l'expérience elle-même est possible du fait que les phénomènes existent déjà suivant des lois décelables par l'examen de la nature qui, selon Kant, est constituée par l'ensemble des phénomènes, et forme de la sorte « la première source de notre pensée » (Kant, 1986, p. 128). Dire que les phénomènes constituent l'origine de la pensée signifie que sans eux, on ne pourrait envisager ni expérience, ni connaissance. Une telle idée semble se

justifier logiquement car l'expérience tout comme la pensée, ont un contenu qu'on peut qualifier d'objet. Autrement dit, l'objet, qui est saisi par le sujet pour être connu de lui est aussi indispensable que lui. On pourrait même dire que la pensée n'est possible que s'il existe quelque chose à penser. En reconnaissant que les phénomènes, la nature, le monde ou tout simplement, les objets en général sont à l'origine de nos connaissances, Kant affirme en même temps la primauté de l'expérience par rapport à la raison, puisque celle-ci ne peut être efficace et opérationnelle, que si elle prend appui sur les phénomènes. Cela nous permet d'affirmer que dans la philosophie kantienne, l'idée résulte du phénomène. De cette manière, il n'y a pas de lois ou de règles en soi, elles sont les lois ou les règles des réalités dont elles proviennent, en tant que résultat de la réflexion de l'homme. Kant ne dit pas cependant que les lois peuvent être déduites des phénomènes grâce à l'application exclusive de la sensibilité, et sans l'intervention de la raison. Au contraire, il pense que l'expérience est une étape dans la constitution de la loi et que l'entendement joue un rôle actif dans le processus de formation de la connaissance vraie. Si es phénomènes existent de façon perceptible, c'est l'entendement qui transforme les objets divers en concepts par la médiation de la synthèse qu'il opère. Mais aussi les concepts en tant qu'idées générales de la connaissance, ne sont pas encore la connaissance effective et ils ont besoin du secours de la raison pour leur achèvement scientifique.

« Les concepts purs de l'entendement sont affranchis de cette limitation et s'étendent aux objets de l'intuition en général, qu'elle soit ou non semblable à la nôtre, pourvue qu'elle soit sensible et non intellectuelle. Mais cette plus grande extension des concepts au-delà de notre intuition sensible ne nous sert à rien. En effet ils ne sont alors que des concepts vides d'objets et nous ne pouvons pas juger par eux, simples formes de pensées sans réalités objectives, si ces objets sont jamais possibles ou impossibles, parce que nous n'avons sous la main aucune intuition à laquelle puisse être appliquée l'unité synthétique de l'aperception que renferment seuls ces concepts, et que c'est ainsi qu'ils pourraient déterminer un objet. Notre intuition sensible et empirique peut seule leur procurer un sens et une valeur. » (Kant, 1986, p. 126, note).

C'est donc la conjugaison des objets et des concepts de l'entendement qui sont aptes, dans l'interconnexion de leur relation, à produire la connaissance. Mais ici encore, Kant réaffirme cette idée essentielle devenue

pour lui une conviction, à savoir que c'est l'expérience et la sensibilité qui leur donnent sens et valeur, et que par conséquent, sans ces dernières, les concepts n'auraient aucune importance, parce qu'ils seraient seulement des cadres abstraits et même vides. Si l'expérience fonde la connaissance avec la médiation de la raison, on peut s'interroger cependant s'il existe un au-delà des phénomènes susceptible de faire l'objet de connaissance.

3. LA QUESTION D'UN AU-DELÀ DE L'EXPÉRIENCE

Après avoir établi l'expérience comme fondement de la connaissance, Kant s'interroge sur l'existence possible d'une connaissance indépendante d'elle. « De telles connaissances sont appelées a priori et on les distingue des empiriques qui ont leur source a posteriori, à savoir dans l'expérience » (Kant, 1986, p. 32). A partir même du fait que ces connaissances indépendantes de l'expérience sont théoriquement présupposées comme possibles, le questionnement sur leur existence devient formel. Comment pourrait-on désigner, de quelque manière que ce soit, une réalité qui n'existe pas ? Pour Kant donc, il existerait des connaissances a priori. Mais quelles sont ces connaissances antérieures à celles sensibles et qui précèderaient l'expérience dont la place centrale est affirmée par Kant dans le processus de la connaissance? La réponse de Kant à ce niveau est claire :

« Ces inévitables problèmes de la raison pure elle-même sont Dieu, la liberté et l'immortalité, et la science qui, avec tous ses procédés, n'a proprement pour but final que la solution de ces problèmes se nomme la métaphysique. Sa méthode est au début dogmatique, c'est-à-dire que, sans examiner au préalable ce qui peut ou non la servir dans une si grande entreprise, elle aborde avec assurance l'exécution » (Kant, 1986, p. 35).

De là, il apparaît que la métaphysique en tant que science a priori commet deux erreurs essentielles : elle procède sans examen de ses instruments d'une part, et d'autre part, elle passe à l'étape de l'exécution qui devait pourtant faire l'objet d'une considération préalable quant à ses tenants et à ses aboutissants. Mais la métaphysique, dans une dynamique d'assurance qui ne s'explique que par sa propre détermination à résoudre les problèmes qui lui sont propres, entreprend l'exécution de son projet sans autre forme de procès. C'est en cela que consiste son caractère dogmatique dénoncé par

Kant, parce qu'elle procède sans jugement critique, sans se poser de questions. Comme nous pouvons le constater, la métaphysique est une connaissance qui a une méthode a priori, sans considération de l'expérience, justement parce que son objet, à savoir, Dieu, la liberté et l'immortalité, ne sont pas des réalités qui sont de l'ordre de l'expérience. Cet objet est a priori, parce qu'il se situe en dehors de l'espace et du temps, concepts que Kant va rétrospectivement montrer qu'ils sont les vraies catégories qui existent en soi, et que la raison ne peut remettre en cause. Or ces catégories sont les seules qui rendent possibles la connaissance empirique de nature a posteriori, parce que dépendant de la sensibilité, c'est-à-dire de l'expérience. Ainsi, on trouve chez Kant deux types de connaissances : celle qui dépend de l'expérience dont on peut avoir la certitude parce qu'elle est concrète, et celle qui est indépendante de l'expérience dont on ne peut avoir aucune certitude. Pourtant, Kant avait lui-même soutenu dès le commencement de sa réflexion qu'il n'y a pas de connaissance en dehors de l'expérience possible. Pourquoi alors admettre à présent une connaissance d'une autre nature ? Kant ne rejette pas de façon catégorique l'existence d'une connaissance autre que celle relevant des phénomènes situés dans l'espace et dans le temps. Il pense seulement que les moyens à mettre en œuvre pour y parvenir devraient être différents de ceux par lesquels nous accédons à la connaissance des phénomènes. C'est ce qui justifie que, relevant à la fois les limites de l'empirisme et du dogmatisme, Kant propose le criticisme comme la voie la plus certaine susceptible de conduire à une science à la portée de l'homme. Entre le dogmatisme (Wolf) et le scepticisme (Hume), dit-il, « la route critique est la seule qui soit encore ouverte » (Kant, 1986, p. 571).

Après avoir porté tout crédit à l'expérience critique et non à celle dogmatique présente chez Hume, Kant avait également affirmé, de façon assez paradoxale, l'existence d'un être tout à fait premier susceptible d'être au fondement même de l'expérience. La présupposition de cet être premier permet de parler de l'existence d'une ontologie kantienne, même si cette philosophie porte le discrédit sur la pensée métaphysique. Martin Gottfried (1963) avait proposé pour sa part, une critique de l'ontologie kantienne en

rapport avec la conception heideggérienne de l'être. Pour ce philosophe en effet, l'idée heideggérienne d'un être de l'étant, développée dans son célèbre ouvrage *Etre et temps*, signifie qu'il existe un être des phénomènes en tant qu'ils sont des étants. Gottfried ne récuse pas de façon systématique l'hypothèse de l'existence d'un être des phénomènes chez Kant. Il y perçoit seulement des niveaux distincts d'être puisqu'il identifie chez Kant, « l'être de Dieu, l'être des êtres spirituels, l'être de l'homme » (Gottfried, 1963, p. 207). En clair, il y aurait un au-delà de l'expérience chez Kant à travers le concept d'être. En parlant de Dieu et des êtres spirituels, l'auteur fait implicitement la séparation entre les réalités extra-temporelles et temporelles. On pourrait d'ailleurs s'interroger sur la pertinence d'une distinction entre réalités divines et réalités spirituelles, puisque, d'un point de vue ontologique, Dieu est considéré comme un être spirituel, même s'il ne reconnaît pas la possibilité de connaître un tel être d'une façon objective, par les moyens grâce auxquels nous construisons la science. Les conditions de ces moyens sont, faut-il le rappeler, l'espace et le temps. Si Kant opère une nette distinction entre les noumènes et les phénomènes, Gottfried ramène ces deux réalités en l'homme et il les considère comme ses attributs. « C'est l'homme (...) qui est à la fois phénomène et chose en soi, à la fois phénomène et noumène, doté à la fois d'une existence sensible et intelligible. » (Gottfried, 1963, p. 207) Une telle conception nous ramène cependant à notre interrogation initiale, qui porte sur l'idée d'un au-delà possible de l'expérience chez Kant. L'idée que l'homme réconcilie en soi phénomène et noumène signifie que le noumène dont l'existence peut être soumise au doute est en l'homme lui-même, sujet à l'expérience, si on ne le conçoit pas comme simple pensée abstraite d'essence métaphysique, c'est-à-dire, comme un sujet transcendantal, mais plutôt comme un être dont le propre consiste dans le fait de son existence effective. En clair, si le noumène se trouve en l'homme, c'est qu'il n'y a pas de noumène au sens absolu, posé comme opposé au phénomène parce que, l'homme appartient au monde phénoménal. Mais Gottfried relève par-là la nature dialectique de l'homme en tant qu'il est la réconciliation du corps et de l'esprit. Toutefois, l'affirmation de cette

double appartenance de l'homme au sensible et à l'intelligible appelle cependant de notre part cette observation essentielle, à savoir que l'homme est un être doté de raison. La faculté de juger n'est pas une réalité sensible, cela est évident, elle ne relève pas du phénomène, bien qu'elle soit une caractéristique humaine fondamentale. La raison, comme l'a souligné, Maillet Elodie (2001), est un élan vers l'inconditionné. Or du point de vue de Kant, si l'inconditionné existe, il est en-dehors de notre portée. On peut dire, à partir de là, que même si Kant, entreprend une critique du scepticisme, sa réflexion y conduit cependant dans la mesure où reconnaître que la raison est limitée dans sa prétention à tout connaître, revient à douter de ses capacités. Toutefois, il est important de souligner que le scepticisme de Kant est un scepticisme doublé du prédicat « critique », c'est-à-dire, qu'il est un scepticisme conscient de soi-même comme tel. Chez Kant, comme l'a signifié Martin Heidegger (1982, p. 73), « la connaissance ontologique n'est pas possible ». La position de Heidegger par rapport à la conception de Kant semble radicale. Elle ne la contredit pas pour autant, puisque Kant récuse toute connaissance qui n'aurait pas une base empirique. Si donc la connaissance ontologique est bannie des possibilités de l'homme, nous pouvons alors soutenir en dernière instance qu'il n'y a pas chez Kant un au-delà de l'expérience parce que tout savoir qui aurait une source autre que l'expérience nous conduit au scepticisme absolu. En termes simples, nous ne savons rien de ce qui serait en dehors de l'expérience car notre raison ne nous permet pas d'y parvenir, ni notre sensibilité.

Conclusion

La philosophie de Kant a souvent été perçue comme un rationalisme pétrifié et presque jamais comme un empirisme. Pourtant, elle concilie dialectiquement ces deux dimensions. Ce philosophe pense que l'expérience est indispensable à la connaissance véritable, et mieux, qu'elle est au fondement de celle-ci. L'expérience se trouve ainsi définie chez lui comme la condition de toute connaissance possible. Cependant, Kant ne détermine pas l'expérience comme condition a priori mais au contraire, en tant que

condition a posteriori, puisque, bien qu'elle soit la condition nécessaire de la science objective de nature phénoménale, elle est elle-même conditionnée par l'espace et le temps qui sont les conditions a priori des réalités du monde extérieur susceptibles d'être appréhendées et connues par la raison humaine. Sans l'expérience, la raison elle-même ne peut rien saisir par son propre pouvoir. C'est pourquoi Kant conçoit la connaissance comme un processus jalonné par trois moments que sont la sensibilité, l'entendement et la raison qui, en tant que faculté législatrice, introduit la cohérence dans le divers, afin de permettre qu'il soit appréhendé comme unité, par la médiation du schématisme transcendantal. Cela nous conduit à reconnaître avec Kant que le rôle fondamental reconnu à l'expérience ne fait pas d'elle une condition nécessaire et suffisante de la connaissance et qu'il lui faut recevoir le secours de la raison comme son complément indispensable. De même que l'expérience est limitée dans sa capacité à faire venir au jour la science, il en est de même pour la raison dont le pouvoir se limite à la saisie des phénomènes au-delà desquels elle se montre impuissante. Par cette idée, Kant remet en cause le projet de la métaphysique qui prétend saisir a priori ce qui est au-delà de l'expérience. Tel est aussi le sens du criticisme kantien dont le but est de montrer que, ni l'expérience érigée en principe comme chez Hume, ni le scepticisme wolffien, ne sont à même de conduire à la connaissance véritable, laquelle ne peut advenir que par la médiation d'une dialectique transcendantale qui réconcilie la sensibilité et l'intelligence.

Références bibliographiques

GOTTFRIED Martin, 1963, *Science moderne et ontologie traditionnelle chez Kant*, Paris, P.U.F.

HEGEL G.W.F, 1941, *La phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean Hyppolite, Paris, Aubier.

HEIDEGGER Martin, 1982, *Interprétation phénoménologique de « la Critique de la raison pure » de Kant*, trad. Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard.

KANT Emmanuel, 1986, *Critique de la Raison pure*, trad. A. Tremessaygues et B. Pacaud, Paris, Quadrige.

KANT Emmanuel, 1993, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. Louis Guillermit, Paris, Vrin.

MARTY François, 1980, *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Paris, Beauchesne.

PHILONENKO Alexis, 1982, *Etudes kantiennes*, Paris, Vrin.

PHILONENKO Alexis, 1989, *L'œuvre de Kant*, Paris, vrin.

RENAUT Alain, 1997, *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier.

STANGENNEC André, 1985, *Hegel critique de Kant*, Paris, PUF.

WEIL Eric, 1963, *Problèmes kantiens*, Paris, Vrin.

IMMIGRATION ET HUMANISME AU REGARD DU COSMOPOLITISME KANTIEN

Amidou KONÉ

Assistant, Université Alassane OUATTARA (CÔTE D'IVOIRE)

koneyhamid@yahoo.fr

Résumé : Renvoyant dos à dos l'hospitalité systématique et le refus catégorique, Emmanuel Kant, face à la question de l'immigration, prône un « droit de visite » tenant compte des droits fondamentaux de la personne humaine et du droit à l'autodétermination des peuples conformément à ses attentes vis-à-vis du droit cosmopolitique. Il fait appel à un humanisme critique qui tranche avec l'humanisme naïf des tenants de l'hospitalité illimitée. Ce qui préfigure une politique d'immigration à la fois lucide, responsable et flexible visant à mettre en œuvre les conditions auxquelles l'installation des étrangers pourrait être compatible avec la liberté et la souveraineté des communautés politiques dans un environnement cosmopolitique.

Mots-clés : DROIT À L'AUTODÉTERMINATION, ÉTRANGER, HOSPITALITÉ, LIBERTÉ DE CIRCULATION, RÉPUBLICANISME.

Abstract : On the basis of human rights and peoples' sovereignty on the one hand, and according to his view of the cosmopolitan law on the other hand, E. Kant opposes both total acceptance and refusal of immigration for a "right of access". He suggests a critical humanism that contrasts with the naivety of the adepts of absolute hospitality. That attitude requires at the same time, a perspicuous, responsible and flexible immigration policy that defines the settlement conditions of the foreigners, according to the liberty and political sovereignty of local communities in a cosmopolitan environment.

Keywords: *RIGHT TO SELF-DETERMINATION, FOREIGNER, HOSPITALITY, FREEDOM OF MOVEMENT, REPUBLICANISM.*

Introduction

L'actualité transnationale est dominée par le phénomène de l'immigration qui connaît un essor considérable ces dernières années. C'est dans un tel contexte qu'intervient ce qu'il est convenu d'appeler « la crise des migrants » à laquelle l'Europe reste durement confrontée depuis 2010. Alimentée en continue par la guerre civile syrienne encore en cours depuis 2011 et bien d'autres situations de détresse de par le monde, cette crise ne semble pas connaître de répit et l'espoir d'une normalisation imminente semble hors de portée. En guise de définition, l'immigration désigne l'entrée, dans un pays ou une aire géographique donnée, de personnes d'origines

étrangères qui y viennent pour un long séjour ou pour s’y installer. Le mot immigration vient du latin *in-migrare* qui signifie « rentrer dans un lieu ». Le phénomène migratoire est avant tout l’expression d’une réalité humaine qui est celle de nombreuses personnes en difficulté, cherchant un meilleur avenir, quittant des régions où elles et leurs familles sont en danger de mort ou n’ont aucune perspective de développement. L’immigration pose par-dessus tout, le problème central de la liberté de circulation des individus le plus souvent vulnérables à travers le monde et son corollaire, l’accueil ou l’acceptation de ces derniers en territoire étranger.

Pour Henri Proulx (2013, pp. 43-63), « Dans son acception la plus large, la liberté de circulation comprend le droit de quitter un lieu, le droit d’accéder à un lieu, le droit de rester, c’est-à-dire de ne pas être expulsé, et le droit de revenir ». Vue sous cet angle, l’immigration fait nécessairement appel à l’assistance et à la bienveillance de l’autre, lesquelles attitudes culminent dans l’humanisme. Celui-ci s’entend comme un mouvement intellectuel qui triompha en Europe au XVI^e siècle et qui place au-dessus de toutes les valeurs, la personne humaine et la dignité de l’individu. Il se caractérise par la confiance dans le progrès moral et scientifique et rime avec les valeurs telles que l’empathie, la liberté, la solidarité, l’hospitalité et la tolérance. Mis à rude épreuve par le phénomène migratoire, l’humanisme n’a pas toujours été à la hauteur de la solidarité escomptée par les migrants qui sont pour ainsi dire abandonnés à leur triste sort. Ce dont témoignent fréquemment les images choquantes et consternantes relayées à longueur de journée par les médias. Comment alors ne pas se rappeler de Kant dont les réflexions en la matière depuis 1795, date de la parution du *Projet de paix perpétuelle*, n’ont rien perdu de leur pertinence.

En effet, pour les besoins de son pacifisme cosmopolitique, Kant se penchera sur la question de la liberté de circulation des individus de par le monde et son corollaire, l’hospitalité, dont le refus de la part des pays de destination est hélas, bien souvent à l’origine de drames humanitaires révélateurs d’un déficit de solidarité. Il convient de signaler que Kant a été témoin de l’arrivée et de l’installation de nombreux commerçants étrangers à

Königsberg, sa ville natale. C'est pourquoi il nous paraît indiqué de revenir au cosmopolitisme kantien que l'actualité migratoire ne cesse d'interpeller avec insistance. En quoi est-ce la pensée kantienne de l'immigration peut-elle être exemplaire de nos jours ? Ce problème donne lieu à plusieurs interrogations. Quel est le contexte d'émergence de la réflexion kantienne sur l'immigration ? Comment Kant s'y prend pour faire face à ce phénomène ? Les solutions qu'il préconise admettent-elles des limites ? Notre contribution consistera à montrer que le « droit de visite » tel qu'encadré par Kant peut être une alternative crédible dans la gestion du problème de l'immigration et de ses conséquences. Pour ce faire, nous serons amenés dans un premier temps, à faire avec Kant, le constat du déficit de solidarité en matière d'immigration. Ensuite nous examinerons en quoi le kantisme pourrait constituer une alternative plausible en ce qui concerne la gestion du phénomène migratoire. Nous verrons enfin de compte si les solutions que Kant préconise résistent à la critique.

1. LA SOLIDARITÉ HUMAINE EN PANNE

1.1. Aspects normatifs : les restrictions au principe de la liberté de circuler

La question de l'étranger et de l'immigration est une réalité humaine à laquelle les sociétés ont constamment été confrontées avec pour point nodal l'admission ou non des primo arrivants en territoires étrangers. Indépendamment de leurs motivations, la solidarité humaine et la compassion qui devraient être de rigueur vis-à-vis de ces individus rendus vulnérables du simple fait de leurs extranéités sont loin d'être des acquis. Autrement dit, au lieu d'inspirer la confiance et la sérénité, l'étranger dans bien de cas, inspire la méfiance et la peur. En conséquence, l'immigration étant tributaire de la logique de souveraineté, les pays de destination ne s'encombrent pas de scrupules pour se doter de législations contraignantes et restrictives. Conscient de tels agissements, déjà Kant (1993, p. 221), en guise d'exhortation, pour sa part, faisait savoir que « Le prince (...) a le droit de favoriser l'immigration et l'établissement des étrangers (les colons), alors même que les habitants du pays ne le verraient pas d'un bon œil ». Kant nous

donne dans le *Projet de paix perpétuelle*, une illustration de ces restrictions migratoires à travers les cas de la Chine et du Japon. Aujourd'hui plus qu'hier, la tendance est au durcissement du contrôle et de la répression dans bon nombre de pays, au point d'aboutir à une confusion illégitime entre immigration et criminalité. Pour Luca d'Ambrosio (2010),

Le phénomène migratoire confronte le droit à un paradoxe. Alors que le *ius migrandi* a été reconnu, comme le premier des droits naturels et universels, et comme le fondement du droit international moderne, on assiste depuis quelques années à la mise en place, dans l'espace juridique européen, d'un processus progressif de durcissement des dispositifs de contrôle de l'immigration qui en viennent à mettre en question non seulement l'exercice du droit lui-même, mais aussi des acquis de la culture juridique libérale, tels que le principe d'égalité et l'inviolabilité de la dignité humaine.

Incontestablement, pour bon nombre de ces pays d'accueil, l'étranger s'identifie moins à une promesse qu'à une menace. À juste titre, Michael Mihalka (1994, p. 46) affirme que « La politique d'immigration est devenue essentiellement une affaire de police ». Aussi, n'est-il pas surprenant qu'il puisse exister en France ce qu'il est convenu d'appeler le « délit de solidarité » qui conduit à un véritable « déni de solidarité » dès lors que l'objectif est d'inhiber et de dissuader l'élan de sympathie à l'égard des migrants. D'où cette indignation de Mireille Delmas-Marty (1994, p. 258) : « Le plus visible, c'est l'exclusion sous toutes ses formes, individuelles ou collectives, civiles et politiques ou sociales et économiques, qui résiste à bien des proclamations ». Mais alors, quelles formes concrètes ces exclusions peuvent-elles revêtir ?

1.2. Aspect pratique : les procédés dévastateurs de la solidarité

Dans le *Projet de paix perpétuelle*, Kant dépeint un certain nombre d'agissements hostiles qui mettent à mal la solidarité à l'égard des étrangers. Il nous le fait savoir comme suit :

L'inhospitalité des côtes maritimes (par exemple des côtes barbaresques) où l'on s'empare des navires dans les mers avoisinantes, et où l'on réduit en esclavage les marins échoués ; ou bien celle des déserts de sable (des Bédouins arabes) où l'on considère comme un droit de piller ceux qui approchent des tribus nomades, sont donc contraires au droit naturel. (...). Si l'on compare maintenant avec cette condition la conduite inhospitalière des États policés, notamment des États commerçants de notre partie du monde. L'injustice dont ils font preuve quand ils visitent (...) des pays et

des peuples étrangers (visites qu'ils confondent d'ailleurs avec conquêtes), va si loin, qu'on est effrayé. (...). (Kant, 1948, pp. 30-31).

Ainsi qu'on peut le constater, Kant reproche clairement aussi bien aux communautés qui sont visitées (les résidents) qu'aux visiteurs (les arrivants) de s'adonner respectivement à « l'esclavage le plus cruel et le plus raffiné » (*Idem*, p. 33) et à l'annexion des territoires foulés « considérés par eux comme n'appartenant à personne, parce que ils ne tenaient aucun compte des habitants ». (*Ibidem*, p. 31). Le moins qu'on puisse dire, c'est que ces pratiques attentatoires à la liberté de circulation ont en commun de violer le droit cosmopolitique qui, récapitule Monique Castillo (1998, p. 83-110) « est partout violé : par les peuples qui refusent le droit de visite et par ceux qui en abusent ». Ces pratiques auxquelles Kant fit allusion il y a plus de deux siècles et qu'on croyait à jamais révolues, notamment en ce qui concerne l'esclavage, sont hélas, encore bien vivaces. En effet, la communauté internationale a été choquée lors de la révélation en novembre 2017 en Libye, par Nima Elbagir¹, « de situations d'esclavage auxquelles sont réduits de nombreux migrants » originaires d'Afrique subsaharienne qui transitent par ce pays pour gagner l'Italie, porte d'entrée en Europe. (Jérôme Fenoglio, 2017). Ce qui est remarquable, c'est que ces agissements sont le fait d'un pays africain à l'encontre de ressortissants africains dans le cadre d'une immigration occasionnellement sud-sud où la Libye joue le rôle de pays de transit. Mais il faut certainement voir à travers cette pratique, le couronnement d'agissements déjà ancrés et non moins préjudiciables à la solidarité « humaine » et tout simplement à la solidarité « africaine » avec les rapatriements d'étrangers impliquant la Libye sous le régime Kadhafi et d'autres pays comme le Gabon et l'Afrique du sud. C'est en raison de ces logiques d'enfermement et d'éloignement que Pierre Hassner (2003, p. 322) estimait que

le sort actuel des réfugiés pourrait être interprété comme une régression terrifiante dans la liberté individuelle de choisir le lieu de sa résidence, donc de vivre dans un endroit, ou de le quitter, ou de s'installer dans un autre, comme une réaffirmation, non moins terrifiante, du territoire, de la

¹ Journaliste d'origine soudanaise établie au Royaume-Uni et réputée pour des enquêtes difficiles.

nation ou de l'État, bref de toutes les réalités que le retournement transnational du monde avait relativisées.

Énumérant les conséquences extrêmes de ces réalités, notamment en ce qui concerne les persécutions des étrangers par des autochtones, Kant (1948, p. 31) conclut en parlant de « toute la litanie des maux quels qu'ils soient, qui désolent l'humanité ». Pour autant, la logique de l'ouverture et du rapprochement sont toujours envisageables et même possibles avec Kant.

2. LES RESSOURCES DE L'HUMANISME KANTIEN

2.1. Kant et l'approche moralisatrice des droits de l'homme

2.1.1. Le droit à la liberté et à l'égalité des hommes

Qu'il s'agisse de restrictions au principe de la libre circulation des personnes ou des procédés dévastateurs de la solidarité, ces agissements ont en commun de violer les droits de l'homme et « sont donc contraires au droit naturel ». (Kant, 1948, p. 30). Il en est notamment ainsi du droit à la liberté et à l'égalité des hommes. Comment pourrait-il en être autrement pour la philosophie kantienne que Bernard Bourgeois (1990, p. 11) qualifie de « première grande philosophie des droits de l'homme », lesquels, précise à juste titre Michel Villey (1983, p. 12) « ne sont pas "droits" au sens du positivisme juridique, mais un idéal : modèle de réalisation de la liberté individuelle (pour Kant la valeur juridique suprême), et de l'égalité ». Autant dire que les droits de l'homme, en ce qui concerne les droits élémentaires et les libertés fondamentales, sont consubstantiels à la personne humaine. Ils reposent sur le postulat extra juridique de la dignité humaine et en tant que tel, imposent le respect. Vu sous cet angle, le respect n'est rien d'autre que la reconnaissance que nous nous devons en tant qu'êtres raisonnables les uns à l'égard des autres. Kant (1994, p. 150) l'énonce à travers l'impératif catégorique suivant : « 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 ». Pour Pierre Hassner (2000, p. 274) cette maxime a l'avantage d'instaurer une « morale de la réciprocité et du dialogue fondée sur une "communication sans

domination" nettement inspirée du "règne des fins" kantien, c'est-à-dire de la république des personnes raisonnables ». Il en résulte un nivèlement et un apaisement des relations interhumaines favorables à l'harmonie et à l'entente mutuelle. En définitive, on peut considérer avec Kant que c'est seulement dans la liberté que l'homme possède de la dignité, cette valeur intrinsèque qui devrait forcer le respect d'autrui dans une relation d'égal à égal en quelque lieu qu'on puisse se trouver.

2.1.2. Le droit à la libre circulation des personnes

Face aux restrictions apportées à la mobilité des personnes et aux agissements inhospitaliers des uns à l'égard des autres, les droits de l'homme, au-delà de la consécration de la liberté en général, plaident pour une forme spécifique de liberté : celle de la circulation des personnes. Cependant, il convient de reconnaître avec Quoc Dinh Nguyen (1994, p. 660) qu'« En dépit de proclamations très générales faites dans certains instruments relatifs à la protection des droits de l'homme, la liberté de circulation des personnes d'un État à l'autre, (...) est très imparfaitement réalisée à l'heure actuelle ». Poursuivant, il note que l'article 13 de la Déclaration universelle des droits de l'homme reconnaît à toute personne le droit de circuler librement et de choisir sa résidence à l'intérieur d'un État ainsi que le droit pour toute personne de quitter tout pays, y compris le sien et de revenir dans son pays. En effet, indépendamment des migrations et au-delà des proclamations, n'y a-t-il pas lieu de reconnaître avec Kant, un véritable droit naturel de voyager et de circuler en vertu du « droit à la surface qui appartient en commun à l'espèce humaine » ? (Kant, 1948, p. 30). Tout tend à croire avec Kant qu'il est possible et même légitime de transposer à la conception politico-juridique de l'immigration, celle strictement pérégrino-cosmopolitique du voyage, « personne n'ayant originellement le droit de se trouver à un endroit de la terre plutôt qu'à un autre ». (*Ibidem*).

Ainsi qu'on peut le constater, cette conception libre-expansionniste d'inspiration kantienne que nous qualifierons tout simplement de "naturels" plaident en faveur de l'ouverture et de l'accueil tout en

délégitimant à l'inverse toute politique d'enfermement et de refoulement. Cathérine Withol de Wenden (2010, pp. 21-23) peut dès lors renchérir sur cette nécessité de la mobilité naturelle des personnes quand elle affirme que

Des philosophes, comme Kant, Hannah Arendt et, plus près de nous, Zygmunt Bauman, insistent sur la fluidité du monde et l'universalité des droits à la circulation du citoyen de ce monde. Des textes internationaux, comme la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, ou la Charte des Nations Unies sur les droits de tous les travailleurs migrants de 1990, rappellent que les populations mobiles ont autant de droits que les sédentaires, tandis que des sommets mondiaux des années 1990-2000 comme ceux du Caire (Population), de Pékin (Femmes), de Durban (Discriminations), de Kyoto (Environnement) font émerger l'idée de la mobilité des hommes comme bien public mondial.

Ce qui ne peut avoir lieu que dans le cadre de l'émergence et de la mise en œuvre d'un « droit public de l'humanité » (Kant, 1948, p. 33) que Jean Clam (1996, p. 265-279) définit comme « un droit englobant la communauté de tous les hommes ».

2.2. L'approche juridique du cosmopolitisme kantien

2.2.1. La républicanisation préalable des États

Si jusque-là nous étions dans le philosophisme des droits de l'homme, Kant entend franchir une étape décisive qui est celle de la mise en œuvre d'un véritable droit cosmopolitique en tant qu'instrument de la paix universelle et de la solidarité mondiale : « Comme dans les articles précédents, il est ici question non pas de philanthropie, mais du droit ». (Kant, 1948, p. 29). Ces deux articles précédents qui ont trait au stade intermédiaire à la mise en œuvre d'« un fédéralisme d'États libres » (*Ibidem*, p. 22) et au stade initial à l'institution de « la constitution civile (...) républicaine » (*Ibidem*, p. 15) forment avec le stade final du droit cosmopolite restreint « aux conditions de l'hospitalité universelle » (*Ibidem*, p. 29) les articles définitifs de la paix perpétuelle. L'aboutissement de ce processus politico-juridique est fort redevable au stade initial et non moins capital de la républicanisation préalable des régimes domestiques. Cette interdépendance est mise en évidence par Kant (1947, p. 35) comme suit : « Le problème de l'établissement d'une constitution civile parfaite est lié au problème de l'établissement de relations régulières entre les États, et ne peut pas être résolu indépendamment de ce dernier ». Ceci étant,

comment expliquer l'inclination de Kant pour la constitution républicaine et quelle est sa marque distinctive ? Pour y répondre, nous recourons à Stéphane Bloetzer (2004, pp. 36-37) pour qui

En proposant comme première condition pour l'instauration d'une paix perpétuelle que la constitution de chaque État doit être républicaine, Kant propose moins le projet d'une constitution concrète que le modèle idéal sur lequel doit se calquer toute constitution étatique pour rencontrer les exigences de légitimité philosophique qu'il lui assigne. Par républicanisme Kant entend une constitution fondée sur la liberté individuelle garantie par une législation unique et égale pour tous les citoyens. La constitution républicaine découle de la source pure du droit.

Concrètement, la constitution républicaine renvoie à une forme de gouvernement accessible à tous les régimes « même s'il s'agissait d'un peuple de démons (pourvu qu'ils aient quelque intelligence)... » (Kant, 1948, p. 44) en adoptant les réformes politiques et juridiques nécessaires à cet effet. De façon plus usuelle, la constitution républicaine au sens où l'entend Kant pourrait s'incarner de nos jours dans les États démocratiques et libéraux. Si la plupart des États occidentaux ont franchi cette étape, il n'en est pas de même pour bon nombre d'États africains et du tiers monde claudiquant encore sur le chemin de la démocratie, de l'état de droit, du respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales, de la bonne gouvernance et du développement. Autrement dit, les régimes politiques de ces États, pour la plupart autoritaires, sont aux antipodes du libéralisme politique que promeuvent les constitutions républicaines. Enclines à la paix et à la stabilité, ces constitutions doivent conduire à la mise en œuvre du droit cosmopolitique entendu comme celui de l'hospitalité universelle. À juste titre, Ryoa Chung (2002, pp. 330-343) estime que les constitutions républicaines « figurent (...) au premier chef des conditions sine qua non en vue d'établir un ordre cosmopolitique ». Aussi est-il de la plus haute importance pour les États africains de conformer leurs vies politiques et institutionnelles à l'Idée de la constitution républicaine. Pour Alain Renaut, (1999, pp. 195-196)

Puisque Kant refuse la perspective d'un État mondial qui conduirait, selon lui, au despotisme, donc à une nouvelle négation du républicanisme et de ses valeurs, le républicanisme ne peut trouver à s'associer qu'à un seul type de relation entre les États-nations, à savoir celui où, entre des États multiples, s'instaurent des relations légalisées ou juridicisées par la

reconnaissance commune du contenu du droit cosmopolitique. (...). C'est donc le républicanisme qui, ultimement, implique le pacifisme cosmopolitiste et qui fait surgir le contenu même du droit cosmopolitique tel que l'entend Kant, c'est-à-dire le droit de l'étranger à ne pas être traité en ennemi dans l'État qui n'est pas le sien.

Toutefois, à en croire Ryoa Chung, (2002, pp. 330-343), une telle co-dépendance des conditions endogènes et exogènes de la paix amène à relativiser la « présomption libérale conférant une soi-disant supériorité morale à la démocratie libérale » en vertu de laquelle les constitutions républicaines sont favorables à la paix et au développement. En d'autres termes, si la républicanisation préalable des régimes peut être une condition nécessaire au cosmopolitisme final et à l'avènement de la citoyenneté mondiale, gage d'un humanisme planétaire, elle n'en est pas toujours une condition suffisante.

2.2.2. La mise en œuvre de l'hospitalité universelle

Kant restreint le droit d'hospitalité à un simple droit de visite qui repose sur deux principes : le premier est « le droit qu'a l'étranger, à son arrivée dans le territoire d'autrui, de ne pas y être traité en ennemi ». (Kant, 1948, p. 29). Ce strict droit de visite qu'il ne faut pas confondre avec un droit d'accueil ou de séjour ou encore de résidence est un minimum juridique qui ne saurait lui être refusé aussi longtemps qu'il ne nuit à personne. Le second est

Le droit qu'a tout homme de se proposer comme membre de la société, en vertu du droit de commune possession de la surface de la terre sur laquelle, en tant que sphérique, ils ne peuvent se disperser à l'infini ; il faut donc qu'ils se supportent les uns à côté des autres, personne n'ayant originairement le droit de se trouver à un endroit de la terre plutôt qu'à un autre. (Kant, 1948, pp. 29-30).

Pour Kant la libre circulation des personnes ne saurait être remise en cause à partir du moment où aucune communauté ne peut fondamentalement et originellement s'arroger la propriété exclusive d'une portion de la terre. Celle-ci échappe de ce fait à toute appropriation exclusive et exclue par là toute possibilité d'exclusion des nouveaux arrivants. Autant dire que la propriété initiale et égale de la terre pour tous justifie ce que Kant (*Ibidem*, pp. 29, 30) appelle « le droit à la surface » dont peut se prévaloir tout individu en raison de son appartenance à la communauté humaine. Ce faisant, Kant ne manque pas d'invoquer une valeur humaniste capitale à savoir la tolérance,

c'est-à-dire l'aptitude à nous supporter les uns les autres en raison de notre cohabitation nécessaire et indispensable induite par la circularité et la clôture du globe terrestre. Il prône une véritable éthique de la tolérance entendu comme l'aptitude à accepter la différence et l'extranéité. D'ailleurs pour le philosophe de la Baltique

Ce droit d'hospitalité, c'est-à-dire la faculté des étrangers qui arrivent, n'excède pas les conditions qu'exige la possibilité d'essayer d'établir des relations avec les premiers habitants. – C'est ainsi que des continents éloignés peuvent se mettre pacifiquement en rapport ; ces rapports peuvent finalement se régler publiquement et rapprocher toujours davantage le genre humain d'une constitution cosmopolite. (*Ibidem*, p. 30).

Aussi est-il de la responsabilité des pays d'accueil de respecter les droits de l'homme en faisant le maximum possible ; surtout qu'ils peuvent compter sur le soutien de la nature à travers la promotion « de l'esprit commercial » (*Ibidem*, p. 48), pour ne pas refuser l'hospitalité emblématique du stade ultime de la réalisation de la paix perpétuelle vers lequel l'humanité ne doit jamais cesser de tendre :

Or, comme les relations (plus ou moins étroites ou larges), prévalant désormais communément entre les peuples de la terre, en sont au point qu'une violation du droit en un seul lieu est ressenti partout ailleurs, il s'ensuit que l'idée d'un droit cosmopolitique n'apparaît plus comme une manière chimérique et exagérée de concevoir le droit cosmopolitique, n'apparaît plus comme un code non écrit, aussi bien du droit public que du droit des gens, pour réaliser le droit public de l'humanité en général et par suite la paix perpétuelle dont on ne peut se flatter de se rapprocher sans cesse qu'à cette condition. (Kant, 1948, p. 33).

Force est cependant de constater qu'un tel processus se heurte dans la pratique à la volonté souveraine des pays d'accueil comme nous le rappelle sèchement Alain Supiot (2005, p. 313) : « Ouvertes aux choses, ces frontières [frontières à la circulation des capitaux et des marchandises] demeurent fermées aux hommes, et il n'existe pas de libre circulation de personnes à l'échelle internationale ». À la vérité, ce problème auquel Kant n'était pas inattentif se résumait en ceci : comment parvenir à une citoyenneté mondiale en l'absence d'un État mondial transcendant et supérieur que Kant récuse à la fois pour son caractère despotique et sa tendance à nier la liberté individuelle et la pluralité nécessaire des États ou encore « en raison de sa tendance à la vassalisation et à l'uniformisation » ? (Amidou Koné, 2016, p. 15).

Cette difficulté implique, selon l'expression de Ryoa Chung, (2013, pp. 63-91), une situation de « gouvernance globale sans gouvernement mondial » au sujet de laquelle Stéphane Bloetzer (2004, p. 53) pouvait recommander que « (...) des institutions internationales devraient disposer de compétences juridiques pour assurer ces droits universellement. En conséquence quelques éléments minimaux, en tous les cas juridictionnels, d'une *polis* métanationale ou d'une *Civitas mundi* doivent voir le jour » en trahissant par-là, une « nécessité croissante de coopérer ». (Jürgen Habermas, 1998, p. 172). Le droit de visite ne saurait être inconditionnel, systématique ou illimité. Tout soucieux qu'il a pu être de la mise en œuvre de l'hospitalité universelle, le réalisme et la lucidité de Kant l'amènent à anticiper - dans les limites du droit et de l'idéal cosmopolitique - la réticence des pays d'accueil en leur reconnaissant des conditions d'admission ou d'installation d'étrangers sur leurs territoires.

3. LES LIMITES AU DEVOIR D'HOSPITALITÉ UNIVERSELLE

3.1. Le droit à l'autodétermination des peuples

Tout en restreignant l'hospitalité universelle au « droit de visite », Kant prend soin d'y assigner des limites. En effet, dans le *Projet de paix perpétuelle*, Kant y apporte des assouplissements concomitamment à sa mise en œuvre. Ainsi, Kant (1948, p. 29) reconnaît qu'« On ne peut pas le [l'étranger] recevoir si cela n'entraîne pas sa ruine ; mais on ne doit pas se montrer hostile envers lui aussi longtemps qu'il se tient paisiblement à sa place ». Kant laisse donc entendre qu'il n'y a pas d'obligation de recevoir l'étranger à condition toutefois que sa vie ne soit pas menacée. Ce qui suggère que l'hospitalité est avant tout une faculté du territoire d'accueil qui reste libre d'accepter l'étranger si sa vie n'est pas en danger. Encore faut-il qu'il sache se tenir « à sa place » qui n'est autre que celle à lui conférée par les lois et règlements du pays d'accueil l'invitant à une conduite irréprochable qui ne nuise à personne. Fort de ces considérations et de tout ce qui précède, Stéphane Chauvier (1996, pp. 36 sq.) en arrive à une tripartition du droit cosmopolitique l'amenant à distinguer ce qu'il appelle le « droit de visite et le droit d'asile » d'une part ; le « droit d'entrer et de séjourner » d'autre part et, enfin, le « droit des nations à décider de

l'installation des étrangers ». Au fond, la question de l'étranger pose dans une perspective républicaine le problème de la liberté et de l'autonomie des pays d'accueil. Pour Alain Renaut, (1999, p. 196)

La question devient donc la suivante : une république ouverte (1. À la visite et à l'installation de l'étranger, à qui elle reconnaîtrait "ces droits cosmopolitiques", 2. Au commerce avec les États étrangers) recevrait-elle ses lois de l'étranger ou perdrait-elle sa capacité à se donner les lois qu'elle souhaite ?

La réponse qu'Alain Renaut nous en donne, pour le moins équilibrée, laisse entrevoir de la part de Kant, une gestion lucide et responsable de la question. En effet, pour Kant, les républiques, bien que souveraines, ne peuvent en l'absence d'un État mondial, ignorer l'existence d'autres États « en même temps que les conséquences de ce qui s'y passe » (*Idem*, p. 197) dès lors qu'« une violation du droit en un seul lieu est ressentie partout ailleurs » (Kant, 1948, p. 33) conformément d'ailleurs à l'idée du droit cosmopolitique. Ce qui amène Kant à concéder

Le droit de visite [qui] est au fond le seul droit cosmopolitique dont peuvent s'autoriser légitimement les étrangers dans les pays qu'ils colonisent (...) ou à l'inverse (...) qu'un tel droit de visite constitue la seule limitation qu'il convient d'apporter à la liberté et à la souveraineté d'une communauté politique, si du moins l'on veut préserver ses chances d'accéder à l'autonomie républicaine. (Kant, 1948, pp. 197-198).

Ainsi, en vertu donc de la souveraineté de chaque État et notamment du droit à l'autodétermination des peuples, un étranger ne peut s'installer par soi-même dans un pays. La décision appartient à la communauté d'accueil qui fixe les règles du jeu, et qui détermine les conditions de l'accès au territoire, du séjour et de la citoyenneté, bien qu'il soit tenu de respecter les règles et conventions qui, au niveau international, assurent aux migrants le droit à la libre expression, à la libre circulation et au libre choix de la résidence et qui, à un niveau national, le protègent contre les actes d'hostilités de toute sorte. Autrement dit, la question de l'immigration doit pouvoir se régler « dans les limites d'une relation interhumaine compatible avec le principe de l'égalité des hommes et de leur droit égal à la liberté ». (Alain Renaut, 1999, p. 198). Cette position de Kant, empreinte de responsabilité, n'est pas partagée par certains qui préfèrent s'en tenir à l'alternative d'une hospitalité

illimitée face à l'immigration clandestine et au problème des sans-papiers.

Une telle option est-elle viable ?

3.2. De l'hospitalité illimitée

Exposant les différentes conceptions possibles face au phénomène migratoire, Stéphane Chauvier (1996, p. 9) indiquait ceci :

Tel tient la nation pour un sanctuaire inviolable et sacré et la présence de l'étranger pour une simple faveur discrétionnairement octroyée. Tel autre voit au contraire dans l'étranger une promesse de richesse, autant spirituelle que matérielle, et fait de l'ouverture inconditionnelle des frontières autant un acte de simple justice qu'une expression de l'intérêt bien compris. Tel considère comme parfaitement juste qu'un État puisse adopter une législation restrictive voire sourcilieuse à l'endroit des étrangers. Tel autre voit au contraire, dans de telles pratiques législatives et administratives, non seulement un frein à la mise en relation de tous les hommes et de toutes les cultures, mais aussi une atteinte aux droits de l'homme.

La seconde attitude sur l'ouverture inconditionnelle des frontières trouve écho chez Jacques Derrida qui est un des tenants majeurs de l'hospitalité illimitée. Sa pensée partiellement empreinte de la philosophie d'Emmanuel Levinas se veut au même moment être une continuation du kantisme pour ensuite s'en désolidariser. Autrement dit, « Derrida ne s'attaque pas moins aux concepts-clés de son droit cosmopolitique et s'efforce de les remanier en profondeur, c'est-à-dire en réalité de les transposer ». (Klaus-Gerd Giesen, 2003). Aussi, est-il amené à faire la distinction « entre la loi d'une hospitalité inconditionnelle, offerte a priori à tout autre, à tout arrivant, quel qu'il soit, et les lois conditionnelles d'un droit à l'hospitalité » (Jacques Derrida, 1997, p. 57) dans le cadre d'un véritable « impératif catégorique de l'hospitalité » (Anne Dufourmantelle, Jacques Derrida, 1997, p. 77) prenant la forme d'une « sollicitude inconditionnelle pour la vulnérabilité des sans parts ». (Yves Cusset, 2010, p. 8). Derrida prône ni plus ni moins qu'une hospitalité et une solidarité illimitées voire absolues par la disqualification de la conception politico-juridique de l'hospitalité forcément restrictive « puisqu'il s'agit d'une obligation de droit » (Klaus-Gerd Giesen, 2003) pour ne retenir que celle strictement éthique de charité qui transcende toute limite. Cependant, comme le fait constater Yves Charles Zarka, (2016, pp. 3-8),

Nier toute limite à l'hospitalité, parler d'une hospitalité absolue et sans condition (...) n'est-ce pas détruire le concept d'hospitalité en traçant la figure d'un monde où il n'y aurait plus de différence entre le chez soi et le chez autrui, un monde où il n'y aurait pas d'étranger à accueillir parce que tout le monde serait chez soi partout ?

Ainsi que nous le constatons, une telle conception de l'hospitalité qui méprise le droit à l'autodétermination des communautés nationales pêche par sa candeur et son manque criard de réalisme. En effet, l'hospitalité n'est rien d'autre que la traduction de l'accueil comme ouverture de soi et de son cadre qu'implique l'immigration. Elle s'inscrit dans un processus interrelationnel et convivial de visite et d'accueil. Or, l'accorder de façon systématique et inconditionnelle équivaldrait tout simplement pour l'étranger à forcer ou à arracher l'hospitalité et à imposer sa présence à l'hôte au grand dam du droit à l'autodétermination des peuples. Cet agissement équivaldrait à une irruption, une intrusion ou une immixtion dans la vie des communautés nationales constitutive d'une violation de leur cadre. Les conséquences extrêmes peuvent dégénérer en situation d'envahissement en cas d'affluence pour aboutir en fin de compte à la « conquête » que Kant dénonçait et à « toute la litanie des maux (...) qui désolent l'humanité ». (Kant, 1948, pp. 30-31). Par conséquent, l'observation des principes humanistes ou l'interdiction de les violer n'est pas valable que pour les populations qui accueillent mais également pour les populations accueillies qui doivent s'y conformer.

Pour tout dire, l'hospitalité illimitée telle que le recommande Jacques Derrida n'est pas viable. Elle heurterait ou menacerait le droit à l'autodétermination des peuples et instaurerait un désordre qui ferait voler en éclat tout droit de visite et toute capacité d'accueil. D'où ce constat de Jean-Jacques Rousseau (1995, p. 774) : « Partout où les étrangers sont rares ils sont bienvenus ; rien ne rend plus hospitalier que de n'avoir pas souvent besoin de l'être : c'est l'affluence des hôtes qui détruit l'hospitalité ». C'est en cela que la contradiction qu'il pourrait y avoir entre la restriction du droit de visite et l'affirmation du droit à l'autodétermination des peuples que Kant s'est vu reprochée ne peut être qu'apparente. Ces principes qui sont tous les deux conformes aux principes du libéralisme politique si cher à Kant comme en

témoigne sa préférence marquée pour la constitution républicaine ne peuvent cohabiter à l'instar des protagonistes qu'ils incarnent que dans l'hypothèse de la limitation du premier afin de l'ajuster au second de sorte à rendre l'accueil consensuel et digeste.

Mieux, c'est à cette condition qu'une hospitalité véritable est possible. Il convient d'ailleurs de signaler que cette restriction au droit de visite n'est pas livrée à l'arbitraire de sorte « que seule la préservation du droit des citoyens peut fonder soit l'exclusion, soit l'inclusion conditionnelle de l'étranger : en clair, tout autre motif que le droit et la protection des droits est incompatible avec le droit républicain ». (Alain Renaut, 1999, p. 198). Toute chose que Stéphane Chauvier (1996, p. 38) acquiesce comme suit : « la position juridique de l'étranger n'est pas une position factice, une position de fait. C'est une position juridique. C'est d'abord ou ce doit être d'abord une position de droit ».

Conclusion

S'il est admis que l'immigration n'est pas un problème à résoudre mais une réalité humaine à gérer, il faut reconnaître que Kant y a fait face d'une manière tellement lucide et responsable que ses réflexions n'ont rien perdu de leur pertinence ; et ce conformément à la valeur éternelle des grandes philosophies qui « ne cessent de vivre, d'inspirer, d'agir ». (Martial Guérout, 1954, p. 5). Faisant donc écho aux questions que posent actuellement l'immigration clandestine et les sans-papiers, sa réflexion trouve assise dans un contexte de dénégation des droits fondamentaux de la personne humaine. Ce qui amène Kant, fidèle aux valeurs d'humanité, à réaffirmer dans un premier temps la nécessité du respect de la dignité humaine. David Kennedy (2009, p. 99) semble à tout point de vue en accord avec Kant quand il estime que « Dans la tradition américaine des affaires étrangères, le mot "humanisme" inclut le respect d'au moins cinq engagements importants : (...) [y compris en fin de compte] un engagement au cosmopolitisme ». Dans un second temps et à juste titre, Kant fait prévaloir le droit cosmopolitique, stade ultime du pacifisme juridique kantien élaboré à l'aune du libéralisme

républicain, comme celui de la mise en place des « conditions de l'hospitalité universelle ». Ce faisant, Kant adopte le juste milieu entre les tenants de l'hospitalité systématique et ceux du refus catégorique par la concession d'un « droit de visite » aménagé à la coexistence juridique de chacun avec tout autre ; ce, dans les limites du droit à l'autodétermination des peuples et des communautés nationales dès lors que « (...) notre époque, est, à la fois, celle de l'internationalisme, du cosmopolitisme et du nationalisme ». (Jean-Baptiste Jeanjène Vilmer, Ryoa Chung, 2013, p. 14). Aussi en appelle-t-il à un humanisme critique et réaliste qui tranche avec l'humanisme naïf des tenants de l'hospitalité illimitée. Pour Alain Renaut justement (1999, p. 199),

Un tel constat ne saurait certes impliquer que les solutions kantienne fussent définitives. Néanmoins, comme le souligne Habermas, force est de constater que Kant, sur ces questions complexes et situées à la périphérie de son système, a eu la force "d'anticiper de très loin", "de façon clairvoyante", et qu'en repoussant les visions les plus exaltées de l'idéal cosmopolitiste, il a témoigné de ce qu'il faut bien designer, contre l'accusation d'utopie, comme un réalisme.

Fort d'une telle appréciation, Pierre Hassner (2003, p. 358) pour finir, estime que

Le philosophe dont la pensée offre (...) une voie pour sortir du dilemme arendtien entre droits universels et communauté particulières, c'est bien évidemment Kant. (...). La grande contribution de Kant consiste à articuler les niveau du citoyen, de l'État et de l'univers d'une manière qui offre une place aux droits et à la dignité de l'homme, à l'identité et à l'autonomie des communautés politiques et culturelles, et à la solidarité de tous les habitants de la planète, y compris ceux, comme les réfugiés, qui ont perdu la protection de tout État particulier.

Références bibliographiques

AMBROSIO Luca d', 2010, « Quand l'immigration est un délit », *La Vie des idées*, consulté le 07 novembre 2017 sur <http://www.laviedesidees.fr/Quand-l-immigration-est-un-delit.html>.

BLOETZER Stéphane, 2004, *L'Union européenne – un ordre cosmopolitique en émergence ?*, euryopa, vol. 22, 200 p.

BOURGEOIS Bernard, 1990, *Philosophie et droits de l'homme de Kant à Marx*, Paris, Puf., 136 p.

CASTILLO Monique, 1998, « À propos de l'œuvre » in Emmanuel KANT, *Projet de paix perpétuelle*, trad. P.-F. Burger, Paris, Hachette, pp. 83-110.

CHAUVIER Stéphane, 1996, *Du droit d'être étranger. Essai sur le concept kantien d'un droit cosmopolitique*, Paris, L'Harmattan, 224 p.

CHUNG Ryoa, 2002, « L'emploi de la force dans le cadre conceptuel du paradigme cosmopolitique en éthique internationale », *AFRI*, volume III, pp. 330-343.

CLAM Jean, 1996 - I, « Doctrine kantienne du droit – Introduction à sa lecture et discussion de ses enjeux », *La Revue de la Recherche Juridique*, n° XXI, 64^e année, pp. 265-279.

CUSSET Yves, 2010, *Prendre sa part de la misère du monde, Pour une philosophie politique de l'accueil*, Paris, Édition de la transparence, 224 p.

DELMAS-MARTY Mireille, 1994, *Pour un droit commun*, Paris, Seuil, 305 p.

DERRIDA Jacques, 1997, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !*, Paris, Galilée, 57 p.

DUFOURMANTELLE Anne, DERRIDA Jacques, 1997, *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 135 p.

FENOGLIO Jérôme, 2017, « Libye, des migrants vendus aux enchères comme esclaves », *Le monde.fr* du 16/11/2017 consulté le 31/01/2018 sur http://www.lemonde.fr/afrique/article/2017/11/15/libye-des-migrants-vendus-aux-encheres-comme-esclaves_5215509_3212.html

GIESEN Klaus-Gerd, 2003, « Le devoir de solidarité transnationale : Kant versus Derrida », *Colloques SEI*, "Les solidarités transnationales"- 21/22 octobre 2003, consulté le 07 novembre 2017 sur <http://www.afsp.msh-paris.fr/activite/sei/seicoll03/sei03giesen.pdf>.

GUÉROULT Martial, 1952, *Leçon inaugurale : faite le 4 décembre 1951, Collège de France : Chaire d'histoire et technologie des systèmes philosophiques*, Paris, Collège de France, 34 p.

HABERMAS Jürgen, 1998, « La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne », *L'intégration républicaine*, trad. R. Rochlitz, Paris, Fayard, 123 p.

HASSNER Pierre, 2003, *La terreur et l'empire*, Paris, Seuil, 411 p.

HASSNER Pierre, 2000, *La violence et la paix*, Paris, Seuil, 370 p.

JEANJÈNE VILMER Jean-Baptiste, CHUNG Ryoa (dir) et *al.*, 2013, *Éthique des relations internationales*, Paris, Puf, 474 p.

KANT Emmanuel, 1994, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Paris, Delagrave, 210 p.

KANT Emmanuel, 1947, « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique », *La philosophie de l'histoire*, trad. S. Piobetta, Paris, Montaigne, pp. 26-45.

KANT Emmanuel, 1993, *Métaphysique de mœurs, Doctrine du droit*, trad. A. Philonenko, Paris, J. Vrin, 279 p.

KANT Emmanuel, 1948, *Projet de paix perpétuelle*, trad. J. Gibelin, Paris, J. Vrin, 86 p.

KENNEDY David, 2009, *Nouvelles approches du droit international*, trad. dir. E. Jouannet et *al.*, Paris, A. Pedone, 316 p.

KONÉ Amidou, 2016, *La Crise de la dette grecque et le référendum du 5 mai 2015 : quelle lecture kantienne du « non » ?*, Paris, Edilivre, 40 p.

MIHALKA Michael, 1994, « German and Western responses to immigration from the east », *RFE-RL Research Reports*, vol. 3, n° 23, pp. 36-48.

NGUYEN Quoc Dinh et *al.*, 1994, *Droit international public*, Paris, LGDJ, 1317 p.

PROULX Henri, 2013, « Éthique des politiques d'immigration : Arguments déontologiques - entre devoir d'accueil et droit d'exclusion », *Études internationales*, Vol. 44, n° 1, pp. 43-63.

RENAUT Alain, dir, 1999, *Histoire de la philosophie politique*, tome III, *Lumières et romantisme*, Paris, Calmann-Lévy, 414 p.

ROUSSEAU Jean-Jacques, 1995, *Émile, Œuvres complètes*, vol. IV, Livre V, Paris, Gallimard, 2192 p.

SUPIOT Alain, 2005, Homo juridicus, *Essai sur la fonction anthropologique du droit*, Paris, Seuil, 334 p.

VILLEY Michel, 1983, *Le droit et les droits de l'homme*, Paris, Puf, 169 p.

WITHOL DE WENDEN Catherine, 2010/1, « Cinq thèmes clés pour les migrations internationales », *Après-demain* (N° 13, NF), pp. 21-23.

ZARKA Yves Charles, 2016/4, « Penser l'hospitalité aujourd'hui », *Cités*, n° 68, pp. 3-8.

**FACE AU MAL EXTRÊME, LA TENDANCE MICROLOGIQUE DE
LA PENSÉE ÉTHIQUE À PARTIR DE KANT**

Pascal KOLESNORÉ

*Maître-Assistant, Université Saint Thomas d'Aquin (USTA)
(BURKINA FASO)*

kolesnorepascal@yahoo.fr

Résumé : Les tragédies politiques modernes traduisent l'actualité du concept kantien de mal radical. Mais ce mal moderne, excédant la radicalité kantienne, prend la figure d'un mal extrême. Celui-ci comporte la menace d'un abîme engloutissant tout sans retour : éthique, les valeurs et vie humaines... Devons-nous en rester à cette impasse ? Convaincu que l'Extrême n'a pas anéanti en l'homme tout germe du bien, on peut reconstruire la Modernité par la solution micrologique : fils ténus de l'éthique, minima du bien, individus exemplaires... Selon cette philosophie, l'espoir de restauration se trouverait du côté du petit, du particulier. Ainsi, face à l'Extrême, la solution réside dans des subjectivités armées. Loin de sacrifier la collectivité sur l'autel de l'individu, il s'agit de reconstruire l'universel à partir du particulier.

Mots-clés : ABÎME, ÉTHIQUE, INDIVIDU, MAL, MICROLOGIE, PARTICULIER, PETIT, UNIVERSEL.

Abstract : Modern political tragedies reflect the reality of the Kantian concept of radical evil. But this modern evil, exceeding Kantian radicalism, takes the form of an extreme evil. It involves the threat of an abyss that engulfs everything without return: ethics, values and human life... Should we stay in this deadlock? Convinced that the Extreme did not destroy all goodness in the human being, modernity can be reconstructed thanks to the micrologic solution: child of ethics, minima of goodness, exemplary individuals... According to this philosophy, the hope of restoration would be found in smallness, in the individual. Thus, dealing with the extreme, the solution lies in armed subjectivities. Far from sacrificing the community in the altar of the individual, it is a question of reconstructing what is universal from what is particular.

Keywords: *ABYSS, ETHICS, INDIVIDUAL, EVIL, MICROLOGY, PARTICULAR, SMALL, UNIVERSAL.*

Introduction

L'éthique kantienne, loin de sortir indemne de sa confrontation à la réalité du mal radical en l'homme connaît une mutation¹. Quand ce mal radical prend des allures d'un mal plus que radical², d'un mal extrême, l'éthique connaît une menace d'invalidation, d'une chute fatale dans un gouffre sans fonds (l'*Abgrund*³) que craignait Kant. Comment sauver l'éthique de cet *Abgrund* dans lequel le mal extrême que connaît notre époque, menace d'engloutir ? Il nous semble qu'une des voies possible, perceptible et constante à partir de Kant reste l'option micrologique. C'est le choix de la théorie critique de l'Ecole de Frankfort qui, face à une éclipse de la raison à notre temps, n'abdique pas de l'ambition rationnelle. Elle fait *le choix du petit*⁴ comme porte de sortie de la barbarie et possibilité de réintroduire la raison dans l'histoire. Ce choix signifie station, arrêt auprès du petit, attention centrée sur le singulier. Comment en l'individu, la potentialité d'une société sans violence, peut-elle se nouer ?

Comment penser que le discours philosophique, d'essence universelle, se tourne vers la non-philosophie, le non-conceptuel c'est-à-dire vers l'individu, le singulier tout en se revendiquant de la philosophie sous le nom de micrologie ? La réflexion autour de cette problématique nous amènera à une confrontation de l'éthique kantienne formelle à la réalité historique de notre Modernité. Cette confrontation nous découvrira que dans des situations d'inhumanité créées par la négativité absolue, on a assisté à la faillite des principes éthiques universels jugés pourtant intangibles et inscrits dans le cœur de l'homme. Elle nous conduira au-delà de l'éthique communautaire de Kant vers l'individuel comme bouée de sauvetage de l'universel avec des penseurs comme Arendt, Adorno, Horkheimer...

¹ On lira avec intérêt notre article, « L'éthique kantienne : crises et rupture consécutive s au mal radical » in *Cahier de l'IREA*, Paris, L'harmattan, n° 8, 2016, pp. 195-217.

² Cf. un autre article : Pascal Kolesnoré, « Indices kantien d'un mal plus que radical », in *Le Cahier philosophique d'Afrique*, Presses Universitaires de Ouagadougou, n°0014, Octobre 2016, pp. 141-167.

³ « *Abgrund* » est un concept proprement kantien signifiant « abîme ».

⁴ Ce concept et celui de la micrologie, nous le devons à Miguel Abensour qui donne à sa Postface de l'œuvre d'Adorno *Minima Moralia*, le titre : *Le choix du petit*.

1. JAILLISSEMENTS MODERNES DU MAL EXTRÊME CONJURÉ PAR KANT

L'expérience tragique du politique en notre temps signifie non seulement l'actualité de la théorie kantienne du mal radical mais aussi son dépassement ; elle oriente vers un au-delà du mal radical kantien peut-être même vers le mal extrême proscrit de l'expérience humaine par Kant.

1.1. *L'actualité du mal radical kantien*

Notre époque se présente comme un siècle de la terreur multiforme. La Grande Guerre jointe à la seconde guerre mondiale et à ses millions de morts, font du XX^e siècle, un siècle au caractère meurtrier. Il a vu s'épanouir les totalitarismes les plus cruels (fascisme, nazisme, communisme...), les camps de concentration ou d'extermination les plus inhumains. Et le triomphe de la démocratie libérale ne signe pas la fin des drames. Par les fissures et interstices de l'ordre démocratique, jaillissent de temps à autre, des manifestations extrêmes de violence qui nous rappellent qu'Auschwitz se continue dans des modalités autres comme le génocide rwandais, les purifications ethniques en Yougoslavie, les attentats terroristes... Tout ceci fait que ce siècle définirait « *cent ans de mal radical* » (J. Kotek et P. Rigoulot, 2000).

D'Auschwitz au Goulag, de la Shoa au génocide Rwandais, il ressort que le mal n'est pas accidentel et passager comme les événements qui le manifestent. Ces tragédies confirment qu'il est « *bien enraciné en l'homme* » (E. Kant, 1986, p. 46) ; il coïncide avec nous comme s'il était intrinsèquement lié à notre nature. Elles constituent la présentation brutale du mal radical en notre temps.

Leur récurrence révèle l'ordinaire du mal en l'homme, son universalité. Si l'Allemagne nazie, la Russie communiste ou tout autre peuple ont, à un moment donné de leur histoire, été les lieux de cristallisation de ce mal extrême, ce ne sont nullement en raison de prédispositions nationales, culturelles. En fait, aucun peuple n'est à l'abri de tels dérapages. Ceci atteste de l'existence en chaque homme, - quelle que soit sa nationalité, sa race -, d'un tort, d'une défaillance inhérente à notre humanité. Sous la pression de

circonstances particulières, cette défaillance porte aux pires errements. En la matière, il n'y a pas d'exception à la règle ; pour ce qui est du mal radical, personne n'en est indemne. C'est le signe d'une universalité humaine du mal et d'un mal communément partagé. Que de braves gens puissent se transformer en bourreaux, avec une facilité déconcertante, dans certaines conditions historico-politiques, prouve qu'il existe bel et bien, « *un penchant au mal dans la nature humaine* » (E. Kant, 1986, p. 40).

L'actualité de la notion kantienne de « mal radical » ne fait donc pas de doute ; Kant se révèle donc comme un précurseur. Jean-Louis Bruch (1968, p. 77) lui reconnaît ce rang : « *Kant fut sans doute sur ce point un précurseur. Il aura fallu plus d'un siècle - et l'expérience des guerres du XX^e siècle – pour que sa théorie du mal cesse de scandaliser les philosophes* »

Ceci admis, au-delà de cette actualité kantienne, un dépassement de la théorie kantienne par l'actualité reste pensable tant l'extrémité du mal excède la radicalité dans laquelle Kant l'avait restreint. En fait, il y a dans l'éthique kantienne, une figure de mal plus que radical que Kant s'était contenté de postuler tout en refusant la survenue historique, le mal diabolique, c'est-à-dire une intention d'admettre « *le mal en tant que mal comme motif de ses maximes* » (E. Kant, 1986, p. 40) et « *par expresse méchanceté (toute gratuite)* » (E. Kant, 1986, p. 589). Certaines figures du mal en notre Modernité font signe vers cette catégorie suprême du mal.

1.2. Figures du mal extrême conjuré par Kant

Déjà le totalitarisme se situe à l'extrémité de la politique ; comme si cela ne suffisait pas, le phénomène concentrationnaire se présente comme l'une des manifestations extrêmes du totalitarisme. Le système concentrationnaire, selon la classification qu'en donne Hannah Arendt, connaît une descente progressive par degrés dans les profondeurs des Enfers⁵. « *On peut, écrit-elle, distinguer trois types de camps de concentration qui*

⁵ La hiérarchisation de la sotériologie chrétienne dont s'inspire Arendt, distingue pour la vie dans l'au-delà, le ciel ou paradis, l'Hadès ou sommeil de la mort, le purgatoire, lieu de purification et l'enfer symbole de la damnation irrémédiable.

correspondent à trois conceptions fondamentales de la vie après la mort en Occident : Hadès, le Purgatoire et l'Enfer » (H. Arendt, 1972, p. 182). L'Hadès représente les camps d'internement, de mise hors de danger d'ennemis potentiels. À un degré plus bas, se situe le purgatoire des camps de rééducation, d'avilissement par le travail avec l'espoir d'échapper à la mort ; non loin là se trouve l'Enfer, à savoir, les camps de concentration ayant pour but l'anéantissement systématique. Cette figure du mal absolu, du royaume infernal des pires souffrances inhumaines, a une antichambre : la géhenne des camps d'exterminations ou de mise à mort immédiate.

Il ressort qu'à partir du mal radical en lui, l'homme aurait réussi à créer l'irréversible de l'Enfer sur le sol même de la contingence historique (Cf. T. Adorno, 2003, p. 438). Le mal politique moderne tend donc à franchir quelquefois les limites de l'humain pour frôler le diabolique. La fureur destructrice légalisée rappelle fortement la perception kantienne du régicide comme un crime quasi diabolique, un crime comme fait même de la loi. La Solution finale participe justement de ces crimes légaux : on tue au nom d'une loi qui prescrit l'impératif de l'extermination. Ne serait-on pas alors en présence de ce mal diabolique que Kant s'est refusé à reconnaître dans l'exécution du roi Louis XVI. Comme le « *crimen immortale, inexpiabile* » (E. Kant, 1986, p. 588), l'holocauste se refuse à l'oubli et se donne comme « *une expérience irrémissible de la Modernité* » (A. Brossat, 1996, p. 51), « *un mal impardonnable* » (J. Derrida, 2005, p. 28).

À ce mal absolu de la Modernité, convient, à défaut de mieux, le nom de l'Extrême, le monogramme de toutes les atrocités modernes. L'Extrême moderne présente donc les traits de l'impossible mal diabolique kantien rendu possible. Il représenterait la réalisation d'une impossibilité. Alain Finkielkraut (1989, p. 83) postule que l'inhumanité de la cruauté nazie « *n'est plus à l'échelle de l'homme, mais à l'échelle de ce qui est hors de l'homme* ». Ainsi perçoit-il le crime contre l'humanité comme un crime inhumain c'est-à-dire dépassant les frontières de l'humain. Ce hors de l'homme, Max Horkheimer (1993, p. 66) n'hésite pas à l'assimiler au diabolique : bourreaux comme

complices du déchaînement de l'Enfer par notre silence et notre passivité, « nous aussi nous faisons partie de la cohorte des diables- nous aussi ».

En définitive, en leur fondement, les figures présentes de l'Extrême renvoient au mal radical kantien ; en ses manifestations extrêmes, il franchit la ligne du mal radical et s'affirme comme une extrémité de radicalité. Face à cet Extrême, l'éthique se maintient-elle ? Les principes éthiques tiennent-ils ? Peuvent-ils tenir en situation extrême ?

2. MENACES D'ABGRUND DE L'HUMANITÉ ET DE L'ÉTHIQUE

Comme le régicide, les tragédies de la Modernité, comportent la menace d'un "abîme engloutissant tout sans retour" (E. Kant, 1986, p. 589) ; en chaque tragédie de la Modernité, « c'est vraiment comme un abîme s'ouvrant devant nous » (A. Brossat, 1996, p. 85). L'éthique serait en face d'une impasse à la figure multiforme : dépersonnalisation éthique, tétanie rationnelle, rupture du sens commun, silence assourdissant de la loi morale...

2.1. Brisures humaines

Les totalitarismes du XX^e siècle, comme l'a bien décelé Hannah Arendt, sacrifie l'individu sur l'autel de la collectivité. Le nous du groupe est valorisé au détriment du "je". Le système totalitaire utilise les individus comme des instruments en vue de la réalisation d'un projet politique de rédemption temporelle. Pour ce faire, il travaille à une identification aveugle des individus à la collectivité. Du point de vue d'Adorno, ces individus dissous dans la collectivité se transforment en quelque chose d'analogue à la matière inerte ; se supprimant comme personnes autodéterminées, ces individus deviennent des consciences réifiées. Miguel Abensour (2003, p. 339) traduit bien ces ravages humains du totalitarisme en ces termes : « Face à cette coulée de lave, à cette éruption volcanique, l'individu, pli à peine perceptible, s'efface pour laisser place à un nouveau relief ». On assiste à la liquidation du moi, à sa dépersonnalisation.

Si le totalitarisme dissout la subjectivité dans un ordre impersonnel, dans les camps de concentration ou d'extermination, l'impersonnalité s'aggrave

dans un anonymat à dessein destructeur et morbide. Ces camps rationalisent un système de déshumanisation qui fait perdre aux victimes leur identité réduite à un numéro matricule : c'est l'horreur de l'indifférenciation. De plus, les conditions de vie inhumaines réveillent leurs instincts bestiaux et répondent à une logique d'avilissement de l'homme⁶. « *Aux victimes de la solution finale ne fut laissée aucune lueur de noblesse humaine* », fait remarquer Hans Jonas (1984, p. 10). En fin de compte, les victimes éprouvent au plus intime d'elles-mêmes, la perte de leur statut de membres de l'espèce humaine.

Tout ceci a pour objectif de faciliter psychologiquement aux bourreaux l'accomplissement de leur sordide besogne de liquidation. De fait, au terme de cette opération de disqualification humaine, les auteurs de cruautés ne voient plus les victimes comme des hommes. Se faisant, « *celui qu'on n'a pas perçu comme un humain et qui pourtant est un homme, est transformé en chose afin qu'aucun de ses mouvements ne mette en cause le regard du maniaque* » (T. Adorno, 2003, p. 143). Selon cette même logique, un vocabulaire biologiste anime la propagande des génocidaires rwandais : les ennemis à massacrer sont traités dans les médias de vermines, de reptiles, de chacals...

Les survivants de ces enfers sur terre développent généralement le pathos de l'ineffable manifeste dans une aphasie. Incapable de mettre des mots adéquats sur ce qu'ils ont vécu, ils sombrent dans la tétanie rationnelle parce que ce qu'ils ont vécu relèvent de l'indicible. Cette tétanie rationnelle gagne aussi les penseurs. Ces désastres pèsent sur nos capacités d'intellection. Symbole même de la déraison de l'histoire, ils échappent à nos capacités cognitives. « *Ce qu'ont fait les allemands, avoue Adorno (2003, p. 140), échappe à toute compréhension, surtout psychologique* ». Leurs surgissements inattendus paralysent notre entendement. Adorno (1998, p. 160) fait remarquer que, face à quelque chose de pire que la mort, les mots

⁶ Todorov, un rescapé d'Auschwitz, décrit quelques aspects de ce processus de déshumanisation : on transforme les détenus en animaux ; ils sont déshabillés ; nus, ils se rapprochent des bêtes ; on les oblige à vivre dans leurs excréments, à la sous-nutrition qui les rend prêts à avaler n'importe quoi, des animaux qui ne pensaient qu'à manger ; on les prive de leur nom en leur attribuant des numéros (T. Todorov, 1991, p. 174).

manquent vraiment à la langue. Auschwitz représente ainsi l'innommable, l'impensable (T. Adorno, 1998, p. 172), l'indicible (T. Adorno, 2003, p. 12).

Nommer, penser une réalité c'est en quelque sorte avoir prise sur cet objet ; le conceptualiser c'est l'appréhender, le saisir. Et naturellement devant la diversité des sites du mal extrême de notre temps, notre raison ressent la nécessité de trouver un nom, un seul ou un concept unique qui le désigne et le cerne. Et là, nos capacités d'intellection échouent. Les barbaries modernes résistent à toute appréhension conceptuelle. Toutes les tentatives conceptuelles pour les nommer donnent lieu à d'âpres discussions rendant tout consensus impossible. La pensée peine à trouver un réceptacle conceptuel dans lequel elle logerait toutes les figures diversifiées du mal extrême. Ce faisant, les grandes hécatombes du XX^e siècle se voient, à défaut d'un concept intégrateur, réduites aux dates (11 septembre), aux lieux (Auschwitz), aux chiffres des victimes (la Shoa avec ses 6 millions de victimes juives).

La raison fait l'expérience de l'effondrement de sa prétention à une connaissance scientifique de la réalité historique. L'intelligibilité historique se retrouve brouillée. Il y a pour reprendre une expression d'Adorno, une crise du sens manifeste dans l'impossibilité de revendiquer un sens pour l'existence justement parce que des maux comme la solution finale, dénotent d'une absence ou constituent un déni de sens. Tout se passe comme si on assistait à l'irruption du néant dans le cours de l'histoire humaine ouvrant un abîme menaçant d'engloutir même toute éthique.

2.2. Le silence assourdissant de la loi morale

La récurrence du mal, deux siècles après Kant, et du mal le plus extrême, traduit l'incapacité du bien à dominer le mal, et révèle la fragilité de la loi morale pourtant inscrite en nous selon Kant. En notre temps, s'éprouvent sur plusieurs terrains les limites de cette loi morale kantienne. Confrontée à l'Extrême, elle tend à perdre sa force d'obligation impérative et catégorique ; elle manque de s'imposer à tous et en toutes circonstances. Son sort dans les conditions inhumaines de vie, comme les camps, le révèle clairement.

Dans les camps de la mort, régnait souvent le silence assourdissant et effrayant de la loi morale devenue comme aphone. Les principes moraux se retrouvent bafoués. « *Pour survivre*, avoue Primo Levi (cité par T. Todorov, 1991, p. 38), un rescapé d'Auschwitz, *il faut abandonner toute dignité, étouffer toute lueur de conscience, se jeter dans la mêlée comme une brute contre d'autres brutes* ». En situation d'inhumanité, la majorité des hommes se transforme presque en loups engagés dans un « *Struggle for life* » sans merci, indifférents au sort d'autrui⁷, capables même de gestes condamnables pour se sauver. La voix de l'impératif catégorique intérieure à chaque homme, se retrouve noyée par l'appel à la survie venant des tréfonds de l'homme et par le commandement du Führer. L'intériorité de la loi serait-elle superficielle au point d'être évacuée par l'ordre du Führer ou effacée par l'appel de la survie ? Les beaux principes de l'éthique kantienne s'avèrent difficilement applicables en situation extrême. Si du côté des victimes, ce retrait de la loi s'explique et se justifie par l'inhumanité organisée dans laquelle ils baignaient, il se comprend plus difficilement du côté des bourreaux exécutant froidement leurs semblables.

Cet état de fait suscite quelques interrogations. Une morale dont on peut ainsi se débarrasser à la première occasion, ne ressemble-t-elle pas à une convention superficielle et non à des principes inhérents à notre nature ? Pour sûr, une prétendue essence que l'on peut perdre à l'occasion ressemble davantage à un accident de l'être.

L'Extrême semble faire perdre à l'homme sa disposition naturelle au bien. En chaque modalité de l'Extrême, se joue comme la mort circonstancielle de l'éthique pour beaucoup d'hommes. Un pensionnaire de la Kolyma en témoigne :

Tous les sentiments humains nous avaient quittés en même temps que la chair que nous avons perdue pendant la famine prolongée (...). Le camp était une grande épreuve des forces morales de l'homme, de la morale ordinaire et 99% des hommes ne passaient pas le cap de cette épreuve.

⁷ Un rescapé d'Auschwitz rapporte qu'un homme, pour se suicider, se coupe les veines et s'effondre dans son sang ; les autres lèchent leurs écuelles tranquillement. (T. Todorov, 1991, p. 59).

(...) Les conditions du camp ne permettent pas aux hommes de rester des hommes (V. Charlamov cité par T. Todorov, 1991, p. 38).

De l'avis de ce rescapé, les conditions inhumaines de survie dans les camps induisent pour la plupart des pensionnaires comme une perte d'humanité qui s'exprime dans la perte des repères moraux.

Sous peine de généralisation hâtive, on ne peut pas conclure de là, que l'Extrême sonne définitivement le glas de toute éthique. Par contre, on peut soutenir que la crise de la Modernité signe la fin d'une certaine éthique, celle des absolus indiscutables. Confrontée à l'Extrême, la morale impérative catégorique rigoriste kantienne, fondée sur la base intangible de l'absolu de la loi ou du devoir, voit quelques-uns de ses aspects devenir obsolètes et dépassés. Aujourd'hui, au regard de l'expérience désastreuse du légalisme éthico-juridique, on peut soutenir difficilement que l'impératif catégorique ne se discute pas, que la loi morale est inflexible et n'a cure des circonstances de vie, qu'il faut obéir à l'autorité politique quelle qu'elle soit. En lieu et place d'une raison sûre d'elle-même et d'une éthique absolument formelle, l'Extrême nous oblige à opter pour une raison située voire, pour une morale de situation. Que des situations extrêmes puissent induire de la part des hommes, des réactions inhumaines, montre qu'en vérité, l'homme ne peut conserver les attributs de son humanité que dans des conditions humaines de vie. La nouvelle éthique exige une attention particulière aux conditions de vie de l'homme. La fin de l'éthique provoquée par l'Extrême n'est rien d'autre que la fin de l'éthique formelle ou d'une éthique désincarnée et l'appel à « *une éthique matérielle des valeurs* »⁸ pour sauver l'éthique de la menace de l'abîme dont l'une des modalités reste la perte des repères éthiques.

"*Arbeit macht frei !*"⁹ Ce slogan nazi inscrit aux frontons de certains camps de détention ou de travail comme Dachau, Buchenwald, Struthof... est le symbole même de cette perte totale des repères. On oblige le détenu à se libérer au prix d'un travail harassant, au prix de sa mort par épuisement. La

⁸ Un ouvrage de Max SCHELER porte en effet le titre, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs ; essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique* (Trad. de M. Gandillac, Paris, Gallimard, 1955).

⁹ "*Arbeit macht frei !*" Signifie "le travail rend libre ! "

liberté se prend ici à l'asservissement mortel et la libération rime avec la mort. On sombre véritablement dans la confusion des repères du bien et du mal. Tout se passe comme si on en était à l'état de nature ; on se trouve pourtant dans un ordre bien légal. L'irrationnel moderne n'a plus la figure de l'obscurantisme mais d'une raison experte dans le mal.

En définitive, l'épreuve de l'Extrême ne laisse rien intact. Elle s'attaque à la vie, à l'humanité de l'homme, corrompt le fondement du bien, plonge les forces rationnelles de l'homme dans la tétanie. Devons-nous en rester à cette impasse ? Il nous faut plutôt en sortir. Pour Jean-François Lyotard (1980, p. 300), il faut « *enchaîner après Auschwitz* », c'est-à-dire sortir de son impasse. Au-delà de la tétanie rationnelle, nous avons un défi de sens à relever si nous ne voulons pas sombrer dans l'abîme de l'irrationnel. Comment alors sauver l'éthique de la menace d'*Abgrund* ? Il nous semble qu'après Kant, nombre de penseurs s'orientent vers une solution micrologique.

3. LA SOLUTION MICROLOGIQUE

Comme dépassés par la démesure de l'horreur, certains penseurs inclinent au désespoir. Pourtant, à la place ou en sus de l'interprétation négativiste, on peut tenter une philosophie constructiviste de la Modernité, convaincu que l'Extrême n'a pas définitivement anéanti en l'homme le germe du bien. L'espoir de restauration d'un monde sensé, repose d'abord sur l'hypothèse d'un minimum de bien resté intact.

3.1. *Fils ténus de l'éthique*

Le siècle des ténèbres, si l'on peut ainsi nommer symboliquement la Modernité, n'est pas sombre de part en part. Auschwitz, le symbole des barbaries de cette époque, révèle non seulement que l'homme se montre capable du pire, mais aussi que, même dans l'horreur, des hommes se révèlent capables de quelques biens si petits soient-ils mais qui valent leur pesant d'or. Si au cœur des désastres, de nombreuses démissions éthiques illustrent l'éclipse du sentiment moral, des contre-exemples existent aussi.

Quelques fils ténus de l'éthique subsistent au cœur de l'enfer : des dévouements frisant l'héroïsme, des amitiés persistantes, des hommes capables de gestes d'entraide et de solidarité¹⁰... Même dans des circonstances inhumaines, des hommes continuent de poser des gestes de haute grandeur humaine. Au cœur même de l'inhumanité, des hommes sont restés humains. Tout ceci laisse croire que l'homme moderne parcourt l'échelle de la perversité, incarnant tantôt le rang supérieur du diabolique et tantôt le rang inférieur de l'animal. Mais parfois, il s'élève aussi à la hauteur de la personnalité. En lui, se concentre à la fois, hauteur et profondeur de la bassesse, mais aussi transcendance vers le sommet de la personnalité.

La mort du devoir n'est donc pas l'unique vérité indiscutable qu'énonce l'Extrême. Chez certains hommes brisés, survit la conscience morale. Ces traces d'humanité sauvegardées prouvent que le devoir n'est pas définitivement mort dans les camps et que le glas de toute éthique n'a pas encore définitivement sonné. Ce faisant, l'Extrême découvre, tapie en certains individus, une capacité de résistance, et révèle des êtres à l'humanité presque invincible. Son désastre, malgré la corruption humaine qu'il induit, n'a pu anéantir tout germe de bien dans le cœur de l'homme.

Cet espoir de reliquat renvoie à la dynamique d'espérance, dans laquelle Kant avait inscrit sa philosophie du devenir. L'espérance kantienne se fonde sur une disposition originnaire au bien, qui subsiste et survit aux ravages des forces du mal radical à l'œuvre dans l'histoire. Le *Projet de paix perpétuelle* en convient : « *La Providence, qui règle le cours du monde, est justifié suffisamment par le maintien du principe moral qui ne s'éteint jamais dans l'homme* » (Kant, 1986, p. 376). Ce germe du bien préservé en l'homme, malgré le mal corrupteur triomphant, fonde l'espoir de restauration d'un monde sensé.

Outre le fait qu'au cœur du désastre, subsistent quelques traces du bien, la négativité radicale ouvre sur quelque positivité. Dans l'épreuve moderne

¹⁰ La vie des camps, nous convainc Tzvetan Todorov, n'obéit pas à la seule règle de la jungle. Des hommes s'y montrent capables de gestes d'entraide, de partager jusqu'à leur dernier morceau de pain (T. Todorov, 1991, pp. 41ss).

de l'Extrême, des traces d'un sens commun peuvent être décelées et sur lesquelles on peut rebâtir un monde commun.

3.2. L'émergence d'un sens commun universel

Du sentiment de désolation naît une prise de conscience. Les drames de notre époque fondent insidieusement un nouveau consensus d'ordre éthique, qui s'exprime d'abord négativement, sous la forme d'un impératif de "l'at-terreur". De l'expérience douloureuse se dégage comme le souvenir de l'impératif catégorique kantien oublié dans les profondeurs de l'abîme moderne. L'impératif du "plus jamais ça" s'impose à l'humanité, comme un devoir, créant un consensus universel autour d'un idéal, à l'énoncé négatif et à la formulation prohibitive. Adorno (2003, p. 442) le formule ainsi : « *Dans leur état de non-liberté, Hitler a imposé aux hommes, un nouvel impératif catégorique : penser et agir en sorte que Auschwitz ne se répète pas, que rien de semblable n'arrive* ». Dans le même sens, Max Horkheimer (1993, p. 259) assigne aux rescapés de l'Extrême ce devoir : « *agir pour que l'effroyable ne se reproduise pas ni ne tombe dans l'oubli* ».

Pour la mise en pratique de cet impératif catégorique semblable à celui de Kant, le choc de l'horreur, quoique d'emblée paralysant, peut après coup, libérer quelques énergies constructives. En effet, si tant est vrai, à en croire Chantal Delsol (2004, p. 103) que « *l'existence humaine ne s'augmente que rivée à ces énigmes. La mort, le mal, l'autre générique, représentent des écueils dont l'interrogation grandit l'Être* », l'Extrême offre à l'homme l'occasion d'un sursaut d'humanité. De son épreuve, l'humanité peut sortir grandie et elle l'est effectivement de façon multiforme.

Ces périls constituent le ferment d'une conscience mondiale. De l'horreur de l'holocauste naît une sensibilité particulière, pour la dignité sacrée de la personne humaine. La notion de "crime contre l'humanité", énoncée depuis le Tribunal de Nuremberg, chargé de juger les criminels de la seconde guerre mondiale, constitue un performatif juridique. Ce paradigme fondateur sert de ferment et de socle à une justice trans-étatique en germe.

Tout se passe comme si, des expériences les plus inhumaines, le genre humain avait retiré la conscience aigüe de l'humain.

Il en va ainsi parce que la démesure de l'Extrême participe d'une espèce de sublime. L'homme y fait l'expérience de l'abîme, mais cet abîme jouerait un rôle fondateur. À l'instar du sublime kantien, le premier mouvement devant l'Extrême est l'écrasement, l'anéantissement de soi, le frisson d'horreur. Quoique profondément négatif ce premier moment de terreur peut inspirer la fondation d'institutions contre l'horreur.

De fait, l'horreur des deux guerres mondiales a incité successivement l'humanité, à faire l'essai d'un ordre mondial pacifié, à travers l'institution de la SDN d'abord, puis de l'ONU. Ce sont des tentatives de reconstruction de la coexistence internationale, autour d'un idéal commun, fut-il négativement formulé. La seconde guerre mondiale a spécialement engendré un consensus éthique, universellement partagé, s'exprimant dans la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme du 10 décembre 1948, à laquelle tous les États ont successivement souscrit. Cela n'a pas mis fin, loin s'en faut, à l'horreur hantant toujours le présent, et rappelant à tous, que la quête d'un monde sensé est une quête sans fin.

Par ailleurs, confrontée à la terreur de la menace nucléaire ou écologique, l'humanité prend conscience de nos jours de former une communauté de destin, de vie ou de mort. Tous ces fragiles points de départ pensés, participent de ce que l'on peut appeler une philosophie de la micrologie.

3.3. *Le pari du petit*

L'option micrologique dérive du constat dramatique analysé plus haut, celui d'une vie mutilée devant laquelle la pensée ne peut se continuer sous sa forme systématique et cohérente. Ainsi Adorno, au lieu d'une éthique énonçant des principes universels intangibles, son œuvre au titre même évocateur *Minima moralia*, « *livre des réflexions petites, minimes, relatives aux mœurs, à la vie endommagée* » (M. Abensour, 2003, p. 349). La pensée systématique cède le pas à un autre art d'écrire fait d'aphorismes, d'une philosophie à coups d'épingles, sous forme de vignettes. Elle se donne

comme un parcours sinueux, brisé, option normale dans un champ de ruines humaines. Plus qu'une méthode, un nouveau lieu de pensée fait jour.

Contre la négativité absolue, les totalités politiques intégratrices qui nient la singularité de l'individu, les tenants de la théorie critique font le choix du petit. C'est une posture philosophique, précise Miguel Abensour (2003, p. 349), donnant de l'importance au détail, au quotidien, à l'infime, au tenu pour dérisoire. Elle postule que la plus petite parcelle ou germe de bien vaut son pesant d'or. Cette attention portée au petit inaugure un nouveau mode de philosopher à qui convient le nom de micrologie.

Selon cette philosophie, l'espoir de restauration se trouverait du côté du petit, comme figure de résistance au désastre. « Au cours des quelques cents cinquante ans qui se sont écoulés depuis l'apparition de la pensée hégélienne, c'est à l'individu qu'est revenue une bonne part du potentiel protestataire » (T. Adorno, 2003, p. 13). S'inscrivant comme Adorno dans le choix du petit, Kafka, suggère de se métamorphoser en ce qui est petit et par cette insignifiance, échapper à la domination, à la violence et à la menace d'anéantissement.

Pourtant, la tradition philosophique classique véhicule une dépréciation du particulier rangé du côté du non-conceptuel, du singulier, du contingent. De fait, l'individuel est certes la base du concept mais la conceptualisation consiste en une synthèse de pluralité d'individus en un schème intégrateur. L'individu à lui seul ne peut être conceptualisé ; il relève du singulier alors que le concept relève de l'universel. La micrologie se propose de restaurer cette subjectivité dépréciée et objet de désintérêt.

Face à la logique implacable de l'Extrême, noyant les subjectivités dans la masse, la solution ne réside peut-être pas, comme l'a cru Kant dans sa seconde éthique, dans une ligue du bien ou de la vertu, mais d'abord et avant tout dans des subjectivités suffisamment armées, à même de résister, de sauvegarder et de reconstruire un minimum de sens commun.

Ce faisant, les tenants de la micrologie, trouvent le moteur de l'histoire non plus dans un sujet collectif comme le soutenait Kant (le genre humain) ou

les marxistes (la classe prolétarienne) mais dans un sujet individuel qui, bien que menacé de dépersonnalisation éthique par le totalitarisme et le capitalisme, fait montre d'une autonomie résiduelle qu'il faut développer. Le salut de la Modernité résiderait dans un renforcement de cette subjectivité. Pour ce faire, Max Horkheimer propose d'équiper l'homme d'outils d'émancipation car il recèle un potentiel de rationalité, de développer un état social dans lequel l'individu peut déployer la force de son autonomie créatrice.

S'y employer est-ce sacrifier la collectivité sur l'autel d'un individualisme égoïste ? En fait, il ne s'agit pas de restaurer une subjectivité fermée sur soi mais ouverte à l'autre. Se faisant, le renforcement de l'individu lui offre une chance de solidarité avec les autres hommes. La micrologie ne consiste donc pas en un simple repliement. Devant l'impossibilité d'une transformation immédiate des structures dominant qui l'enserrent, la micrologie propose au sujet de se retrouver dans un « chez soi ». « *Ce qui est nécessaire*, insiste Adorno (2003, p. 235), *c'est que la sujet fasse retour sur lui-même* ». La micrologie se prend en la force de l'individu à réfléchir, à se déterminer soi-même. Et à partir de ce « chez soi », il peut rebondir et réintroduire du sens autour de lui, dans l'intersubjectivité. Cela suppose un changement de perspective : « *que l'universel ne soit plus seulement quelque chose de plaqué sur l'individualité, mais sa substance interne* » (T. Adorno, 2001, p. 425). L'individualité serait désormais le réceptacle même de l'universel, celle qui contient l'universel, celle qui dit l'universel.

Conclusion

Force est de reconnaître que la confrontation de l'éthique kantienne à la réalité humaine nous a fait découvrir qu'il ne suffit pas d'énoncer les principes éthiques universels, encore faut-il que l'homme concret en situation d'inhumanité soit capable d'en atteindre la hauteur. L'éthique kantienne confrontée au mal radical connaît une crise. Confrontée à l'Extrême de notre époque, toute éthique semble sombrer dans un gouffre sans fonds. Cette faillite de l'éthique dans l'abîme du mal extrême n'est heureusement pas sans porte de

sortie si petite soit-elle. Elle se prend en puisant aux sources d'une philosophie de la micrologie et dans la patience d'une quête sans fin de l'universel par le particulier. Il reste à voir comment une attention centrée sur le singulier peut résoudre la crise profonde d'une instance qui le dépasse et l'englobe.

Références bibliographiques

ABENSOUR Miguel, *Postface : Le choix du petit*, in Theodor Adorno, 2003, *Minima Moralia ; Réflexions sur la vie mutilée*, Trad. E. Kaufholz et J.R. Ladmiral, Paris, Payot, 358 p.

ADORNO Theodor W, 2003, *Dialectique négative*, Trad. de G. Coffin, J. Masson, O. Masson, A. Renaut, D. Trousson, Paris, Petite Bibliothèque Payot & Rivages, 534 p.

ADORNO Theodor W., 1998, *Métaphysique, concept et problèmes*, Trad. de Christophe David, Paris, Payot, 260 p.

ADORNO Theodor W., 2003, *Minima Moralia ; Réflexions sur la vie mutilée*, Trad. E. Kaufholz et J.R. Ladmiral, Paris, Payot, 358 p.

ADORNO Theodor W., 2003, *Modèles critiques*, Trad. de M. Jimenez et E. Kaufholz, Paris, Payot, 352 p.

ARENDT Hannah, 1991, *Auschwitz et Jérusalem*, Trad. de S. Courtine-Denany, Tour, Deuxièmes Tierce, 262 p.

ARENDT Hannah, 1972, *Les origines du totalitarisme ; Le système totalitaire*, Trad. de J.-L. Bourget, R. Davreu, P. Lévy, Paris, Seuil, 384 p.

BROSSAT Alain, 1996, *L'épreuve du désastre ; le XX^e siècle et les camps*, Paris, Albin Michel, 512 p.

BRUCH Jean-Louis, 1968, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier Montaigne, 277 p.

DELSOL Chantal, 2004, *La grande méprise ; Justice internationale, gouvernement mondial, guerre juste...*, La Table ronde, Paris, 176 p.

DERRIDA Jacques, 2005, *Pardonner : l'impardonnable et l'imprescriptible*, Paris, L'herme, 94 p.

FERRARESE Estelle, 2002, « Le regard micrologique. L'héritage de la réflexion de la Théorie Critique sur la souffrance », in *Revue internationale de psychosociologie*, n°2, p. 77-86.

FINKIELKRAUT Alain, 1989, *La mémoire vaine du crime contre l'humanité*, Paris, Gallimard, 125 p.

HORKHEIMER Max, 1993, *Notes critiques sur le temps présent*, Trad. de S. Cornille, P. Ivernel, Paris, Payot, 317 p.

JONAS Hans, 1984, *Le concept de Dieu après Auschwitz; une voix juive*, Trad. de Philippe Ivernel, Paris, Rivages Poche, 71 p.

KANT, 1986, *La Religion dans les limites de la simple raison*, in *Œuvres philosophiques*, t. III, Paris, Gallimard, Coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1600 p.

KANT, 1986, *Métaphysique des mœurs*, in *Œuvres philosophiques*, t. III, Paris, Gallimard, Coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1600 p.

KANT, 1986, *Projet de paix perpétuelle*, in *Œuvres philosophiques*, t. III, Paris, Gallimard, Coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1600 p.

KOTEK Joël et RIGOULOT Pierre, 2000, *Le siècle des camps : détention, concentration, extermination ; cent ans de mal radical*, Paris, Lattès, 805 p.

LYOTARD Jean-François, 1980, « Discussion ou phraser "après Auschwitz" », in *Les fins de l'homme ; à partir du travail de Jacques Derrida*, colloque de Cerisy, 704 p.

SCHELER Max, 1955, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs ; essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, Trad. de M. Gandillac, Paris, Gallimard, 656 p.

TODOROV Tzvetan, 1991, *Face à l'extrême*, Paris, Seuil, 352 p.

DU DROIT POLITIQUE AU DROIT COSMOPOLITIQUE CHEZ KANT : POUR UN UNIVERSALISME JURIDIQUE

Dotsè Charles-Grégoire ALOSSE

Maître-Assistant, Université de Kara (TOGO)

charles.alosse@gmail.com

Résumé : Le droit politique ou droit civil chez Kant est le droit qui règle les relations entre les citoyens d'une part et entre les citoyens et l'État d'autre part. Le droit cosmopolitique est l'ensemble des lois universelles concernant les citoyens et les peuples et tendant à leur réunion dans une communauté globale. La difficulté est liée à l'instauration de rapports juridiques stables entre les États en vue de réaliser une paix perpétuelle. Dans l'approche kantienne, la problématique de la paix civile ne peut pas être réglée au niveau d'un seul peuple ou d'un État national, même républicain. Le respect des droits est fonction de la réalisation d'une paix durable tant au niveau national qu'universel. Dans un monde en pleine crise idéologique, le droit cosmopolitique constitue, de par son universalité, une solution à la pacification durable des relations entre les peuples et leurs États.

Mots-clés : DROIT COSMOPOLITIQUE, DROIT POLITIQUE, ÉTAT REPUBLICAIN, KANT, UNIVERSALISME JURIDIQUE.

Abstract : The political right or the civil law at Kant is the law which settles the relations between the citizens and between the citizens and the State. The cosmopolitical law is all the universal laws concerning the citizens and the peoples and aiming at their meeting in a global community. The difficulty is bound to the institution of stable official reports between States to establish a perpetual peace. In the Kantian approach, the problem of the civil peace cannot be only adjusted at the level of single people or of an even republican, national State. The respect for the rights is a function of the realization of a lasting peace as much at the level national as universal. In an in the middle of a crisis ideological world, the cosmopolitical law constitutes, due to its universality, a solution to the sustainable pacification of the relations between the peoples and their States.

Keywords: COSMOPOLITICAL LAW, POLITICAL LAW, REPUBLICAN STATE, KANT, LEGAL UNIVERSALISM.

Introduction

Les *Fondements de la métaphysique des mœurs* nous offrent, à travers la "Doctrin du droit" et la "Doctrin de la vertu", les éléments essentiels pour la compréhension du rôle que jouent le droit et la morale dans la société. En différenciant le droit de la morale, le droit définit l'ensemble des règles qui rendent possible la législation et dont le respect peut être imposé par la

contrainte tandis que l'acte accompli par pur respect, en dehors de toute autre détermination de la volonté, constitue la loi morale. L'homme est ainsi contraint, à défaut d'être moralement bon, d'être un bon citoyen. Dans la perspective kantienne, le droit constitue la synthèse des conditions dont le respect permet l'accord des libertés des uns et des autres à travers la raison qui possède en filigrane, la capacité et l'obligation d'élaborer ce qui est juste à la lumière de la liberté. À travers le droit, comme à travers la morale en tant que système de devoir en général, la raison commande l'agir humain. La différence entre le droit privé et le droit public se trouve en ceci que le droit privé est le droit de l'homme à l'état de nature, lequel s'oppose non pas à l'état social, mais à l'état civil d'autant plus qu'à l'état de nature, il n'existe pas de lois civiles. Le droit public par contre est le droit politique dans l'état civil. Il s'agit selon Kant des lois qui, pour créer une situation consécutive aux droits et aux obligations juridiques, nécessitent une reconnaissance officielle, en tant que caractéristique de tout droit positif. Ainsi, seul le droit public au sens kantien du terme, est à même de couvrir l'univers juridique dans le sens moderne du droit, qu'il soit public ou privé. Le *Projet de paix perpétuelle* explore ce droit public en distinguant entre le droit constitutionnel, le droit des gens et le droit cosmopolitique. Dans cette architecture, la société civile, décrit une société d'êtres humains qui sortent des mains de la nature, à l'aide d'un contrat social, pour entrer en relations régies non seulement par le droit privé, naturel au sens kantien, mais par des lois légales. Le droit étant l'élément constitutif de la société civile, il n'est pas seulement à l'homme un moyen lui permettant d'accéder à la société, mais un but en soi, et son fondement est une exigence normative et rationnelle. La question essentielle qui se pose est la suivante : comment concilier la souveraineté des États, leur liberté de personnes morales comparable à celle des individus, avec une contrainte juridique universelle ? Le projet de Kant d'établir le droit comme fondement des relations au sein de l'État et entre les États, trouve dans l'idée de contrat social et de la constitution de la société civile l'assise de l'État de droit dont le formalisme s'explique par son enracinement dans les principes universaux de la raison. L'argumentaire procède, pour ce faire, en trois temps.

En partant du droit politique chez Kant qui procède de la constitution républicaine, nous présenterons ensuite le droit cosmopolitique chez Kant en tant que dépassement de la société des États pour la société des peuples, et enfin, nous poserons la question de l'effectivité du droit au niveau cosmopolite à partir de l'universalisme juridique.

1. LE DROIT POLITIQUE CHEZ KANT

Le droit politique chez Kant consiste dans l'organisation des relations au sein de l'État. Son pendant juridique est la constitution républicaine dont les principes essentiels sont la représentation et la séparation des pouvoirs. Il définit le gouvernement légitime en tant que celui qui évolue pour s'accorder avec la seule constitution conforme au droit.

1.1. La constitution républicaine

La République est une forme de régime politique ; elle désigne l'ensemble des biens, des droits, des prérogatives de la puissance publique et des services propres à l'État. La pensée politique de Kant est essentiellement orientée vers les conditions rationnelles de réalisation des libertés et des droits de l'homme et est liée aux valeurs morales d'une manière générale. Kant est au faite, ainsi que l'a montré C. Leleux (1997, p. 143), des « grands thèmes de réflexion qui ont animé les philosophies politiques modernes, à savoir : état de nature et droits naturels ; contrat social ; souveraineté populaire et représentation ; état de droit et abus de pouvoir ; séparation des pouvoirs et forme de gouvernement ». Sa préférence pour une constitution républicaine s'explique par le fait qu'elle soit compatible avec la liberté, la soumission de tous à une législation commune. La constitution républicaine renferme en elle le droit public que Kant définit comme

Un système des lois à l'usage d'un peuple, c'est-à-dire d'une multitude d'hommes ou d'une multitude de peuples qui, entretenant des rapports d'influence réciproque, ont besoin pour que leur échoit en partage, ce qui est droit, d'un État juridique obéissant à une volonté qui les unifie. (E. Kant, 1986, p. 575).

Cette volonté unificatrice qui est la constitution républicaine représente donc la référence juridique d'un peuple, lorsque celui-ci décide de vivre ensemble au sein d'un État, c'est-à-dire une communauté politique où les rapports entre les membres sont fondés et régis par des lois. Il s'agit alors des lois émanant de la volonté des citoyens et devant être respectées par tous. C'est pourquoi la constitution républicaine est la garantie d'une bonne législation au niveau de l'État. Le droit incarne la morale et fournit les conditions de possibilité de la préservation des droits naturels. Comme l'explique E. Kant, (1994, p. 17), « Le droit est l'ensemble conceptuel des conditions sous lesquelles l'arbitre de l'un peut s'accorder avec l'arbitre de l'autre selon une loi universelle de la liberté ».

La vie politique est faite essentiellement de relations humaines et sociales ; elle est un ensemble d'interactions entre différentes consciences dans leurs multiplicités et dans leurs particularités. L'espace politique, qui se trouve être l'arène du pouvoir, est le lieu de formation et de codification des rapports entre citoyens, assignant à chacun d'eux des droits et des devoirs. Ces droits et devoirs sont fondés sur la recherche d'une coexistence pacifique assurant à tous la paix, la sécurité, la liberté et l'épanouissement. Or nous percevons comment chez Kant, la liberté, la raison et le devoir sont requis dans la vie morale.

La morale, le système des devoirs en général, des devoirs de vertu et des devoirs de droit se repartissent eux-mêmes pour Kant, en devoirs de droit privé qui renvoient à la question de savoir ce que c'est qu'être libre à l'égard des choses et des devoirs de droit public qui renvoient à la question de savoir comment les libertés individuelles peuvent s'accorder entre elles. À cet égard, la démocratie comme forme agissante du républicanisme cesse d'être seulement une manière de gérer la chose publique pour être également une exigence morale en incluant les valeurs de la liberté, de la responsabilité, d'égalité dans la recherche de la paix parmi les hommes et entre les nations.

Pour rendre possible l'association des États, Kant suggère de réformer les États de l'intérieur, en leur faisant adopter une constitution républicaine.

Car, la république est un régime de droit. Elle suppose la séparation du pouvoir législatif et du pouvoir exécutif. Si le peuple est associé au pouvoir, il ne peut vouloir la guerre du moment où il devrait en subir les conséquences. En régime despotique dans lequel exécutif et législatif sont incarnés par la personne du Prince par contre, la guerre ne dépend que de la bonne volonté du gouvernement qui peut mépriser les intérêts généraux au profit des intérêts particuliers. Par conséquent, la paix ne peut se construire que par des États républicains.

Comme le montre le premier article définitif en vue de la paix perpétuelle, la constitution civile de tout État doit être républicaine d'autant plus que la condition juridique, selon E. Kant (1990, p. 41),

Est fondée sur les principes *a priori* que voici : 1. La liberté de chaque membre de la société, comme homme. 2. L'égalité de celui-ci avec tout autre, comme sujet. 3. L'indépendance de tout membre d'une communauté, comme citoyen.

La constitution républicaine est seule compatible avec la condition juridique parce qu'elle articule deux principes : la représentation et la séparation des pouvoirs.

1.2. Les principes républicains

Les principes républicains chez Kant se retrouvent dans la représentation et la séparation des pouvoirs. Ils découlent du contractualisme ou de la théorie du contrat social. Le contractualisme politique, en rompant avec le naturalisme politique des philosophies classiques (platoniciennes et aristotéliennes), introduit la notion d'égalité politique, formelle et matérielle dans la modernité politique.

Les concepts fondamentaux du droit politique et ceux de contrat social et de volonté générale traduisent la présence des thèses rousseauistes dans la théorie politique de Kant : le républicanisme de Kant se situe, avec son exigence de représentation politique, dans une relation affirmative envers la dynamique de la société civile moderne. À la différence de Rousseau, Kant (1994, p. 165) conçoit parfaitement que le souverain, c'est-à-dire le peuple, se fasse représenter : « Toute vraie république est et ne peut être rien d'autre

qu'un système représentatif du peuple, mis en place, pour, au nom de ce peuple, protéger par l'union de tous les citoyens qui sont les siens au moyen de leurs délégués ».

Dans un État républicain se trouvent en bonne place les principes de la représentation et de la séparation des pouvoirs. Le principe de la représentation de Kant stipule que toute vraie république est un système représentatif du peuple, institué pour prendre en son nom, à travers l'union de tous les citoyens, soin de ses droits, par la médiation de leurs députés. Pour Kant, seul ce principe permet de penser rationnellement la volonté unifiée du peuple en sa capacité législative. Kant s'éloigne ici de Rousseau pour lequel la volonté générale ne peut être représentée et rejoint la conception hobbesienne. Chez Hobbes (1971), c'est le représentant qui unifie. Le souverain est identique aux citoyens car il agit en leur nom, mais il est aussi différent des sujets soumis à sa loi. Le souverain n'a alors, par rapport à ses sujets, que des droits et non des devoirs. Mais pour Kant, contrairement à Hobbes, le souverain peut se tromper et on a la possibilité de faire connaître publiquement son avis sur ce qui, parmi les dispositions prises par le souverain, semble constituer une injustice envers la communauté.

Kant insiste sur l'opposition entre la république et le despotisme, laissant au second plan la question des types de gouvernement, rejoignant ainsi ici Rousseau :

Telle est l'unique constitution politique stable, celle où la loi commande par elle-même et ne dépend de nulle personne particulière, c'est là la fin ultime de tout droit public, l'état dans lequel seulement peut être attribué à chacun, péremptoirement, le sien ; en revanche, aussi longtemps que ces formes de l'État doivent, quant à la lettre, être représentées par autant de personnes morales différentes revêtues du pouvoir suprême, force est de reconnaître que seul un droit interne provisoire peut être reconnu à la société civile, mais non point un état absolument juridique. (E. Kant, 1994, p. 164).

Kant oppose le gouvernement républicain conforme à la raison et le gouvernement despotique où le principe déterminant est empirique, à savoir le bonheur. La question de la représentation dans la philosophie politique de Kant est très nettement celle du passage de la multiplicité à l'unité. L'origine

de l'État est évoquée dans les termes qui caractérisent le contractualisme traditionnel de Hobbes à Rousseau :

Un État (*civitas*) est la réunion d'une multiplicité d'hommes sous des lois juridiques. Dans la mesure où celles-ci sont, en tant que lois a priori, nécessaires, c'est-à-dire procèdent par elles-mêmes de concepts du droit extérieur en général (ne sont pas statutaires), sa forme est celle d'un État en général, c'est-à-dire d'un État selon l'Idée, tel qu'on conçoit qu'il doit être, la forme d'un état dans son Idée, tel qu'il doit être selon de purs principes du droit, laquelle Idée sert de norme (*norma*) pour toute réunion effective en vue de constituer une république (donc de manière extérieure). (E. Kant, 1994, p. 128).

Le principe de la séparation des pouvoirs stipule que si l'État a un caractère représentatif, il faut penser le rapport du souverain et de la multitude des sujets. Alors que Rousseau (2001) pensait la souveraineté indivisible, l'exécutif n'étant qu'une délégation, Kant reprend au contraire la théorie de Montesquieu, mais en lui donnant un aspect rationnel. La séparation des pouvoirs n'est pas une division qui détruirait l'unité du pouvoir souverain. Selon E. Kant, (1994, p. 128),

Tout État contient en soi trois pouvoirs, c'est-à-dire la volonté universellement unifiée en une triple personne (*trias politica*) : 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.

L'unité réside en ce que les pouvoirs sont coordonnés, chacun venant compléter les deux autres pour parachever la constitution de l'État, c'est-à-dire qu'il y a un ordre de détermination du législatif vers l'exécutif et le judiciaire.

Le pouvoir législatif est le plus fondamental, les autres n'étant que ses instruments. Il ne peut échoir qu'à la volonté unifiée du peuple. Le régent de l'État est la personne morale ou physique investie du pouvoir exécutif. Le pouvoir judiciaire doit être indépendant des autres pouvoirs. Le pouvoir exécutif nomme les magistrats, mais c'est au peuple qu'il appartient de se juger lui-même par des représentants qu'il élit librement.

Kant a explicitement théorisé le droit cosmopolitique qui, avec le droit politique, constituent l'univers du droit public. Le droit cosmopolitique

comprend une finalité normative bien précise, puisqu'il doit établir une relation juridique entre tous les hommes et tous les États. Kant remarque que l'un des obstacles majeurs à l'accomplissement de l'humanité est le caractère agonistique des relations internationales. Selon E. Kant (1985, p. 435), « L'homme ne peut pas exister comme une fin en soi si l'on peut toujours exiger de lui qu'il devienne le moyen de la guerre ». C'est pourquoi un droit différent du droit international, le droit cosmopolitique, devrait pouvoir être défendu, qui prendrait plus précisément l'être humain pour objet.

2. LE DROIT COSMOPOLITIQUE SELON KANT

La question cosmopolitique constitue un pan entier de la pensée juridico-politique de Kant. Elle atteste tout d'abord que la théorie politique de Kant ne se limite pas à la seule théorie de l'État, mais elle déborde le cadre stricto-centrique de l'État pour embrasser les États dans leurs relations fédératives. L'au-delà de l'État est envisagé par un dépassement politique de l'idée de peuple vers celle d'humanité.

2.1. La fédération des États

C'est dans *Vers la paix perpétuelle* que Kant présente ce qu'il appelle le droit cosmopolitique. La difficulté à laquelle il cherche une solution est l'état par nature belliqueux des relations internationales. Ce qui doit être éradiqué n'est pas simplement telle ou telle guerre, mais l'état de guerre en lui-même. Kant indique une première étape vers l'instauration de la paix mondiale en prônant un rapprochement des États au sein d'une alliance fédérative :

Il faut qu'il y ait une alliance d'une espèce particulière qu'on peut nommer l'alliance de paix et que l'on distinguerait d'un contrat de paix en ce que ce dernier chercherait à terminer simplement une guerre tandis que la première chercherait à terminer pour toujours toutes les guerres. (...) On peut présenter la possibilité de réaliser cette idée de fédération qui doit progressivement s'étendre à tous les États et conduire ainsi à la paix perpétuelle. (E. Kant, 1991, p. 91).

L'idée avancée par Kant est aujourd'hui bien connue. Les guerres se déclenchent à la suite des différends que les souverains ne sont pas capables de résoudre par la voie diplomatique. Cette rupture radicale n'est cependant possible que parce qu'ils sont totalement indépendants les uns des autres. S'ils prenaient

en charge des secteurs d'activité en commun, s'ils s'engageaient à traiter ensemble une situation à laquelle ils sont tous confrontés, ils pourraient travailler en interconnexion et apprendre à s'aider de la force des uns et des autres.

Le terme de fédération recouvre précisément cette pratique de la coopération intergouvernementale. Une fédération est plus souple qu'une institution étatique, et moins rigide qu'une confédération. C. J. Friedrich (2012, p. 162) indique que

Le fédéralisme a pour noyau dur une union fédérale de groupes, unis pour un, ou plusieurs, buts et objectifs communs, mais conservant leur caractère de groupes distincts pour d'autres sujets. Il unit ces individualités sans les détruire, et est destiné à les fortifier dans leurs relations mutuelles et dans la poursuite d'objectifs, de fins ou de buts communs. En ce sens, le fédéralisme est la coopération organisée et institutionnalisée de groupes en tant que tels.

Une fédération n'a pas vocation à posséder des instances gouvernementales aussi élaborées qu'un État (des organes législatifs, exécutifs et judiciaires, par exemple), mais elle doit créer des organes fonctionnant suivant une logique communautaire, et non intergouvernemental. Concernant sa finalité, elle peut certes avoir en vue la paix dans le monde, mais il s'agit là d'une visée très abstraite qui ne fournit aucune indication normative sur ce qui doit concrètement être entrepris. On peut à l'inverse trouver des domaines très concrets où une union entre États aurait des effets bénéfiques. Soit par exemple le taux de change des monnaies crucial pour la vitalité commerciale des États : si la fédération s'entend pour fixer un cadre permettant de le réguler avec le devoir pour les États de le faire appliquer sur leur territoire, alors prendrait naissance une règle communautaire d'échange entre les nations :

La paix perpétuelle (but ultime de tout le droit des peuples) est assurément une Idée irréalisable. Mais les principes politiques qui visent ce but, à savoir conclure de telles alliances entre les États, dans la mesure où ils servent à se rapprocher continuellement du but, ne sont pas une Idée irréalisable, mais au contraire, de même que cette dernière est une tâche fondée sur le devoir, par conséquent aussi sur le droit des hommes et des états, ces principes sont assurément réalisables. On peut appeler une telle union de quelques États, en vue de maintenir la paix, le congrès permanent des États, auquel il reste loisible à chaque État voisin de venir s'associer. (E. Kant, 1994, p. 177).

Le devoir pour les États de s'allier en fédération n'est cependant qu'un palliatif au déficit d'un droit plus fondamental qui n'est pas encore reconnu. Tant que le droit international restera la seule norme des relations entre États, il n'existera pas de rempart assez puissant pour éviter que des membres de l'humanité soient dressés les uns contre les autres. C'est pourquoi Kant met en avant, en complément du droit des gens, un droit propre aux citoyens du monde, le droit cosmopolitique. Les relations humaines peuvent être exprimées dans le vocabulaire du droit parce qu'une relation juridique s'instaure dès lors que deux volontés libres interagissent, quel que soit le régime politique auquel les hommes appartiennent par ailleurs. Comme le remarque J. Habermas (2005, p. 57),

La clef du droit cosmopolitique réside dans le fait qu'il concerne, par-delà les sujets collectifs du droit international, le statut des sujets de droit individuels, fondant pour ceux-ci une appartenance directe à l'association des cosmopolites libres et égaux.

Si cet espace réussissait à naître, la société des États se trouverait doublée d'une société des hommes, la *cosmopolis*, d'où l'idée de citoyenneté universelle.

2.2. La citoyenneté universelle

La citoyenneté définit le citoyen dans un contexte national, mais les valeurs qu'elle porte dépassent ce cadre national et s'envisagent universellement à partir du droit cosmopolitique. Pour rendre compte de ce droit, Kant remarque qu'avant d'être abordés sous l'angle de leur nationalité, les hommes partagent le fait d'être membres de l'humanité, et qu'à ce titre, ils doivent être considérés comme des citoyens d'un État universel des hommes. Selon E. Kant, (1994, p. 83-84), les « hommes et États, qui sont dans des rapports d'influence extérieure réciproque, doivent être considérés comme des citoyens d'un État universel des hommes ». Car, « Cette Idée de la raison d'une communauté pacifique complète, sinon encore amicale, de tous les peuples sur la terre qui peuvent nouer entre eux des rapports effectifs, n'est pas un principe philanthropique (éthique), mais un principe juridique ». (E. Kant, 1993, p. 235). La morale et le droit sont deux parties complémentaires de la raison pratique, mais ils ne se confondent pas. La

morale oblige la volonté du sujet agissant, tandis que le droit constitue une obligation ressortant d'une reconnaissance réciproque entre des acteurs libres.

L'analyse de Kant vise à distinguer les éléments porteurs d'une relation juridique. Il fait remarquer qu'à l'origine, les hommes possédaient la terre en commun, et qu'aucun ne pouvait prétendre au statut de propriétaire. Tous les peuples partagent le fait de pouvoir librement circuler à la surface de la terre :

Tous les peuples sont originellement en une communauté de sol, non pas en communauté juridique de possession, mais en communauté de commerce physique possible, c'est-à-dire dans un perpétuel rapport de chacun à tous les autres consistant à se prêter à un échange réciproque et ils ont le droit d'en faire l'essai sans qu'il soit pour cela permis à l'étranger de les traiter en ennemis. Ce droit, dans la mesure où il tend à une union possible de tous les peuples, en vue de certaines lois universelles de leur commerce possible, peut être appelé le droit cosmopolitique. (E. Kant, 1993, p. 235).

Le droit cosmopolitique semble se rapprocher d'un droit subjectif déduit de la liberté fondamentale de mouvement propre à l'existence humaine. Kant justifie ce droit à la liberté de mouvement par le fait que la surface de la terre est sphérique, ce qui implique que la dispersion des peuples est limitée et leur rencontre est possible. La conscience d'habiter sur une même planète, en resserrant le monde, élargira les relations sociales possibles. Comme l'a montré S. Chauvier (1996, p. 29) à la suite des positivistes juridiques comme Hobbes, Hegel ou Kelsen, « sans la société il n'y a pas de droit ». Une institution juridique spécifique devra donc être conçue pour venir offrir l'asile du Droit à cette dimension spécifique et universelle des relations interhumaines, qui consiste en ce que tous les hommes sont fatalement appelés à nouer entre eux des relations, en dépit de leur séparation juridique.

Le développement des relations entre les nations est une perspective inévitable dans la vie des peuples. Le droit doit donc prévoir cette possibilité en régulant les relations interhumaines au moyen du statut juridique national. Le droit cosmopolitique apparaît dès lors comme une réponse au fait que les peuples entretiennent inmanquablement différentes formes de commerce les uns avec les autres. Quant au contenu de ce droit et des conditions de son application, il est précisément donné dans le troisième article définitif en vue

de la paix perpétuelle où Kant précise très explicitement qu'il doit se restreindre aux conditions de l'hospitalité universelle :

L'hospitalité signifie le droit pour l'étranger, à son arrivée sur le territoire d'un autre, de ne pas être traité par lui en ennemi. On peut le renvoyer, si cela n'implique pas sa perte, mais aussi longtemps qu'il se tient paisiblement à sa place, on ne peut pas l'aborder en ennemi. (...) De cette manière, des parties du monde éloignées peuvent entrer pacifiquement en relations mutuelles, relations qui peuvent finalement devenir publiques et légales et ainsi enfin rapprocher toujours davantage le genre humain d'une constitution cosmopolitique. (E. Kant, 1991, p. 94).

Si un individu fait librement le choix de venir visiter un territoire étranger, il entre en relation avec la population qui l'habite. Le droit cosmopolitique assurant la coexistence des libertés, il lui permet d'user de sa liberté en imposant à l'autre le devoir de la respecter. Les hommes ayant par nature une liberté de mouvement, rien n'interdit que l'on puisse circuler librement en territoire étranger. Le droit cosmopolitique oblige les États à ne pas fermer leurs frontières. Ce droit de visite se distingue de ce que l'on appelle le droit d'asile. Dans le cas où l'existence d'un individu est menacée et où il est obligé de fuir pour se protéger, son départ n'est pas motivé par un choix volontaire, mais par la nécessité de survie. On a alors le devoir moral de lui prêter assistance en lui accordant le droit d'asile. Il s'agit ici d'un droit créance absolu qui n'exige pas de contrepartie.

Mais, dans quel sens le simple fait de se trouver sur une terre étrangère pourrait-il être ressenti par la population comme une menace ? La sphère publique est conçue par Kant comme le lieu de l'échange, l'endroit où la diversité des points de vue peut être manifestée à travers la publicité. Poursuivant l'idée de Kant, J. Habermas (2000, p. 116) fait remarquer que « dès lors qu'elle se veut démocratique, une communauté politique doit être à même de distinguer entre ceux qui en sont membres et ceux qui n'en sont pas ». Seulement cette conception éthico-politique qu'ont d'eux-mêmes les citoyens d'une communauté politique spécifique fait défaut à la communauté inclusive des citoyens du monde.

Ainsi, lorsque la citoyenneté, comme le fait Kant, n'est pas référée à un substrat identitaire, elle permet de considérer les hommes indépendamment

de leur nationalité. En signalant qu'un étranger ne doit pas être considéré comme un ennemi, Kant refuse en conséquence de le considérer comme potentiellement dangereux pour l'identité du pays d'accueil. Comme l'a dit E. Balibar (2001, p. 62), « Il (Kant) appréhende ainsi la dynamique sociale sur le modèle d'une intégration intensive, et non exclusive » ; ce qui conduit à l'universalisme juridique.

3. L'UNIVERSALISME JURIDIQUE

La proposition kantienne d'un droit cosmopolitique cherche à élargir l'univers du droit. Les conditions de réalisation de la liberté, dans une perspective de paix universelle, va des citoyens vers les peuples. Une telle approche de la paix universelle ne vise pas seulement une situation de non-guerre consécutive au devoir, pour les États de renoncer aux politiques belliqueuses, mais une situation juridique permanente.

3.1. De l'universel au cosmopolitique

Le terme de cosmopolitisme répond à une conception stoïcienne de l'univers. Le problème des relations entre les peuples est posé de la manière suivante : comme tous les événements, commandés par une Raison ou une Intelligence universelle, sont liés dans le monde, les relations entre les hommes doivent aussi dépasser les limites de la cité. Se situant dans une perspective universaliste, les stoïciens considéraient que l'homme, avant d'appartenir à une cité, fait d'abord partie intégrante de l'univers. L'homme est considéré comme un citoyen du monde.

Au XVIII^e siècle, ainsi que l'ont montré P. Laberge, G. Lafrance, D. Dumas (1997), Kant pousse plus loin ces affirmations en parlant de l'universel comme du cosmopolitique. Guidé par un principe de justice et d'équité favorisé par un droit des citoyens du monde, l'hospitalité universelle est uniquement le droit qu'a chaque étranger de ne pas être traité en ennemi dans le pays où il arrive, bien entendu à condition qu'il accepte de respecter les lois du pays qu'il visite. Faisant la différence entre le droit de visite et le droit de séjour, Kant dit qu'

On ne parle que du droit qu'ont les hommes de demander aux étrangers d'entrer dans leur société, droit fondé sur celui de la possession commune de la terre, dont la forme sphérique les oblige à se supporter les uns à côté des autres, parce qu'ils ne sauraient s'y disposer à l'infini et qu'originellement l'un n'a pas plus de droit que l'autre à une contrée. (E. Kant, 1986, p. 350).

Le droit cosmopolitique pose le problème du droit international et donc des relations entre les peuples. Ces idées essentielles y sont présentées : le droit de visite spécifie le droit que possède l'étranger de ne pas être traité en ennemi dans le pays où il se rend. C'est aussi un droit, pour les peuples d'échanger, d'avoir des relations commerciales, ce qui renvoie à la libre circulation des personnes et des biens. Cependant, le droit de s'installer dans le pays hôte est exclu. Cela pose bien évidemment un problème de cohabitation dans un contexte international de déplacement des populations. En effet, les sociétés étant constituées de groupes hétérogènes, elles donnent naissance à des communautés culturelles différentes. Elles sont confrontées à cette difficulté d'intégration de certaines minorités issues de phénomènes migratoires.

A. Renault (1997, p. 485-486) fait remarquer que, concernant l'interprétation du droit de visite, Kant n'avait nullement à l'esprit la limitation de ce qui est appelé, de nos jours, les nouveaux arrivants en rapport avec le problème de l'immigration : « il estimait que le droit de visite est au fond le seul droit cosmopolitique dont peuvent s'autoriser légitimement les Européens dans les pays qu'ils colonisent en allant au-delà de ce droit ». Ainsi que l'atteste E. Kant (1986, p. 351), « À quelle distance de cette perfection ne sont pas les nations civilisées et surtout les nations commerçantes de l'Europe ! À quel excès d'injustice ne les voit-on pas se porter, quand elles vont découvrir des pays et des peuples étrangers ! ».

Jetant là les premières bases des notions d'actualité comme la citoyenneté, les droits de l'homme et l'altérité, Kant pose le problème du rapport entre nationalisme et cosmopolitisme. Mais, la seule manière de respecter et de préserver les identités nationales ne consisterait-elle pas dans le respect des différences ? L'on comprend, dès lors, que l'idéal

cosmopolitique ne correspond pas, chez Kant, à l'idée d'une "République universelle". Sinon, le risque encouru serait l'instauration d'une hégémonie universelle qui ne déboucherait que sur un pouvoir fort et despotique :

L'idée du droit des gens suppose l'indépendance réciproque de plusieurs États voisins et séparés ; et quoique cette situation soit par elle-même un état de guerre, si une union fédérative n'empêche les hostilités, la raison préfère pourtant cette coexistence des États à leur réunion sous une puissance supérieure aux autres et qui parvienne enfin à la monarchie universelle. Car les lois perdent toujours en énergie autant que le gouvernement gagne en étendue ; et un despotisme, qui, tuant les âmes, y étouffe les germes du bien, dégénère tôt ou tard en anarchie » (E. Kant, 1986, p. 361).

Cette solution ne peut être envisagée si l'on sait que le despotisme constitue un obstacle aussi bien à toute forme de projet de paix universelle qu'à l'instauration de la République, seule forme de gouvernement apte à assurer la liberté des individus dans le cadre d'un état civil, tous étant soumis aux mêmes lois et enfin jouissant d'un même droit d'égalité. « Il n'y a donc que cette constitution, qui, relativement au droit, serve de base primitive à toutes les constitutions civiles ». (E. Kant, 1986, p. 342).

En posant, de ce fait, les premières bases d'une "société des nations", Kant assure le moyen le plus efficace d'instaurer une coexistence pacifique entre celles-ci. Les hommes ou les États ne pouvant vivre en autarcie, ils sont considérés comme influant les uns sur les autres. De nos jours, cette interdépendance se traduit par le terme de la mondialisation. Cependant, outre son aspect économique fondé sur le profit, il y a ce sentiment d'appartenance à un "village planétaire", qui reflète ce projet de réalisation d'une internationale citoyenne.

L'histoire des hommes est beaucoup alternée par des moments de guerres et des moments de paix. Le XX^e siècle a connu les déchainements belliqueux les plus effroyables avec pour sommet les deux Grandes guerres mondiales. Pourtant, J. Habermas (2005), commentant Kant montera qu'à travers l'arbitrage de la raison, les hommes sont capables d'éviter la guerre. C'est l'idée que Kant réalise à travers son projet de paix perpétuelle. Il dit, à en croire A. Philonenko, (1988, p. 268) que « la question n'est pas de savoir

si la paix perpétuelle est quelque chose de réel et si nous ne nous trompons pas dans notre jugement quand nous admettons le premier cas, mais nous devons agir comme si la chose qui, peut-être ne sera pas, devrait être ». Cela conduit à la médiation par l'universel.

3.2. La médiation par l'universel

La médiation par l'universel dans les rapports entre les États s'affirme, comme chez le sujet moral, à travers le commandement de la raison pratique qui veut que la maxime de l'action « puisse toujours valoir comme principe d'une législation universelle ». (E. Kant, 1963, p. 50). Kant semble bien formuler à l'endroit des États, les mêmes exigences que celles imposées au sujet moral. En s'inspirant de cette référence morale, il espère établir le mécanisme devant permettre de surmonter les conflits entre les États.

Kant dont la philosophie politique est un effort constant dans la quête des voies pouvant permettre de conduire l'humanité vers une paix permanente, estime que la recherche de la paix, n'est pas seulement une question politique, mais aussi éthique. Dans cette perspective kantienne, il ne s'agit pas, comme l'a si bien dit E. Weil (1984, p. 226), « de réaliser un monde dans lequel la morale historique puisse coexister avec la violence (...) Il s'agit dorénavant de réaliser un monde où la morale puisse vivre avec la non violence ».

La fédération des États que Kant propose déjà, participe de cette volonté dont les États doivent faire montre, celle notamment de transcender leurs particularismes, leurs souverainetés et de s'élever vers l'universel. Cette fédération des États n'est possible que si chaque État fait preuve de bonne volonté en se consacrant résolument à la réalisation de cet idéal commun qui est la paix perpétuelle. Pour y parvenir, les États doivent se conduire comme des sujets moraux s'efforçant à chaque fois d'élever leurs principes pour les faire coïncider avec l'universel. C'est à ce prix qu'on peut parvenir à un apaisement des relations internationales.

La fédération des États, est comparable à l'état civil comme entité juridique à laquelle on adhère pour préserver sa vie et sa liberté. Selon Kant (1986, p. 379), il s'agit pour les États « de renoncer comme les particuliers à la liberté anarchique des sauvages, pour se soumettre à des lois coercitives et former ainsi un État des nations (...) qui embrasse insensiblement tous les peuples de la terre ». Kant suggère à ce niveau une sorte de pacte juridique et moral liant les États autour des principes de liberté, d'égalité et de soumission de tous à des lois communes. Ce pacte juridique doit inspirer les pactes politiques, militaires, économiques que nouent les États du monde.

La formalisation d'un tel pacte renforcerait à la fois, la confiance réciproque entre les États et créerait pour chacun d'eux des obligations et des droits, toutes choses à même de garantir la paix, car la fédération d'États n'aura point d'objet que le maintien de la paix et non des alliances de guerres. Cette fédération d'États ne peut être incarnée par l'organisation des Nations Unies (ONU) sous sa forme actuelle, puisque celle-ci ne fédère pas en réalité les États, mais constitue le lieu de démonstration hégémonique des États puissants qui disposent de droit de veto. Dans l'approche kantienne, ce sont plutôt les peuples qui disposent de droit de veto pour faire bloc vis-à-vis de l'abus des pouvoirs politiques.

Certes, l'ONU joue un rôle important dans le maintien de la paix à travers le monde, mais elle n'a pas d'autorités politique et juridique capables de contraindre les États belliqueux. C'est bien plus sous un angle éthique que Kant entrevoit la création d'une fédération des États. Celle-ci incarnera la volonté unifiée de tous les États à tendre vers un idéal de paix mondiale. Elle peut aller au-delà des égoïsmes propres à chaque État, à l'image de l'état civil qui transcende les égoïsmes individuels. La médiation par l'universel dans les rapports entre les États se traduira aussi par la réconciliation de leurs intérêts particuliers avec ceux de la communauté internationale, de façon à résoudre leurs contrariétés et différences.

L'État de législation représente la république au sens kantien du terme, issue d'un régime représentatif. La constitution républicaine constitue

d'ailleurs, le premier article définitif en vue de la paix perpétuelle. Dans les démocraties modernes, conformes dans leurs principes à la constitution républicaine, c'est par le biais de l'Assemblée Nationale ou par referendum que le citoyen peut être amené à convenir, ainsi que le dit E. Kant (1986, p. 342), « par son assentiment à décider de la question si l'on fera la guerre ou non ».

Ainsi, la décision d'aller en guerre doit être démocratique, c'est-à-dire qu'elle ne doit pas être laissée à la seule et unique discrétion et décision du chef de l'État qui peut la résoudre « comme une partie du plaisir, par les raisons les plus frivoles » (E. Kant, 1986, p. 343). En consultant le peuple avant de l'engager dans un conflit, c'est avant tout lui reconnaître sa dignité et sa souveraineté. Le peuple est une fin et non un moyen. Par conséquent, tous les actes de l'État doivent porter l'empreinte de la volonté du peuple. De plus, au nom du devoir d'ingérence, chaque communauté des États doit préserver la paix afin d'aboutir, comme l'estime E. Tassin (2003), à son effectivité au plan « cosmo-politique ». Étant donné que ce sont généralement les intérêts économiques qui sont à la base des conflits mondiaux dans la plupart des cas, il y a lieu de faire remarquer qu'à défaut d'une fédération universelle d'États, les regroupements interétatiques sont une alternative pour la préservation de la paix mondiale.

Conclusion

Kant est parti du constat selon lequel les États sont soit en guerre, soit dans une paix de fait, instable et précaire. Or, le fait ne fait pas le droit. L'intention de Kant est de sortir les États de leur état de nature, c'est-à-dire d'un état de conflictualité, de guerre permanente, de la loi du plus fort. La guerre est naturelle, mais cette naturalité ne la rend pas pour autant légitime, juste ou morale. La moralisation de la politique vise la paix. Kant ne présente pas un programme immédiat de paix, mais il formule un projet lointain et pourtant réalisable. En transformant l'état de fait de paix en état de droit, il établit une relation juridique entre les États. Ainsi, chez Kant, le contrat social se justifie par le fait que l'état de paix n'est pas un état de nature, lequel est au contraire un état de guerre et justifie pourquoi il faut que l'état de paix soit

institué. Les États sont naturellement portés au bellicisme. De la même manière que les individus sortent de leur état de nature via le contrat social, les États ne sauraient se contenter de cet état belligérant et doivent entrer en rapport avec les autres États. Voilà pourquoi Kant préconise la fédération d'États. Mais Kant récuse d'emblée l'idée d'un seul peuple et d'un État mondial car il gommerait les différences inhérentes aux cultures et nierait le principe de la souveraineté. Se dégage alors un droit d'hospitalité conçu par Kant comme un droit de visite qui appartient à tout être humain.

Références bibliographiques

BALIBAR Etienne, 2001, *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*, Paris, La Découverte, 322 p.

CHAUVIER Stéphane, 1996, *Du droit d'être étranger. Essai sur le concept kantien d'un droit cosmopolitique*, Paris, L'Harmattan, 224 p.

FRIEDRICH Carl Joachim, 2012, *Pouvoir et fédéralisme*, Paris, Classiques-Garnier, 195 p.

HABERMAS Jürgen, 2000, *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard, 150 p.

HABERMAS Jürgen, 2005, *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, Paris, Cerf, 128 p.

HOBBS Thomas, 1971, *Le Léviathan*, Paris, Sirey, 706 p.

KANT Emmanuel, 1985, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Gallimard, 342 p.

KANT Emmanuel, 1963, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Hatier, 79 p.

KANT Emmanuel, 1993, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Vrin, 209 p.

KANT Emmanuel, 1986, *Œuvres philosophiques*, 3 Tomes, Paris, Flammarion, 1561 p.

KANT Emmanuel, 2015, *Projet de paix perpétuelle*, Paris, Nathan Fernand, 140 p.

KANT Emmanuel, 1990, *Théorie et pratique*, Paris, Vrin, 78 p.

KANT Emmanuel, 1991, *Vers la paix perpétuelle*, Paris, Flammarion, 206p.

LABERGE Pierre, LAFRANCE Guy, DUMAS Denis (dir.), 1997, *L'année 1795. Kant, Essai sur la paix*, Paris, Vrin, 155 p.

LELEUX Claudine, 1997, *La démocratie moderne. Les grands débats*, Paris, Cerf, 384 p.

PHILONENKO Alexis, 1988, *L'œuvre de Kant*, Paris, Vrin, 258 p.

RENAULT Alain, 1997, *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier, 260 p.

ROUSSEAU Jean-Jacques, 2001, *Du contrat social*, Paris, Garnier-Flammarion, 190 p.

TASSIN Etienne, 2003, *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits*, Paris, Seuil, 312 p.

WEIL Eric, 1984, *Philosophie politique*, Paris, Vrin 142 p.

**DROITS DE L'HOMME ET HOSPITALITÉ UNIVERSELLE
CHEZ KANT : REPÈRES POUR L'ACCUEIL DES MIGRANTS**

Bilakani TONYEME

Maître-Assistant, Université de Lomé (TOGO)

tonyemetheophile@gmail.com

Résumé : Kant a été l'un des premiers à démontrer que tout homme, en tout temps et en tout lieu, constitue une individualité une fin en soi. Cette idée qui est au fondement des droits de l'homme est admise par la modernité comme devant guider la conduite humaine. Elle a très largement contribué à la justification philosophique des droits de l'homme. Ceci implique que tout homme soit traité, non comme un moyen, mais comme une fin. C'est l'une des sources de l'humanisme du siècle des Lumières. Or de nos jours, au nom d'une certaine protection territoriale, les migrants sont soumis à toute sorte de traitements inhumains, en violation du principe d'une de l'hospitalité universelle postulée par Kant. Ceci oblige des groupes entiers d'humains à errer sans secours pour périr dans les guerres, entre les mains des bandes de passeurs et d'escrocs, à sombrer dans les eaux des mers ou à finir au mieux dans des camps. Cette contribution vise, en revisitant l'humanisme kantien basé sur le fondement universel et rationnel des droits de l'homme postulé par Kant, à proposer des pistes pour un accueil des migrants qui fait de ceux-ci une fin en soi et non un simple moyen.

Mots-clés : DROITS DE L'HOMME, HOSPITALITÉ UNIVERSELLE, HUMANISME, MIGRATION, KANT.

Abstract : Kant was one of the first to demonstrate that every man, at anytime and anywhere, is an elemental existential individuality to be considered as an end. This idea, which is the foundation of human rights, is accepted by modernity as guiding human conduct. It has largely contributed to the philosophical justification of human rights. This implies that every man should be treated, not as a means, but as an end. It is one of the sources of humanism of the Enlightenment. Nowadays, under the pretext of territorial protection, migrants are subjected to all kinds of inhuman treatment, violating the principle of universal hospitality postulated by Kant. This forces whole groups of people to wander without help and to perish in wars, in the hands of gangs of smugglers and scammers, to sink in the waters of the seas or to finish at best in camps. This contribution aims, by revisiting the Kantian humanism based on the universal and rational foundation of human rights postulated by Kant, to propose avenues for a reception of migrants that makes them an end and not a means.

Keywords: HUMAN RIGHTS, UNIVERSAL HOSPITALITY, HUMANISM, MIGRATION, KANT.

Introduction

Le siècle des Lumières ou l'*Aufklärung* a été décisif dans la transformation de la mentalité humaine pour plusieurs raisons : entre autres, la référence presque exclusive à la raison en tant qu'outil principal de la connaissance. Le 18^{ème} siècle n'a pas fait de la raison seulement l'outil principal de la connaissance, mais en admettant que l'homme est le seul animal qui use de la raison et en postulant que tous les hommes en possèdent, il met l'homme au centre du monde, faisant de lui la finalité de toutes les actions. L'homme est ainsi considéré comme doté de la capacité naturelle (la raison) pour se gouverner et il est capable d'actions bonnes dont la finalité est le bien de tout homme. Selon E. Kant (2006, p. 4), une des figures de ce siècle,

Les Lumières, c'est pour l'homme sortir d'une minorité qui n'est imputable qu'à lui. La minorité, c'est l'incapacité de se servir de son entendement sans la tutelle d'un autre. C'est à lui seul qu'est imputable cette minorité, dès lors qu'elle ne procède pas du manque d'entendement, mais du manque de résolution et de courage nécessaires pour se servir de son entendement sans la tutelle d'autrui. *Sapere aude !* Aie le courage de te servir de ton propre entendement : telle est donc la devise des Lumières.

Tout l'humanisme de ce siècle se résume dans cette idée de Kant : l'homme dispose de la raison, il peut et doit l'utiliser pour se sortir de la minorité et devenir homme, c'est-à-dire capable de concevoir, de poser des actes qu'il assume sans vouloir fuir sa responsabilité. L'humanisme kantien consiste à être responsable de soi, mais aussi des autres, car grâce à la raison, tous les hommes participent à une commune humanité. Être responsable de l'autre, c'est d'une part ne pas admettre de le voir souffrir, être maltraité, être traité comme un moyen en vue d'une fin autre que l'homme ; c'est aussi l'accueillir quel qu'il soit et dans quelque situation que ce soit au nom de la protection et de la défense de l'humanité qu'ordonne la raison humaine : « Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature » (E. Kant, 1990, p. 35).

Or, en ce début du 21^{ème} se joue un des plus grands drames de l'humanité dont notre grande civilisation industrielle et numérique de notre époque est témoin : la mort, le refoulement, la concentration dans des camps

des hommes qui fuient la pauvreté, la guerre et toute sorte de fléaux naturels ou d'origine humaine. On peut citer à foison les morts de la mer méditerranéenne, les campements et les maltraitances des Africains en Israël, des sud-Soudanais dans d'autres pays africains, etc. Ces souffrances humaines sont dues non seulement aux fléaux précités, mais aussi au refus des humains d'accueillir d'autres au nom du protectionnisme et de la peur de l'autre. Ainsi un certain nombre de sentiments grégaires (la peur, la passion, le nationalisme...) prennent le dessus progressivement sur la raison et la capacité humaine à délibérer et à envisager l'homme comme une fin. La protection des droits humains qui était au cœur de l'humanisme des Lumières tend à être reléguée au second plan de nos jours. Or les problèmes humains et/ou naturels auxquels le monde est confronté aujourd'hui montrent clairement que si l'humanité ne ramène pas au-devant des politiques nationales et internationales la défense des droits humains, c'est-à-dire une sorte d'hospitalité universelle, il est fort à parier que ces problèmes dégènerent en conflits destructeurs du vivre-ensemble et de la paix. C'est pourquoi il importe de revisiter la philosophie des droits de l'homme de Kant, fondement des principes de l'humanisme et de l'hospitalité indispensables pour le monde actuel.

1. DU FONDEMENT KANTIEN DES DROITS DE L'HOMME À L'HUMANISME CONTEMPORAIN

Kant est l'un des philosophes théoriciens des droits de l'homme. Sa conception de l'importance et du rôle de la rationalité humaine ont contribué à la théorisation d'un l'humanisme contemporain

1.1. Les droits de l'homme : une émanation de la rationalité humaine

Les droits de l'homme sont de nos jours dans une sorte de tourmente internationale due à leur mise en cause. En effet, ils connaissent des assauts d'ordre idéologique, culturel, religieux, tendant à en faire quelque chose de relatif. Un tel relativisme aurait pour conséquence de rendre aléatoire le respect de la dignité humaine. Or, l'homme, doté de raison ne peut être traité

comme un animal parmi tant d'autres car, c'est le seul animal qui a conscience de son existence et de celle des autres. C'est pourquoi il importe de chercher

la donnée ou le principe de la raison sur lequel peut se développer un processus argumentaire rigoureux, capable d'amener la majorité des hommes à formuler ou à admettre l'affirmation théorique selon laquelle la reconnaissance des droits humains est exigée par la rationalité humaine (A. L. De Castro, 1993, p. 113).

Dans cette recherche d'un principe rationnel fondateur des droits humains, E. Kant a été une figure marquante. En effet, il pose le principe général du droit, et partant les droits de l'homme comme résultant des catégories de la rationalité humaine. Dans son « **Introduction à la doctrine du droit** », il fait une distinction entre les lois physiques et les lois morales. On doit, dans sa conception « avoir pour la physique, qui s'occupe des objets du sens externe, des principes *a priori* » et il est même « nécessaire de commencer par établir un système de ces principes sous le nom d'une science métaphysique de la nature, précédant celle qui s'applique à des expériences particulières, c'est-à-dire la physique » (E. Kant, 1990, p. 89). Quant au mode de validité des lois morales, celles-ci « ne valent comme lois que dans la mesure où elles peuvent être regardées comme fondées *a priori* et comme nécessaires » (Id.). Car, pour E. Kant, les concepts et les jugements qui intéressent notre être, nos actions et nos omissions ne signifient rien de moral, s'ils ne sont issus que d'un savoir par l'expérience : un tel raisonnement ne pourrait conduire qu'aux « erreurs les plus grossières et les plus pernicieuses » (E. Kant, 1990, p. 90).

Ainsi, selon E. Kant, les préceptes de la moralité se fondent sur la liberté et la raison pratique de chacun. S'il définit toute **métaphysique** comme un système *a priori* de la connaissance par simples concepts, il s'ensuit qu'une philosophie pratique, qui a pour objet non pas la nature mais au contraire la liberté de l'arbitre, exige logiquement une métaphysique des mœurs. Cette métaphysique, E. Kant la situe en chaque homme. Elle doit être fondée sur des principes *a priori* pour constituer une législation universelle. En prenant comme objet la **nature** particulière de l'homme qui n'est connue que par l'expérience, E. Kant souhaite s'appuyer sur une anthropologie morale afin

d'y indiquer les conséquences des principes moraux universels. La philosophie ne saurait, pour E. Kant, comprendre dans sa pratique aucune doctrine techniquement pratique, mais simplement une doctrine morale-pratique. Il va donc distinguer la législation **éthique** de la législation **juridique** : la première fait d'une action un devoir et de ce devoir un mobile ; la seconde, en revanche, n'intègre pas le mobile à la loi et admet par conséquent un autre mobile que l'idée du devoir elle-même. La définition de la **légalité** découle aisément de cette distinction : elle est « la simple conformité ou non-conformité d'une action avec la loi, abstraction faite des mobiles de celle-ci » (E. Kant, 1990, p. 92). La **moralité** se distingue de la légalité par le fait que la moralité quant à elle intègre la conformité en laquelle l'idée du devoir selon la loi est en même temps le mobile de l'action.

La philosophie kantienne prône donc une morale fondée sur l'indépendance de la volonté. Le vrai choix moral, affirme E. Kant, implique la liberté de la volonté, c'est-à-dire un libre vouloir qui s'autodétermine en s'affranchissant de toute causalité naturelle. Définissant comme juste toute action « qui peut faire coexister la liberté de l'arbitre de chacun avec la liberté de tout autre selon une loi universelle », E. Kant (1990, p. 17) fait de la liberté le seul « droit originaire qui appartient à tout homme en vertu de son humanité ». Dans cette optique, l'essence pure du droit réside dans les droits de l'homme, mais ceux-ci ne se fondent plus sur la nature humaine comme l'avaient postulé ses prédécesseurs (J. Locke, 1999 ; T. Hobbes, 1971), mais sur la dignité. Respecter la dignité de l'homme, c'est respecter la loi morale qu'il porte en lui parce que ce respect est à la fois l'action et son mobile.

L'humanité elle-même est une dignité, car l'homme ne peut être utilisé par aucun homme (ni par d'autres, ni même par lui) simplement comme moyen, mais il faut toujours qu'il le soit en même temps comme une fin, et c'est en cela précisément que consiste sa dignité, grâce à laquelle il s'élève au-dessus de tous les autres êtres du monde qui ne sont pas des êtres humains et qui peuvent en tout état de cause être utilisés, par conséquent au-dessus de toutes les choses E. Kant, 1990, p. 333).

Par rapport aux précédents théoriciens des droits de l'homme, le changement de perspective est radical. P. Manent (2001, p. 506) rappelle qu'

à l'origine, les droits de l'homme sont les droits naturels de l'homme, ceux qui sont inscrits dans sa nature élémentaire [...] La dignité humaine, en revanche, se constitue, selon Kant, en prenant une distance radicale ou essentielle par rapport aux besoins et désirs de sa nature.

La théorie morale de Kant est en effet une théorie déontologique, c'est-à-dire qu'elle ne dépend d'aucune proposition substantielle concernant la nature humaine ou les finalités humaines qui découleraient de cette nature. La raison elle-même ne reçoit plus chez Kant une définition substantielle, mais une définition purement procédurale, ce qui veut dire que le caractère rationnel d'un agent s'éprouve à sa façon de raisonner, à sa façon de parvenir à un résultat, non au fait que le résultat de son raisonnement est substantiellement exact au sens d'une conformité à un ordre extérieur. Émanant de la seule volonté, la loi morale exprime le statut de l'agent rationnel. Pour E. Kant, la procédure décisive de la raison est l'universalisation.

Dès lors, non seulement les droits ne dérivent plus de la nature humaine, mais d'une certaine façon, ils s'y opposent. Agir moralement, c'est agir par devoir, non par inclination naturelle. La loi morale ne s'impose plus de l'extérieur, elle est prescrite par la raison elle-même. L'ordre naturel ne détermine plus nos finalités et nos objectifs normatifs, nous sommes désormais tenus de produire la loi morale à partir de nous-mêmes. C'est pourquoi E. Kant recommande, non plus de se conformer à la nature, mais de construire une image des choses en suivant les canons de la pensée rationnelle. La liberté, chez E. Kant, n'est pas une tendance ou un attribut de la nature humaine, mais l'essence même du vouloir humain, une faculté absolutisée, détachée de toute contingence, faculté permettant de s'arracher à toute forme de déterminisme et dont le seul critère est l'appartenance à l'univers moral de l'humanisme abstrait. L'abstraction des droits de l'homme, hautement revendiquée par E. Kant, met ainsi la nature hors-jeu. À la limite, l'humanité se définit comme capacité à s'affranchir de la nature, à s'émanciper de toute détermination naturelle, puisque toute détermination donnée en amont de soi contredit l'indépendance de la volonté.

Certes, cette théorie que l'on retrouve plus tard chez J. Rawls (2009)¹ et chez d'autres auteurs libéraux, s'expose à un reproche bien connu : les principes ayant été posés *a priori*, comment peut-on être sûr qu'ils s'appliquent à la réalité empirique ? On peut répondre à une telle critique en disant que justement, le rôle premier de Kant, ce n'est pas de chercher les repères pratiques qui fondent et légitiment les droits humains, mais plutôt les principes théoriques, non soumis aux aléas de l'espace et du temps et qui fondent légitimement et universellement ces droits. C'est bien beaucoup plus un énoncé des valeurs qu'une quête des actes : « La déclaration de droit est aussi une affirmation de valeur » disait C. Taylor (1994, p. 89). E. Kant avait pour but de rechercher un principe formel, axiologiquement neutre, qui puisse constituer un critère universalisable qui affirme avec force les valeurs humaines : les droits de l'homme.

1.2. L'humanisme kantien

Pour Kant, ce qui fait l'essence de l'homme, ce sont ses facultés cognitives. Ce sont elles qui fondent théoriquement et de manière factuelle les droits de l'homme. Mais leur usage ne doit pas être passif, l'homme doit en faire une utilisation critique à l'encontre des préjugés et des superstitions. En mettant la raison, et par conséquent l'homme, au centre de tout, E. Kant se démarque de J. Locke qui justifiait les droits de l'homme par la loi naturelle donnée par la transcendance. E. Kant révolutionne la pensée par le fait qu'il trouve les racines des droits humains en l'homme lui-même : seul l'homme possède la raison et c'est elle seule qui peut le conduire. Il applique ainsi dans le domaine du droit et des droits de l'homme la maxime de l'impératif catégorique ; il en déduit trois propositions :

1. Sois un honnête homme. L'honnêteté juridique consiste en ceci : affirmer sa valeur comme celle d'un homme dans le rapport avec les autres; c'est là un devoir qui s'exprime par la proposition : Ne fais pas de toi-même pour les autres un simple moyen, mais sois toujours pour eux en même temps une fin (E. Kant, 1990, p. 110).

¹ Á ceci près que J. Rawls réintroduit subrepticement dans son discours un certain nombre de considérations renvoyant malgré tout à la nature humaine, par exemple, lorsque, évoquant l'hypothétique « voile d'ignorance » qui caractériserait la « position originelle », il prête à l'homme la tendance innée à refuser le risque.

Ce devoir sera ultérieurement défini comme une obligation procédant du **droit de l'humanité et de l'accueil dans notre personne**.

La deuxième maxime est formulée ainsi :

« 2. Ne fais de tort à personne quand bien même tu devrais pour cette raison te détacher de toute liaison avec les autres et fuir toutes les sociétés humaines » (Id.). Et la dernière s'énonce comme suit :

« 3. Entre (si tu ne peux éviter cette dernière chose) dans une société avec d'autres en laquelle chacun puisse conserver ce qui lui appartient » (Id.).

Il précise que cette dernière proposition ne pourrait signifier : « Donne à chacun le sien », sinon elle serait contradictoire et absurde parce qu'on ne peut jamais donner à quelqu'un ce qu'il a déjà : sa dignité et ses droits. Les droits humains étant inhérents à la rationalité humaine, chaque homme en est *de facto* dépositaire. Elle doit donc s'énoncer ainsi : « Entre dans un état en lequel chacun quant à ce qui est sien puisse être assuré contre tout autre » (Ibid., p. 111). Il s'agit donc de garantir chez chaque humain ce qu'il possède.

Une autre division du droit s'impose pour E. Kant : la science du droit se compose du **droit naturel**, qui ne repose que sur des principes **a priori**, et du droit **positif** (statutaire) qui procède de la volonté du législateur. D'autre part, du droit comme faculté (morale) de contraindre autrui à un devoir procède la division suprême, en droit **inné** et en droit **acquis**. Le premier est le droit, qui indépendamment de tout acte juridique, revient à chacun de par la nature ; le second est celui qui suppose un tel acte. E. Kant (1990, p. 112) prend soin d'ajouter immédiatement qu'« il n'y a qu'un unique droit inné » ; cet unique droit originaire « revenant à l'homme de par son humanité » consiste en la **liberté** dans la mesure où elle peut subsister avec la liberté de tout autre suivant une loi universelle. L'égalité « innée » qui en découle consiste alors à ne pas être obligé par plusieurs à autre chose que ce à quoi on les peut réciproquement obliger.

L'intention kantienne qui préside à l'introduction d'une telle division dans le système du droit naturel (inné) est de montrer que, si un conflit au

sujet d'un droit acquis survient, celui qui ne reconnaît pas quant à lui cette obligation, peut méthodiquement invoquer son droit inné de liberté et y faire appel comme à « des titres de droit différents ». E. Kant part ainsi du concept fondamental qu'est la loi morale de la liberté et accède, de là, aux lois juridiques par **limitation** ; cette théorie morale fournit les concepts premiers. Volonté et arbitre, action et motivation, obligation et inclination, loi et législation servent d'abord à définir le jugement et l'action dans leur dimension morale.

Dans la « **Doctrine du droit** », ces concepts moraux fondamentaux connaissent des limitations et ce, dans trois dimensions. Le concept de droit ne se rapporte pas, en premier lieu à la volonté libre mais à l'**arbitre** de ceux à qui il est destiné ; il s'étend ensuite au **rapport extérieur** qu'une personne entretient vis-à-vis d'une autre ; enfin, il se présente doté de cette **prérogative contraignante** à laquelle chacun est fondé à recourir contre quelqu'un d'autre dans les cas d'abus.

Sous ces trois aspects, le principe juridique limite le principe moral. Une fois cette limitation posée, la législation morale se reflète dans la législation juridique, la moralité dans la légalité, les devoirs de vertu dans les devoirs juridiques.

La conception kantienne est sous-tendue par l'idée platonicienne selon laquelle l'ordre juridique représente dans le monde phénoménal l'ordre intelligible d'un « règne des fins ». Indépendamment des hypothèses métaphysiques d'arrière-plan qui existent chez E. Kant, survit, dans le fait de dédoubler le droit en général en droit positif et droit naturel, un héritage platonicien, à savoir : « l'intuition selon laquelle la communauté des sujets moralement responsables par le médium du droit entre dans les limites du temps historique et de l'espace social, et acquiert en tant que communauté juridique une forme concrète localisée dans l'espace et le temps » (J. Habermas, 1992, p. 122).

En somme, E. Kant a été le premier à démontrer que tout homme, partout dans le monde et en tout temps, constitue une individualité existentielle élémentaire à considérer comme fin en soi. Cette idée qui est au fondement des droits de l'homme est admise par la modernité comme devant guider la conduite des hommes. Cette argumentation de Kant a très largement contribué à la justification philosophique des droits de l'homme. Kant procède donc de cet humanisme laïc : il place l'homme au centre du monde et entend œuvrer à son bonheur. Ainsi donc, toute action qui va contre son bonheur est contre la raison et par conséquent contraire à la dignité même de l'homme. L'humanisme professé par Kant consiste à s'élever, au nom de la raison, contre la torture, toute forme d'injustice et à affirmer la primauté de la raison et de l'homme sur tout pouvoir. L'actualité d'un tel humanisme n'est plus à démontrer.

2. MORALE HUMANISTE KANTIENNE, HOSPITALITÉ UNIVERSELLE ET ACCUEIL DU MIGRANT

L'humanisme kantien qui se fonde sur l'impératif catégorique, sera chez celui-ci la base de la théorie de l'hospitalité universelle. En s'appuyant sur une telle théorie de nos jours, nous pouvons comprendre pourquoi l'accueil du migrant, loin d'être une faveur, s'impose à l'homme.

2.1. Morale humaniste kantienne et hospitalité universelle

La question de l'hospitalité universelle prend toute son importance devant les drames naturels (le déchaînement des fléaux naturels) et humains (les guerres, les dictatures, les mauvaises gouvernances) et les conséquences que cela entraîne sur les populations amenant beaucoup de personnes à vouloir trouver des milieux plus accueillants. Le concept d'hospitalité qui dérive du mot latin *hospes* renvoi à l'hôte, celui qui est accueilli comme à celui qui accueille ; mais aussi, de ce radical, vient le mot hostilité, d'où l'hospitalité ne s'adresse pas seulement à l'ami, celui qu'on aime, elle s'adresse à toute personne, connue ou inconnue, qu'on porte ou non dans son cœur. « Entre et sois le bienvenu, toi que je ne connais pas », résumait A. Dufourmantelle (2012, p. 3). Le caractère universel de l'hospitalité en

découle : l'accueil sans condition de celui qui est dans le besoin et en demande au nom de la commune humanité que nous dicte la raison de protéger l'humanité en nous et chez l'autre. C'est cette idée qu'É Kant théorise dans son *projet de paix perpétuelle* (2002). En effet, la théorie kantienne de l'hospitalité universelle et inconditionnelle se fonde sur le fait que les humains sont « enfermés » sur un territoire (la terre) limité et non extensible. Sur cette planète se créent et se développent nécessairement des relations de tous ordres même si chaque peuple occupe un espace plus ou moins précis. Ces interactions deviennent de plus en plus denses d'autant plus que le nombre de personnes croît beaucoup sur la terre sans que l'espace terrestre ne varie. Conséquemment, la proximité devient la règle et les conditions humaines deviennent communes parce que non seulement chacun est témoin direct des bonheurs et des malheurs de son voisin, mais ceux-ci ont une influence directe sur lui. Les interactions humaines sont donc inévitables.

Ainsi pour E. Kant, il y a une nécessité d'une solidarité parce que nous sommes dans un monde fini où non seulement la nature ne nous fait pas de cadeau, mais aussi la « bêtise » humaine peut s'avérer cruelle pour tout homme. Il y a donc pour lui un devoir d'hospitalité universelle guidé par la raison humaine et non par le libre arbitre capricieux de chacun ou d'une communauté. Parce qu'elle n'est pas fondée sur les desiderata des humains ou d'un État car elle découle de la raison et s'impose ainsi comme un impératif catégorique, l'hospitalité est universelle. C'est « l'impératif catégorique de l'hospitalité » (A. Dufourmantelle, J. Derrida, 1997, p. 77). Cette universalité signifie qu'on accueille sans aucune condition l'autre qui est dans une situation portant atteinte à l'humanité en lui, c'est-à-dire à sa dignité sur laquelle E. Kant fonde les droits humains. Dans le *Projet de paix perpétuelle* (2002), E. Kant soustrait à l'État l'organisation de l'hospitalité et la confie aux citoyens en tant que personnes dotées de la raison humaine car pour lui, l'hospitalité relève du droit cosmopolitique qui découle d'un devoir moral qui prend ses racines dans l'entendement de chacun. En tant que devoir moral, l'hospitalité s'exerce contre ou à l'insu de l'État lorsque les lois de celui-ci ne prennent pas en compte cette hospitalité universelle ou même

quand elles la condamnent comme dans le cas de la loi sur l'aide aux migrants en France que certains ont rebaptisé « délit de solidarité. C'est l'article L. 622-1 du *Code de l'entrée et du séjour des étrangers et du droit d'asile* (CESEDA) qui stipule que « toute personne qui aura, par aide directe ou indirecte, facilité ou tenté de faciliter l'entrée, la circulation ou le séjour irréguliers, d'un étranger en France sera punie d'un emprisonnement de cinq ans et d'une amende de 30 000 euros ».

L'hospitalité universelle se fonde donc chez E. Kant sur la morale dont le principe de base est l'impératif catégorique. Pour lui l'hospitalité dépend directement d'une définition du sujet autonome. Elle relève de la loi morale et plus particulièrement de son mode de validité : « elles [les lois] ne valent comme lois que dans la mesure où elles peuvent être regardées comme fondées *a priori* et comme nécessaires » (E. Kant, 1990, p. 89). E. Kant précise que les concepts et les jugements qui intéressent notre être, nos actions et nos omissions ne signifient rien de moral, s'ils ne sont issus que d'un savoir par l'expérience : un tel raisonnement ne pourrait conduire qu'aux « erreurs les plus grossières et les plus pernicieuses » (E. Kant, 1990, p. 90). On retrouve ici les principes fondateurs des droits de l'homme tels que développés par E. Kant plus haut et son humanisme. Ceci qui fait de l'hospitalité un droit humain. Il y a donc une sorte de devoir moral d'humanité.

En effet, dans la conception kantienne, les droits de l'homme se fondent sur les préceptes de la moralité dont les bases sont la liberté et la raison pratique de chacun. Dès lors, non seulement le devoir moral d'humanité ne dérive pas de la nature humaine au sens innéiste, mais d'une certaine façon il s'y oppose. L'hospitalité est un acte moralement dicté, non par inclination naturelle, mais par obligation rationnelle. L'hospitalité ne s'impose plus de l'extérieur, elle est prescrite par la raison elle-même. L'ordre naturel ne détermine pas les finalités et les objectifs normatifs de l'hospitalité, ni la volonté aléatoire et capricieuse des hommes ne peut le faire. L'hospitalité, dans la pensée kantienne est un acte qui suit les canons de la pensée rationnelle ; elle n'est pas un simple conformisme mimétique ou un élan

émotionnel ou encore un acte d'intérêt politique, social, économique, religieux, etc. L'hospitalité chez E. Kant, n'est pas une tendance ou un attribut de la nature humaine, encore moins un comportement de pur intérêt, mais l'essence même du vouloir humain ; elle est ainsi détachée de toute contingence, s'arrache à toute forme de déterminisme ; son seul critère est l'appartenance à l'univers moral de l'humanisme abstrait.

2.2. Morale kantienne : une exigence de l'accueil du migrant

E. Kant estime, comme dit plus haut, que l'hospitalité universelle ne dépend pas des caprices humains ou étatiques, mais elle s'impose à chacun des humains de manière impérative. Elle se fonde sur les règles de la raison pure, c'est-à-dire, sur ce qu'il a appelé la morale et ses principes fondateurs. Quels sont ces principes généraux de la morale kantienne et sur quoi se fonde-t-elle pour qu'elle induise inconditionnellement l'accueil de l'autre, du migrant comme un droit humain impératif ?

La morale kantienne est l'élan humain, la disposition de l'homme, l'inclination de son âme à faire le bien. C'est cet état de l'âme que E. Kant (1990, p. 11) appelle la « bonne volonté ». Une telle disposition de l'âme, dans la pensée kantienne, ne relève ni des conventions sociales, ni de la législation à laquelle les humains sont soumis ; elle relève de la rationalité humaine. C'est pourquoi, chez lui, il y a une grande différence entre agir « conformément au devoir » et agir « par devoir » (E. Kant, 1990, p. 15). Le premier relève de la tendance de l'homme à se conformer aux règles sociales, à la loi ou à viser un but ou un quelconque intérêt par l'action qu'il pose. L'action est dite posée « par inclination » (E. Kant, 1990, p. 15). Mais agir par devoir, c'est le faire sans être porté par quelque inclination que ce soit, qu'elle soit immédiate ou lointaine. C'est l'un des principes cardinaux de la morale kantienne : l'acte moral est l'acte qui n'est mû par aucun motif ou inclination ; il n'est dicté que par la rationalité humaine. L'acte moral, contrairement à l'acte intéressé, respecte certaines conditions de base (E. Kant, 1990, p. 15-18) :

1. Une action morale est une action qui ne se justifie par aucun intérêt de quelque nature que ce soit. Au contraire elle peut même s'opposer à nos intérêts matériels, moraux, psychologiques... Mais, si malgré cela, l'homme,

dans ces conditions, tandis qu'aucune inclination ne l'y pousse plus, il s'arrache néanmoins à cette insensibilité mortelle, et qu'il agisse, sans que ce soit sous l'influence d'une inclination, uniquement par devoir alors seulement son action a une véritable valeur morale (E. Kant, 1990, p. 15).

2. La deuxième condition est qu'

une action accomplie par devoir tire sa valeur morale non pas du but qui doit être atteint par elle, mais de la maxime d'après laquelle elle est décidée; elle ne dépend donc pas de la réalité de l'objet de l'action, mais uniquement du principe du vouloir d'après lequel l'action est produite sans égard à aucun des objets de la faculté de désirer (E. Kant, 1990, p. 16).

Un acte est dit donc moral s'il ne vise aucun but autre que la bonne volonté.

3. A partir des deux premières conditions, on peut déduire la troisième qui est que l'acte est dit moral quand il découle nécessairement des principes de l'entendement (la raison). « Le devoir est la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi [rationnelle] » (E. Kant, 1990, 17).

Ainsi donc, la morale kantienne est dépossédée de tout intérêt et de toutes inclinations, même si celles-ci peuvent contribuer au bonheur d'autrui. Ni, l'intérêt, ni le but ou toute autre condition particulière ne légitime la moralité d'un acte. C'est le seul respect de la loi rationnelle générale qui conditionne la moralité d'un acte : « je dois toujours me conduire de telle sorte que je puisse aussi vouloir que ma maxime devienne une loi universelle » (E. Kant, 1990, p. 18). E. Kant part du principe général que ce que les hommes ont de commun et d'universel, c'est la raison. Pour peu que chacun en use sans la corrompre avec quelque intérêt particulier que ce soit, on parvient par délibération rationnelle aux mêmes vérités et partant aux mêmes comportements. Ainsi, l'action « par devoir », c'est l'action qui prend pour fondement cette « raison humaine commune » (E. Kant, 1990, p. 19). C'est celle-ci qui entraîne une « philosophie pratique » (E. Kant, 1990, p. 21), c'est-à-dire, l'acte moral dénué de toute inclination. L'homme qui pose des

actes moraux, c'est l' « être raisonnable en général non pas seulement sous des conditions contingentes et avec des exceptions, mais avec une absolue nécessité » (E. Kant, 1990, p. 24). Une telle absolue nécessité ne peut provenir de l'extérieur de l'homme, de la contingence de la condition humaine car sinon, on se demanderait

de quel droit pourrions-nous ériger en objet d'un respect sans bornes, comme une prescription universelle pour toute nature raisonnable, ce qui peut-être ne vaut que dans les conditions contingentes de l'humanité? Et comment des lois de la détermination de notre volonté devraient-elles être tenues pour des lois de la détermination de la volonté d'un être raisonnable en général, et à ce titre seulement, pour des lois applicables aussi à notre volonté propre, si elles étaient simplement empiriques et si elles ne tiraient pas leur origine complètement *a priori* d'une raison pure, mais pratique? (E. Kant, 1990, p. 24).

Il y a donc un principe suprême de la moralité qui s'appuie sur la raison pure pratique en dehors de toute expérience. C'est lui qui fonde et conditionne la moralité des actions. Ce principe de la morale qui est essentiellement rationnel, objectif est « un commandement de la raison, et la formule du commandement s'appelle l'impératif » (E. Kant, 1990, p. 25). Le devoir moral (agir par devoir) est donc un impératif.

Or tous les impératifs commandent ou hypothétiquement ou catégoriquement. Les impératifs hypothétiques représentent la nécessité pratique d'une action possible, considérée comme moyen d'arriver à quelque autre chose que l'on veut. L'impératif catégorique serait celui qui représenterait une action comme nécessaire pour elle-même, et sans rapport à un autre but, comme nécessaire objectivement (E. Kant, 1990, p. 28 et 29).

Ainsi donc, si une action n'est bonne qu'entant qu'un moyen pour autre chose, elle est hypothétique, mais si elle est bonne en soi parce qu'étant nécessairement dans une volonté qui est en soi conforme à la raison alors l'impératif est catégorique. Tel que définit plus haut, la moralité kantienne commande sans condition. Elle répond donc au critère de l'impératif catégorique. Et selon E. Kant, « il n'y a qu'un seul impératif catégorique : agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle » (E. Kant, 1990, p. 34). La loi morale est donc *a priori*. Quelle est la conséquence d'un tel principe pour l'accueil des migrants ?

Le principe de l'hospitalité, lorsqu'il est soumis à des mobiles extérieurs (les moyens matériels, la place pour accueillir, la perception de l'étranger) est commandé de manière hypothétique. Il est donc soumis aux caprices humains, à des inclinations. En ce sens, accueillir n'est plus un devoir, mais une option où la rationalité est corrompue et pervertie par les intérêts. Or, selon E. Kant, les hommes partagent une raison humaine commune qui les soumet donc à une commune humanité. Cela exige d'agir envers l'autre non plus selon les inclinations personnelles, mais conformément aux exigences de la commune raison. Celle-ci dicte impérativement et de manière catégorique d'agir envers l'autre de telle sorte que notre action puisse être érigée en règle universelle. La raison humaine dicte sans condition devant le migrant de l'accueillir et de lui offrir l'hospitalité. C'est cette rationalité de l'accueil qui fait l'universalité de l'hospitalité. Refuser d'offrir l'hospitalité à des gens qui fuient la guerre, la famine et d'autres conditions inhumaines au nom de manque de ressources par exemple, c'est considérer qu'il existe une finalité au-dessus de l'homme et considérer celui-ci comme un moyen ; ce qui est contraire à la moralité kantienne. Dans la logique de la morale kantienne, l'accueil du migrant n'est pas une option, c'est une exigence, un impératif catégorique. C'est justement en cela que l'accueil est un droit humain.

Conclusion

La pensée kantienne, à bien des égards, reste encore actuelle. En effet, bien que le philosophe de Königsberg soit largement critiqué souvent pour l'abstraction de sa pensée, c'est justement cette abstraction qui lui permet d'envisager des repères théoriques assez solides parce que déconnectés des préoccupations humaines immédiates qui empêchent souvent l'esprit humain de se soustraire des intérêts, des besoins et des passions humains pour s'élever au niveau de ce qui constitue les traits communs de la commune humanité. L'humanisme kantien trouve tout son sens dans son rappel d'abord de ce qui fait l'homme : la raison pure. Celle-ci, avec ses principes et catégories constitue ce que les humains ont de commun. Elle fonde et justifie « la raison

pratique » (E. Kant, 1990, p. 9), c'est-à-dire la possibilité qu'a l'homme de poser des actes qui ne sont mus que par la raison et non par des inclinations personnelles ou sociales. La raison pure pratique dictant ses actes de manière catégorique, elle constitue « le principe suprême de la moralité » (E. Kant, 1990, p. 9). C'est donc le critère de validité morale des actes : que ceux-ci n'aient d'autres motifs que les principes rationnels qui dictent sans condition ce qu'il faut faire et que leur finalité ne soit pas autre chose que l'humanité en l'homme. En ce sens, l'acte moral n'est pas un moyen pour autre chose, mais une fin en soi. Dans l'acte moral, l'entendement est guidé uniquement par la bonne volonté kantienne qui l'amène à agir non conformément au devoir mais par devoir. Le conformisme déresponsabilise alors qu'agir par devoir, c'est avoir le courage d'utiliser sa propre raison pour délibérer sur l'action à poser et pour ainsi assumer cet acte. Le conformisme rend aussi aléatoire l'action humaine alors qu'agir par devoir à l'issue d'une délibération rend universelle la maxime de l'action en y mettant au centre la raison qui est la particularité de l'homme. C'est le principe de l'humanisme kantien. Cet humanisme qui dicte sans condition fait de l'accueil de l'autre un impératif catégorique car il est doté de la raison humaine commune et participe par-là à la commune humanité. La raison oblige donc à l'accueillir parce qu'il est une fin et non un moyen à soumettre à des conditions. Voilà ce qui fonde l'universalité de l'hospitalité et l'exigence de l'accueil des migrants qui fuient les fléaux humains et les conséquences tragiques des comportements de l'homme. La morale kantienne apparaît donc de nos jours encore nécessaire pour rappeler, fonder et respecter l'un de ces droits humains primaires qu'est l'accueil de l'autre qui de surcroît est en errance.

Références bibliographiques

DE CASTRO Ana Lourdes, 1993, *los Derechos Economicos, Sociales y Culturales, Analisis a la luz de la teoria general de los Derechos Humanos*, Univesidad de Leon, p. 113.

DUFOURMANTELLE Anne, 2012, « L'hospitalité, une valeur universelle ? », *Insistance*, n° 8, p. 57-62.

DUFOURMANTELLE Anne, DERRIDA Jacques, 1997, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort*, Paris, Galilée.

HABERMAS Jürgen, 1992, *Droit et démocratie: entre faits et normes*, Paris, Gallimard.

HOBBS Thomas, 1971, *Le Léviathan*, Paris, Sirey.

KANT Emmanuel, 1990, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, Paris, Vrin [1785].

KANT Emmanuel, 2002, *Projet de paix perpétuelle*, Paris, Bréal [1795].

KANT Emmanuel, 2006, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, trad. Jean Mondot, Saint Etienne, Presses de l'Université de Saint Etienne [1784].

LOCKE John, 1999, *Traité du gouvernement civil*, Paris, Garnier-Flammarion.

MANENT Pierre, 2001, « L'empire de la morale », *Commentaire*, vol. 3, numéro 95, automne, p. 501-509.

RAWLS John, 2009, *Théorie de la justice*, Paris, Éditions Points.

TAYLOR Charles, 1994, *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Paris, Aubier

VIGNEAULT Luc, PARDINAS Blanca navarro, CLOUTIER Sophie, DESROCHES Dominic, 2015, *Le temps de l'hospitalité*, Laval, Presses universitaires de Laval.

DÉVELOPPEMENT ET CULTURE DU MÉRITE : UNE DÉCLINAISON KANTIENNE DE L'ACTION CITOYENNE

Salif YÉO

*Maître-Assistant, Université FÉLIX HOUPHOUËT BOIGNY d'Abidjan-
Cocody (CÔTE D'IVOIRE)*

yeosalif@gmail.com

Résumé : Le développement d'un pays est lié à la mentalité de ses citoyens. La question du développement a un rapport étroit avec l'idée qu'on se fait de la citoyenneté. C'est pourquoi, notre analyse prend appui sur Kant, qui a déployé, sous l'angle de l'action, un concept de citoyenneté, exploitable pour le développement des États africains. À partir de l'engagement personnel du citoyen dans les domaines politique, économique et social, où il a des responsabilités morales et juridiques à assumer, nous montrons comment le développement d'un pays peut s'amorcer et se consolider. Le citoyen actif ne peut accepter qu'un autre décide, à sa place, sur les questions de droit qui le concerne. Il jouit de son autonomie grâce à une propriété qui lui permet de subvenir à ses besoins, et contribue au bien-être social de ses concitoyens en veillant au respect des droits de chacun. Seule la culture du mérite, solidement implantée dans son esprit, peut rendre le citoyen capable d'assumer pleinement de telles responsabilités.

Mots-clés : AUTONOMIE, CITOYENNETÉ, DÉVELOPPEMENT, DROIT, MÉRITE, RESPONSABILITÉ.

Abstract : The development of a country depends on his citizen's mentality. The question of African country's development is intimately connected with the idea that people has about the citizenship. This is why our analysis leans on Kant who has deployed, under the action's point of view, citizenship's concept which may be invested in African States' development. By the personal engagement of the citizen in politics, economy and social domains where he has moral and juridical responsibilities to assume, we show how the development of a country can start and be strengthen. The active citizen can't accept that another decides for him on the questions concerning his own right. He has his autonomy by a property that make him able to support his needs and contribute to the social well-being of his concitizen by respecting everyone's rights. It is only the culture of merit, strongly implanted in his mind that can make him able to assume fully such of responsibilities.

Keywords: *AUTONOMY, CITIZENSHIP, DEVELOPMENT, MERIT, RESPONSIBILITY, RIGHT.*

Introduction

Dans les institutions internationales, les propos tenus sur le développement de l'Afrique, sont souvent choquants. L'Afrique y est presque toujours présentée comme l'asile de la pauvreté, de l'ignorance et de

l'instabilité politique. Mais il est souhaitable que le choc produit par ces propos suscite dans le cœur des Africains une révolte en vue de changer cette image insoutenable. Or comment changer une telle image si ce n'est en changeant la réalité dont elle n'est que le reflet ? Dans cette optique, il importe de commencer par s'interroger sur la responsabilité des acteurs du changement que sont les citoyens des États. Car l'idée qu'ils ont de la citoyenneté qu'ils incarnent détermine la responsabilité dont ils se sentent investis. Emmanuel Kant qui, pensons-nous, l'avait bien compris, constituera notre principale source d'inspiration. C'est pourquoi, notre préoccupation ici, est la suivante : comment peut-on envisager le développement de l'Afrique à partir de l'idée kantienne de citoyenneté ? Cette interrogation en appelle deux autres : quelles sont les caractéristiques du citoyen selon Kant ? En quoi ces caractéristiques peuvent-elles constituer, pour l'Afrique, des facteurs de développement ? En nous interrogeant ainsi, nous envisageons de montrer, à travers une analyse explicative et analogique, que le concept kantien de citoyen, bien adapté au contexte qui est le leur, peut contribuer à sortir les pays africains de leur état de précarité. Notre analyse se fera en trois étapes. Dans la première, sera présentée la participation attendue du citoyen kantien à la vie politique de l'État auquel il appartient. Dans la deuxième, nous examinerons l'idée kantienne d'autonomie du citoyen à travers le concept de propriété qui ouvre le champ du développement économique. La troisième étape nous permettra de montrer comment, chez Kant, le citoyen peut contribuer au bien-être social de sa nation.

1. PARTICIPATION ACTIVE DU CITOYEN KANTIEN À LA VIE POLITIQUE

La citoyenneté représente, dans la pensée politique de Kant, le plus haut niveau de dignité et de responsabilité de l'être raisonnable qu'est l'homme. Dans le statut de citoyen se trouve compris, chez Kant, celui de la personne humaine et celui de l'être en société. L'homme intègre l'État en tant que personne humaine, pour vivre en conformité avec des lois établies suivant les principes d'un droit rationnel, mais aussi pour contribuer au

perfectionnement de la nature humaine. Dans cette posture, l'homme qui jouit de la citoyenneté est à prendre comme un être raisonnable, digne représentant de l'humanité, assumant pleinement les responsabilités que lui confère son statut de citoyen. C'est en tant qu'être doté de raison, précisément de raison pratique, que l'individu est admis au sein de l'État. La raison pratique étant, chez Kant, celle qui est orientée vers l'action libre et par conséquent moralement responsable, le citoyen se présente comme une personne capable de choisir librement de se soumettre aux lois de la société et de contribuer à leur amélioration.

Un citoyen est donc un être capable de jouir de ses droits civils et qui en jouit effectivement, un être capable d'affirmer sa personnalité civile. « La personnalité civile consiste à ne devoir être représenté par aucun autre dans les choses de droit ». (E. Kant, 1797, p. 196). Une telle perception de la citoyenneté est proprement une invite à lutter pour la reconnaissance de la personnalité civile de chacun, mais aussi à assumer ses responsabilités de citoyen en s'impliquant personnellement dans les questions de droits qui nous concernent. Kant n'admet pas qu'une personne soit réduite à attendre qu'une autre s'exprime à sa place en matière de droit. Cela ne signifie pas que Kant nie la possibilité de la représentation. Celle-ci est même considérée, par lui, comme une marque spécifique du républicanisme qu'il appelle de tous ses vœux. Mais Kant juge indigne, pour un citoyen, de devoir s'en remettre au point de vue de quelqu'un qu'il n'a pas mandaté à cet effet, quand il s'agit de se prononcer sur une question de droit qui nous concerne personnellement et collectivement.

Le citoyen, en tant qu'individu dont la personnalité civile est pleinement reconnue, ne peut dépendre d'un autre, qui serait son maître et auquel il serait juridiquement redevable. Toute personne qui n'est pas, dans les questions qui concernent son droit, en possession de soi-même, c'est-à-dire libre d'exprimer son point de vue, ne mérite donc pas le titre de citoyen. Le pouvoir de dire oui ou non, de son propre chef, telle est la marque du citoyen authentique. Or, pour avoir un tel pouvoir, le citoyen, doit jouir de

« l'indépendance civile, qui consiste à ne devoir son existence et sa conservation qu'à ses propres droits et à ses propres forces comme membre de la république et non à l'arbitre d'un autre dans le peuple ». (Kant, 1797, p. 196). Ce n'est pas le fait de dépendre de l'État, mais plutôt le fait de dépendre d'un autre citoyen, qui fait problème. Tous les citoyens dépendent, juridiquement, de l'État. Une telle dépendance ne prive personne de la personnalité juridique, dans l'entendement de Kant.

C'est lorsqu'un individu, ne jouissant pas de ses droits et de ses forces propres, est incapable d'assurer l'existence et la conservation de son être, et se trouve ainsi réduit à dépendre d'un autre, que sa dignité est bafouée. Il importe donc, pour tout citoyen, d'être en pleine possession de ses droits et de ses forces. Un citoyen ne peut être la propriété d'un autre. Il ne serait plus alors qu'un individu assisté, un être qui ne peut jouir de la personnalité civile qui caractérise le citoyen. Le citoyen kantien est appelé à prendre une part active dans la gestion des affaires de l'État. Il ne peut, par conséquent, être un individu inféodé à un autre, mais plutôt un individu capable d'assumer non seulement ses responsabilités propres mais aussi des responsabilités politiques. Dans cette perspective, « la qualification comme citoyen présuppose l'indépendance dans le peuple de celui qui ne veut point être une simple partie de la république, mais aussi un membre de celle-ci, c'est-à-dire qui veut être une partie agissant par son propre arbitre avec d'autres en communauté ». (Kant, 1797, p. 196).

C'est le lieu de souligner que chez Kant, il est nécessaire, pour le bon fonctionnement de l'action communautaire, que chaque citoyen ait la possibilité de prendre part au processus de prise de décision au sein de l'État. C'est à juste titre que R. M. Thioune (2003, p. 75) affirme que « la participation est essentielle dans toute action qui peut avoir des effets sur les individus et sur leur communauté ». Si certaines décisions et actions politiques n'emportent pas l'adhésion des populations auxquelles elles sont destinées, c'est bien souvent faute de n'avoir pas pris le soin de les consulter. En marge du processus de prise de décision, le citoyen est porté à tenir pour

suspectes toutes les actions politiques. C'est pourquoi, chez Kant, la citoyenneté implique la participation active à la vie politique de l'État. Un citoyen qui ne se comporterait pas comme un membre actif de l'État, mais plutôt comme un citoyen passif, par incapacité, par résignation ou par indifférence, n'en est pas vraiment un. Les concepts d'activité et de passivité sont des déterminations qui confèrent à la citoyenneté deux statuts bien distincts dont le second est inféodé au premier.

Si le citoyen passif se contente de bénéficier de la protection de l'État, le citoyen actif s'affirme comme un agent déterminant de la vie politique nationale. On comprend alors que la citoyenneté active suppose le fait d'avoir des droits politiques et de les exercer effectivement. Or E. Kant (1797, p. 197) reconnaît au citoyen « le droit d'agir envers l'État, de l'organiser ou de collaborer à l'introduction de certaines lois ». La citoyenneté active, qui est la seule qui mérite vraiment ce nom, suppose donc, chez Kant, le droit de prendre une part active dans l'organisation et le fonctionnement de l'État. Mais ces droits civils ne sont pas à considérer comme de simples possibilités de jouir de quelque privilège que le citoyen peut se permettre d'ignorer quand cela lui plaît. Si, par dépit, ou par choix délibéré, certains citoyens se permettent de ne pas jouir de leurs droits civils, c'est sans doute parce qu'ils ne mesurent pas la portée politique de leur démission.

Le citoyen kantien n'est pas cet individu indifférent aux affaires de l'État, qui se contente de poursuivre des fins égoïstes, mais un agent qui contribue à la bonne organisation et au bon fonctionnement de son État. La notion de responsabilité citoyenne est ici prépondérante. La politique de la chaise vide, du défaitisme et de l'abandon, la complicité passive et les complexes de tous genres sont proscrits par Kant. Pour lui, « seule la capacité de donner son suffrage fonde la qualification comme citoyen ». (E. Kant, 1797, p. 197). La citoyenneté se définit ainsi par la capacité d'exprimer son suffrage, de participer à la prise de décision politique dans le choix des hommes politiques et des lois qui doivent nous diriger. Cela suppose que la consultation populaire - qui peut être quelques fois circonscrite au cercle des

experts dans un domaine concerné - est le mode opératoire retenu dans la prise de décision politique concernant les sujets d'intérêt commun.

En tout état de cause, ce n'est pas en consultant le suffrage populaire, mais en l'ignorant, que les actions politiques échouent. Le principe de la gouvernance démocratique, est celui de la participation maximale des citoyens à la conception et à la réalisation des projets politiques. Dans la pensée politique de Kant, la citoyenneté ne fait pas bon ménage avec la passivité et l'indifférence à l'égard de la vie politique de la nation. Des droits civils ou politiques non exploités n'ont pas plus de valeur que des droits inexistants. Dans l'optique kantienne, « on envisage la citoyenneté comme allant au-delà d'une relation purement juridique conférant des droits à des sujets passifs, ce qui implique une participation et une agencité ». (M. Mukhopadhyay, et N. Singh, 2009, p. 7). L'action et la participation, l'usage effectif de ses droits civils et politiques, tels sont les maître-mots qui caractérisent le citoyen kantien. Cette perception du citoyen en fait un être obligé envers l'État et envers sa propre personne. Il est obligé envers l'État en ce qu'il ne peut opérer un repli sur soi au détriment des affaires de l'État. Mais il est également obligé envers sa propre personne en ce que sa dignité de citoyen reste liée à l'accomplissement de ses responsabilités.

La citoyenneté active, telle que Kant la perçoit au plan politique, est une condition indispensable à la gouvernance démocratique, qu'elle rend possible et dynamise. C'est en s'investissant dans la vie politique nationale et locale que les citoyens peuvent contribuer à introduire des changements positifs dans les rapports entre gouvernants et gouvernés. Trouver des raisons pour esquiver les questions d'intérêt communautaire, est une erreur dommageable à la qualité des rapports sociaux. La citoyenneté kantienne fait obligation à celui qui en jouit de ne laisser à personne le soin de décider à sa place sur les questions relatives à ses droits civils et politiques. Dans une telle perspective, gouvernants et gouvernés peuvent collaborer efficacement à la conception, l'expérimentation et l'implantation de nouvelles formes de gouvernances, au plan national, et d'abord, au plan local. En effet, c'est au plan local, c'est-à-

dire à une échelle réduite, qu'on peut, le plus facilement, initier et expérimenter de nouvelles approches politiques de la gestion politique des problèmes sociaux.

C'est dans cette perspective de la citoyenneté active, que nous pouvons envisager la scène politique locale comme un véritable laboratoire d'expérimentation et de validation des théories politiques nouvelles. M. D. Diallo (2017, p. 37) est bien inspiré lorsqu'il affirme que « c'est l'expérimentation locale d'une nouvelle citoyenneté qui est porteuse de changement dans les relations entre les populations et l'État ». Le citoyen actif est à la fois le facilitateur, le metteur en scène et la source de validation des pratiques politiques novatrices. Mais tout comme il a l'obligation d'être actif, au plan politique, le citoyen kantien doit aussi être actif au plan économique, toute chose qui facilite d'ailleurs son intégration politique. C'est ainsi qu'il sera un agent déterminant dans le processus de développement économique de son État.

2. CITOYENNETÉ, PROPRIÉTÉ ET DÉVELOPPEMENT ÉCONOMIQUE

L'exigence, pour le citoyen d'être actif, a un versant économique fondamental chez Kant. Le caractère fondamental de ce versant économique répond à la nécessité morale kantienne de l'autonomie de la volonté de la personne humaine. La transposition, dans le domaine de l'économie, du principe fondateur de la dignité humaine qu'est l'autonomie, pose de prime abord, un problème de concordance de sphères. Que l'on exige de la volonté d'un être raisonnable l'autonomie qui consiste à ne dépendre que de sa propre maxime universalisable qu'est le devoir, pour être digne de l'humanité, cela peut se concevoir. Mais qu'on exige du citoyen qu'il soit économiquement indépendant (ou autonome) pour jouir pleinement de sa citoyenneté, cela suscite des interrogations. Si l'autonomie de la volonté législative est indispensable pour garantir la droiture de ses maximes, est-il nécessaire que le citoyen soit économiquement indépendant, pour jouir vraiment de sa

citoyenneté ? Comment peut-on faire dépendre de facteurs économiques, le statut de citoyen qui relève du droit ?

S'interroger ainsi, c'est mettre en évidence une incongruité dans l'analogie que Kant établit entre le statut de citoyen et celui de sujet moral. Il est en effet incongru d'enjoindre au citoyen d'être autonome au plan économique comme on enjoint au sujet d'être autonome au plan moral. Mais, cette remarque, une fois faite, qui nous réconcilie avec une certaine conception du moralement correct, il faut ensuite faire l'effort de comprendre pourquoi le philosophe de Königsberg fait de l'indépendance une qualité exigible du citoyen. Pour Kant, la qualité exigée de l'individu au sein de l'État pour jouir, au plan économique, du statut de citoyen actif, est « d'être son propre maître, donc de posséder quelque propriété ». (E. Kant, 1795, p. 70-71). Le citoyen kantien doit être propriétaire. Critère bien curieux ! Mais que recouvre le concept de propriété chez Kant ? Il s'agit, d'abord, de la propriété foncière qui constitue, dans la philosophie kantienne, la première forme de propriété.

Mais le concept kantien de propriété renvoie également à des qualifications que possède le citoyen. « On peut y inclure la possession d'une technique, d'un métier, d'un art ou d'une science qui le nourrisse : ainsi, au cas où il lui faut obtenir d'autrui de quoi vivre, il l'obtient en aliénant ce qui est sien et non en consentant à ce que d'autres fassent usage de ses forces ». (E. Kant, 1795, p. 71). On le voit, le concept kantien de propriété prend en compte toutes les possessions matérielles et immatérielles permettant au citoyen de subvenir à ses besoins sans aliéner ses forces et sa dignité. Le citoyen jouissant d'une propriété est donc le citoyen qui est à l'abri de l'exploitation, de la déshumanisation. C'est dire que l'exigence kantienne pour le citoyen d'être indépendant d'un autre, à l'exception de l'État, est une mesure de protection de la dignité de sa personne. Cette mesure de protection de la dignité de la personne du citoyen qui a semblé, de prime abord, mettre la pensée politique de Kant en contradiction avec sa philosophie morale, du fait de la prépondérance du facteur économique dans le statut juridique du citoyen, se présente, somme toute, comme un paravent de la dignité de la personne humaine.

Aujourd'hui, en Afrique comme partout ailleurs où le capitalisme a élu domicile, la valeur du citoyen ne se mesure pas tant par sa moralité que par son "poids économique" dans le tissu social. Emmanuel Kant ne va pas jusqu'à cet extrême, mais il reconnaît, par le constat d'une évidence qui crève les yeux, que la respectabilité du citoyen est tributaire de ce qu'il possède, qui lui confère la posture d'individu indépendant et envié. « L'homme, dans la mesure où il est indépendant des autres et qu'il est fortuné, est un objet de respect ; lorsqu'il dépend des autres cela contribue à lui faire perdre de sa valeur ». (E. Kant, 1997, p. 309). La pertinence d'une telle observation ne fait l'ombre d'aucun doute dans le contexte des rapports intersubjectifs comme dans celui des rapports internationaux. Les hommes le savent, les États le réalisent au quotidien, personne ne vous respectera si vous dépendez des autres pour la satisfaction de vos besoins fondamentaux. La leçon n'est pas à faire aux Africains, ils ne la connaissent que trop bien dans leurs rapports réciproques autant que dans leurs relations, en tant qu'États, avec les puissances financières occidentales. Si quelqu'un n'est pas capable de pourvoir à ses propres besoins, il se rend, par ce fait-même, inférieur à celui qui y pourvoit à sa place. C'est à juste titre que L. M. Bamba (2018, p. 222) s'interroge : « Les pauvres, les mendiants et autres dépendants, ont-ils de la dignité aux yeux des riches ? ».

On peut épiloguer sur la question en brandissant des morales orthodoxes qui fustigent une telle analyse. Mais la réalité est têtue, et les hommes sont bien ce qu'ils sont : des êtres portés à accorder considération et respect à celui qui possède quelques biens, et à manquer de considération et de respect pour celui qui doit sa subsistance à la bienveillance d'un autre. C'est dans ce sens que E. Kant (1997, p. 386) écrit : « Les aumônes rendent les hommes vils. Aussi serait-il préférable de voir s'il n'y aurait pas un autre moyen de venir en aide aux pauvres, de sorte qu'ils n'aient pas à s'abaisser à accepter nos aumônes ». Cette conception kantienne de l'aumône, est la radicalisation de son rejet de l'inféodation de la personne du pauvre à celui qui apparaît comme son bienfaiteur, et que Kant regarde comme son avilisseur. Quand un homme donne de son superflu à un autre, par pitié ou

par condescendance, la dignité humaine n'est pas sauvée, contrairement à ce qu'on pense d'ordinaire. Pour Kant, c'est un affront à l'humanité que de la réduire, dans la personne du pauvre, à devoir s'humilier à accepter l'aumône.

Mais que propose alors Kant comme alternative ? Un autre moyen de venir en aide aux pauvres, qui puisse les mettre à l'abri de l'avilissement. Voilà qui est bien vague. Mais on peut très bien décrire, approximativement, ce à quoi pense Kant. Il s'agit d'une forme d'aide par laquelle le pauvre peut recouvrer son humanité, sa dignité. Car le problème fondamental que pose Kant ici, est celui de la négation de la dignité de celui qui reçoit l'aumône, ou plutôt qui la subit. Par l'aumône, comme par bien d'autres formes d'avilissement de la personne humaine qui existent dans la société, le pauvre est dépossédé de son être qui devient la propriété de celui qui pourvoit à ses besoins. C'est ici que se trouve l'origine des rapports conflictuels entre riches et pauvres, mais aussi entre gouvernants et gouvernés au sein des États africains. Si des êtres humains sont vilipendés dans les États africains, les raisons relèvent presque toutes de leur incapacité de subvenir à leurs propres besoins.

Quand on est réduit à dépendre d'un autre, pour la satisfaction de ses besoins fondamentaux, on devient presque inévitablement un objet en sa possession, et la dépossession de soi du nécessiteux est ainsi amorcée. La question de l'expropriation de soi de l'indigent et du faible, autant dire la question de la perte de la dignité humaine, est un enjeu majeur de la gouvernance des États et des peuples. C'est fort à propos que E. Hahonou (2013, p. 74) affirme que « le déni de la propriété de soi est au croisement des problématiques de la citoyenneté et de la gouvernabilité ». Tant qu'un être humain – ou un peuple – peut s'autoriser à nier à un autre la propriété de soi, la dignité humaine est mise à mal et la jouissance effective de la citoyenneté est impossible. Or, c'est bien ce qui arrive, selon Kant, lorsqu'on se contente, dans son rapport au pauvre, de faire l'aumône. On le confine ainsi dans un état de dépendance qui est proprement une posture de dépossession de soi et d'avilissement.

Cette exposition caricaturale de l'aumône permet, par ailleurs, de comprendre la posture dans laquelle se trouvent plusieurs États africains qui dépendent, en grande partie, de l'aide des puissances occidentales. Or, il n'y a qu'un véritable moyen de sortir de la logique avilissante de l'aide étriquée, c'est de réussir à dépendre de soi-même pour la satisfaction de ses besoins vitaux. C'est pourquoi, Kant fait obligation au citoyen de ne dépendre de personne quand il s'agit de satisfaire ses besoins fondamentaux. Dans cet esprit, « toutes les personnes qui, pour pourvoir à leur existence (nourriture et protection) ne dépendent pas de leur propre activité, mais de la volonté d'un autre (sauf de l'État), manquent de personnalité civile et leur existence n'est pour ainsi dire qu'inhérence ». (E. Kant, 1979, p. 197). Si l'on peut voir dans cette caractéristique du citoyen, un critère d'exclusion des indigents, il faut reconnaître, au regard de la réalité des rapports sociaux, qu'un adulte bien conscient, dont la satisfaction des besoins fondamentaux pèse sur un autre, ne peut se considérer lui-même comme l'égal de celui-ci.

L'idée kantienne d'autonomie du citoyen n'est pas étrangère à l'Afrique : dans plusieurs sociétés africaines la reconnaissance de la majorité du jeune adulte est marquée par l'octroi d'une portion de terre à mettre en valeur pour assurer la survie de sa famille. Cela suppose chez le jeune majeur, la possession de la technique culturelle qui constitue aussi une forme de propriété dans la pensée politique de Kant. La citoyenneté tribale s'affirme donc, en partie, par la possession d'une portion de terre et de la technique culturelle qui permet de la mettre en valeur. Pour que deux citoyens se considèrent eux-mêmes sur un pied d'égalité, l'un ne doit pas dépendre de l'autre ; c'est une réalité sociale indéniable, en Afrique comme partout ailleurs. L'exigence d'indépendance qui s'attache au concept kantien de citoyen, relève donc du souci de contribuer à régler la question des inégalités de fait entre les citoyens.

Mais cette exigence permet aussi au citoyen de comprendre, dans son statut, la notion de mérite. Si la dignité de citoyen s'accompagne de l'idée d'avoir le mérite de se prendre soi-même en charge, la citoyenneté devient

alors un facteur de développement économique. L'intérêt d'une telle perception de la citoyenneté est qu'elle contribue à cultiver chez les citoyens, le courage et la détermination en lieu et place de la fainéantise et de l'oisiveté qui s'attachent à certaines générations qui sont portées plus sur le ludique que sur le labeur. Le citoyen actif kantien est donc celui qui contribue au développement économique de son État par son sens du mérite et de la responsabilité pleinement assumée, de pourvoir à ses propres besoins essentiels. Mais le caractère actif du citoyen kantien se perçoit aussi à travers sa contribution au bien-être social de ses concitoyens.

3. DE L'ACTION CITOYENNE À LA RÉALISATION DU BIEN-ÊTRE SOCIAL

L'usage séculier de la notion de bien-être social lui confère une connotation fortement économique. On considère le bien-être social comme un état d'aisance matérielle et financière qui emporte, avec lui, un sentiment accommodant de satisfaction psychologique et moral. Dans cette optique, le social, est un concept politico-moral qui porte en lui, aujourd'hui, l'espoir des démunis de voir luire quelques rayons de lumière dans le sombre quotidien qui est le leur. Le social se présente ainsi, pour les mal nantis, comme une solution palliative dont on peut s'accommoder, et, pour le politique, l'acquittement d'un devoir moral qui dédouane sa conscience. Mais le social ne devrait-il pas déborder les limites de l'action économique et matérielle ? Le développement social d'une nation n'est-il pas plus en relation avec la valorisation de la personne humaine et avec son intégration sociale qu'avec la prise en charge de certains de ses besoins ? « Le développement social n'est donc pas le sous-produit de la croissance économique, un supplément d'âme vaguement humaniste pour en supporter les méfaits déstabilisateurs et raccrocher ceux qui ne peuvent pas suivre le train du progrès, les « exclus » de la croissance ». (F. Aballea, 2008, p. 9).

Tel que nous l'entendons ici, le développement social s'exprime dans la mise en œuvre de projets d'actions concrètes, visant expressément l'intégration de la personne humaine et civile dans le tissu sociopolitique culturel et

économique de son pays. Le développement social est multidimensionnel et solidaire du développement tout court. Le social ne peut se porter bien indépendamment du développement, tout comme le développement ne peut s'afficher comme tel en ignorant le social. Si l'on ne prend pas le soin de distinguer le social de « la mise sous perfusion d'un quartier ou d'un territoire pour limiter les risques de violence et de désordre, à coup de transferts sociaux » (F. Aballea, 2008, p. 9). il est à craindre que l'action sociale se ramène à une opération politicienne de rattrapage, qui dénonce une fissure fondamentale dans le tissu social. C'est donc dans le cadre d'un dispositif politique et juridique prenant en compte « le développement personnel, la promotion des personnes, leur insertion dans les réseaux de sociabilité, leur participation à la vie civique, culturelle et économique » (F. Aballea, 2008, p. 8) que nous envisageons l'action sociale du citoyen.

C'est dans cette perspective que se situent les notions de devoirs envers soi-même et de devoirs envers les autres hommes. Dans la philosophie de Kant, l'action sociale consiste d'abord, pour le citoyen, à se rendre à soi-même la dignité humaine. C'est dans la mesure où l'homme est capable de se rendre digne de l'humanité qu'il sera capable de respecter la dignité d'autrui. Quand on se plaît dans une posture qui foule au pied sa propre dignité, on est déconnecté de l'humanité, et le souci de préserver la dignité d'autrui devient étranger pour soi. Kant fait donc de l'injonction de se rendre soi-même digne de l'humanité, la première obligation morale de l'individu au sein de la société. C'est pourquoi, il dénonce l'attitude de tout sujet qui, pour obtenir quelque avantage matériel et financier, se met tout entier à la disposition d'un autre. « Celui-là avilit la valeur de son humanité qui, pour le profit qu'il espère en retirer, se laisse utiliser comme un jouet par autrui et fait tout ce que ce dernier lui demande ». (E. Kant, 1997, p. 229.) L'action sociale du citoyen vise ainsi, dans un premier temps, la valorisation de l'humanité dans sa propre personne en vue de la rendre possible dans la personne de tout autre citoyen.

La logique kantienne de l'action sociale, visant à honorer l'humanité dans la personne d'autrui, se fonde sur le principe de la jouissance partagée

de ce que la nature met à la disposition des hommes. Lorsqu'un homme trouve un certain bonheur dans la possession d'une certaine quantité ou qualité de biens, il a l'obligation de laisser à autrui la possibilité de jouir du même bonheur que lui, et donc, de ne rien faire pour l'en empêcher. « Chacun de nous, lorsqu'il jouit des biens de ce monde, doit par conséquent penser au bonheur des autres, qui ont un droit égal sur eux et ne peuvent en être privés ». (E. Kant, 1997, p. 330). Il ne s'agit pas ici, pour le citoyen, de distribuer aux autres, les biens qu'il a acquis par son talent et par ses forces personnelles. Il est plutôt question de laisser aux autres citoyens la possibilité d'acquérir par eux-mêmes, autant de biens que lui et d'en jouir librement. Ce que prône Kant, ce n'est pas l'idée de procéder à une égalisation arbitraire des fortunes, mais au contraire, le principe de donner à chacun la possibilité de jouir, par ses efforts personnels, de ce que la Providence divine a mis à la disposition de l'humanité, sans distinction de rang social lié à la naissance de chacun. « La grandeur de Kant est d'avoir favorisé le mérite et la noblesse d'esprit et de cœur au détriment de la naissance ». (A. Braz, 2005, p. 282).

À travers cet aspect précis de l'action sociale du citoyen envers son prochain, Kant veut inculquer à chacun la culture du mérite, et de la conquête de soi, d'où la nécessité pour lui de s'investir personnellement dans la réalisation de son propre bien-être. Or, n'est-ce pas de la sorte que s'amorce et se consolide progressivement le bien-être social ? C'est à juste titre que F. Aballea (2008, p. 9) considère que « le social est un élément moteur du développement, une condition de sa possibilité et de sa réussite ». Le développement tout court n'est possible que si le développement de la personne humaine, qui se traduit ici par la libre expression de son talent et de son mérite, est possible. Le social, comprenant les actions en faveur du développement personnel, est fondamentalement lié au développement de la nation. C'est pourquoi, il est impératif que les conditions de l'émergence du bien-être social de chaque citoyen soient réunies pour donner un coup d'accélération au développement en Afrique.

Dans ces conditions, nous convenons avec E. Kant (1997, p. 331). que « c'est un devoir pour nous que de respecter le droit des autres et de le considérer comme sacré ». L'action sociale que doit entreprendre tout citoyen, en faveur de son concitoyen, est donc de veiller au respect du droit de celui-ci. On ne peut prétendre faire du social en transgressant le droit de ceux en faveur de qui on entreprend l'action sociale. Le vrai social, celui qui honore l'humanité dans la personne du bénéficiaire, autant que dans celle de l'initiateur de l'action sociale, consiste dans le respect du droit de chacun. Dans cette optique, le gouvernant – comme le citoyen ordinaire – a l'obligation d'agir en faveur du respect du droit de chaque individu jouissant de la personnalité civile. C'est pourquoi, « le souverain (...) est autorisé à user de la puissance commune pour faire en sorte que les fins privées de tout un chacun ne rencontrent aucun obstacle ». (E. Kant, 1994, p. 128). C'est à un jeu d'équilibrage et d'harmonisation des ardeurs du peuple que le souverain est appelé, en vue de créer, pour chaque citoyen, les conditions optimales de réalisations de ses fins propres, celles qui concourent à la réalisation de ce qu'il est en droit de considérer comme son bonheur.

L'action sociale la plus éclatante et la plus efficace consiste à s'employer à respecter et à faire respecter le droit de chacun qui peut se décliner, par exemple, en droits à la santé et à l'éducation, à l'insertion sociale et à l'entrepreneuriat. Lorsque chaque citoyen vit dans des conditions telles qu'il est libre de poursuivre et de réaliser des fins propres, compatibles avec la possibilité pour tout autre citoyen de poursuivre les siennes, on peut considérer que l'action sociale a atteint son but. Les acteurs d'une telle action sont évidemment les leaders politiques, mais aussi tous les citoyens qui s'engagent, dans quelque structure que ce soit, à prendre une part active dans la lutte pour la protection et le respect des droits humains. L'action sociale relève autant de la politique que de la société civile. Elle est à la fois collective et individuelle et contribue à la consolidation du tissu social. Par sa contribution au bien-être social de ses concitoyens, le citoyen kantien est donc sensé concourir au renforcement du sentiment d'appartenance de chacun à la communauté étatique dont il relève.

Or, la mise en œuvre d'actions sociales capables de renforcer le sentiment d'appartenance et de susciter la participation de chacun à la vie de la nation passe par la réalisation concrète d'activités d'intérêt commun. Au lieu donc de se contenter de préconiser le respect du droit de chaque citoyen, par ses pairs, « il est plutôt recommandé d'intégrer le jeune dans des projets aptes à lui fournir l'occasion de s'affirmer, d'assumer des responsabilités, de se sentir utile et solidaire, et ainsi de concilier identité personnelle, identité collective et ouverture sur le monde ». (P.-J. Ulysse, F. Lesemann, 2004, p. 171). Ces projets qui sont des cadres pratiques d'apprentissage et de mise en œuvre des droits humains sont autant de lieux appropriés à l'exercice de la citoyenneté active que Kant appelle de tous ses vœux. La citoyenneté active, au sens kantien, est celle qui place le sujet devant des responsabilités concrètes dont l'histoire de sa nation le tiendra nécessairement pour comptable. Le citoyen kantien est un être en situation, qui ne peut esquiver les responsabilités qui lui incombent en vertu de la morale et du droit. C'est dans cette optique qu'on peut considérer que « la citoyenneté est l'expression historique de la position de l'individu dans le domaine public ». (J-B. Ouédraogo, E. Sall, 2008, p. 14).

L'impact social de l'action du citoyen est ainsi mis en évidence, tout comme le caractère universel et contextuel de la notion de citoyenneté. L'héritage colonial a fait tenir des propos que C. R. Abolou, (2016, p. 13) rapporte ainsi : « les Africains n'ont jamais été citoyens. Ils ont toujours vécu dans leurs « cités » respectives sans être citoyens. Le terme citoyen n'existe d'ailleurs pas dans leurs langues. Il est exogène. Il décalque les réalités morales, juridiques, politiques de l'occident ». Pour avoir échoué à superposer deux réalités différentes, on en est venu à nier à l'une d'entre elles, son existence même. Attitude bien curieuse. Dans le contexte politique des traditions africaines, la citoyenneté existe, sous diverses formes, et s'acquiert par des systèmes initiatiques, variant selon le contexte socioculturel, qui confèrent aux initiés les qualités et aptitudes leur permettant d'assumer des responsabilités individuelles et collectives. Cette approche de la citoyenneté laisse entrevoir la possibilité d'une action citoyenne visant le bien-être social

de la communauté. En tout état de cause, quels que soient le lieu et l'époque, « les acteurs sociaux définissent des catégories sociales et politiques auxquelles une série de droits, d'obligations et d'interdits est associée » (E. Hahonou, 2013, p. 74). C'est dire que toutes les sociétés humaines revendiquent, sous une forme ou une autre, une citoyenneté responsable et porteuse de bien-être social.

Conclusion

Le citoyen kantien est fondamentalement actif. C'est un agent de développement au triple plan politique, économique et social. Par sa participation active à la vie politique de sa nation, qui consiste à s'engager personnellement dans les processus de prise de décision, par l'usage de ses droits politiques, le citoyen kantien se présente comme une personnalité juridique capable d'assumer et assumant effectivement les responsabilités qui sont les siennes. Au plan économique, le caractère actif du citoyen kantien se traduit par la possession effective d'une propriété, lui permettant de pourvoir, sans devoir s'en référer à un autre, à ses besoins essentiels. Cela lui permet, dans son milieu de vie, de marquer effectivement son autonomie, de jouir de la considération de ses concitoyens, et de contribuer, avec eux, au développement économique de son pays. Au plan social, le citoyen kantien est actif par son engagement en faveur du bien-être social de ses concitoyens. Cet engagement s'exprime, fondamentalement, par des actions concertées visant à respecter et à faire respecter les droits de chacun. C'est dire que le statut de citoyen, tel que Kant le présente, est une conjonction de qualités propres à faire de celui qui les incarne, un sujet engagé dans la réalisation de réformes politiques salutaires, de projets personnels et collectifs de développement économique, et d'actions tendant à créer, pour soi et pour ses concitoyens, les conditions optimales d'un véritable bien-être social. Dans un État composé de citoyens ainsi engagés, aucun politique ne peut avoir le loisir de régner sans partage et de s'éterniser au pouvoir contre les intérêts de son peuple. De l'appropriation de la citoyenneté active par les peuples africains,

dépend, sans doute, leur affranchissement des pouvoirs totalitaires ainsi que des puissances impérialistes.

Références bibliographiques

ABALLEA François dans Préface de l'ouvrage de Geneviève Besson, 2008, *Le développement social local. Significations, complexité et exigences*, Paris, l'Harmattan, 266 p.

ABOLOU Camille Roger, 2016, *La citoyenneté de parole en Afrique : Essai sur la fabrique des citoyens dans les États africains*, Paris, l'Harmattan, 230 p.

BAMBA Lou Mathieu, 2018, « Quelle dignité dans les inégalités ? », BONI Tanella, *Politiques de la dignité*, Abidjan, Nouvelles Éditions Balafon, p. 221-232.

BRAZ Adeline, 2005, *Droit et éthique chez Kant : l'idée d'une destination communautaire de l'existence*, Paris, Publications de la Sorbonne, 355 p.

DIALLO Mamadou Diarafa, 2017, *État et participation citoyenne au Mali : continuités, ruptures et bifurcations*, Paris, l'Harmattan, 256 p.

HAHONOU Eric, 2013, « Propriété, citoyenneté et héritage de l'esclavage au nord Bénin », in LUND Christian, HAHONOU Éric, *Propriété et citoyenneté dans l'Afrique des villes*, Paris, Karthala, n° 132, décembre 2013, p. 73-93.

KANT Emmanuel, 1997, *Leçons d'éthique*, traduit par Luc Langlois, Paris, Librairie Générale Française, 412 p.

KANT Emmanuel, 1797, *Métaphysique des mœurs*, traduit par Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 420 p.

KANT Emmanuel, 1994, *Réflexions*, Paris, Flammarion, 48 p.

KANT Emmanuel, 1793, *Théorie et pratique*, traduit par Françoise Proust, Paris, Flammarion, 49 p.

MUKHOPADHYAY Maitrayee, SINGH Navsharan, 2009, *Justice de genre, citoyenneté et développement*, Paris, l'Harmattan, 326 p.

OUÉDRAOGO Jean-Bernard, SALL Ebrima, 2008, « Citoyenneté, violence et crise des paradigmes », in *Frontières de la citoyenneté et violence politique en Côte d'Ivoire*, Dakar, CODESRIA, pp. 1-24.

THIOUNE Ramata Molo, 2003, *Technologie de l'information et de la communication pour le développement en Afrique* Volume 1, Ottawa, Centre de recherches pour le développement international, 160 p.

ULYSSE Pierre-Joseph, LESEMANN Frédéric, 2004, *Citoyenneté et pauvreté : politiques, pratiques et stratégies d'insertion en emploi et de lutte contre la pauvreté*, Québec, Presses de l'Université Laval, 307 p.

LE CONTRAT MORAL KANTIEN : OPTIMISME ET PESSIMISME

Léon Raymond AHOUE

*Maître-Assistant, Université FÉLIX HOUPHOUËT BOIGNY d'Abidjan-
Cocody (CÔTE D'IVOIRE)*

ahoue2002@yahoo.fr

Résumé : Le contrat moral kantien s'entend de la disposition de l'individu, être raisonnable, à s'accorder à la loi morale. Il est ainsi caractérisé par le devoir de l'individu se reniant pour l'humanité en raison de sa bonne volonté et de sa raison raisonnable. Ce devoir exprime l'optimisme kantien de voir les hommes agir seulement sous l'impulsion de l'impératif catégorique en vue du règne des fins, communauté morale systémique. Toutefois, cet optimisme est confronté à la rationalité instrumentale de l'être humain qui ne peut jamais contracter que par intérêt. En outre, il postule un règne des fins dont la fonctionnalité est grippée, voire détruite par l'identité sclérosante de ses membres niés dans leurs différences.

Mots-clés : CONTRAT, IMPÉRATIF CATÉGORIQUE, IMPÉRATIF HYPOTHÉTIQUE, OPTIMISME, RÈGNE DES FINS.

Abstract : The kantian moral contract means the disposal of an individual, as a reasonable being, to agree with the moral law. It's thus characterized by this individual who owes to renounce to himself for humanity cause of his good will and reasonable reason. This duty expresses the kantian optimism to see human beings act only under the categorical imperative impulse, in the perspective of Kingdom of Ends, systemic moral community. However, this optimism is confronted to the instrumental rationality of the human being who only contracts by interest. In addition, it aspires for Kingdom of Ends which functionality is blocked or even destroyed by the freezing identity of it's members denied in their differences.

Keywords: CONTRACT, HYPOTHETICAL IMPERATIVE, CATEGORICAL IMPERATIVE, OPTIMISM, KINGDOM OF ENDS.

Introduction

Si un contrat se justifie par le critère minimaliste d'un accord, alors il y a un contrat en morale au regard du devoir que le sujet se détermine à honorer. Le contrat moral s'entend de la disposition, voire de la prédisposition de l'homme, être raisonnable, à agir en toute autonomie conformément au devoir inconditionnel prescrit par l'impératif catégorique. Ce contrat semble ainsi empreint d'un certain optimisme comme foi dans la raisonnable de l'homme en vue du règne des fins. Ce règne consiste dans la vision d'une

humanité où les hommes seraient tous des êtres seulement raisonnables, et non pas aussi calculateurs dans leur rationalité.

Si, chez Kant, le contrat moral se présente ainsi, alors il peut être questionné. La question précise à examiner est la suivante : le contrat moral kantien peut-il justifier de sa vision d'une rationalité de l'homme et de sa promesse d'un règne des fins ? N'est-il pas si optimiste en sollicitant chez l'homme l'altruisme désintéressé et la raison raisonnable ? Mais, n'invite-t-il pas plutôt au pessimisme quand il promet une coexistence d'êtres humains semblant renier leur rationalité à travers un contrat unilatéral ?

Dans une démarche analytique, appuyée sur *Fondements de la métaphysique des mœurs*, nous allons examiner, pour résoudre cette problématique, les hypothèses de l'homme comme être altruiste et raisonnable, et du contrat moral comme contrat désintéressé sous les espèces d'un règne des fins. Les résultats attendus sont ceux de la rationalité essentielle de l'homme et de l'utilitarisme de ce contrat. Notre objectif est ainsi de montrer l'utopie du règne des fins comme impossibilité fonctionnelle de la systématisation kantienne se satisfaisant de son idéalité normative ou principielle.

1. LES TRAITS DU CONTRAT MORAL KANTIEN

1.1. Un contrat dû au devoir

Dire que le contrat moral kantien est dû au devoir, suppose de montrer en quoi il relève de l'obligation morale. Autrement dit, il s'agit de faire voir que ce contrat est l'effet de la conscience que l'individu a des prescriptions de la loi morale. En prescrivant ainsi, cette loi incite l'individu à conformer son attitude à celle supposée des autres, de sorte à conclure une corrélation de leurs attentes dans leurs relations. Se faisant, l'accord inhérent au contrat moral est l'effet de l'acceptation de la loi morale par le sujet qui se considère comme un être générique soumettant ce qui vaut pour lui à ce qui vaut pour les autres.

Qu'est-ce que la loi morale ? La réponse kantienne, dans *Critique de la raison pratique*, est ainsi libellée : « la raison pure est pratique par elle seule et donne à l'homme une loi universelle que nous nommons la loi morale ». (E.

Kant, 1971, p. 31). La loi morale, comme *factum*, est un principe pratique pur qui s'impose à la raison et qui est agréé par la volonté nécessairement bonne de tout être raisonnable. Avant cette *Critique*, on pouvait lire dans *Fondements de la métaphysique des mœurs* : « De tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, et même en général hors du monde, il n'est rien qui puisse sans restriction être tenu pour bon, si ce n'est seulement une bonne volonté ». (E. Kant, 1979, p. 87). En quoi la volonté est-elle bonne ? « Ce qui fait que la volonté est telle, ce ne sont pas ses œuvres ou ses succès, ce n'est pas son aptitude à atteindre tel ou tel but proposé, c'est seulement le vouloir ; c'est-à-dire que c'est en soi qu'elle est bonne ». (E. Kant, 1979, p. 89). Il y a une bonté intrinsèque du vouloir parce que « la volonté est conçue comme une faculté de se déterminer soi-même à agir conformément à la représentation de certaines lois. Et une telle faculté ne peut se rencontrer que dans des êtres raisonnables ». (E. Kant, 1979, p. 147). Du reste, « ce qui est essentiel dans la valeur morale des actions, c'est que la loi morale détermine immédiatement la volonté » (E. Kant, 1971, p. 75).

Si la loi morale peut déterminer la bonne volonté, c'est parce que celle-ci est d'elle-même consciente du devoir. Qu'est-ce que le devoir ? « Le devoir est la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi ». (E. Kant, 1979, p. 100). Loin d'être une contrainte désagréable, la nécessité est ici l'expression qu'une action mérite d'être accomplie au regard de la représentation objective pure que le sujet raisonnable se fait de son universalité. Ainsi, pour la *Doctrine de la Vertu*, dès lors qu'une action, suivant l'examen de la raison, a le mérite d'être universalisable, le sujet raisonnable s'oblige à s'y engager en exerçant sa liberté de se déterminer à ce qui peut valoir pour tous les sujets raisonnables, non comme par une contrainte déplaisante, mais par cette générosité ou cette joie décisionnelle faisant la valeur morale de l'action. (E. Kant, 1996, paragraphe 53).

Ainsi, le contrat moral suppose des étapes. La première est la bonne volonté, cette « volonté parfaitement bonne (...) parce que d'elle-même, selon sa constitution subjective, elle ne peut être déterminée que par la

représentation du bien ». (E. Kant, 1979, p. 124). Ensuite, la bonne volonté, sous l'influence décisive de la raison raisonnable, façonne avec celle-ci la loi morale. Cette loi, à son tour, est la cause du devoir de son respect par les sujets raisonnables : « le respect doit être considéré, non comme la cause de la loi, mais comme l'effet de la loi sur le sujet ». (E. Kant, 1979, p. 102). Ces sujets la respectent parce qu'ils ont en eux la représentation de ce qui doit être objectivement et universellement. En cela, l'impératif catégorique ou moral dispose : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle ». (E. Kant, 1979, p. 136). Ainsi se dessine le contrat moral kantien.

Il y a un contrat moral quand la maxime subjective du sujet raisonnable lui commande de s'accorder préalablement et objectivement avec les autres hommes. Certes, la maxime est le « principe subjectif du vouloir » (E. Kant, 1979, p. 101). Mais, comme le sujet a en lui la représentation de la loi morale, sa raison raisonnable lui prescrit objectivement la manière dont il doit agir, en accord préalable avec l'humanité. Comme le dit la *Doctrine du Droit* :

La maxime est le principe subjectif de l'action, que le sujet même se donne pour règle (c'est le comment il veut agir). Le principe du devoir est, au contraire, ce que la raison lui prescrit absolument, par suite objectivement (c'est le comment il doit agir). (E. Kant, 1971, Introduction, IV).

En prescrivant au sujet raisonnable d'accorder sa subjectivité à l'objectivité de l'humanité, le devoir l'invite à contracter avec cette objectivité sous l'égide de la loi morale. Vouloir que sa maxime subjective devienne une loi universelle sous l'impulsion du devoir objectif, c'est, pour le sujet raisonnable, reconnaître et accepter la préséance de l'accord avec l'humanité comme gage de la légitimité et de la légalité de sa conduite individuelle. Ce sujet se lie à l'humanité par un contrat stipulant qu'il doit agir si et seulement si son action peut valoir pour tous les êtres raisonnables, en considération de la loi morale. Cela permet de montrer en quoi le contrat moral kantien est un contrat de l'individu avec l'humanité.

1.2. Un contrat de l'individu avec l'humanité

Il va s'agir ici de montrer que le contrat moral kantien suppose un type d'individu qui s'engage volontairement et unilatéralement, avec l'humanité, dans un pacte loin d'être synallagmatique. Comment définir cet individu ?

Dans le contrat moral kantien, le sujet contractant est dit être raisonnable. Comment comprendre cette raison qualifiant cet être ? La raison est critiquée par le philosophe de Königsberg dans des ouvrages aux titres édifiants comme *Critique de la raison pure* puis *Critique de la raison pratique*, celui-ci semblant lui accorder plus de pouvoir que celui-là. Entre ces deux ouvrages, dans *Fondements de la métaphysique des mœurs*, la raison est critiquée dans sa « présomption avec ses faibles lumières, de se figurer le plan du bonheur et des moyens d'y parvenir ». (E. Kant, 1979, p. 91). S'il s'agit de parvenir, à coup sûr, au bonheur, « la nature aurait pris sur elle le choix, non seulement des fins, mais encore des moyens mêmes, et avec une sage prévoyance, elle les eût confiés ensemble simplement à l'instinct ». (E. Kant, 1979, p. 91). L'instinct est ainsi préféré à cause des prétentions injustifiées et des échecs de la raison conduisant à « un certain degré de misologie, c'est-à-dire de haine de la raison ». (E. Kant, 1979, p. 92). Faut-il, pour autant, congédier la raison ? Certainement pas, si on comprend sa juste mission :

puisque néanmoins la raison nous a été départie comme puissance pratique, c'est-à-dire comme puissance qui doit avoir de l'influence sur la volonté, il faut que sa vraie destination soit de produire une volonté bonne, non pas comme moyen en vue de quelque autre fin, mais bonne en soi-même. (E. Kant, 1979, p. 93).

Dans la morale kantienne, la qualité d'être raisonnable relève de cette mission, pour la raison, d'assister la volonté pour la maintenir toujours bonne en soi. La compétence de la raison est limitée au raisonnable en son pouvoir, dans son rapport à la volonté. Cela s'entend de la raison spéculative comme de la raison pratique. Cette raison-ci prescrit les normes de la moralité en disposant l'être dit raisonnable à lier son action à sa volonté censée toujours bonne en soi et non pour ses effets. Kant le dit bien :

Je lie l'action à la volonté, sans présupposer de condition tirée de quelque inclination ; je la lie *a priori*, par suite nécessairement (quoique ce ne soit

qu'objectivement, c'est-à-dire sous l'idée d'une raison qui aurait plein pouvoir sur toutes les causes subjectives de détermination). (E. Kant, 1979, p. 135).

Dès lors, l'être raisonnable est celui en qui la raison remplit sa juste mission par rapport à la volonté. Cela le dispose à privilégier les maximes prescrites par l'impératif catégorique, et non par l'impératif hypothétique. Cet impératif-ci soumet l'action conditionnellement à la sensibilité et à la fin poursuivie, alors que cet impératif-là prescrit l'action inconditionnellement sans préjudice de cette sensibilité et de cette fin. L'impératif catégorique, livré au devoir et à la loi morale, s'énonce pratiquement ainsi : « 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 ». (E. Kant, 1979, p. 150). L'être raisonnable n'est pas réduit au rang de moyen en vue d'une fin, car alors il aurait une valeur instrumentale ou d'échange, c'est-à-dire un prix. Il est aussi et surtout une fin, c'est-à-dire un être au-delà de tout prix, de toute valeur marchande, et qui donc a une dignité. Kant écrit : « Ce qui a un prix peut être aussi bien remplacé par quelque chose d'autre, à titre d'équivalent ; au contraire, ce qui est supérieur à tout prix, ce qui par suite n'admet pas d'équivalent, c'est ce qui a une dignité ». (E. Kant, 1979, p. 160).

Ainsi, dans le contrat moral kantien, l'individu conclut volontairement avec l'humanité parce qu'il est un être raisonnable en qui volonté et raison s'accordent. Précisément, cet être, mû par le devoir, voit sa raison assister sa volonté sous le décret de la loi morale. Sa volonté, bien influencée par sa raison, est législatrice car elle lui prescrit des maximes élevées par le devoir au rang de loi universelle. Il est, certes, tenu par ces maximes. Mais, il l'est volontairement parce que ces maximes sont le fait de sa propre volonté autonome et non hétéronome, c'est-à-dire non soumise à sa sensibilité susceptible d'obscurcir sa raison, ni à une volonté étrangère capable, de l'extérieur, de lui dicter sa conduite. Il est donc libre car il obéit à ses propres maximes et à la loi morale qu'il s'est prescrit par un devoir décidé souverainement par sa volonté et éclairé par sa raison. Pour cela, « la liberté doit être supposée comme propriété de la volonté de tous les êtres

raisonnables ». (E. Kant, 1979, p. 82). On relève ainsi l'engagement volontaire de l'être raisonnable dans son pacte moral avec l'humanité.

Le contrat moral kantien est, en outre, unilatéral, c'est-à-dire à l'initiative sans contrepartie de l'individu dit être raisonnable. C'est l'être raisonnable qui, de lui-même, parce qu'il respecte la loi morale (dont l'élaboration ne lui est pas étrangère), s'engage délibérément dans un contrat moral avec l'humanité, c'est-à-dire avec les autres hommes supposés êtres raisonnables. Vouloir attendre en retour quelque gain de ces derniers, c'est vouloir soumettre à condition le devoir moral qui n'en serait plus alors un. Ce serait se conformer à l'impératif hypothétique qui commande assertoriquement et problématiquement, donc conditionnellement, et non pas à l'impératif catégorique qui, lui, commande apodictiquement et inconditionnellement. L'unilatéralité du contrat moral kantien tient à la décision volontaire et raisonnable du sujet de prendre l'initiative de contracter avec d'autres qui n'ont expressément rien demandé. Elle relève aussi du désintéressement du sujet qui n'exige rien en retour ou en compensation, ni n'espère un quelconque avantage pour s'être si généreusement offert au devoir de respecter gratuitement et gracieusement la loi morale. N'y a-t-il pas là une sorte de don de soi par optimisme ?

2. L'OPTIMISME DU CONTRAT MORAL KANTIEN

2.1. La foi dans la raison raisonnable

La philosophie dite des Lumières ou *Aufklärung* a décrété que l'avènement de la raison en l'homme est le plus grand bien possible pour l'humanité. Celle-ci peut ainsi goûter à la connaissance, au progrès voire au bonheur grâce à une raison conquérante et imbue de son pouvoir. On sait combien le désir d'absolutiser et de systématiser la raison a suscité, chez Adorno, la « dialectique négative » comme autocritique du rationalisme dans son processus progressif-régressif de système identitaire et totalitaire, au regard de sa prétention à construire l'histoire et la connaissance.

Avec Kant, la raison va être évaluée dans son pouvoir effectif ou supposé. Il ressort de cette évaluation le pouvoir plus supposé qu'effectif de la raison dans ses prétentions d'ordre spéculatif et pratique. Cela est enseigné par des ouvrages comme *Critique de la raison pure*, puis *Critique de la raison pratique* et *Critique de la faculté de juger*. La *Critique de la raison pure* semble commander les deux autres *Critiques* dans sa subdivision en « critique de la sensibilité » ou « esthétique transcendantale », « critique de l'entendement » (*Verstand*) ou « analytique transcendantale » et « critique de la raison » (*Vernunft*) ou « dialectique transcendantale ». Le criticisme kantien, globalement, limite le pouvoir de la raison, dans l'ordre spéculatif, aux phénomènes seuls objets de connaissance puisqu'inscrits dans l'espace et le temps, cadres *a priori* de la sensibilité, à l'exception des noumènes susceptibles d'être simplement pensés mais non pas connus. Dans l'ordre pratique, ce pouvoir est limité à l'idée du devoir, aspiration impérative au bien, sous la loi morale connue par l'homme, être raisonnable, du fait de l'harmonie entre sa raison et sa volonté.

La raison kantienne est raisonnable quand elle accepte sa limitation essentielle dans l'ordre spéculatif de la connaissance et dans l'ordre pratique de la métaphysique des mœurs. Dans ce second ordre, sa raisonabilité consiste à comprendre « que sa plus haute destination pratique est de fonder une bonne volonté ». (E. Kant, 1979, p. 93). Certes, « la raison nous a été départie comme puissance pratique ». (E. Kant, 1979, p. 93). Mais, si elle veut, pour cela, prétendre garantir à l'homme « sa conservation, son bien-être, en un mot son bonheur (...) la nature aurait empêché que la raison n'allât verser dans un usage pratique ». (E. Kant, 1979, p. 91).

La raison prétentieuse et déraisonnable, dans l'ordre pratique, étend illégitimement son pouvoir à l'omniscience, à l'hédonisme et à l'eudémonisme. En revanche, la raison raisonnable, dans cet ordre, est celle qui voit dans sa solidarité avec la volonté, la condition de réussite de sa mission pratique : celle de garantir la connaissance et le respect de la loi

morale en vue du règne des fins. Elle est raisonnable parce qu'elle ne prétend guère réussir cette mission seule, mais si et seulement si elle assiste la volonté.

La raison raisonnable, ainsi décrite, laisse entrevoir la foi de Kant en elle. Cette foi consiste dans la confiance de voir cette raison s'en tenir à la limite de son pouvoir, et remplir sa mission dans cette limite. Autrement dit, comme la mission de la raison est circonscrite dans son essence et dans sa relation à la volonté, sa raisonnabilité est acquise car garantie par cette circonscription même. C'est comme si on est assuré de la mortalité de l'homme en raison de sa finitude inscrite dans son essence, même si on le sait nourrir absurdement un désir d'éternité. La nature, dans son finalisme, ayant identifié les essences et consacré les missions des choses en conséquence, aucune chose ne saurait y déroger. De même, la raison, dont l'essence et la mission induite sont définies par la nature, « Cause bienfaisante » (E. Kant, 1979, p. 91), ne saurait les outrepasser sous peine d'échouer dans ses prétentions illégitimes car non naturelles.

La foi kantienne dans la raisonnabilité de la raison est justifiée par un certain finalisme au terme duquel la raison est consacrée dans sa nature et dans sa mission auprès de la volonté. Même le devoir prescrit par la loi morale, et celle-ci elle-même, expriment ce finalisme, à en juger par l'impératif universel du devoir : « Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature ». (E. Kant, 1979, p. 137). Comme le conçoit *Prolégomènes à toute métaphysique future*, une loi universelle est *das Formale der Natur*, l'élément formel de la nature, puisque « la nature est l'existence des choses en tant que celle-ci est déterminée suivant des lois universelles ». (E. Kant, 1974, Paragraphe 14, p. 61). En cela, Victor Delbos a raison d'écrire : « L'universalité de la loi : voilà ce qui est commun à la moralité en tant qu'elle est prescrite par la raison, et à la nature en tant qu'elle est comprise par l'entendement ». (V. Delbos, in Kant, 1979, note 112, p. 137).

Ainsi, la foi kantienne dans la raisonnabilité de la raison est, en définitive, adossée au finalisme naturel ayant défini l'essence de la raison et

de sa mission pratique à la production d'une volonté bonne. La loi morale prescrit, à la raison et à la volonté, le devoir d'altruisme à travers la subsumption de la maxime subjective dans l'universalité. Il importe d'examiner cet altruisme qui obtient, comme la raison raisonnable, la confiance de la morale kantienne.

2.2. La foi dans l'altruisme

L'altruisme paraît bien s'opposer, ensemble, à l'égoïsme, à l'égotisme et à l'égoïsme. L'*ego* caractéristique de ces trois termes conduit à penser l'égoïsme comme tendance à tout centrer par rapport à ses intérêts propres, l'égotisme comme culture et culte de sa propre personnalité, et l'égoïsme comme inclination à se préserver sans souci des autres. Du fait de l'affect psychanalytique soi-disant pathologique de l'*ego*, l'altruisme lui semble préférable au regard de la noblesse, dit-on, du culte de l'*alter*. Le sacrifice de soi au profit de l'autre est moralement valorisé chez l'individu se montrant désintéressé dans son inclination à célébrer l'intérêt général. L'altruisme est ainsi renoncement ou abnégation.

Compris ainsi, l'altruisme est bien présent dans le contrat moral kantien, sous le couvert de l'impératif catégorique, seul impératif pratique universalisant la maxime. Cet impératif, quoique s'adressant à l'individu, ne lui commande pas de s'enfermer dans sa subjectivité ou son égoïsme. L'universalité de la maxime, condition et fin de l'action subjective, élève cette action à l'altruisme et à l'allocentrisme par le biais du devoir. L'action, initialement subjective, ne devient morale que parce qu'elle a pu se changer, par devoir, en action universalisable conformément à la loi qui enjoint de tenir compte de l'autre.

L'altruisme kantien se renforce de la conception de l'autre, non comme simple moyen, mais concomitamment et préférentiellement comme fin. Il n'y a pas d'altruisme, évidemment, quand l'action subjective ignore objectivement l'autre. Il n'y a pas davantage d'altruisme si l'autre n'est pas pour moi un être raisonnable ayant la qualité de personne :

Les êtres raisonnables sont appelés des personnes, parce que leur nature les désigne déjà comme des fins en soi, c'est-à-dire comme quelque chose qui ne peut pas être employé simplement comme moyen, quelque chose qui par suite limite d'autant toute faculté d'agir comme bon nous semble (et qui est un objet de respect)». (E. Kant, 1979, p. 149).

L'altruisme commande de considérer l'autre comme être raisonnable ayant la qualité de personne qui mérite le respect (au regard de sa dignité), et dont, par conséquent, je ne dois pas abuser. Cela est valable pour ma propre individualité déterminée comme être raisonnable dans cette universalité circulaire de la loi. Même si des nécessités naturelles ou sociales imposent à l'homme d'être moyen, malgré lui, on ne doit pas pour autant le réduire à cela, mais plutôt le considérer toujours simultanément à cette fatalité instrumentale, comme un être raisonnable. En effet, « l'homme, et en général tout être raisonnable, existe comme fin en soi, et non pas simplement comme moyen dont telle ou telle volonté puisse user à son gré ». (E. Kant, 1979, p. 148). Par-là, il mérite ce respect incontournable et irréprouvable :

Le respect est un tribut que nous ne pouvons refuser au mérite, que nous le voulions ou non ; si nous pouvons ne pas le laisser paraître extérieurement, nous ne pouvons nous empêcher cependant de l'éprouver intérieurement. (E. Kant, 1971, p. 81).

Après avoir examiné le sens de l'altruisme volontaire chez Kant, on peut maintenant montrer en quoi il y a une confiance du philosophe de Königsberg dans cette inclination de l'homme à renoncer à son propre intérêt ou à l'ajuster à celui de l'humanité. A cet effet, l'analyse kantienne procède constamment de la conception d'une relation intime entre la volonté et la raison. La raison raisonnable associée à la volonté bonne, voilà qui garantit le statut d'être raisonnable guidé par la loi morale et agissant par devoir à partir de maximes n'ayant de valeur morale que parce qu'elles sont universalisables. La foi dans l'altruisme de l'être raisonnable est due à la raisonnabilité de sa raison et à la bonté de sa volonté le disposant à vouloir l'universalité et non l'individualité. De ce fait, aucune maxime de cet être ne peut, sous peine d'être contradictoire en elle-même et par elle-même, et se détruire ainsi, inciter à une quelconque action dérogeant à l'altruisme de la loi universelle. Aussi Kant écrit-il :

Il y a des actions dont la nature est telle que leur maxime ne peut même pas être conçue sans contradiction comme une loi universelle de la nature, bien loin qu'on puisse poser par la volonté qu'elle devrait le devenir. (E. Kant, 1979, p. 142).

La maxime de telles actions est contraire au devoir : n'étant pas mise en accord avec l'universalité par le devoir qui la promulgue, elle ne peut de cela devenir une loi universelle. De même, aucune maxime universalisable de l'être raisonnable ne peut émaner de sa volonté non disposée à réaliser pratiquement un ordre de choses positivement universel. Si donc il y a des actions exprimant la contradiction interne d'une maxime non universalisable,

il y en a d'autres dans lesquelles on ne trouve pas sans doute cette impossibilité interne, mais telles cependant qu'il est impossible de vouloir que leur maxime soit élevée à l'universalité d'une loi de la nature, parce qu'une telle volonté se contredirait elle-même. (E. Kant, 1979, p. 142).

On retient ainsi cette dimension de l'optimisme du contrat moral kantien consistant à se fier à une volonté toute altruiste et à une raison toute raisonnable. Il ne peut en être autrement car la volonté, dans sa prédisposition à être essentiellement bonne, est disposée à produire des maximes moulées sur le devoir d'altruisme. De même, la raison, consciente de son pouvoir légitime et légale, ne peut qu'être encline à la raisonnable dans sa mission pratique d'assister la volonté pour la maintenir bonne. Le contrat moral kantien s'engage à placer sa confiance dans une volonté altruiste contrôlée par une raison raisonnable. Cependant, une telle confiance n'est-elle pas par trop enthousiaste ? Ne suscite-t-elle pas un certain pessimisme ?

3. VERS LE PESSIMISME DU CONTRAT MORAL KANTIEN

3.1. Le scepticisme d'un contrat unilatéral

On ne s'attardera pas ici à parcourir les diverses acceptions du scepticisme dans sa conception antique, comme chez Pyrrhon ou Sextus Empiricus, ou moderne, comme chez David Hume. On va ici retenir du scepticisme, non pas l'affirmation de la limitation ou la négation de la validité de la connaissance, mais le *skeptikos* de "celui qui observe ou examine". On voudrait ici examiner l'idée d'une unilatéralité, c'est-à-dire d'une absence de

réciprocité et d'une gratuité, du contrat moral kantien pour montrer en quoi il suscite scepticisme, ici incrédulité, et, partant, pessimisme.

Le contrat moral kantien s'avère unilatéral relativement à l'initiative tout individuelle du sujet de s'y engager. Il appartient à l'individu de se déterminer à agir en premier et gratuitement pour le bénéfice de l'humanité. Il lui faut, en plus et surtout, se convaincre de la préséance de l'intérêt général sur l'intérêt particulier. D'ailleurs, cet intérêt-ci est subsumé dans cet intérêt-là, montrant ainsi l'impossibilité de leur équivalence et de leur extériorité l'un à l'autre. La subsumption, ici, désigne la dépendance du bien personnel à l'égard du bien de l'humanité qui lui donne sens, c'est-à-dire signification et raison d'être. En cela, elle rappelle cette « unité transcendantale de la conscience de soi », subsumption du divers sensible, critère de possibilité de la connaissance *a priori*, et dont « le je pense doit pouvoir accompagner toutes mes représentations ». (E. Kant, 1976, p. 154).

L'universalité de l'intérêt, garantie *a priori* du bien de l'humanité, opérant comme « schème transcendantal », comme *sunagogê*, justifie la moralité de l'action subjective unilatérale due à l'impératif catégorique et au regard du respect pour la loi morale. Cette loi est supposée non contraignante en quelque façon, sinon elle serait l'expression de l'impératif hypothétique. Cet impératif commande une action comme moyen en fonction du but recherché. Se faisant, pourquoi ses maximes subjectives unilatérales ne seraient pas universalisables ? Le vécu humain présente des actions individuelles devenues utilement universelles pour autant que leurs auteurs y trouvent leur compte, tout comme la société. Ce qui n'a rien à voir avec la surprenante foi kantienne dans la possibilité d'amener « le pire scélérat » à souhaiter d'être animé des sentiments de « loyauté dans les desseins, de persévérance dans l'observation de bonnes maximes, de sympathie et d'universelle bienveillance ». (E. Kant, 1979, p. 195).

La maxime utilitaire de l'impératif hypothétique est supposée incapable d'expliquer ni la loi morale, ni la liberté. La définition dite positive de la liberté consiste dans « l'autonomie de la volonté, cette propriété qu'a la

volonté d'être à elle-même sa loi (indépendamment de toute propriété des objets du vouloir) ». (E. Kant, 1979, p. 169). Dans cette perspective, « une volonté libre et une volonté soumise à des lois morales sont par conséquent une seule et même chose ». (E. Kant, 1979, p. 180). Ces deux sortes de volonté habitent l'individu supposé être raisonnable, alors qu'en réalité il ne considère que sa propre subjectivité unilatérale soi-disant universalisée, sans postuler une réciprocité effective dans sa présence factuelle à l'autre.

Un contrat moral unilatéral a-t-il un sens ? On se demande si l'humanité universelle, qui subsume l'individualité subjective, est partie prenante à ce contrat, tant sa réalité abstraite et putative se dilue dans cette individualité. En cela, on peut se laisser accroire à un contrat moral unilatéral, mais en réalité auto-justifié par l'individu vis-à-vis de lui-même et par lui-même, car il est seul metteur en scène de la moralité universelle. Se prenant pour un être générique, il s'attribue ainsi une essence morale générique dans l'indistinction des particularités individuelles ou même communautaires. Il prétend alors faire corps avec l'humanité. Pourtant, « l'essence de l'homme n'est contenue que dans la communauté, dans l'unité de l'homme avec l'homme, unité qui ne repose que sur la réalité de la distinction du moi et du toi ». (K. Marx et F. Engels, 1982, p. 214). Chez Kant, l'individu dit raisonnable se subsume l'humanité au lieu d'être subsumé par elle. L'humanité est en lui au lieu qu'il soit dans l'humanité, car c'est en lui et par lui que s'observent les critères de l'humanité universalisée de l'action dite morale.

Le contrat moral kantien, dans son unilatéralité problématique, postule l'homme comme être raisonnable renonçant à soi. Et si l'homme était loin d'être un être raisonnable, pour se présenter plutôt comme un être rationnel, calculateur ? Hegel avait déjà prévenu : « Si les hommes doivent s'intéresser à une chose, il faut (...) qu'ils y retrouvent leur propre intérêt et qu'ils satisfassent leur amour-propre ». (G.W.F. Hegel, 2012, p. 105). Les hommes ne sont raisonnables, c'est-à-dire ici épris de bon sens, qu'en fonction de leurs attentes. Ils affirment par-là plutôt leur rationalité instrumentale, calculatrice et ajustée à leurs fins. « La notion de raison instrumentale suggère que la

rationalité de sujets connaissants et agissants se dilate jusqu'à faire système, en une rationalité en vue de fins qui serait d'ordre supérieur ». (J. Habermas, 1987, p. 366). Peut-être même que les hommes ne sont même pas rationnels, ou d'une rationalité autre, si on s'en tient à la psychanalyse postulant la crise infligée par l'inconscient à la conscience comme raison.

L'homme est ainsi loin d'être raisonnable au sens kantien de renoncement à soi au profit de l'humanité universelle. Nietzsche condamne la déraison de la morale kantienne de l'universalité croyant à ce renoncement : « c'est la déraison même de la vertu que l'on prône, grâce à laquelle l'individu se laisse réduire au rôle de fonction dans la totalité ». (F. Nietzsche, 1981, p. 98). Une morale universelle et désintéressée, qui se veut *allogrionagathon*, est suspecte d'inauthenticité car contraire aux authentiques valeurs créatrices, élitistes et utilitaristes du surhomme. La volonté de puissance, en distinguant ce dernier des hommes faibles, montre que pour Nietzsche « la morale ne peut être universelle, ni dans son objet, la valeur, ni dans son sujet, l'homme ». (O. Reboul, 1974, p. 80).

Le contrat moral kantien semble préférer les exigences auto-imposées. Il paraît s'inspirer de la noblesse, mais aussi de l'angélisme, du pacte rousseauiste où l'individu fait don de soi en s'aliénant à la collectivité. Mais, la suspicion légitime pesant sur l'effectivité de ce pacte, se trouve renforcée par l'aveu d'impuissance de Rousseau quant à obtenir l'adhésion volontaire de l'individu pourtant affirmé contractant. En effet, certes « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté ». (J.-J. Rousseau, 1986, p. 96). Seulement, « quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie rien autre chose sinon qu'on le forcera à être libre ». (J.-J. Rousseau, 1986, p. 90). Kant paraît échapper au paradoxe d'une liberté à laquelle on est forcé et au scepticisme subséquent. Mais, c'est en dotant *a priori* l'individu de la volonté bonne et de la raison raisonnable, avais *a priori* et *a posteriori* de la moralité, et, *a fortiori*, du règne tout idéal et sceptique des fins.

3.2. Le scepticisme du règne des fins

La conception kantienne du règne des fins, comme évoquée par la *Critique de la raison pure*, semble inspirée d'une approche leibnizienne :

Leibniz appelait le monde, en tant qu'on n'y a égard qu'aux êtres raisonnables et à leur accord suivant des lois morales, sous le gouvernement du souverain bien, le règne de la grâce, par opposition au règne de la nature, où ces êtres sont, il est vrai, soumis à des lois morales. (E. Kant, 1976, pp. 606-607).

Le règne des fins se définit ainsi : « Or par règne j'entends la liaison systématique de divers êtres raisonnables par des lois communes ». (E. Kant, 1979, p. 157). Autrement dit, ces êtres interagissent entre eux sous l'égide des lois morales. Le règne des fins est ainsi compris comme système au regard de ces lois assurant son équilibre. Grâce à ces lois, les êtres raisonnables sont homogénéisés et solidarisés dans une causalité circulaire et dans une fonctionnalité gage de viabilité du système.

La possibilité du règne des fins semble adossée à l'impératif pratique dont la maxime est : « 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 ». (E. Kant, 1979, p. 150). Ce règne est possible à la condition expresse de considérer l'humanité, dans soi-même et dans l'autre, sous l'identité de condition. Cette identité, c'est de voir tout être humain toujours simultanément dans sa dignité de personne, et non seulement comme un moyen ayant un prix, dans une perspective mécaniste. Kant écrit :

Un règne des fins n'est donc possible que par analogie avec un règne de la nature ; mais le premier ne se constitue que d'après des maximes, c'est-à-dire d'après des règles que l'on s'impose à soi-même, tandis que le dernier ne se constitue que selon des lois de causes efficientes soumises à une contrainte extérieure. (E. Kant, 1979, p. 166).

Sans aucun doute, l'analogie kantienne a le mérite de reconnaître sa propre limite quand elle établit la distinction entre des règles auto-déterminées et des règles extérieurement déterminées. Du reste, toute analogie ne s'affirme pas comme identité dans la mêmeté, au regard de la différence lui étant inhérente. En cela, le règne des fins, même s'il fonctionne

analogiquement au règne de la nature, se distingue néanmoins de ce dernier. Les lois naturelles sont d'inspiration mécaniste, providentielle ou divine, en tout cas étrangère à l'homme. En revanche, les lois du règne des fins sont laissées à la liberté humaine. Et c'est ce qui fait problème : « Or un tel règne des fins serait effectivement réalisé par des maximes dont l'impératif catégorique prescrit la règle à tous les êtres raisonnables, si elles étaient universellement suivies ». (E. Kant, 1979, p. 167). L'exigence systémique ne semble pas remplie car il ne suffit pas du respect de tel être raisonnable à l'égard de la loi morale pour obtenir le « motif pour que tous les autres y soient également fidèles ». (E. Kant, 1979, p. 167).

En outre, l'être raisonnable est confronté à sa liberté devant la loi morale, en raison de son appartenance dilemmatique aux mondes intelligible et sensible, comme être intelligent, soumis au devoir et ayant une sensibilité. Comment articuler liberté et loi morale, dans une causalité interactive nouménale et phénoménale, pour justifier de la possibilité de l'impératif catégorique ? Autrement dit, « comment une raison pure peut être pratique, expliquer cela, c'est ce dont est absolument incapable toute raison humaine, et toute peine, tout travail pour en chercher l'explication, est en pure perte ». (E. Kant, 1979, p. 206). Mais, on peut se satisfaire de comprendre l'incompréhensibilité de cette possibilité due aux limites de la raison.

Nonobstant ces difficultés, le règne des fins kantien se voudrait bien systémique au sens mécaniste de la nature pour voir son équilibre garanti dans sa finalité. Mais, il est systémique au sens d'un finalisme humain justifiant l'équilibre de l'humanité morale par une autojustification dans et par ses propres normes établissant l'identité des individus. Ces derniers ont l'identité d'êtres raisonnables avec une mission identique, l'action morale. La conception d'un système identitaire du règne des fins s'avère problématique. L'identité peut-elle justifier du fonctionnement du système comme interaction proportionnée par la différence ? N'est-ce pas la proportionnalité qui permet la fonctionnalité du système au regard de la contribution spécifique de chaque élément pour l'équilibre du tout ?

Le règne des fins kantien semble bien inviter au scepticisme tant il paraît postuler un système qui s'auto-neutralise du fait de l'identité de nature de ses membres (tous êtres raisonnables), et de leur mission (le respect de la loi morale), dans leur supposée subsomption à l'humanité. Adorno retient de la subsomption que « tout objet singulier subsumé sous une classe possède des déterminations qui ne sont pas comprises dans la définition de la classe ». (T. W. Adorno, 1978, p. 122). Le système kantien semble participer du nivellement dans le gommage des différences entre individus pour leur uniformisation dans un totalitarisme identitaire. Comment alors entreprendre de réconcilier ces êtres dans un règne des fins ? Sous ce rapport, Adorno peut écrire : « Ce qui ne tolère rien qui ne soit pareil à lui-même, contrecarre une réconciliation pour laquelle il se prend fausement ». (T. W. Adorno, 1978, p. 117).

Le rigorisme kantien, certes, postule « une philosophie pratique, où il s'agit de poser, non pas des principes de ce qui arrive, mais des lois de ce qui doit arriver, quand même cela n'arriverait jamais ». (E. Kant 1979, p. 146). Mais, il se montre lui-même pessimiste et sceptique dans ce postulat :

En fait, il est absolument impossible d'établir par expérience avec une entière certitude un seul cas où la maxime d'une action d'ailleurs conforme au devoir ait uniquement reposé sur des principes moraux et sur la représentation du devoir. (E. Kant, 1979, p. 112).

Il semble poindre une vision suspicieuse, pessimiste de l'homme, justifiant le rigorisme et le formalisme kantien. Cette vision peut conclure avec Pascal qui écrit : « L'homme n'est donc que déguisement, que mensonge et hypocrisie, et en soi-même et à l'égard des autres ». (B. Pascal, 1976, p. 81).

Conclusion

On a souvent parlé du rigorisme et du formalisme de la morale kantienne qui exige la pureté absolue de la volonté et de la raison, facteurs au principe de l'action digne de l'impératif catégorique, dans les termes du contrat moral. Dans ce contrat, l'individu, jouissant de ces facteurs comme être raisonnable, se dispose unilatéralement à honorer la loi morale qui prescrit le respect du devoir. En sa qualité d'être raisonnable, il comprend le

sens d'une subsumption de son intérêt particulier dans l'intérêt général. En cela se lit l'optimisme du contrat moral kantien qui proclame sa foi dans l'inclination de l'homme à promouvoir l'altruisme de sa volonté et la raisonnable de sa raison, dans une théorisation des principes moraux.

Le questionnement de l'optimisme kantien nous a amené à réaliser la dimension de postulat des hypothèses de l'homme supposé altruiste et raisonnable, et du contrat moral censé unilatéral et postuler un règne systémique de fins identiques. Il nous est apparu que l'homme, en qui prévaut la raison calculatrice, ne saurait de cela conclure un tel contrat avec l'humanité en vue de ce règne problématique. Ce qui explique notre thèse du pessimisme dans l'idée d'un contrat tout altruiste, et du scepticisme dans une communauté systémique, mais non fonctionnelle et autodestructrice, du fait de l'identité de ses membres niant leurs différences.

Le sens de notre thèse, c'est de poursuivre l'objectif de promouvoir la prospérité de l'humanité par la souplesse utilitaire de l'impératif hypothétique, et non par le rigorisme et l'idéalité de l'impératif catégorique. C'est à croire que peut valoir pour Kant lui-même sa critique métaphorique à l'encontre de l'idéalisme platonicien, supposé sans « point d'appui », en ces termes : « La colombe légère qui, dans son libre vol, fend l'air dont elle sent la résistance, pourrait s'imaginer qu'elle volerait bien mieux encore dans le vide ». (E. Kant, 1976, p. 62).

Références bibliographiques

ADORNO Theodor Wiener, 1978, *La dialectique négative*, traduction du Collège de Philosophie, Paris, Payot.

HABERMAS Jürgen, 1987, *Théorie de l'agir communicationnel*, Tome 2, traduction de Jean-Louis Schlegel, Paris, Fayard.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 2012, *La Raison dans l'histoire*, traduction de Kostas Papaioannou, Paris, U.G.E.

KANT Emmanuel, 1971, *Critique de la raison pratique*, traduction de J. Gibelin, Paris, J. Vrin.

KANT Emmanuel, 1971, *Métaphysique des mœurs*, Première partie, *Doctrine du Droit*, traduction d'Alexis Philonenko, Paris, J. Vrin.

KANT Emmanuel, 1974, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, traduction de J. Gibelin, Paris, J. Vrin.

KANT Emmanuel, 1976, *Critique de la raison pure*, traduction de Jules Barni, revue par P. Archambault, Paris, Garnier Flammarion.

KANT Emmanuel, 1979, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction de Victor Delbos, Paris, Delagrave.

KANT Emmanuel, 1996, *Métaphysique des mœurs*, Deuxième partie, *Doctrine de la Vertu*, traduction d'Alexis Philonenko, Paris, J. Vrin.

MARX Karl / ENGELS Friedrich, 1982, *L'Idéologie allemande*, traduction collective dirigée par Gilbert Badia, Paris, Editions Sociales.

NIETZSCHE Friedrich, 1981, *Le gai savoir*, traduction de Pierre Klossowski, Paris, U.G.E., 10/18.

PASCAL Blaise, 1976, *Pensées*, Paris, Garnier Flammarion.

REBOUL Olivier, 1974, *Nietzsche critique de Kant*, Paris, P.U.F.

ROUSSEAU Jean-Jacques, 1986, *Du Contrat social ou Principes du Droit politique*, Paris, Magnard, Texte et contextes.

**DE KANT À ULRICH BECK :
LES NOUVEAUX ENJEUX DE LA COSMOPOLITIQUE**

Guy Mukasa SANON

Assistant, Université Saint Thomas d'Aquin (BURKINA FASO)

sanonguy@yahoo.fr

Résumé : De l'appréhension sociologique de la mondialisation, Ulrich Beck infère une nouvelle théorie cosmopolitique. Celle-ci se démarquerait des théories classiques cosmopolitiques représentées par Kant. Les deux théories s'opposent : l'une est sociologique et l'autre philosophique. De cette confrontation, émerge une question essentielle portant sur la pertinence du cosmopolitisme kantien à signifier aujourd'hui quelque chose dans le débat sur la cosmopolitique. En effet, n'achoppe-t-il pas sur la problématique des nouveaux acteurs transnationaux qui s'octroient une autorité normative indépendamment des systèmes de légitimation classiques ? Mais Beck ne réduit-il pas trop vite la théorie kantienne à son contenu substantiel, oubliant la tâche méta-anthropologique de construction normative qui signifie historicité chez Kant ?

Le débat entre les deux auteurs se prête à la discussion. La prise en compte du contexte historico-théorique de chacun relève l'intérêt de cette rencontre pendant que la méthode analytico-critique de Beck tente de prendre à défaut le pragmatisme contextuel de Kant.

Au total, Beck révèle un cosmopolitisme objectif, sans médiation kantienne, à institutionnaliser. Sous ce rapport, en prenant en compte le normativisme de Kant doublé de son personnelisme, l'institutionnalisme de Beck pourrait éviter le risque d'une rigidification oubliée de la destinée humaine.

Mots-clés : COSMOPOLITISME, COSMOPOLITISATION, MONDIALISATION, NORME, SOUVERAINETÉ.

Abstract : In the sociological apprehension of globalisation, Ulrich Beck infers a new cosmopolitical theory that would be different from classical cosmopolitical theory, namely Kant's. The two theories are opposite: one is sociological and the other, philosophical. From this opposition, an essential question emerges as to the relevance of Kantian cosmopolitanism in today's debate on cosmopolitics. In fact, does he not stumble over the problem of the new transnational actors who grant themselves a normative authority regardless of the classic systems of legitimization? But, does Beck not reduce Kantian theory too quickly to its substantial content, forgetting the meta-anthropological task of normative construction which means historicity in Kant?

The debateful difference between both authors lends itself to discussion. The consideration of the historico-theoretical context of each of them raises the interest of this discussion while the analytico-critical theory of Beck attempts to fault Kant's contextual pragmatism.

All in all, Beck reveals an objective cosmopolitanism, without Kant's mediation, which has to be institutionalised. In this respect, taking into account Kant's normativism and his personalism, Beck's institutionalism could avoid the risk of a rigidification that does not take into account the human fate.

Keywords: *COSMOPOLITANISM, COSMOPOLITISATION, GLOBALISATION, NORM, SOVEREIGNTY.*

Introduction

Le sociologue allemand Ulrich Beck (1944-2015), se veut être un moment incontournable dans l'appréhension politique de la mondialisation contemporaine. L'attention du sociologue est nécessairement attirée par la rupture qu'elle constitue dans le cycle de la linéarité. Par ailleurs, en touchant tous les secteurs de l'existence, la mondialisation contemporaine s'est posée d'emblée comme objet de recherche pluridisciplinaire.

Ayant pour marqueur central l'interdépendance complexe, la mondialisation interroge une politique du monde, faisant signe vers le cosmopolitisme. A ce concept, est attachée la figure d'Emmanuel Kant. Sans en être l'inventeur, ce dernier lui donne un tel infléchissement qu'on convient avec F. Cheneval (2005, p. 248) quand il s'autorise à diviser l'histoire du cosmopolitisme en deux grandes sections, prékantienne et kantienne. Certaines nouvelles théories cosmopolitiques entérinent une telle bipartition. Mais les approches de Beck se veulent une disqualification systématique de toute théorie cosmopolitique contemporaine dont l'instrument d'analyse est ce qu'il appelle « l'épistémologie nationale », à savoir la posture scientifique qui appréhende la réalité politique contemporaine à partir du prisme du « dedans », de la nation et de son principe de souveraineté. En effet, l'interdépendance complexe, en rendant contingentes les lignes de partage entre une politique intérieure et extérieure, le local et le global, a frappé d'obsolescence les unités d'analyse des sciences. Dans son livre *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?*, U. Beck (2006, p. 38) se demande :

Que se passe-t-il lorsque les prémisses et les limites qui déterminent ces unités s'écroulent ? La réponse qu'apportent le présent livre est la suivante : tout un univers conceptuel, celui de l'« optique nationale », est frappé de désenchantement, c'est-à-dire qu'il est déontologisé, historicisé, dépossédé de sa nécessité interne.

Or, cette critique cible précisément toute théorie politique à l'ère de la mondialisation, maintenant tout ensemble par un lien conceptuel le principe de la souveraineté et la nation.

C'est précisément au creux de cette critique que se dessine la rencontre féconde de Beck et de Kant. Le premier se saisit de la mondialisation et l'aperçoit comme un processus de déconstruction systémique requérant différents niveaux de régulation faisant interagir plusieurs acteurs nouveaux autres qu'étatiques. L'approche épistémologique, devant se couronner par une construction institutionnaliste, conduit Beck à opter pour une « alternative interprétative » par laquelle l'ontologie et l'imaginaire nationale sont remplacée par la méthodologie. Le cosmopolitisme cesse pour ainsi dire d'être un ensemble de données normatives substantielles pour devenir méthodologique.

La bonne option épistémologique étant la condition de possibilité de la mise en œuvre de la rationalité qui sous-tend la factualité, Beck (2006, p. 37-38) peut passer du constat d'un cosmopolitisme sociologique ou de la réalité à une théorie scientifique qu'il appelle le « cosmopolitique méthodologique ». Celui-ci serait à distance du cosmopolitisme de Kant, un « cosmopolitisme normatif » ou « cosmopolitisme philosophique ».

Se pose alors la question de la pertinence de ce cosmopolitisme Kantien à signifier aujourd'hui quelque chose dans le contexte du débat autour de la question de la cosmopolitique. En définissant du reste légitimement le cosmopolitisme de Kant comme quelque chose d'actif, une mission, au contraire d'un cosmopolitisme de la réalité inscrit dans la banalité du quotidien, Beck n'est-il pas tenté de réduire trop vite la théorie kantienne à son contenu substantiel, oubliant de ce fait même la tâche méta-anthropologique de construction normative qui est un autre nom de l'historicité chez Kant? En disqualifiant ainsi Kant, Beck peut-il tenir au principe de neutralité déontologique qui doit affecter le processus de la formation d'un cosmopolitisme institutionnalisé au regard des nouvelles attentes sociales ? Le cosmopolitisme kantien n'achoppe-t-il pas cependant, en contexte de

mondialisation, sur la problématique de la légitimité des acteurs, autres qu'étatiques, devant interagir pour la production des normes globales ?

1. CONTEXTE ÉPISTÉMOLOGIQUE D'UN DÉBAT

L'État-nation issu des Traités de Westphalie a donné à l'espace politique global sa configuration actuelle. Il en est devenu l'unité fonctionnelle. Le principe de souveraineté, en justifiant juridiquement l'auto-référentialité de cette unité politique de base, a contribué à la construire autrement comme un principe non-dialogique. La question consiste à savoir ce que ce principe devient dans le contexte de l'interdépendance complexe induite par la mondialisation contemporaine. Il s'agit d'interroger les facteurs qui, en agissant sur le statut de l'État, se présentent comme un système de déformalisation qui relativise le principe de l'intangibilité au bénéfice d'une intégration forcée. En jetant un regard critique sur ce monde subverti, U. Beck (2006, p. 42) ne prétend pas inventer une nouvelle théorie cosmopolitique qui en serait le substrat théorique, mais découvrir plutôt un cosmopolitisme sociologique, « passif », et « déformé ». Celui-ci serait à distance du cosmopolitisme d'Emmanuel Kant.

1.1. Du cosmopolitisme sociologique

Le concept d'« interdépendance complexe » (Cf. R. O. Keohane., and S. J. Nye, 1977) est ce qui explique le mieux les conséquences transversales de la mondialisation contemporaine. Si connaître c'est connaître les causes comme l'entend Aristote, en s'interrogeant sur les causes de la mondialisation, on est conduit à se départir de toute thèse conspirationiste. L'interprétation finaliste du processus de la mondialisation quant à elle, sans être dénuée de sens, n'est pas plus instructive. En le soumettant à une histoire linéaire, elle devient aveugle à ses traits innovants. Cette vision est prisonnière d'une interprétation téléonomique ou téléologique déterminée par le développement exponentiel de l'économie mondiale, sur le long terme, à partir des centres vers les périphéries.

La mondialisation doit être entrevue comme un ensemble de ruptures tant dans les stratégies des firmes, de l'économie que dans les mécanismes de

régulation. Un monde a émergé, caractérisé par le transnationalisme de nouveaux instruments économiques et financiers, y compris des normes. La nouveauté de ces instruments s'évalue à l'aune du principe de souveraineté. Ils sont élaborés en dehors des officines nationales par des acteurs autres que nationaux, les États en l'occurrence. Cette intrusion dans les sanctuaires nationaux lance un défi au principe d'autonomie qui est l'expression juridique de la souveraineté des États. On entrevoit à l'arrière-plan le conflit, induit par cette confrontation, entre la légalité et la légitimité et qui dénote de l'irruption dans le champ de la normativité d'acteurs nouveaux justifiant leur légitimité par l'absence de régulation appropriée à un ordre transnational devenu réalité et échappant à une juridiction tant nationale qu'internationale.

Au vue de ce qui précède, Beck nous conduit à voir que l'espace public subit nécessairement une reconfiguration obligeant l'État à se transnationaliser au détriment d'une hégémonie devenue rhétorique. Il faut par conséquent remettre en question la valeur du lien conceptuel qui tenait ensemble l'État et le principe de souveraineté. Car dans cette diversification des acteurs dans l'espace public, ce lien se trouve interrogé et dénoncé comme contingent. Il faut en tirer les conséquences au niveau institutionnel. Beck y procède en poussant l'État à renoncer à une auto-compréhension fétichiste pour s'inscrire dans une dynamique de responsabilité globale. Il résume cette préoccupation en une question :

Comment le concept et le mode d'organisation de l'État peuvent-ils et doivent-ils s'ouvrir aux défis de la mondialisation économique et culturelle et se transformer ? Comment une auto-transformation cosmopolitique de l'État peut-elle être rendue possible ? (U. Beck, 2005, p. 36).

Cette question, tout en dénonçant une compréhension ontologique immuable de l'État, l'oblige à se soumettre au principe du transformisme comme à une nécessité qui devait lui être inhérente. En d'autres termes, et contre Hegel, ce n'est pas l'État qui impose à l'histoire sa détermination, mais plutôt le contraire. Cette thèse fait pièce avec la théorie de la cosmopolitisation qui constitue l'une des originalités de Beck. La conjugaison des conséquences d'un certain nombre d'activités, notamment économiques, qui ont le monde comme horizon, ont contribué à imbriquer les contextes de vie, tant privés que

collectifs. Beck (2006, p. 48) cite notamment trois facteurs d'interdépendance globale qui frappent d'impuissance l'épistémologie nationale parce que le cadre de leur appréhension n'est plus l'État-nation : « les risques liés à l'interdépendance *écologique* », « les risques liés à l'interdépendance *économique* », et les « risques liés à l'interdépendance *terroriste* ». Il apparaît que le risque possède une dynamique intégratrice engageant les différents acteurs concernés dans des processus collaboratifs contraints. A ce niveau, le concept de cosmopolitisation s'éclaire d'un nouveau jour sous la plume de Beck (2006, p. 144) :

Qu'entendons-nous par « cosmopolitisation » ? La cosmopolitisation est un processus non linéaire, dialectique, dans lequel l'universel et le contextuel, le semblable et le différent, le global et le local doivent être appréhendés non pas comme des polarités culturelles, mais comme des principes étroitement liés et imbriqués l'un dans l'autre. L'interdépendance globale vécue et les risques transforment la qualité sociale et politique des sociétés nationales. C'est précisément ce qui fait la particularité de la cosmopolitisation.

Au total, nous pouvons retenir que si la cosmopolitisation induit des processus critiques, elle n'est pas réflexive au départ. Elle est l'expression positive des « synthèses passives ou devenues de l'histoire et de la praxis antérieure », pour emprunter à A. Jaulin (1980, p. 65) cette expression propre à identifier une réalité sociale aliénée. Pour Beck, le cosmopolitisme latent ou de la réalité qui tisse le quotidien des hommes doit devenir critique, réflexif et institutionnalisé à travers la prise de conscience des acteurs, leur engagement à construire une intelligence commune du phénomène en vue d'actions stratégiques à hauteur des enjeux.

Nous sommes ainsi en face d'une théorie cosmopolitique spécifique. Inscrite dans la banalité de la réalité, elle se veut plus analytique que philosophique ou normatif. Face à cette invasion cosmopolitique de la réalité, on est aussitôt porté à se questionner sur le statut des théories cosmopolitiques classiques, notamment celle de Kant. Beck ne s'en est pas empêché. Dans la rapide analyse qu'il fait du cosmopolitisme de Kant – ce qui est indicatif déjà de l'importance qu'il lui accorde dans le contexte des nouveaux développements cosmopolitiques – il veut mettre en exergue les différences de nature entre le cosmopolitisme de ce dernier et le cosmopolitisme

sociologique. Il veut aussi montrer l'antériorité de la réalité sur la théorie dans le contexte bien compris d'une théorie sociale critique pour révéler le caractère prospectif des cosmopolitismes traditionnels au contraire des nouveaux. Et pour finir, il veut démontrer que le cosmopolitisme méthodologique, version critique du cosmopolitisme de la réalité est à distance de la théorie kantienne. Qu'est-ce qui met la théorie kantienne à distance du cosmopolitisme méthodologique selon Beck ?

1.2. Le cosmopolitisme philosophique de Kant

Dans l'approche beckienne du cosmopolitisme, s'opère une révolution copernicienne qui ne dit pas son nom. Le passage qui s'opère entre la cosmopolitisation et le cosmopolitisme méthodologique ou institutionnalisé met chaque fois en jeu entre acteurs, des procédures transactionnelles toujours plus importantes que le contenu substantiel auquel elles peuvent aboutir. Or le cosmopolitisme de Kant, en tant que théorie normative, est un ensemble stable de règles pré-données, objet de la réflexion philosophique, dans l'optique de l'instauration d'une société cosmopolitique. Le projet kantien apparaît ainsi aux yeux de Beck comme une « idée de l'avenir », comme une « mission » consistant à rendre objectif cette idée, comme un monde devant être construit : « Le cosmopolitisme au sens kantien est quelque chose d'actif, une mission, qui consiste à ordonner le monde », écrit Beck (2006, p. 43). Il s'agit d'une démarche fondamentalement consciente. Si l'idée kantienne se laisse innover quoi qu'on dise par la réalité contextuelle, elle finit, par s'imposer comme une sorte de discours méta-anthropologique dans lequel se remarque le travail de construction d'un monde commun aiguillonné par une finalité jamais atteinte.

Au regard de la réalité empirique devant lui étalée, réalité identifiée comme cosmopolitique dans sa texture, Beck est fondé, en un sens, à disqualifier la théorie kantienne. En effet dans le contexte qu'il décrit, la théorie kantienne semble s'épuiser dans le rêve d'un monde, pendant que les urgences du moment imposent d'affronter les défis d'une « société du risque ». Apparaît ici le pragmatisme de Beck. Selon sa théorie, la pertinence d'une pensée politique ne se justifie que d'une enquête sociale préalable.

Beck ne dit certainement pas que Kant a été sourd aux appels de l'histoire, mais il pense que la prétention universelle de la théorie cosmopolitique de Kant, en tant qu'elle est une idée de la raison pratique, montre ses limites objectives devant la réalité de la cosmopolitisation.

Mais plus profondément, si la théorie kantienne tombe sous le coup de la critique radicale de Beck, c'est aussi en raison de l'optique nationale dont elle se rend prisonnière. En effet, la structure politique de base, considérée par Kant comme indépassable est l'État-nation. Or, l'épistémologie qui en découle n'est plus apte à appréhender la réalité cosmopolitique à l'ère contemporaine. La tâche critique de Beck s'opère alors en un double sens : d'abord une déconstruction systématique du réalisme stato-national sur lequel reposait tout l'ordre de la première Modernité. Ensuite, un second moment conduit Beck dans un travail méthodique de reconstruction expérimentale. Il prend soin d'en préciser les limites dans son livre *Pouvoir et contre-pouvoir à l'heure de la mondialisation*, pour éviter la tentation d'un idéalisme cosmopolitique :

Le propos fondamental de ce livre, écrit-il, n'est pas d'instaurer un idéalisme, ou même un romantisme cosmopolitisme, mais de fonder un réalisme cosmopolitique donnant toute sa place au principe qui veut que sans appareil conceptuel et analytique cosmopolitique, l'action politique et la science politique deviennent aveugles. » (U. Beck, 2005, p. 220).

Par « romantisme cosmopolitique », c'est la théorie cosmopolitique de Kant qui est désigné. Et partant, c'est la dimension philosophique de cette théorie qui devient la cible de la critique parce qu'en tant qu'activité purement rationnelle et donc consciente, elle n'est pas en même d'assumer les exigences d'une réalité qui est le résultat des conséquences de l'interaction d'une diversité d'acteurs agissant à des niveaux différents.

U. Beck (2006, p. 41) va opérer dans ce sens une distinction entre «cosmopolitisme et cosmopolitisation réellement existante » sur la base de la différence qu'il établit entre philosophie et pratique. Il en conclut :

Le point essentiel de cette distinction consiste à réfuter l'idée que le cosmopolitisme serait un choix conscient et volontaire (et même souvent égalitaire). Le terme de cosmopolitisation vise à attirer l'attention sur le fait que si la réalité devient cosmopolitique, c'est aussi ou même plutôt

le fruit d'un choix imposé, ou d'une conséquence secondaire d'une décision inconsciente.

À travers cette critique, il n'y a aucune difficulté à repérer les accents de la critique marxienne de la philosophie de Hegel. Et au-delà de cette critique contextuelle de Kant, c'est le statut même de la philosophie dans sa prétention à signifier quelque chose pour le monde qui est interrogé. Pour Beck en effet, le cosmopolitisme de la « modernité nationale » comme il le nomme, celui de Kant en l'occurrence, est inopérant parce qu'il est enfermé dans des structures mentalistes. Il y est réduit à n'être qu'objet de pensée, sans être facteur de transformation sociale parce qu'on ne peut le vivre.

En définitive, si le cosmopolitisme selon Beck s'impose aujourd'hui comme une nécessité empirique, faut-il en conclure qu'il doit demeurer une réalité subie ? Les facultés réflexives de l'homme le conduisent au contraire à affronter rigoureusement le phénomène de la cosmopolitisation pour en faire émerger un cadre méthodologique plutôt qu'un ensemble de données substantielles. Mais de cette démarche, la philosophie serait-elle si absente, réduite à n'être qu'un romantisme ? En d'autres termes, Kant n'aurait-il rien à dire dans le contexte du cosmopolitisme contemporain ? Sa théorie cosmopolitique est-elle à ranger dans le musée des pensées évidées ?

2. KANT ET LE COSMOPOLITISME DE LA RÉALITÉ

Kant est-il dépassé ? Pour une réponse conséquente, on se doit d'interroger le contexte d'émergence de la pensée cosmopolitique de ce dernier. Ce lieu se prête comme cadre approprié d'évaluation de la critique de la théorie kantienne par Beck. Par ailleurs, ce détour nous conduira à nous demander si le cosmopolitisme de Kant, parce que philosophique, ne se donne pas pour objectif d'appréhender l'essence même du problème cosmopolitique pour la traiter à ce niveau de saisie qui échappe justement aux mouvements contingents de l'histoire. Mais s'il en est ainsi, c'est Kant qui se trouve questionné à son tour : comment comprendre le choix du républicanisme comme structure fondamentale du cosmopolitisme ? N'introduit-il pas le contingent dans l'idéalité, soumettant ainsi son discours à une forte détermination historique ? Ou

faut-il croire que le contenu substantiel du républicanisme est ce qui, en son fond, assume la nature humaine en son essence même ? Ces questions essentielles montreront sans aucun doute l'originalité de la pensée de Kant, ses limites objectives certainement, mais aussi sa capacité à entrer en dialogue avec les discours de l'intégration à l'ère contemporaine.

2.1. Contexte historique de la théorie cosmopolitique de Kant

Beck, en identifiant le cosmopolitisme de Kant à un idéalisme ne le range-t-il pas trop vite du côté du cosmopolitisme des Anciens ? Ces derniers, en effet, postulaient un ordre cosmologique duquel devait être déduites les lois morales et politiques devant régir le monde. L'unité cosmologique induisait symétriquement une cité universelle. Les lois de la nature devaient servir d'exemplaires aux lois civiles. Kant n'est certes pas insensible à cette doctrine des Anciens. La préoccupation constante qui constituera le fil rouge de sa pensée cosmopolitique sera justement de trouver le point de conciliation entre la loi de la nature et la loi morale ; mais il n'aboutit pas sur la constitution d'une doctrine ontologique.

L'histoire lui sert de cadre de réalisation de cette conciliation. La prégnance de cette détermination est si forte qu'elle oblitérera en un sens la dimension universelle de sa théorie. En vrai philosophe, Kant se veut le « fils de son temps », en ce sens où sa pensée se nourrit des problèmes de son temps. G.W.F. Hegel (2003, p. 106), l'auteur de cette expression, ajoute que

la philosophie est elle aussi son temps appréhendé en pensées. Il est tout à fait sot de rêver qu'une quelconque philosophie surpasse le monde présent, son monde, que de rêver qu'un individu saute au-delà de son temps, qu'il saute par-dessus Rhodes. Si sa théorie va vraiment au-delà, s'il s'édifie un monde tel qu'il doit être, ce monde existe bien, mais seulement dans son opinion, - élément moelleux dans lequel tout ce qu'il y a de gratuit se laisse imprimer.

Le moins que l'on puisse dire est que la remarque de Hegel a quelque chose à voir avec Kant. Celui-ci s'est montré « fils de son temps » certes, mais il ne s'est pas contenté de le comprendre. Il a effectivement opéré le saut par-dessus le Rhodes pour se situer dans l'utopie philosophique afin de penser l'idéalité du monde au-delà de la particularité de son contexte. Cette posture de

Kant ne justifie-t-elle pas la critique de Beck pointant son romantisme. Pour répondre à cette préoccupation, nous analyserons la citation ci-dessus de Hegel.

Entre ce dernier et Kant, il y a une distanciation qui s'installe rendant compte de leur conception de la responsabilité du philosophe dans la société. Comprendre la société comme l'entend Hegel, révéler pour ainsi dire la rationalité qui la sous-tend, s'interprète aisément comme une justification de l'ordre régnant. Le philosophe Hegel, à la différence de Kant, ne peut être dans cette optique un réformateur, encore moins un révolutionnaire. La société de guerre qui domine l'époque de Kant détermine la tâche philosophique à penser les conditions de possibilité d'une société de paix. C'est cette attention à l'histoire qui infléchit la pensée kantienne dans un sens programmatique à l'instar de bien d'autres auteurs comme l'Abbé de Saint-Pierre. La pensée kantienne s'inscrit dans ce débat sur les conditions politiques et juridiques d'une « paix perpétuelle » qui stabilise l'Europe des guerres. Parlant des auteurs de ces fléaux qui minent l'Europe, Kant (2005, p. 33) écrit :

On ne peut pas se défendre d'une certaine humeur lorsqu'on voit leur faits et gestes occuper la grande scène du monde et que, à côté de la sagesse qui apparaît çà et là en quelque individu, on ne trouve en fin de compte dans l'ensemble qu'un tissu de folies, de vanité infantile, souvent même de méchanceté et de soif de destruction puérides, si bien qu'à la fin, on ne sait plus quelle idée il faut se faire de notre espèce si imbue de sa supériorité.

Au vu de la vie intérieure chaotique des États, Kant élève le niveau du discours pour atteindre, non aux sources historiques, contingentes donc, mais anthropologiques de « l'insociable sociabilité » des hommes afin d'y apporter des solutions radicales, parce que touchant à l'essence même de l'homme. Il apparaît, à ce niveau de l'analyse, que Ulrich Beck, en ne percevant pas l'ancrage pragmatique de la théorie cosmopolitique de Kant, peine pareillement à voir que l'histoire est la matrice du cosmopolitique de ce dernier qui fait de cette idée un principe normatif sous-tendant juridiquement l'évolution continue du genre humain.

On aurait alors des raisons de convenir avec F. Cheneval (2005, p. 175) qui écrit que

contrairement à un préjugé commun, la philosophie de Kant ne se présente pas comme un formalisme rigide. Si on tient compte de son projet philosophique dans toute sa totalité, la philosophie kantienne se présente plutôt comme une théorie normative d'institutionnalisation progressive du droit par la politique, comme une éthique de responsabilité guidée par un conséquentialisme des fins ultimes.

La question qui mérite cependant d'être posée porte sur la nature de la solution éthico-politique dans le sens de l'instauration d'une société cosmopolitique. La solution républicaniste ne rend-elle pas difficile le dialogue de Kant avec les théories contemporaines de l'intégration globale ?

2.2. *L'histoire : la problématique de la perspective téléologique*

La théorie cosmopolitique de Kant se déploie dans le cadre de sa philosophie de l'Histoire. Nous outrepasserions certainement nos objectifs en nous engageant à en faire un exposé. L'idée de la rencontre problématique avec Ulrich Beck est l'arrière-plan de notre réflexion. Aussi, l'exposé des éléments essentiels de la théorie kantienne se fera-t-il à même la discussion qu'ils suscitent dans le contexte du cosmopolitisme contemporain.

En observant les éléments chaotiques constitutifs de l'histoire des hommes, Kant s'interroge à juste titre sur la possibilité d'une orientation sensée du devenir humain qui puisse donner à espérer un espace de vie apaisé: quelle est la *finalité* de l'être de raison et de liberté qu'est l'homme ? Toute l'architecture de sa réponse reposera sur le présupposé philosophique de la destination morale de l'homme. A travers *l'Idée d'une Histoire universelle* et le *Projet de paix perpétuelle*, l'auteur s'empare de la problématique de la finalité de l'espèce humaine et aboutit à l'élaboration d'un cosmopolitisme apparaissant, écrit F. Cheneval (2005, p. 165), comme

un principe processuel normatif de l'évolution juridique civilisateur du genre humain et non pas un plan constitutionnel concret. Il ne s'agit pas d'un projet d'un État mondial ou d'une société des nations, mais plutôt d'une conception d'un processus d'institutionnalisation politique dirigé par un impératif d'intégration politique et de constitution du droit.

Dans cette fin, se trouvent réunies les conditions de réalisation du but final de l'espèce humaine.

De façon processuelle, l'instauration de la société cosmopolitique se fait chez Kant en trois phases coordonnées et génératrices l'une de l'autre. La première phase qui nous intéresse ici est celle de la société civile, soit cette première structure nucléaire sociétale. Contre toute attente, elle n'est pas le produit d'un contrat social, allant ainsi contre toute thèse contractualiste qui ferait du contrat originaire non une fiction explicative mais un donné historique. Pour Kant (2005, quatrième proposition, p. 36), la société civile est un « accord pathologiquement extorqué » par la Nature rusant avec l'antagonisme des hommes.

Cette partie de la philosophie de Kant a été l'objet de bien de critiques parce qu'elle semble minorer la responsabilité humaine au profit d'une détermination mystique sinon ésotérique de l'histoire. Nous y reviendrons plus loin. Cette option le conduit à laisser à l'état d'annonce un certain nombre d'intuitions pourtant riches de promesses. Il en est ainsi du commerce dont Kant pressent la dynamique intégratrice dans la huitième proposition de *Idée pour une histoire Universelle*. Ses références aux questions économiques y sont allusives quand bien même il assiste au début, au déploiement de l'ère industriel et de ses conséquences sociales et qu'il est un lecteur de Mandeville et d'Adam Smith. Par conséquent, il manquera à la philosophie kantienne la dimension internationaliste des conséquences de l'industrialisation. Ces conséquences, comme nous l'avons vu avec Beck, font partie des facteurs déterminants de la cosmopolitisation, en tant qu'ils sont, conjugués à d'autres, des conséquences secondaires des activités humaines.

Le cosmopolitisme contemporain, sous ce rapport, apparaît de bout en bout comme une des expressions de l'humanisme radicale. Si les cosmopolitismes déformés ne sont pas volontaires mais subis, ils ne sont pas moins les conséquences des activités humaines. La responsabilité et le réalisme humain se doivent dans un second temps de les élever à des formes de cosmopolitisme conscient, réflexif et universel. Si cet engagement s'évalue à l'aune de la responsabilité et du degré d'instruction de chacun, il est essentiellement un processus de conscientisation globale de l'humanité

selon Beck (2006, p. 44), et en aucun moment, son procès ne saurait échapper à une justification causale humaine :

Le sentiment d'être soi-même une partie de cette grande expérience civilisationnelle qu'est l'humanité - d'y participer avec sa langue, les symboles de sa culture, ou par ses actes de résistance envers les risques globaux, c'est-à-dire d'apporter sa contribution à la culture mondiale - donne naissance à un cosmopolitisme non déformé.

Toutefois, malgré le contexte humaniste du déploiement du cosmopolitisme contemporain, une lecture attentive de Beck conduit à se demander s'il n'entérine pas, *nolens volens*, une forme de providentialisme rappelant pour ainsi dire la ruse de la nature propre à la théorie kantienne. En effet, les conséquences négatives de la mondialisation fédèrent contre lui une partie de l'humanité et crée ainsi une sorte de disjonction sociale. On assiste à une solidarité transnationale des perdants du système. Mais leur réaction, plutôt que de freiner le processus, contribue à l'accélérer dans la mesure où leurs revendications sont révélatrices d'absence de normes et indiquent à *contrario*, les nécessaires ententes sociales à initier dans le cadre d'une régulation globale. Dans un accent qui n'est pas sans rappeler justement Kant, U. Beck (2005, p. 519) écrit :

Toutes les crises, tous les conflits, tous les effondrements produits par la mondialisation ont un seul et même effet : ils renforcent la revendication d'un régime cosmopolitique, ils ouvrent (intentionnellement ou non) l'espace à un ordre global du pouvoir, à un ordre juridique global. Les conflits qui se jouent autour de la mondialisation mondialisent l'horizon de pensée et d'attente cosmopolitique, l'idée de la nécessité de civiliser les réflexes belliqueux nationaux.

Pour percevoir l'intérêt de la rencontre de Kant et de Beck ici, nous n'oublions pas qu'il n'est pas de l'ambition de Beck d'inventer une nouvelle théorie cosmopolitique. Il tente d'appréhender la spécificité de la réalité empirique cosmopolitique au moyen d'une épistémologie qui lui soit assortie. En jetant un regard attentif sur la citation ci-dessus rapportée, il s'en dégage une fraternité paradoxale de groupes opposés dont on peine à déceler le mobile logique si ce n'est une dynamique téléologique se réalisant au moyen d'arrangements et d'institutions cosmopolitiques.

Les analyses de Beck, et surtout leurs aboutissements cosmopolitiques ne peuvent nous laisser indifférents tant ils révèlent la perspicacité de Kant et la fécondité de sa théorie de la nature finalisée. Nul besoin de revenir sur les critiques bien connues de Karl Marx¹ et de Karl Popper² visant la théorie hégélienne de la ruse de la Raison ; critiques qui peuvent tout autant être mobilisées contre la théorie de la nature de Kant. Rappelons simplement qu'à la fine pointe de ces critiques se dégage la problématique de l'historicité.

L'histoire est principalement une construction par des sujets conscients et autonomes. La ruse de la Nature laisse penser à une partie de l'histoire déterminée de façon ésotérique dans les coulisses et une partie exotérique où s'émeut l'espèce humaine dans une conviction illusoire d'être maîtresse de son destin. La difficulté réside dans le fait que la réalité humaine n'est autoréférentielle. Cette critique rencontre cependant la défense kantienne selon laquelle l'un des objectifs majeurs des Critiques et spécialement de la première, la *Critique de la Raison pure*, est de définir une fois pour toutes le principe de l'autonomie anthropologique à partir d'une déduction des conditions épistémiques de la connaissance.

Comment alors ce principe d'autonomie, à distance de toute détermination cosmologique et théologique peut-il être articulé à un principe téléologique ? Comment concilier liberté et nécessité ? L'on peut suivre Kant lorsqu'il veut fonder le principe téléologique sur l'autorité de l'expérience et concilier ainsi le métaphysique et l'empirique. A partir de l'expérience historique vécue et nécessairement limitée, Kant pense pouvoir dégager de grandes tendances indicatives de la destinée humaine à l'instar de l'astronomie qui établit, à partir de ses observations limitées, des lois réelles de l'évolution des planètes. Il y a donc bien une appropriation de l'histoire par les individus et c'est à travers les significations qu'ils lui assignent, qu'apparaît le sens. Il s'agit de dégager

¹ Cf. Marx K., 1982, *Œuvres, III, critique de la philosophie politique de Hegel (1843)*, Paris, Gallimard.

² Cf. POPPER K., 1979, *La société ouverte et ses ennemis, T. II, Hegel et Marx*, trad. J Bernard et P. Monod, Paris, Seuil.

un fil conducteur qui ne sera pas simplement utile à l'explication du jeu si embrouillé des choses humaines ou à l'art politique de prédire les changements futurs dans les États (...) mais (...) une perspective dans laquelle l'espèce humaine est représentée dans un avenir éloigné comme travaillant cependant à s'élever enfin à un état où tous les germes que la nature a déposés en elle pourront être entièrement développés et où sa destination sur terre pourra être pleinement accomplie. » (E. Kant, 2005, neuvième proposition, p. 46).

La nature a donc une finalité impulsant le progrès continu. Il est donc permis, selon Kant, de penser hypothétiquement la possibilité d'une société fonctionnant sur une « constitution civile parfaitement juste », à savoir une société cosmopolitique unifiant le genre humain au moyen du droit. Ne peut-on pas alors trouver dans les organisations supra-nationales comme l'ONU la réalisation progressive de cette idée kantienne ? Toute chose qui concourra à prendre au sérieux l'idée de nature finalisée sans qu'elle soit entendue comme la main invisible d'une Providence travaillant malgré l'homme à réaliser ses secrets desseins.

Au terme de cette analyse sur la place qu'occupe l'histoire dans la théorie cosmopolitique de Kant, nous retenons particulièrement, dans sa confrontation avec Beck, que dans la nouvelle configuration cosmopolitique, des acteurs internationaux, autres qu'étatiques font leur apparition, se donnant la légitimité d'agir par-delà les frontières nationales. Cet état de fait interroge d'emblée la structure politique en même de se prêter comme le cadre de réalisation d'une constitution cosmopolitique, à savoir le républicanisme.

3. LE RÉPUBLICANISME : LA PROBLÉMATIQUE ACTANTIELLE

Pour Kant (2005, p. 55), il y a un lien entre la structure interne des États et leurs tendances pacifiques ou belliqueuses. Aussi, la constitution républicaine, parce que reposant sur le contrat originaire, est-elle la seule, « pour ce qui concerne le droit, par nature la constitution qui est le fondement originel de toutes les sortes de constitutions civiles. » Elle est aussi la seule capable de conduire à la paix perpétuelle parce que la déclaration de guerre étant subordonnée à l'appréciation de l'opinion publique, le peuple qui sait où est son intérêt, ne se décidera pas aisément pour une aventure dont il devra

supporter les coûts humains et financiers. L'État républicain est ainsi le seul, non seulement à pouvoir donner satisfaction aux citoyens, mais encore à servir de base à une collaboration entre peuples en vue d'une *société des nations*.

3.1. La société des nations

Kant procède méthodiquement. La constitution républicaine se présente comme la substance des droits individuels. Elle transforme le statut de l'État qui ne peut alors être réduit à un bien patrimonial. Constitué d'un ensemble d'êtres humains, l'État se doit de garantir les droits dus à la personne humaine ; toute chose qui implique des devoirs réciproques entre États :

Aucun État indépendant (petit ou grand, peu importe ici) ne pourra être acquis par un autre État par héritage, échange, achat ou donation. En effet, poursuit Kant, un État n'est pas (comme, par exemple, le sol sur lequel il se trouve établi) un avoir (patrimonium). C'est une société d'êtres humains à laquelle nul ne peut commander et dont nul ne peut disposer si ce n'est cet État lui-même. (E. Kant, 1985, deuxième article, p. 50).

Le principe d'intangibilité des frontières qui est justifié ici apparaît comme une condition nécessaire à l'instauration de la paix entre États. Mais il ne suffit pas. Il contribue aussi à poser les fondements de la forme de gouvernement qui pour Kant est indispensable à tout projet de paix qui se veut perpétuelle : le républicanisme. C'est dans la mesure où chaque nation est gouvernée par une constitution juste et parfaite - la constitution républicaine - qu'il peut y avoir une convergence dans les politiques internationales. Le projet kantien a pour objet d'instaurer l'harmonie entre États par-delà les frontières.

Le souci de l'ordre, de la paix et de la liberté ont infléchi la pensée de Kant dans le sens d'une forte affirmation du principe de la souveraineté. Il reste cependant problématique dans le contexte du cosmopolitisme contemporain. L'insociabilité entre hommes, résolue par la nature, se transpose dans les relations interétatiques parce que chaque État « jouit d'une liberté sans frein » (septième proposition). La nature se sert donc, dans une seconde phase, de l'antagonisme des prétentions hégémoniques et de ses conséquences désastreuses pour conduire les États dans une société des nations (*foedus amphyctyonum*).

En maintenant le principe de la souveraineté, l'auteur fait un choix délibéré pour la liberté et fragilise par le même geste cette association des États puisqu'il la prive de tout pouvoir coercitif. Ce retrait prudent de Kant peut s'expliquer. Il veut éviter que l'instance internationale ne se mue en un Léviathan universel. Rien ne semble protéger les libertés individuelles et nationales contre le probable arbitraire d'un tel pouvoir. Mais alors, reste pendante la question de l'efficacité d'une telle association sans pouvoir coercitif qui sauve la paix et l'ordre interétatique des possibles calculs opportunistes. P. Kolesnoré (2012, p. 162) tire les conséquences des limites de ce mécanisme de coopération :

N'ayant pas les compétences d'un État, il n'a aucune prise coercitive sur ses membres. L'obligation qui les lie n'est pas juridiquement fondée, mais négociée de manière consensuelle. Ce faisant, ce jus inter gentes ne mérite qu'imparfaitement le titre de jus car un droit sans la force de se faire respecter n'est pas un droit positif.

Au lieu de ce retrait prudent, Kant ne devait-il pas oser aller dans le sens d'une instance globale en tenant compte des mécanismes d'encadrement nécessaires propres à satisfaire aux exigences d'une coopération juste et égalitaire ?

3.2. La gouvernance globale

Le problème soulevé au travers de ce retrait kantien contribue à enrichir le débat autour de la gouvernance globale. C'est dans ce cadre théorique qu'il faut interroger Kant. La souveraineté qui lui est chère, qui définit essentiellement l'État-nation, est déterminée par les Traités de Westphalie qui ont posé les fondements de l'ordre international moderne.

Dans le contexte du cosmopolitique contemporain, l'irruption d'acteurs privés, à savoir l'économie globale et la société civile, ont subverti cette figure politique monologique en lui déniaient son droit à être la référence absolue de la normativité. Entre la légalité dont se prévaut l'État-nation et la légitimité qui renforcent les prétentions des acteurs privés, un nouvel espace normatif se dessine, au-delà de la gouvernementalité, pour de nouvelles procédures contractuelles. Ce nouvel espace fait appel aux théories de la gouvernance. Ce concept désigne la totalité des différents moyens par

lesquels les individus et les institutions, publiques et privées, gèrent leurs affaires communes. Il vise aussi bien des institutions et des régimes officiels dotés de compétence d'exécution, que des arrangements amiables que les citoyens et les institutions estiment, d'un commun accord ou intuitivement, vouloir passer. (S. Faucheux, et M. O'connor, 2000, p. 34).

La gouvernance suppose donc l'implication de tous les acteurs concernés par une décision depuis son élaboration jusqu'aux différentes étapes de sa mise en œuvre. Elle convient bien alors au caractère transnational des normes globales.

Ces dernières supposent l'interconnexion des intérêts autour des biens communs ou des risques globaux. Elles requièrent pour ainsi dire des procédures caractérisées d'une part par l'abolition de la discrimination territoriale et requérant d'autre part l'inclusion. En effet, si les biens et les risques exigeant les normes globales sont déterritorialisés, il importe que l'acteur de la décision globale ne soit plus le citoyen mais l'individu, toute abstraction faite de sa position géographique. Ce schéma oblige à repenser le cadre d'expression démocratique pour le libérer de son contexte traditionnel clos, afin de lui faire assumer les nouvelles exigences de la globalité.

Dans cette configuration, Beck montre que l'État lui-même devient un acteur parmi tant d'autres engagés dans le méta-jeu du pouvoir, c'est-à-dire cette lutte pour le contrôle des différents leviers du pouvoir. Ainsi, L'État perd une bonne part du monopole de la décision politique qui lui revenait dans le schéma kantien. Se pose à nouveaux frais la justification du pouvoir et de la domination supranationale.

Si la nécessité de la gouvernance globale se justifie des défis mondiaux, tels les risques, Beck ne succombe pas non plus à la tentation d'en inférer une structure politique universelle, tel un État mondial. Il évite pareillement de s'appesantir sur un éventuel contenu normatif tel que pensé par Kant. Cette nécessité ne s'impose pas parce que la prise de conscience face aux perturbations de la cosmopolitisation impulse une dynamique communicationnelle globale dont l'un des gains essentiels

est la capacitation des acteurs et leur entrée dans des discussions éthico-politiques. On pourrait parler ici d'une cosmopolitisation de la conscience mais aussi de la politique interne des États. En effet, dans les stratégies d'actions cosmopolitiques de l'État, la politique intérieure comme extérieure se cosmopolitisent, en ce sens où, du fait de l'imbrication des contextes de vie induisant la causalité en boucle, aucune décision, ni de politique intérieure, ni extérieure, ne peut se satisfaire de l'autoréférentialité pure. La décision est toujours une décision concertée. L'optique nationale se trouve ainsi mise en cause au profit des stratégies de développement du « pouvoir politique de la transnationalité et de la transsouveraineté coopérative. » (U. Beck , 2005, p. 320).

Au total, Le projet cosmopolitique de Kant pariait sur les possibilités éthico-juridiques de désamorcer les risques de guerres pour offrir à l'humanité, et plus précisément à toute personne, un espace sécurisé et pacifié. Son optimisme juridique et sa foi en la nature méliorative de l'homme ont soutenu son projet philosophique de transformation de l'espace belligène international en une terre hospitalière. Son cosmopolitisme est, de ce fait, anthropocentrique. Face au fascisme social généré par la mondialisation libérale contemporaine, le kantisme se rappelle au bon souvenir de la conscience universelle. La mentalité calculatrice de l'économie a transformé même les États en acteurs rationnels. En percevant que les bénéfices de la coopération sont plus importants que les coûts générés par l'exercice d'une politique hégémonique, ils ont éliminé la guerre de leurs agendas politiques. Mais le libéralisme finit par créer des enclaves de misères, réservoirs potentiels de candidats aux activités subversives transnationales. La destination morale de l'homme devrait contribuer alors à transformer axiologiquement les nouvelles procédures de décisions globales pour les soustraire à la capture des courants opportunistes libéraux.

En tout état de cause, la prise en compte de cette dimension personaliste suffit à penser la conciliation entre les théories internationalistes kantienne à forte détermination substantialiste et les théories institutionnalistes du type de Beck. Le caractère normativiste des premières

ont besoin de l'encadrement des secondes pour être efficaces ; et celles-ci ont besoin d'un minimum de normes générales pour que les procédures ne se rigidifient au détriment de la destinée humaine.

Conclusion

La mondialisation libérale s'effectue à même la déformalisation des anciennes compétences de régulation. Et par la cosmopolitisation des contextes de vie, elle globalise les gains et les maux de ses activités. Le défi théorique inféré d'un tel état de fait est de penser de nouvelles conditions de régulation assorties à la nature globale des enjeux. Dans ce contexte, il y a un intérêt certain à convoquer Kant dont la théorie cosmopolitique est considérée, dans le corpus des textes internationalistes, comme un référentiel. L'exercice s'avérait d'autant plus exaltante que Ulrich Beck, le théoricien le plus en vue de la cosmopolitique contemporaine, trouve que la pensée kantienne n'est pas pertinente à participer à sa théorisation.

Beck nous permet en effet de découvrir que derrière le caractère inorganique de la cosmopolitisation, se cache une réalité cosmopolitique complexe que seule l'analyse peut révéler. Elle exige d'être élevée à sa dimension réflexive pour atteindre à son niveau institutionnalisé. Cette dimension constructiviste du cosmopolitisme contemporain jure d'avec le normativisme juridique du cosmopolitisme classique tel qu'envisagé par Kant. La démarche normative de ce dernier apparaît de prime abord symétrique aux déterminants méthodologiques de la cosmopolitique contemporaine. La différence est cependant d'apparence. En effet, l'effort kantien d'instituer une société cosmopolitique par le droit met au jour la nature éthico-juridique du vivre-ensemble humain.

La demande de régulation globale lancée à l'humanité à travers les risques technoscientifiques et les défis de la société mondialisée reconduisent la réflexion sur cette nature éthico-juridique de la personne. L'enjeu d'une telle réflexion se mesure à l'aune des conséquences de la dérégulation étatique dont l'une des conséquences est de favoriser l'extension des espaces

de vulnérabilité sociale. L'effritement du pouvoir normatif de l'État se résorbe cependant en une cosmopolitisation compensatrice par quoi ce dernier s'insère dans une logique coopérative pour juguler entre autres les effets internes des externalités.

Kant n'a pas su anticiper sur les développements de l'industrialisation et partant de l'économie mondiale. Il n'a pas pu, en conséquence, entrevoir que la légitimité normative puisse être découplée de la légalité souveraine de l'État-nation. Le développement exponentiel de l'interdépendance complexe relativise obligatoirement le principe de souveraineté. L'État reste cependant cet acteur de premier ordre sans lequel le cosmopolitisme institutionnalisé est impossible. Il est l'espace privilégié de son implémentation.

Références bibliographiques

BECK Ulrich, 2003, *La société du risque*, trad. L. Bernardi, Paris, Flammarion, 521 p.

BECK Ulrich, 2005, *Pouvoir et contre-pouvoir à l'heure de la mondialisation*, trad. A. Duthoo, Paris, Flammarion, 599 p.

BECK Ulrich, 2006, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?*, trad. A. Duthoo, Paris, Aubier, 378 p.

CHENEVAL Francis, 2005, *La cité des peuples, Mémoires de cosmopolitismes*, Paris, Cerf, 303 p.

FAUCHEUX Sylvie et O'CONNOR Martin., « Technosphère vs écosphère. Choix technologiques et menaces environnementales : signaux faibles, controverse et décisions », in *Futuribles*, n° 251, Mars 2000, pp. 29-59.

HEGEL W. G. F., 2003, *Principes de la philosophie du Droit*, trad. Jean-François Kervégan, Paris, Vrin, 503 p.

JAULIN Annick., 1980, *La peau du marxisme, (Gramsci, les idéologies)*, Toulouse, Trans-Europ-Repress, 166 p.

KANT Emmanuel, 2005, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique. Qu'est-ce que les Lumières*, trad. Jacqueline Laffitte, Coll. Les Intégrales de Philo, Paris, Nathan, 143 p.

KANT Emmanuel, 1985, *Pour la paix perpétuelle. Projet philosophique*, trad. Joël Lefebvre, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 188 p.

KEOHANE Robert Owen., and NYE S. Joseph., 1977, *Power and Interdependence, World Politics in Transition*, Boston, Little, Brown and Company, 273 p.

KOLESNORE Pascal, 2012, *Histoire et liberté : Eclairages kantians*, Paris, L'harmattan, 299 p.

LAÏDI Zaki, 2006, *La grande perturbation*, Paris, Flammarion 2006, 473 p.

LA PUBLICITÉ COMME PILIER DE LA COMMUNAUTÉ POLITIQUE CHEZ KANT

Malick DIAGNE

*Maître de Conférences, l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar
(SÉNÉGAL)*

diagnemalick@yahoo.fr

Résumé : En revenant sur le concept de publicité tel qu'ébauché par Kant de façon transversale dans ses écrits, il s'agit de montrer la dimension structurante de l'espace public dans les communautés politiques modernes. Hors des solidarités primaires liées au sang, à la culture, l'ethnie, à la religion, au territoire, le principe de publicité a permis la mise en place d'un autre type de solidarité fondé sur les rapports interindividuels qui donnent son sens à toute communauté politique moderne. Et aujourd'hui encore, malgré les logiques identitaires et les menaces extrémistes, le potentiel structurant du point de vue démocratique de la publicité est plus que jamais d'actualité tel que certains auteurs comme Habermas, Arendt, Rawls l'ont démontré. Il s'agit, à travers une perspective historico-dialectique, de réinvestir le principe kantien, pour montrer qu'il continue, malgré les tournures politiques contemporaines, d'être une catégorie opérante pour le mode de vie démocratique.

Mots-clés : PUBLICITÉ, DÉMOCRATIE, ESPACE, RATIONALITÉ, COMMUNAUTÉ.

Abstract : Going back to the concept of publicity as Kant outlined in his writings, the aim is to show the structuring dimension of public space in modern political communities. Apart from primary solidarities related to blood, culture, ethnicity, religion, territory, the principle of publicity has allowed the establishment of another type of solidarity based on the interindividual relationships that give meaning to any modern political community. And even today, despite identity logics and extremist threats, the structuring potential of the democratic point of view of Publicity is more relevant than ever, as some authors such as Habermas, Arendt and Rawls have demonstrated. It is, through a historico-dialectical perspective, to reinvest the kantian principle, to show that it continues, despite the contemporary political turn of events, to be an operating category for the democratic way of life.

Keywords: PUBLICITY, DEMOCRACY, SPACE, RATIONALITY, COMMUNITY.

Introduction

« Pas de démocratie sans espace public », c'est ce que l'on peut lire dans la quatrième de couverture d'un ouvrage collectif entièrement consacré à cette catégorie fondamentale de la modernité politique. Cette conclusion qui sonne comme un verdict, parce qu'établi à partir de l'analyse de plusieurs grands spécialistes de cette thématique, n'a pourtant rien d'exagéré, tellement

cette catégorie politique a connu une fortune incontestée depuis l'exhumation par Jürgen Habermas, philosophe et sociologue allemand contemporain, du fameux principe kantien de la publicité (*Öffentlichkeit*), en tant que cadre constitutif et structurant de l'expression démocratique d'une société¹.

Mais aujourd'hui entre ce que la plupart des spécialistes semblaient comprendre de Kant (2013, p. 16), qui l'aurait circonscrit comme principe exclusif de la communauté de ceux qui savent lire, donc ceux qui sont instruits, et la pratique de l'espace public dans nos sociétés contemporaines, il ne serait pas exagéré de dire qu'il y a un total retournement de situation. Tant de nos jours, l'espace public est devenu une sorte d'arène où s'affrontent des acteurs et des dynamiques sociaux divers et variés. Aujourd'hui l'espace public plus qu'une simple catégorie politique est devenu un principe nodal des pratiques démocratiques dans le monde quelle que soit la nature de la société ou de l'aire géographique. Plus qu'une simple catégorie de lecture de la pratique démocratique, la publicité est devenue l'étalon à partir duquel les cadres démocratiques sont mesurés, que ce soit à l'échelle macro des États ou à celle micro, des multitudes organisations à l'intérieur de ces derniers.

C'est fort du constat de cet écart entre le point de vue originel de Kant et l'étendue des pratiques de publicité au sein des groupements sociaux, que nous projetons de réinvestir cette catégorie politique pour voir à partir de Kant s'il est encore possible de renforcer le potentiel libérateur et constructif du point de vue démocratique de ce principe.

Avec Kant, ce qui caractérisait ce principe de publicité, en tant que principe structurant de la modernité politique, c'est la rupture qu'il introduit dans la manière de concevoir et de construire le lien politique. Avec la publicité, ce n'est plus dans les solidarités primaires liées au sang ou à la

¹ C'est en 1961 que Jürgen Habermas rédige, sous la direction de Wolfgang Abendroth, sa thèse sur l'espace public qui sera publiée en 1962 sous le titre *Strukturwandel der Öffentlichkeit* aux éditions Hermann Luchterhand Verlag. La première traduction française, sous le titre *L'espace Public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, date de 1978 aux éditions Payot et depuis cet ouvrage est devenu un classique des sciences sociales.

culture, à la religion, au territoire que se construit le lien politique. Il s'établit principalement dans des solidarités liées aux rapports interindividuels sur la base d'une volonté commune. Et c'est tout le sens de la « communauté politique » dont les prémisses théoriques se trouvent dans les textes de Kant parus (*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* et *Réponse à la question, qu'est-ce que les Lumières*) en 1784 et *Le conflit des facultés*. Chez Kant, le fond de la rationalité politique, c'est l'usage public de la raison pour statuer sur les affaires publiques. Autrement dit l'action politique véritablement démocratique ne peut se construire sans ce cadre où des personnes instruites pourront faire usage de la raison pour discuter des affaires de la cité. Même si l'on peut, d'emblée, soupçonner une dimension élitiste dans le point de vue kantien, il y a lieu de noter l'importance du principe qui extirpe le cadre politique des logiques identitaires et autres dérives autoritaristes.

Et dans le texte, *Les conflits de la faculté*, Kant (2004, pp. 203-221), en droite ligne des deux premiers, établit comment, par l'usage public de la raison, l'individu parvient à concilier le besoin d'exprimer librement et proprement (« en douceur » dit-il) sa nature d'être rationnel et la nécessité de respecter l'ordre établi. Pour Kant l'enjeu fondamental, c'est de faire usage de la pensée lorsqu'il s'agit de défendre son opinion sur la place publique et non de crier aveuglement « mort au roi ».

Aujourd'hui, ce principe de publicité semble être menacé par des logiques hégémoniques et par des replis identitaires de toutes sortes. Le fait politique à l'échelle planétaire s'éloigne de l'usage de public de la raison sur les affaires publiques au profit d'intérêts mercantilistes souvent inavoués, donc loin de la transparence qui constitue le vœu en creux de toute démocratie digne de ce nom.

Qu'est ce qui fait la vigueur de ce principe kantien de publicité au point que Jürgen Habermas l'exhume pour lui donner la fortune qu'on lui connaît aujourd'hui ? Son caractère normatif pour le fait politique, n'en fait-t-il pas un simple vœu pieux pour le vivre ensemble, aujourd'hui menacé par des

logiques hégémonistes de plus en plus affirmées ? Qu'en est-il du brouillage des repères qu'une telle perspective a induit dans la sphère politique ?

Il s'agit, à travers une perspective historico-dialectique, de réinvestir le principe kantien, pour montrer qu'il continue, malgré les tournures politiques contemporaines, d'être une catégorie structurante pour le mode de vie des sociétés démocratiques, quels que soient la trajectoire de celles-ci et les risques qu'elles encourent.

1. LES PRÉMISSSES KANTIENNES DE LA COMMUNAUTÉ POLITIQUE

Ce qui caractérise la catégorie de publicité, en tant que principe structurant de la modernité politique, c'est la rupture qu'elle introduit dans la manière de concevoir et de construire le lien politique. Désormais, ce n'est plus seulement dans les solidarités primaires contingentes, liées au sang ou à la culture, comme un groupe ethnique (les Gaulois ou les Mandiaks), à la religion (les protestants ou les musulmans), au territoire (un village peuhl ou baoulé), que se construit le principe du vivre ensemble. Mais il se met en place surtout et principalement à travers des solidarités, qui étaient considérées jusque-là comme secondaires, liées aux rapports interindividuels, construits sur la base d'une volonté commune de vivre ensemble. Et c'est tout le sens de la « communauté politique » dont les prémisses de sa théorisation traversent toute l'œuvre de Kant, mais se trouvent explicitement formulées dans deux textes de Kant parus en 1784².

² A titre de rappel, il s'agit de « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique » et « Réponse à la question : « Qu'est-ce que les Lumières ? » », mais la notion de publicité se retrouve en creux dans la plupart des textes majeurs de Kant. Comme illustration on peut citer une note de la première préface de la *Critique de la raison pure* sur laquelle nous allons revenir dans le texte, « Que signifie s'orienter dans la pensée » en 1786 où il parle de « liberté de communiquer en public » ses pensées, le traité de 1793 sur « La religion dans les simples limites de la raison », *Pour la paix perpétuelle* en 1795 où, dans l'Appendice, à travers la formule de « principe transcendantal du droit public » il parle de la publicité comme condition de la justice même, *Fondements de la métaphysique des mœurs* en 1796-1797 où il en fait un élément constituant même du droit public.

Ainsi, dans le premier texte, intitulé « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique », Kant (2004, p. 71) affirme que « Chez l'homme [] les dispositions naturelles qui visent à l'usage de sa raison n'ont pas dû recevoir leur développement complet dans l'individu mais seulement dans l'espèce ». C'est cette raison qui lui permet d'être dans un processus continu d'évolution et d'amélioration de son sort et celui de l'humanité tout entière. Dès lors, en tant qu'être raisonnable qui doit atteindre son dessein d'établir une « constitution civile parfaitement juste », l'homme doit être libre de raisonner publiquement avec ses semblables.

Kant défend, de façon bien explicite, que le dessein de l'homme n'est pas le fruit du hasard. Plutôt, il s'inscrit dans le sens de la construction volontaire d'une finalité propre telle que l'exprime ce propos : « En munissant l'homme de la raison et de la liberté du vouloir qui se fonde sur cette raison, elle [la nature] indiquait déjà clairement son dessein en ce qui concerne la dotation de l'homme » (Kant, 2004, p. 72). Et même si généralement les individus ont tendance à se laisser guider par des cultures et des institutions préexistantes qui font qu'ils ont toujours du mal à faire un bon usage de leur raison, il n'en demeure pas moins que sa nature intrinsèque d'être rationnel le prédispose à aller vers le progrès de l'espèce.

Cette position, il va la préciser dans son célèbre pamphlet, « *Réponse à la question, qu'est-ce que les Lumières* », où il défend qu'« il est donc difficile pour l'individu de s'arracher de la minorité, qui est presque devenue pour lui un état naturel » (Kant, 2013, p. 13). Dans l'état de minorité l'individu est incapable de se servir, de son propre ressort, de son entendement du fait qu'on ne l'a jamais laissé s'y appliquer. Les institutions et les formules toutes faites, à travers les usages et les coutumes, selon Kant, sont les « grelots attachés » aux pieds des individus pour les maintenir dans cet état de minorité. D'ailleurs, c'est cela qui fait, qu'en revanche, la possibilité qu'un public (de savants notamment) s'éclaire de lui-même est plus réelle ; cela est même à peu près inévitable pourvu qu'on lui en laisse la liberté. Pour Kant c'est cette catégorie d'individus habitués à parler devant un public instruit qui est la

condition primordiale pour l'instauration d'un cadre de liberté politique construit autour de ce principe de publicité. Il le décrit comme suit : « J'entends par usage public de notre raison celui que l'on en fait comme *savant* devant l'ensemble du public qui *lit* » (Kant, 2013, p. 16).

Il est important de souligner qu'à tort on a souvent interprété le terme *savant* dans une perspective exclusiviste d'une élite érudite, seule à même de porter la voix du peuple et de contrebalancer les velléités des gouvernants. Il s'agit plutôt de voir dans cette référence au *savant* un moyen pour Kant d'insister sur l'importance de l'activité épistolaire qui a l'avantage de la sérénité et l'exposition à un public étalé dans le temps et dans l'espace. On peut ainsi parler avec Georg Mohr (2010, p. 217) d'«une méthode pour aborder des questions qui sont importantes pour une société dans une situation politicojuridique donnée plutôt qu'une fonction professionnelle précise ».

Dans cet opuscule Kant, après avoir décrit le caractère négatif, voire nocif pour la communauté politique de l'absence de liberté dans l'usage public de la raison, montre comment cette liberté permet à l'individu de développer en même temps sa compétence d'user de sa raison et de penser par lui-même. Une chose qui lui permet de participer positivement à l'évolution de sa communauté politique. Car c'est cela qui va progressivement aider la société à disposer de cette liberté et, par ricochet, à « s'arracher de l'état de tutelle [*Unmündigkeit*] », et à accéder aux « Lumières ». Explicitement Kant soutient que d'ailleurs il n'est rien requis d'autre, pour l'accès aux Lumières, que la liberté ; notamment la plus inoffensive de toutes les manifestations qui peuvent porter ce nom, à travers un *usage public* de sa raison dans tous les domaines. L'*usage public* de la raison doit toujours être libre, et lui seul peut répandre les Lumières parmi les hommes.

Cet usage public de la raison permet aux hommes de s'affranchir et de se dégager « eux-mêmes peu à peu de leur grossièreté », et influe en même temps sur le peuple qui devient plus éclairé et sur les principes du gouvernement qui sont plus transparents et moins iniques. Et c'est de là que découle tout le sens moderne de l'espace public, de la publicité au sens kantien, issu des Lumières, en tant que cadre de médiation entre l'État, la

puissance publique, et la sphère privée où les citoyens délibèrent publiquement des questions politiques. Le principe de publicité au sens kantien s'inscrit, ainsi, dans cette exigence d'éclairer le peuple, selon la dynamique des Lumières, par l'usage de la raison, à travers un double mouvement d'incitation à user de cette faculté de façon autonome et de propagation du discours sensé capable de mettre en doute les velléités antirépublicaines du pouvoir étatique. Kant (2004, p. 216) cerne cette double exigence dans ce passage :

Éclairer le peuple, c'est lui enseigner publiquement ses devoirs et ses droits vis-à-vis de l'État auquel il appartient. Du fait qu'il s'agit ici seulement des droits naturels dérivant du sens commun des hommes, les annonceurs et les commentateurs naturels en sont dans le peuple non pas des professeurs de droit officiellement établis par l'État, mais des professeurs de droit libres, c'est-à-dire des philosophes qui précisément, grâce à cette liberté qu'ils s'accordent, heurtent l'État qui toujours ne veut que régner, et sont décriés sous le nom de propagateurs des lumières, comme des gens dangereux pour l'État ; bien que leur voix ne s'adresse pas confidentiellement au peuple (qui ne s'occupe guère ou même pas de cette question et de leurs écrits), mais respectueusement à l'État qu'ils implorent de prendre en considération ce besoin qui se fait sentir du droit.

Ce long passage montre fort bien le caractère nodal de la publicité dans la construction du lien politique républicain. Certes, c'est la communauté des personnes instruites qui est concernée, mais elle ne l'est que parce qu'elle est dans le peuple et au service de son idéal républicain. La publicité devient ici la seule et unique voie pour opérer la rupture, en douceur, d'avec la tradition autoritariste comme le note Kant (2004, p. 216-217) dans ce propos : « Il n'y a pas d'autre voie que celle de la publicité, il s'agit pour un peuple entier d'exposer ses doléances (*gravamen*) ». Et mieux encore pour lui toute atteinte au principe de publicité peut constituer une source de recul et de non progrès. « Ainsi, insiste Kant, l'interdiction de la publicité empêche le progrès, même en ce qui concerne la moindre de ses exigences, à savoir son simple droit naturel » (Kant, 2004, p. 217).

Avec Kant la publicité constitue un concept régulateur du domaine politique pour une société en progrès, car c'est par elle que se forment les jugements, par le biais de la discussion critique, à même de porter l'idéal de progrès et de démocratie inhérent à tout système républicain digne de ce nom.

En effet, Kant (2009) établit dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, comment le lien entre droit et politique est solidaire de l'exigence d'une fondation unitaire du système de normes basé sur la raison pratique. La publicité apparaît comme le pilier même de la tradition critique initié par le mouvement des Lumières tel que le démontre fort explicitement Kant dans cette note de la Préface de la première édition de la *Critique de la raison pure* :

Notre siècle est particulièrement le siècle de la critique à laquelle il faut tout soumettre. La religion, alléguant sa sainteté et la législation sa majesté, veulent d'ordinaire y échapper ; mais alors elles excitent de justes soupçons et ne peuvent prétendre à cette sincère estime que la raison accorde seulement à ce qui a pu soutenir son libre et public examen (Kant, 2014, p. 6).

La dimension salubre, individuellement comme collectivement, de l'usage public de la raison est ici bien établie. Le fait que l'idée de publicité, à travers la nécessité de soumettre au tribunal de la raison publique toutes les affaires de la société, apparaît dès les premières pages de ce texte majeur de Kant, est bien la preuve que ce dernier a dès le départ établi le lien solidaire entre la raison et la publicité. Pour Kant la raison ne respecte au bout du compte que ce qui a pu résister à son libre et public examen. Dès lors la rationalité et la critique vont apparaître comme des procédés publics même si c'est toujours une individualité qui émet un jugement argumenté. D'ailleurs à la fin de la *Critique de la raison pure*, il conditionne l'existence de la raison à la possibilité d'une critique libre et publique. Il n'y a de pensée digne ce nom chez Kant que parce qu'il y a une liberté de penser publiquement. Sinon nous ne ferions que de vaines ratiocinations qui ne pourront même pas nous aider à développer notre propre réflexion.

Ainsi, Kant aura déblayé le champ fertile sur lequel des auteurs comme John Rawls mais surtout Jürgen Habermas vont travailler pour développer le principe de publicité qui va constituer un concept clé dans les débats en philosophie politique et en philosophie du droit. Par exemple dans la *Théorie de la justice*, John Rawls (1997), établit l'importance de fonder la « justification publique des normes » dans un contexte de pluralisme politique à partir de la notion de publicité. Tandis que Jürgen Habermas (1997) fait de

l'usage public de la raison un principe structurant de la modernité politique des sociétés bourgeoises européennes (notamment celles de l'Angleterre, de l'Allemagne et de la France) à partir du XVII^{ème} siècle.

2. LA RÉCEPTION/RÉCUPÉRATION DU CONCEPT CHEZ HABERMAS

C'est dans sa célèbre thèse, intitulée « Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise », publiée en 1978, que Jürgen Habermas va reprendre la conception kantienne. En dégagant sur les plans historique et théorique l'avènement du principe de publicité, Habermas s'inscrit dans l'héritage kantien en même temps qu'il l'inscrit dans une perspective normative qui lui sera sèchement reproché par les autres protagonistes du débat sur la publicité. Au point qu'il va, dans un article de 1992, reconnaître l'existence spécifique d'un « espace public plébéien »³.

Selon Habermas l'interaction qui se met en place, à travers l'échange libre et public de points de vue produit une scène politique. Tout individu doit, dès lors, en tant que citoyen et acteur au sein de l'espace public, être un publiciste, capable d'observer, de commenter et de critiquer l'action des uns et des autres du moments que cela touche les affaires publiques.

À partir du point de vue de Kant, construit autour de l'échange libre et public d'opinions sur les affaires de la cité, Habermas va établir quatre grands axes théoriques

1 - Le premier point porte sur l'existence d'un public constitué de personnes privées, égales entre elles, qui entretiennent ensemble un débat sur le bien public. Ici l'égalité n'est pas synonyme d'uniformité, car il y a des personnes et des intérêts souvent antagonistes qui entrent en interaction pour donner des points de vue qui peuvent être divergents.

³ Habermas sera très fortement attaqué sur la dimension normative de l'espace public, qu'il considère par le jeu délibératif comme étant le cadre de contrôle du pouvoir étatique. Il sera obligé en 1992 de revenir sur son analyse pour amender justement cette dimension bourgeoise et normative à travers l'article : « L'espace public : 30 ans après », *Quaderni*, n°18, 1992.

2 - Le deuxième point porte sur la séparation double des domaines privé et public, et de l'espace public et de l'État. Il parle d'un cadre qui constitue une sorte d'arène où des personnes privées discutent des affaires publiques ; ce qui nécessite une nette séparation de ce qui relève de la vie privée et de ce qui est du domaine public. Pourtant cela est loin d'être concrètement la réalité. Car dans les faits il y a une certaine perméabilité des deux domaines. À titre d'exemple, on peut prendre la violence conjugale qui pose problème pour ce qui est de la séparation des deux sphères dans la mesure où il y a nécessité de voir si elle est une affaire privée du fait qu'elle relève de la sphère familiale ou une affaire publique quand on connaît l'exigence de légiférer sur elle à travers des lois pour protéger les victimes.

3 - Le troisième point renvoie à la possibilité de la mise en place, de façon consensuelle, de normes universelles à travers une communication rationnelle. Sur ce point Habermas établit la nécessité d'une entente langagière entre les acteurs pour la coordination sociale par le biais de la raison communicationnelle. C'est ici qu'il va parler de raison intersubjective qui va permettre de construire un système normatif efficient.

4 - Le quatrième point va porter sur l'aspect bourgeois de cet espace public car, la sphère publique délibérative naissante va essentiellement être bourgeoise même si elle a une vocation universelle. Chez Habermas (1992), cet espace public est certes bourgeois en ce qu'il est dans la pratique réservé à « un public qui lit », mais il a une vocation universelle en ce qu'il fait émerger, par la force de la raison délibérative (intersubjective), l'intérêt général.

À partir de ces quatre axes théoriques, Habermas fait de l'espace public un cadre de médiation qui relie des acteurs et des sphères autonomes (le système étatique, la sphère économique, la société civile) et permet aux citoyens, sous l'encadrement du droit, de participer à la définition de l'intérêt général. Ainsi l'espace public apparaît chez Habermas comme ce cadre symbolique où se jouent les médiations et les interactions qui construisent, animent et pérennisent le vivre ensemble démocratique. Selon Habermas, ce qui fait la force de la publicité au sens kantien du terme, c'est le fait que tout

homme doit, par ses écrits ou ses prises de positions publiques, faire un usage public de sa raison. Ce qu'il faut noter ici, c'est qu'Habermas se démarque d'une certaine lecture de Kant qui fait de l'espace public une affaire exclusive des savants, pour en faire une œuvre de tout homme capable de faire un usage public de sa raison. Il parle dans son texte fondateur de ce « public des « hommes » qui font usage de leur raison » et qui « se transforme en public de « citoyens » lorsqu'il s'agit de débattre sur des questions qui touchent à la *res publica* » (Habermas, 1997, p. 116).

Chez Habermas (1992), malgré le déclin que connaîtra l'espace public avec la place trop grande que prend la publicité « de démonstration et de manipulation » au détriment de la « publicité critique », ce principe continue d'être un enjeu pour les sociétés à travers l'idéal démocratique qu'englobe la démarche délibérative ou participative.

3. LES LIMITES D'UN CONCEPT CIRCONSCRIT AUTOUR DE LA LUMIERE DE L'ESPRIT HUMAIN : H. ARENDT, JOHN RAWLS, RICHARD SENNETT ET OSKAR NEGT DANS LE COUP

Le débat sur l'espace public va continuer et s'animer avec des auteurs contemporains comme Hannah Arendt, John Rawls, Richard Sennett et Oskar Negt, une auteure allemande, un penseur américain, un sociologue américain de la London School of Economics et un philosophe allemand, qui vont infléchir la position trop normative pour ne pas dire idéaliste de Jürgen Habermas. Ainsi, H Arendt s'interroge sur le brouillage public/privé, c'est-à-dire l'imbrication des deux domaines en s'appuyant sur l'historique de l'espace public depuis la période antique. Pour elle l'espace public n'est pas une réalité historique exclusive du XVIII^{ème} siècle européen. Car on peut établir son existence deux millénaires plus tôt dans la Grèce antique, à Athènes. Hannah Arendt insiste, ainsi, sur le fait que la pluralité humaine est la condition même de la vie politique dès l'instant que nous sommes entourés par le public.

Elle décrit, dans *La condition de l'homme moderne* (1983), une démocratie athénienne où espace public et espace politique coïncident parfaitement et s'oppose à l'espace privé. Elle l'établit comme suit : « A la base de la conscience

politique grecque, on trouve cette distinction exprimée avec une clarté, une précision sans égales» (Arendt, 1983, p. 75). Certes, elle reconnaît l'existence, chez l'individu grec, d'une double vie avec d'un côté une politique qui s'accomplit à travers l'égalité des citoyens, et une autre privée qui se caractérise par l'inégalité au sein de la famille par exemple. Mais elle établit une hiérarchie entre les deux en établissant que la seconde, la vie privée, n'existe qu'en vue de la première, la vie politique où doit se réaliser la vie bonne.

Il y a, selon elle, deux sphères distinctes : d'un côté la vie domestique liée à la nécessité et, de l'autre la vie politique, domaine de la liberté. Mais l'intrusion des questions économiques et salariales dans le domaine des affaires publiques (l'avènement du social) va marquer durablement l'emprise croissante de la nécessité sur la liberté et par là le déclin de la démocratie. H. Arendt va également marquer une autre différence avec Habermas en définissant l'activité politique comme une mise en relation des hommes qui se réalise dans la cité, une action commune concertée qui obéit moins à la raison qu'à la figuration, plus à la représentation de soi qu'à l'argumentation.

Dès lors, l'existence d'un espace public digne de ce nom dans un pays est fondamentalement liée à l'effectivité du pluralisme politique au sein de la société. Cela se traduit dans les faits par la combinaison d'un certain nombre de déterminants comme la distinction du domaine public et du domaine privé, la promotion de la liberté individuelle, l'horizontalité des rapports sociaux ou encore la nécessité de faire de la parole libre le ferment de la construction du vivre ensemble. C'est dans ce sens qu'Hannah Arendt le décrit comme une potentialité à rendre effective lorsqu'elle dit que « partout où les hommes se rassemblent, l'espace public est là en puissance, mais seulement en puissance, non pas nécessairement ni pour toujours » (1983, .p. 216). Il y a, dès lors, nécessité de l'encadrer institutionnellement, mais également de le promouvoir culturellement et de le faire advenir par la combinaison de la parole et de l'action. Avec la publicité comme principe structurant du pluralisme démocratique moderne, il y a une sorte d'épée de Damoclès qui pèse sur le devenir des sociétés qui peuvent toujours retomber dans les travers

de l'obscurantisme et du totalitarisme. C'est pourquoi l'espace public, nous dit Arendt, devant les menaces qui pèsent sur les organisations, voire les civilisations, « ne perd jamais son caractère potentiel » (1983, p. 216).

C'est pourquoi rendre public un fait ne peut aucunement apparaître comme un acte purement abstrait, symbolique, plutôt nous avons affaire à une action sensible, concrète. L'espace public n'est pas un concept théorique, mais un espace incarné, un lieu de mise en visibilité, dans lequel les actions, les paroles et les acteurs accèdent à leur être véritable et s'ouvrent ainsi au jugement public. Au sens premier le terme public, soutient-elle, est « tout ce qui paraît en public, peut être vu et entendu de tous, jouit de la plus grande publicité possible » (Arendt, 1983, p. 89).

Richard Sennett lui, dans son ouvrage *Les tyrannies de l'intimité*, paru en 1979, en se démarquant un peu de Hannah Arendt, décrit le déclin de la vie publique, en tant que forme de sociabilité urbaine, de souci des apparences et de maîtrise des passions, qui s'efface au profit de l'affichage des sentiments intimes⁴. Devant la généralisation des relations interpersonnelles consécutives à l'industrialisation des sociétés, l'espace public est de plus en plus façonné sur le modèle de l'espace privé où les hommes politiques sont de moins en moins jugés sur leurs idées, mais sur leurs caractéristiques psychologiques. Il parle d'une omniprésence de la vie privée qui finit par livrer l'individu à la tyrannie d'une « communauté destructrice de l'esprit critique ». Cela pourra, selon lui, déboucher sur la conquête de l'espace public par des dictateurs adulés pour leur parcours, leur sincérité, leur charisme. Il y a comme une sorte de corrosion de la rationalité des individus par les émotions propres à la communauté qui finiront par sonner le déclin de la civilité. Pourtant avec c'est la civilité, par le biais de la publicité, que la société politique devrait se construire et s'ajuster continuellement. Car,

⁴ Habermas (1992, p. 165) revient sur cette critique de R. Sennett en ces termes : « En effet, Sennett transpose les traits de la sphère publique représentative dans la sphère publique bourgeoise classique ; il méconnaît la dialectique spécifiquement bourgeoise de l'intériorité et de la publicité qui s'impose, sous une forme littéraire, avec le domaine privé, corrélatif d'un public, caractéristique de sphère intime bourgeoise au XVIIIème siècle ».

comme il le souligne dans ce propos, « la civilité est l'activité qui protège le moi des autres moi, et lui permet donc de jouir de la compagnie d'autrui » (Sennett, 1979, p. 17).

Rawls partage avec Habermas le principe kantien d'un « usage public » de la raison aux fins de « validation de normes acceptables par tous ». Mais il se démarque de lui à travers l'isolement de la sphère politique pour penser la question de la justice où les différentes « conceptions du monde » et les différends religieux ou philosophiques sont exclus (Rawls, 1997). Du point de vue de Rawls, c'est dans l'idée de « raison publique », que s'actualise la pratique citoyenne comme procédure qui régit la relation politique des membres d'une communauté politique. Et c'est précisément à ce niveau que la publicité prend toute sa dimension politique en ce qu'elle permet aux citoyens, de quelque bords qu'ils se situent, de pouvoir justifier leurs actions et leurs prétentions dans des termes acceptables (Rawls, 1995, p. 34).

Tandis qu'Oskar Negt s'inscrit dans une radicalité contre Habermas qui lui permet d'ébaucher une catégorie critique permettant de prendre en charge toutes les oppositions contre les dérives élitistes et bourgeoises des démocraties contemporaines. Pour cela, à l'opposé de J. Habermas, par rapport à la société bourgeoise européenne du XVIII^{ème} siècle, Oskar Negt s'appuie sur l'existence d'un « autre » public plus vivant, à travers les expériences de vie spontanées qui couvrent une réalité politique beaucoup plus complexe ; tous ceux qui luttent et s'élèvent, dans des dynamiques populaires, contre le système de domination capitaliste. Donc, pour lui, l'espace public authentique ne peut être qu'oppositionnel et constitue le fruit de la dialectique entre les espaces publics bourgeois et prolétarien qui se présentent à la fois comme des cadres inversés mais tout aussi complémentaires.

On peut dire qu'Oskar Negt est plus proche de Hannah Arendt avec l'existence potentielle de l'espace public jusque dans les milieux les plus inédits. Negt convoque, ainsi, le concept de « subjectivité rebelle » pour fonder « l'espace public oppositionnel » et s'inscrit dans la lignée des

représentants de l'aile radicale de la Théorie critique que sont Walter Benjamin, Ernst Bloch et le premier Wilhelm Reich (O. Negt, 2007, p. 16).

À partir de ces points de vue de Jürgen Habermas, de Hannah Arendt, de John Rawls, de Richard Sennett et d'Oskar Negt, on peut retenir dans le principe de publicité, avec Eric Dacheux (2008, p. 19-20), les aspects suivants :

- Le lieu de légitimation du politique, car c'est par l'espace public que les citoyens ont accès aux informations politiques pour se forger une opinion, prendre position et choisir le personnel politique.
- Le fondement de la communauté politique en droite ligne de l'héritage kantien, du fait que l'espace public est un espace symbolique qui permet de relier entre eux des individus appartenant à des communautés ethniques, religieuses, culturelles de toutes sortes afin de construire le vivre ensemble à travers une communauté politique.
- Une scène d'apparition du politique, car c'est dans l'espace public que les acteurs politiques se mettent en scène et où les problèmes publics deviennent visibles et sensibles. C'est à la fois une fonction tribunitienne et amplificatrice des faits de société qui vont devenir politiques avec leur prise en charge *a posteriori* par les professionnels de la chose politique qu'ils soient dans l'opposition ou dans le régime au pouvoir.

Malgré le grand travail de théorisation qui a accompagné la renommée du concept de publicité depuis le travail pionnier et vivificateur de Jürgen Habermas, aujourd'hui encore la difficulté de lui trouver une définition univoque demeure intacte. C'est pourquoi, depuis, Kant, avec ou contre lui, on peut, aujourd'hui, établir quatre traditions pour la conception de la publicité comme condition de possibilité d'« un monde commun » pour reprendre l'expression chère à Etienne Tassin (2003).

La première tradition c'est celle de la pensée grecque prolongée et développée par H. Arendt, la deuxième tradition c'est celle des Lumières amplifiée par Habermas, la troisième c'est celle de la pensée libérale perpétuée

par J. H. Mills et A. de Tocqueville, et la quatrième c'est celle dite oppositionnelle ou d'alternative théorisée et défendue par Oskar Negt (2007). Ces quatre traditions prouvent, par la diversité de leurs référents et l'extension du concept qui peut s'adapter à tous les contextes, à tous les lieux et à tous les temps du moment, qu'il s'agit de la vitalité démocratique d'une société fondée sur la liberté et l'échange public de points de vue. Au-delà des divergences de points de vue, on peut retenir que le principe de publicité a considérablement aidé les sociétés modernes à considérer que le bien public n'est pas l'apanage d'une communauté particulière et ne peut, en aucune façon, s'accommoder durablement avec une quelconque prétention identitaire.

Conclusion

Si à partir de Kant, le principe de publicité a permis à un auteur comme Jürgen Habermas d'établir le caractère structurant de celui-ci dans la modernité politique, il est également vrai que le concept d'espace public continue de susciter un débat tant du point de vue de sa gestation historique et que du point des implications que sa théorisation par les uns et les autres a eu sur les pensées et les pratiques démocratiques aujourd'hui. Une telle situation doit nous pousser à davantage revenir à Kant dont l'œuvre est traversée de bout en bout par ce principe de publicité. Il est indéniable que la postérité a très tôt étudié et pris la juste mesure de ce concept dans la pensée de Kant au détriment d'une meilleure compréhension de sa philosophie politique et de sa philosophie du droit. Tout au plus, la plupart des commentateurs ont préféré s'inscrire dans le sillage de Jürgen Habermas, en mettant l'accent sur la dimension élitiste du point de vue kantien. Ce qui a fait que généralement, l'on est dans une lecture biaisée de Kant pour ce qui est de la notion de publicité.

Pour saisir le sens véritable du concept chez Kant, il est important de le placer, au-delà de son impact sur la théorie de la connaissance (il faut penser haut et sortir du solipsisme nous dit-il) dans sa conception de l'homme. L'homme, cet être de rationalité qui, pour la sauvegarde de son espèce, doit

sortir du commun primaire de la race, de l'ethnie, de la famille, pour s'inscrire dans l'universel par le biais de la publicité.

L'espace public apparaît donc comme le lieu potentiel de tous les débats où pourront être jugés collectivement les idées et les actions des individus, mais surtout la scène où pourra être jugé et contrôlé le pouvoir politique. Le public acquiert ainsi une nouvelle fonction : celle d'instance critique devant laquelle doit s'exposer et s'expliquer tout pouvoir quel qu'il soit.

Par la publicité cette instance critique constitue le cadre de médiation entre l'État et la société civile en tant que celle-ci désigne l'ensemble des individus faisant un usage privé de la raison. Aujourd'hui, devant les replis identitaires d'un côté, et les appels au large et autres tentations d'aller voir ailleurs suscités par Internet, une meilleure prise en charge de cet aspect de la pensée de Kant peut aider l'humanité à garder le potentiel libérateur et progressiste de la publicité qui doit toujours, dans le sillage du mouvement des Lumières, permettre aux individus de s'échapper des certitudes et autres croyances non suffisamment questionnées et souvent soustraites au tribunal public de la raison, le seul tribunal qui vaille.

Références bibliographiques

ARENDRT Hannah, 1983, *Condition de l'homme moderne*, Trad., G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy.

DACHEUX Eric (dir.), 2008, *L'espace public*, Paris, CNRS Éditions.

HABERMAS Jürgen, 1997, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Trad. M. de Launay, Paris, Payot.

HABERMAS Jürgen, 1992, « L'espace public, 30 ans après », *Quaderni*, n°18, pp. 161-191.

KANT, 2014, *Critique de la raison pure*, Trad. André Tremesaygues et Bernard Pacaud, Paris, PUF.

KANT et MENDELSSOHN, 2013, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, Éditions Mille et une nuits.

KANT Emmanuel, 2012, *Critique de la raison pratique*, Trad. Luc Ferry et Heinz Wismann, Paris, Gallimard.

KANT Emmanuel, 2009, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Trad. Victor Delbos, Paris, Librairie Générale Française.

KANT Emmanuel, 2004, *Opuscule sur l'histoire*, Présentation Philippe Raynaud et Traduction Stéphane Piobetta, Paris, GF Flammarion.

KANT Emmanuel, 2002, *Pour la paix perpétuelle*, Trad. Joël Lefebvre, Lyon, Presses Universitaires de Lyon.

MOHR Georg, 2010, « Publicité de la raison, droit et cosmopolitisme chez Kant » in Jean-François Kervégan (dir.), *Raison pratique et normativité chez Kant*, Lyon Éditions ENS, pp. 213-244. NEGT Oskar, 2007, *L'espace public oppositionnel*, Trad. Alexander Neumann, Paris, Payot.

RAWLS John, 1997, *La théorie de la Justice*, Trad. Catherine Audard, Paris, Éditions du Seuil.

RAWLS John, 1993, *Libéralisme politique*, Trad. Catherine Audard, Paris, PUF.

SENNETT Richard, 1979, *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil.

TASSIN Etienne, 2003, *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits*, Paris, Seuil.