

Philosophie de la guerre : une analyse croisée de Grotius et de Kant

Appolinaire Serge IBATA OKONGO* et Claver BOUNDJA**

Résumé

Cet article a pour but de cerner une intelligibilité de la guerre, dans le cadre précis des écrits de Hugo Grotius et d'Emmanuel Kant. Nous montrons que la guerre ne peut pas être juste en elle-même ou par essence. Toutefois, elle est une activité qui peut se justifier du point de vue politique et juridique, mais pas moralement. À l'inverse, le recours au terrorisme ne peut pas être justifié. L'irruption du terrorisme montre que l'esprit humain n'est pas la pure liberté ou la raison sans mélange, faisant partie d'un règne des fins. Il est donc possible de dire, toutes proportions gardées, qu'il y a une similitude polémologique entre les États qui détiennent la puissance militaire, les dictateurs qui règnent par la terreur, et les terroristes poseurs de bombes. Leur point commun est l'usage de la force, dissimulée sous des formes diverses : armes à feu, armes nucléaires, domination économique ; violence justifiée sous le terme de légitime défense, mais violence des forts.

Mots clés

Philosophie, Guerre, Terrorisme, Mal radical, Paix.

Abstract

This article aims to understand the intelligibility of war, in the precise context of the texts of Hugo Grotius and Emmanuel Kant. We show that war cannot be fair in itself. However, war is an activity that can be justified from a political and legal point of view, but not morally. But terrorism can never be justified. The existence of terrorism shows that the human mind is not pure freedom or unmixed reason, part of a reign of ends. It is therefore possible to say, proportionately, that there is a similarity between the states that hold military power, the dictators who

* Doctorant, Formation doctorale philosophie, Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines, Université Marien Ngouabi

** Maître de conférences de philosophie, Ecole Normale Supérieure, Université Marien Ngouabi, claver.boundja@umng.cg

reign by terror, and the terrorists who pose bombs. Their common point is the use of force, concealed in various forms: firearms, nuclear weapons, economic domination; justified violence under the term self-defense, but violence of the strong.

Keywords

Philosophy, War, Terrorism, Radical evil, Peace.

Introduction

Les sociétés africaines, plus d'un siècle après l'invasion coloniale, séjournent dans un cycle de violence sous des formes diverses, résumées dans le vocable de guerre ou de conflit armé. En conséquence, faire la philosophie aujourd'hui en Afrique exige d'avoir une attention particulière sur le mouvement des peuples causé par des conflits armés. Les conflits armés sont une source du mal physique et du mal moral.

Cette étude a pour objectifs de cerner une intelligibilité des guerres et de comprendre ce qui permet de désigner certains événements, dans la matière historique, comme des guerres, et non comme des crises économiques, des développements religieux ou des percées techniques. Il s'agit d'une démarche cognitive appliquée à la formulation des concepts de guerre et de mal radical, dans le cadre précis des écrits de Hugo Grotius et d'Emmanuel Kant. La guerre est prise ici comme objet de science et non comme activité humaine appliquée, dont la mise en œuvre fait appel à des cognitions et peut bénéficier des efforts de la rationalité. Nous nous donnons pour tâche et ambition de saisir la guerre conceptuellement avec Kant, dans son intimité objective et intelligible, en repérant le lieu conceptuel de la guerre, c'est-à-dire l'espace de l'humain dont elle relève, à savoir l'ordre politique.

Notre hypothèse est que la guerre est une réalité subordonnée du politique. En d'autres termes, toutes les guerres relèvent du domaine politique, c'est-à-dire de celui de la conquête et de la gestion du pouvoir. Cet ancrage conceptuel permet de construire le concept de guerre en le mettant en relation avec les trois concepts de moral, de droit et de paix. Il est de notoriété académique que dans l'histoire des idées politiques, les travaux de Hugo Grotius sur *Les droits de la guerre et de la paix* (1724 ; 2012), marquent un moment décisif de la philosophie de la guerre (S. Forde, 1998). Grotius rassemble un certain nombre d'idées

présentes dans le contexte religieux et propose leur justification laïque. Il fut rapidement suivi par les juriconsultes du XVII^{ème} siècle, Samuel von Pufendorf et Emer de Vattel, qui offrent leur propre compréhension d'un droit international laïc, y compris une théorie de la guerre juste.

Par ailleurs, la guerre trouve sa première analyse philosophique chez Emmanuel Kant, dans le troisième article définitif du *Projet de paix perpétuelle*, au paragraphe 62 de la *Métaphysique des mœurs*, dans une partie du *Conflit des facultés*, ainsi que dans certains fragments de son œuvre posthume. Kant y traite précisément du droit cosmopolitique comme instance autonome par rapport au droit des gens et au droit public interne à l'État. Il établit à ce titre les conditions de la paix entre les États comme cessation définitive de la guerre (W. Howard, 2012).

Les écrits contemporains sur ce sujet ont connu une certaine résurgence après le conflit du Vietnam. Michael Walzer (2004), Sidney Axinn (2013), et de nombreux autres ont écrit sur ce sujet, offrant une pléthore de théories de la guerre juste. Ces auteurs et leurs théories s'en tiennent en grande partie au programme tel qu'il a été défini par Grotius et Kant.

Pour mieux comprendre ce paysage intellectuel, notre enquête philosophique suit une méthode analytique transversale et comporte trois moments. Dans le premier moment, nous donnons un bref aperçu des idées de Grotius, pour mieux comprendre le début de la tradition de la guerre juste et fournir, dans le deuxième moment, une base de comparaison dans la discussion avec Emmanuel Kant sur la notion de mal radical. Et le troisième moment sera consacré à l'analyse du concept de la guerre proprement dite chez Kant.

1. Hugo Grotius et la théorie de la guerre juste

La guerre est sans doute la grande affaire de l'espèce humaine. C'est à ce titre que Kant reconnaît à la guerre ce que l'homme a de plus naturel: « La guerre, cependant, n'a pas besoin d'un motif déterminant particulier, mais elle paraît greffée sur la nature humaine » (E. Kant, 2002, p. 73). La dimension naturelle de la guerre en l'homme est l'esprit belliqueux, qui tend à imposer l'histoire individuelle comme histoire totale. La déclaration de guerre est toujours faite par un individu et un seul (chef de l'État, chef du gouvernement ou chef rebelle) qui, par ses prérogatives, incarne le pouvoir aliéné par un groupe. De ce point de

vue, la guerre est une matérialisation d'une forme d'exclusion : guerroyer consiste à délocaliser l'autre, à le déterritorialiser par toutes les formes de migration ou par un trépas, la mort est un départ.

Il convient de rappeler, d'entrée de jeu, le contexte historique et géographique de ces écrits datant des guerres en dentelles de l'Ancien Régime à la fin du Moyen Âge en Europe, des guerres qui ont vu des enfants de douze ans être, sur le papier, des colonels d'armées. La guerre que les philosophes des Lumières décrivent ne nous est pas devenue étrangère, au regard de la militarisation accélérée des États-nations du monde d'aujourd'hui. La relecture des projets de paix du XVIII^{ème} siècle est donc une remémoration des *promesses de paix* enfouies, sitôt nées, sous les décombres des guerres qui leur ont succédé.

Penser la guerre, concevoir une paix *perpétuelle* était impossible avant eux, car la paix ne désignait que l'état transitoire entre deux guerres. La paix perpétuelle était impensable avant ces textes ; elle deviendra au moins concevable du point de vue philosophique après. Le progrès n'est pas mince, dans la mesure où l'Occident a valorisé, depuis l'Antiquité, les vertus guerrières. Il aura fallu, pour que naisse un discours philosophique sur la paix perpétuelle, que s'élève une dénonciation morale de la guerre qui était loin d'aller de soi. Mais avant de penser la paix en elle-même, les philosophes modernes ont tenté une réflexion sur la guerre juste, qu'il nous faut analyser en ses grandes lignes.

Selon le mot de Kant, Grotius ne serait qu'un consolateur, dont la doctrine ne consisterait qu'à fournir un alibi idéologique à des guerres au caractère essentiellement acquisitif. La notion de guerre juste serait incapable de jouer la moindre action régulatrice dans la conduite de la guerre ; pire, elle ne ferait que consacrer les droits du vainqueur, en aucun cas ceux d'un juste introuvable. En effet, dans sa *Doctrine du droit*, § 61, Kant souligne l'ambiguïté de codifier les lois de la guerre là où il faudrait tenter de la supprimer. Le droit des gens qui se contente de gérer le droit à la guerre doit être dépassé par un droit cosmopolitique.

Pourtant, la doctrine de la guerre juste de Grotius se veut un instrument de discrimination entre les guerres visant à limiter le recours à la force et à modérer l'intensité des conflits. Elle représente d'abord une tentative de considérer la guerre comme une voie de droit. La guerre

se justifie par la paix qu'elle doit instaurer ; la paix est la seule fin légitime de la guerre. La doctrine de la guerre juste pose ensuite que la guerre est un objet de droit, régi par des règles spécifiques : le droit est forme de la guerre.

Tel est bien le cadre général dans lequel s'inscrit le *Traité* de Grotius, intitulé *Le droit de la guerre et de la paix*, publié pour la première fois en français en 1724, et réédité aujourd'hui par divers éditeurs. C'est le premier texte de l'histoire des idées politiques à être entièrement consacré à la guerre et à la paix. Grotius montre que l'usage de la force et le respect du droit sont compatibles, que l'on peut non seulement restreindre le recours à la force mais aussi réglementer son usage : « On ne doit entreprendre aucune guerre que pour maintenir ou poursuivre son droit ; ni la faire, quand on s'y est une fois engagé, qu'en se tenant dans les bornes de la justice et de la bonne foi » (H. Grotius, 2012, p. 999).

La guerre juste (*jus belli*) comprend à la fois les raisons de recourir à la guerre (*jus ad bellum*), les objectifs recherchés ou les buts de la guerre et les moyens de la faire (*jus in bello*). Grotius propose de codifier la conduite de la guerre, la fin de la guerre et la conclusion de la paix, pour être en mesure de distinguer les actes de guerre et les crimes de guerre. Il ajoute la question du *jus post bellum*, de la justice d'après-guerre, qui a trait à la souveraineté nationale, à l'occupation ou encore à la redistribution des bénéfices. Il faut rappeler que le contexte historique, ici, est celui des guerres de religion aux Pays-Bas, de la guerre de Trente Ans au moment de la rédaction du *Droit de la guerre et de la paix*, et des réflexions éthiques, religieuses et juridiques suscitées par la découverte du Nouveau Monde. D'un point de vue philosophique et religieux, sous l'effet notamment de la Réforme, domine une crise morale sceptique qui brouille les critères de distinction du juste et de l'injuste.

La question essentielle qui préoccupe Grotius étant de savoir ce qu'est une guerre juste et ce qui est juste dans la guerre, il met accent sur la définition des conditions de la guerre. Son objectif n'est donc pas de mettre la guerre hors-la-loi, mais d'asseoir la conviction selon laquelle la guerre a ses lois, aussi bien que la paix, et qu'elle doit être régie par des restrictions d'ordre moral et légal. Les termes dans lesquels le problème est exposé dans le *Discours préliminaire* justifient alors la qualification de doctrine "centriste" utilisée par M. Walzer : « Il a donc

fallu s'éloigner également des deux extrémités pour désabuser et ceux qui croient qu'il n'y a rien ici d'innocent, et ceux qui s'imaginent que tout y est permis sans restriction » (M. Walzer, 2004, p. 21).

Grotius définit la guerre comme l'état de ceux qui tâchent de vider leurs différends par les voies de la force, considérés comme tels. Il faut donc distinguer la guerre comme ensemble des préparatifs et projets contre un ennemi, et les armes ou hostilités actuelles. Aucune implication normative dans cette définition, mais une volonté de présenter une sorte d'instrument de recherche qui englobe tous les rapports de force, et de les confronter ensuite aux critères du juste.

On peut le voir, Grotius ne vise pas au premier chef la guerre entre États. Le *Droit de la guerre et de la paix* englobe les multiples rapports entre personnes de toutes conditions qui, à défaut de juge commun, ne peuvent s'en remettre qu'à l'usage de la force pour la défense de leurs droits. Ce qui rassemble ces différentes situations est soit un vide juridique (guerre entre États), soit une défaillance des tribunaux particuliers (guerre entre particuliers), ces deux circonstances étant posées comme équivalentes. S'y ajoute le fait que l'État, tout comme l'individu, possède une compétence de guerre dans l'exacte mesure où l'un de ses droits subjectifs est lésé.

La guerre est donc vue comme le substitut d'une sanction juridique : « Aussi, autant il y a de sources de procès, autant il y a de causes de guerres : car là où les voies de la justice manquent là commence la voie des armes » (H. Grotius, 2012, p. 206). Qu'elle oppose entre eux des individus ou des États, elle est conçue comme une *consecutiojuris* ou la poursuite d'un droit par la force armée. Elle ne fait ainsi que réaliser sous une forme violente ce qu'une procédure judiciaire pacifique ne peut obtenir.

En conséquence, la guerre juste apparaît alors comme l'exercice unilatéral d'une sanction à l'égard de l'auteur d'un délit. Les parties ont donc nécessairement un statut inégal : celui qui se prévaut de la juste cause agit en justicier ; la guerre de son adversaire est nécessairement injuste. Le *Droit de la guerre et de la paix* répertorie de la sorte trois types de guerres : la guerre privée qui a lieu entre particuliers, la guerre publique qui oppose des personnes publiques, la guerre mixte entre l'autorité publique et des particuliers. De cette manière, si la guerre n'est pas nécessairement une relation entre personnes souveraines, encore moins entre États souverains, le statut des belligérants importe assez

peu, tout au moins dans le cas de la guerre juste, et le critère de la juste cause devient central.

Cette idée de guerre juste est remise en cause par Kant, en tant que vernis idéologique, qui annule l'idée qu'une discrimination peut être opérée entre différents types de guerres, et que certaines d'entre elles peuvent être légitimées au motif qu'elles sont un moyen de restaurer un droit lésé et donc, au fond, d'assurer la paix et la sécurité futures. Il est absurde de prétendre justifier la guerre au nom de la paix et de l'identifier à une procédure pénale ou même judiciaire. La question du rapport entre la guerre et la paix dépasse le cadre purement juridique prôné par Grotius. Elle est essentiellement morale et politique, et elle a partie liée à la problématique du mal moral et du mal physique, résumés dans le concept Kantien du mal radical.

2. L'idée de mal radical

Le problème du mal radical se pose lorsque, recherchant les conditions formelles de tout acte contraire à la loi morale accompli dans le monde sensible, Kant suppose la présence d'un principe pratique subjectif contraire à la loi morale et au fondement de toutes les maximes particulières. Si la présence dans la nature humaine d'une disposition originelle au bien est la condition de possibilité des actions moralement bonnes, en revanche, l'existence d'actions empiriquement contraires à la loi morale conduit Kant à prendre acte du fait que le principe objectif de la loi morale n'est pas toujours respecté dans sa pureté, à l'exclusion de tout autre mobile sensible. Il suppose alors une résistance insondable de l'arbitre à admettre dans la maxime de son action le seul principe moral. Cette résistance à ne pas respecter la loi morale, alors même que l'homme sait ce qui est exigé de lui moralement, échappe à toute explication, que Kant appelle le penchant au mal ou mal radical.

En effet, bien qu'il ne puisse se soustraire à l'impératif catégorique de la loi morale qui ne cesse de s'imposer à sa conscience, l'homme admet cependant dans la maxime de son action la possibilité de s'écarter occasionnellement de la loi morale. Le mal radical est précisément ce qui fonde d'un point de vue subjectif l'adoption par l'arbitre libre d'une maxime suprême contraire à la loi morale et au fondement des actions non morales. Le mal est radical « en ce qu'il corrompt le principe de toutes les maximes » (E. Kant, 2011, p. 45).

Le penchant à ne pas respecter la loi morale est présent à l'origine de chacune des décisions de l'arbitre qui par un acte libre peut ne pas se conformer à la loi morale. Dans la philosophie critique de Kant, la liberté est essentiellement une liberté pratique définie positivement comme l'obéissance à la loi morale et, négativement, comme l'indépendance à l'égard des conditions sensibles. Or, dans l'article *Sur le mal radical*, l'acte libre par lequel l'arbitre adopte une maxime suprême non morale ne peut relever de la liberté pratique en ce que l'arbitre dispose de la liberté de désobéir à la loi morale.

En d'autres termes, le problème du mal radical se pose lorsque l'arbitre se distingue en s'opposant à la volonté. Désormais, l'arbitre ne s'identifie plus à la volonté pure et à son principe objectif de détermination. Il adopte en effet, un premier principe pratique subjectif contraire à la loi morale à l'origine des actions non morales. Ici, l'arbitre ne peut être libre en un sens pratique en ce qu'il ne fait pas entrer dans la maxime de son action la loi morale comme le seul principe déterminant. Néanmoins, l'arbitre est libre au sens d'une liberté de choix qui s'exprime dans le choix originaire de l'arbitre du fondement subjectif de toutes les maximes particulières.

Que l'homme soit capable du mal radical, cela revient à dire que la guerre, du point de vue moral, doit être assimilée au mal radical. Ainsi, par la publication de son essai *Sur le mal radical dans la nature humaine*, que les éditeurs ont inséré dans le grand ouvrage intitulé *La religion dans les limites de la simple raison* (1792 ; 2011), Kant défend le rigorisme en morale. Le constat selon lequel l'homme, foncièrement mauvais, serait capable du plus grand mal ne semble pouvoir procéder que d'une morale résolument rigoriste, exactement à la manière de l'éthique kantienne. En d'autres mots, l'intransigeance proverbiale de la morale kantienne expliquerait le constat de la radicalité du mal en l'homme.

On pourrait légitimement faire remarquer que cette affirmation n'a pas véritablement besoin de démonstration, car le lien entre une morale austère et une conception essentiellement pessimiste de la nature humaine apparaît d'une confondante banalité. La question qui se pose est dès lors la suivante : est-il possible au libre arbitre de faire place en partie au motif moral et en partie au motif égoïste ?

Ce qui reviendrait à proposer un dosage des motivations au sein du libre arbitre. Un tel syncrétisme est irrecevable aux yeux de Kant, pour

la bonne raison que le motif moral ne se laisse nullement relativiser ou marginaliser. Pour comprendre ceci, il faut se remémorer le statut de la loi morale, comme loi de la raison pure. Celle-ci statue *a priori*, c'est-à-dire en vertu de la définition kantienne de l'*a priori*, de manière nécessaire et universelle, et il va de soi que son principe s'applique dans tous les cas. Son statut de « loi » l'atteste d'emblée. Aucune dérogation n'est autorisée, si bien qu'aucun marchandage n'est possible au sein du libre arbitre. La loi commande de manière impérative et le simple fait d'admettre à côté d'elle, au sein de la maxime, un autre principe anéantit la prétention de la loi morale. Autrement dit, on se contredit lorsque l'on affirme que la loi commande universellement mais qu'elle tolère en même temps la concurrence d'un principe étranger : elle serait alors à la fois universelle et particulière.

Ainsi, la troisième section de l'essai de 1792 s'intitule « L'homme est mauvais par nature » et elle débute par une définition du mal moral. Or l'alinéa qui contient cette définition est précisément celui où est énoncée la thèse de la radicalité du mal et sa présence à l'échelle de l'espèce humaine. La proposition « l'homme est *mauvais* » veut dire qu'il est conscient de la loi morale et il a cependant admis dans ses maximes une occasionnelle déviance par rapport à elle (E. Kant, 2011). Deux éléments sont à retenir de cette définition, à savoir la conscience de la loi et le caractère occasionnel (*gelegentlich*) de la dérogation à la loi du devoir. La moindre déviance occasionnelle signifie un rejet pur et simple de la loi. Elle traduit en vérité une acceptation du mal sur le plan des principes. Ce mal est radical dans la mesure où le régime d'exception réclamé pour soi constitue en vérité une corruption profonde du cœur humain.

En ce qui a trait maintenant à la question touchant la généralisation de la corruption à l'espèce humaine tout entière, Kant se voit contraint pour établir cet aspect de sa thèse de s'aventurer sur un terrain théorique beaucoup moins stable. Ce qui lui a attiré un certain nombre de critiques. Sur quelle base, en effet, peut-il affirmer que tous les êtres humains ont d'emblée opté pour le mal ? Kant rétorquera qu'il se fonde sur l'observation anthropologique. Et de peur de se voir accuser de partialité en restreignant son échantillonnage à la seule Europe, il cherche à appuyer sa thèse de la généralité du mal en tournant en dérision le mythe du bon sauvage, c'est-à-dire la fausse illusion d'une bonté naturelle chez les peuplades éloignées (E. Kant, 2011, p.46).

Si l'histoire comme écoulement du temps poursuit son cours guerrier de manière irréversible, le refus de la banalisation des événements de la souffrance dans l'histoire peut provoquer une réversibilité du temps, une ouverture au temps éthique. Se soustraire de la distraction imprudente face à la souffrance d'autrui, commence par le rejet de la raison politique dépourvue d'éthique, c'est-à-dire de la guerre. C'est parce que la politique des États tend à trouver en elle-même sa raison d'être, en dehors de l'éthique, que la raison politique, dans les sociétés contemporaines, devient la mère du sens, de sorte que les principes éthiques de la primauté du bien-être individuel sont renvoyés au jeu contestataire des revendications sociales, menées par les défenseurs des droits des consommateurs. Désormais, l'impossibilité d'exercer le droit de manifester pour revendiquer auprès des gouvernants le respect des autres droits humains, devient le motif qui contraint d'opérer un exode forcé, à la recherche de l'hospitalité.

Il s'agit de reconnaître que toute souffrance causée au citoyen est le fruit d'une vision du monde, sous le fond du déni de la liberté de se révolter face à la souffrance. La vérité élémentaire à retenir est celle-ci : ce sont les êtres humains qui poussent d'autres êtres humains à quitter leur terre natale, de manière directe ou indirecte. De ce point de vue, le problème des migrants est éminemment un problème éthique des rapports interhumains, vécus comme guerre. Au départ de tout mouvement migratoire, il y a une souffrance d'autrui infligée par un sujet humain, il y a un pouvoir autarcique de l'homme contre l'humain. Activité du règne animal, dans une férocité du fauve, qui défend son espace vital, l'homme autarcique contraint l'autre homme à partir ou à mourir, à mourir en guise de départ de son lieu d'origine.

Enlever à autrui le droit de se révolter face à la souffrance, c'est le pousser à nier son propre lieu, c'est-à-dire le sol foulé par ses pieds, à quitter son corps. Et pousser autrui à l'exil, c'est, au moins, vivre dans un enferment absolu. L'homme autarcique est enfermé à soi et sur soi, dans une attitude monolithique d'avant la socialité ; de sorte qu'exister, être véritablement soi-même, pour lui, c'est s'enchaîner seul en un territoire géographique, dans une vénération narcissique de la chose, car la terre est une chose.

1. La guerre comme mal radical et la paix perpétuelle

Depuis l'antiquité, la guerre se présente souvent, selon les rapports de forces en présence, comme le mouvement de conquête de l'Occident vers l'Orient ou de l'Orient vers l'Occident, de sorte que l'idée première de terreur est naturellement associée à cette espèce de guerre. Mais l'entreprise coloniale de l'Europe vers l'Afrique a inauguré une civilisation de et par la terreur. Si la civilisation, en son sens premier, veut dire l'habitation de la cité, l'Occident colonialiste a fondé les villes et les nations africaines sur la base de la violence. Il ne s'agit pas seulement d'une douleur d'enfantement inhérente à une chirurgie bénigne. Il est question de la transmission congénitale d'un terrorisme d'État, encore présent dans les nations sans idéal national en Afrique. De ce point de vue, certains États-nations sont encore en état de nature, tel que l'envisageaient les philosophes du contrat.

Kant souscrit intégralement et explicitement à la description de Hobbes : l'état de nature est un état de guerre, effective ou virtuelle, de tous contre tous. C'est un état qui garde les mêmes caractères entre sociétés qu'entre individus, de sorte que la guerre peut opposer des États et des individus. Dans la mesure où un seul individu, en plein milieu de la cité, s'oppose à la morale et à la justice, il est dans l'état de nature ; en conséquence, l'humanité en lui et par lui se retrouve en état de guerre. Il est donc possible d'opérer une similitude entre cet individu, en société, qui serait en état de nature parce qu'il veut la guerre, et le terroriste qui, individuellement, entre en guerre avec tout un État. Le terroriste serait, en ce sens, l'homme qui, au sein de la société civile, entend demeurer en état de nature, contre le droit et la morale.

Sur le plan moral, Kant reconnaît dans la nature humaine une perversité, qui n'est pas le fait de la société civile. En effet, cette perversité est masquée à l'intérieur de la cité, et ne se donne libre cours que dans l'état de nature, c'est-à-dire dans les relations extérieures des États⁸ et, pour nous aujourd'hui, dans le terrorisme. Les États sont en état de nature, tant qu'ils ne se regroupent pas autour d'un accord de paix. En plus, Kant, par la distinction de l'empirique et du nouménal, suggère un principe positif qui dépasse entièrement la description psychologique ou sociologique. Même par pur sentiment égoïste, l'homme est traversé par le désir de sortir de la guerre, de sorte que

l'égoïsme n'est pas un obstacle absolu à la paix. Sur le plan juridique, Kant écrit :

Même si l'on accorde qu'il ne règne pas toujours entre gens non régis par des lois extérieures de véritables hostilités, néanmoins l'état de ces gens, c'est-à-dire le rapport dans et par lequel ils sont susceptibles de droits, est un état où chacun veut être juge lui-même de ce qui lui paraît être son droit vis-à-vis des autres, n'ayant d'ailleurs à cet égard même aucune garantie de leur part, ni leur en fournissant, à la réserve de la force propre à chacun; c'est là un état de guerre où l'un doit être constamment armé contre l'autre. (Kant, 2011, p.131)

C'est pourquoi la conception de l'état de nature comme état de guerre ne vient pas de l'expérience et ne dépend pas de la conception du mal moral ; elle est donc à l'abri de toutes les réfutations psychologiques, morales et sociologiques, « car cet état est une lésion continuelle des droits de tous les autres » (Kant, 2011, p.132). Kant insiste très fortement sur l'idée que l'état de nature est moralement injuste, et que c'est la morale qui ordonne impérativement d'aller vers l'état civil. Le caractère incertain et dangereux de l'état de nature réside dans l'absence d'un cadre juridique qui rendrait impossible la violence.

En conséquence, le postulat du droit public : « tu dois, à cause du rapport de coexistence qui s'établit inévitablement entre toi et les autres hommes, sortir de l'état de nature pour entrer dans un état juridique », est tiré de manière analytique de la notion du droit dans les rapports extérieurs. C'est en observant les relations conflictuelles entre les États que la nécessité du droit public apparaît. Mais, plus profondément, il est exigé directement par la morale, en tant que « devoir absolu et premier ». Si les individus sont entre eux dans l'état de guerre, les États sont entre eux dans l'état de nature ; de sorte que les États doivent à leur tour, comme les individus, abandonner l'état de nature pour entrer dans un état juridique garantissant la paix. C'est sans doute pour ces raisons que Kant est extrêmement sensible au caractère incomplet d'une constitution juridique, limitée à l'ordre interne. En d'autres termes, l'établissement d'une constitution civile parfaite est lié à l'établissement de relations juridiques entre les États, selon la perspective de la notion classique du droit des gens. Ainsi, le « droit des gens » commence, dans

le paragraphe 54 de la doctrine du droit de Kant, dans la même optique du droit public.

Il est formulé en trois points : 1) que les États considérés dans leurs rapports mutuels externes (comme des sauvages sans lois) sont naturellement dans un état non juridique ; 2) que cet état est un état de guerre (du droit du plus fort) quoiqu'il n'y ait pas en réalité toujours guerre et toujours hostilité. Cette position respective (lorsque l'un et l'autre peuple ne veulent rien de mieux) quoiqu'il n'en résulte en fait aucune injustice pour personne, est cependant très injuste en elle-même, et les États voisins les uns des autres sont obligés d'en sortir ; 3) qu'il est nécessaire qu'il y ait un pacte international conçu d'après l'idée d'un contrat social primitif, et par lequel les peuples s'obligent respectivement à ne point s'immiscer dans les discordes intestines les uns des autres, mais néanmoins à se garantir mutuellement des attaques étrangères.

Pour Kant, la raison pratique ordonne aux États, considérés comme personnes morales, d'entrer dans un état juridique qui, en même temps, conserve leur autonomie personnelle et proscrire la guerre. L'organe de ce pacte ou de cette alliance doit être un congrès permanent des États. De la sorte, la raison pratique, en tant que siège de la morale, fonde a priori le concept de Société des Nations. Kant entend ainsi opérer le passage de l'état de nature à l'état juridique, de la guerre naturelle à la paix instituée.

Cependant, il convient de noter que la liberté aliénée par les hommes fait de sorte que la force, dans la société, se substitue à la loi. L'institution de la paix est l'instauration du règne de la loi. Il faut donc fonder en raison à la fois l'impossibilité de démontrer avec une rigueur absolue les prévisions pessimistes de la sagesse politique, et leur opposition absolue aux impératifs de la moralité. Il convient de ne pas échanger la certitude contraignante de celle-ci, attestée par la conscience morale, contre la probabilité apparente de celle-là, attestée par une observation partielle et partielle. C'est à ce titre que Kant élabore une philosophie de l'histoire, qui propose des raisons d'optimisme propres à la fois à contrebalancer le scepticisme pessimiste dans son ensemble et à surmonter de manière détournée sa principale objection contre la paix perpétuelle. La philosophie de l'histoire devrait apporter la réflexion sur la moralité, le coefficient métaphysique, fondé sur la vision globale des sociétés humaines et leur destinée commune.

On peut donc retenir qu'en premier lieu, l'idée de la constitution juridique parfaite qui doit inspirer l'action ne vient pas de l'expérience, elle est a priori ; en second lieu, même si sa réalisation n'est pas certaine, cette idée dont l'usage n'est que régulateur, n'a pas de limites, car elle conduit nécessairement au progrès vers la paix perpétuelle. La liberté étant une notion a priori de la raison pratique, il est absurde de juger des idées d'après l'expérience. Suivre le chemin du devoir entraîne ainsi un postulat, une supposition ou une utopie concernant la possibilité de progresser vers le but final. La question qui demeure est celle-ci : comment faire de sorte que les États puissent suivre la raison qui, à la vérité, relève de l'individu ?

Pour résoudre cette question, Kant propose une interprétation spécifique de l'histoire, du progrès et de la possibilité de la paix perpétuelle, qui ne rende pas contradictoire ou absurde l'action politique inspirée par la loi morale. Il y aurait donc une opposition radicale entre la raison et l'expérience, entre la morale et la nature ; car nature et expérience apparaîtraient comme hostiles à la paix perpétuelle exigée par la morale et par la raison. Sur le plan pratique, nous déciderions d'agir en sa faveur par une sorte de pari, dont la théorie aura seulement pu démontrer la possibilité.

Elle doit donc pouvoir produire une nouvelle manière de considérer la nature, l'expérience et l'histoire. Celles-ci doivent pouvoir se prêter à une lecture ou à une interprétation qui soient plus conciliables avec l'idéal de la paix perpétuelle que ne l'étaient les considérations sur l'humeur batailleuse des hommes et leur volonté de domination qui avaient alimenté le scepticisme de la sagesse politique à son égard. De cette manière, on retournera vers cette expérience que l'on avait récusée et que l'on y cherchera un fil conducteur et des signes permettant d'y déceler des progrès vers la paix, la légalité et la moralité.

La question qui se pose alors est celle-ci : si l'histoire doit être interrogée dans la perspective de la fin que lui assigne la raison pratique, et si l'on doit y chercher des signes d'un progrès vers cette fin dans le mieux-être, à quel niveau trouvera-t-on ces signes ? C'est ici que se manifestent à la fois l'originalité et la profondeur de la réponse kantienne, et son caractère essentiellement hors de la politique. Kant recherche dans l'expérience des signes favorables à la paix perpétuelle ; mais il ne s'agit pas de la même expérience dont il a constaté l'opposition à celle-ci et contesté le caractère décisif. Au fond, jamais

les hommes, en tant qu'êtres naturels dont le libre-arbitre est affecté par des mobiles sensibles, ne choisiront librement d'effectuer les démarches indispensables à la paix perpétuelle.

Dès alors il ne reste que deux possibilités permettant de concevoir la réalisation de la paix perpétuelle : soit l'homme la choisira librement, mais pour obéir à la loi ; soit il y sera contraint par une puissance supérieure. Et, puisque la prévision doit se fonder sur des signes déjà existants dans l'expérience, les deux possibilités se ramènent à celles-ci : soit l'expérience historique manifeste des traces de la disposition morale de l'espèce humaine qui doit l'amener à surmonter ses penchants et à entrer dans un état juridique universel; soit elle manifeste des traces de l'action d'une puissance supérieure qui, à leur insu, détournerait les actions des hommes de leurs buts individuels pour les faire servir à son plan d'ensemble qui coïnciderait avec la paix perpétuelle.

Ces deux possibilités sont précisément les deux versions de la philosophie kantienne de l'histoire. La première est celle du *Conflit des Facultés* (1955), où l'enthousiasme suscité par la Révolution française est considéré comme le signe d'une « disposition morale de l'humanité » et d'une faculté de progresser telle qu'aucune politique n'aurait pu, à force de subtilité, la dégager du cours antérieur des événements. Mais Kant lui-même reconnaît que, dans le cours de l'histoire humaine, de rares actes de sagesse ont été submergés par des vagues de folie et de méchanceté. Pour prédire qu'il en sera autrement, il faut donc trouver à l'œuvre, dans l'histoire, une autre puissance qui puisse obliger les dispositions et les actions immorales à favoriser l'émergence et l'efficacité des dispositions et des actions morales.

Le *Conflit des Facultés*, à ce titre, se termine par un chapitre qui montre le caractère subordonné de l'éducation morale proprement dite et de la liberté humaine, par rapport aux causes supérieures ou indirectes qui poussent les hommes dans la bonne direction. Il y a histoire que dans la mesure où la liberté est dépassée, quand les actions humaines subissent un sens qui n'est pas de leur choix, même s'il ne résulte que de la totalité de leur propre jeu. L'histoire advient lorsque s'opère le passage du conscient à l'inconscient et du particulier au total, avec l'apparition de l'expérience qui peut justifier l'idéal pratique de la paix perpétuelle. Paradoxalement, c'est dans la mesure où les hommes ne font pas ce qu'ils veulent, quand leurs projets les trahissent que la moralité peut progresser et s'inscrire dans la nature. Ce n'est qu'en étant

des instruments inconscients du plan de la nature qu'ils préparent un État destiné à leur permettre d'agir en fins autonomes.

Kant pose une différence entre les fins des individus (intérêt apparent) et celles de la nature (intérêt réel). C'est en quelque sorte la nature qui prend en charge la violence et l'immoralité de la politique, c'est elle qui applique la maxime : « La fin justifie les moyens », dont l'usage est rigoureusement interdit aux individus par la raison pratique. Dans cette perspective, la Révolution française, l'insurrection des peuples contre les tyrans et les guerres de libération appellent un jugement double, de justification rétrospective par l'histoire et de condamnation inconditionnelle par la morale.

On le voit, la position éthico-juridique de Kant élimine à la fois la question théorique du meilleur régime politique et la question pratique du jugement politique. Elle prône un juridisme basé sur la solution légitime universelle. En plus, sa position historico-juridique évacue toute considération pratique du jugement et de la prudence, au profit du travail caché de la nature, qui agit à travers nous, à notre place et à notre insu. Ici encore, Kant opère une synthèse entre des projets de paix perpétuelle qui étaient avant, en y ajoutant un supplément métaphysique ou historique. Il initie une philosophie de l'histoire basée sur l'idée d'une éducation progressive de l'humanité à caractère universaliste.

Conclusion

Nous concluons cet article sur la discussion à propos de la guerre juste et de la lutte antiterroriste, pour montrer l'actualité de la pensée d'Emmanuel Kant sur la paix. Depuis le regain d'intérêt pour la guerre juste aux États-Unis au lendemain de l'intervention au Vietnam, les intellectuels se sont mis à relire Saint Augustin, Grotius et Vattel, des théoriciens classiques de la guerre juste. Michael Walzer pour sa part a donné une seconde vie à la théorie de la guerre juste avec la publication de son ouvrage important *Just and Unjust Wars* en 1977, ouvrant ainsi la possibilité d'enseigner cette théorie dans les universités américaines. La théorie a aussi beaucoup servi à juger les dilemmes moraux de la dissuasion nucléaire dans les années 1980, et ceux des interventions humanitaires plus tard dans les années 1990.

Aujourd'hui, le combat contre le terrorisme fait partie des premières priorités de plusieurs gouvernements. Il est donc légitime que la théorie

de la guerre juste s'intéresse davantage aux dilemmes moraux que pose le recours au terrorisme dans les conflits humains, et à ceux de la réponse qui doit lui être apportée par les États. D'où l'urgence de revisiter la pensée de Kant sur le mal radical, la guerre et la paix.

Les débats sur la justice et la guerre peuvent donc se résumer à deux questions : la guerre peut-elle vraiment être juste ? Si le terrorisme ne peut pas être légitime, est-il plus juste de vouloir le combattre par la guerre ? La réponse à ces deux questions constitue les deux résultats auxquels notre étude aboutit.

À la première question, il est possible de répondre, dans la perspective de Kant, que la guerre ne peut pas être juste en elle-même ou par essence. Toutefois, elle est une activité qui peut se justifier du point de vue politique et juridique, mais pas moralement. À l'inverse, le recours au terrorisme ne peut jamais être justifié. C'est également l'opinion de Michael Walzer.

Pour répondre à la seconde question, il convient de faire remarquer que l'irruption du terrorisme montre que l'esprit humain n'est pas la pure liberté ou la raison sans mélange, faisant partie d'un règne des fins. Au contraire, l'évidence est que l'homme contemporain est en proie aux besoins matériels. L'élévation des besoins au niveau de la raison de vivre, étouffe les sollicitations de la raison critique, siège des principes moraux. En exaltant la puissance armée, les nations contemporaines étouffent l'idée de liberté qui les fonde, pour se poser, paradoxalement, en États-terroristes. Le surarmement des États a un but dissuasif de faire peur aux moins armés, c'est-à-dire de terroriser le plus faible. Ils pensent ainsi lutter contre le terrorisme par un terrorisme supérieur, en un cercle vicieux de la guerre perpétuelle, de la violence engendrée par la violence.

Il est donc possible de dire, toutes proportions gardées, qu'il y a une similitude polémologique entre les États qui détiennent la puissance militaire, les dictateurs qui règnent par la terreur, et les terroristes poseurs de bombes. Leur point commun est l'usage de la force, dissimulée sous des formes diverses : armes à feu, armes nucléaires, domination économique ; violence justifiée sous le terme de légitime défense, mais violence des forts. Or la force à ceci de particulier que celui qui l'exerce ne s'en départ pas. Elle divise le monde en deux catégories : celle qui l'exerce et celle qui la subie. Elle est attachée à la personnalité ou à la société qui l'exerce, avec la volonté de subordonner

le reste du monde. Il s'agit d'une volonté de puissance qui tend au plébiscite de celui qui exerce la force, et à son élévation au rang de maître des esclaves vaincus. Avec l'usage de la force, l'ordre universel ne s'établit pas comme finalité d'expansion idéale et idéologique, mais il est cette expansion même, qui perpétue la bipolarisation du monde de maîtres et d'esclaves, avec une certitude permanente : les esclaves d'aujourd'hui chercheront, par des forces nuisibles supérieures, à devenir des maîtres demain.

En conséquence, le terrorisme est la guerre comme telle, au sens de la violence qui se fait histoire, chez les peuples qui ont une conscience historique hégémonique. Toute guerre s'inscrit et s'écrit dans une conscience historique et temporelle, avec une volonté claire de triompher sur l'ennemi, dans la durée, surtout sur le plan médiatique, en scandant des déclarations de victoire.

Bibliographie

- AXINN Sidney, 2013, *A Moral Military*, Philadelphia, Temple University Press.
- FORDE Steven, 1998, "Hugo Grotius on Ethics and War." *The American Political Science Review*, 3, 92, p. 639-648.
- GROTIUS Hugo, 2012, *Le droit de la guerre et de la paix*, Paris, Vrin.
- HOWARD Williams, 2012, *Kant and the End of War : A Critique of Just War Theory*, New York, Palgrave MacMillan.
- KANT Emmanuel, 1955, *Le conflit des Facultés*, Paris, Vrin.
- KANT Emmanuel, 2002, *Projet de paix perpétuelle*, Paris, Vrin.
- KANT Emmanuel, 2011, *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vin.
- WALZER Michael, 1977, *Just and Unjust Wars : A Moral Argument with Historical Illustrations*, New York, Basic Books.
- WALZER Michael, 2004, *De la guerre et du terrorisme*, Paris, Bayard jeunesse.