

UNIVERSITE DE YAOUNDE I

CENTRE DE RECHERCHE ET
DE FORMATION DOCTORALE
EN SCIENCES HUMAINES,
SOCIALES ET EDUCATIVES

UNITE DE RECHERCHE ET
DE FORMATION DOCTORALE
EN SCIENCES HUMAINES ET
SOCIALES

DEPARTEMENT DE
PHILOSOPHIE



THE UNIVERSITY OF
YAOUNDE I

POSTGRADUATE SCHOOL
FOR SOCIAL AND
EDUCATIONAL SCIENCES

DOCTORAL RESEARCH
UNIT FOR SOCIAL SCIENCES

DEPARTMENT OF
PHILOSOPHY

**LE PROJET KANTIEN DE PAIX PERPETUELLE
FACE A LA POLEMOLOGIE CONTEMPORAINE.
UNE LECTURE DE
*VERS LA PAIX PERPÉTUELLE. ESSAI PHILOSOPHIQUE.***

**Mémoire présenté en vue de l'obtention du Diplôme de Master II
en Philosophie**

Spécialité : Ethique et politique

Par

Marcel BAIMA

Licencié en philosophie

Sous la direction de

M. Nathanaël Noël OWONO ZAMBO, PhD

Maître de conférences



Juillet 2022

À mes défunts parents, Emmanuel GARBI et Jacqueline KIZA !

SOMMAIRE

| | |
|--|-----|
| SOMMAIRE | ii |
| REMERCIEMENTS | iii |
| ABREVIATIONS/SIGLES/SYMBOLS | iv |
| RESUME | v |
| ABSTRACT | vi |
| INTRODUCTION GÉNÉRALE | 1 |
| PREMIERE PARTIE : CONTEXTE D'EMERGENCE DU PROJET KANTIEN DE PAIX PERPETUELLE | 9 |
| CHAPITRE I : L'HEGEMONISME PRUSSIE ET NAPOLEONNIEN (L'ABSOLUTISME DU XVIIIe SIECLE) | 11 |
| CHAPITRE II : L'INFLATION ET L'ESTHETISATION DE LA GUERRE DANS LES RELATIONS INTERNATIONALES | 26 |
| CHAPITRE III : LA CRISE DES DROITS DE L'HOMME OU LA DECHEANCE DE LA DIGNITE HUMAINE | 38 |
| DEUXIEME PARTIE : FONDEMENTS ET IMPLICATIONS DU PROJET DE PAIX PERPETUELLE | 53 |
| CHAPITRE IV : FONDEMENTS ET IMPLICATIONS POLITICO-DIPLOMATIQUES DE LA PAIX PERPETUELLE | 55 |
| CHAPITRE V : FONDEMENTS MILITARO-ECONOMIQUES DE LA PAIX PERPETUELLE | 69 |
| CHAPITRE VI : LES CONTOURS DE L'HUMANISME DE KANT FACE À LA DERIVE POLEMOLOGIQUE | 83 |
| TROISIEME PARTIE : DE L'IDEALISATION DE LA PAIX A LA PACIFICATION DU MONDE | 102 |
| CHAPITRE VII : LES LIMITES DE L'IDEALISME KANTIEN FACE À L'ENDEMICITE DE LA GUERRE | 103 |
| CHAPITRE VIII : LA DIPLOMATIE NON INVASIVE ET LA PROBLEMATIQUE DE LA PAIX AU SEIN DES ETATS | 115 |
| CHAPITRE IX : REPENSER L'EQUILIBRE DE LA TERREUR ET LA GOUVERNANCE MONDIALE POUR UNE PAIX DURABLE | 132 |
| CONCLUSION GENERALE | 152 |
| BIBLIOGRAPHIE | 158 |
| TABLE DES MATIERES | 172 |

REMERCIEMENTS

Nous tenons à remercier le Professeur Nathanaël Noël OWONO ZAMBO qui a accepté de nous accompagner dans cette quête sapientielle. Merci pour sa disponibilité, son écoute, ses conseils, ses encouragements à l'ardeur au travail et au travail bien fait, tout cela dans un climat de simplicité. Nous lui sommes sincèrement reconnaissant.

Nous remercions le Chef de Département, le Professeur Émile KENMOGNE, pour son sens d'organisation et tout le corps enseignant du département de philosophie, qui n'a ménagé aucun effort pour notre formation.

Merci à mes feus père et mère pour tout ce qu'ils ont été pour moi jusqu'à leur mort et même après.

Merci au père Joseph AKONGA, pour nous avoir appris à nous appliquer au travail bien fait.

Merci au père Claude-Marie MADI, pour tous ses encouragements, ses conseils et ses aides multiformes.

Merci au père Alfred ORAZA pour ses soutiens multiples.

Merci à mon amie TROUMBA MALAYE Naomi, qui m'a soutenu sur tous les plans, pour que ce travail puisse aboutir.

Merci à ma fiancé DOUBOULA DAMBA Honorine, qui a toujours été à mes côtés, en m'encourageant à ne jamais baisser les bras et pour ses aides multiformes.

Un grand merci à notre famille qui n'a jamais cessé de nous encourager.

Merci à mes amis, frères et sœurs SAIDOU NDJIDDA, TODOU Jean-Bosco, TOUMBA Victor, VONDOU TODOU Luc, WAYANG Raïssa, MOUSSA HASSAN, le Commissaire ZOKKO Jean Jean, FINGOLO Sylvain, Dr DAOUT BOUKAR DOUBLA, Dr WARAYANSA MAWOUNE, Dr BAKARY MAWOUNE, ACHO NKWAIN Ferdinand, KAMPETE Alexandre, qui m'ont aidé financièrement, moralement et dans la relecture de ce modeste travail.

Enfin, nous exprimons notre profonde gratitude à l'endroit de nos camarades pour la franche collaboration tout au long de nos études.

ABREVIATIONS/SIGLES/SYMBOLES

- AQMI : Al-Qaeda au Maghreb Islamique
- CICR : Comité International de la Croix Rouge
- CPI : Cour Pénale Internationale
- DIH : Droit International Humanitaire
- DUDH : Déclaration Universelle des Droits de l'Homme
- FAMa : Forces Armées Maliennes
- FESTAC : Festival des Arts et de la Culture
- FIDH : La Fédération Internationale des ligues des droits de l'Homme
- FMI : Fonds Monétaire International
- GCDM : Groupe des Combattants de la Défense Marocaine
- ONG : Organisations Non Gouvernementales
- ONU : Organisation des Nations Unies
- PAS : Plan d'Ajustement Structurel
- PNUD : Programme des Nations Unies pour le Développement
- PPTE : Pays Pauvres Très Endettés
- SDN : Société Des Nations
- UA : Union Africaine
- UE : Union Européenne

RESUME

La guerre est certes une confrontation violente entre les hommes, se soldant par des pertes en vies humaines et par des dégâts matériels, mais n'est cependant pas une fatalité. Conscient de cette réalité, le philosophe allemand, Emmanuel Kant, a projeté une "paix perpétuelle" pour l'humanité entière. Face à l'émergence des guerres asymétriques qui secouent le monde aujourd'hui, nous avons opté pour examiner ce phénomène en vue de trouver des solutions pouvant y remédier, d'où le thème : « Le projet kantien de paix perpétuelle face à la polémologie contemporaine. » Cette thématique nous conduit à adopter la méthode analytico-critique pour questionner les conditions de possibilité d'une paix durable dans la perspective de Kant. Il s'agit de savoir quelles sont les causes de la guerre entre les hommes, et quelles solutions envisager au problème de la guerre à la lumière de Kant ?

En répondant à cette double interrogation, nous nous sommes rendu compte que les causes de la guerre, telles que dénoncées par Kant, sont des réalités atemporelles et objectivables. L'injustice, le non-respect des droits fondamentaux et de la souveraineté des États, l'hypocrisie diplomatique, sont, toujours et partout, des situations capables d'engendrer des guerres. Certes, les guerres que nous vivons aujourd'hui ne sont plus les mêmes que celles qui se faisaient à l'époque de l'ermite de Königsberg, à savoir, les guerres entre États ou nations. En effet, de nos jours, on parle plus de guerres hybrides ou asymétriques que des guerres interétatiques sous leurs formes classiques. Toutefois, les mêmes causes produisent les mêmes effets.

C'est pourquoi, face aux nouveaux défis sécuritaires auxquels le monde se heurte aujourd'hui, le projet kantien de paix nous sert de tremplin théorique pour actualiser la question de la souveraineté des États et celle des droits de l'homme en toute personne.

Au final, cette étude nous permet d'affirmer que le respect de la dignité humaine est la solution impérative pour la préservation de la paix dans le monde.

Mots clés : dignité, État-Nation, gouvernance mondiale, guerre classique, guerre hybride.

ABSTRACT

War is certainly a violent confrontation between men, resulting in loss of human life and material damage, but it is not inevitable. Aware of this reality, the German philosopher, Immanuel Kant projected “perpetual peace” for all mankind. Faced with the emergence of asymmetrical wars that are shaking the world today, we have opted to examine this phenomenon with a view to finding solutions that can remedy it, hence the theme: "The Kantian project of perpetual peace in the face of contemporary polemology. A reading of Towards perpetual peace. Philosophical essay." This theme leads us to adopt the analytical and critical method to question the conditions of possibility of a lasting peace from Kant's perspective. It is a question of knowing what are the causes of war between men? And what solutions can be envisaged to the problem of war in the Kant's perspective?

By answering at these questions, we realized that the causes of war, as denounced by Kant, are timeless realities. Injustice, failure to respect fundamental rights and the sovereignty of States, diplomatic hypocrisy, are, always and everywhere, situations that can generate wars. Certainly, the wars that we live today are no longer the same as those that were fought at the time of Kant, namely, wars between States or nations. Indeed, nowadays, we speak more of hybrid or asymmetrical wars than of interstate wars in their classic forms. However, the same causes produce the same effects.

This is why, in the face of the new security challenges facing the world today, the kantian project of peace serves as a theoretical springboard for us to update the question of the sovereignty of States and that of human rights in every person.

In the end, this study allows us to affirm that respect for human dignity is the imperative solution for the preservation of peace in the world.

Keywords: dignity, nation-state, global governance, classical war, hybrid war.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Le XVIII^e siècle, scientifiquement appelé siècle des Lumières, constitue évidemment une période du triomphe de la raison humaine. Cette période traduit l'urgence de la sortie de l'obscurantisme, lequel obscurantisme est entendu comme état de tutelle, état de la minorité au sens kantien du terme. Cependant, nous ne pouvons ignorer que c'est aussi une période tumultueuse marquée par des maux sociaux telles que les violations des droits humains, les injustices, les guerres interétatiques. Ce sont tous ces maux qui justifiaient le phénomène des guerres pendant cette période. Des intellectuels d'alors se sont mis à pied d'œuvre pour remédier à ces problèmes, afin que règne la paix. Parmi ces penseurs des Lumières, figure, en très bonne place, le philosophe allemand, Emmanuel Kant (1724-1804). Ce philosophe des Lumières présente un projet de paix dans son opuscule intitulée selon les traductions : *Pour la paix perpétuelle* ou *Vers la paix perpétuelle. Essai philosophique*, ou encore *Essai philosophique sur la paix perpétuelle*, dont le titre original est *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, publié en 1795.

Dans cet ouvrage, l'Hermitte de Königsberg estime trouver une voie qui peut sortir l'humanité de l'état de nature, pour l'installer définitivement dans l'état de paix. Dans cette brochure qui dégage l'odeur de la paix éternelle, Kant expose, tour à tour : cinq articles préliminaires ; trois articles définitifs ; deux annexes : l'une traite de la garantie de la paix et l'autre constitue l'article secret en vue de la paix perpétuelle ; deux appendices, respectivement traitant de la discordance entre la politique et la morale en relation avec le dessein de la paix perpétuelle, et de la concordance entre ces deux domaines d'après le concept transcendantal du droit public ; et deux sections qui forment l'annonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie : la première constitue la perspective heureuse sur une prochaine paix perpétuelle, et la deuxième traite de la perspective préoccupante sur une prochaine paix perpétuelle en philosophie. Cependant, pourquoi nous nous pencher sur cette pensée kantienne de la paix, vieille de plus de deux siècles, au cœur d'un monde troublé par des guerres multiformes ?

Nous voyons qu'aujourd'hui, le monde en général et l'Afrique en particulier, est secouée par la guerre sous toutes ses formes : guerres intraétatiques, guerres interétatiques (qui deviennent de plus en plus rares), et guerres hybrides ou asymétriques. Fort de ce constat, le devoir humain nous incombe de nous mettre en quête des voies et moyens susceptibles de nous permettre de vivre dans une paix durable. Ne pouvant pas nous hasarder à nous atteler à cette quête iréniste sans un guide qui pourra mieux nous y éclairer, nous avons trouvé nécessaire de nous adosser à la théorie kantienne d'une paix idéale, telle que développée dans l'article sus-évoqué. D'où le choix de notre thème suivant : « Le projet kantien de paix perpétuelle face à la

polémologie contemporaine. Une lecture de *Vers la paix perpétuelle. Essai philosophique.* » Si Emmanuel Kant a pu développer l'idée d'une paix perpétuelle, est-ce à dire qu'il a ignoré la nature belligène qui caractérise l'être humain ?

Pour mieux cerner ce thème que nous voulons traiter, tâchons d'abord de comprendre les mots clés autour desquels notre travail sera structuré. La guerre classique se manifeste par des confrontations sanglantes entre deux ou plusieurs groupes de personnes visiblement présentes sur le champ de bataille, et dont des règles, des techniques, des stratagèmes, sont bien établies et même pouvant être enseignées dans des écoles de guerres. La guerre hybride ou asymétrique est, est, quant à elle, cette nouvelle forme de guerre où l'ennemi se veut invisible pour pouvoir surprendre dès que l'occasion lui est donnée. La gouvernance mondiale renvoie à la nouvelle forme de relations internationales dont la manifestation se caractérise par un certain effritement des frontières, la perte de la souveraineté étatique et par une certaine suprématie des organisations internationales sur les États. L'État-Nation est une entité politique dotée d'un territoire, d'un peuple et d'une souveraineté absolue. La dignité est cette valeur absolue que possède chaque homme. L'humanisme renvoie à une certaine considération de l'homme comme étant un être ayant un privilège absolu.

La controversée tendance naturelle de l'homme vers l'égoïsme et l'orgueil est un fait qui met en évidence la nature belligène de la société humaine. Emmanuel Kant pense, à cet effet, que la guerre « paraît greffée sur la nature humaine »¹. Une lecture attentive de la société dans laquelle chaque génération se déploie, ne saurait battre en brèche cette affirmation du philosophe des Lumières. Les relations entre individus, les relations entre sociétés, sont toutes deux marquées par des conflits latents, manifestes et même sanglants. Si la guerre est une réalité inscrite dans la nature humaine, alors chaque époque de la division classique de l'histoire marquant la vie de l'homme ne peut en être épargnée.

Dans l'Antiquité grecque par exemple, on note les guerres qui ont affaibli la cité d'Athènes, suscitant le stoïcisme ambiant. En effet, face à la violence, à la souffrance de la guerre, certains philosophes d'Athènes ont commencé à cultiver un esprit d'indifférence à l'égard de tout ce qui peut inspirer pitié face à la souffrance, en vue de la quiétude de l'âme. C'est le cas de Pyrrhon d'Élis (365-275 avant notre Ère) dont l'attitude exprimait l'indifférence totale à toute souffrance. Diogène LAËRCE nous relate ce fait lorsqu'il écrit : « *Un jour où Anaxarque était tombé dans une mare, Pyrrhon passa à côté de lui sans lui porter secours. Des*

¹ E. KANT, *Vers la paix perpétuelle. Essai philosophique*, Paris, Flammarion, 1991, traduction par Jean-François POIRIER et Françoise PROUST, p.103.

gens le lui reprochèrent, mais seul Anaxarque le loua d'être réellement indifférent et sans passions »².

Le Moyen Âge n'a pas été exempt de cette situation de guerre. Pendant cette période, il y avait des guerres de religion ; à l'instar des croisades, des guerres saintes, des guerres opposant des royaumes, des dynasties. On note par exemple les guerres entre chrétiens et musulmans, entre chrétiens divisés par l'avènement du schisme (protestants et catholiques). Ces situations troubles ont entraîné des pertes énormes en vies humaines et en matériels.

Dans la période moderne, ce sont les guerres entre États et les guerres de révolution qui ont pris de l'ampleur. Au XVIII^e siècle, l'Europe se trouvait épuisée par les guerres telles que la *Glorious Revolution* anglaise, 1689³ (même si elle a été une révolution sans effusion de sang) et la Révolution Française de 1789. Bien d'États européens étaient vidés de leurs substances humaines, de leurs richesses à cause des budgets exorbitants alloués à des fins guerrières. Les pays comme la Prusse, la France, la Grande Bretagne, étaient profondément et particulièrement affaiblis par ces guerres. C'est évidemment pour décrire cette situation alarmante que, Lemonnier, préfaçant l'*Essai philosophique sur la paix perpétuelle* de Kant, écrit : « *Lorsqu'elle parut en 1795, elle répondait par son titre à la pensée générale. L'Europe était profondément fatiguée de la guerre*⁴. » C'est évidemment au cœur de cette période que, nonobstant la nature belligère de l'homme, le philosophe allemand, Emmanuel Kant va scruter la voie vers la paix perpétuelle.

Quant à la période contemporaine, on peut mentionner principalement les deux guerres mondiales, et les guerres hybrides, qui, malheureusement, ouvrent le XXI^e siècle. Au regard du développement vertigineux de la technologie, tel que celui de l'industrie d'armement, la guerre classique ne saurait fleurir. Car, il suffit seulement de jeter une seule bombe atomique, par exemple, sur la troupe adverse pour que la guerre prenne fin. La guerre froide qui a divisé le monde en deux blocs (le bloc de l'Est et le bloc de l'Ouest) justifie à suffisance la crainte d'un affrontement entre États de façon classique, à cause des armes qui peuvent anéantir toute vie sur terre. Pour contourner ce drame, une nouvelle forme de guerre voit le jour : la guerre hybride ou guerre asymétrique (une guerre où l'on a de difficultés pour voir son ennemi), tels que le terrorisme et les guerres civiles. C'est de cela qu'a hérité le monde avec la chute du mur de Berlin en 1989.

² D. LAËRCE, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, Paris, Garnier-Flammarion, tome 2, p.192.

³ G. LAFOREST, (1990). *La Révolution glorieuse, John Locke et l'impasse constitutionnelle du Canada. Les Cahiers de droit*, 31(2), 621-640, pp.622-623.

⁴ Cf Lemonnier préfaçant l'*Essai philosophique sur la paix perpétuelle* d'Emmanuel Kant, Paris, éditions G. Fischbacher, (s.d.), p.II.

À partir de cette revue de l'histoire humaine, nous réaffirmons que la guerre est une réalité inhérente à la société humaine. Pour mettre fin à cette situation de belligérance au sein des sociétés humaines Kant conclut : « *L'état de paix doit donc être institué* »⁵. Nonobstant sa remarque au sujet de la nature belligène du genre humain, le philosophe des Lumières envisage, avec conviction, une issue vers une paix perpétuelle. En effet, l'homme, n'étant pas un être déterminé, est en mesure de donner une orientation digne à son existence. Dans ce sens, il peut quitter le monde animal, caractérisé par la violence sans merci, pour une vie guidée par la droite raison. En d'autres termes, cette capacité qu'a l'homme à sortir de la jungle, repose essentiellement sur la raison qui le différencie des autres espèces animales. Les contractualistes, à l'instar de Thomas Hobbes et Rousseau, ont amplement décrit cette aptitude de l'homme à pouvoir créer une nouvelle façon de vivre.

Bien que ce soit l'homme lui-même qui fasse la guerre à l'homme, il a paradoxalement horreur de cette même guerre. De façon générale, des personnes ayant vécu la guerre en présentent des séquelles ; on parle parfois de la psychose de la guerre. Elle se produit lorsqu'un individu est traumatisé par les effets barbares de la guerre, entraînant des troubles dans son comportement. La quête de la paix se présente, dès lors, comme un impératif pour l'humanité de tous les temps.

Dans son opuscule que nous avons choisie pour nous éclairer dans notre périple épistémique vers la paix, Emmanuel Kant se donne pour mission de théoriser le chemin vers une paix non pas spatio-temporelle, mais une paix perpétuelle et universelle, une paix qui transcende l'espace et le temps, une paix à la hauteur d'une société moderne, hautement civilisée et affranchie de toute aliénation de la tutelle. Voilà une bonne nouvelle annoncée à l'humanité, étant donné que tout homme aspire naturellement à ce climat de quiétude qu'est la paix. Pour Lemonnier : « *Ces deux mots du titre : Paix perpétuelle, [...] rafraîchissaient l'esprit, ils parlaient à l'imagination*⁶. » Dans ce livre qui dégage l'odeur de la paix, le philosophe allemand entend exposer les causes de la guerre, et les solutions y afférentes. Pourquoi Kant a-t-il eu l'audace de penser cette question de la paix perpétuelle ?

Face à la situation critique engendrée par les guerres au cœur de l'Europe du XVIIIe siècle, l'on ne saurait douter de l'existence de la soif de paix qu'éprouvait ce vieux continent. Il est tout à fait légitime, que le philosophe moraliste allemand et citoyen du monde, puisse penser la question de la paix dans ce siècle profondément marqué par les guerres. Cependant, notons-le en passant que l'idée de la paix perpétuelle est émise premièrement et clairement par l'abbé de

⁵ E. KANT, *op. cit.*, p.83.

⁶ *Idem.*

saint Simon. Lui emboîtant le pas, le philosophe de Königsberg va, à son tour, présenter un projet pour la paix perpétuelle.

Seulement, il est difficile, voire impossible, pour l'humanité de vivre perpétuellement et de façon universelle, dans l'harmonie, dans la paix, pire encore de nos jours. En effet, au regard des réalités socio-économiques actuelles, nous constatons que notre société est fortement marquée par l'esprit de concurrence, fruit d'un capitalisme ultralibéral. De ce fait, notre société n'est point une société de consensus. L'absence de consensus met en évidence l'idée de conflit, de guerre. C'est évidemment cela qui explique le déroulement des élections qui se soldent souvent par des conflits. Car chaque parti politique se veut gagnant. Or il faut seulement un seul leader d'un parti politique pour diriger. D'où jaillit souvent le crépitement des armes dans les conflits dits post-électorales. C'est ce que vit malheureusement l'Afrique aujourd'hui avec l'avènement d'une pseudo-démocratie. En outre, l'absence de consensus dans nos sociétés explique suffisamment le phénomène des guerres hybrides qui menace l'humanité aujourd'hui.

Au regard des guerres qui minent nos sociétés, il nous revient de cerner de près cette pensée pacifiste du citoyen du monde qu'est Emmanuel Kant ; car notre monde, tout comme ce siècle des Lumières, a soif de paix. L'humanité se trouve encore aujourd'hui fatiguée et lassée d'entendre chaque jour des tueries dans le monde, via les nouvelles technologies de l'information, qui nous rendent habitants d'un même village, communément appelé "village planétaire". Il nous faut alors la paix dans ce contexte déchiré par la guerre sous toutes ses formes.

La posture du philosophe allemand est favorable pour la considération mutuelle des États. Le projet de paix perpétuelle que nous présente Kant invite principalement les États et les gouvernants à marcher sur les voies qui mènent vers la paix. Ce texte de Kant a eu un impact considérable sur l'organisation socio-politique de l'Europe en particulier, et du monde entier en général. En effet, aujourd'hui, on parle de l'union européenne, à l'image de la fédération des États, comme l'a bien esquissé le philosophe des Lumières. En outre, de nos jours on assiste aux textes (inspirés des idées kantienne) qui régissent les relations entre États, le respect de la souveraineté des États, aussi petits qu'ils soient. Cependant, cette question de la paix perpétuelle que préconise le philosophe allemand, a été abondamment critiquée par bien de penseurs. C'est par exemple le cas de Charles Péguy qui le dénigre en disant : « *Le kantisme a les mains pures, mais il n'a pas de mains* »⁷. Le projet kantien de paix perpétuelle devient désormais comme un projet qui place l'homme dans l'aporie, un projet infructueux. Notre choix de ce sujet vise à

⁷ C. PEGUY, *Victor-Marie, Comte Hugo*, Paris, Gallimard, 1934, p.223.

rechercher des éléments essentiels et incontournables dans ce noble projet du philosophe idéaliste, pour une paix durable. Nous nous donnons comme tâche de résoudre le problème des conditions de possibilité d'une paix durable dans la perspective de Kant. Au regard de la pensée kantienne de la paix, quelles peuvent être les causes de la guerre entre les hommes ? Quelles solutions envisager au problème de la guerre à la lumière de Kant ? Le projet kantien de la paix est-il un projet dépassé aujourd'hui ? Quelle peut être la place de cette pensée kantienne dans un monde aujourd'hui globalement marqué par les guerres (surtout hybrides), par les violences ?

Étant donné que tout travail scientifique nécessite une méthode adéquate, nous ne saurons-nous en passer. C'est pourquoi, pour réaliser notre travail, nous emprunterons la méthode rationnelle, c'est-à-dire analytico-critique. Pour ce faire, nous allons structurer notre réflexion en trois principales parties ; lesquelles parties seront, à leur tour, subdivisées chacune en trois chapitres ; et chaque chapitre sera également subdivisé en trois sous-chapitres.

La première partie de notre travail est une analyse du contexte de l'émergence de la pensée kantienne de la paix. Le premier chapitre de cette partie portera sur l'hégémonisme prussien et napoléonien. Il s'agira ici de mettre au grand jour, les effets néfastes de l'absolutisme sur l'existence pacifique des hommes. En effet, l'absolutisme ne permet véritablement pas la coexistence pacifique ni entre États, ni même entre citoyens d'un même État. Au second chapitre, nous nous pencherons sur la question de l'inflation et de l'esthétisation de la guerre dans les relations internationales. Autrement dit, la montée des guerres en ce XVIII^e siècle n'est pas seulement au fait de la nature belligène de l'homme, mais aussi et surtout à cause de l'aspect artistique que présentent ces guerres. Le troisième chapitre va nous permettre de scruter la crise des droits de l'homme ou la déchéance de la dignité humaine. Nous pouvons anticiper avec raison pour dire que le philosophe de Königsberg n'est pas parti ex-nihilo dans sa réflexion sur la question de la paix perpétuelle. En effet, le penseur puise sa réflexion dans son temps à partir des expériences qu'il vit. Dès lors, nous convenons avec Hegel que « *chacun est le fils de son temps ; de même aussi la philosophie, elle résume son temps dans la pensée*⁸. »

Fondements et implications du projet de paix perpétuelle, telle est intitulée la deuxième partie de notre réflexion. Dans le quatrième chapitre qui ouvre évidemment cette deuxième partie, nous présenterons les fondements et les implications politico-diplomatiques du projet kantien de paix perpétuelle. Autrement dit, les États politiquement bien organisés peuvent entretenir des relations essentiellement diplomatiques pour une paix perpétuelle. Le cinquième chapitre quant à lui, nous amène à examiner les fondements militaro-économiques de la paix

⁸ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, préface, Paris, Gallimard, traduit de l'allemand par André KANAN, 1940, p.39.

perpétuelle. Il s'agit de savoir si l'armée et l'économie d'un pays peuvent fonder la paix chez Kant. Au chapitre sixième, nous étudierons les contours de l'humanisme kantien face à la dérive polémologique. Il faut savoir ici que la paix kantienne repose essentiellement sur la dignité humaine ; ainsi, l'humanisme kantien constitue le rempart pour la paix.

Quant à la troisième partie qui clôt notre travail, elle nous invite à analyser les limites de la théorie kantienne de la paix et comment elle peut nous aider dans le processus de la pacification du monde. Dans un premier moment de cette dernière partie, nous tâcherons de présenter les limites de l'idéalisme kantien face à l'endémicité de la guerre. Nous nous interrogerons ici pour savoir si la théorie kantienne de la paix est une simple utopie ou un idéal philosophique. Le huitième chapitre retiendra notre attention sur la diplomatie non-invasive et les exigences de la paix au sein d'un État. Autrement dit, le respect de la souveraineté étatique est une voie incontournable pour la paix. C'est en respectant l'autonomie de chaque État qu'il peut avoir le fédéralisme d'États, source d'une vie pacifique. Le respect mutuel des États est un signe évident du respect du Droit des gens et du Droit cosmopolitique. Au dernier chapitre de notre périple épistémique, nous nous attèlerons à la nécessité de repenser la gouvernance mondiale et l'équilibre de la terre pour une paix durable.

Il faut ici s'interroger sur la question de savoir si la solidarité entre les micros-États ne pourra pas leur permettre de devenir forts pour contrecarrer l'expansion du terrorisme qui y bat son plein. Les États africains ont, à cet effet, intérêt à recourir à leur fédéralisme pour devenir suffisamment forts, pour le maintien de la paix dans un contexte globalisant. Il revient également à ces micros-États de se lancer de plein pied dans l'industrie d'armement, pour la sauvegarde de leur souveraineté face aux menaces inavouées des grandes puissances qui alimentent le terrorisme. Dans le cas contraire, les grandes puissances doivent abandonner leurs programmes nucléaires qui font d'eux des États arrogants et gendarmes ou maîtres du monde. Le respect des diversités culturelles et religieuses, et la question de sincérité dans les relations interétatiques sont des valeurs à scruter pour savoir si elles peuvent promouvoir la paix durable.

PREMIERE PARTIE
CONTEXTE D'EMERGENCE DU PROJET
KANTIEN DE PAIX PERPETUELLE

Toute philosophie naît des situations concrètes. En effet, le philosophe vit dans la société ; il réfléchit sur tout ce qui l'environne et donc sur la société. De ce fait, la critique philosophique vise à rechercher la vérité sur tout ce qui existe. D'où la réflexion philosophique ne saurait naître *ex-nihilo*. C'est dans cette optique que Hegel affirme : « *Chacun est le fils de son temps ; de même aussi la philosophie, elle résume son temps dans la pensée*⁹. » Il en est ainsi de la pensée kantienne de la paix formulée au cours du siècle des Lumières. Pourquoi Kant a-t-il rédigé son projet de paix perpétuelle au cœur de ce XVIIIe siècle ? Quelles sont les expériences qui l'ont conduit à la réflexion sur la paix perpétuelle ? La réponse à cette double interrogation fera l'objet de cette première partie de notre travail. Dès lors, trois principaux moments retiendront notre attention pour mener à bout notre réflexion dans cette première partie. Il s'agit de l'hégémonisme prussien et napoléonien, de l'inflation et de l'esthétisation de la guerre dans les relations internationales ; de la crise des droits de l'homme ou la déchéance de la dignité humaine.

⁹ *Idem.*

CHAPITRE I

L'HEGEMONISME PRUSSIEN ET NAPOLEONIEN

(L'ABSOLUTISME DU XVIII^e SIECLE)

Le XVIII^e siècle est profondément marqué par l'absolutisme des princes de l'Europe. La Prusse et la France se sont particulièrement distinguées par leur absolutisme belligène. Cela explique suffisamment l'inflation de la conflictualité interétatique pendant ce XVIII^e siècle.

1.1. De l'absolutisme à l'origine des conflits dans l'Europe du siècle des Lumières

L'absolutisme est un régime politique qui confie la totalité du pouvoir au prince. Ce dernier est le seul garant de toute décision concernant l'État. Animé du désir de grandeur, de domination, le prince absolutiste est conséquemment toujours enclin à conquérir des territoires en vue d'agrandir son royaume par le truchement de la guerre. Le XVIII^e siècle constitue ce siècle au cours duquel le combat contre ce régime belligène a atteint son apothéose. Décrire l'absolutisme tel que vécu au siècle des Lumières, c'est décrire une société de la terreur. Par exemple, de Louis XIV à Louis XVI, les citoyens français étaient torturés, fatigués et lassés par ce type de régime cruel ; ce qui justifie pleinement la Révolution de 1789. Quant à la Prusse, elle est partie du duché à l'empire. L'accession à la forme impériale de la Prusse n'a pas été une entreprise pacifique, c'est par des guerres offensives que cela a été possible.

1.1.1. La France de Louis XIV : une société de la terreur

La Révolution française de 1789 a été la conséquence directe de l'absolutisme monarchique telle qu'exercée du XVII^e siècle jusqu'au XVIII^e siècle, par trois principaux rois à savoir : Louis XIV, Louis XV et Louis XVI. Cet absolutisme commence plus précisément en 1638 et s'estompe en 1789. Toutefois, nous ne pouvons pas conclure hasardeusement que cette période est la seule de l'absolutisme français ; avant et après cette période, la France a connu l'absolutisme sous diverses formes. Nous nous penchons essentiellement sur cette période du XVII^e au XVIII^e siècle parce qu'elle constitue le terreau de l'avènement de la Révolution française, traduisant conséquemment le malaise qu'entraîne cette forme de régime politique qu'est l'absolutisme. Cela explique à suffisance le dédain de Kant envers ce régime absolutiste qui incarnant l'état de nature où les hommes vivent permanemment en insécurité.

Né en 1638, Louis Dieudonné sera, plus tard, Louis XIV ou roi soleil. Il a dominé la France et de Navarre de 1638 à 1715, dès l'âge de cinq ans, suite à la mort de son père Louis XIII. Il reçut l'éducation des mains du cardinal Mazarin et de sa mère Anne d'Autriche. Cette dernière va assurer la régence (pouvoir politique exercé par une personne (régent) pendant la minorité ou l'absence du souverain). Quant au cardinal Mazarin, il se donne pour mission d'assurer la formation politique du jeune Louis-Dieudonné. Le jeune prince se voit menacé par une rébellion appelée Fronde (1648-1653). Mais par son attitude rancunière, Louis le Grand va se souvenir de ce moment durant lequel il s'est vu humilié. Cette rébellion va toucher, et le Parlement et la haute noblesse. C'est ce qui a fait de Louis XIV, un monarque « *souçonneux, susceptible et horriblement rancunier. Sitôt au pouvoir, il s'attaque à tous ceux qui pourraient l'entraver*¹⁰. »

Nous pouvons facilement comprendre que l'absolutisme de Louis le Grand a été bien nourri par le cardinal Mazarin. Car ce prince a commencé véritablement à exercer son pouvoir absolutiste en 1660 après la mort de son parent éducateur, le cardinal Mazarin. Catherine DUFOUR mentionne ce fait lorsqu'elle écrit : « *Et voici l'an 1660. Mazarin est mort, Anne se retire du pouvoir. Louis XIV peut enfin commencer à régner en monarque absolu*¹¹. » C'est le premier roi français ayant incarné l'absolutisme d'un État puissant. La période durant laquelle a régné Louis XIV est appelée le « *Grand siècle* »¹². Ce monarque absolutiste exerce son pouvoir par la voie de la terreur, de la violence aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de son royaume. À l'intérieur, c'est-à-dire en France, cet absolutisme se traduit par la problématique des libertés et de la justice. Hors de la France, notons que Louis XIV a exercé une très grande influence sur l'Europe entière par son absolutisme à travers les guerres offensives ou impériales.

Ce monarque absolutiste est excessivement passionné de guerre. Il a principalement livré cinq guerres : guerre de Dévolution (1667-1668) qui consiste en l'idée du partage de l'Espagne entre Léopold 1^{er} et Louis XIV ; la guerre de Hollande (1672-1678) au terme de laquelle la France a pu exprimer sa suprématie sur le reste de l'Europe ; la guerre des Réunions (1683-1684), opposant la France à l'Espagne et ses alliés ; la guerre de la Ligue d'Augsbourg (1688-1697), opposant la France et ses alliés tels que l'Irlande, l'Ecosse, l'empire ottoman contre la ligue d'Augsbourg composée de l'Espagne et du saint-empire romain ; des pays d'Europe et enfin, la guerre de Succession d'Espagne (1701-1713), permettant à la France d'installer à Madrid Philippe V. Toutes ces guerres qu'a entreprises Louis XIV était dans le but d'élargir son

¹⁰ Catherine DUFOUR, *L'Histoire de France pour ceux qui n'aiment pas ça*, Paris, Mille et une nuits, (s.d.), p.160.

¹¹ *Ibidem*, p.159.

¹² *Ibidem*, p.149.

territoire ou de répandre sa puissance dans toute l'Europe. On constate ici que Louis le Grand a passé la majeure partie de son règne dans les guerres.

Louis XIV lui-même estime que le pouvoir du roi est sans limites. Le roi est omnipotent, exerçant son pouvoir sur tous ses sujets, et sa volonté fait œuvre de législation. En d'autres termes, ce que veut le roi constitue déjà la loi. Par conséquent, obéir à ses ordres c'est obéir à la loi, obéir à la volonté divine. Car le roi ou le prince tient son pouvoir de Dieu. Autrement dit, le pouvoir du roi vient directement et immédiatement de Dieu, sans l'intermédiaire du peuple. Cela revient à dire que le roi est le maître de ses sujets. Il les gouverne en ayant tous les pouvoirs, sous le seul contrôle de Dieu. Louis XIV lui-même a traduit sa pensée dans l'exercice de son pouvoir. En effet, son règne est qualifié de modèle même de l'absolutisme politique des rois. En 1661, il écrit dans ses *Mémoires* : « *Celui qui a donné des rois aux hommes a voulu qu'on les respecte comme des lieutenants, [...] La volonté de Dieu est que quiconque est né sujet obéisse sans discernement*¹³. » Grâce à son service de renseignement, le roi sera au courant de tous les complots de ses espions ; ce qui lui permet de tout contrôler dans son royaume et de protéger son trône.

Curieusement, ce lieutenant de Dieu qu'est Louis XIV est loin d'épouser les vertus divines comme celle de la tolérance envers le pluralisme religieux. Cela se justifie par le carnage qu'il a lancé contre les protestants en faveur des catholiques dans son royaume. Contre ce genre d'insécurité régnant au sein d'un gouvernement absolutiste, Kant va conclure que l'absolutisme ne favorise pas la paix. Malgré la terreur dans laquelle Louis XIV a plongé son peuple, il reste et demeure le roi qui a fait rayonner la France.

1.1.2. L'absolutisme royal du XVIIIe siècle à l'épreuve de l'opposition des citoyens

L'absolutisme royal, comme nous l'avons déjà dit au premier point de ce chapitre, signifie que tout le pouvoir appartient au roi. En d'autres termes, dans un régime absolutiste, le roi n'a absolument de compte à rendre à personne. On distingue trois types d'absolutisme : l'absolutisme juridique (tel que conçu par Bret), l'absolutisme pragmatique (développé par Richelieu) et l'absolutisme théologique (soutenu par Bossuet).

L'absolutisme juridique est ce à quoi on réduit généralement l'idée même de l'absolutisme. Selon cet absolutisme, le pouvoir se conçoit lui-même comme étant sans limites. Il convient ici de distinguer deux termes : le pouvoir ne cherche pas une doctrine de l'État chez des théologiens ou des philosophes (quoique ceux-ci et ceux-là, bien entendu, interviennent).

¹³ Louis XIV, *Mémoires*, 1661.

L'absolutisme juridique est autosuffisant, car il n'a pas besoin d'une pensée extrinsèque : le pouvoir se conçoit *lui-même*, il se pense lui-même. Ce n'est pas pour rien que les principaux interprètes de l'absolutisme ont été des hommes d'État, y compris Frédéric II et Le Bret qui appartient au Conseil d'État¹⁴. Ce pouvoir se conçoit en outre comme sans limites : limites externes (corps, droit, traités, morale, etc.) comme limites internes (freins institutionnels) sont écartées. Le souverain est maître des personnes et des biens. Il peut prendre les décisions qui lui conviennent ; le droit ne se différencie pas, du moins théoriquement, de la volonté du prince. Cette absence de limites exprime l'identification entre le souverain et l'État.

L'absolutisme pragmatique tel que conçu par Richelieu est fondé entièrement sur l'idée que « *la puissance est la seule chose nécessaire à l'État* »¹⁵. Le roi ne doit absolument pas supporter une quelconque étincelle d'opposition. Pour ce faire, il doit réunir entre ses mains les instruments de la puissance (armée, finances, réputation). Le pouvoir royal est pour autant loin d'être un pouvoir personnel, car la personne du roi se confond avec l'État. En outre, le pouvoir royal ne doit pas être objet de partage.

L'absolutisme théologique se fonde sur Dieu. En effet, le pouvoir n'est pas le pouvoir gestionnaire d'un ensemble de biens, d'une collectivité nationale ; le fondement théologique met en somme Dieu au service du pouvoir. Le mot mystère explique le pourquoi de l'absolutisme du pouvoir. « *Le pouvoir échappe au contrôle ; il ne s'explique pas ; il ne peut être critiqué : l'État est un mystère parce qu'il dépasse les normes humaines* »¹⁶.

Au XVI^e siècle, apparaît certainement l'idée d'un absolutisme royal¹⁷. Le roi est l'incarnation de l'idéal national, possédant les attributs traditionnels de la souveraineté. « *À ce moment, l'idée d'absolutisme exprime principalement le fait que le roi a réussi à éliminer les pouvoirs, féodaux et autres, qui limitaient en droit et en fait son autorité et ses possibilités d'action*¹⁸. » Les anciennes conceptions de la monarchie ne sont pas éliminées, mais il s'y superpose l'idée d'absolutisme à l'encontre des anciennes idées de limitation.

Pourquoi l'avènement de l'absolutisme en politique ? L'absolutisme est né du besoin de la société elle-même ; il y a eu une certaine nécessité d'avoir un pouvoir puissant à la tête de la société, pour plusieurs raisons : « *multiplication des guerres engageant des royaumes entiers, guerres intérieures, conflits des grandes familles seigneuriales risquant de mettre en jeu l'unité*

¹⁴ <https://www.universlis.fr/encyclopedie/absolutisme/2-les-quatre-caracteres-de-l-absolutisme/>, consulté le 03 juillet 2022.

¹⁵ <https://www.universalis.fr/encyclopedie/absolutisme/1-les-donnees-historiques/>, consulté le 5 juillet 2022.

¹⁶ <https://www.universlis.fr/encyclopedie/absolutisme/2-les-quatre-caracteres-de-l-absolutisme/>, consulté le 03 juillet 2022.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Idem.*

du royaume, conflit entre la bourgeoisie riche et la noblesse qui, toutes deux, appellent le roi comme arbitre »¹⁹. Le roi est l'homme au sommet de sa puissance et de son action : il mérite qu'on lui laisse le pouvoir ; on proclame le roi doté de la toute-puissance ; les lois sont formulées selon le “plaisir du roi”. L'atteinte à la toute-puissance du roi constitue un sacrilège ; cependant, le siècle des Lumières brisera ce mythe de la toute-puissance du régime absolutiste.

L'opposition à l'absolutisme des monarques a connu son apothéose au XVIIIe siècle. L'absolutisme, système de gouvernement de cette époque, met tous les pouvoirs (exécutif, législatif et judiciaire) dans les mains de la même personne ; le roi, monarque absolu de droit divin. Une opposition va donc se créer autour de la question de cet absolutisme royal de droit divin existant depuis plusieurs siècles. Tout part du fait que, de plus en plus, des personnes provenant de tous les ordres commencent à être excédées de ce type de gouvernement où personne n'a le droit d'exprimer sa pensée²⁰. Ce qui va inévitablement conduire à une opposition provenant de toutes les couches sociales.

1.1.3. Le fondement théorique de l'absolutisme occidental du XVIIIe siècle

Le siècle qui s'ouvre sur le XVIIIe siècle, a été une période de théorisation de la monarchie de droit divin. Bien des penseurs, à l'instar de Bossuet, de Jean Bodin et Louis XIV ont bien développé l'idée de la monarchie de droit divin ou absolutisme. On entend par théorie du droit divin tout pouvoir qui fonde sa légitimité sur Dieu.

Pour Bossuet, le pouvoir tient son origine de Dieu. Il s'appuie sur certains passages bibliques pour justifier sa thèse. C'est dans ce sens qu'il écrit son ouvrage politique pour défendre l'absolutisme. Le titre de cet ouvrage politique explique à suffisance sa référence à la Bible pour fonder le droit divin des rois. Ce livre écrit en 1670 est ainsi intitulé : *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*. Bossuet expose dans ce livre que la décision du roi est d'ordre divin. Le roi n'a de compte à rendre à personne. Tous ses sujets ont le devoir d'obéir sans condition à ses ordres. Trois propositions résument son absolutisme de l'autorité royale. Premièrement, le prince n'a de compte à rendre à personne pour ce qu'il ordonne. Bien que se soumettant à la morale et au droit naturel, le Prince « *est absolu par rapport à la contrainte, n'y ayant aucune puissance capable de forcer le souverain, qui en ce sens est indépendant de toute autorité humaine* ». Le second propos consiste en le fait que lorsque le prince a jugé, il n'y a pas d'autre jugement possible. Le troisième propos, quant à lui, fonde l'unicité du pouvoir ; il n'y a

¹⁹ *Idem*.

²⁰ <https://www.etudier.com/dissertations/l'absolutisme-royal-au-xviii-si%C3%A8cle44357551.html>, consulté le 2 mai 2022.

pas de force coactive contre le prince. Le roi ne peut ainsi partager son pouvoir avec un tiers ; il l'exerce dans toute sa plénitude.

Jean Bodin (1530-1596) est généralement considéré comme le premier grand théoricien de l'absolutisme royal. Il s'est minutieusement appliqué pour montrer la majesté de la souveraineté, jouant un grand rôle dans la cohésion et l'union de la communauté politique. C'est la souveraineté qui permet à un État d'être pérenne. L'autorité ou la souveraineté du roi ne souffre d'aucune loi. Le pouvoir du roi devient ainsi absolu et indivisible, sans partage. Seule la monarchie convient alors à réaliser tous ces principes. Les lois auxquelles le prince est appelé à obéir sont des lois divines. Par conséquent, il ne peut s'opposer à l'ordre naturel des choses, comme par exemple ce qui définit l'homme. Jean Bodin écrit dans ce sillage : « *La monarchie royale ou légitime est celle où les sujets obéissent aux lois du monarque, et le monarque aux lois de la nature, demeurant la liberté naturelle et propriété des biens aux sujets* »²¹. Bodin pense que le roi est un ministre de Dieu sur terre. Il est sacré et divin de par les saintes onctions qu'il a reçues. C'est un tel absolutisme qui est souvent à l'origine des guerres. Et c'est ce contre ce genre d'autorité qui ne prend pas en compte l'opinion des citoyens que Kant et tous les théoriciens de la paix vont s'insurger. En effet, le roi tel que décrit par les théoriciens de droit divin du pouvoir, peut prendre de décisions lui seul, pouvant mettre en danger la vie de ses sujets.

Au regard de ce qui précède, l'on constate que les hommes sont dépourvus de leurs libertés, de leur autonomie au sein d'un régime politique absolutiste. L'homme assume tout simplement le rôle de sujet du prince, objet d'une obéissance aveugle. En outre, ses droits sont d'ores et déjà bafoués ; l'homme devient ainsi un être aliéné. C'est pour fustiger ce genre d'aberrations que des penseurs tel que Rousseau et Kant, se sont penchés sur la question d'une nouvelle forme d'organisation politique. Ces penseurs partent tout d'abord de la nature même de l'homme ; car ce dernier est de nature un être libre et dont les droits sont inhérents à son être.

1.2. L'inflation de la conflictualité interétatique

Le XVIII^e siècle a été un moment historique, remarquablement touché par des conflits, se manifestant par des conflits. Ces conflits ou ces guerres sont particulièrement entre États, suite à la cristallisation des États-Nations. Toutefois, on note aussi des guerres à caractère révolutionnaire, se déroulant à l'intérieur de ces États souverains (entre les conservateurs et les progressistes dans un État donné).

²¹ J. BODIN, *Les six livres de la République*, Genève, Étienne GAMONET, (s.d.), p.271.

1.2.1. Les guerres impériales au XVIIIe siècle

Kant, nous l'avons dit, est l'un des philosophes qui se sont penchés sur la question de la paix parmi les hommes au cœur du siècle des Lumières. Ce siècle constitue une époque marquée par l'évanescence des guerres impériales à cause de la solidité des États-Nations.

Les États de l'Europe se trouvent dans des conflits qui troublent la quiétude de leurs populations. Les idées nouvelles traduisant les Lumières mettent à mal l'ancien régime ; toutefois, les guerres impériales ne font qu'exploser sans véritable succès : « *L'Europe, au XVIIIe siècle, explose par morceaux successifs, elle bouge, elle est tout mouvement* »²². L'Europe du XVIIIe siècle a été piégée par les guerres entre États : les crises de 1715 à 1740, les crises de 1740 à 1748, les crises de 1756 à 1763. En effet, les princes étaient obnubilés par le désir de conquête ; il faut élargir son territoire, sa domination, au plus haut degré. Malgré les traités de paix d'Utrecht et de Rastadt, on ne peut parler de la paix en Europe que d'une paix fragile, éphémère. En effet, « *la mort de Charles VI en 1740 ouvre la longue guerre de succession d'Autriche (1740-1748) au cours de laquelle Marie-Thérèse défend son héritage autrichien avec l'aide de l'Angleterre contre le roi de Prusse Frédéric II et la France*²³. » En outre, ces mêmes traités d'Utrecht et de Rastadt (1713-1714), ayant réinstauré la paix en Europe, n'ont pas été bien vus par certains partis. Aux yeux d'Emmanuel Kant, des tels traités de paix traduisent simplement un cessez-le-feu, une trêve ; car ne garantissant pas une véritable paix.

L'empereur Charles VI et le roi d'Espagne se sentent insatisfaits et lésés. C'est pourquoi ils s'efforcent à récupérer les concessions préalablement consenties lors de ces traités au prix des intrigues. Ce mécontentement installe inévitablement un climat de méfiance, un climat de guerre. Ce qui va faire éclater la guerre en Méditerranée en mai 1717, entre les deux souverains : l'empereur Charles VI et le roi d'Espagne. On peut aussi parler de la guerre de sept ans (1756-1763). Cette guerre se manifeste par des signatures d'alliances, de traités :

*Kaunitz s'emploie avec beaucoup d'habileté à resserrer l'alliance avec la France (...). Le 1^{er} mai 1757, le second traité de Versailles scelle l'alliance offensive franco-autrichienne (...). A la coalition se joignent bientôt, outre la Saxe, la plupart des États allemands, la Suède et la Russie (...). Seule l'Espagne reste à l'écart du grand conflit à la fois continental et maritime*²⁴.

On peut également faire le lien avec les situations du nouveau continent qu'est l'Amérique au XVIIIe siècle. Kant était sans doute au parfum des tristes nouvelles créées par les envahisseurs occidentaux dans ce continent. Il s'agit, en effet, de l'extermination des peuples

²² P. CHAUNU, *La civilisation de l'Europe des Lumières*, Paris, Flammarion, 1982, p.78.

²³ F. LEBRUN, *L'Europe et le monde, XVIIe, XVIIIe, XIXe siècle*, Paris, Armand Colin, 1987, p. 277.

²⁴ *Ibidem*, p.283.

indiens d'Amérique par les colons européens. Michèle DUCHET déplore amèrement cette situation lorsqu'elle écrit : « *La conquête du Nouveau Monde, si fameuse et si injuste, a été le plus grand des malheurs que l'humanité ait essuyés* »²⁵. Face à une telle situation si troublante, si choquante, Kant va porter un regard universaliste, pour une paix perpétuelle et universelle. On ne peut parler d'une véritable paix lorsqu'une partie du globe vit sous le poids de la guerre. À cet effet, la paix n'est véritablement paix que lorsqu'elle est universelle et surtout perpétuelle.

Au regard de tous ces maux infligés à l'humanité par sa propre cruauté, l'on ne saurait douter du fait que l'homme vivant dans ce vieux continent est profondément traumatisé par ces guerres interétatiques. C'est ce type d'homme traumatisé par des guerres qu'est Emmanuel Kant ; car il est le fruit même de ce siècle belligène. À côté de ces guerres impériales, se trouvent les guerres de révolutions.

1.2.2. La Révolution française (1789)

C'était le 14 juillet 1789 que la monarchie absolue de la France s'est vue s'effondrer sous la colère de la population contre le roi avec sa classe des nobles. Cet événement historique s'est passé sous le règne de Louis XVI qui a voulu réintroduire l'absolutisme cruel du roi soleil. Pourquoi cet absolutisme constitue le point de départ de la révolution ? La principale origine de cette révolution est la dilution des libertés des citoyens dans l'absolutisme et l'arbitraire du roi. Cette absence des libertés entraîne l'ébullition sociale. En effet, les peuples, conscients de l'aliénation de leurs libertés, sont contraints de se soulever pour les arracher. L'ancien régime, le régime tyrannique, se trouve ainsi en face de sa propre décadence. Désormais le pouvoir ou l'autorité du roi est révocable. L'autorité qui voit le jour à la place de celle absolutiste est cette autorité qui a le devoir de promouvoir les libertés des citoyens. Cette nouvelle forme d'autorité constitue la force de cohésion, d'union du peuple, de la communauté politique. Elle émane du peuple, de la volonté générale, pour promouvoir les libertés et préserver l'État de tout trouble, de toute guerre.

Cette Révolution est couronnée par la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. La liberté d'expression en tant que l'une des libertés fondamentales, sera proclamée dans l'article XI de cette Déclaration : « *La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme : tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre à l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi*²⁶. » Seulement, cette Déclaration n'était pas totalement satisfaisante, mais incomplète et moins démocratique. En effet, les femmes y ont été exclues. Le philosophe Condorcet était l'un de ces

²⁵ M. DUCHET, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Flammarion, 1971, p.161.

²⁶ *Déclaration française des droits de l'homme et du citoyen*, art. XI, 1789, inédit.

penseurs qui ont œuvré pour le progrès de l'esprit humain. Il était victime de ce noble combat et en est mort en prison suite d'un épuisement²⁷. Il écrit à cet effet l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. « *Ce testament est un hymne à l'humanité, aux Lumières, à la démocratie, une sereine apologie de la Révolution*²⁸. » Les guerres qu'engendre le non-respect des libertés des citoyens attirent l'attention des penseurs. C'est pour cette raison qu'ils ont envisagé la protection ou même la promotion de la liberté. Désormais, chaque citoyen doit jouir de sa liberté : liberté d'expression, liberté de penser, liberté de circuler ; la lutte pour les libertés se fait ainsi ressentir.

Dans cette Europe en pleine révolution, les travers de l'Église chrétienne subissent des dénonciations. On assiste à des situations où les Jansénistes se trouvent en proie à des crises mystiques. Ils sont ainsi ridiculisés, et les Jésuites de leur côté sont attaqués. L'Église perd sa valeur ; matérialisme, athéisme et le déisme prennent le dessus. La raison et l'expérience qui sont des moyens purement humains suffisent pour que les hommes fixent leurs lois. Les hommes doivent se sentir libérés de leurs anciens jougs. C'est là la conquête de l'autonomie du sujet par le biais de la raison qui, seule, conduit à la connaissance.

La Révolution française se traduit également par la réhabilitation de la presse. Face à la tyrannie des gouvernants despotiques de l'ancien régime, certains journaux sont conformistes, obéissant aux directives données par ces dirigeants. Mais grâce à cette Révolution, les pressent rendent compte des événements internationaux avec une certaine fidélité. C'est par exemple le cas du journal français qui a pu changer, pour la seule fois, l'itinéraire de la vie quotidienne de Kant. On comprend dès lors l'influence de la presse dans la gestion de l'État. C'est face à cette influence de la presse que les dirigeants ont tendance à contrôler le champ de réflexion des journaux de l'époque, les rendant à tout juste titre, conformistes. L'intelligentsia roturière composée des prêtres, des fils de soldats et de sous-officiers, de petits fonctionnaires, de professeurs et de précepteurs²⁹ était visible.

1.2.3. Les conséquences de la Révolution française

La Révolution française résulte de l'oppression des rois absolutistes depuis Louis XIV jusqu'à Louis XVI. Las de l'oppression de l'absolutisme des monarques qui se succèdent sur plusieurs dizaines d'années, les citoyens français ont décidé d'exprimer leur ras-le-bol par la suppression du pouvoir absolutiste. Leur combat contre le roi et le rang des nobles leur a permis de sortir d'une domination qui ne laisse aucune voie aux libertés et à l'épanouissement des

²⁷ M. CRAMPE-CASNABET, *Condorcet, lecteur des Lumières*, Paris, Presses Universitaires de Paris, 1985, p.6.

²⁸ *Idem*.

²⁹ M. VOVELLE *et ali*, *Le siècle des Lumières*, Tome II, L'apogée (1750-1789), Deuxième volume, Paris, PUF, 1997, p.934.

citoyens. Ce combat sera d'une grande importance dans le sens où il a permis de marquer de façon prégnante, l'histoire de la France. Avec la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789 au printemps français, il n'est plus un secret de savoir que le philosophe allemand a été revigoré dans son élan de lutte contre l'absolutisme qui menace sans cesse la paix dans cette Europe des Lumières.

Par ailleurs, la Révolution française a été un tournant décisif dans l'organisation politique de la France. En effet, c'est grâce à cela que le républicanisme a remplacé l'absolutisme qui veut conserver le pouvoir dans sa totalité entre les mains d'un seul et même individu qu'est le monarque ou le roi. Grâce au républicanisme, la France a pu accéder à la séparation des pouvoirs, à savoir : le pouvoir exécutif, le pouvoir législatif et le pouvoir judiciaire. C'est ce modèle d'organisation politique qui va fasciner l'auteur de *Vers la paix perpétuelle*. Cela ne nous surprendra plus quand nous allons voir plus tard que pour son projet de paix perpétuelle, Emmanuel Kant va proposer la forme républicaine pour tous les États du monde en vue de promouvoir la paix perpétuelle. C'est ce que nous fait comprendre Pierre SERNA lorsqu'il écrit : « *le vent des Révolutions, poussant le courant des bateaux portés par le Gulf Stream, apporte le souffle des contestations, de la rébellion, des constitutions, et de la républicanisation des vieux royaumes* »³⁰.

La Révolution française a été à l'origine de la liberté, de l'égalité, de la fraternité entre les citoyens. D'où la devise française : Liberté, Égalité, Fraternité. Ces trois valeurs humaines constituent le trépied sur lequel repose essentiellement la paix perpétuelle chez Kant. La fraternité ici ne signifie pas que tous les citoyens seront des enfants appartenant à un seul et même père ou à une seule mère ; il s'agit de combattre les inégalités au sein de la cité. Parler de l'égalité revient à dire qu'aucune personne n'est au-dessus de la loi qui régit la société dans laquelle elle est intégrée en tant que citoyen. Cela dit, la liberté devient un acquis pour tout citoyen. Cependant, parler de l'égalité ne signifie pas que l'on ne doit plus parler de la hiérarchie ; l'égalité ici est celle de tout citoyen devant la loi. Cette conception a été adoptée au cœur de ce siècle des Lumières dans le but de contrecarrer l'arbitraire des rois qui a tendance à privilégier les nobles, les princes ou les rois eux-mêmes. Cela signifie que toutes les personnes vivant au sein d'une cité doivent se traiter les unes les autres, de manière égalitaire et avec respect. En outre, il importe aussi de clarifier que les souverains ont le devoir de traiter leurs sujets de la même façon. Le clergé et les rois se voient ainsi bousculés de leur confort des

³⁰ P. SERNA, « Introduction - L'Europe une idée nouvelle à la fin du XVIIIe siècle ? », *La Révolution française* [En ligne], *Dire et faire l'Europe à la fin du XVIIIe siècle*, mis en ligne le 14 juin 2011, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lrf/252>, pp.1-19, p.1.

privilegiés sociaux. Tous les hommes sont désormais égaux devant la loi et devant Dieu. L'idée d'égalité au sein de ce siècle des Lumières va ouvrir la voie vers l'abolition de l'esclavage. Toutefois, cette révolution qui constitue le cheval de bataille des Lumières ne va pas se faire sans rencontrer les réactions farouches venant de la part des princes et des conservateurs.

1.3. Les tentatives de contre-révolution des monarques européens au XVIIIe siècle

La société humaine est généralement constituée par des personnes qui veulent le changement ; par contre, d'autres excellent par leurs esprits conservateurs. C'est ainsi qu'au XVIIIe siècle, on rencontre les pro-révolutions et les anti-révolutions. C'est le cas de certains princes au cours de ce siècle des Lumières.

1.3.1. Frédéric-Guillaume II, Léopold II et François II contre la Révolution française

Frédéric-Guillaume II, Léopold II et son successeur François II étaient contre la Révolution française. Ils veulent par tous les moyens faire obstruction à la constitution républicaine du nouvel État français. Mais les révolutionnaires français à leur tour, étaient très défensifs contre ces rois réfractaires.

Malgré l'opposition des Montagnards, en particulier de Maximilien de Robespierre, le cabinet girondin, dominé par Roland de la Platière, adopte une attitude belliqueuse à l'égard de Frédéric-Guillaume II de Prusse et de François II, empereur germanique, qui a succédé à son père, Léopold II, le 1^{er} mars 1792. Les deux souverains soutiennent ouvertement les activités des émigrés et l'opposition des propriétaires terriens féodaux d'Alsace aux lois révolutionnaires³¹.

On aperçoit ici l'intervention des États extérieurs dans la constitution d'un autre État qu'est l'État français. Cette intervention est un objet de conflits, de guerres entre ces États et leurs alliés respectifs. Fort de ce constat, Emmanuel Kant intégrera cet aspect dans son projet de paix perpétuelle de 1795. C'est donc un tel contexte qui va lui permettre de remettre en question l'intervention des États dans la constitution d'un autre.

Les conflits internes qui secouent la France dans sa révolution ne peuvent donner raison aux États extérieurs d'intervenir pour les régler ; une telle intervention ne va qu'enflammer la situation. En effet, la France était déchirée par des conflits qui opposent d'un côté, les révolutionnaires, et d'un autre côté les conservateurs de l'ancien régime despotique. Pour ce faire, « *Profitant des erreurs et des trahisons du haut commandement français, en majorité*

³¹ A. M. LAHBIB, Cours Semestre : Mars 2005 - Septembre 2005, « L'Histoire de France de la Gaule à la cinquième République », inédit, p.52.

monarchiste, les armées autrichiennes remportent plusieurs victoires et pénètrent sur le sol français, suscitant une vive émotion. L'invasion de la France a des répercussions majeures sur le climat politique de la capitale »³². On comprend dès lors que lorsqu'un État est divisé, il devient une proie des autres États. Il faut, à cet effet, une forme républicaine pour chaque État, afin que règne la paix intérieure pouvant s'ouvrir sur une bonne cohabitation avec les États voisins. C'est évidemment ce que va dénoncer le philosophe allemand dans son opuscule sur la paix perpétuelle de 1795, laquelle opuscule nous sert de boussole dans notre réflexion.

Toute l'Europe, et la Prusse en première ligne, combat vainement les révolutionnaires. Les monarques européens conçoivent l'action de ces révolutionnaires qui veulent renverser l'absolutisme de l'indécis Louis XVI, comme une subversion sans pareille contre la tradition européenne. Ces rois craignent évidemment un probable embrasement de toute l'Europe par le vent de la révolution. Cependant, les monarques européens réfractaires à la révolution vont assister à une forte résistance des citoyens français pro-révolutions. Par exemple, « *Le 11 juillet, après que la Sardaigne et la Prusse ont rejoint le camp de la guerre contre la France, l'Assemblée législative décrète la patrie en danger. Des renforts sont envoyés au front, et des volontaires de tout le pays arrivent à Paris »³³.*

Cette lecture de la Révolution française que nous venons de faire nous permet de comprendre que la démocratie en tant que régime politique qui se fonde sur le pouvoir de la majorité ne permet pas l'éclosion de la paix au sein de l'État. Nous venons de voir comment l'aboutissement de la Révolution française n'a pas été une chose facile à cause de l'opposition qui existe entre plusieurs groupes chacun avec sa vision de la révolution ; entraînant le bain de sang dans toute la France. En effet, lors de cette révolution, le droit qui prime est celui du plus grand nombre. On a par exemple « *les Jacobins [...] menés par Robespierre, les Hébertistes enragés »³⁴, les révolutionnaires et les réfractaires. Ce qui a entraîné la "terreur" dans cette révolution.*

1.3.2. L'influence prussienne sous Frédéric II en Europe

Le roi Frédéric II accède au pouvoir en 1740, lorsque la Prusse était encore divisée. Il se donne pour mission de devenir un roi conquérant, capable d'unifier la Prusse entière et de faire étendre son empire. Une entreprise si périlleuse, entraînant des conflits, des guerres dans toute l'Europe. Il trouve la Prusse de la main de son père Frédéric Ier, comme étant un micro-royaume morcelé en trois : la Prusse orientale, le duché de Magdebourg et le duché de Clèves. Malgré que

³² *Ibidem*, p.53.

³³ *Idem*.

³⁴ *Ibidem*, p.58.

ce royaume soit un petit royaume, il occupe tout de même le troisième rang parmi les grandes puissances militaires européennes. S'appuyant sur cette force, Frédéric II va procéder à l'annexion de la Silésie la même année où il accède au trône.

La Prusse de Guillaume II devient un royaume belliqueux. Elle indispose ses voisins de par ses agissements et ses ambitions impériales. On a vu comment elle a pu arracher la Silésie de la main d'Autriche. Cet acte qui traduit une attitude de belligérance, ne va pas laisser l'Autriche dans la quiétude. La France et la Russie se voient en même temps indignées. En effet, « *l'Autriche, la France et la Russie étaient indisposées contre la Prusse : l'Autriche regrettait la Silésie ; la France conservait un ressentiment de la paix de Dresde qui avait causé les désastres du maréchal de Belle-Isle, abandonné dans Prague* »³⁵. Ce qui va rapidement entraîner la formation de deux alliances entre les États d'Europe vers la fin de ce XVIIIe siècle. La première alliance est constituée de la France, de l'Autriche et de la Russie. Leur ambition est celle d'empêcher tout autre royaume qui tente de devenir puissant comme eux. Une telle ambition ne va certainement pas plaire à Guillaume II. C'est pourquoi il va chercher à avoir la sympathie de la Grande Bretagne en signant avec elle un traité d'alliance. Et grâce à la richesse de la Silésie acquise à son compte, la Prusse va entreprendre une campagne en 1756, « *commença les hostilités sans déclaration préalable* »³⁶ pour surprendre le camp ennemi qui n'était pas encore prêt pour la guerre. La Prusse parvient ainsi à envahir « *la Saxe en pleine paix* »³⁷. Dans cette guerre offensive, la Prusse parvient seulement à « *envahir la Saxe, s'emparer de Dresde, désarmer l'armée saxonne, entrer en Bohême, occuper Prague* »³⁸, à cause de sa mauvaise organisation.

La Prusse de Frédéric II va se plaindre dans des campagnes qu'elle va livrer régulièrement. Nous voyons qu'en 1757, le roi prussien va lancer une deuxième campagne du 15 avril au 15 décembre. Cette campagne sera soldée par une victoire et un échec. Notons que pendant la campagne de 1756, les royaumes tels que la France, la Suède, la Russie et le saint empire, n'avaient pas intervenu militairement, mais seulement par des préparatifs et des démonstrations. Le bilan de la deuxième campagne est lourd dans la perte en vies humaines : des pertes en vies humaines par milliers. La France et la Russie seront en ligne lors de la deuxième campagne de la Prusse de 1757. Dans la troisième campagne en 1758, la Prusse sera toujours au front contre

³⁵ Napoléon Ier, *Précis des guerres de Frédéric II/[Napoléon Ier]*, [En ligne], consulté le 22 juin 2022, URL : [Source.gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France](http://Source.gallica.bnf.fr/Bibliothèque_nationale_de_France), p.1.

³⁶ *Idem.*

³⁷ *Idem.*

³⁸ *Idem.*

plusieurs nations « *agissant isolément et sans accords* »³⁹. La quatrième campagne est celle de 1759 au cours de laquelle la France sera humiliée : « *Le détail des fautes des généraux, des officiers et de l'armée fut exposé à nu aux yeux de l'Europe étonnée et accrut l'humiliation et le dépit des Français*⁴⁰. » La cinquième campagne de la Prusse en 1760 va rencontrer une nouvelle force militaire de la France, bien organisée. Les principaux ennemis de la Prusse en cette campagne furent la France, la Russie et l'Autriche. La sixième campagne est celle de 1761, où une fois de plus la France est humiliée. En 1762, c'est la septième campagne. Malgré les victoires escomptées par la Prusse, « *après sept ans de combat, la paix rétablit les choses telles qu'elles étaient avant la guerre, sans qu'un seul village se trouvât avoir changé de maître* »⁴¹.

Nous constatons qu'en cette période de la deuxième moitié du XVIIIe siècle, les royaumes de l'Europe se voulaient chacun agrandir son empire. C'est fort de ce constat que Kant va expliquer que le non-respect de la souveraineté est une source de conflit ou de guerre ; et par conséquent, obstacle à la paix perpétuelle.

1.3.3. La première république française : vers l'hégémonisme napoléonien

La première république française voit le jour en 1792 et va s'agoniser sous le désir mégalomane de Napoléon Bonaparte. En effet, Le pouvoir arraché par la révolution des mains d'un monarque pour la nation, donnera naissance à la république française. Cependant, Bonaparte va replonger l'État français dans ce monarchisme préalablement combattu lors de la révolution. La république française devient ainsi une république consulaire avec à sa tête Napoléon Bonaparte tel que nous le verrons dans cette analyse de ces premiers pas vers l'hégémonisme napoléonien.

Napoléon Bonaparte fut roi de France du 18 mai 1804 au 06 avril 1814. Puis du 20 mars au 22 juin 1815 ; deux règnes. Or Kant est mort le 12 mai 1804. On peut nous poser ici, et avec raison, la question de savoir par quelle alchimie ce roi ou cet empereur a pu influencer l'ermite de Königsberg. Cependant, il faut le noter que Bonaparte était avant tout un militaire et un homme d'État français. Dès 1793, il était déjà général dans l'armée française de la première république issue de la Révolution. En outre, après le coup d'État de 1799, Bonaparte figure parmi les trois consuls à qui les rênes du pouvoir politique ont été confiés pendant quatre ans : de 1799 à 1804. En effet, « *Au soir du coup d'État de 9-10nov 1799, une poignée de députés confie*

³⁹ *Idem.*

⁴⁰ *Ibidem*, p.53.

⁴¹ *Ibidem*, p.90.

le pouvoir à trois consuls provisoires : Bonaparte, Sieyès et Ducos »⁴². Cependant, « *Bonaparte premier consul a en fait tous les pouvoirs* »⁴³.

Bonaparte a su procéder à la réorganisation intérieure de la France. Il crée les départements dirigés chacun par un préfet. Les préfets à leur tour ont le pouvoir de nommer les maires à la tête des communes. Il s'est également lancé dans la réorganisation des finances et de la justice : « *D'abord la loi de mars 1800 prévoit que les juges sont inamovibles. Chaque arrondissement possède un tribunal d'instance qui juge les affaires civiles chaque département, un tribunal criminel* »⁴⁴. » Avant de se lancer dans les conquêtes des terres, Bonaparte a d'abord pacifié la religion et l'extérieur. Il redresse également l'économie du pays avec la création du franc germinal qui était d'usage jusqu'à la première guerre mondiale. Il promeut la libre entreprise avec la construction des routes, l'urbanisation. Il réforme l'enseignement avec la création des lycées avec un programme bien établi. Tout cet engagement va lui valoir le titre de l'empereur.

Malgré sa prouesse dans le redressement de l'État français, Bonaparte finira par tomber dans le despotisme qu'il considère comme la seule voie susceptible de « *transmettre l'héritage des libertés conquise en 1789* »⁴⁵. Son engagement pour le redressement de la France a été fructueux grâce à la paix qu'il a su restaurer à l'intérieur tout comme à l'extérieur. « *Les visées monarchiques de Bonaparte se précisent dans toutes les étapes de son programme de redressement. Il en demande et obtient l'approbation du peuple le 2 août 1802* ». Il devient ainsi un consul ayant un total contrôle sur son État.

⁴² A. M. LAHBIB, Cours Semestre 1 : Mars 2005 - Septembre 2005, p.64.

⁴³ *Ibidem*, p.65.

⁴⁴ *Ibidem*, p.66.

⁴⁵ *Ibidem*, p.64.

CHAPITRE II

L'INFLATION ET L'ESTHÉTISATION DE LA GUERRE DANS LES RELATIONS INTERNATIONALES

La guerre, bien qu'étant une action barbare, avilissant la dignité humaine, possède un aspect esthétique. Cette ambivalence de la guerre nous conditionne à nous pencher sur son étude dialectique. Derrière l'hideux visage de la guerre se cachent des vertus et ou du beau.

2.1. Du beau et de la vertu dans la guerre : une question d'esthétique

L'esthétisation de la guerre tourne autour des idées selon lesquelles la guerre possède un aspect qui la rend comme étant une activité qui dévoile la vertu et du beau. À cet effet, en quoi consiste réellement le concept de l'esthétisation de la guerre ?

2.1.1. L'esthétisation de la guerre : définition

Du grec *αισθητικός* (*aisthétikos*), l'esthétique renvoie à la sensibilité, à la faculté sensible. Selon Georges Pascal expliquant la pensée de Kant, « *La sensibilité est précisément cette faculté qu'a notre esprit d'être affecté par des objets* »⁴⁶. La faculté sensible renvoie ainsi à celle des intuitions. Elle s'arrête ainsi aux objets sensibles (*αισθητα*). C'est quoi alors la faculté des intuitions ? L'intuition vient du latin *intueri* qui signifie voir. La faculté des intuitions permet à l'homme de porter un jugement sur le beau ou sur le laid. Cependant, le beau ou le laid ne sont pas ceux que la nature nous présente, mais plutôt celui de l'art. Le "voir" sensible nous aide à dire si tel ou tel autre objet est beau ou laid. André Lalande définit l'intuition comme étant la « *Vue directe et immédiate d'un objet de pensée actuellement présent à l'esprit et ainsi dans sa réalité individuelle* »⁴⁷. Lorsqu'on voit un objet, on peut dire s'il est beau ou non, et ce même objet peut affecter positivement ou négativement notre esprit. Voilà pourquoi André Lalande définit l'esthétique comme étant une « *science ayant pour objet le jugement d'appréciation en tant qu'il s'applique à la distinction du Beau et du Laid* »⁴⁸. » Pour ce faire, si l'on ne voit pas, on ne saurait porter un jugement sur la phénoménologie de la guerre.

L'esthétisation de la guerre signifie tout simplement le regard ou le jugement esthétique que l'on porte sur la guerre. Le résultat de ce jugement esthétique de la guerre est ambivalent. Autrement dit, dans la phénoménologie de la guerre, on trouve le beau et le laid, l'agréable et le désagréable. Sous cet angle, force est de constater que la beauté artistique qui se cache derrière la

⁴⁶ G. Pascal, *Pour connaître Kant*, Paris, Bordas, 1985, p.46.

⁴⁷ A. LALANDE, *op. cit.*, p.538.

⁴⁸ *Ibidem*, p.302.

phénoménologie de la guerre, peut affecter l'esprit comme toute autre beauté artistique. Que pouvons-nous entendre par beauté artistique ? Le beau artistique transcende la matière ou l'objet qui l'incarne. C'est dans ce sens que l'idéaliste allemand Hegel nous fait comprendre que : « *Le beau se définit ainsi comme la manifestation sensible de l'idée* »⁴⁹. Cela suppose que le beau est universalisable, objectivable. En effet, « *En disant que la beauté est idée, nous voulons dire par là que beauté et vérité sont une seule et même chose* »⁵⁰. Hegel emboîte ainsi le pas à Emmanuel Kant. Pour ce dernier, est beau ce qui plaît de façon universelle sans un intérêt quelconque : « *Le beau est ce qui plaît universellement sans concept* »⁵¹, dira-t-il.

Le beau dont nous faisons mention ici est celui du beau artistique. Ce beau artistique ne procède pas *ex-nihilo*, mais s'inspire des données ou des *data* parmi lesquelles, la nature, la légende, l'histoire, la société, etc. C'est par exemple ce que nous voyons dans les épopées où des personnages se distinguent par des actes héroïques. Cet héroïsme est beaucoup plus recherché au cœur de ce XVIIIe siècle par l'entremise de la guerre.

2.1.2. Du beau dans la guerre

La guerre est une opération durant laquelle ou à la fin de laquelle l'émotion prend le dessus. Cette émotion peut être l'angoisse de la mort ou même l'admiration. L'angoisse que la guerre crée en l'homme fait d'elle une chose non appréciable, elle devient même laide. Par ses conséquences qui défigurent l'humanité, la guerre est dépourvue de toute beauté, le jugement que l'on peut porter sur elle devient indubitablement négatif. Lorsque la guerre inspire admiration, elle devient un art, une beauté. Kant par exemple, a été fasciné par la guerre qui a entraîné la révolution française en 1789. Pour ce faire, qu'il s'agisse de la laideur ou de la beauté, nous sommes toujours dans la beauté artistique. Boileau le dit à cet effet :

*Il n'est point de serpent ni de monstre odieux
Qui, par l'art imité, ne puisse plaire aux yeux
D'un pinceau délicat l'artifice agréable
Du plus affreux objet fait un objet aimable.
Ainsi, pour nous charmer, la tragédie en pleurs
D'Œdipe tout sanglant fit parler les douleurs,
D'Oreste parricide exprima les alarmes
Et, pour nous divertir, nous arracha des larmes*⁵².

La beauté de la guerre qui se dévoile ici n'est point au niveau du nombre de cadavres, mais au niveau des effets qu'elle produit. Par exemple, la guerre de révolution qui a secoué la France au

⁴⁹ G. W. F. Hegel, *Esthétique. L'idée du Beau (2)*, Paris, Aubier-Montaigne, traduction de Ch. Bénard, 1964, p.41.

⁵⁰ *Ibidem*, p.40.

⁵¹ E. KANT, *Critique du jugement*, Tome 1, traduction de J. BARNI, Paris, Librairie philosophique de LADRANGE, (s.d.), p.93.

⁵² N. BOILEAU-DESPREAUX, *Art poétique*, Chant III, Paris, Hachette et Cie, (1881), 1979, p.25.

cœur de ce siècle des Lumières fait dessiner la beauté de la liberté. C'est évidemment cette beauté qui a pu changer, pour la seule fois, l'itinéraire de l'ermite de Königsberg.

La guerre est aussi considérée comme une source d'honneur. Ce siècle des Lumières est dominé par le pouvoir du luxe, du talent, de l'honneur. En effet, le talent est au XVIIIe siècle, ce que l'avoir est à notre monde aujourd'hui. En ce XVIIIe siècle, les rois cherchent leurs honneurs dans l'accroissement permanent de leurs territoires. Ils sont habités par l'esprit de grandeur, de la toute-puissance. On voit cela chez Kant quand il écrit : « *l'États place son véritable honneur dans un constant accroissement de sa puissance* »⁵³. Malheureusement cet accroissement ne se fait pas de façon pacifique. La meilleure voie de l'acquisition des territoires déjà occupés, c'est la guerre, la violence. Le jugement que porte Kant sur cette manière d'agir des rois la condamne. Le prétendu honneur de ces rois relève de l'ordre purement subjectif. Car il s'agit de défendre leurs intérêts personnels et non ceux des peuples.

2.1.3. Des vertus ou des valeurs comme *telos* de la guerre au XVIIIe siècle

Il importe ici de saisir dès l'abord de ce point, ces notions de vertu et de valeur. Cependant, il faut reconnaître que chaque mot possède plusieurs sens ; la modeste tâche que nous nous assignons ici est loin d'être celle d'inventorier toutes les définitions de ces concepts, mais de les saisir dans notre contexte lié à la guerre. Il faut noter que nous sommes ici au XVIIIe siècle ; et la conception de ce mot au cœur de ce siècle des Lumières semble être quasiment inusitée aujourd'hui. Quand on parle ici de vertu, il s'agit de ce qu'André Lalande considère comme étant « *puissance, pouvoir (physique ou moral, et quelquefois conçu comme participant de l'un et de l'autre)* »⁵⁴. Quant au concept de valeur, nous pouvons l'entendre comme ce vers quoi les individus d'une société donnée éprouvent un penchant. En d'autres termes, la valeur constitue une référence de considération admise par une société se trouvant dans un milieu et dans une époque données. Valeur et vertu ainsi définies, nous nous posons la question de savoir comment la guerre peut en être une source d'expression.

Le XVIIIe siècle conçoit la guerre comme un moyen par lequel on acquiert certaines valeurs. En effet, à travers la guerre, certains hommes parviennent à une certaine distinction, à une certaine considération, les distinguant des autres. C'est par exemple l'idée de courage qui est reconnue chez certains individus lors d'une guerre. Face à cette vision de la guerre, Kant déclare : « *la guerre a en elle-même une dignité intérieure, si bien que même des philosophes en font éloge comme d'un certain anoblissement de l'humanité* »⁵⁵. Les hommes s'engagent dans la

⁵³ E. KANT, *Vers la paix perpétuelle*, p.76.

⁵⁴ A. Lalande, *op. cit.*, pp.1200-1201.

⁵⁵ E. Kant, *op. cit.*, p.103.

guerre parfois juste pour avoir cette qualité. On recherche la guerre dans le but d'avoir l'honneur d'un homme courageux. À ce propos, Kant écrit : « *le courage à la guerre est jugé (...) comme ayant immédiatement une grande valeur, non seulement quand il y a une guerre (comme de juste), mais aussi pour qu'il y ait une guerre, et souvent celle-ci est entreprise à la seule fin de manifester ce courage* »⁵⁶.

La guerre telle que nous venons de la voir, est une activité qui façonne ou qui permet d'identifier la personnalité d'un individu. La guerre se présente ainsi comme une œuvre d'art. En effet, dans une œuvre d'art, on peut découvrir la psychologie de son auteur ou observer une certaine influence sur la psychologie de ceux qui la contemplent. La guerre est ainsi un art ; mais l'art compris non pas comme un savoir mais comme « *toute production de la beauté par les œuvres d'un être conscient* »⁵⁷. Une œuvre d'art qui laisse découvrir son auteur par le public qui la contemple et en même temps affecte profondément ce même public.

2.2. La guerre comme principe de l'affirmation de soi d'un peuple

L'esthétisation de la guerre nous met devant le rôle que peut jouer cette guerre tout comme le rôle que peut jouer l'art dans la société. Pour ce faire, la guerre peut exprimer la solidarité d'un peuple, le dépassement de soi et la grandeur du prince.

2.2.1. Les guerres interétatiques comme expressions de la solidarité entre citoyen

La solidarité entre citoyens constitue l'une des idées qui se cachent derrière la guerre. En effet, un peuple qui n'est véritablement pas uni ne peut valablement faire face à l'ennemi qui veut son anéantissement. Cela se perçoit dans les dires d'un certain Jésus dit le nazaréen au début de notre ère. Selon cet homme qui marque le début de cette nouvelle ère, un royaume divisé court à sa propre perte. Il écrit à ce propos : « *Si un royaume est divisé contre lui-même, ce royaume-là ne peut subsister* »⁵⁸. » La guerre suppose ainsi l'union entre tous les membres de la cité en vue de la sauvegarde de cette dernière. Cette conception de la guerre a permis la formation des États-Nations au siècle des Lumières, tel que nous l'avons vu un peu plus haut. Chez Kant, on aperçoit l'idée de solidarité sous le prisme de la forme républicaine de l'état. Selon ce penseur allemand, un État est véritablement tel, lorsqu'il a la forme républicaine. C'est cette forme républicaine de l'État qui lui confère une certaine capacité de se défendre en tant

⁵⁶ *Idem*

⁵⁷ A. Lalande, *op. cit.*, p.80.

⁵⁸ Saint Marc, « Évangile », dans *La Bible de Jérusalem*, (pp.1489-1511), Paris, Cerf, 2001, 5^e édition, 3,24, p.1493.

qu'unité à part entière. En effet, c'est sur cette constitution républicaine que doit se fonder « toute législation de droit d'un peuple »⁵⁹.

L'unité d'un peuple ou la solidarité d'un peuple nous permet de comprendre qu'aucun membre de l'État ne peut être négligé. La santé d'un peuple implique ainsi la santé de tous les membres. Cela nous renvoie à l'idée d'une physiologie sociale. Et en revanche, la santé d'un membre dépend de celle du peuple en général. Le citoyen se trouve ainsi contraint de faire prévaloir la santé du corps entier (c'est-à-dire la santé du peuple) par rapport à la sienne propre. C'est dans cette perspective que Montesquieu parle de la vertu politique. Qu'entend-il par cette vertu ? Selon lui, « la vertu politique est un renoncement à soi-même, qui est toujours une chose très pénible »⁶⁰. On renonce à soi-même pour préserver l'unité en l'épargnant de toute forme de désagrégation sociale. Il ajoute : « On peut définir cette vertu, l'amour des lois et de la patrie. Cet amour, demandant une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre, donne toutes les vertus particulières : elles ne sont que cette préférence »⁶¹. Le renoncement se traduit ici dans la phénoménologie des guerres interétatiques. Cependant, le renoncement de soi-même pour l'amour de la patrie ne signifie pas que l'individu a ainsi perdu sa liberté ou même dilué dans la totalité ; au contraire, solidarité et liberté sont inséparablement liées. Marie-Claude BLAIS nous le fait clairement savoir lorsqu'elle affirme : « Liberté et solidarité, loin d'être antinomiques concourent à la genèse d'un régime de droit »⁶².

La solidarité d'un peuple se traduit au XVIIIe siècle par l'amour sans faille de la patrie. Emmanuel Kant, constatant cette réalité, estime que c'est à travers cet amour de la patrie que les citoyens sont à même de défendre leur patrie. Car, chez cet ermite de Königsberg, la guerre défensive est une guerre qui se justifie ; puisqu'aucun peuple ne doit se laisser volontiers se détruire ou aliéner par un autre. Cet amour de la patrie se fait ainsi par un dépassement de soi.

2.2.2. La guerre et le dépassement de soi

Dès l'entame de ce point que nous voulons explorer, nous nous posons la question de savoir en quoi consiste exactement le dépassement de soi. Dépassement renvoie à l'idée d'une capacité de faire une chose ou de poser une action qui dépasse l'entendement humain. Le dépassement de soi signifie dès lors la réalisation des actions par soi sans toutefois imaginer que l'on pouvait vraiment les faire. Chez Spinoza par exemple, la capacité humaine est

⁵⁹ E. Kant, *op. cit.*, p.84.

⁶⁰ Montesquieu, *De l'esprit des Lois*, Livre IV, Chapitre V, Paris, Gallimard, 1995, p.40.

⁶¹ *Idem.*

⁶² M.-C. BLAIS, « Solidarité : une idée politique ? », dans Maryvonne Hecquard-Théron (dir.), *Solidarité(s) : perspectives juridiques*, les Actes de colloque de l'IFR, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse 1 Capitole, 2009, pp.35-48, p.41.

indéterminée ; car, nul ne connaît avec exactitude ce que peut faire le corps humain. On peut le lire entre ces quelques lignes :

Personne, en effet, n'a jusqu'ici déterminé ce que peut le corps, c'est-à-dire que l'expérience n'a jusqu'ici enseigné à personne ce que, d'après les seules lois de la Nature, en tant qu'elle est considérée seulement comme corporelle, le corps peut faire et ce qu'il ne peut pas faire, à moins qu'il ne soit déterminé par l'esprit⁶³.

Le dépassement de soi ainsi conçu, il importe de présenter le lien qui existe entre ce dépassement et la guerre.

Dans la phénoménologie de la guerre, les acteurs en question sombrent dans le dépassement de soi. L'homme n'entreprend pas de faire la guerre par plaisir ; à moins que cela ne soit une entreprise qui relève essentiellement de la volonté d'un despote, ou d'une aristocratie. La guerre est ainsi un moyen par lequel un peuple cherche à préserver sa quiétude, son bonheur, son épanouissement, sa souveraineté. La raison est au cœur du déclenchement d'une guerre qui défend les intérêts communs d'un peuple. D'où la place du sacrifice suprême pour sa patrie. On est ainsi heureux face à sa propre mort. C'est ce qu'illustre cet adage populaire : « *A la guerre comme à la guerre* ». Autrement dit, une guerre murement réfléchie par un peuple, ne doit causer aucune peine à l'un des membres de ce peuple. Par contre, chaque membre, chaque citoyen doit se sentir fier et courageux, quelles que soient les circonstances engendrées par cette dite guerre, en vue de la cause commune.

Il faut ainsi supporter les difficultés, les peines qu'engendre cette guerre pour l'intérêt supérieur de l'État. La posture qu'un certain Jésus-Christ a proposée à ses disciples, celle qui consiste à tendre une autre joue à son ennemi lorsque ce dernier te donne une gifle⁶⁴, se trouve infructueuse. En effet, quand Jésus lui-même s'est indigné lorsque l'un des gardes l'a frappé devant le grand prêtre Caïphe, sa réaction n'était nullement pas de tendre une autre joue, mais de manifester son indignation par un questionnement : « *Si j'ai mal parlé, témoigne de ce qui est mal ; mais si j'ai bien parlé, pourquoi me frappes-tu⁶⁵ ?* » On ne peut ainsi se laisser dérober son bonheur, son épanouissement, sous prétexte d'un pardon à outrance pouvant déboucher sur son propre anéantissement. Nous voyons ici que Jésus n'avait pas imaginé qu'il allait un jour réagir de cette façon, mais par un dépassement de soi, il a pu s'exprimer sans crainte pour prendre sa propre défense.

⁶³ B. Spinoza, *Éthique*, troisième partie, proposition 2, scolie, Chicoutimi, édition électronique, 2013, p.128.

⁶⁴ Saint Mathieu « Évangile », chapitre 5, verset 39, dans *Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 4^e édition, 2001, p.1450.

⁶⁵ Saint Jean, « Évangile », chapitre 18, verset 23, dans *Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 4^e édition, 2001, p.1596.

2.2.3. La guerre comme phénomène déterminant de la grandeur royale

Nous l'avons déjà dit au premier chapitre que le siècle des Lumières est celui de la rupture d'avec la monarchie ou tout simplement un siècle qui a sonné le glas du pouvoir absolutiste de droit divin. Au cours de ce siècle, le despotisme royal battait son plein. Détenant ainsi le pouvoir de décider sur tout, les rois se faisaient la guerre par simple désir de grandeur, d'honneur. Nous l'avons dit au premier chapitre de ce travail qu'au cours du siècle des Lumières, les guerres impériales étaient en vogue. Élargir leurs royaumes était le désir des monarques absolutistes de cette époque, dans le but d'acquérir de grandes renommées. Ce désir au fondement léger était en grande partie à l'origine des guerres qui se faisaient entre États en ce XVIIIe siècle. C'est ce que dénonce clairement Kant dans son projet de paix perpétuelle.

Selon Emmanuel Kant, la guerre trouve sa raison d'être lorsqu'elle est entreprise par un État républicain pour un but défensif. Dans cet État républicain, toute entreprise de guerre doit être la résultante de l'assentiment de tous les citoyens, et non point le fruit des caprices du prince. Ici, tous les citoyens s'accordent pour la guerre tout en ayant conscience des conséquences désastreuses de la guerre. Si ces citoyens sont donc d'accord pour la guerre, cela signifie que cette entreprise guerrière est en vue de l'épanouissement de ce peuple qui est exposé aux attaques extérieures. Sans leur courage pour la guerre, ils sont exposés à une éventuelle extermination. Car, « *pour des raisons insignifiantes* »⁶⁶, un peuple ne peut s'engager dans une entreprise si périlleuse qu'est la guerre, sans une réflexion bien murie. Dès lors, la guerre devient le propre de l'homme ; car elle émane fondamentalement de la raison qui est tout de même une faculté fondamentalement et exclusivement propre à l'être humain.

Les rois sont considérés aux XVIIe et XVIIIe siècles, comme des lieutenants de Dieu, et dont les décisions font office de lois. Une telle vision fait en sorte que les rois se plaisaient à entreprendre des guerres sans consultation préalable du peuple. Parmi ces rois absolutistes on peut citer Louis XIV de France, Frédéric-Guillaume Ier et son fils successeur Frédéric II de Prusse. La majeure partie des guerres qu'ils ont entreprises étaient dans le but d'agrandir leurs territoires et subséquemment leurs grandeurs en tant que rois influents. C'est par exemple le cas de la Prusse :

À la fin de son règne, Frédéric-Guillaume Ier laisse une consigne claire à son fils : « J'ai mis le pays et l'armée en l'état [...] à vous d'acquérir les territoires. » Ce qu'allait faire le jeune et ambitieux Frédéric II. La guerre de succession d'Autriche (1740-1748) lui offre, dès son accession au trône, l'opportunité d'agrandir considérablement son royaume en

⁶⁶ E. Kant, *op. cit.*, p.86.

*conquérant une province riche et peuplée de Bohême, la Silésie, aux dépens de l'Autriche*⁶⁷.

2.3. Le visage hideux de la guerre

La guerre est une pratique qui met en danger la vie des êtres humains. Même si lors d'une guerre on assiste à des pertes matérielles, la cible d'une guerre ce sont les vies humaines. La guerre instrumentalise l'homme, le met dans l'angoisse et le laisse troublé. La guerre aliène l'homme dans une triple dimension : la dimension biologique, la dimension métaphysique et la dimension psychologique.

2.3.1. La réduction de l'image de l'homme par la guerre du point de vue biologique

La guerre réduit l'image de l'homme, en le considérant comme un simple instrument. De ce fait, l'homme perd sa valeur suprême et devient un simple objet pour être utilisé par la volonté d'autrui ou simplement pour être tué comme étant un simple animal.

L'homme est ainsi considéré comme étant un instrument de la guerre par le fait que l'on se sert de lui pour l'opération de cette guerre. En effet, lors d'une guerre, c'est l'homme lui-même qui manie les instruments de guerre que sont les armes. En même temps il est lui-même manié par d'autres, ses semblables. Le soldat sur le champ de bataille est manœuvré comme un objet, il n'a pas son point de vue à donner. Il ne fait qu'obéir à l'ordre de son chef. La mort qu'il peut rencontrer lors de cette guerre le fait ressembler à un simple appareil, une simple machine qui s'est endommagée. C'est ce genre de situation que déplore fort pertinemment Jacques Prévert en ces termes :

*« Ceux qui donnent des canons aux enfants
Ceux qui donnent des enfants aux canons »*⁶⁸.

La guerre fait des victimes qui y perdent leurs vies. Elle abrège des vies humaines en masse. Nous le savons tous qu'après une guerre, on compte souvent les pertes en vies humaines. Elle vide ainsi l'État de ses forces vives. En effet, les personnes qui font la guerre ce sont des personnes qui possèdent encore la force, capable de produire, de participer au développement de leur société. Toute l'histoire de l'humanité nous laisse devant le drame inouï de la guerre ; dans l'Antiquité comme au Moyen Age, dans la période de la modernité tout comme au temps contemporain, des guerres ont fait de ravages très troublants. Par exemple, au XXe siècle, les

⁶⁷ <https://gallica.bnf.fr/essentiels/repere/guerre-xviiiie-siecle>, consulté le 07 août 2022.

⁶⁸ J. Prévert, « Tentative de description d'un dîner de têtes à Paris-France » dans *Paroles*, Paris, Gallimard, 1949, p.5.

régimes communistes ont décimé une partie de leurs populations. Staline en a décimé 15 à 20 millions de sa population, Mao Tsé Toung 65 à 70 millions⁶⁹.

Par ailleurs, la guerre est une réalité qui aliène la dignité humaine. Avec la guerre, la considération de l'homme perd sa substance ; tuer un être humain devient tout simplement comme tuer un simple animal qu'on veut manger à satiété. Pourtant, l'homme est une fin en soi, nous dit Kant. Il est donc très logique de convenir avec Kant que l'être humain est loin d'être une chose dont on peut aisément se servir comme étant un simple moyen pour atteindre ses objectifs. Le tuer pour conquérir un territoire par exemple ou encore le tuer pour faire triompher ses idées, est un acte ignoble qu'il faut nécessairement condamner. Pour ce faire, aucun individu, aucun groupe d'individus, ne doit considérer légitimement et légalement l'autre ou les autres comme étant un objet, ou une chose. C'est ce que nous lisons sous la plume de ce penseur des Lumières : « *Je ne peux donc disposer de l'homme en ma personne pour le mutiler, le corrompre ou le tuer*⁷⁰ ». Or, la guerre est un phénomène qui viole cette dignité humaine ; elle porte atteinte à la liberté, à la propriété d'autrui, à l'intégrité de l'homme, à la vie humaine.

Nous constatons que la globalisation révèle sans conteste les horreurs de la violence, les dévastations, les crimes des guerres, les pillages, l'appauvrissement et l'asservissement des pays, la perte de la liberté, la domination étrangère et le terrorisme, sont des maux dont l'humanité doit sortir en vue de l'établissement d'un monde pacifique où la dignité humaine sera prise en compte. Il est clair que les deux guerres mondiales ont emporté avec elles des millions d'êtres humains qui sont passés à l'holocauste ; faisant comprendre aux hommes qu'ils doivent s'unir pour vivre dans la paix, au lieu de se détruire. La pensée Kantienne éclaire ainsi le monde actuel. Ce philosophe allemand ne l'a-t-il pas dit qu'« *une guerre d'extermination qui anéantirait en même temps les deux parties et avec elle également tout droit, n'établirait la paix perpétuelle que dans le grand cimetière du genre humain* »⁷¹? C'est dans cette perspective que s'inscrit l'une des résolutions du préambule de la Charte des Nations Unies signée en 1945. En effet, les États membres de cette organisation étaient résolus « *à préserver les générations futures du fléau de la guerre qui deux fois en l'espace d'une vie humaine a infligé à l'humanité d'indicibles souffrances* »⁷².

⁶⁹ <https://journals.openedition.org> [En ligne], consulté le 03 août 2022.

⁷⁰ E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, pp.79-80.

⁷¹ E. Kant, *Vers la paix perpétuelle*, p.80.

⁷² Nations Unies, *Charte des Nations Unies*, San Francisco, 26 juin 1945, Préambule.

2.3.2. La guerre et l'angoisse de la mort. Un regard métaphysique

La mort est une réalité qui provoque la peur, la peur de l'inconnu, la peur de ne plus exister, la peur de voir l'autre mourir. Or la guerre offre comme résultat la mort, et la mort en masse. Devant les cadavres humains qui jonchent partout dans la ville, l'homme ne saurait être indifférent. À moins que l'on atteigne le sommet absolu d'un certain stoïcisme. Curieusement, le stoïcisme en question trouve ses origines dans les guerres qui ont affaibli la Grèce antique, plus précisément au III^e siècle. Ce stoïcisme se définit comme étant une doctrine philosophique visant les vertus et l'aptitude à supporter le malheur. Ce malheur est évidemment les effets néfastes des guerres qui ont miné Athènes en cette période de l'histoire. Tout cela nous permet de comprendre que l'être humain est troublé devant la mort. Il est encore plus difficile et plus angoissant d'être en face des morts qui sont en masse. C'est dans ce sens qu'Emmanuel Levinas déclare : « *La vie publique ne veut pas se laisser troubler par la mort qu'elle considère comme un manque de tact* »⁷³. Dès lors, nous constatons que l'angoisse de la mort que suscitent l'exposition des cadavres victimes de la guerre, est une angoisse provoquée par la mort des autres. Car l'expérience de sa propre mort est une expérience irréversible. Levinas n'en dit pas moins lorsqu'il écrit : « *L'angoisse est angoisse de la mort pour un être* »⁷⁴. Nous voyons donc que toute mort (que ça soit d'un individu ou d'un certain nombre de personnes) suscite l'angoisse. Cependant la brutalité par laquelle les hommes sont tués lors d'une guerre est de nature inhumaine. La guerre met ainsi l'homme dans une certaine responsabilité.

L'humanité porte la lourde responsabilité de la mort des personnes qui ont été exterminées par la guerre. Cette responsabilité est double ; premièrement l'on est responsable pour la mort de l'autrui dans son inconnu. On éprouve ici ce vide qu'embrasse l'autre, impliquant ainsi l'idée de solidarité avec lui. Cette solidarité affecte notre être, notre conscience, ce que l'on appelle souvent la conscience collective. Deuxièmement, la responsabilité renvoie à ce que nous aurions fait pour éviter cette mort. On peut se poser la question de savoir si la guerre est une fatalité. Ne pouvons-nous pas empêcher une guerre qui va emporter avec elle des vies humaines ? Nous référant au génocide du Rwanda en 1994, nous comprenons que l'humanité n'a pas assumé sa responsabilité pour véritablement empêcher ce carnage de nature barbare. Nous sommes ainsi angoissés, éprouvant d'énormes regrets, suite à des massacres perpétrés par la guerre. Le philosophe moraliste Emmanuel Levinas affirme dans ce sens : « *Autrui me concerne*

⁷³ E. Levinas, *La mort et le temps*, p.54.

⁷⁴ *Ibidem*, p.53.

comme prochain. Dans toute mort s'accuse la proximité du prochain, la responsabilité de survivant, responsabilité que l'approche de la proximité meut ou émeut »⁷⁵.

Les horreurs de la guerre mettent tout homme dans l'indignation. Car l'homme est un être animé d'un sentiment d'intersubjectivité, un être qui prend pitié de son semblable ; la mort ou la douleur de l'autre ou des autres nous plonge dans l'angoisse même de la mort ou de la souffrance. Pour éviter cette angoisse, l'homme doit indubitablement rechercher la paix pour sa quiétude. Pour ce faire, même si « *la mort est une guise d'être que le Dasein assume dès qu'il est* »⁷⁶, les hommes ne doivent pas se faire donner la mort par l'entremise de la guerre qui constitue une source de mort brutale et inhumaine.

2.3.3. La guerre et ses conséquences psycho-pathologiques.

L'horreur de la guerre se trouve dans les pertes en vies humaines. Si la paix est incessamment recherchée, c'est parce que l'on regrette le mal que la guerre afflige à l'homme. La guerre aliène non seulement celui qui y trouve la mort, mais aussi et surtout celui qui regarde ses horreurs ou qui assiste à ces horreurs. Le carnage provoqué par la guerre peut être à l'origine des troubles comportementaux. On peut expliquer ce phénomène à partir de la constitution même de l'être humain. L'être humain est un être psychosomatique, composé ainsi par un schéma dualiste. Autrement dit, l'homme est constitué du corps en tant que matière sensible, et de l'esprit en tant que partie immatérielle. L'homme trouve la mort lorsque la partie matérielle est endommagée. Quant à la partie spirituelle, immatérielle, elle est longtemps négligée lors des guerres pour savoir si elle peut être blessée ou pas. L'étude de ce problème va s'imposer avec les deux dernières guerres mondiales.

Après ou lors des guerres modernes, le constat a commencé à être fait par l'observation des troubles comportementaux. Les médecins militaires désignent cette pathologie sous différents termes : "obusite", "*shell-shock*", "vent du boulet", "syndrome des éboulés", "camptocormie". Comment ces médecins ont pu détecter cette maladie ? Ils ont constaté que des corps qui ne souffrent d'aucune blessure visible, manifestent des symptômes observables. Seulement, ces médecins hésitaient encore sur l'origine réelle de cette maladie. Ils ont préalablement attribué cela aux expositions de nombreux toxiques, à des effets de soufre pouvant créer des lésions aux niveaux des organes internes. Ils ont également émis l'hypothèse selon laquelle ces troubles sont dus aux ondes de chocs des explosions provoqués par l'artillerie. Cela a été un mystère aux yeux du corps médical. Les soldats qui en sont atteints sont considérés le plus souvent comme des simulateurs cherchant à fuir le front. Certains seront fusillés pour

⁷⁵ *Ibidem*, p.20.

⁷⁶ M. Heidegger, *Être et temps*, Paris, Gallimard, traduction par Emmanuel Martineau 1985, p.244.

décourager d'autres. Le voile va tomber avec l'avènement de la première et de la deuxième guerre mondiale. C'est alors que l'état de stress post-traumatique sera enfin reconnu en tant que tel.

Si les deux guerres mondiales ont emporté avec elles des vies humaines avec un chiffre si troublant, beaucoup de personnes en ont survécu comme étant des êtres invalides. La guerre est ainsi une réalité qui blesse l'homme au-delà du visible. Soldats et civils, personne n'en est épargné. Du côté des civils, malgré le fait que ce ne sont pas eux qui font directement la guerre, ils subissent le traumatisme de la guerre. Le fait même d'assister aux drames de la guerre affecte psychologiquement l'être humain, et nécessite un accompagnement psychologique adéquat.

Rétrospectivement, Ahrenfeldt (1958) a évalué les pertes psychiques britanniques de la première guerre mondiale à 200.000 hommes, et les archives du Royaume-Uni signalent qu'en 1939, soit vingt ans après la fin de la guerre, 120.000 anciens combattants recevaient une pension d'invalidité pour shell shock ou neurasthénie de guerre⁷⁷.

Pendant la période de la guerre de 1914, on dénombre tant de blessés psychiques. En France on note un nombre important d'effondrements psychiques brutaux. Ces blessés restent des yeux ouverts, faciès hagards, se sentant tout à fait absents. « *L'article publié par Milian dans Paris Médical (2 janvier 1915) et intitulé "L'hypnose des batailles" rend compte de cette étonnante pathologie confuso-onirique aiguë, qui rendait les survivants hébétés et égarés, poursuivant dans un rêve éveillé permanent le cauchemar de leur combat⁷⁸.* » Il en était de même chez les combattants anglais de cette première guerre mondiale. Certains parmi ces combattants étaient tombés dans l'hallucination. En effet, face à l'ennemi visiblement puissant, des soldats anglais ont aperçu dans le ciel une cohorte d'anges qui fondit sur les Allemands et les firent fuir effrayés. Cet événement qui est le fruit d'un traumatisme de la guerre, Louis CROCQ le souligne dans l'un de ses articles : « *une curieuse hallucination collective (...) toucha le 23 août au matin les soldats de la 8ème brigade devant Mons* »⁷⁹. Chez les soldats russes, on note des troubles comportementaux tels que l'hébétude, confusion, démence précoce et psychose maniaco-dépressive, des troubles anxieux et émotifs importants. Ces cas que nous venons d'étudier montrent clairement que l'aliénation de l'homme par la guerre n'est pas simplement l'atteinte à des vies humaines, mais aussi et surtout une aliénation de l'homme dans sa totalité. Tout comme la partie matérielle qui constitue l'humain subit une certaine déshumanisation, la partie immatérielle, la partie spirituelle est également affectée et aliénée.

⁷⁷ L. CROCQ, « La Psychiatrie de la Première guerre mondiale. Tableaux cliniques, options pathogéniques, doctrines thérapeutiques », dans *Anales médico-psychologiques revue psychiatrique*, avril 2005, p.1.

⁷⁸ *Ibidem*, p.2.

⁷⁹ *Idem*.

CHAPITRE III

LA CRISE DES DROITS DE L'HOMME OU LA DECHEANCE DE LA DIGNITE HUMAINE

Le philosophe allemand Hegel pense que la philosophie naît à partir des situations que vit un philosophe. La pensée naît ainsi d'un contexte donné. C'est pour nous conformer à cet idéal que nous voulons marquer un arrêt sur la condition dans laquelle l'homme est plongé au cœur de cette Europe du XVIIIe siècle qui a vu naître la pensée pacifiste de Kant. Cette période de l'histoire a été troublée par la crise des droits, et par celle des libertés individuelles et de la justice. Des idéologies au siècle des Lumières ont contribué au développement du purisme kantien. La condition de vie, dans laquelle l'homme se situe, suscite ainsi une réflexion philosophique.

3.1. L'homme du siècle des Lumières : Un être en reconquête de sa nature

Pour que l'homme puisse véritablement s'épanouir partout et toujours, il est nécessaire que ses droits puissent être établis. Ces droits sont classés sous trois rubriques : le droit de l'homme ou droit civil, le droit des peuples et le droit cosmopolitiques. Ces droits ont connu une crise au siècle des Lumières, suscitant des théories y afférentes. Grâce au triomphe de la raison, l'homme du siècle des Lumières va chercher à se libérer de toutes dominations arbitraires. Il estime même que, par sa seule raison, il peut tout connaître le secret de la nature. Se croyant comme étant un être omniscient, l'homme de ce siècle va également chercher à rompre d'avec le Sacré.

3.1.1. De la crise à la recherche des droits de l'homme

La question des droits de l'homme est au cœur de l'état civil au XVIIIe siècle. Tout d'abord, qu'est-ce que nous entendons par droit de l'homme ou droit civil ? Qu'est-ce que l'état

civil ? Le non-respect des droits civils peut-il conduire les hommes dans l'état de nature ou l'état de guerre ?

Premièrement, qu'est-ce qu'un droit civil ? Pour répondre à cette question, nous voulons d'abord nous référer aux théoriciens du contrat social. Ces auteurs ont voulu fonder l'origine de la société, ou mieux du pouvoir, sur la volonté des hommes en tant qu'êtres rationnels. Ces contractualistes ont procédé par l'émission de l'hypothèse d'un état de nature. Parmi ces théoriciens du contrat social, les uns soutiennent que cet état de nature est caractérisé par la violence permanente entre les hommes (Thomas Hobbes) ; et pour les autres, c'est un état où règne la paix (Rousseau). C'est la thèse de ces premiers qui est généralement admise lorsque l'on parle de l'état de nature. Car, lorsqu'on parle de l'état de nature, la première idée qu'on a est celle d'un état de guerre entre les hommes. Nous prenons cette position pour expliquer le concept de l'état civil qui s'articule à cet état de nature. En effet, dans l'état de nature où règne la guerre, tout le monde a le droit sur tout ce qui existe. Ce qui fait opposer en permanence chacun contre tous et tous contre chacun.

Pour sortir de cet état dans lequel leurs vies sont permanemment exposées, les hommes ont décidé de signer un pacte de vivre ensemble dans la paix par l'établissement des lois auxquelles chaque membre doit obéissance. C'est dans ce sens que nous convenons avec Hobbes que « *l'équité et les lois sont une raison et une volonté artificielles* »⁸⁰. On peut ainsi déduire que les lois sont faites pour une vie de paix en société. Ces lois protègent chaque membre des attaques d'autres membres, et lui confèrent ce qui lui revient naturellement de droit ; d'où l'idée de droit. Dès lors, nous pouvons définir le droit comme étant l'ensemble des lois qui « *régissent les rapports des hommes entre eux* »⁸¹. Or, au cours du siècle des Lumières, l'homme est pris au piège des conflits qui résultent de l'absence criarde des droits.

L'état civil peut être entendu comme étant une société d'hommes qui ont volontairement décidé de vivre-ensemble. Par conséquent, cette vie en société n'est pas sans fondement, elle se fonde évidemment sur des lois. Ce n'est qu'au sein d'une société que l'homme peut jouir pleinement de ses droits. Malheureusement, au XVIIIe siècle, les guerres qui ont miné ce siècle ont en partie leurs causes venant du non-respect de ces droits civils (*jus civitas* romain). Ce siècle peut être considéré comme un siècle où les hommes se sont replongés par inadvertance dans l'état de nature ; cet état de nature où règne l'insécurité. Il est évident que l'Europe de ce siècle

⁸⁰ T. HOBBS, *Léviathan*, Introduction, traduction par André KANAN, Paris, Gallimard, 1940, p.9.

⁸¹ A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Volume 1*, A-M, Paris, Quadrige/PUF, 1926, p.252.

des Lumières est tombée dans une situation où ses populations ont hardiment soif de la paix. Ces populations muselées sont transformées en instruments de guerres par leurs rois despotes.

L'absolutisme considère les sujets comme des simplement êtres destinés à obéir aveuglément aux ordres des rois. Par exemple, Louis XIV insiste sur l'idée que les sujets doivent obéir comme on obéit à un lieutenant. L'idée de lieutenant nous renvoie ici à la force, à la violence. La violence du roi fait office de loi, de droit. Dès lors, la force des rois ou des princes devient comme un droit. N'est-ce pas un tel comportement, une telle situation, un tel climat qui a pu dire à Rousseau que « *Force ne fait pas droit* »⁸²? Tout compte fait, le XVIIIe siècle européen a été visiblement marqué par l'abus du pouvoir royal. C'est pourquoi les Lumières ont permis aux hommes de fonder les relations humaines et les pouvoirs politiques sur une base essentiellement juridique.

À côté de cet aspect juridique, on peut aussi comprendre que l'homme des Lumières est un être qui jouit du triomphe de la raison, se considérant conséquemment comme étant un être omniscient, et à qui rien ne saurait être un mystère.

3.1.2. L'homme des Lumières à la croisière du désenchantement du monde

La pensée des Lumières a formé un ensemble foisonnant des savoirs théoriques et pratiques, dont les fruits ont conduit l'homme à sortir de l'ancien monde où s'épaississent les ténèbres de l'obscurantisme. L'Europe des Lumières s'était vue considérée comme étant un continent où fleurissent d'intenses échanges et débats, contribuant à forger une certaine unité à ce mouvement et à bâtir d'emblée une conscience européenne. En 1784, Kant donne une définition à ce mouvement en insistant sur l'idée que la raison philosophique avec laquelle les hommes des Lumières ont créé le nouveau monde, a correspondu plus à une force qu'à un simple enseignement auquel il faut croire. Cette idée philosophique devient ainsi une dynamique. Pour le philosophe de Königsberg, elle est une "marche" vers l'émancipation, vers la libération de la personne humaine par la connaissance. C'est par elle que l'homme acquiert son autonomie intellectuelle, devenant ainsi libre vis-à-vis des vérités illusoire imposées de l'extérieur, et qui, jadis, le maintenaient en « tutelle », selon le concept qui lui est si chère.

Ce siècle des Lumières est un moment clé pour le progrès de la pensée humaine. C'est la sortie de l'obscurantisme, où des réactions rudes à l'encontre de l'autorité extérieure guidant la conduite de l'homme se sont fait ressentir. En effet, les penseurs de ce siècle invitent à la liberté de penser, à l'autonomie dans la recherche de la vérité. Allant dans ce sens, Kant interpelle chaque individu lorsqu'il écrit : « *Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Voilà*

⁸² J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, Paris, Bordas, 1972, p.66.

la devise des Lumières »⁸³. Kant vise dans ce rejet de l'autorité extérieure, la tutelle qu'exerce la religion sur les consciences et les comportements des individus. En effet, la religion est conçue par les Lumières comme un obstacle évident à la liberté de l'homme à pouvoir percevoir les mystères ou à pouvoir saisir les lois qui régissent le cosmos.

Le XVIII^e siècle constitue un siècle d'exploration, grâce à la maîtrise de la nature par l'homme. Les États mieux développés et mieux équipés cherchent à connaître le monde ; ce qui se fera matérialiser par la rencontre avec d'autres peuples. Ces rencontres avec d'autres peuples, loin de limiter l'explorateur comme l'unique véritable être humain comme l'ont prétendu les européocentristes, invitent plutôt à porter un regard critique sur soi-même. C'est ce que nous dévoilent Montesquieu dans les *Lettres persanes*. Les explorateurs occidentaux découvrent chez d'autres peuples, des valeurs pouvant enrichir leur civilisation. Ils ont vite compris que la révolution qu'ils sont en train d'expérimenter n'est pas leur apanage exclusif. C'est dans ce sens que des auteurs d'autres continents font de rapprochement avec l'Europe, à l'instar d'Anne Cheng. En effet, cette dernière souligne cela en disant que la Chine apparaissait aux yeux des penseurs des Lumières comme une référence majeure. On y voit la liberté de penser en ce siècle, y compris en Inde, l'Afrique, et l'Amérique avec l'élaboration de sa Constitution qui en témoigne à merveille. Anne Cheng écrit par exemple au sujet du renversement de l'ancien régime au cours de ce siècle des Lumières : « *Il n'est guère étonnant que ce soit chez des penseurs traumatisés par la débâcle des Ming face aux Mandchous que l'on trouve la critique la plus radicale de l'absolutisme impérial et des vices dont souffrent traditionnellement les institutions et la société chinoise* »⁸⁴.

Le réveil de l'homme dans l'usage de sa raison a fait du siècle des Lumières un siècle au cours duquel des innovations dans le domaine de la technique prouvent le progrès remarquable de la science, menant irréversiblement vers le boom industriel. On y voit par exemple, l'expérience sur l'électricité, la balance de Lavoisier. Ce progrès de la science hante l'homme à avoir une vision mécanique du monde. D'où le désenchantement du monde. À côté de ce progrès de la technologie et de la science, on remarque la prise en compte de la question de l'éducation et de la pédagogie. En ce qui concerne la question de l'éducation, on peut citer Rousseau qui a écrit *Émile ou De l'éducation* où il exalte la conservation du naturel pour le bon développement de l'enfant.

⁸³ E. Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?* Paris, Flammarion, traduction par Jean-François POIRIER et Françoise PROUST, 1991, p.43.

⁸⁴ A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p.566.

Au plan épistémologique, la vraie connaissance ne commence qu'avec le sensible. Mais la vraie connaissance ne se réduit pas à cela. C'est un empirisme éclairé. Un empirisme qui prospère sous l'effet des Lumières. Parmi ces empiristes figure en très bonne place le philosophe anglais John Locke. Pour lui, les idées ne sauraient être innées ; car l'esprit à la naissance est une *tabula rasa*. C'est à travers l'expérience que l'on acquiert des idées. Il s'agit là de la réduction phénoménologique, l'altération de la sensibilité. Tout est réduit aux sens. Par conséquent, la métaphysique se trouve infructueuse. Tout porte à croire ici que ce qui ne peut être expérimenté échappe inévitablement à la connaissance et par conséquent ne peut être objet d'une quête heuristique. Le siècle des Lumières est ainsi un siècle de révolution. La révolution surtout du mode de penser comme par exemple chez Kant. Pour ce dernier, c'est l'homme qui est au centre de la connaissance. Le Sacré va conséquemment perdre sa place de prédilection longtemps bernée dans la vision européenne.

3.1.3. L'homme dans sa rupture d'avec le Sacré pour la recherche du bonheur

Les penseurs des Lumières ont pris leur temps pour jeter un regard sur la question de la diversité religieuse. Prenant conscience de ces différences, ils estiment que ces religions doivent pacifiquement cohabiter. Par cette exhortation ces penseurs des Lumières invitent à la tolérance et à la liberté des consciences. C'est ce qu'illustrent les écrits de Voltaire autour de l'affaire Calas⁸⁵ ou de Lessing, *Nathan le Sage*⁸⁶. Dans cette Europe en pleine révolution, les travers de l'Église chrétienne subissent des dénonciations. On assiste à des situations où les Jansénistes se trouvent en proie à des crises mystiques. Ils sont ainsi ridiculisés, et les Jésuites de leur côté sont attaqués. L'Église perd sa valeur ; matérialisme, athéisme et le déisme prennent le dessus. La raison et l'expérience qui sont des moyens purement humains suffisent pour que les hommes fixent leurs lois et accèdent véritablement à la connaissance. Les hommes doivent se sentir libérés de leurs jougs anciens. C'est là la conquête de l'autonomie du sujet par le biais de la raison qui, seule, conduit à la connaissance.

Si donc l'Église perd sa crédibilité, et que l'homme recouvre sa liberté, son autonomie, alors au lieu de rechercher le salut que promet cette Église, il faut maintenant rechercher son épanouissement, son bonheur ici-bas sur la terre. Dès lors, la quête du bonheur prend le pas sur

⁸⁵ Voltaire, *Traité sur la tolérance*, « Chapitre I : Histoire abrégée de la mort de Calas ». En effet, l'affaire Calas est une affaire judiciaire française qui se déroule de 1761 à 1765 à Toulouse sur fond de conflit religieux entre protestants et catholiques, rendue célèbre par l'intervention de Voltaire dans cet ouvrage *Traité sur la tolérance*. Jean Calas était un commerçant protestant de Toulouse. Son fils ayant été trouvé mort étranglé ou pendu selon le médecin présent sur place, Jean Calas est accusé de l'avoir assassiné pour empêcher le jeune homme de se convertir au catholicisme.

⁸⁶ Lessing, *Nathan le Sage*, Paris, Gallimard, 2006. Dans cette pièce de théâtre, on voit la tolérance que l'on ne peut imaginer entre le chrétien, le musulman et le juif.

celle du salut tant exalté par l'Église. Des auteurs se donnent à des œuvres qui expriment les amusements de la vie privée tels que nous le décrit Chardin. La félicité villageoise se dévoile quant à elle sous la plume de Freudenberg. Dans ces œuvres, on voit comment l'homme goûte aux plaisirs de la terre et pratique les arts et la lecture. Les romans d'amour font échos et connaissent de brillants succès : *Julie* ou *La Nouvelle Héloïse* de Rousseau. Les artistes sont libres de créer. D'où les réflexions esthétiques voient le jour comme nous pouvons les voir sous la plume de Kant dans son ouvrage intitulé *Critique de la faculté de juger*.

3.2. De la crise à la quête des libertés et de la justice

La crise des libertés individuelles, l'inflation des injustices et la peine de mort au siècle des Lumières ont été en partie des causes évidentes des conflits dans le vieux continent. À ce niveau, l'homme veut se libérer de toute emprise de l'aliénation sans pour autant subir les injustices du monarque qui utilise souvent la peine de mort comme arme de dissuasion des citoyens.

3.2.1. Le XVIIIe siècle à la charnière de la crise et du prospectus des libertés

La liberté c'est le fait d'agir sans subir des contraintes extérieures, et sans pour autant porter atteinte à autrui. Cependant, il y a plusieurs types de liberté : liberté individuelle, liberté politique, liberté de communication. Selon André Lalande, la liberté « désigne alors non seulement le degré plus ou moins haut d'indépendance que possède l'individu à l'égard du groupe social dont il fait partie, mais le degré d'indépendance que l'on considère comme normal et souhaitable, comme constituant un droit et une valeur morale »⁸⁷. La liberté consiste ainsi à agir conformément aux lois de la société dans laquelle on se trouve. Cette définition peut être identifiable à celle qu'a donnée Jean-Jacques Rousseau dans son ouvrage politique intitulé *Du contrat social ou Principes du droit politique*. Chez ce penseur politique des siècles des Lumières, « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté »⁸⁸.

La question de la liberté est au cœur des débats du siècle des Lumières. Les rois, s'arrogeant d'un pouvoir absolutiste, privent allègrement leurs sujets de leurs libertés. L'obéissance aux ordres des rois est une obligation ; car la volonté du roi fait d'emblée office de loi. L'opinion du peuple est sans valeur aux yeux du roi. La privation des libertés entraîne le mécontentement. L'usurpation des libertés par les rois dans ce XVIIIe siècle prouve combien la valeur de la nature de l'homme est biaisée. En effet, la liberté fait partie intégrante de la nature humaine ; enlever cette liberté à l'homme signifie logiquement rabaisser son image, l'avilir,

⁸⁷ A. LALANDE, *op. cit.*, Volume 1, p.559.

⁸⁸ J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, pp.83-84.

l'amoinrir, le diminuer, le réduire. C'est pourquoi des penseurs au cours de ce siècle cherchaient alors à redonner à l'homme sa nature dans sa complétude. C'est dans ce sens que s'inscrit le citoyen de Genève lorsqu'il affirme : « *Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs*⁸⁹. » Si la privation des libertés peut entraîner l'homme dans un sentiment d'indignation, il n'est point étonnant de voir le XVIIIe siècle baigner dans le sang. Kant reprendra cette thèse pour son propre compte dans son projet de paix perpétuelle.

3.2.2. L'homme face à l'inflation des injustices sociales

Le XVIIIe siècle constitue un moment clé de l'élaboration d'une forme d'organisation purement moderne. Les injustices qui régnaient dans les régimes absolutistes et tyranniques sont mises à l'épreuve par des penseurs pacifistes. Cependant, que pouvons-nous entendre par ce concept d'injustice ? Quelles sont les conséquences de l'injustice en Europe de ce siècle des Lumières ? Quelle forme de société faut-il à cet effet pour une vie pacifique ?

Comment définir ce concept d'injustice ? Nous allons d'abord commencer par définir le concept de justice. Le terme justice vient du latin *iustitia* qui est un nom féminin dérivé de *justus* qui renvoie à ce qui est conforme au droit. La justice désigne ainsi l'action d'agir conformément aux lois établies pour une vie harmonieuse en société. Pour André Lalande, le juste est « *un homme de bien, celui dont la volonté est conforme à la loi morale* »⁹⁰. Dès lors, le concept d'injustice renvoie à tout acte qui bafoue les droits des citoyens ou des peuples. On se retrouve ainsi de façon inattendue, dans le non-respect des droits en général. Autrement dit, la vie dominée par les injustices, est une vie purement à l'état de nature. L'injustice est ainsi, un état de vie où la dignité humaine n'est point prise en compte. La justice revêt trois formes : la justice commutative, la justice distributive, et la justice répressive. Voyons de près en quoi consiste chacune de ces trois types de justice.

La justice commutative est l'une de celles qu'Aristote a conçues dans son livre intitulé *Éthique à Nicomaque*. Elle consiste à recevoir l'équivalent de ce que l'on a donné. De ce fait, la justice commutative ne tient pas compte des différences existantes entre les individus ; elle donne à chacun la même part. Cette justice est celle qui intervient dans les échanges et est fondée sur une égalité parfaite entre les personnes désireuses effectuer l'échange. Cette justice peut être résumée en ces termes : *à chacun la même chose*. Par contre, la justice distributive peut être formulée par le principe que voici : *à chacun selon son mérite ou selon ses besoins*. C'est cette

⁸⁹ *Ibidem*, p.67.

⁹⁰ A. LALANDE, *op. cit.*, p.550.

forme de justice qui préside à la répartition des avantages sociaux. Son objectif n'est pas l'égalité entre les personnes comme dans la justice commutative, mais une proportionnalité stricte entre le mérite et aussi l'effort fourni. Aristote l'a également bien définie. Pour lui, cette forme de justice consiste à distribuer les richesses et les honneurs aux meilleurs ou aux plus méritants. Quant à la justice répressive, elle désigne la partie de la justice pénale qui se donne pour mission de punir les fautes commises par les individus membres d'une société afin d'assurer la cohésion sociale. Ici, la peine ou la sanction doit être proportionnelle à la faute commise. La loi du Talion met en exergue cette forme de justice lorsqu'elle stipule : œil pour œil, dent pour dent.

Au XVIII^e siècle, toutes ces formes de justice étaient plus ou moins bafouées, ignorées et rejetées. Cela suffit pour comprendre les guerres qui se faisaient en cette période. Ces injustices ont affligé les âmes douces à l'instar de Rousseau qui le relate dans ses Confessions :

La justice et l'inutilité de mes plaintes me laissèrent dans l'âme un germe d'indignation contre nos sottes institutions civiles, où le vrai bien public et la véritable justice sont toujours sacrifiés à je ne sais quel ordre apparent, destructif en effet de tout ordre, et qui ne fait qu'ajouter la sanction de l'autorité publique à l'oppression et à l'iniquité du fort⁹¹.

Cet auteur nous fait ici savoir l'arbitraire qui animait ce siècle des Lumières. Rousseau n'est que l'un de ces auteurs qui se sont offusqués contre ces injustices qui engendrent l'instabilité dans les États. On note des critiques acerbes à l'égard de ces injustices de biens d'autres penseurs. Les guerres ambiantes en cette période de l'Europe des Lumières, traduisent ainsi les injustices que subissent les populations. Car, qui dit justice dit paix. La quête de la paix perpétuelle qu'a entreprise Emmanuel Kant est ainsi une réaction, un combat entrepris à l'encontre des injustices qui sévissaient en cette période trouble. Dès lors, il importe de présenter les fruits de la justice pour la société.

En tant qu'identique à la loi, la justice est la plus parfaite des vertus ; elle garantit l'ordre et l'harmonie au sein de la Cité. L'absence de la justice ou la présence de l'injustice au sein d'une société peut engendrer le mécontentement qui, lui, à son tour, peut être à l'origine de l'instabilité sociale, du désordre, de la violence, de la guerre. En outre, toutes les formes de justice ont chacune une importance. La justice commutative par exemple, exclut la discrimination ; car elle promeut l'égalité des chances au sein de la société. Quant à la justice distributive, elle peut entraîner chez les individus l'esprit de l'effort, du travail, pour devenir meilleur. La justice répressive de son côté, pousse chaque individu à se conformer aux lois qui régissent la vie en société par peur de la sanction. Aucune société ne peut vivre sans loi, laquelle loi constitue le jalon de la justice. Une société sans loi est une société à l'état de nature où Thomas Hobbes

⁹¹ J.-J. ROUSSEAU, *Confessions*, Livre VII, Paris, Bordas, (s.d.), p.146.

conçoit l'homme comme étant un loup pour un autre, un état de guerre. Pour ne point rentrer dans cet état, il est nécessaire que la justice règne pour que le droit de chacun soit respecté, et que règne la paix, l'harmonie au sein de la société. La justice a pour but de promouvoir l'égalité entre les hommes vivant dans une société.

3.2.3. L'homme au carcan de la peine de mort

L'anathème est jeté sur l'église qui était la maîtresse de toutes ces décisions fallacieuses tout au long de ces siècles sombres de l'histoire de l'humanité. Nous le savons bien combien cette église a été un énorme obstacle à l'avancée de la science. Elle a ainsi aliéné la liberté de penser de l'homme. Tous ceux qui veulent entreprendre la voie de l'épistémè, sans référence aux Écritures bibliques était l'objet d'une guillotine ou d'une persécution. Galilée, Giordano Bruno, Copernic, et bien d'autres en étaient victimes de cet aveuglement par les ténèbres de l'ignorance. L'autorité ecclésiastique contrôlait minutieusement tout écrit des penseurs avant d'être admis et publié. Face à cette triste situation, les penseurs du XVIII^e siècle se sont distingués par leur ardeur, leur souci de libérer l'homme de toute cette domination aveugle. La raison seule est largement suffisante pour pouvoir aider l'homme à trouver des solutions à ses problèmes.

En outre, les penseurs des Lumières ont pris leur temps pour jeter un regard sur la question de la diversité religieuse. Ce qui les a motivés à se pencher sur cette question est que la peine de mort était chose courante. On note par exemple les persécutions des protestants en Italie, les persécutions des catholiques en Angleterre. Prenant conscience de ces différences religieuses qui mettent à mal une vie paisible, les penseurs pacifistes envisagent une cohabitation pacifique entre ces religions. Par cette exhortation, ces penseurs des Lumières invitent à la tolérance et à la liberté des consciences. C'est ce qu'illustrent, comme nous l'avons dit un peu plus haut, les écrits de Voltaire autour de l'affaire Calas⁹². En effet, voulant mettre en exergue la valeur de la tolérance, Voltaire dénonce dans son livre intitulé *Traité sur la tolérance*, « Chapitre I : Histoire abrégée de la mort de Calas », la question de la peine de mort. Par un verdict à l'allure très controversée, Calas est condamné à mort de façon injuste. En outre, cette tolérance qu'exalte l'auteur du *Traité sur la tolérance*, se révèle également dans sa révolte contre un jeune qui a été décapité par l'église. En effet, il s'agit d'un jeune de 21 ans qui, ayant rencontré une procession religieuse, n'a pas enlevé son chapeau comme le voulait la tradition catholique. C'est ainsi que sa langue, son poignet et sa tête ont été coupés et brûlés. Face à cette pratique barbare, « *Ulcéré, Voltaire crache son venin sur l'infâme. L'affaire connaît un retentissement terrible en Europe. Le temps où l'Église pouvait brûler les gens par centaines sans que nul ne bronche est*

⁹² Cf. Voltaire, *Traité sur la tolérance*, « Chapitre I : Histoire abrégée de la mort de Calas », inédit.

révolu »⁹³. Voltaire qualifie cette situation d'infâme. Cette question de tolérance a été également abordée par Lessing, dans son ouvrage *Nathan le Sage*⁹⁴. Dans cette pièce de théâtre, on voit la tolérance que l'on ne peut imaginer entre un chrétien, un musulman et un juif.

La peine de mort ou la guillotine a été une pratique que l'on peut évidemment qualifier de barbare, de sauvage, replongeant l'homme à l'état de nature ou état de guerre. Cette peine a été longuement combattue pour qu'elle soit abolie. Malheureusement jusqu'à nos jours elle existe encore dans certains pays. C'est ce que nous veut faire savoir Claude BERSAY lorsqu'il écrit : « *La peine de mort a été abolie en France en 1981 après deux siècles de luttes intellectuelles et politiques opposant abolitionnistes et partisans de la guillotine*⁹⁵. » En quoi consiste réellement cette pratique de la guillotine au XVIIIe siècle ?

La guillotine vient, étymologiquement, du nom d'un député français, Joseph-Ignace Guillotin qui, « *Le 9 octobre 1789, le montre à la tribune de l'Assemblée. Il y propose l'ajout de six articles au décret qui réforme certains aspects de la procédure criminelle : Art. 29. Les mêmes délits seront punis par le même genre de supplice, quels que soient le rang et l'état du coupable*⁹⁶. » La guillotine marque une évolution du respect de la dignité humaine. En effet, avant la guillotine, la peine de mort se faisait par une torture préalable avant que la victime ne meure. Cela résulte de dénonciation de la brutalité et de l'inhumanité de la justice pénale, notamment à l'occasion de quelques célèbres exécutions, à l'instar de celles de Robert-François Damiens en 1757, de Calas en 1762, du chevalier de la Barre et de Lally-Tollendal en 1766. Les députés qui ont adopté cette forme de peine de mort qu'est la guillotine estiment que c'est la manière la plus humaniste. Car, selon eux, l'exécution mécanique évite toute torture du condamné. La guillotine devient dès lors une pratique juridiquement admise, mais qui crée en même temps de controverse. La posture de Kant se situe naturellement contre cette pratique inhumaine. Car, l'homme est un être qui possède une existence en soi avec une valeur absolue.

3.3. Des idéologies du XVIIIe siècle au fondement de l'idée kantienne de la paix

Le XVIIIe siècle constitue un siècle révolutionnaire, un siècle qui marque une rupture irréversible d'avec le Moyen Âge et la Renaissance. La conduite de l'homme s'articule autour

⁹³ C. DUFOUR, *L'Histoire de France pour ceux qui n'aiment pas ça*, Paris, Mille et une nuits, (s.d.), p.203.

⁹⁴ Lessing, *Nathan le Sage*, Paris, Gallimard, 2006.

⁹⁵ C. BERSAY, « Le long parcours de l'abolition de la peine de mort », dans *Études sur la mort*, 2012/1 (n° 141), p.25.

⁹⁶ G. DEBAT, « La guillotine, symbole révolutionnaire ambivalent – Toulouse, janvier 1794 », dans *La Révolution française* [En ligne], n°18, 2020, mis en ligne le 06 juillet 2020, consulté le 09 juillet 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lrf/3988>, p.2.

des idéologies, parmi lesquelles la conception intellectuelle de l'homme, l'idéologie chrétienne et l'idéologie politique.

3.3.1. De l'idée de l'humain au siècle des Lumières

La conception de l'homme au XVIIIe siècle tourne essentiellement autour des concepts suivants : l'autonomie du sujet, la liberté et la dignité.

L'homme est un être raisonnable. Par sa raison, il est capable d'accéder à la connaissance par lui-même, sans être sous l'emprise d'une autre personne. La caractéristique essentielle de la pensée des Lumières est cette autonomie du sujet. Par autonomie du sujet, nous entendons cette indépendance vis-à-vis des autres dans le choix de ses actions. L'homme doit sortir de sa minorité, c'est-à-dire de son infantilisme, de son incapacité à opérer librement ses choix sans influence des autres, afin d'accéder à la maturité dans le discernement. La méthode scolastique de la quête de la connaissance, s'appuyant sur le "*magister dixit*", se trouve ainsi battue en brèche, faisant désormais place au "*cogito*" cartésien. Il y a ici changement de paradigme, désormais c'est l'individu lui-même qui est placé au centre de la connaissance. Nul ne peut penser à la place d'une autre personne. L'appel se fait pressant, pour que l'homme puisse sortir de l'ignorance dans laquelle le Moyen Âge l'a si longtemps retenu captif. C'est donc un rude combat des intellectuels pour la libération intégrale de l'être humain.

Le XVIIIe siècle est un siècle où les philosophes ont défendu, bec et ongle, l'esprit critique. Ces penseurs combattent aussi l'ancien régime qu'ils qualifient de régime qui plonge l'homme dans l'obscurantisme, un régime qui empêche les esprits de penser librement. L'homme est l'unique être qui possède la raison. C'est par elle qu'il se distingue fondamentalement des autres animaux. En effet, l'homme n'est pas simplement considéré en tant que tel sous des aspects sensitifs ou végétatifs, mais aussi et surtout sous l'aspect de la rationalité. Cette raison est déjà, selon Descartes, « *naturellement égale en tous les hommes* »⁹⁷. Cette même raison confère à l'homme, une dignité inaliénable. Dès lors, l'être humain se présente comme étant un être qui mérite un respect inconditionnel. Qu'est-ce qui pourra donc sauvegarder cette dignité ? Kant répondra certainement que c'est la paix. C'est pour aller dans cette même perspective des philosophes défenseurs de la dignité humaine que le philosophe allemand va écrire son projet de paix perpétuelle. Si les autres penseurs ont défini l'être humain comme étant un être inaliénable, Kant a cherché comment protéger cette dignité absolue.

⁹⁷ R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, Paris, Librairie de la bibliothèque nationale, 1894, p.6

3.3.2. L'idéologie chrétienne vers un purisme philosophique

Cette idéologie chrétienne porte essentiellement sur l'augustinisme et son impact sur le luthérianisme. En quoi consiste l'Augustinisme que nous voulons présenter ici ? Par augustinisme, nous entendons la doctrine élaborée par un certain penseur chrétien appelé Saint Augustin (354-439 ap. J.-C.). Il est un théologien et philosophe, père de l'église. Sa pensée a profondément impacté le Moyen Âge jusqu'au XVIIe siècle. La question qui nous anime à propos de cette considération augustinienne de l'idée de l'homme est celle de savoir comment l'homme est conçu dans la perspective intellectuelle et religieuse de cet évêque d'Hippone. L'homme chez saint Augustin est composé du corps qui est mortel et de l'âme ou esprit, qui est immortel. « *Le corps équivaut essentiellement à l'animalité, et il n'y a guère que la station debout qui lui donne de pouvoir se tourner vers les réalités d'en haut* »⁹⁸.

Selon ce penseur chrétien, ce qui fait tourner ainsi l'homme vers le ciel c'est son âme ou l'esprit, qui constitue la semence divine en chaque homme. L'image de Dieu en l'homme est ce qui confère le caractère spécifique de l'être humain. Dès lors, l'homme devient un être sacré dont la dignité est conséquemment inaliénable. MANDONNET le définit comme : « *absence d'une distinction formelle entre le domaine de la philosophie et de la théologie, c'est-à-dire entre l'ordre des vérités rationnelles et celui des vérités révélées* ».⁹⁹ C'est cette pensée augustinienne qui va abondamment influencer le Moyen Âge ; car, « *Saint Augustin a été la grande autorité doctrinale de l'Occident* »,¹⁰⁰ dira ARQUILLIERE. L'examen attentif du Moyen Âge laisse clairement voir que cette période est suffisamment frappée par une certaine compénétration entre l'Église et l'Etat. Le siècle des Lumières constitue donc la période de divorce entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Cependant, le temporel garde toujours l'odeur du spirituel.

Nous ne saurions perdre de vue sur le fait qu'au XVIIIe siècle, la morale qui était en place était la morale religieuse, la morale de la pureté. L'homme s'appuie de facto sur la *catharsis* qui est la libération de l'âme de sa prison qu'était le corps. C'est en fait la morale de l'exaltation de l'âme au mépris du corps, surtout dans le protestantisme. Dès lors, il ressort clairement que c'est l'augustinisme qui bat ici son plein. L'exaltation de l'âme au détriment du corps va de pair avec la conception de la valeur en vogue à cette époque qu'est l'esprit cultivé. Ainsi, contrairement à ce que nous vivons aujourd'hui sous le fardeau humiliant du capitalisme où celui qui possède en abondance la richesse matérielle qui est la personne respectée ; dans ce siècle des Lumières c'est

⁹⁸ Cf. Saint Augustin, *Quatre-vingt-trois questions diverses, Question 51, Trinité*, XII, 1, 1, inédit.

⁹⁹ H.-X. ARQUILLIERE, *L'Augustinisme politique*, Deuxième édition revue et augmentée, Paris, Vrin, 1972, p.53

¹⁰⁰ *Ibidem*, pp.51-52

celui qui possède plus de connaissances qui a plus de considération. C'est dans cet élan qu'a été éduqué le philosophe allemand Emmanuel Kant.

3.3.3. L'homme et la problématique de la guerre juste

Depuis le Moyen Âge, la réflexion sur la guerre juste n'a cessé de hanter les esprits avertis. En effet, au Moyen Âge, il y a eu l'initiative de codification de la guerre. Déjà au Ve siècle, l'expression *bellum justum* (guerre juste) apparaît sous la plume de Saint Augustin qui voulait placer la protection de l'empire romain à la lumière de l'évangile. La conduite de la guerre doit être conforme à la logique du bien. Et toute guerre doit avoir sa justification qui sort du cadre égoïste des hommes. C'est dans ce sens que l'église entend interdire la guerre les jours qu'elle qualifie de saints. Elle interdit l'usage d'une arme appelée Arbalète jugée dangereuse pour l'humanité. En quoi consiste réellement cette arme ?

Du latin *arcuballista*, l'arbalète est une arme de trait dont la puissance est considérable, pouvant même percer l'armature ou abattre un cheval. Cependant, qui peut donc juger de la légalité de cette guerre ? Il faut savoir que nul ne peut être à la fois juge et parti, sans avoir un jugement erroné ou partial. Lors des croisades on parle de la guerre sainte ou encore de la guerre sacrée. Pour les belligérants, ils croient fermement à une guerre juste en s'appuyant sur l'argument selon lequel ils mènent cette guerre pour une cause transcendante. Malheureusement, ces mêmes belligérants qui estiment opérer une guerre juste ou sacrée « *se rendent coupables des pires débordements* »¹⁰¹. Ou encore :

*À travers toute l'Europe, les guerres de Religion puis la guerre de Trente Ans ont donné lieu à des crimes effroyables dont les gravures de Jacques Callot nous ont laissé la terrifiante image, mais que de trop nombreux théologiens, d'un côté comme de l'autre, se sont empressés de justifier au nom de l'Évangile*¹⁰².

A la veille et pendant le siècle des Lumières, ont surgi des penseurs spéculant sur la question de la guerre juste. Parmi ces penseurs figurent, Grotius, Abbé de Saint Simon, Thomas Hobbes. La guerre juste doit mener les hommes vers la paix, et surtout vers la paix perpétuelle. C'est ce qu'a développé Abbé de Saint Simon. Grotius consacre tout un ouvrage pour canaliser la voie de la guerre qui respecte les droits des hommes. En effet, en 1625, Grotius publie son ouvrage intitulé *De jure belli ac pacis* (*Le droit de la guerre et de la paix*), qui sera, selon certains juristes, au fondement du droit international humanitaire. Grotius met en exergue les droits des gens. Selon l'Abbé de Saint Simon, une paix perpétuelle est possible en Europe où les

¹⁰¹ F. BUGNION, « Guerre juste, guerre d'agression et droit international humanitaire », dans *RICR septembre IRRC september 2002, VOL. 84 N°847*, p.524.

¹⁰² *Idem.*

conflits sont permanemment présents. Les États européens peuvent sortir définitivement des conflits en respectant la souveraineté de chaque État et à travers leur confédération. Thomas Hobbes, quant à lui, estime que la guerre doit être menée dans le seul but de punir les injustices, les agressions. Ainsi, tout dommage exige réparation. Le processus d'accès à cette paix n'exclut pour autant pas la guerre.

Aucun État ou peuple ne peut se laisser anéantir par d'autres sans qu'il ne riposte valablement pour sauver son honneur. Cette forme de guerre de légitime défense a lieu d'être parce qu'elle se justifie. C'est dans ce sens que l'on a vu, au XVIIIe et XIXe siècles, les guerres qui ont permis la cristallisation des États-Nations en Europe. En effet, les rois qui n'avaient encore que l'ancienne idée de la conquête des terres, se sont retrouvés dépassés par la détermination des autres dans leur résistance. Les États qui ne sont pas en mesure de se défendre des agressions de leurs voisins font alliance avec d'autres pour leur venir en aide et sauver leur autonomie. Cette forme de guerre est jugée juste, parce qu'elle vise l'accès à la paix, la protection des libertés et de l'autonomie ou de la souveraineté des États. L'idée de cette guerre juste a été épousée par Emmanuel Kant dans son projet de paix perpétuelle. Bien qu'ayant un penchant pour la paix perpétuelle, le philosophe allemand n'a pas exclu l'idée de la guerre juste dans son projet. En effet, Kant entrevoit la guerre défensive qu'il juge comme étant une guerre juste.

L'hégémonisme prussien et napoléonien, l'inflation et l'esthétisation de la guerre dans les relations internationales, la crise des droits de l'homme ou la déchéance de la dignité humaine, telles ont été les articulations de la première partie de notre travail. Il en ressort que le XVIII^e siècle est une période très marquante de l'histoire de l'humanité. En effet, il constitue la sortie de l'obscurantisme et la sortie de l'ancien régime absolutiste pour un régime républicain. Mais ces transformations n'ont pas été faite comme d'un seul coup de baguette magique, il a fallu des guerres entre et dans les États. C'est dans un tel climat socio-politique que le philosophe allemand Emmanuel Kant a pensé sa théorie de paix perpétuelle que nous voulons présenter dans la deuxième partie de notre étude.

DEUXIEME PARTIE
FONDEMENTS ET IMPLICATIONS DU
PROJET DE PAIX PERPÉTUELLE

Bien que des penseurs prédécesseurs de Kant aient abordé la question de la paix perpétuelle, ce concept sera davantage développé par ce philosophe allemand. Malgré la nature imparfaite de l'homme, Kant est convaincu que la paix éternelle est possible dans la société humaine. Présenter cette vision kantienne sur la paix perpétuelle, telle est la tâche que nous nous sommes assignée dans cette deuxième partie. À cet effet, trois principaux moments vont nous permettre d'y parvenir. Dans un premier moment, nous parlerons des fondements et implications politico-diplomatiques de la paix perpétuelle. Autrement dit, sur quoi se fonde la paix perpétuelle dans les relations interétatiques, et quels peuvent être les avantages d'une telle paix parmi les hommes ? Dans le deuxième moment, il nous sera question d'aborder les fondements militaro-économiques de la paix kantienne. Il s'agit ici de présenter le regard critique de Kant sur le rôle que peuvent jouer l'armée et l'économie d'un État. Dans le dernier moment de cette deuxième partie de notre travail, nous allons nous pencher sur les contours de l'humanisme kantien face à la dérive polémologique. Il sera question de savoir si l'humanisme kantien peut éteindre les flammes de la guerre pour qu'advienne éternellement la paix.

CHAPITRE IV

FONDEMENTS ET IMPLICATIONS POLITICO-DIPLOMATIQUES DE LA PAIX PERPETUELLE

Emmanuel Kant tente de tracer le chemin qui mènera définitivement vers la paix. Dans ce présent chapitre, nous allons tour à tour présenter la typologie des relations interétatiques pouvant mener l'humanité vers la paix, les attitudes favorables pour les relations pacifiques entre États, sans toutefois oublier de mentionner le fait que la nature elle-même est en train d'entraîner l'humanité vers la paix perpétuelle en se débouchant sur la constitution des droits.

4.1. Typologie des relations interétatiques promotrices de la paix perpétuelle

Plusieurs types de relations interétatiques sont favorables à la promotion de la paix chez Kant. Il s'agit du respect de la souveraineté des États, le fédéralisme d'États et les relations diplomatiques qui doivent naître des cendres des armées permanentes.

4.1.1. L'inviolabilité de la souveraineté étatique : une marche vers la paix perpétuelle

L'idée de la souveraineté des États est née au XVIII^e siècle avec l'avènement du concept d'État-Nation. En effet, Faisant face aux multiples agressions de certains États contre d'autres, les citoyens agressés étaient déterminés dans la résistance pour préserver leur autonomie. La conscience ou l'amour de sa patrie se développe, suscitant le désir suprême pour elle. La sauvegarde ou la défense de la souveraineté de l'État devient ainsi un impératif pour chaque citoyen au siècle des Lumières. C'est ce pourquoi Kant s'offusque contre le non-respect de la souveraineté des États, parce que ne permettant pas aux États de cohabiter dans la paix. Pour que la paix puisse véritablement régner, les États se doivent respect mutuel.

Le respect de la souveraineté d'un État constitue l'une des conditions *sine qua none* pour l'avènement de la paix. Ce respect repose essentiellement sur le respect du droit des gens. Le droit des gens ou le droit des peuples est le droit qui donne à chaque peuple de vivre et de s'organiser librement sans l'intervention d'un autre pouvoir extérieur. En effet, aucun peuple ne saurait se plaire à vivre sous la domination d'un autre, sans s'indigner. La souveraineté d'un État devient ainsi sacrée. En effet, le droit étant ce qui protège l'inviolable dignité humaine, revêt à son tour un caractère d'inviolabilité. Vouloir annexer ou posséder un autre État ou un autre peuple constitue à cet effet un acte d'agression, un acte d'injustice, une violation du droit des gens. L'État constitue de ce fait « *une société d'hommes à laquelle personne d'autre que lui-même ne peut commander et dont personne d'autre que lui ne peut disposer* »¹⁰³. À cet effet, chaque État doit effectivement être indépendant ; car un État n'est pas un objet de possession d'un autre État. Aussi longtemps que certains États seront possédés par ce penchant à la domination, à l'appropriation d'autres États, la guerre perdurera conséquemment. Pour ce faire, chaque État doit donc s'autogérer ; l'ingérence d'un État dans un autre, place les deux au bord de la guerre. Cela s'explique par le fait qu'aucun État digne de ce nom ne saurait être une propriété, un patrimoine d'un autre État, aussi puissant qu'il soit. À ce propos, le philosophe allemand écrit : « *Aucun État indépendant (petit ou grand, cela est indifférent ici) ne doit être acquis par un autre État à la faveur d'un échange, d'un achat ou d'un don*¹⁰⁴. » Ce respect de la souveraineté d'un État nécessite à ce que chaque État soit véritablement autonome à la base.

Malgré le fait qu'un État puisse connaître de troubles en son sein, il n'est du tout pas permis à un autre État de venir s'ingérer de façon violente pour apaiser ladite crise. Une telle réaction est considérée par Kant comme étant un scandale. Toutefois, l'ermite de Königsberg reconnaît tout de même que lorsqu'il y a anarchie dans un État, il est tout à fait légitime qu'un autre État lui vienne en aide pour sa reconstitution. Dès lors, cela « *ne doit pas être considéré comme une ingérence dans la constitution de l'autre État (car il y a alors anarchie)* »¹⁰⁵. Le respect de la souveraineté étatique n'exclut donc pas la coopération entre États. Cela dit, Un État peut intervenir pacifiquement dans la constitution ou dans le gouvernement d'un autre État dans une bonne collaboration. Ainsi, deux États amis peuvent s'entraider sans pour autant que leur souveraineté respective soit atteinte. C'est ce que voulait dire cette affirmation de Kant : « *Aucun État ne doit s'immiscer par la violence dans la constitution et le gouvernement d'un autre État* »

¹⁰³ E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p.77.

¹⁰⁴ E. KANT, *Vers la paix perpétuelle*, p.77.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p.79.

¹⁰⁶. Apporter une aide à un autre État ne va pas contre le droit des gens, il ne s'agit pas là d'une ingérence, mais plutôt un acte qui prouve une relation saine liant ces États, les portant de ce fait vers un élan de paix.

4.1.2. Le fédéralisme des États : base incontournable pour la paix

Le fédéralisme des États est au cœur de la question de la paix perpétuelle chez Kant. Ce fédéralisme d'États ne saurait être comme tel si le droit des gens n'est pas respecté. C'est d'ailleurs sur ce droit des gens que le fédéralisme d'États doit se fonder. Et lorsque le droit des gens est effectivement respecté, on peut évidemment parler d'États libres. C'est dans ce sens que Kant, dans son deuxième article en vue de la paix perpétuelle, exhorte les hommes d'État à promouvoir la paix par le biais du fédéralisme. Il affirme à cet effet : « *Le droit des gens doit être fondé sur un fédéralisme d'États libres* »¹⁰⁷. Sans ce droit des gens, les États dans leur coexistence seront toujours enclins à se léser les uns les autres. Le fédéralisme d'États exige l'égalité de droit entre ces États. Car aucun État ne doit se considérer supérieur à un autre ou même en être inférieur. Dès lors, l'agression d'un État par un autre constitue un flagrant viol du droit des gens. Chaque État se trouve dans un devoir de promouvoir le droit des gens en vue d'une relation pacifique avec les autres. La disposition naturelle de l'homme à la morale doit lui permettre de s'élever au-dessus du mauvais principe qui existe en chaque homme qu'est le principe belligène inscrit dans la nature de l'homme. Cette claire vision doit amener les peuples dans leurs diversités, à choisir ce qui est bien pour l'un ou pour l'autre. De ce fait, « *le mot droit ne viendrait sinon jamais à la bouche des États qui veulent se combattre* »¹⁰⁸.

Un peuple ou un État ne peut véritablement jouir du droit des gens que s'il est intérieurement bien constitué. Autrement dit, c'est le droit civil ou droit des citoyens qui confère à cet État d'être un État digne de sa liberté. Un État libre doit donc avoir sa constitution républicaine afin qu'il puisse brandir son autonomie aux yeux des autres États. Un État qui respecte le droit des citoyens, et qui a une constitution républicaine, est un État qui est parvenu à sa maturité, c'est un État authentiquement libre, autonome et souverain. Par conséquent, il reçoit à son tour, tout le respect de tout autre État souverain ; « *parce que les États comme tels ne sont pas soumis à une contrainte commune extérieure* »¹⁰⁹. Et si jamais un autre État vient s'attaquer à un autre, ce dernier fera valoir son droit par une véritable riposte. Car selon l'auteur de l'*Essai philosophique sur la paix perpétuelle*, « *La manière dont les États font valoir leur droit ne peut*

¹⁰⁶ *Idem.*

¹⁰⁷ *Ibidem*, p.89

¹⁰⁸ *Ibidem*, p.91.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p.90.

être que la guerre et jamais le procès comme dans une cour de justice internationale »¹¹⁰. Mais cela ne signifie tout de même pas que c'est la guerre qui décide du droit.

Comme nous l'avons déjà bien mentionné un peu plus haut, c'est la raison qui doit guider les hommes dans leurs relations. Et c'est cette même raison qui mène les hommes vers leurs droits. On ne saurait ainsi faire prévaloir la guerre comme une voie qui débouche sur les droits des gens ou même les droits des citoyens. Voilà pourquoi Kant pense que « *la raison, du haut du trône du pouvoir moral législatif suprême, condamne absolument la guerre comme voit de droit* »¹¹¹. La raison amène les peuples ou les États à instituer l'état de paix. Cet état de paix peut s'instituer à travers un contrat ou à travers une alliance. Mais Kant opte pour l'alliance de paix. Parce que selon lui le contrat met simplement fin provisoirement à une guerre, tandis que l'alliance met fin à la guerre une fois pour toutes. Cette alliance vise « *seulement à conserver et à assurer la liberté d'un État pour lui-même et en même temps celle des autres États alliés, sans que pour autant ces États puissent se soumettre (...) à des lois publiques et à leur contrainte* »¹¹².

La fédération des États qu'entrevoit l'ermite de Königsberg ne se fera pas de façon immédiate, elle doit se faire progressivement, afin qu'elle puisse « *étendre à tous les États et conduire ainsi à la paix perpétuelle* »¹¹³. L'alliance suppose une certaine réciprocité du respect entre les États. Pour ce faire, la raison a le devoir de lier le fédéralisme « *au concept du droit des gens* »¹¹⁴. Ce fédéralisme d'État que prône Emmanuel Kant concerne tous les États du monde. Car la paix n'est véritablement telle que si elle est universelle. Le droit des gens ne restreint pas la liberté des particuliers dans leurs États respectifs. En outre, le fédéralisme des États tel que projeté par le philosophe allemand, doit se déboucher sur un État des peuples. Un État des peuples ne veut pas pour autant dire que c'est un État unique au monde, mais plutôt un État constitué de nombreux États absolument indépendants, autonomes, libres et souverains les uns des autres. Ces relations entre les États doivent être des relations vécues dans la sincérité.

4.1.3. La suppression progressive des armées permanentes pour une relation diplomatique pacifiste

L'armée permanente constitue pour Kant une menace permanente pour la paix. C'est pour cette raison qu'il estime que sa suppression est nécessaire pour que règne la paix éternelle. Lorsqu'une armée permanente est suffisamment forte, elle est toujours encline à vouloir faire la guerre aux autres. Allant dans cette même veine d'idées, le philosophe allemand croit fermement

¹¹⁰ *Ibidem*, p.91.

¹¹¹ *Idem*.

¹¹² *Idem*.

¹¹³ *Ibidem*, p.92.

¹¹⁴ *Idem*.

que ces armées permanente « *menacent de guerre, d'une manière incessante, d'autres États, car elles sont prêtes à paraître toujours plus équipées à cette fin*¹¹⁵. » On comprend dès lors que, la paix de la terreur qui est une paix fondée sur l'équilibre des forces des puissances armées, n'est pas véritablement la paix au sens kantien du terme. L'armée permanente plonge l'humanité dans l'état de nature où « *la raison du plus fort est toujours la meilleure* »¹¹⁶, et « *où aucun tribunal n'est présent qui jugerait avec la force du droit* »¹¹⁷. L'État le moins équipé en armes est permanemment objet de convoitise des grandes puissances armées ; ce qui peut freiner l'élan vers la paix perpétuelle.

L'existence d'une armée permanente au sein d'un État porte grossièrement atteinte au droit des citoyens. En effet, garder des personnes comme une machine à guerre est une preuve d'une crise flagrante de la dignité humaine due à l'aliénation du droit civil. C'est ce que veut nous faire savoir Emmanuel Kant lorsqu'il affirme : « *être stipendié pour tuer ou être tué semble impliquer l'utilisation des hommes comme de simples machines et instruments aux mains d'autrui (de l'État), ce qui ne se laisse pas bien accorder avec le droit de l'humanité dans notre propre personne* »¹¹⁸. Pour ce faire, il faut éradiquer l'armée permanente de façon progressive. Cependant, la suppression brusque des armées permanentes est une entreprise maladroite ; car l'armée peut constituer un bouclier pour l'État contre toute attaque extérieure. Il faut aller progressivement tout en se rassurant que les autres États font de même. À cet effet, « *Avec le temps, les armées permanentes miles perpetuus) doivent disparaître totalement* »¹¹⁹. Ce fait nécessite le respect de la souveraineté de chaque État par d'autres.

4.2. La nécessité des attitudes pacifistes dans les relations interétatiques

Dans les relations qui existent entre États, il y a d'une part des conduites qui entraînent les conflits ou les guerres, et les conduites qui sont favorables pour la paix d'autre part. Kant pense, à cet effet, que les États doivent cultiver la confiance mutuelle en évitant le mensonge. Pour lui, la conduite morale est susceptible de mener les hommes vers la paix perpétuelle.

¹¹⁵ *Ibidem*, pp.77-78.

¹¹⁶ J. de la FONTAINE, « Le loup et l'agneau », dans les *Fables*, Livre I à IV, Québec, BeQ, (s.d.), p.20.

¹¹⁷ E. KANT, *op. cit.*, p.80.

¹¹⁸ *Ibidem*, p.78.

¹¹⁹ *Ibidem*, p.77.

4.2.1. La confiance entre États : une question de nécessité pour la paix perpétuelle

Les relations entre États sont des relations fondées sur les intérêts. Chaque parti recherche ses intérêts ; d'où naissent les conflits d'intérêts engendrant la guerre. C'est indubitablement dans ce sens que l'auteur de *Paix et guerre entre les nations*, Raymond Aron, définit la guerre comme étant un « *conflit de grands intérêts réglé par le sang* »¹²⁰. C'est pourquoi ce philosophe français propose comme solution à ce problème, la suppression totale de tous les États, en vue de créer un État universel où l'on n'aura que les intérêts d'un seul et même État. Car pour lui, aussi longtemps que l'on puisse parler de multiplicité d'États, il y aura toujours conflits entre ces États. Cela s'explique par le fait qu'entre États, l'effectivité de la sincérité fait souvent défaut. Raymond Aron affirme dans ce sens : « *Que l'on imagine, dans l'avenir, un État universel englobant l'humanité entière* »¹²¹. C'est pourquoi il faut former un seul État dans le monde pour qu'il n'y ait plus de relations interétatiques, sources du conflit ou de la guerre.

Emmanuel Kant, quant à lui, n'envisage pas une unification des États, mais il veut tout simplement à ce que les relations interétatiques soient des relations fondées sur une certaine confiance réciproque entre les États. Nous avons tout près de nous par exemple la crise qui est née entre Paris et Bamako suite à un manque de sincérité de la part de la France dans son aide pour la lutte contre le terrorisme dans le Nord du Mali, depuis 2014 jusqu'en 2021.

La dignité des États se dévoilent dans leur sincérité. En effet, les États se doivent mutuellement être transparents dans leurs rapports. Car, un État qui prétend posséder la paix en son sein peut être objet d'attaque d'un autre État pour le conquérir ou pour le dépouiller de sa richesse. Mais si ces États arrivent à mettre fin au conflit qui les oppose, ils ne doivent avoir aucune intention cachée pour reprendre les hostilités. C'est fort de cette logique d'idées que le philosophe des Lumières exhorte l'humanité en ces termes : « *Aucune conclusion de paix ne doit valoir comme telle, si une réserve secrète donne matière à une guerre future* »¹²². En effet, lorsque des États signent de traités de paix, cela doit être clair que chacune des parties est indubitablement sincère dans cette prise de décision. Lorsque l'une des parties ou les deux parties ont une réserve secrète pour une guerre dans l'avenir, Kant estime qu'il ne s'agit pas de la paix mais juste une simple trêve, un cessez-le-feu, un ajournement des hostilités. Pour Kant, parler d'une paix qui ne saurait être perpétuelle, c'est faire du pléonasme.

¹²⁰ R. ARON, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 2004, p.18.

¹²¹ *Ibidem*, p.19.

¹²² E. KANT, *op. cit.*, p.76.

Le troisième article définitif pour la paix perpétuelle nous interpelle vivement à ce que le droit cosmopolitique se borne aux conditions d'une hospitalité universelle. Face au phénomène migratoire des jeunes des pays du Sud vers les pays du Nord aujourd'hui, le projet de Kant pour la paix perpétuelle se heurte drastiquement à la mauvaise foi de ces pays hôtes. Il demeure un secret de polichinelle de dire aujourd'hui que l'hospitalité tant exaltée par Emmanuel Kant est défailante en Occident où converge la plupart des migrants des pays pauvres venus d'Afrique et des pays d'Orient. Parfois ces migrants sont abandonnés à eux-mêmes, sans secours, impuissants face à leur propre mort. Ils sont là privés du droit d'une hospitalité universelle que conseille l'ermite de Königsberg. Cette situation peut être illustrée à travers l'évènement du 27 juin 2019, concernant le navire humanitaire *Sea-Watch*. En effet, ce bateau humanitaire a été bloqué au large de la Méditerranée avec à son bord, 52 migrants rescapés au large de la Libye, ce 27 juin 2019. Comptant faire route vers l'île italienne de Lampedusa, ce bateau a été interdit de s'y accoster par le ministre italien de l'intérieur, Matteo SALVINI, le 26 juin 2019¹²³. Le droit cosmopolitique se limite ici à son aspect formel ; car au plan pratique, il n'est pas du tout respecté. Or dans le droit cosmopolitique, l'hospitalité signifie uniquement le droit de chaque étranger de ne pas être traité en ennemi dans le pays hospitalier. En d'autres termes, on doit accepter l'étranger chez soi, sans oser agir hostilement envers lui, aussi longtemps qu'il n'offense personne. Si les droits de l'homme sont bafoués sous prétexte que ce sont des étrangers, ou simplement de la xénophobie, on est là déjà dans un état de nature, un état de guerre ; tant il est vrai que l'état de guerre ne consiste pas seulement en de la question des hostilités, mais aussi et surtout en un mal-être.

4.2.2. Le mensonge : une attitude aux antipodes de la paix

Le mensonge, en tant que réalité qui va à l'encontre de la sincérité, constitue une cause évidente de la guerre. Tout d'abord qu'est-ce que le mensonge ? Du latin *mentiri*, qui lui-même vient de *mens* qui veut dire esprit, imagination, le mensonge renvoie à une simple imagination contraire à la réalité. Mentir c'est donc affirmer, dire pour vrai ce qu'on sait être faux, c'est nier quelque chose de vrai. Mentir c'est tenir un discours contraire à la vérité, à la réalité. Le mensonge constitue inévitablement un mal capable d'engendrer frustration, amertume et colère ; choses qui peuvent évidemment être à l'origine de la guerre. Conclure une paix avec une réserve d'une guerre future constitue un mensonge, un manque de sincérité. Kant présente ce fait comme étant un état de guerre. Mentir qu'on veut une paix tout en sachant que l'on fait juste une trêve, n'est pas encore une paix. Le mensonge peut être considéré comme étant une source de guerre

¹²³ Cf., <https://information.tv5monde.com/video/le-bras-de-fer-entre-l-italie-et-navire-humanitaire-sea-watch>, consulté le 27 juin 2019, à 22h20.

interne ou de guerre entre États. Pour Kant, le mensonge c'est le cadre propice de la corruption de l'homme. Il déclare à cet effet : « *Le mensonge (du 'père des mensonges par lequel tout le mal est entré dans le monde')* est le véritable lieu de corruption de la nature humaine »¹²⁴.

Les États et les gouvernants doivent se défaire de toute hypocrisie, afin d'épouser la sincérité, comme l'envisage Kant. Selon Kant, la paix dans un État repose sur un trépied : la liberté, l'égalité et la fraternité. Mais tout cela doit être vécu en toute franchise, en toute sincérité. Car la signature d'un Traité de paix par exemple, nécessite la sincérité. Le mensonge des États et des gouvernants est une voie possible vers la violence ou vers la guerre. Hannah Arendt a trouvé raison d'avoir intitulé l'un de ses ouvrages en ces termes : *Du mensonge à la violence*. Dans cet ouvrage, l'auteur conçoit le mensonge comme étant un art en politique. Cependant, le mensonge d'un homme d'État peut entraîner les citoyens dans la désobéissance civile et même à la violence. Diène Kamara résume cette pensée de Hannah Arendt en ces termes : « *ce livre nous explique de manière implicite comment en usant du mensonge un gouvernement peut conduire les citoyens à chercher une riposte à travers des mouvements tels que la désobéissance civile et peut les pousser à adopter des comportements de violence* »¹²⁵. Cela ne veut pour autant pas dire qu'à chaque fois qu'un dirigeant ment, il y aura violence ou désobéissance civile, mais il s'agit de le savoir qu'il faut nécessairement l'éviter parce que le mensonge est une source probante de la guerre. Voilà pourquoi Emmanuel Kant proscrit le mensonge pour l'exercice de la politique en vue de la paix perpétuelle.

4.2.3. Problématique morale de la paix perpétuelle

Emmanuel Kant estime que la morale est susceptible de permettre l'avènement de la paix perpétuelle. En effet, si tout le monde agit selon le principe moral sans jamais faillir, il ne devrait plus jamais avoir de guerres. Cependant, le penseur allemand constate que se fier uniquement à la morale ne saurait garantir la paix. Car selon ce philosophe idéaliste allemand, l'institution d'un État n'a rien à voir avec la morale. C'est pourquoi même « *un peuple de démons* »¹²⁶ peut évidemment vivre dans la paix tant qu'il s'organise selon des « *lois universelles* »¹²⁷. La morale doit ainsi prendre appui sur un principe juridique. Une morale s'exerçant sur le champ politique sans un fondement juridique devient caduque, improductive. Cela s'explique par le fait que la nature humaine constitue un véritable obstacle au vivre-ensemble pacifique. Autrement dit, aucune société ne saurait s'organiser en se basant uniquement sur la morale. Par contre, il peut

¹²⁴ E. KANT, *op. cit.*, p.147.

¹²⁵ D. KAMARA, "Séminaire philosophie, éthique, comptabilité", DEA 124, "Du mensonge à la violence" HANNAH ARENDT, Université Paris, Dauphine, inédit, p.5.

¹²⁶ E. KANT, *op. cit.*, p.105.

¹²⁷ *Idem.*

avoir une constitution étatique qui ne tient pas compte de la morale, mais permet aux citoyens de vivre pacifiquement sous la contrainte juridique. Seulement, la morale peut faciliter l'agir conforme aux lois par l'homme ; faisant ainsi des lois non point des contraintes, mais des idées conformes à la morale. Kant écrira à cet effet : « *il ne faut pas attendre de la moralité, la bonne constitution de l'État, mais à l'inverse de cette dernière d'abord, la bonne formation d'un peuple* »¹²⁸.

Par ailleurs, l'acte véritablement et universellement moral, ne saurait aller à l'encontre de l'organisation politique. En effet, si les hommes agissent selon la morale, c'est pour permettre une coexistence pacifique et harmonieuse. Quand nous revenons à la définition de la politique en tant que l'art de gérer les affaires de la cité, on comprendre qu'on n'est pas si loin de la morale. Car l'art de gérer les affaires de la cité vise une coexistence harmonieuse entre tous les hommes en tant que citoyens. La politique englobe même la promotion du bien-être des citoyens. Cependant, si la morale ne va pas à l'encontre de la politique, il n'en demeure pas moins que la politique aille à l'encontre de la morale. Même si la morale est comprise comme étant ce qui considère l'homme, qui le respecte, qui prône sa dignité, elle n'est tout de même pas ce sur quoi se fonde une société politiquement bien organisée. C'est la politique qui, à partir d'un mécanisme juridique, permet aux hommes de sortir de l'état de nature. Selon Kant, « *la nature veut irrésistiblement que le droit obtienne pour finir le pouvoir suprême* »¹²⁹.

Le droit contraint aussi les justes que les injustes à s'y conformer. Si l'on regarde de près cette thèse, nous pouvons aisément comprendre qu'il s'agit effectivement de la force morale qui s'impose à tous les hommes. Il est ici question de la logique. En effet, la morale et le droit ne s'opposent pas mais sont pratiquement identique. Protéger le droit civil ou le droit des gens ou celui cosmopolitique, on ne va pas à l'encontre de la morale. Le droit est ainsi moralement bon. Le droit fait même partie intégrante de la morale, seulement qu'il est considéré comme une loi contraignante. Seule la conscience individuelle permet à l'homme d'agir moralement ; par contre, en droit, il ne s'agit pas simplement de cette conscience ou de la volonté, mais de la contrainte.

4.3. De la nature à l'idée du droit

La nature dont parle Kant est celle que Hegel mentionnera plus tard comme étant la raison dans l'histoire. Cette raison conduit les choses vers leurs finalités. Par exemple la finalité de l'évolution de la société chez Kant c'est la paix perpétuelle. Mais tout ne doit pas être

¹²⁸ *Idem.*

¹²⁹ *Idem.*

abandonné entre les seules mains de cette nature, il faut également que les hommes établissent des droits qui permettront leur cohabitation pacifique.

4.3.1. La nature : une garantie pour la paix perpétuelle

Qu'est-ce que Kant entend par nature ici ? Il ne s'agit pas de la nature entendue comme étant le cosmos ou l'univers, mais de la raison qui se déploie dans chaque chose pour pouvoir tendre vers sa fin. On peut comprendre cela dans le sens hégélien du terme lorsqu'il parle de la raison dans l'histoire, se déployant dialectiquement par un processus de thèse antithèse et synthèse. Il s'agit alors d'un déterminisme ou providence régnante et directrice de la société humaine. Cette nature dirige l'humanité vers ses fins, vers son accomplissement. Cependant, cette finalité de l'homme, réalisée par la guerre, n'est pas le mal mais le bien qui se traduit par l'avènement d'une paix perpétuelle. C'est un événement extraordinaire qui ne peut être vite perçu par la raison humaine. Kant nomme cette nature « *la grande artiste* »¹³⁰. C'est elle qui constitue la véritable garantie de la paix. Cette nature a pris des dispositions « *pour les personnages qui jouent sur son grand théâtre et qui rend finalement nécessaire la garantie de la paix* »¹³¹. Ces dispositions sont : la première est que la nature a voulu à ce que les hommes puissent vivre dans tous les coins du globe ; deuxièmement, c'est la guerre qui a contraint les hommes à se disperser dans toutes les contrées de la terre ; et troisièmement, la même guerre qui a dispersé l'humanité impose cette dernière de tisser des relations saines susceptibles de faire advenir la paix perpétuelle.

La nature se sert de la guerre pour réaliser son dessein en faveur de l'humanité. Les hommes, se faisant des guerres entre eux, ceux qui se sentaient menacés d'être exterminés étaient contraint de fuir le danger en allant habiter loin de leurs ennemis. Il est bien vrai qu'il y a certains peuples qui se sont déplacés pour de la question de la recherche du mieux-vivre, la recherche des endroits où ils peuvent aisément satisfaire leurs besoins en tant qu'humains. Cependant, il y a ceux que la dame nature a forcés à se répandre partout sur la terre par l'entremise de la guerre. Emmanuel Kant fait le constat qu'il y a certains peuples parlant quasiment la même langue mais qui sont séparés par d'autres peuples qui parlent une autre langue. Le penseur allemand prend l'exemple des Samoyèdes avec un autre peuple qui parle presque la même langue mais au milieu d'eux se trouve un autre peuple qui ne parle pas cette même langue. Nous pouvons le lire :

Nous voyons en effet des peuples dont l'unité d'origine se manifeste par l'unité de leur langue, comme les Samoyèdes près de la mer polaire, d'une part, et un peuple qui en est

¹³⁰ *Ibidem*, p.98.

¹³¹ *Ibidem*, p.100.

*éloigné de deux cents lieues, dans les monts Altaï, qui parlent une langue voisine, d'autre part ; entre eux s'est introduit un autre peuple, le peuple mongol, peuple de cavaliers et donc guerrier, qui a coupé cette partie de la tribu de l'autre et l'a repoussée au loin dans les contrées polaires les plus inhospitalières où elle ne se serait sûrement répandue de son propre gré*¹³².

Curieusement, la nature se sert également de cette même guerre pour qu'advienne parmi les hommes. Raymond Aron a évoqué cette posture kantienne lorsqu'il affirme : « *Selon la vue profonde et prophétique de Kant, l'humanité doit parcourir la voie sanglante des guerres pour accéder un jour à la paix* »¹³³. Cette trajectoire qu'emprunte la nature est irréversible, elle ne dépend pas de la volonté de l'homme. Toutefois, cette nature ne force ou n'oblige pas les hommes pour poursuivre son chemin, « *elle le fait elle-même, que nous le voulions ou non* »¹³⁴. Quelle est la manière par laquelle la nature fournit la garantie de la paix perpétuelle ?

Notons que la guerre peut se faire à l'intérieur d'un État, c'est-à-dire entre les citoyens ou entre les membres d'un même État ; elle peut également se produire entre deux ou plusieurs États. Dans l'optique kantienne, étant conscients du danger permanent qui les guette dans la guerre, les hommes ont l'obligation de décider mettre fin à leurs conflits pour que chacun puisse vivre dans la quiétude éternelle. La guerre a ainsi suscité le désir de la paix dans les cœurs des hommes. C'est donc la raison qui va amener les hommes à entretenir un rapport assaini pour faire régner la paix parmi eux. Leur propre conservation en dépend nécessairement. Ce n'est cependant pas la morale qui amène les hommes à vivre dans la paix, à reconnaître qu'il faut mettre fin à la guerre ; c'est la raison qui leur permet d'émettre un jugement positif en leur faveur. Tout cela part de la volonté de la nature qui « *vient en aide à la volonté universelle, fondée en raison* »¹³⁵.

Par ailleurs, la nature ne veut pas faire des hommes citoyens d'un seul et même État, elle veut plutôt qu'il y ait pluralité d'États indépendants. C'est là où l'idée de droit des gens trouve son véritable sens. Car lorsqu'il y a pluralité d'États sans ce droit des gens, on est là dans l'état de nature où il ne peut avoir aucun respect mutuel entre États. Pour Kant, il faut la « *séparation de nombreux États voisins, indépendants les uns des autres* »¹³⁶. Autrement dit, il vaut mieux avoir une pluralité d'États que de vouloir leur fusion pour former un seul État universel. Même si entre ces États il n'y a que la guerre, c'est-à-dire un état de guerre, cet état « *vaut encore mieux que la fusion des États en une puissance dépassant les autres et se transformant en monarchie*

¹³² *Ibidem*, p.102.

¹³³ R. ARON, *Paix et guerre entre les nations*, p.30.

¹³⁴ E. KANT, *op. cit.*, p.104.

¹³⁵ *Idem*.

¹³⁶ *Ibidem*, p.106.

universelle »¹³⁷. Car, selon Kant la monarchie universelle est pire que l'état de nature. En outre, la nature utilise deux voies adéquates pour que les hommes ne soient pas unifiés. Ces deux voies sont la diversité des langues et des religions. Cependant, ces deux voies de séparation des hommes sont souvent à l'origine des conflits, mais graduellement, ils parviennent à se rapprocher « *d'une plus grande concorde dans les principes à une entente dans la paix* »¹³⁸.

4.3.2. Le droit des gens au cœur de la paix interétatique

Nous voulons montrer ici comment Emmanuel Kant démontre que la paix entre les États nécessite le respect du droit des gens. Il formule cette idée dans le « Second article définitif » du *Projet de paix perpétuelle*. Ce concept vient du droit romain où l'on distingue le *jus civile* (propre aux citoyens romains), et le *jus gentium* (réservé à la réglementation des relations des étrangers avec la Rome antique). Au XVIIe siècle, on aperçoit clairement cette expression chez Grotius comme nous l'avons mentionné de la première partie de notre travail dans son ouvrage *Le droit de la guerre et de la paix*. Cet ouvrage a comme objet spécifique la relation extérieure entre les États. En 1795, ce droit des gens apparaît évidemment sous le terme de *Völkerrecht*. Il faut cependant comprendre que ce droit des gens renvoie à un droit des États dans leurs relations réciproques. C'est cela que nous lisons sous la plume du philosophe allemand :

*On peut juger les peuples en tant qu'États comme des particuliers qui, dans leur état de nature [...] se lèsent déjà par leur seule coexistence et chacun peut et doit exiger de l'autre pour sa sécurité qu'il entre avec lui dans une constitution semblable à la constitution civique qui assure à chacun son droit*¹³⁹.

Kant fait ainsi une analogie entre l'individu (citoyen) et l'État pour montrer qu'il ne s'agit pas de la foule lorsqu'on parle du droit des gens, mais de l'État comme unité, comme communauté.

D'après ce que nous venons de voir, tout comme les individus dans un état, les États ont également entrepris ce processus pacificateur qu'est la sortie de l'état de nature. Cela signifie que les États particuliers ont le devoir d'entrer dans l'état civil à l'instar des volontés particulières des individus qui deviennent une volonté générale *via* la constitution étatique. C'est donc une même insociabilité qui existe entre les individus et entre les États, provoquant par la suite un état de guerre. Tant que les États ne sortent pas de cet état de guerre, c'est la loi du plus fort (la loi de l'État puissant) qui va prévaloir. Cependant, Kant ne dit pas que les États soient fusionnés. Car les différents États « *ne doivent pas se fondre en un État* »¹⁴⁰. Il n'est donc pas possible que les

¹³⁷ *Idem.*

¹³⁸ *Idem.*

¹³⁹ *Ibidem*, p.89.

¹⁴⁰ *Idem.*

États transfèrent leurs pouvoirs entre les mains d'un seul pour devenir un État universel comme c'est le cas des volontés particulières ; c'est là où se trouve la différence dans cette analogie.

Kant estime que ni la puissance d'un État, ni la formation d'un État universel, ne saurait établir la paix perpétuelle. Il faut plutôt la reconsidération des droits des gens afin que la souveraineté étatique puisse avoir son plein déploiement. L'ordre juridique doit donc régner dans les relations internationales. Seule la fédération des États peut ouvrir la voie à la constitution d'un droit des gens pleinement juridique. Le droit des gens ne permet pas cependant d'accéder directement à la pacification définitive des rapports interétatiques, mais constitue un pas de plus vers la paix perpétuelle. Pour ce faire, il faut « [...] *le libre fédéralisme que la raison doit lier d'une manière nécessaire au concept du droit des gens* »¹⁴¹.

4.3.3. Le droit cosmopolitique : le fondement de la citoyenneté mondiale

L'hospitalité universelle suppose que les différences inhérentes aux cultures demeurent une valeur à préserver. Partout l'individu doit être bien accueilli, car il reste et demeure le citoyen du monde. C'est en cela que se résume le droit cosmopolitique chez Kant. Notons cependant qu'il n'est pas question du droit d'être reçu et admis dans la maison d'un particulier, mais seulement du droit qu'ont tous les hommes de pouvoir intégrer d'autres sociétés qui sont différentes des leurs. Ce droit est fondé sur celui de la possession commune de la surface de la terre, dont la forme sphérique oblige les hommes à se supporter les uns à côté des autres, parce qu'ils ne sauraient s'y disperser à l'infini et qu'originellement l'un n'a pas plus de droit que l'autre à une contrée. Aussi Kant est-il convaincu que ce sont les droits de la nature qui ordonnent cette hospitalité, car la nature se contente de fixer les conditions sous lesquelles on peut essayer de former des liaisons avec les indigènes d'un État. C'est ce qu'il exprime en ces termes : « *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* »¹⁴².

Notons que l'idéal cosmopolitique que prône Kant ne vise pas à établir un État universel, ce qui serait, en toute évidence, contraire à l'autonomie ou à la souveraineté des États. Ce dont il s'agit véritablement à travers ce droit cosmopolitique (*Weltbürgerrecht*), c'est de concevoir un ordre purement juridique où des individus peuvent s'accueillir mutuellement, et où les États peuvent interagir en respectant le droit des gens. Le *jus cosmopolitanum* qu'est le droit cosmopolitique doit s'appliquer dans les relations interindividuelles. Les individus sont conçus ainsi comme étant des citoyens du monde indépendamment de la pluralité d'États. Il s'agit

¹⁴¹ *Ibidem*, p.92.

¹⁴² *Ibidem*, p.94.

d'établir les conditions *a priori* normatives pour promouvoir une certaine coexistence extérieure des libertés au niveau de tous les peuples de la terre. Le concept de citoyen du monde n'implique pas l'idée d'un État universel, mais au contraire celle de la diversité étatique où chaque État reste et demeure véritablement souverain. Ce droit cosmopolitique concerne des individus appartenant à un État donné et se trouvant dans d'autres États du monde sans toutefois perdre leurs libertés, leurs droits. Cela nécessite une hospitalité de la part des États hôtes. Les modalités du droit cosmopolitique renvoient essentiellement au « *droit de visite* »¹⁴³ et du commerce¹⁴⁴ réciproque.

Dans le « Troisième article définitif » de l'essai philosophique de 1795, le philosophe allemand affirme que le droit de visite, le droit qu'ont tous les hommes de demander aux étrangers d'entrer dans leur société constitue un droit fondé sur celui « *de la possession commune de la surface de la terre* »¹⁴⁵. On peut ainsi retenir que le droit cosmopolitique prend sa source dans le droit privé de la possession commune de la terre. Il s'agit de la possession d'une chose extérieure sans tout de même la détenir. Une personne peut de ce fait posséder juridiquement un objet extérieur qui pourtant originairement est à tous. Pour Kant, c'est la forme sphérique de la Terre qui constitue la cause de cette possession commune originaire. Le droit cosmopolitique ainsi déduite de la possession commune originaire, traduit la dimension intelligible de la possession et l'obligation indispensable à la coexistence des libertés extérieures des peuples. Kant illustre ce que nous venons de dire en ces termes :

*Ainsi, je n'appellerai pas mienne une pomme, parce que je l'ai dans la main (que je la possède physiquement), mais seulement si je puis dire : je la possède, quoique je l'aie déposée quelque part. De même je ne puis dire du sol sur lequel je me suis couché qu'il est mien pour cette raison ; je ne puis le qualifier ainsi que si je puis affirmer qu'il sera encore en ma possession lorsque j'aurai changé de place*¹⁴⁶.

Grâce au droit cosmopolitique, toute personne a, juridiquement, l'habilité de visiter d'autres contrées du globe terrestre ou de pratiquer le commerce avec des citoyens d'autres États du monde entier. Cependant, aucun objet dans l'expérience ne correspond à l'idée de cette constitution juridique parfaite dont jouissent les hommes. Kant estime que pour que cela devienne réalité, il faut que tous les États du monde adoptent une forme républicaine. La paix perpétuelle nécessite la participation permanente de chaque individu et de chaque État. Une participation non pas mue par la morale mais par la contrainte du droit.

Car le problème ne requiert pas l'amélioration morales des hommes, mais seulement de savoir comment on peut faire tourner au profit des hommes le mécanisme de la nature pour

¹⁴³ *Idem.*

¹⁴⁴ *Idem.*

¹⁴⁵ *Idem.*

¹⁴⁶ E. KANT, *Doctrine générale du droit*, Paris, Auguste DURAND, (s.d.), § IV, p.4.

*diriger au sein d'un peuple l'antagonisme de leurs intentions hostiles, d'une manière telle qu'ils se contraignent mutuellement eux-mêmes à se soumettre à des lois de contrainte, et produisent ainsi l'état de paix où les lois disposent d'une force*¹⁴⁷.

Il ne s'agit pas non plus du simple amour de l'homme qu'est la philanthropie, il est tout simplement question de droit. C'est dans ce sens que l'auteur de l'Essai philosophique affirme : « *il s'agit ici non de philanthropie, mais de droit ; aussi l'hospitalité (hospitalitas) signifie le droit pour l'étranger, à son arrivée sur le territoire d'un autre, de ne pas être traité par lui en ennemi* »¹⁴⁸.

CHAPITRE V

FONDEMENTS MILITARO-ECONOMIQUES

DE LA PAIX PERPETUELLE

La vie vécue entre citoyens tout comme celle vécue entre États, doit obéir à certaines conditions pour que règne la paix. Pour ce faire, dans un État, il faut la bonne gouvernance, la complémentarité entre la nature et la culture et la forme républicaine de l'État.

5.1. La formation républicaine de l'État et la formation légitime de l'armée permanente

L'épanouissement des citoyens au sein de l'État est intrinsèquement lié à la forme de gouvernement. C'est par exemple le cas de l'absolutisme qui constitue une forme politique qui met l'homme dans l'État de nature. La démocratie, l'aristocratie et la monarchie sont une forme de gouvernement despotique, et par conséquent, belligènes. La forme politique qui sied à la paix kantienne est la forme républicaine de l'État.

5.1.1. La démocratie : un régime politique aux antipodes de la paix

Emmanuel Kant distingue deux formes d'État : la manière de dominer et la manière de gouverner. La forme d'État selon la manière de dominer se subdivise en trois : le pouvoir d'un seul qu'est l'autocratie ; le pouvoir de quelques-uns qu'est l'aristocratie et la démocratie qui est

¹⁴⁷ E. KANT, *Vers la paix perpétuelle*, p.105.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p.93.

le pouvoir prétendument de tous. Quant à la manière de gouverner, il y en a deux : le despotisme et le républicanisme. Les trois premières formes d'État que sont l'autocratie, l'aristocratie et la démocratie sont classées sous l'angle despotique. La démocratie constitue de facto une forme de gouvernement très dangereuse pour la paix perpétuelle.

La démocratie se présente sous la plume du philosophe de Königsberg comme étant une forme voilée de l'état de nature où règne permanemment l'insécurité, la violence, le conflit, la guerre. En effet, la démocratie considérée comme étant le pouvoir de tous ou pouvoir du peuple est loin d'être comme tel. La démocratie devient ainsi « *une forme d'État où tous, qui ne sont pourtant pas tous, décident* »¹⁴⁹ en place et lieu de chacun. Dans cette forme despotique d'État, c'est la majorité qui se substitue à la place de tous les citoyens. Certains citoyens se trouvent dès lors dépourvus de toutes leurs libertés. La démocratie se présente par conséquent, un pouvoir politique où les libertés des citoyens sont confisquées entre les mains de la majorité. Un État où les libertés sont emprisonnées, privées, ne permet pas l'existence d'une paix perpétuelle. On est ici dans une atmosphère qui ressemble à celle de l'état de guerre ou l'état de nature ; puisque l'état de nature n'est pas seulement où s'est éclatée la guerre, mais aussi et surtout un climat dans lequel des tensions se trouvent tendues. Or, d'après ce que nous venons de voir, certaines personnes sont privées de leurs libertés dans le régime démocratique. Étant donné que la liberté est inhérente à la nature de l'homme, et par conséquent à sa dignité, l'ôter à la personne ou à certains citoyens, c'est les mettre dans un esprit de mécontentement susceptible de déboucher sur le débordement, sur la manifestation des violences ou de conflits.

Le concept de démocratie en tant que pouvoir du peuple ou pouvoir de tous est en contradiction avec son propre déploiement. Il y a ici une inadéquation entre le dire et le faire, entre la théorie et la pratique. En effet, en théorie, la démocratie inclut tous les citoyens ; mais en pratique, il y a une minorité ignorée. À cet effet, Kant estime que cela « *met la volonté universelle en contradiction avec elle-même et avec la liberté* »¹⁵⁰. Car l'universel n'exclut pas une partie, mais signifie la totalité ou le tout. En outre, si dans la démocratie il y a une partie de citoyens qui est ignorée ou exclue, il n'en sera pas moins de leurs libertés. D'où cette thèse kantienne de la contradiction de l'idée de l'universel avec celle de la liberté. Or, dans un régime où certaines libertés sont muselées, on est quasiment dans la guerre. Le philosophe allemand pense à cet effet que « *De trois formes d'État, celle de la démocratie est, au sens propre du mot,*

¹⁴⁹ *Ibidem*, p.87.

¹⁵⁰ *Idem*.

nécessairement un despotisme parce qu'elle fonde un pouvoir exécutif où tous décident au sujet d'un seul, et, si besoin est, également contre lui (qui par conséquent n'est pas d'accord) »¹⁵¹.

La démocratie est aux antipodes de la forme représentative du gouvernement. En effet, la minorité pour qui la majorité prend les décisions n'est surtout pas représentée dans le gouvernement. Si elle est représentée c'est contre son gré par la majorité. Il y a ainsi opposition permanente entre la majorité et la minorité. Cela constitue une source de conflits au sein de l'État. On comprend dès lors pourquoi l'auteur de *Vers la paix perpétuelle* affirme :

Toute forme de gouvernement qui n'est pas représentative est proprement une non-forme, parce que le législateur ne peut être, en une seule et même personne, en même temps l'exécuteur de sa volonté (pas plus que l'universel de la majeure dans un syllogisme ne peut en même temps subsumer sous elle le particulier dans la mineure)¹⁵².

5.1.2. L'aristocratie et la monarchie : vers un début de l'idéal étatique

L'aristocratie et la monarchie sont moins dangereuses pour la paix perpétuelle que la démocratie. Kant estime même que ces deux formes d'États sont proches de la forme républicaine de l'État. La démocratie étant le niveau le plus bas de l'élévation vers la forme républicaine, l'aristocratie et la monarchie constituent les niveaux supérieurs par rapport à la démocratie. La monarchie est la forme d'État qui est plus proche du républicanisme. Le poids de la domination, de l'oppression se fait ressentir beaucoup plus sous la forme de gouvernement où il y a plus de membres gouvernants.

On peut dire par conséquent que plus le personnel du pouvoir de l'État (le nombre des dominants) est petit et plus est grande par contre sa représentation, plus la constitution de l'État s'accorde avec la possibilité du républicanisme et elle peut espérer s'y élever finalement par des réformes progressives¹⁵³.

L'aristocratie en tant que pouvoir d'une minorité, constitue une forme de gouvernement qui peut se transformer pour épouser la forme républicaine. En effet, la minorité gouvernante peut être reformulée et devenir une minorité représentative. Par contre, dans le régime démocratique, c'est chacun qui veut diriger ; ce qui rend difficile, voire impossible, sa transformation en république. La représentativité dans le gouvernement aristocratique est en concordance avec la république parce qu'elle est en conformité avec le concept du droit dans un État. Ce qui rend ainsi l'aristocratie comme étant une forme d'État passablement supportable. En outre, l'aristocratie peut veiller à l'épanouissement de chaque citoyen pour éviter le soulèvement de la majorité écrasante. La minorité peut de ce fait avoir peur du nombre important de la majorité dans le cas où elle exerce une oppression sur cette majorité. Par contre, dans la

¹⁵¹ *Idem.*

¹⁵² *Idem.*

¹⁵³ *Ibidem*, p.88.

démocratie, c'est la majorité qui détient le pouvoir. Dans la démocratie, c'est donc le droit du plus fort qui prévaut. Dans l'aristocratie c'est le contraire ; la minorité a intérêt de transformer sa force en droit comme l'a bien illustré Rousseau dans son *Du contrat social*.

Dans la monarchie, il est encore plus aisé d'accéder au républicanisme. Il est très possible ici d'accéder à la forme républicaine de l'État. C'est encore moins difficile pour la monarchie de se transformer en une république que pour l'aristocratie. Nous savons que dans la monarchie c'est un seul qui détient le pouvoir. Or, il est plus aisé de combattre un seul que de combattre plusieurs. Le pouvoir d'un seul en tant que pouvoir despotique est moins rude que le despotisme de l'aristocratie et de la démocratie. Voilà pourquoi Kant affirme : « [...] *le pouvoir suprême d'un, est encore le plus supportable de tous* »¹⁵⁴. En outre, si tous les citoyens adhèrent au pouvoir d'un seul, c'est parce qu'il y a concordance entre leurs volontés et celle du monarque. La Révolution française au XVIIIe siècle peut illustrer cette conception du despotisme monarchique.

En définitive, l'aristocratie et la monarchie constituent des formes étatiques susceptibles d'y introduire le républicanisme. Dans leur état brut, elles sont dangereuses pour la paix perpétuelle, cependant, elles ne sont pas statiques ; elles sont transformables en une république. Kant parle de ces deux formes d'État dans ce même sens : « [...] *même si les deux autres constitutions de l'État sont toujours vicieuses dans la mesure où elles laissent le champ libre à cette manière de gouverner, il est au moins possible avec elles d'admettre une manière de gouverner conforme à l'esprit d'un système représentatif* »¹⁵⁵. L'exemple est celui du roi Frédéric II qui se considérait comme un simple serviteur souverain de l'État.

5.1.3. La forme républicaine de l'État : l'idéal de toute organisation politique

Avant de présenter comment la forme républicaine peut permettre aux hommes de vivre dans la paix, rentrons d'abord dans l'étymologie du terme. Selon son étymologie, la république vient de deux concepts grecs *res* et *publica* ; qui veut tout simplement dire chose publique. Par la suite, ce terme est utilisé pour la forme de l'État dès l'Antiquité dans la cité d'Athènes. Cependant, au sens kantien du terme, « *Est républicaine toute expérience publique de la chose même, tout affrontement (public) avec la venue de la chose en soi elle-même* »¹⁵⁶. La chose en soi elle-même dont parle Kant c'est l'Idée. L'idée ici n'est pas conçue au sens platonicien du terme comme étant un idéal, un concept suprasensible ; il s'agit d'un maximum. Autrement dit, l'idée c'est un concept poussé jusqu'à ses limites, jusque-là où le concept ne rencontre plus de

¹⁵⁴ *Idem.*

¹⁵⁵ *Ibidem*, p.87.

¹⁵⁶ *Ibidem*, l'introduction de Françoise Proust, p.18.

solution mais des problèmes. Il est question ici de l'universalisable ou de l'objectivable. Il s'agit là de la *respublica noumenon* qui ouvre indubitablement la voie à la *respublica phaenomenon*. La république constitue le fondement de tout État promoteur de la paix. Comment cette forme de l'État permet aux hommes de vivre dans la paix ? Nous adossant à l'idée kantienne de la république, nous pouvons dire tour à tour que la république constitue le creuset des libertés humaines, le lieu par excellence où les droits des hommes sont respectés, et où la paix perpétuelle est possible.

La république c'est une forme de gouvernement où l'usage public de la raison ne souffre d'aucune contrainte. En effet, la raison n'a pas d'objets ou même un domaine particulier (le domaine des valeurs). Par contre, elle est un usage, une pratique, un exercice. Et cet exercice ou cette pratique consiste évidemment à pousser chaque concept à son maximum. C'est de là que prend naissance la constitution républicaine, la constitution qui est le fondement indéniable de tout État. Un État qui se fonde ainsi sur une constitution républicaine est un État qui a une base solide, pouvant propulser les relations vers la paix. Aussitôt que la chose publique paraît et qu'un public se constitue comme véritablement public, alors survient la *respublica phaenomenon*. Cependant, « *La république ne trône pas à la fin de l'histoire comme ce qui viendrait la parachever et la clôturer : elle vient par surprise, elle survient, justement, en son temps, comme la pratique en acte, maximale des libertés*¹⁵⁷. »

Dans l'optique kantienne, la république et la paix ne font qu'une seule et même chose. Cependant, ce n'est pas la paix qui permet l'essor de la république, mais c'est plutôt la république qui donne naissance à la paix. Dans la république, il y a une coexistence maximale, une coexistence républicaine des libertés entre elles. C'est leur exercice maximisant qui crée un état, un état non pas de nature où la guerre est permanente, mais un état de paix. Car, toute entreprise de la guerre est une affaire qui nécessite l'accord de tous les citoyens. Voilà pourquoi le prince dans une république ne peut prendre lui seule la décision de déclarer une guerre à un autre État sans l'assentiment de ses citoyens. D'où le respect des droits civils.

Dans un État républicain, les droits civils ou les droits des citoyens sont respectés. On ne peut parler d'une république au sens kantien du terme sans avoir l'idée de droit. En effet, Kant fait une distinction entre le civil qui est le social et le civique qui est le public. L'espace civique constitue l'origine du politique. La république prend source dans le droit. C'est ainsi que l'ermite de Königsberg écrit : « *la constitution républicaine, outre la limpidité de son origine puisée à la pure source du concept de droit, offre la perspective de la conséquence souhaitée, à savoir la*

¹⁵⁷ *Ibidem*, p.23.

paix perpétuelle »¹⁵⁸. La république devient ainsi la meilleure forme de l'État. Kant précise et insiste à ne pas se laisser tomber dans le quiproquo existant entre la constitution républicaine et la constitution démocratique. La démocratie est la pire des formes de l'État ; c'est le despotisme par excellence ; c'est l'une des trois formes de l'État considéré comme étant une « *forme de domination* »¹⁵⁹ telle que nous venons de l'expliquer un peu plus haut.

Dans le républicanisme, on note une certaine séparation des pouvoirs : l'exécutif, le judiciaire et le législatif. Par contre, dans le despotisme, le chef d'État manie la volonté publique en la prenant pour sa propre volonté. Toute forme d'État ou toute forme de gouvernement doit être représentative pour qu'elle devienne républicaine. « *En effet, toute forme de gouvernement qui n'est pas représentative est proprement une non-forme, parce que le législateur ne peut être, en une seul et même personne, en même temps exécuteur de sa volonté* »¹⁶⁰. La démocratie laisse libre champ à chaque citoyen d'aspirer à devenir le maître ; ce qui rend impossible la représentativité du pouvoir. Il est plus aisé pour les deux autres formes d'État que sont l'aristocratie et la monarchie de parvenir à la constitution républicaine. « *La constitution civique de chaque État doit être républicaine*¹⁶¹. » Cette constitution civique émane, quant à elle, d'un triple principe : la Liberté de tout citoyen, l'égalité entre les citoyens et la Fraternité.

5.2. Les fondements militaires de la paix chez Kant

Il est certes vrai que le philosophe allemand Emmanuel Kant est contre la guerre lorsqu'il envisage la paix éternelle, cependant, il n'exclut pas l'importance de l'armée dans le maintien de la paix. À cet effet, l'armée peut être conçue comme étant ce qui conditionne la naissance d'un État, ce qui permet la pérennisation de cet État naissant. Cette conception faite de l'armée dans un État n'exclut tout de même pas l'idée de sa suppression.

5.2.1. L'armée comme condition de naissance et de pérennisation de l'État

Aucun État ne naît tout dépourvu d'une force pour sa propre défense. Par contre, la naissance de tout État nécessite l'existence de son armée pouvant assurer sa défense en cas d'une atteinte à son intégrité. Autrement dit, la cristallisation d'un État va concomitamment avec celle de son armée. En effet, on ne peut avoir un État véritablement comme tel sans son armée comme étant son appareil de protection. La sortie de l'état de nature ou tout simplement le contrat social tel que conçu par les contractualistes et repris par Kant, nous renseigne que ce contrat repose sur l'armée qui doit assurer la sécurité des citoyens et le maintien de la paix. Chez Thomas Hobbes

¹⁵⁸ *Ibidem*, p.85.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p.86.

¹⁶⁰ *Idem*.

¹⁶¹ *Ibidem*, p.84.

qui a évidemment influencé Kant, la force du Léviathan est incarnée par l'armée. Cependant, l'armée d'un État n'est pas seulement utile pour sa naissance, mais aussi et surtout pour assurer sa protection de façon pérenne. Notons que la constitution républicaine, dont fait mention l'ermite de Königsberg, est le fondement de « toute législation de droit d'un peuple »¹⁶². Or, le droit d'un peuple implique le droit de se défendre, et par conséquent, l'armée qui est ainsi l'un des piliers de tout État. Essayant d'établir la relation qui existe entre l'armée, l'État et la nation, Jacques Perré reprend cette conception kantienne au XXe siècle en ces termes :

*Pour situer l'armée dans ses rapports avec l'État et avec la Nation, il importe tout d'abord de définir les caractères essentiels et permanents de l'Armée en tant qu'organisme étatique au service de la Nation (car l'Armée, comme l'État lui-même, n'existe pas pour soi ; elle n'est et ne peut être qu'un instrument des destinées nationales)*¹⁶³.

La guerre défensive qui est cette guerre qui cherche à défendre l'autonomie ou la souveraineté de l'État et la vie de chaque citoyen, est loin d'être proscrite par Kant. Or dans la guerre classique telle que menée à cette époque de Kant, c'est l'armée de l'État ou l'armée permanente qui est toujours au-devant de la scène. La formation des États-Nations en ce XVIIIe siècle repose essentiellement sur l'armée qui a le devoir d'assurer la souveraineté de cet État. En effet, l'État-Nation ne se présente comme tel que lorsqu'il possède une puissance armée capable de faire face à l'offensive de l'ennemi. Tout État dépourvu de force de défense est exposé à sa propre perte, à son propre anéantissement. Et aucun État possédant son armée, ne peut accepter volontairement aliéner sa souveraineté. Voilà pourquoi l'auteur de *Vers la paix perpétuelle* nous fait comprendre que l'Europe a été le champ de théâtre de guerres à cause du fait que certains États ont voulu annexer d'autres tout en ignorant la riposte qu'ils vont évidemment subir. C'est dans ce sens qu'écrit le penseur allemand : « *Le danger auquel, à notre époque et dans les temps les plus récents, le préjugé de cette manière d'acquérir a exposé l'Europe* »¹⁶⁴.

Cette conception positiviste de l'armée observée chez Kant, ne saurait balayer d'un revers de la main, le danger auquel cette même armée expose l'État par un désir d'agression. En d'autres termes, l'armée n'est seulement bénéfique pour l'État, elle a aussi et surtout son côté négatif qui répugne.

5.2.2. L'armée comme épreuve à la paix

L'armée joue un rôle capital dans le maintien de la paix certes, mais elle expose très souvent l'humanité à une entreprise désastreuse qu'est la guerre. Prenons comme la Prusse

¹⁶² *Idem.*

¹⁶³ J. PERRÉ, « L'armée l'état et la nation », dans *Revue des Deux Mondes*, (1829-1971) Huitième Période, Vol. 73, No.1 (1er janvier 1943), pp.3-19, p.3.

¹⁶⁴ E. KANT, *op. cit.*, p.77.

comme État échantillon pour illustrer le côté belligène de l'armée. En effet, au siècle des Lumières, la Prusse était l'un des royaumes-empires de l'Europe suffisamment armés. La Prusse était même qualifiée comme étant le royaume de l'Europe le plus équipé et entraîné au plan militaire. Cependant, cette puissance, loin d'être objet de paix, est tombée dans la boulimie de grandeur en se lançant dans l'entreprise d'agrandissement de l'empire. Conscient donc de cette tendance naturelle de la puissance armée d'un État à vouloir annexer d'autres territoires, Emmanuel Kant dénonce cette attitude. Car les armées permanentes étant suffisamment « équipées »¹⁶⁵. Pour ce faire, si ce n'est pas dans le but de protéger la nation, les armées constituent un danger pour la paix entre États. Dans ce sens, très souvent, elles « deviennent elles-mêmes la cause de guerres offensives »¹⁶⁶.

La permanence des armées au sein des États signifie que les êtres humains sont permanemment enclins à faire la guerre. La présence des armées permanentes est l'expression de la dépravation des hommes, qui se laissent dominer par leurs passions, leurs sentiments, leurs bestialités, leurs barbaries. Kant nous fait comprendre qu'à travers ce phénomène des armées au sein des États, la guerre est une réalité qui s'avère « greffée sur la nature humaine »¹⁶⁷. Dans cette perspective, les hommes ne sont pas encore sortis de l'état de nature qui est un état de guerre. Cet état de guerre, nous l'avons déjà vu, n'est pas comme tel seulement lorsque la guerre s'est éclatée par le crépitement des armes, mais aussi et surtout un climat délétère, exposant sans cesse les États au bord de la guerre.

Par ailleurs, les grandes puissances sont ainsi appelées grâce à leurs puissances armées. Cependant, ces grandes puissances sont toujours prêtes à vouloir s'ingérer dans la gestion des États qui ne sont pas suffisamment armés pour mettre de l'ordre en leurs seins. C'est évidemment ce qu'expose Kant dans cette phrase :

*Aussi longtemps cependant que ce conflit intérieur n'est pas incontestable, cette ingérence de puissances extérieures serait une atteinte aux droits d'un peuple se débattant seulement avec son mal interne, mais ne dépendant d'aucun autre État, et par suite elle constituerait un scandale et mettrait en péril l'autonomie de tous les États*¹⁶⁸.

La performance, la puissance, la grandeur d'une armée affute son zèle impérial. Cette situation est encore visible de nos jours ; lorsqu'on observe les grandes puissances qui sont toujours enclins à dicter aux petits États de conduites à tenir dans la gestion de leurs propres affaires.

Nous venons de voir que, plus l'armée d'un État est puissante, plus cet État devient belligène. La présence ou l'existence des armées induit l'idée selon laquelle les hommes sont

¹⁶⁵ *Ibidem*, p.78.

¹⁶⁶ *Idem*.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p.103.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p.79.

naturellement des êtres de conflits, des êtres de guerre. À cet effet, il importe de penser la suppression de ces armées du sein des États.

5.2.3. À quand la suppression de l'armée permanente ?

L'homme, en tant qu'être doté de raison, est capable de prendre de décisions pour mieux orienter sa conduite. Cela signifie que l'être humain est capable de dépasser ses émotions, ses passions, ses sentiments, pour hisser sa droite raison au sommet de sa conduite. Cependant, cela n'est pas du tout chose facile ; certains penseurs l'ont qualifié d'utopie. Kant est pourtant loin d'être un simple rêveur. Pour G.I.A.D. DRAPER, « *Kant estimait que la paix perpétuelle n'était pas un vain produit de l'imagination, mais qu'on pouvait y atteindre par un long processus conduisant peu à peu à la réalisation de certaines conditions définies par lui, a la portée des possibilités humaines* »¹⁶⁹. Il s'agit de la question du temps. Cela signifie que l'humanité doit faire preuve de sa capacité rationnelle pour pouvoir accéder à la paix de façon éternelle. Et quand l'humanité sera ainsi à son niveau de rationalité le plus élevé, les armées vont tomber dans la désuétude ; raison pour laquelle le philosophe allemand affirme : « *Avec le temps, les armées permanentes (miles perpetuus) doivent disparaître totalement*¹⁷⁰. »

Qu'est-ce qui peut permettre aux hommes de parvenir à la paix perpétuelle ? Pour répondre à cette question, Kant estime que c'est la raison qui permettra aux hommes de se décider de sortir de l'état de nature pour l'état civil. C'est grâce à la raison que les humains parviendront à dépasser la guerre. Cependant, que pouvons-nous entendre par raison ? La raison est cette faculté exclusive et naturelle qu'a l'homme, lui permettant de distinguer le bien du mal, le vrai du faux, le bon du mauvais. Sachant que la guerre est un mal, parce qu'aliénant les vies humaines, l'homme est capable de lui tourner définitivement le dos. C'est aussi grâce à la raison que l'homme parviendra à considérer la guerre non point comme une fatalité, mais juste comme un mal qu'on peut consciemment éviter.

L'homme reconnaît que la force, ou la violence ne peut lui garantir la vie ; par conséquent, ne peut faire office de droit. Le philosophe de Königsberg pense à cet effet que : « *la raison, du haut du trône du pouvoir moral législatif suprême, condamne absolument la guerre comme voie de droit, et fait, à l'inverse, de l'état de paix le devoir immédiat* »¹⁷¹. Emmanuel Kant semble être inspiré ici par Jean-Jacques Rousseau. Car dans son ouvrage intitulé *Du contrat social* qu'il rédige en 1762, Rousseau affirme : « *convenons donc que force ne fait pas droit, et*

¹⁶⁹ G.I.A.D. DRAPER « Plans Européens pour la Paix Perpétuelle et Leur Influence sur le Droit de la Guerre », dans *International Review of Red Cross*, Vol.61, Issue 720 (November-December 1979), pp.283-301, p.296.

¹⁷⁰ E. Kant, *op. cit.*, p.77.

¹⁷¹ *Ibidem*, p.91.

qu'on n'est obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes »¹⁷². Tous les hommes vivant dans l'état de guerre sont exposés. Chacun vit dans la peur ; car même le plus faible peut un jour devenir fort ou même peut utiliser des moyens sages pour éliminer le plus fort. Dès lors, seul le droit peut garantir la sécurité des vies en société. D'où nous convenons avec Rousseau que « *Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir* »¹⁷³.

5.3. Fondements et implications économiques de la paix

Le développement de l'économie d'un État dépend en grande partie du phénomène de la paix. En d'autres termes, la paix constitue un hameau ou un terreau pour le déploiement économique. La paix se présente ainsi comme étant la condition de prospérité commerciale, et la guerre par contre freine et ruine l'économie de l'État. Le surendettement de l'État quant à lui crée un déséquilibre étatique.

5.3.1. La paix et le commerce

C'est également grâce à la forme républicaine des États que l'alliance entre États souverains peut être envisagée, afin qu'il y ait une collaboration pacifique dans une certaine interdépendance. C'est à partir de là que le commerce peut aisément fleurir entre peuples. Car le commerce ne va jamais de pair avec la guerre. C'est une reprise du "doux commerce" de Montesquieu, présenté comme incompatible avec la guerre. En effet, selon l'auteur de *L'esprit des Lois*. « *L'effet naturel du commerce est de porter à la paix* »¹⁷⁴. Le fédéralisme d'États doit se déboucher sur le droit cosmopolitique, lequel droit cosmopolitique renvoie à l'hospitalité universelle. Dès lors, la nécessité d'une certaine hospitalité universelle se fait ressentir. Cela suppose que les différences inhérentes aux cultures demeurent une valeur à préserver. Partout l'individu doit être bien accueilli, car il reste et demeure le citoyen du monde. C'est en cela que se résume le droit cosmopolitique.

Le rapport qui existe entre la paix et l'activité commerciale est un rapport de complémentarité. En effet, le commerce nécessite la paix et la paix impulse le développement des activités commerciales. Le commerce est ici une activité dont l'avantage concerne tout citoyen qui s'y intéresse. Cela signifie que chaque commerçant ou chaque citoyen qui exerce dans des activités commerciales doit automatiquement vouloir la paix, en vue de préserver son économie de toute faillite. Cependant, dans les régimes dictatoriaux ou despotiques, la volonté

¹⁷² J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, p.66.

¹⁷³ *Ibidem*, p.65.

¹⁷⁴ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, p.219.

des citoyens n'est pas prise en compte par le prince dans son entreprise guerrière. En d'autres termes, la guerre dans un État despote est une expression de la seule volonté du roi. Or, dans un État républicain, la volonté de chacun est prise en compte ; par conséquent, les commerçants dont la volonté est respectée doivent contester toute entreprise de guerre. Nous pouvons comprendre l'ermite de Königsberg lorsqu'il croit que dans un État despotique, « (...) *le chef n'est pas un associé dans l'État, mais le propriétaire de l'État, que la guerre n'inflige pas la moindre perte à ses banquets, chasses, châteaux de plaisance, fête de cour, etc., qu'il peut donc décider de la guerre pour des raisons insignifiantes comme une sorte de partie de plaisir* »¹⁷⁵. Ce refus de faire la guerre en vue de laisser prospérer le commerce correspond à l'idée de la paix.

Même Emeric Cruce avait également abordé cet aspect lorsqu'il affirme : « *un commerce libre, engendrera la paix générale* »¹⁷⁶. Chez Emmanuel Kant, la paix qui doit permettre aux uns et aux autres de faire prospérer les activités commerciales doit reposer sur le droit cosmopolitique. Ce droit cosmopolitique est ce « *droit pour l'étranger, à son arrivée sur le territoire d'un autre, de ne pas être traité par lui en ennemi* »¹⁷⁷. Le droit cosmopolitique donne ainsi libre champ aux marchands pour exercer leurs activités en toute quiétude. C'est dans cette perspective que l'idéaliste allemand affirme : « *le vaisseau ou le chameau (le vaisseau du désert) permettent de se rapprocher les uns des autres par-delà les contrées sans maîtres et d'utiliser, en vue d'un commerce possible, le droit de jouir de la surface qui appartient en commun au genre humain* »¹⁷⁸.

La question du commerce ainsi abordée par Kant nous fait comprendre que la paix est un état dans lequel les hommes parviennent à se compléter. En effet, aucun individu, aucun groupe humain, aucun État, ne peut s'auto-suffire sans avoir besoin des autres. C'est évidemment ce que veut nous faire savoir Aristote lorsqu'il écrit : « *naturellement l'homme est un être sociable* »¹⁷⁹. La sociabilité ici signifie que chaque être humain, chaque société, chaque État, est contraint de vivre en collaboration avec les autres. Vivre de façon isolée ne correspond pas à une vie humaine normale. Un seul homme ou une seule société ne peut pas tout faire seul. Il y a ici complémentarité salutaire existant entre les humains. Une personne peut exercer la fonction de roi, l'autre de ministre, un autre encore de paysan ; mais tous ont besoin de l'un et de l'autre. Ce que l'un n'a pas, il peut l'acheter chez l'autre. C'est pour étayer cette idée que Kant affirme :

¹⁷⁵ *Ibidem*, p.86.

¹⁷⁶ Emeric CRUCE, *Le Nouveau Cyné*, cité par Pierre Louis-Lucas dans *Un plan de paix générale et de liberté du commerce au XVIIIe siècle*, Paris, Librairie de la Société du Recueil Sirey, 22, rue Soufflot, 1919, p.20.

¹⁷⁷ E. KANT, *op. cit.*, pp.93-94.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p.94.

¹⁷⁹ Aristote, *La Politique*, Paris, Ladrance, 2008, traduction par J. Barthélémy-Saint-Hilaire, p.10.

« l'autorisation accordée aux arrivants étrangers, s'arrête à la recherche des conditions de possibilité d'un commerce avec les anciens habitants »¹⁸⁰.

Le refus d'accueillir les étrangers ou tout simplement l'inhospitalité constitue un véritable obstacle à l'épanouissement des humains. La paix qu'envisage Kant est une paix qui doit permettre à tout homme de s'épanouir partout où il se trouve. Ce qui manque à un homme chez lui, il peut aller le chercher ailleurs sans subir la maltraitance des autochtones. Aimé Césaire a dénoncé cette attitude dans sa *Lettre à Maurice Thorez* lorsqu'il affirme : « Il y a deux manières de se perdre : par ségrégation murée dans le particulier, ou par dilution dans l'« universel » »¹⁸¹.

5.3.2. La triade, mercantilisme, guerre et paix : une dialectique hégélienne

Le mercantilisme constitue un courant de pensée qui a vu le jour au XVI^e et XVII^e siècles en remplaçant le féodalisme¹⁸² moyenâgeux. De l'italien *mercante*, qui signifie marchand, le mercantilisme désigne l'attitude ou le penchant à considérer le commerce comme un moyen de gain ou d'accumulation de richesses. Il est même perçu très souvent comme synonyme de l'avidité. Selon l'*Encyclopaedia universalis*,

Le mercantilisme désigne la pensée économique des auteurs européens, ou au moins de la plupart d'entre eux, du XVI^e au XVIII^e siècle. Selon ces auteurs, l'État seul incarne l'intérêt national et il doit le défendre contre les agissements des autres nations ; d'où des politiques autoritaires, protectionnistes et très agressives.

Nous pouvons définir le mercantilisme comme étant l'accumulation de richesses pour donner du poids au pouvoir de l'État. C'est contre cette attitude d'accumulation de richesses à l'aspect belligère que s'insurge le philosophe allemand Emmanuel Kant.

La guerre repose en grande partie sur l'économie des États ; car un État qui n'a pas les moyens financiers pour faire la guerre, ne peut pas s'y engager. Étant ainsi une activité onéreuse, la guerre épuise énormément l'économie des États. C'est pourquoi lorsque deux États sont en guerre, et que ces deux parties « sont toutes les deux très épuisées pour poursuivre la guerre »¹⁸³, advient naturellement un cessez-le-feu. Emmanuel Kant avait évidemment fait ce constat à son époque ; car, lors des guerres engagées pour combattre la nouvelle république française née des cendres de la Révolution, « La Prusse qui avait été la dernière à soutenir la lutte engagée par les rois contre la République française était, dit l'un de ses historiens, plus épuisée d'hommes et

¹⁸⁰ E. KANT, *op. cit.*, p.94.

¹⁸¹ A. Césaire, *Lettre à Maurice Thorez*, Paris, Présence africaine, 1956, p.15.

¹⁸² <https://economy-pedia.com/11039494-mercantilism>, consulté le 09/08/2022.

¹⁸³ E. KANT, *op. cit.*, p.76.

d'argent qu'elle ne le fut même après Iéna »¹⁸⁴. Or nous l'avons déjà mentionné dans le substrat de notre travail que, le philosophe de Königsberg a été ébloui par cette Révolution française, laquelle lui a changé pour la seule fois son itinéraire quotidien. Donc ce penseur allemand était déjà au parfum de ces dépenses faites pour des guerres à son époque.

L'ermite de Königsberg sait ainsi de quoi il parle exactement quand il évoque la question d'épuisement des États au crépuscule des guerres. En d'autres termes, la fin d'une guerre marque le début d'une nouvelle vie difficile à cause de la pauvreté que laisse toute guerre à son passage. À cet effet, le rapport qui existe entre la guerre, la paix et la puissance économique, est un rapport dialectique au sens hégélien du terme. En effet, la guerre ruine la puissance économique en ouvrant la voie à la paix ; et la puissance économique, à son tour, appelle la guerre. La puissance est la thèse ; la guerre, l'antithèse et la paix la synthèse. Voyons donc comment la puissance économique fait appel à la guerre.

L'argent constitue, aux yeux de Kant, un danger énorme pour la stabilité de l'État. Il le qualifie comme le trésor non pas au sens positif mais péjoratif. Pour mieux comprendre ce concept de trésor de la guerre qu'accolle le philosophe allemand à l'idée de la guerre, il importe de cerner le concept même de "trésor". Du grec *θησαυρος* (*thesauros*), qui signifie amasser ou accumuler des objets précieux, "trésor" renvoie ainsi à l'idée d'accumuler les objets de valeurs ; et par ricochet, ces objets accumulés. Le mot français thésauriser explique mieux ce concept. En effet, thésauriser en français veut tout simplement dire amasser les biens dans le but de former une richesse. À partir de ces définitions, nous pouvons déjà comprendre le sens de "trésor de la guerre" dont fait mention le philosophe allemand. Cette expression (trésor de la guerre) veut signifier que l'argent constitue une richesse pour la guerre. On comprend ici facilement cet adage populaire « *l'argent est le nerf de la guerre* ». Nous pouvons confirmer cette posture kantienne lorsqu'il estime que l'argent « *constitue une dangereuse puissance (...), à savoir un trésor de guerre qui dépasse les trésors de tous les autres États pris ensemble mais qui peut s'épuiser* »¹⁸⁵.

5.3.3. Endettement ou surendettement de l'État : problématique d'équilibre étatique

Le surendettement d'un État est un problème crucial susceptible d'entraver à son bon fonctionnement. Cela constitue une source de « *querelles extérieures de l'État* »¹⁸⁶. Les gouvernants d'un État, soucieux du bien-être de leurs citoyens, doivent éviter de tomber dans ce piège de dettes irréflechies. Certains États sont conscients de cette pratique qui, visiblement

¹⁸⁴ C. Lemonnier préfaçant l'*Essai philosophique sur la paix perpétuelle* de Kant, Paris, G. Fischbacher, 1880, p.II.

¹⁸⁵ E. KANT, *op. cit.*, pp.78-79.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p.103.

bonne mais en réalité, vise à étouffer les États qui contractent ces dettes. On comprend par-là que le processus de surendettement des États n'est pas une chose qui a vu le jour aujourd'hui avec le phénomène des pays pauvres très endettés, il existait déjà au XVIIIe siècle. Selon Kant, cette pratique constitue « *un grand obstacle à la paix perpétuelle* »¹⁸⁷. Le surendettement qui peut entraîner le conflit entre États veut tout simplement dire que les dirigeants ont fait un mauvais usage de ces prêts. Car, si tout ce qui avait été emprunté a été rationnellement utilisé, il ne devrait avoir aucune incapacité de pouvoir le rembourser. En d'autres termes, le prêt destiné à la simple consommation est dangereux, parce qu'après sa consommation, l'État va toujours se retrouver dans une situation de précarité dans laquelle il se trouvait bien avant. Quel devrait être le type de prêt qui peut être bénéfique pour les États ?

Le prêt devrait donc être objet de fructification, de prévoyance. Pour ce faire, les dettes d'un État ne sont pas foncièrement mauvaises en soi. Emmanuel Kant promet même les dettes qui peuvent permettre aux citoyens de s'épanouir. De telles dettes sont promotrices de la paix, dans la mesure où elles peuvent constituer de solutions aux maux auxquels font face les citoyens ; telles que l'insécurité alimentaire, redresser la situation économique du pays. C'est ce que nous fait clairement savoir le philosophe de Königsberg lorsqu'il déclare : « *Chercher à l'extérieur ou à l'intérieur de l'État une aide dans l'intérêt du pays (en vue de l'amélioration des routes, des nouvelles colonies, de l'approvisionnement des magasins dans les années particulières de mauvaise récolte) n'est pas une ressource suspecte* »¹⁸⁸. Les dettes contractées pour l'amélioration des conditions de vie des citoyens sont loin d'être un frein à la paix. Bien au contraire, ce sont des sources de sécurité de tout citoyen. Toutefois, l'endettement ne doit pas être sans borne, car « *un système de crédit et de dettes croissant à perte de vue* »¹⁸⁹, constitue « *un trésor de guerre* »¹⁹⁰. Cette pratique malsaine constitue l'arme des grandes puissances qui passent leur temps à se museler les unes les autres créant ainsi dans leurs relations, un climat délétère. Quand les États se lancent dans une telle entreprise capable de faire éclater une guerre entre eux, la paix kantienne reste une simple chimère. C'est pour cette raison que Kant propose qu'« *Un article préliminaire à la paix devrait donc d'autant plus l'interdire que la banqueroute finalement inévitable de l'État entraînera de manière imméritée un préjudice pour maints États, ce qui léserait publiquement ces derniers* »¹⁹¹. »

¹⁸⁷ *Ibidem*, p.79.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p.78.

¹⁸⁹ *Idem*.

¹⁹⁰ *Idem*.

¹⁹¹ *Ibidem*, p.79.

CHAPITRE VI

LES CONTOURS DE L'HUMANISME DE KANT

FACE À LA DERIVE POLEMOLOGIQUE

L'humanisme est cette doctrine philosophique qui place l'homme au sommet de tout ce qui existe. Chez Kant, l'homme possède une dignité inaliénable. Cette dignité est protégée par les impératifs catégorique et pratique. La paix chez Kant se construit, elle ne se décrète pas. La paix est un impératif, fruit de la raison politique ou encore un devoir politique. Quant à la guerre, elle constitue un sujet de véto moral. En effet, la conscience morale dicte à l'homme l'ordre de ne pas faire la guerre, tant entre groupes sociaux qu'entre États. La paix est ainsi vue comme étant fruit de l'impératif catégorique et de l'impératif pratique. En même temps, la paix kantienne est une paix universelle et atemporelle.

6.1. L'impératif catégorique

Emmanuel Kant a formulé la maxime de toute action morale. Il s'agit en fait de l'impératif catégorique. Il l'a fait sortir en commençant par présenter son contraire qu'est l'impératif hypothétique. Nous nous donnons l'objectif d'étudier le rapport existant entre l'impératif catégorique et la paix.

6.1.1. L'impératif hypothétique : un obstacle à l'impératif catégorique

L'impératif hypothétique constitue une entrave à la bonne volonté qui doit réguler la conduite de l'homme. En effet, l'impératif hypothétique conduit l'homme à agir selon ses intérêts personnels. Cela signifie que l'homme peut agir, selon cet impératif, au détriment d'autrui ou des autres qui sont évidemment ses semblables. Selon ce principe moral commun, « *on ne peut apporter aucun exemple certain de la volonté d'agir par pur devoir* »¹⁹². Autrement dit, tout homme agit par pur intérêt. Quelle est la véritable cause déterminante de la volonté selon ce principe moral ? Il s'agit absolument de l'amour de soi. Selon le philosophe allemand, même si un homme pose des actions conformes à la moralité, c'est-à-dire des actions en conformité avec le devoir, « *il ne peut pas en être conclu de façon véritablement certaine qu'aucune impulsion secrète de l'amour de soi n'ait été, sous le couvert de cette idée, la véritable cause déterminante de la volonté* »¹⁹³. Nous comprenons, dès cet instant, que toutes les actions émanant de l'impératif hypothétique ne sont pas toujours contraires à l'acte moral ou tout simplement à l'impératif catégorique qui est ce sur quoi se fonde la morale kantienne. Seulement, selon Kant, une action véritablement morale doit être totalement dépouillée de toute idée d'intérêt.

L'impératif hypothétique se fonde ainsi sur l'amour de soi. Ceci dit, il ne peut pas permettre à la société humaine de mener une vie harmonieuse où règne la paix perpétuelle ; car c'est le côté égoïste de l'homme qui triomphe dans l'impératif hypothétique. Cela explique le fait que les hommes sont généralement enclins à se laisser guider par leur égo. C'est dans ce sens que Kant reconnaît que les hommes se lèsent incessamment dans leurs rapports, entraînant conséquemment les conflits ou les guerres. Il devient ainsi difficile de déterminer si tel acte ou tel autre est moral ou non. Nous sommes ainsi butés à la complexité d'un acte moral. Le philosophe des Lumières l'explique en ces termes : « *lorsqu'il s'agit de la valeur morale, ce ne sont pas les actions telles qu'on les voit qui comptent, mais leurs principes intérieurs, qu'on ne voit pas* »¹⁹⁴. Il est ici de l'ordre de l'évidence que les hommes, dans la plupart des cas, agissent conformément au devoir, mais sans pour autant agir par devoir. Cela rend leurs actions amORALES ; eu égard au fait que c'est au profit de leur égo, de leur moi qu'ils agissent, et non pas par un commandement du devoir moral.

Par ailleurs, l'agir moral ne peut se fonder sur l'expérience. Autrement dit, On ne peut avoir un exemple d'acte sur lequel doit se conformer tout autre acte moral. Or c'est ce que

¹⁹² E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p.41.

¹⁹³ *Ibidem*, p.42.

¹⁹⁴ *Idem*.

prévoit l'impératif hypothétique. L'action est ici toujours influencée de l'extérieur. Il s'agit par exemple d'agir bien parce que la religion l'en demande, d'agir bien pour atteindre un bonheur quelconque. Tantôt cet acte est conforme à la morale sans être véritablement un acte moral, tantôt il est contraire à la morale, c'est-à-dire il constitue un mal pour les autres ou pour soi-même. C'est dans ce sens que Kant affirme : « *Mais une doctrine des mœurs bâtarde, composée des mobiles du sentiment et de l'inclination en même temps que de concepts rationnels, ne peut que faire chanceler l'âme entre des motifs qu'il est impossible de mettre sous un même principe, qui ne conduisent que très aléatoirement au bien, et plus souvent au mal*¹⁹⁵. » De ce fait, un acte dérivant de l'expérience ou même de l'amour de soi, s'il est conforme à la morale, il ne l'est que par une pure contingence, et ne peut être considéré comme acte moral. À cet effet, l'impératif hypothétique peut être problématique ou assertorique. Il est problématique lorsqu'il vise une fin possible, et assertorique lorsqu'il vise une fin affective¹⁹⁶.

C'est la raison qui doit constituer la véritable origine de l'agir moral. En effet, la raison est cette faculté que possède exclusivement l'être humain. Elle permet à l'homme de porter un jugement sur ce qui est bien ou mal, sur ce qui est bon ou mauvais. Agir selon la raison peut éloigner l'homme de tomber dans le mal. Par contre, si l'homme n'agit que par sentiment ou par passion, il peut souvent offenser inévitablement ses semblables. Raison pour laquelle l'ermite de Königsberg estime que « *tous les concepts moraux ont leur siège et leur origine entièrement a priori dans la raison, et ce, dans la raison humaine la plus commune aussi bien que dans celle qui est au plus haut degré spéculative* »¹⁹⁷. D'où la nécessité de l'impératif catégorique pour la paix parmi les hommes.

6.1.2. L'impératif catégorique comme source de la paix

L'impératif catégorique, selon son concepteur qu'est le philosophe allemand Emmanuel Kant, constitue fondamentalement la condition de toute action valablement morale. Notons tout d'abord que le philosophe allemand est considéré comme étant l'un des plus grands moralistes qu'a connus l'humanité. Charles Lemonnier pousse un peu loin en disant : « *Kant est le plus grand moraliste que l'humanité ait produit* »¹⁹⁸. Ce philosophe des Lumières estime que si tout être humain agit selon le devoir morale, aucun acte ne saurait être offensant pour autrui. Pour ce faire, l'homme est appelé à agir selon la bonne volonté. En effet, aucune société ne peut vivre sans les principes moraux susceptibles de garantir la cohésion sociale, la paix. On aperçoit ainsi l'apport capital de la morale pour la société. Les lois morales d'une société doivent ainsi garantir

¹⁹⁵ *Ibidem*, pp.49-50.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p.55.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p.50.

¹⁹⁸ Cf Charles Lemonnier Préfaçant, *Essai philosophique sur la paix perpétuelle* d'Emmanuel KANT, p.II.

l'épanouissement, le bonheur de chaque membre. Les lois morales assurent de ce fait la protection de l'homme dans toute sa dignité. Toutefois, la morale kantienne est loin d'être hypothétique. Une morale véritablement telle n'est pas seulement conforme au bonheur de l'homme, mais aussi et surtout accomplie par devoir. La valeur de la bonté d'une volonté ne peut cependant se mesurer par le succès de l'action, ou même sa capacité à atteindre le but qu'elle vise. De ce fait,

La volonté n'est rien d'autre que la raison pratique. Lorsque la raison détermine la volonté d'une façon irrésistible, les actions d'un tel être, qui sont reconnues comme objectivement nécessaires, le sont aussi subjectivement, c'est-à-dire que la volonté est un pouvoir de ne choisir cela seul que la raison reconnaît comme pratiquement nécessaire, indépendamment de toute inclination, c'est-à-dire comme bon¹⁹⁹.

L'action véritablement morale doit être en conformité avec la raison. La volonté c'est d'ailleurs la raison pratique. La raison pratique désigne la raison commandant l'action, sans qu'elle ne soit influencée par une quelconque inclination ou un quelconque intérêt. Une inclination est ici un certain état d'esprit où le désir dépend des sensations. Quant à l'intérêt, il s'agit simplement de la dépendance de la volonté ou de la raison déterminée par la contingence. Ce qui doit donc être à la base de toute action morale n'est ni l'intérêt, ni l'inclination, mais le commandement pur de la raison ; en d'autres termes, l'impératif catégorique. L'impératif catégorique est en fait l'expression du devoir. La volonté doit être déterminée « *en vertu de principes qui sont valables pour tout être raisonnable en tant que tel*²⁰⁰. » Un acte véritablement moral a donc valeur d'universalité. La morale kantienne émane ainsi d'une subjectivité universalisable, objectivable. Ce que le moi a jugé bien ou bon doit l'être pour toute autre personne. Lorsque chaque personne et chaque société humaine agissent conformément selon ce principe moral kantien, on est loin de tomber dans des relations conflictuelles ou dans des guerres. Selon cette perspective kantienne de la morale, les hommes peuvent vivre éternellement dans la paix.

Par ailleurs, les lois que les hommes établissent, et auxquelles ils doivent conformer leurs actions sont identiques aux principes de l'impératif catégorique. En effet, qu'il s'agisse des lois ou de toute action véritablement morale, leurs origines se trouvent dans la raison humaine. Les lois tout comme les actions morales, ont valeur d'universalité, bénéficiant ainsi à la réalisation du bonheur de tous et de chacun. C'est dans ce sens que Kant écrit :

Une volonté parfaitement bonne serait donc elle aussi soumise à des lois objectives (du bien), mais ne pourrait pas pour autant être représentée comme contrainte à des actions

¹⁹⁹ E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p.52.

²⁰⁰ *Ibidem*, p.53.

*conformes à la loi, parce que, d'après sa constitution subjective, elle ne peut être déterminée que par la représentation du bien*²⁰¹.

Comment s'exprime l'impératif catégorique ? L'impératif catégorique envisage l'action bonne en soi. Kant qualifie l'impératif catégorique comme étant un principe pratique apodictique ou tout simplement nécessaire. L'impératif catégorique fait la loi, puisqu'elle est bénéfique pour tout le monde et ne s'oppose pas aux lois d'un État ou aux lois qui régissent les relations internationales. Raison pour laquelle le philosophe allemand affirme : « *le commandement inconditionnel ne laisse à la volonté aucune liberté de choisir à son gré le contraire ; il est donc le seul à contenir en lui cette nécessité que nous exigeons pour la loi* »²⁰². Il faut donc comprendre que l'impératif catégorique étant une loi morale, ou tout simplement une loi, doit avoir une formule qui doit être contenue dans une proposition. Emmanuel Kant formule ainsi cet impératif : « *Agis uniquement d'après la maxime grâce à laquelle tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle* »²⁰³. Kant conseille à cet effet : « *Agis comme si la maxime de ton action devait devenir par ta volonté une loi universelle de la nature* »²⁰⁴. Dès lors, l'impératif catégorique est une voie non négligeable pour la paix perpétuelle entrevue par le philosophe moraliste. Mais l'homme est-il en mesure d'agir toujours selon ce principe moral ?

6.1.3. L'impératif catégorique et la nature humaine

Les humains, malgré le fait qu'ils sont des êtres raisonnables, capables de raisonner objectivement, ne sont pas toujours infaillibles dans leurs jugements. Il arrive souvent qu'ils se trompent, ou se trouvent dans l'erreur, conduisant des vies humaines à des périls graves. Lorsqu'on ne reconnaît pas ses erreurs, on peut être sourd à la vérité. Cette attitude peut même conduire l'homme à imposer son point de vue en refusant tout dialogue. Si tout le monde adopte un tel comportement, les résultats peuvent être néfastes pour l'humanité. A une telle attitude, seule la violence ou la brutalité est en mesure de sortir cet homme de son aveuglement, de son entêtement ; dans le cas contraire, on ne va demeurer que dans l'ignorance et dans la régression, dans un égarement initié par un individu. Car les deux parties (l'une ignorante et l'autre éclairée) vont tous demeurer dans l'ignorance de celui qui s'obstine malgré son erreur. De ce fait, il n'est pas possible que tous les conflits existants entre les hommes soient résolus toujours de façon pacifique. On peut même se croire être dans la vérité alors qu'on est dans l'erreur. Ce qui fait qu'il est difficile, voire impossible, d'établir un ordre qui fait que les hommes puissent vivre

²⁰¹ *Ibidem*, p.54.

²⁰² *Ibidem*, p.64.

²⁰³ *Ibidem*, p.66.

²⁰⁴ *Ibidem*, p.67.

éternellement dans la paix. Voyons par exemple le cas d'Hitler²⁰⁵ qui a été aveuglé par son idéologie qui fait considérer la race allemande comme la pure race humaine. Obstiné, il a plongé l'humanité dans le sang. Des millions des vies ont péri dans cette deuxième guerre mondiale (1939-1945).

L'un des détracteurs de Kant, Benjamin Constant, estime que la morale de l'action qui doit guider le déploiement de la politique repose sur l'attitude de l'interlocuteur. En effet, pour ce penseur, le respect doit être réciproque entre les parties. Par exemple, dire la vérité est impératif lorsque l'autre la dit également. De ce point de vue, la paix doit être une réalité des circonstances. Par conséquent, à une action violente, une réaction violente ; à une action pacifique, une réaction pacifique. Or on se rend compte ainsi que l'acte illégal peut être facilement posé du moment où l'individu le croit juste. C'est par exemple les cas des frappes sur la Syrie ou la guerre contre l'Irak en 2003, engagées sans pourtant l'aval de l'ONU qui est supposée avoir la compétence légitime et légale pour trancher sur la question du bien-fondé de toute intervention armée, en vue de l'autoriser ou non. Dans de telles complexités des situations que vivent les hommes au quotidien, il s'avère difficile d'envisager une paix perpétuelle. Le respect des pactes est en effet chose difficile, eu égard à la nature humaine. Car, il y a toujours des personnes qui se prétendent « justes », prêtes à aller contre la loi ; dans le but de défendre le bien sous le couvert de ce qu'elles supposent comme vérité.

L'analyse faite de l'impératif catégorique nous montre clairement que cet impératif ne peut pas être toujours la solution pour une vie harmonieuse, pacifique entre les hommes. Cependant, que pouvons-nous dire de l'impératif pratique ?

6.2. L'impératif pratique

L'impératif pratique est cet impératif qui vient se greffer sur l'impératif fondamental qu'est l'impératif catégorique. L'impératif pratique vise à la valorisation de l'être humain sans condition. Que dit réellement cet impératif ? Quel rapport y a-t-il entre l'impératif pratique et la politique ? L'impératif pratique peut-il être source de la paix ?

6.2.1. L'impératif pratique dans son acception

L'impératif pratique complète l'impératif catégorique. Il introduit l'homme au principe de dignité, qui est une autre formulation de l'axiome de Kant sur la nature de l'homme. Cet impératif pratique sous-tend indubitablement l'idée kantienne de paix perpétuelle. Ce qui fonde ce principe pratique suprême selon le philosophe des Lumières est le principe selon lequel, les

²⁰⁵ Avec l'arrivée des Nazis au pouvoir en Allemagne en 1933, Adolf Hitler promulgue ses premières lois racistes. Sa volonté d'expansion entraîne l'invasion de la Pologne en 1939 et le début de la Seconde Guerre mondiale.

hommes : « *en tant qu'êtres raisonnables ils doivent toujours être en même temps appréciés comme des fins*²⁰⁶. » L'impératif pratique émane totalement du devoir, rien d'autre ne saurait le déterminer. Le devoir est une nécessité pratique qui ne souffre d'aucune condition pour que l'homme agisse moralement. L'impératif pratique a valeur de loi, de vertu. Cette vertu se confond avec la moralité dépouillée de toute sensibilité, de toute inclination et de tout amour de soi, de toute idée de la récompense. La volonté ici n'est en rapport qu'avec elle-même, produisant ainsi des lois qui sont pratiques et objectivables. C'est la raison qui détermine de ce fait le comportement moral a priori. Pour le philosophe moraliste, « *il y a une loi pratique, commandant absolument par elle-même et sans l'aide d'aucun mobile, loi à laquelle nous aurions le devoir d'obéir* »²⁰⁷.

La fin que vise la loi morale ne saurait être subjective, mais plutôt objective. Et la fin objective qui ne souffre d'aucun doute c'est l'être humain. Poser un acte ou agir pour la bonne cause de l'humanité, est un acte fondamentalement moral. En d'autres termes, l'être humain est un être qui a fondamentalement une valeur absolue ; et par conséquent, un être dont la dignité est inaliénable. L'homme, en tant qu'être raisonnable doit agir moralement envers les autres tout comme envers lui-même. L'amour de soi ne saurait ainsi prendre le dessus sur l'amour des autres ou d'autrui. Cette morale kantienne rejoint finalement la morale chrétienne qui appelle tout homme à aimer les autres comme soi-même. Mais Kant va encore plus loin en estimant que nul ne possède le pouvoir sur sa vie. Donc l'amour de soi qui consiste à vouloir supprimer sa propre vie devant la souffrance, s'oppose diamétralement à la morale. Pour ce faire, tous les autres objets de l'inclination de l'homme ont une valeur conditionnelle, relative ; contrairement à la valeur humaine qui est inconditionnée et absolue. L'auteur des *Fondements de la métaphysique des mœurs* affirme à ce sujet :

*Mais en admettant qu'il y ait quelque chose, dont l'existence en soi ait une valeur absolue, et qui, en tant que fin en soi puisse être au fondement de lois déterminées, il y aurait alors en celle-ci, et seulement en elle, le fondement d'un possible impératif catégorique, c'est-à-dire de la loi pratique*²⁰⁸.

La morale kantienne tourne autour de la dignité de l'homme comme ayant une valeur absolue. Il propose, comme fondement de toute morale, l'impératif pratique. Il affirme à cet effet : « *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta propre personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin, jamais seulement comme*

²⁰⁶ Emmanuel KANT, *op. cit.*, p.81.

²⁰⁷ *Ibidem*, p.73.

²⁰⁸ *Ibidem*, p.77.

*un moyen*²⁰⁹. » Cet impératif est la conséquence directe de la définition kantienne de l'homme. Pour le philosophe de Königsberg, nous l'avons déjà mentionné plus haut que, l'homme est un être dont la dignité est inaliénable. C'est pourquoi il hisse cette dignité humaine au sommet de toutes les valeurs. Or, la guerre aliène inévitablement la dignité de l'homme. C'est pourquoi il faut bannir à jamais cette guerre du sein de la société humaine ; d'où l'idée d'une paix perpétuelle. Selon Emmanuel Kant, un acte véritablement moral doit résulter de la pure volonté. Car tout acte qui se fonde sur un intérêt quelconque peut entraîner facilement vers l'atteinte à la dignité de l'homme. Ce n'est qu'en agissant sans viser un intérêt quelconque (pouvant l'entraîner à porter atteinte à son semblable) que l'on peut dire d'un homme qu'il agit moralement.

Grâce à l'impératif pratique, l'homme reconnaît nécessairement sa propre existence comme étant une fin en soi. C'est donc, selon le philosophe allemand, un principe objectif valable pour tout homme, malgré le fait que c'est également un principe émanant de la subjectivité. En effet, je dois régler mon action sur ce principe, car ce qui vaut pour tout être raisonnable concerne la nature humaine ; et par conséquent, ce qui s'applique dans ma personne s'applique aussi dans la personne de tout autre. Il est donc très logique de convenir avec Kant que l'être humain est loin d'être une chose dont on peut aisément se servir comme d'un simple moyen pour atteindre ses objectifs. Le tuer pour conquérir un territoire par exemple ou encore le tuer pour faire triompher ses idées, est un acte ignoble qu'il faut nécessairement condamner. Pour ce faire, aucun individu, aucun groupe d'individus, ne saurait considérer, en toute légitimité et en toute légalité, l'autre ou les autres comme étant des objets, ou des choses. « *Je ne peux donc disposer de l'homme en ma personne pour le mutiler, le corrompre ou le tuer*²¹⁰. » Or, la guerre est un phénomène qui viole cette dignité humaine ; elle porte atteinte à la liberté, à la propriété d'autrui, à l'intégrité de l'homme, à la vie humaine.

6.2.2. L'impératif pratique et la politique

L'impératif pratique exclut toute idée d'arbitraire. L'idée d'arbitraire implique l'injustice, le despotisme, l'illégalité. Dans cette perspective, le prince qui agit arbitrairement dans l'exercice de son pouvoir agit contrairement à la morale. Cet agir arbitraire du prince peut être source de conflit au sein de l'État. C'est là une attitude génératrice des conflits ou des guerres. Le prince qui agit ainsi envers son peuple, l'expose aux conflits ou même le plonge inconsciemment dans l'état de nature qui n'est pas seulement un lieu de guerre permanente, mais aussi et surtout un lieu d'insatisfaction, de crainte, de la peur des autres. Le prince doit agir en

²⁰⁹ *Ibidem*, p.79.

²¹⁰ *Ibidem*, pp.79-80.

conformité avec la loi morale. Autrement dit, l'action d'un prince doit être une action qui cadre avec la raison humaine de façon universelle et objective. Il doit également respecter la dignité de l'homme. Dans ce sens, le prince ne saurait avoir droit de vie et de mort sur ses sujets, tant il est vrai que la vie humaine est inviolable et ayant une valeur suprême, absolue.

Dans la société, le respect doit être mutuel ; chaque individu considérant l'autre comme une fin en soi. De ce fait, l'amour de soi devient identique à l'amour de l'autre. Nul ne saurait considérer l'autre ou les autres comme un simple moyen pour assouvir ses instincts. C'est par exemple le cas du mensonge qui ne vise que le bonheur de soi, l'amour de soi, au détriment de l'autre en le considérant comme un simple moyen. Le mensonge devient ainsi une réalité à proscrire du sein de la société, du sein de l'État. Pour ce faire, ni le prince, ni le citoyen ne doit s'appuyer sur des pratiques contraires à la morale dans le but d'atteindre ses buts en négligeant ou en méprisant les autres. Cet acte amoral est en contradiction avec le principe d'humanité que prône judicieusement l'auteur des *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Pour Kant, tout acte amoral comme le cas du mensonge, débouche inévitablement sur la considération de l'homme comme un moyen. Il écrit à ce propos : « celui qui pense à une promesse mensongère verra tout de suite qu'il veut se servir d'un autre homme comme d'un simple moyen, sans que celui-ci contienne en même temps la fin en lui »²¹¹.

L'individu considéré comme fin en soi ou fin objective, constitue la limite à laquelle les fins subjectives font face et s'arrêtent. La liberté de chacun vient donc s'arrêter devant autrui dans toute sa dignité. Car, l'homme ne doit pas se permettre de jouir de sa liberté sans pour autant la cadrer. Dans le cas contraire, on est en contradiction réelle avec le principe d'humanité. Avoir des limites à sa liberté résulte du fait que l'individu ne vit pas seul dans le monde, il vit avec ses semblables. C'est pourquoi il doit, à chaque fois, éviter de porter atteinte à ceux qui sont autour de lui. Pour ce faire, même si cet individu trouve le pouvoir de Gygès, pouvoir qui le rendait invisible à volonté, la raison doit l'interpeler pour lui interdire de faire du mal aux autres sous le prétexte qu'il ne sera pas vu. Nous tenons à le rappeler que Gygès était ce bon berger et honnête homme, mais dès qu'il a découvert la bague qui le rendait invisible à souhait, il tue le roi dont il garde les bêtes et le remplace. Une telle attitude ou un tel comportement relève fondamentalement de l'hypocrisie, rendant complexe l'acte véritablement moral. L'humanité ou même l'individu possédant la raison, « contient la condition limitative suprême de la liberté d'action de tout homme »²¹². Cette humanité a une fin objective, car cette fin ne relève pas de la

²¹¹ *Ibidem*, p.80.

²¹² *Ibidem*, p.82.

volonté humaine mais de la nature ; elle ne relève pas de l'expérience, mais de la raison. Cela s'explique par le fait que l'homme a une fin objective et non subjective.

La vie dans la cité est organisée selon des lois qui régissent les relations interindividuelles. Chaque citoyen obéit aux lois de sa société. Cependant, cette obéissance se fait en toute liberté, car elle ne se fait pas à contre cœur. Chacun ayant la raison qui est la législatrice suprême de la société humaine, fait face aux lois qui sont en concordance parfaite avec elle. La raison en tant que faculté communément partagée par tous les êtres humains, les lois qu'elle établit font l'unanimité de tous les citoyens du monde. Kant le dit clairement en ces termes : « *On voyait l'homme lié par son devoir à des lois, sans avoir à l'esprit qu'il n'est soumis qu'à sa propre et néanmoins universelle législation, et qu'il est seulement tenu d'agir conformément à sa propre volonté, qui est cependant universellement législatrice selon la fin de la nature* »²¹³.

Les droits de l'homme sont les mêmes pour tous les hommes de tous les temps et de tous les lieux. Par exemple, la dignité de l'homme que prône le puriste allemand, est une réalité atemporelle et universelle. Cette conception kantienne de l'homme ne laisse pas place à la discrimination entre peuples de divers horizons, de diverses races, de diverses confessions religieuses. Il s'agit simplement de l'homme sans distinction de culture, de race, d'origine, de religion. Pour ce faire, « *toutes les maximes qui ne peuvent subsister en même temps que la législation universelle propre à la volonté sont rejetées* »²¹⁴. La vraie politique doit ainsi se fonder sur des principes de la raison pratique, en vue de la promotion de la paix.

6.2.3. L'impératif pratique au fondement de la paix

Dans les écrits de Kant précédant *Le projet de paix perpétuelle*, il y a discordance logique entre la guerre et la dignité suprême de l'homme. Toutefois, l'auteur des *Fondements de la métaphysique des mœurs* estime que la guerre peut être utile dans la mesure où elle sert pour libérer l'homme. Car, l'homme par nature est un être libre. Autrement dit, la liberté est une partie intégrante de la nature humaine. C'est pourquoi, nul homme n'a le droit d'aliéner son semblable. Toute idée de vouloir rendre l'homme son esclave ou sa propriété va ainsi contre la nature humaine. Car, « *L'humanité et tout être raisonnable en général est une fin en soi* »²¹⁵. » La voix puriste qui s'élève en ce XVIIIe siècle est, de facto, interpellant pour l'Europe qui se trouve en ce moment dans des multiples guerres : guerres de conquête, guerres d'annexion, guerres internes pour les libertés individuelles, etc. Une analyse profonde de la pensée kantienne au cœur

²¹³ *Ibidem*, p.85.

²¹⁴ *Ibidem*, p.80.

²¹⁵ *Ibidem*, p.82.

de ce siècle des Lumières laisse entrevoir clairement un non à la guerre qui menace le genre humain à cette époque. Les luttes pour les libertés et pour la dignité humaine constituent le cheval de bataille du philosophe moraliste.

L'impératif pratique peut se traduire par le fait que l'on ne peut disposer en rien de l'homme. On ne peut porter atteinte à la liberté ou à la propriété d'autrui. Une telle conception ne peut être effective que lorsque l'on élimine la guerre du sein de la société humaine. Étant donné que la dignité humaine n'a pas de prix, il faut la protéger de façon pérenne. C'est cela qui a inévitablement conduit Kant à écrire son projet pour une paix perpétuelle. Le respect de la dignité humaine est ainsi au fondement de la paix kantienne. Toute être humain est en mesure de vivre selon ce principe qui invite à respecter autrui dans toute sa dignité. Cependant, Kant reconnaît tout de même qu'il y a ceux qui croient que la nature humaine est tellement faible qu'elle ne peut vivre sans porter atteinte à autrui. Kant qualifie cela de mauvais principe qui habite l'homme. Il écrit à ce propos : « *le mauvais principe en nous, principe bien plus dangereux, menteur, traître, mais ratiocinant et nous berçant de l'illusion que la faiblesse de la nature humaine justifie toutes les transgressions, et à vaincre sa perfidie* »²¹⁶.

La paix à laquelle l'homme raisonnable aspire naturellement n'est pas ainsi voulu pour une autre fin, mais pour l'humanité. De ce fait, ce que l'on déplore dans la guerre ce n'est pas la perte matérielle, qui peut certes entraîner la souffrance de l'homme, mais c'est d'abord avant tout, la vie humaine. La mort de l'autre nous afflige, nous met devant notre propre mort en nous plongeant dans l'angoisse de la mort, l'angoisse de ma propre mort ; car « *Ma relation avec ma mort est non savoir sur le mourir même* »²¹⁷. Voilà pourquoi la mort de l'autre nous émeut. La raison humaine reconnaît ainsi l'inviolabilité de la vie humaine. Tuer un homme (dans la guerre), c'est tuer un homme, et rien d'autre. Il relève ainsi du point de vue universelle de considérer avec respect la vie humaine. C'est également dans ce sens que Levinas affirme : « *La vie publique ne veut pas se laisser troubler par la mort qu'elle considère comme un manque de tact* »²¹⁸. » Ce que désire l'humanité c'est donc la paix.

Malgré la haine que l'on peut avoir envers autrui, ce dernier ne se transformera jamais en une simple bête de somme. C'est dans ce sens également qu'Aimé Césaire affirme : « *un homme qui crie n'est pas un ours qui danse* »²¹⁹. Autrement dit, la dignité humaine constitue une valeur suprême, et dont l'aliénation reste et demeure un remords immortel. La conscience d'un être humain qui a ôté la vie à son semblable est une conscience pleine de remords. Aimé Césaire

²¹⁶ E. KANT, *Vers la paix perpétuelle*, p.122.

²¹⁷ E. LEVINAS, *La mort et le temps*, Éditions de l'Herne, 1991, p.21.

²¹⁸ *Ibidem*, p.54.

²¹⁹ A. CESAIRE, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence africaine, 1983, p.22.

s'interroge à ce propos avec raison : « *est-ce qu'on tue le Remords, beau comme la face de stupeur d'une dame anglaise qui trouverait dans sa paupière un crâne de Hottenot*²²⁰? »

Par ailleurs, le XVIIIe siècle peut être considéré comme un siècle dont la pensée est rivée sur des questions à caractère anthropocentrique. L'homme est un être différent des animaux de par sa raison, sa pensée. Pour ce faire, il mérite dignité et respect. Il n'est point un être à sacrifier, à immoler comme une bête. Il y a là une forme « *d'une sacralisation/sanctuarisation de la nature humaine* »²²¹. L'homme est un être de liberté et de dignité. L'idée de la guerre devient ainsi un concept contraire à cette dignité que jouit exclusivement le genre humain ; par le seul fait que la guerre constitue un acte deshumanisant. Il faut ainsi l'écarter du sein de la société humaine, afin que règne à jamais la paix ; laquelle paix se présente comme étant un havre de dignité humaine. La dignité humaine est constante et inaliénable. La seule paix qui pourra la protéger est celle qui ne connaîtra point de rupture, une paix perpétuelle.

6.3. La question de la sagesse : condition de la paix perpétuelle

La sagesse nous met au cœur du discernement de la raison humaine qui constitue le seul digne et véritable juge. Cela implique la connaissance philosophique qui s'appuie sur l'autonomie du sujet. La connaissance philosophique s'obtient essentiellement par la raison ; curieusement c'est également cette même raison qui permet à l'homme d'établir l'art de la guerre.

6.3.1. La connaissance philosophique au service de la paix

La connaissance philosophique est une sagesse ; car, la philosophie en elle-même se définit comme étant l'amour de la sagesse. Cette sagesse émane de la pure raison, du suprasensible. La philosophie constitue une thérapie pour la société. La philosophie qui est une sagesse purifie la raison en la rendant saine. Sous cet angle d'idée, il n'est point étonnant de convenir avec le penseur des Lumières que : « *la philosophie doit agir (thérapeutiquement) comme un remède (materia medica) dont l'usage réclame des dispensaires et des médecins* »²²². La sagesse philosophique devient ainsi une solution aux maux sociaux. Le dispensaire dont il s'agit ici c'est la société, et les médecins ce sont les philosophes. Le philosophe joue ainsi un rôle primordial pour la santé de la société. Il doit chercher à curer les âmes qui se corrompent par les mauvaises attitudes, les mauvaises habitudes, les mauvais comportements. Il s'agit de ce fait, de purifier la raison de tout citoyen dont l'agir est dilué dans les intérêts, dans les inclinations.

²²⁰ *Ibidem*, p.20.

²²¹ L. FERRY, *La révolution transhumaniste. Comment la technomédecine et l'ubérisation du monde vont bouleverser nos vies*, Paris, Plon, 2016, p.98.

²²² Emmanuel KANT, *Vers la paix perpétuelle*, p.137.

C'est effectivement pour cela que l'ermite de Königsberg pense que « *L'effet de la philosophie est la santé (status salubritatis) de la raison* »²²³.

La philosophie nous permet d'être toujours sur nos gardes, toujours éveillés, sans jamais lâcher-prise. La sagesse philosophique rend ainsi l'homme comme sentinelle pour signaler à la cité ou à chaque citoyen, son possible dérapage. La philosophie signifie simplement la paix. Et cette paix permet « *de maintenir toujours en éveil les forces du sujet que des attaques exposent à un péril apparent, et ainsi de favoriser, grâce à la philosophie, le dessein de la nature en animant continuellement le sujet et en le préservant du sommeil de la mort* »²²⁴. La philosophie permet ainsi à l'homme d'être permanemment prudent, comme le dit René Descartes qui estime que ce mot philosophie signifie la prudence dans les affaires, et surtout les affaires de la cité. Pour Kant, « *Cette philosophie est un état constamment armé (...) état qui, précisément parce qu'il est armé, accompagne l'activité incessante de la raison et qui ouvre une perspective de paix (...)* »²²⁵. Les principes de la philosophie sont ainsi en parfaite concordance avec la raison pratique. Selon Emmanuel Kant, il y a une certaine compatibilité effective entre la philosophie critique et la paix perpétuelle en philosophie.

Refuser aux philosophes de déployer pacifiquement leur talent en tant que philosophes, peut induire l'humanité vers sa dérive, vers son échec, vers sa déchéance. Il s'agit ici de faire obstacle à la nature. La nature n'est pas ici dans son sens premier entendue comme cosmos, comme univers ou comme terre, mais la nature en tant que force qui anime les phénomènes dans leur déploiement vers leur fin. Or la fin de la nature dans la société est, selon Kant, « *de faire de la philosophie un moyen constant d'animation de l'humanité en vue de sa fin ultime* ». Cette animation constante de l'humanité se présente sous forme d'un combat qui n'est pourtant pas une guerre, constituant une voie adéquate pour une paix véritable. Car ce combat philosophique pour le bonheur de l'humanité établit une certaine « *prépondérance décisive des raisons pratiques sur les raisons contraires et ainsi assurer la paix* »²²⁶.

La philosophie élève l'homme au-dessus du sensible. C'est grâce à cette philosophie que le *vouç* (*nous*) grec ou *mens* latin, qui est l'esprit, parvient à s'unir à l'âme par l'activité rationnelle de la philosophie. Dès lors que cette union est établie, l'homme parvient à mener « *une vie non seulement appropriée au mécanisme de la nature et à ses lois techniques-pratiques, mais également appropriée à la spontanéité de la liberté et à ses lois morales-*

²²³ *Idem.*

²²⁴ *Ibidem*, p.139.

²²⁵ *Idem.*

²²⁶ *Ibidem*, p.140.

*pratiques*²²⁷. » L'activité morale de l'homme émane ainsi non pas du sensible, mais du suprasensible. La philosophie quitte alors de la connaissance théorique à un devoir. Car, ce que recommande la sagesse philosophique est tout simplement l'impératif catégorique qui, épargné de toute influence, de toute inclination, de tout intérêt, vise l'universel. Nous pouvons dire ici que la philosophie constitue cette doctrine qui répond « *au plus grand besoin de l'homme* »²²⁸. Kant définit la philosophie comme étant « *la recherche de la sagesse* »²²⁹, et il ajoute ceci : « *Mais la sagesse est l'accord de la volonté avec la fin ultime (le souverain bien)* »²³⁰.

La sagesse philosophique est une voie indubitable qui mène vers la paix perpétuelle. Car, si tout le monde parvient à marcher selon cette voie, il y aura moins de conflits, et quasiment pas de guerre. Le souverain bien dont parle Kant et avec lequel s'accorde la sagesse humaine, n'est-ce pas là le souverain Bien de Platon, illuminant l'homme dans sa conduite de tous les jours ? Le grand Bien de Platon est comparé au soleil qui éclaire l'homme en le sortant des ténèbres épaisses qui le retenaient dans le mal. Tout prince a donc intérêt à faire usage de la sagesse pour guider son peuple dans l'harmonie, dans la paix. Car cette sagesse est très utile pour la vie en société, du moment où « *la sagesse n'est rien d'autre que le principe intérieur de la volonté de suivre les lois morales, quelle que soit la manière dont se présente leur objet* »²³¹. Morale et sagesse font une seule et même chose que le prince et les citoyens doivent se l'approprier. Car, le bonheur suprême des hommes ne s'oppose pas à la moralité ou même à la philosophie ou encore à la sagesse.

La sagesse philosophique ainsi présentée comme étant le chemin vers la paix, il reste maintenant question de savoir comment l'autonomie du sujet peut également amener les hommes vers la paix.

6.3.2. L'autonomie du sujet

L'autonomie constitue tout simplement cette faculté qui permet à l'homme de se donner des principes ou des règles de conduite sans aucune influence extérieure. Cette faculté prouve que l'homme n'est « *soumis qu'à sa propre et néanmoins universelle législation, et qu'il est seulement tenu d'agir conformément à sa propre volonté, qui est cependant universellement législatrice selon la fin de la nature* »²³². La loi qui ne découle pas de la volonté propre de l'individu ne saurait faire office de moralité. L'action conditionnée résulte d'un principe

²²⁷ *Idem.*

²²⁸ *Ibidem*, p.141.

²²⁹ *Idem.*

²³⁰ *Idem.*

²³¹ *Ibidem*, p.141.

²³² E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p.85.

hétéronome. Cette hétéronomie peut viser soit l'intérêt de l'individu qui agit, soit l'intérêt d'une autre personne. Les lois établies au sein d'un État doivent donc être en concordance parfaite avec la volonté individuelle ; dans le cas contraire, l'individu agira par contrainte. Le philosophe allemand écrit à cet effet : « *J'appellerai donc ce principe celui de l'autonomie de la volonté, par opposition avec tout autre principe, que je rattache pour cette raison à l'hétéronomie*²³³. »

L'autonomie constitue l'une des caractéristiques fondamentales de la nature humaine. Une nature qui place l'homme au sommet du règne purement animal ou bestial. L'autonomie signifie que tout être raisonnable est en mesure de faire des lois pour l'intérêt de tous ; c'est-à-dire des lois objectivables, universalisables. Cela implique l'esprit de créativité, d'ingéniosité, de dynamisme ; valeurs que les animaux n'ont pas. Kant chute en disant ceci : « *L'autonomie est donc le fondement de la dignité de la nature humaine et de toute nature raisonnable*²³⁴. » L'homme est ainsi un être dont la dignité est suprême, inaliénable, absolue ; faisant de lui un être irremplaçable. L'homme est cet être capable de donner le sens à son existence. Par son autonomie, l'homme échappe au déterminisme. Voilà pourquoi Jean Paul Sartre par exemple estime que l'existence précède l'essence. Autrement dit, l'homme est maître de ce qu'il devient, rien ne le détermine ; il n'y a que lui et lui seul qui est le responsable de sa vie. Tout acte que nous posons indépendamment de notre volonté ou de notre autonomie, exclut notre responsabilité. Pour Kant, lorsque nous posons une action sous l'influence extérieure, elle relève purement de l'hétéronomie et non de l'autonomie du sujet.

Toutes les maximes qui émanent de l'autonomie du sujet doivent avoir trois aspects, que sont la forme, la matière et une détermination complète. La forme concerne l'universalité qui s'appuie essentiellement sur l'impératif moral reformulé comme suite : « *les maximes doivent être choisies comme si elles devaient avoir la valeur de lois universelles de la nature* »²³⁵. Quant à la matière, elle constitue la fin en soi qu'est l'homme lui-même. Elle est exprimée par la formule suivante : « *l'être raisonnable en tant que fin de par sa nature, partant que fin en soi, doit être pour toute maxime la condition limitative de toute fin simplement relative et arbitraire* »²³⁶. Et la détermination complète toutes les maximes, porte sur la concordance de la maxime du sujet avec sa communauté morale. Elle se résume en ceci : « *toutes les maximes émanant de notre propre législation doivent s'accorder en un possible règne des fins, comme règne de la nature* »²³⁷.

²³³ *Idem.*

²³⁴ *Ibidem*, p.91.

²³⁵ *Idem.*

²³⁶ *Idem.*

²³⁷ *Idem.*

Le philosophe moraliste allemand, Emmanuel Kant pense avec certitude que l'autonomie du sujet dont il exalte constitue le principe suprême de la moralité. Les choix qu'opère une volonté autonome doit être une loi universelle. L'autonomie s'appuie ainsi sur une proposition synthétique. Et cette proposition est la suivante : « *toujours choisir de telle sorte que les maximes de notre choix soient en même temps conçues, dans ce même vouloir, comme des lois universelles*²³⁸. » Cela doit être un impératif, un commandement auquel toute volonté nécessite d'être liée. Cette proposition synthétique commande de façon apodictique. Elle ne relève pas de la simple connaissance des objets, mais de la raison pure pratique. Il s'agit, à cet effet, de la connaissance a priori ; point besoin d'une expérience. Pour Kant, « *le principe d'autonomie que nous avons à l'esprit est le principe unique de la morale*²³⁹. » Or ce principe de la morale c'est l'impératif catégorique ordonnant l'autonomie du sujet.

Lorsqu'une autonomie de la volonté se fait agir sous l'influence d'une autre venant de l'extérieur, on est loin de parler de la morale. Autrement dit, l'action qui émane de l'hétéronomie perd toute sa qualité morale. À ce niveau, la volonté, au lieu de se donner des lois par elle-même, les reçoit des objets avec lesquels elle est en relation. Un acte véritablement moral n'est pas posé pour un autre but. Par exemple « *l'impératif hypothétique dit : je ne dois pas mentir, si je ne veux pas perdre mon honneur ; mais l'impératif catégorique dit : je ne dois pas mentir, même si le mensonge ne m'attirait aucun déshonneur*²⁴⁰. » La volonté qui constitue la raison pratique doit être une législation suprême.

6.3.3. Le règne des fins : un idéal pour la paix perpétuelle

A ce concept d'autonomie se rattache celui que l'auteur des *Fondements de la métaphysique des mœurs* appelle « *le règne des fins* »²⁴¹. En quoi consiste ce concept de règne des fins ? Il s'agit, en effet, de la communauté des êtres humains usant chacun de sa raison pour faire des lois pour soi-même et pour les autres. Autrement dit, c'est un groupe d'hommes dont les actions sont universalisables. C'est une communauté morale véritablement idéale formée des personnes qui pratiquent le bien autant pour eux-mêmes que pour les autres au quotidien, se considérant en même temps comme des fins en soi. C'est une cité idéale à l'instar de la cité de Dieu de saint Augustin pour qui la constitution faite par les enfants du monde ne saurait fonder l'État. En effet, selon Saint Augustin, un peuple qui ne vit pas selon la justice divine est un peuple qui n'existe pas. Voilà pourquoi « *saint Augustin, au livre XIX, déclare qu'il n'y a jamais eu de respublica romana, car l'État romain n'était pas fondé sur la vraie justice. Bien plus, il*

²³⁸ *Ibidem*, p.98.

²³⁹ *Idem*.

²⁴⁰ *Ibidem*, p.99.

²⁴¹ *Idem*, p.86.

n'y a jamais eu de peuple romain ». ²⁴² Le règne des fins dont fait mention l'ermite de Königsberg, constitue un cadre idéal où la paix perpétuelle sera effective. Kant lui-même explique ce qu'il entend par règne en ces termes : « *j'entends par règne la liaison systématique de divers êtres raisonnables par des lois communes* ²⁴³. » Cette liaison systématique des êtres raisonnables contient en elle des fins. Les fins ici ont double sens : les fins en soi que sont les êtres raisonnables eux-mêmes et les fins que ces êtres raisonnables se font ou se donnent ou encore poursuivent.

Le règne des fins est constitué par des simples membres et par des souverains. Kant fait la différence entre ces deux constituants du règne des fins en ces termes : « *un être raisonnable est membre du règne des fins lorsqu'il légifère certes de manière universelle mais lorsqu'il est aussi soumis lui-même à ces lois. Il en fait partie en tant que souverain lorsque comme législateur il n'est soumis à la volonté d'aucun autre* ²⁴⁴. » Chacun s'est intégré dans ce règne des fins par la simple liberté de sa volonté. Le règne des fins est ainsi un règne des libertés ; des libertés qui se respectent mutuellement. Membres d'un État ou souverains, ils sont tous des législateurs, des promoteurs conséquents de la paix perpétuelle. La législation qui rend possible le règne des fins constitue la moralité. Chaque citoyen, en tant qu'être raisonnable, doit ainsi constituer la source de la législation. Cette législation émane logiquement de la volonté de chacun. Le principe est le suivant : « *n'accomplir aucune action d'après une autre maxime que celle qui est susceptible d'être érigée en loi universelle, et qui soit donc telle que la volonté par sa maxime puisse se considérer en même temps comme universellement législatrice* ²⁴⁵. »

Le règne des fins fait analogie à la vie politique ou tout simplement à la communauté politique. Dans ce règne des fins, il y a des contraintes, mais ce sont des contraintes pratiques ; en d'autres termes, ce sont les devoirs. Ces devoirs constituent pour chaque membre un point de repère de son action. Cependant, « *Le devoir ne s'adresse pas au souverain dans le règne des fins, mais bien à chaque membre, et ce dans la même mesure à tous* » ²⁴⁶. Malgré ce devoir dans le règne des fins, toute volonté est législatrice. C'est grâce à cela que l'homme est considéré comme une fin en soi.

²⁴² H.-X. ARQUILLIERE, *L'Augustinisme politique*, p.65.

²⁴³ E. KANT, *op. cit.*, p.86.

²⁴⁴ *Ibidem*, p.87.

²⁴⁵ E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p.88.

²⁴⁶ *Idem*.

Nous venons de boucler la deuxième partie de notre réflexion qui portait sur les fondements et implications du projet de paix perpétuelle de Kant. Pour ce faire, trois principaux points ont retenu notre attention. Au premier point, nous avons présenté les fondements et implications politico-diplomatiques. Il en ressort qu'il y a des types de relations interétatiques promotrices de la paix : le respect de la souveraineté des États, le fédéralisme d'États et les relations diplomatiques qui doivent naître des cendres des armées permanentes. En outre, il y a certaines attitudes nécessaires pour des relations pacifistes. À cet effet, Kant pense que les États doivent cultiver la confiance mutuelle tout en évitant le mensonge. Pour lui, la conduite morale est susceptible de mener les hommes vers la paix perpétuelle. Outre encore, la nature ou la raison est capable de mener les hommes vers la paix perpétuelle ; cependant, tout ne doit pas être abandonné entre les seules mains de cette nature, il faut également que les hommes établissent des droits qui permettront leur cohabitation pacifique. Au deuxième point, il était question de présenter les fondements militaro-économiques de la paix perpétuelle. Nous avons constaté que l'armée tout comme l'économie d'un pays peut aussi bien être à l'origine de la paix qu'à l'origine de la guerre. Cela s'explique par le fait que l'armée d'un État par exemple peut en être le bouclier contre toute agression de l'ennemi. Cependant, la puissance d'une armée peut lui donner le zèle

de faire la guerre ou tout simplement le zèle d'entreprendre une guerre d'agression. En ce qui concerne l'économie, elle permet de fournir les matériels de guerre en au détriment des besoins vitaux, plongeant par conséquent dans la pauvreté. L'État est souvent enclin de s'engouffrer dans les endettements qui l'exposent à des guerres. Le troisième point, quant à lui, porte sur le contour de l'humanisme de Kant face à la polémologie. Cet aspect nous a permis de comprendre que la paix perpétuelle chez se fonde essentiellement sur la dignité humaine.



TROISIEME PARTIE

DE L'IDEALISATION DE LA PAIX

A LA PACIFICATION DU MONDE

De l'idéalisation de la paix à la pacification du monde, tel est l'intitulé de notre troisième et dernière partie de notre travail. Nous voulons chercher ici à comprendre si la théorie de la paix perpétuelle telle qu'envisagée par Kant est exclusivement une utopie ou si l'on peut y trouver des éléments susceptibles de nous aider aujourd'hui dans le processus de la pacification du monde. Autrement dit, la théorie kantienne de la paix ne saurait-elle être qu'une réflexion puérile, infructueuse ? Ne possède-t-elle pas des germes de la paix durable ? Comment allons-nous parvenir à parler de la pacification du monde à partir de l'idéalisation de la paix chez Kant ? La diplomatie non invasive et les exigences ou conditions d'une paix à l'intérieur de l'État que prône le philosophe allemand ne peuvent-elles pas nous interpeler aujourd'hui pour faire triompher la paix durable ? Fort du constat que les guerres qui se font de nos jours n'ont pas le même statut que celles de l'époque de Kant, il n'en demeure pas moins que les solutions que l'ermite de Königsberg proposait à son époque contre la guerre ne peuvent-elles pas nous servir aujourd'hui ? Voilà en quelque sorte les questions qui alimenteront notre réflexion dans cette

dernière partie de notre travail. Cependant, face aux déséquilibres qui se créent entre les États dans notre contexte, nous avons intérêt de repenser l'équilibre de la terreur et la gouvernance mondiale pour une paix véritablement durable. En effet, les États pauvres (les États africains en particuliers et ceux du tiers monde en général) sont aujourd'hui objet de domination des grandes puissances.

CHAPITRE VII

LES LIMITES DE L'IDEALISME KANTIEN

FACE À L'ENDEMICITE DE LA GUERRE

La théorie kantienne de la paix perpétuelle n'échappe pas à la critique. Car ce projet élaboré par le philosophe des Lumières nous mène de l'idéal à l'utopique et c'est également un projet qui est incompatible à la nature de l'homme.

7.1. La théorie kantienne de la paix perpétuelle : de l'idéalité à l'utopique

La théorie kantienne de la paix perpétuelle est très souvent considérée comme étant un simple idéal de la société humaine. En poussant la critique un peu plus loin, on peut facilement dire que cette théorie est une utopie. Pourquoi considérer cette théorie comme idéalisme ou comme utopie ? C'est justement à cause de la nature belligène de l'homme.

7.1.1. La paix perpétuelle : un idéal philosophique ?

Qu'est-ce que c'est que l'idéal ? L'idéal renvoie à tout ce qui accorde une parfaite satisfaction à toutes les aspirations profondes des cœurs. André Lalande définit l'idéal comme étant « *Ce que l'on se propose comme type parfait ou comme modèle dans un certain ordre de pensée ou d'action* »²⁴⁷. Si le projet de paix perpétuelle que Kant propose à l'humanité est un idéal, cela veut dire que Kant propose à l'humanité, un modèle par excellence d'une vie en société. Nous sommes donc ainsi appelés à vivre dans une société parfaite, où chacun pourra vivre heureux, entraînant une quiétude éternelle. Aucun conflit ne pourra porter atteinte à la vie humaine. Et par conséquent, aucune société ne peut ainsi soupçonner une autre comme étant une éventuelle menace à sa survie. Tout conflit qui peut naître entre elles, ne peut constituer une source de recours aux armes.

Les rapports qu'entretiennent les hommes entre eux, montrent qu'ils sont continuellement dans une dialectique de discorde et de concorde. Parfois on est en opposition avec l'autre parce qu'on ne s'est pas compris ; et lorsque les deux parties se sont compris par la voie du dialogue, il n'y aura plus conflit ou guerre. Mais si les deux parties persistent dans leur incompréhension, cela va déboucher inévitablement sur le conflit (armé). Curieusement, on rencontre des personnes qui ne veulent que s'opposer aux idées des autres, juste par un pur amour-propre qui les domine. Ici, cet homme qui est visiblement dominé par un amour-propre veut toujours se considérer meilleur par rapport à l'autre. Il va utiliser toutes les voies possibles pour ternir l'image de celui qu'il prend comme rival. D'où l'on a par exemple les calomnies, les médisances, qui sont des facteurs évidents pour les conflits entre les hommes. Une parfaite harmonie entre les hommes est ainsi loin d'être admise. Blaise Pascal avait déjà constaté cela lorsqu'il écrit : « *S'il se vante, je l'abaisse ; s'il s'abaisse, je le vante ; et le contredis toujours, jusqu'à ce qu'il comprenne qu'il est un monstre incompréhensible* »²⁴⁸. De ce point de vue, si l'autre est considéré comme étant un monstre, il doit être fui ; car le monstre effraie, il est dangereux. L'autre est de ce point de vue, un être qui effraie lorsqu'on cherche à le comprendre, lorsqu'il s'exprime. L'égo qui considère son semblable comme étant un monstre se considère logiquement à son tour comme étant un ange. Qui dit ange, dit bon, sans faute. On voit ici la présence des deux contraires : le bon et le mauvais ; deux choses incompatibles.

Dès lors qu'on se considère comme un être irréprochable, il est difficile qu'on accepte ses propres limites. On sera même porté à croire qu'on a toujours raison. Alors, le véritable innocent peut se sentir ainsi frustré, et par conséquent, peut réagir de façon violente. L'existence d'un tel

²⁴⁷ André Lalande, *op. cit.*, Volume 1, p.434.

²⁴⁸ Blaise Pascal, *Pensées*, Paris, Léon Brunschvicg, 1897, p.9.

rapport entre les hommes ne permet pas d'envisager un projet de paix perpétuelle. La prétention de Kant à vouloir proposer à l'humanité une paix éternelle, le qualifie soit comme étant un être suprahumain, soit comme étant une personne de mauvaise foi. Le projet de paix perpétuelle se présente ici comme un simple idéal présenté aux hommes.

Allant à contre-courant de la pensée pacifiste de Kant, nous proposons la morale du juste milieu. L'homme n'est, ni essentiellement ange, ni essentiellement brutale ou animal. C'est également ce que nous veut faire comprendre Blaise Pascal lorsqu'il affirme :

Il est dangereux de trop faire voir à l'homme combien il est égal aux bêtes, sans lui montrer sa grandeur. Il est encore dangereux de lui trop faire voir sa grandeur sans sa bassesse. Il est encore plus dangereux de lui laisser ignorer l'un et l'autre. Mais il est très avantageux de lui représenter l'un et l'autre. Il ne faut pas que l'homme croie qu'il est égal aux bêtes, ni aux anges, ni qu'il ignore l'un et l'autre, mais qu'il sache l'un et l'autre²⁴⁹.

7.1.2. L'idéalisme kantien : une utopie rationnelle ?

Si la paix perpétuelle n'est pas réalisable, alors elle n'est qu'une simple utopie. D'ailleurs, l'utopie est l'objet qui a fait couler l'encre en ce siècle des Lumières. En effet, c'est au XVIIIe siècle que le concept d'« utopie » entre au dictionnaire des noms communs. Pourquoi ce concept est entré dans le vocabulaire des noms communs en ce XVIIIe siècle ? Cela témoigne évidemment du foisonnement d'œuvres traitant des sociétés idéales qui ne se trouvent nulle part, en grec U topos (nulle part, un lieu qui n'existe pas). On rencontre entre autres, voyages imaginaires, pièces de théâtre, fables, roman par lettres. Par exemple on a le roman de Voltaire intitulé *Candide*, qui parle de l'Eldorado, une ville imaginaire où tout s'y trouve. Candide et son compagnon Cacambo éperdus dans ce beau monde qu'est l'Eldorado, s'interrogent : « *Quel est donc ce pays, disaient-ils l'un et l'autre, inconnu à tout le reste de la Terre, et où toute la nature est d'une espèce si différente de la nôtre ? C'est probablement le pays où tout va bien* »²⁵⁰. Ici, il s'agit d'une pure utopie, d'une simple illusion. Car, où peut-on trouver un tel pays où tout va bien ? Kant s'inscrit alors parmi ces auteurs de l'utopie. En effet, il n'est pas envisageable de trouver un seul pays où la paix serait perpétuelle, combien plus difficile de rendre le monde entier pacifique éternellement ? Cette paix universelle et éternelle que promet l'article du philosophe des Lumières n'est rien d'autre qu'une utopie, mais une utopie qui répond à l'aspiration profonde des êtres humains.

L'homme, en tant qu'être imparfait, vit avec ses semblables dans une relation inéluctablement imparfaite. Cette imperfection humaine peut engendrer des conflits entre les

²⁴⁹ *Ibidem*.

²⁵⁰ Voltaire, *Candide*, Paris, Éditions de la Sirène, (s. d.), p.120.

hommes, et ces conflits peuvent à leur tour dégénérer en conflits armés. Il n'en demeure pas moins que les hommes tendent incessamment vers l'idéal, vers la perfection. Et même si l'homme est naturellement tendu vers la perfection, il ne la possède pas et ne la possèdera pas tout de même. Comment penser alors la paix éternelle dans le monde des hommes ? Le projet de Kant se présente ici comme un projet conçu au-delà de la capacité de l'homme. Selon Kant lui-même, l'idée de paix est un idéal régulateur, vers laquelle il faut tendre. Tendre vers une chose ne signifie pas nécessairement qu'un jour on pourra l'atteindre. Cela veut dire que son projet est une utopie qui trouve bon accueil dans les imaginations des esprits. La paix perpétuelle constitue ainsi un simple rêve. Qui dit rêve sort de la réalité. Kant nous plonge ainsi dans l'illusion d'une paix qui serait éternelle. On dirait que le philosophe des Lumières s'adresse aux anges et non aux hommes.

7.1.3. La nature humaine face à l'idée de paix perpétuelle

Voulant ironiser Kant, Charles Péguy écrit avec célébrité à son ami Daniel Halévy en ces termes : « *Je compte, Halévy, que vous ne réglerez point ces débats par les méthodes kantienne, par la philosophie kantienne, par la morale kantienne. Le kantisme a les mains pures, mais il n'a pas de mains* »²⁵¹. Il accuse par-là Emmanuel Kant comme étant un moraliste limité simplement à la théorie, mais sur le plan pratique, incapable de réaliser un acte qui se veut concret. En effet, non seulement au niveau de sa morale, mais également au niveau de sa théorie sur la paix perpétuelle, Kant pense proposer des théories qui sont au-delà de la nature humaine. Envisager une paix perpétuelle n'est-ce pas là vouloir réaliser une société des anges sur terre ? Cette théorie kantienne se présente comme étant un idéal, parce qu'ignorant les réalités quotidiennes auxquelles l'homme fait face.

C'est évidemment dans cette logique que Péguy va ajouter le propos suivant : « *Et nous nos mains calleuses, nos mains noueuses, nos mains pécheresses nous avons quelquefois les mains pleines* »²⁵². Cette phrase illustre clairement que la nature imparfaite de l'homme ne lui offre pas la chance de vivre perpétuellement dans la paix comme l'a bien projeté le puriste allemand. Pour ce faire, on peut dire que le projet de paix perpétuelle de Kant révèle la condition dans laquelle il vit ; une condition qui le met à l'abri des problèmes concrets : un célibataire, un fonctionnaire de la pensée. C'est évidemment cela qui lui permet de fantasmer l'angélisme, l'acosmique. Kant se situe ainsi dans le ciel, dans un monde suprasensible. On peut aisément dire de lui qu'il a atteint un sommet de l'art d'évacuer les réalités au profit des chimères, de l'idéal, de l'utopique.

²⁵¹ Charles Péguy, *Victor-Marie, Comte Hugo*, Paris, Gallimard, 1934, p.223.

²⁵² *Ibidem*.

7.2. De l'inefficacité de la théorie kantienne de la paix perpétuelle

La théorie kantienne de paix perpétuelle dans son ensemble revêt un caractère inopérant. La fédération des États du monde n'est-elle pas un vœu pieux ? Si Kant reconnaît la nature belligène de l'homme, ne se contredit-il pas lorsqu'il émet l'idée de paix perpétuelle ? Cette théorie kantienne de la paix perpétuelle n'est-elle pas l'expression d'un traumatisme de la guerre vécu par ce penseur allemand ?

7.2.1. La question de la fédération des États : une idée stérile ?

La fédération qu'exalte Kant comme étant un moyen sûr pour la paix perpétuelle, est mise à l'épreuve des réalités humaines. En effet, les réalités auxquelles les hommes font face (la question des intérêts) mettent ces hommes dans des rapports d'hypocrisie, faisant barrière à l'avènement de la paix et de la paix perpétuelle. On a vu par exemple avec la Société Des Nations (SDN) et même l'ONU, l'effectivité de cette inefficacité du fédéralisme d'États. En effet, malgré la présence de la SDN créée en 1919, la deuxième guerre mondiale a eu lieu. Cette SDN semble être au service de ses propriétaires que sont les grandes puissances. Elle ne peut agir qu'en fonction de la volonté de ces dernières. Cette société n'agissait qu'en face des petits États. C'est ainsi que Mussolini critiquait amèrement cette société en ces termes : « *La Société des Nations est très efficace quand les moineaux crient, mais plus du tout quand les aigles attaquent* »²⁵³. Les Nations-Unies également se trouvent aujourd'hui inefficaces par le fait que certaines grandes puissances interviennent sans son aval. C'est ainsi qu'il minimisait fort bien le goulag (en Union Soviétique, camp de travail forcé où l'on détenait notamment des prisonniers politiques), la terreur, le massacre.

Sébastien GURY pense quant à lui que, l'idée de Kant concernant le fédéralisme d'États n'est pas assez solide pour que cela devienne une réalité. Il écrit en ce sens : « *L'alliance des peuples prônée par Kant, dans son Projet de paix perpétuelle, n'est pas assez consistante pour être mise en place* »²⁵⁴. En effet, tous les gouvernements du monde doivent être contraints de respecter le droit cosmopolitique. Pour que cela puisse être effectif, la communauté mondiale doit se donner pour mission de contraindre ses membres, sans exception, à respecter le droit. Ce n'est qu'à partir de cela qu'une institution qui se veut internationale d'États souverains, peut devenir réellement une fédération jouant le rôle d'un État qui régule les relations entre ses membres. Cette institution internationale rend ainsi les États membres comme étant des individus

²⁵³ Sébastien Gury, « De l'impossibilité à la nécessité de reformuler l'idée de paix perpétuelle », dans *Le Portique En [ligne]*, Archives des Cahiers de la recherche, Cahier 2 2004, mis en ligne le 15 avril 2005, consulté le 23 mars 2021, p.1.

vivant au sein d'une même organisation et obéissant aux mêmes lois. Une même constitution doit être au fondement de leurs rapports. Cela ne va pas pour autant exclure la souveraineté de ces États. Autant l'unité des membres d'un États n'exclut pas leurs libertés, autant cette institution internationale n'exclut pas non plus la souveraineté des États qui la constituent. On constate avec regret qu'aujourd'hui, les Nations-Unies qui constituent une institution internationale pouvant jouer leur rôle avec restriction, se trouvent impuissantes. Le problème est que : « *Toutes les puissances siégeant au conseil de sécurité disposent d'un droit de veto ; durant des décennies les superpuissances ont neutralisé mutuellement leurs actions* »²⁵⁵.

7.2.2. L'homme face à la guerre

Aristote définit l'homme comme étant un animal raisonnable. Un homme complet est ainsi constitué de l'animalité et de la rationalité. Tout d'abord qu'est-ce qu'un animal ? C'est quoi la raison ? Du latin *anima*, qui veut dire animé, souffle de vie, âme, l'animal désigne un être vivant qui agit ou se meut par instinct. L'instinct renvoie à l'« *ensemble de réactions extérieures, déterminées, héréditaires, communes à tous les individus d'une même espèce, et adaptées à un but dont l'être qui agit n'a généralement pas conscience* »²⁵⁶. L'animalité est donc la faculté d'agir de façon mécanique, sans faire appel à la raison. Or cette façon d'agir est la caractéristique propre des animaux, êtres dépourvus de la raison, vivant en communauté par un instinct grégaire et spontanément animés par un désir naturel de violence. La partie animale en l'homme désigne donc un principe de vie, lui permettant de se mouvoir ou d'agir. C'est ce principe qui lui permet d'être compté parmi les êtres vivants. Et par lui, il possède une propension permanente vers la violence. Seule la raison permet à l'homme de réprimer cette propension naturelle vers la violence. L'animalité exprime ainsi l'idée de l'absence de la raison, faisant place à la brutalité, à la violence. Cette animalité est l'un des aspects inhérents à la nature de l'homme. Animés des passions, l'homme peut agir de façon brutale. Il devient capable de nuire à ses semblables. C'est dans ce sens que Thomas Hobbes déclare : « *L'homme est un loup pour l'homme* »²⁵⁷.

Quant à la raison, elle est la faculté dont jouit exclusivement l'homme. C'est elle qui permet à l'homme de se démarquer des autres animaux. C'est la raison qui permet à l'homme d'agir vertueusement. L'homme agit en combinant les deux facultés. Vouloir supprimer l'animal de l'homme c'est vouloir faire de l'homme un être qui a une connaissance parfaite des choses. Sans l'animalité, l'homme ne serait plus homme, il perd sa nature. L'homme peut-il vivre éternellement dans la paix, malgré l'animalité qui l'habite ? La réponse ne saurait être que par la

²⁵⁵ *Ibidem*.

²⁵⁶ André Lalande, *op. cit.*, Volume 1, Paris, PUF, 1926, p.519.

²⁵⁷ Thomas Hobbes, *Le Citoyen*, (s. 1.), Les Échos du Maquis, 2013, « Épitre dédicatoire », p.22.

négative. Il est certes vrai que la raison doit dominer l'animal en l'homme, mais il n'en demeure pas moins que l'animal surgisse de temps en temps. Enlever l'animal qui habite en l'homme, c'est dégénérer la nature humaine. C'est dans ce sens qu'on peut considérer le projet de paix perpétuelle comme étant un projet réducteur de la nature humaine. Il est vrai, nous le savons, que les hommes parviennent à vivre en société grâce au fait que c'est la raison qui prédomine leur vie dans la plupart des cas. Mais il n'en est pas toujours le cas. Cela se laisse clairement voir dans la pensée du philosophe anglais Thomas Hobbes. En effet, Thomas Hobbes reconnaît que : « *L'homme a reçu de la nature les armes de la sagesse et de la vertu, qu'il doit surtout employer contre ses passions mauvaises. Sans la vertu, c'est l'être le plus pervers et le plus féroce ; il n'a que les emportements brutaux de l'amour et de la faim* »²⁵⁸. Mais cela n'empêche pas pour autant que l'homme soit un loup pour un autre.

La vie humaine est complexe de par la nature même de l'homme. L'on ne peut parler d'une société humaine que lorsque l'on rencontre des imperfections, des oppositions, des querelles, des conflits, des guerres. Ne plus parler de la guerre dans le monde veut dire que le monde n'est plus habité par les hommes ou il n'est même plus habité. Sous cet angle, on peut parler d'une paix du cimetière où aucun individu n'ose se réclamer propriétaire de quoi que ce soit. En effet, de toute évidence, ce n'est qu'au cimetière que les hommes peuvent habiter en toute quiétude. La paix perpétuelle ne peut être niée dans cet état des choses. Car dans ce triste et lugubre lieu, les trépassés qui y habitent ne peuvent pas se parler ; par conséquent, il n'y peut avoir ni discorde, ni conflit, ni malentendu, ni guerre ; parce qu'il n'y a pas d'échanges d'idées. C'est à cet état que nous convie le philosophe moraliste Emmanuel Kant par son surprenant *Projet de paix perpétuelle*. Le projet de paix perpétuelle est-il un projet d'anéantissement du genre humain de la surface de la terre pour que règne indéfiniment la paix ? Nous savons que ce n'est pas cela que veut Emmanuel Kant, mais l'interprétation de sa théorie de la paix perpétuelle nous plonge au cœur d'un vide humain. Car qui dit humain, dit amitié, conflit, guerre, vie, mort, imperfection, etc. Par conséquent, ne plus parler de tous ces réalités parmi lesquelles figure en très bonne place la guerre, exclut conséquemment l'idée de l'homme.

7.2.3. L'idée de la paix perpétuelle : une traduction d'un traumatisme de la guerre ?

Emmanuel Kant a perdu de vue que la vie humaine est accompagnée inéluctablement par la dialectique de la paix et de la guerre. Il est légitime que tout être raisonnable puisse rechercher sincèrement la paix, mais cette recherche ne doit pas être comme une fin en soi. En outre,

²⁵⁸ *Ibidem*.

l'homme doit raisonnablement savoir que lorsqu'il y a nécessité de faire recours aux armes, il ne doit pas fuir sa responsabilité de l'accueillir avec courage. Tantôt nous sommes dans la paix, tantôt nous sommes dans la guerre. Telle est la nature de la société humaine. Celui qui veut la paix perpétuelle est, soit un ignorant, soit un ange, soit il n'est qu'un simple égoïste qui veut par tous les moyens échapper à la mort horrible de la guerre qu'il redoute. Pouvons-nous classer Kant parmi ceux-là qui ont peur de la guerre qu'il a lui-même expérimentée en ce XVIII^e siècle en plein ébullition, ou parmi les ignorants, ou encore parmi les égoïstes ? On ne peut le classer ni parmi les pusillanimes, ni parmi les égoïstes, ni même parmi les incultes ; lui qui est au contraire un érudit atemporel. Emmanuel Kant peut être considéré simplement comme étant un penseur puriste, qui vise toujours les extrêmes auxquels l'homme n'est en mesure d'arriver. Du coup, on a l'impression qu'il ne s'adresse plus aux hommes (considérés comme étant des êtres limités, imparfaits), mais aux anges (êtres célestes, vivants dans la félicité éternelle, sans mal, sans péché).

Kant se présente comme celui-là qui se soucie grandement du bonheur de l'homme jusqu'à se perdre dans ses propres idées par ce profond désir qui l'habite. Quelqu'un qui peut avoir un tel désir n'est rien d'autre que celui qui a véritablement expérimenté l'horreur de la guerre. La pensée kantienne de la paix perpétuelle dévoile ainsi sa personnalité. Une personnalité dont la psychologie est visiblement et profondément blessée par la guerre. En effet, Kant a passé toute sa vie dans la Prusse orientale, où il ne sort presque jamais de sa ville natale de Königsberg. « *Ses biographes racontent qu'une seule fois, durant sa longue vie, ses voisins le virent courir dans la rue : c'était le jour où la malle apportait de Paris à Königsberg, la Déclaration des droits*²⁵⁹. » A seize ans, Kant assiste au triomphe de la République et la défaite des rois. Il a vécu, entre autres, pendant sa jeunesse, la guerre de succession d'Autriche et la guerre de sept ans.

L'événement est d'autant plus important pour Kant lorsqu'on constate que de 1757 à 1762, Königsberg est plusieurs fois assiégé, et même parfois occupé par les Russes. A ces multiples guerres qu'a connues le philosophe de Königsberg, il faut encore ajouter la guerre de Succession de Bavière (1778-1779). « *Cet état de guerre quasi permanent dans lequel était plongée l'Europe est dû en large partie au système de rivalités dynastiques qui a contribué à façonner la politique extérieure des principaux États absolutistes du continent*²⁶⁰. » Ces États sont animés par un désir permanent de conquérir des territoires par le biais de la guerre, dans le

²⁵⁹ C. Lemonnier préfaçant *Essai philosophique sur la paix perpétuelle*, préface de Kant, p.III.

²⁶⁰ Frantz GHELLER, « Le contexte sociopolitique du *Projet de paix perpétuelle* d'Emmanuel Kant », in *Etudes internationales*, 41(3), pp.341-359, <https://doi.org/10.7202/044905ar>.

but de faire ressentir peser leurs pouvoirs sur les autres. Voilà en quelque sorte les situations qui ont moulé la personnalité du philosophe moraliste allemand. Nous ne sommes plus surpris par son projet de paix perpétuelle, où se dévoile systématiquement son anthropologie qui se décline purement suprahumaine, chimérique.

7.3. La théorie kantienne de la paix perpétuelle face à la philosophie de l'histoire

La philosophie de l'histoire bat en brèche l'idée kantienne de paix perpétuelle ; telle a été le cas de la dialectique hégélienne. À cet effet, que pouvons-nous entendre par ce concept de "philosophie de l'histoire" ? Que signifie la dialectique hégélienne ? Comment Hegel estime remettre en question la paix perpétuelle à travers sa dialectique ?

7.3.1. L'idée d'une philosophie de l'histoire

Nous pouvons définir la philosophie de l'histoire comme étant cette étude rationnelle du sens de l'histoire. Ou encore, une branche de la philosophie portant sur la finalité de la mutation historique. Autrement dit, la philosophie de l'histoire est la branche de la philosophie qui étudie l'évolution dialectique des contradictions par l'entremise d'un dépassement ou d'un dénouement de ces contradictions. André Lalande définit la philosophie de l'histoire comme étant l'« *Effort vers la synthèse totale, vers une conception d'ensemble de l'univers* »²⁶¹. Parmi les philosophes de l'histoire figure en très bonne place le philosophe français Auguste Comte avec sa loi des trois états, le philosophe allemand Hegel avec sa dialectique et le philosophe prussien matérialiste Karl Marx avec sa dialectique du maître et de l'esclave. Cette philosophie de l'histoire conçoit la guerre comme un pan d'un tout. En effet, selon cette philosophie, il y a une certaine dynamique rationnelle dans l'histoire de l'humanité. Cependant, il ne s'agit pas ici de l'histoire qui concerne la succession linéaire des faits, mais plutôt de l'histoire en tant qu'une suite logique de dépassements successifs de situations pour tendre vers une fin.

Le conflit, armé ou non, peut être un facteur important pour le développement, pour le progrès. La guerre peut être ainsi vue comme un moment important pour dénouer une situation considérée comme étant un obstacle (au progrès de l'homme). Lorsque ce problème sera dénoué par l'entremise de la guerre, c'est alors que viendra la paix accompagnée d'un changement positif. La guerre c'est un moment qui exprime le dynamisme humain pour marquer un pas vers le progrès, vers un changement, vers l'amélioration des conditions de vie de l'homme. Parler d'une paix perpétuelle, c'est s'engager sur la voie qui mène vers le statisme. La paix perpétuelle

²⁶¹ A. LALANDE, *op. cit.*, p.775.

signifie ainsi un état de léthargie à perpétuité, un sommeil permanent, plongeant l'humanité dans une quiétude régressive. La dialectique hégélienne montre clairement que l'idée d'une paix perpétuelle est une idée de régression, une idée qui met l'homme dans une situation statique, morose, dépourvue de tout progrès.

La première guerre mondiale, par exemple, a été un moment remarquable pour le progrès technoscientifique. En effet, les pays en conflit ont connu une forte industrialisation (en particulier l'industrie d'armements). C'est pourquoi on assiste à de nouveaux moyens utilisés lors de cette guerre. L'armée s'est modernisée en disposant de canons, de mortiers, de tanks, de lance-flammes et de gaz, etc. On a commencé à utiliser les avions comme instruments de la guerre ; parfois utilisés pour les reconnaissances de terrain. Quant aux véhicules, ils ont été servis comme moyens de transport, de l'acheminement de provisions. De nouveaux produits voient le jour, la médecine fait des progrès, la psychologie voit aussi le jour.

7.3.2. La dialectique hégélienne : définition

La dialectique hégélienne consiste en la confrontation des contraires pouvant aboutir à une synthèse. Quand Hegel parle de « *moment dialectique* » (*dialektisches moment*) »²⁶², il voulait tout simplement signifier « *le passage d'un terme au terme qui lui est antithétique, et l'impulsion que donne à l'esprit le besoin de surmonter cette contradiction* »²⁶³. La guerre constitue pour Hegel, un aspect de sa dialectique. « *L'Idée dans l'histoire* »²⁶⁴ fait de telle sorte que ni la guerre, ni la paix ne puisse être éternelle ou perpétuelle. C'est cette Idée qui guide le devenir de l'humanité. La guerre est une expression de la confrontation entre les contraires pour aboutir à la paix. Cette ouverture sur la paix constitue la synthèse issue des confrontations. Et c'est grâce à ce phénomène que l'humanité connaît incessamment le progrès. C'est dans ce sens que le philosophe idéaliste Hegel conçoit sa philosophie de l'histoire lorsqu'il écrit :

*Semblable à Mercure, le conducteur des âmes, l'Idée est en vérité ce qui mène les peuples et le monde, et c'est l'Esprit, sa volonté raisonnable et nécessaire, qui a guidé et continue de guider les événements du monde. Apprendre à connaître l'Esprit dans son rôle de guide : tel est le but que nous nous proposons ici*²⁶⁵.

Emmanuel Kant lui-même a compris également que c'est l'Idée qui guide l'avenir de l'humanité à travers des guerres mais seulement pour aboutir à une paix perpétuelle.

La présence des contraires dans le monde n'est pas néfaste pour le monde, mais constitue contrairement comme étant une source de progrès, de développement. C'est ce qui se dévoile

²⁶² A. LALANDE, *op. cit.*, p.227.

²⁶³ *Ibidem*, pp.227-228.

²⁶⁴ G.W.F. HEGEL, *La Raison dans l'histoire*, Paris, Plon, 1965, p.25.

²⁶⁵ *Ibidem*, p.39.

dans la loi des contraires. Hegel n'est pas loin de cette conception. Il oppose la thèse à l'antithèse. C'est en cela que constitue sa philosophie qui montre évidemment que la synthèse produite devient, à son tour, la nouvelle thèse à laquelle s'opposera indubitablement une nouvelle antithèse, et cette nouvelle opposition produira une synthèse, et ainsi de suite. C'est à travers ce processus dialectique que se crée ce qu'on appelle désormais l'Histoire. En outre, que serait le bien sans la présence du mal dans le monde ? Que serait le bon sans la présence du mauvais ?

Le vrai n'a de valeur que par rapport au faux, le bien n'a de valeur que par rapport au mal, le bon par rapport au mauvais. De ce point de vue, la paix ne saurait être considérée comme étant une valeur recherchée que par rapport à la présence ou à la manifestation de la guerre. La synthèse des oppositions dans la guerre n'est rien d'autre que la révolution, laquelle révolution constitue un moment clé de l'épanouissement de l'homme ; devenant ainsi une nouvelle paix à laquelle s'opposera la guerre. Telle est la dialectique hégélienne de la paix et de la guerre.

La dialectique hégélienne composée d'une triade (thèse, antithèse et synthèse), permet à l'humanité de connaître de progrès. La guerre en tant que confrontation entre la thèse et l'antithèse, ne doit plus être conçue comme un événement néfaste, mais doit plutôt être considérée comme étant un événement dont l'issue sera bénéfique à l'homme. La guerre permet ainsi à une société de sortir du statisme pour entrer dans une dynamique constructive et productive. C'est sous cet angle d'idée que le penseur allemand Hegel s'insurge contre son concitoyen et prédécesseur Emmanuel Kant. En effet, le désir ardent de ce dernier pour une paix éternelle est aux yeux de Hegel une ignorance de la réalité historique dans la marche de l'humanité, et par ricochet le désir de vouloir mettre fin à l'histoire au plan philosophique. D'où la dialectique hégélienne s'oppose radicalement à l'idée kantienne de la paix perpétuelle.

7.3.3. L'idéalisme kantien de la paix à l'épreuve de la dialectique hégélienne

Vouloir supprimer la guerre c'est vouloir rompre le fil de l'histoire. Il ne s'agit pas ici de faire l'éloge de la guerre ni même de l'encourager, mais tout simplement de laisser le cours naturel de l'histoire se déployer. On ne peut pas non plus considérer la guerre comme étant une fatalité, mais comme une réalité inhérente à la nature humaine ou mieux à la nature de toute société effectivement humaine. Il ne faut pas considérer la société humaine comme n'ayant pour nature que celle qui est belligène. La guerre ou la paix survient dans la société de façon apodictique, due aux antagonismes des idées qui se frottent pour faire une synthèse. Mais cela ne veut pas dire que lorsqu'il y a synthèse, l'on est parvenu au sommet à la fin de toute guerre possible. La guerre ou la paix est la compagne de prédilection de toute société humanité. Lorsque triomphe la raison, c'est alors que règne la paix, lorsque l'animalité prime sur la raison, c'est

donc la guerre qui doit survenir inévitablement. Toutefois, c'est la raison qui parvient à faire une synthèse pour avoir le juste milieu. Il est vain de rechercher à s'approprier seulement l'une des deux réalités que sont la guerre et la paix. L'homme est de ce fait appelé à accepter fièrement et avec sérénité, la survenance de l'une ou de l'autre de ces deux réalités humaines. A ces deux réalités sont rattachées des valeurs qui sont reconnues à la nature humaine. En effet, les valeurs suivantes sont beaucoup plus connues par rapport à la guerre : la victoire, la bravoure, le courage, etc.

Emmanuel Kant, en voulant éradiquer la guerre une fois pour toutes, par son *Projet de paix perpétuelle*, perd de vue que la guerre qu'il combat est une antinomie qu'il a paradoxalement exaltée. Sous sa plume, on peut lire cette belle phrase : « *Dans la résolution d'une antinomie il importe seulement que deux propositions qui se contredisent en apparence, ne se contredisent pas en fait et puissent se maintenir l'une à côté de l'autre [...]* »²⁶⁶. La guerre qui est le résultat d'un conflit, d'une opposition des idées contraires, n'est rien d'autre que cette antinomie. La loi des contraires a ceci de curieux que la contrariété ne constitue qu'une seule et même réalité car, si rien ne peut être pensé sans son contraire, nous aurions comme devoir de penser le monde en termes de complémentarité, d'unité et non de contradiction. Ainsi, on ne peut penser la paix sans l'idée de la guerre et parler de la guerre sans l'idée de la paix, vice-versa. Mais cela ne veut pas dire que la guerre soit une fatalité ahurissante. Cependant, la guerre donne sens à la paix ; car sans la guerre, on ne saurait reconnaître la valeur tant désirée de la paix. La guerre est ainsi une réalité faisant partie intégrante de la vie humaine. Elle résulte de deux contraires inhérents à la nature de l'homme : l'animalité et la raison. Seule la raison donne lieu au dialogue, à la paix, tandis que l'animalité qui est en l'homme l'amène à agir avec violence avec brutalité. Mais la raison est considérée comme valeur propre à l'homme grâce à son contraire qu'est cette animalité. L'animalité est le propre de l'animal qui agit par instinct. L'animal n'a pas d'autre alternative que d'agir par son seul instinct. Par contre, l'homme peut bel et bien agir exactement comme un animal, et curieusement se démarquer de ce dernier de par sa raison pouvant l'amener à résoudre pacifiquement le conflit qui l'oppose à son semblable.

Le philosophe allemand Hegel pense que les relations entre États reconnus souverains sont fondamentalement conflictuelles. Il reconnaît certes que les États ont habilité à conclure des pactes ou des contrats les uns avec les autres, mais ces pactes ou ces contrats sont inéluctablement éphémères. Pour l'idéaliste allemand, le projet kantien de la paix perpétuelle qui se fonde sur une fédération des États est un programme voué à l'échec. Hegel écrit : « *Les*

²⁶⁶ E. KANT, *Critique du jugement*, Paris, Librairie philosophique de Ladrance, 1846, Section II, §57, p165.

conflits entre États, lorsque les volontés particulières ne trouvent pas de terrain d'entente, ne peuvent être réglés que par la guerre »²⁶⁷. Trouver une autre instance qui réglerait ce conflit, c'est étouffer le déploiement de l'esprit dans son stade absolu. En effet, selon Hegel, l'État constitue la puissance absolue sur terre. Par conséquent, penser comme Kant à avoir une instance normative, supérieure aux États, c'est rêver l'impossible. C'est pourquoi lorsqu'il n'y a pas d'autre alternative pacifique pour régler un conflit entre États, la seule voie qui reste c'est le recours aux armes : la guerre. C'est dans ce sens que Hegel écrit contre Kant :

*La conception kantienne d'une paix éternelle par une ligue des États qui réglerait tout conflit et qui écarterait toute difficulté comme pouvoir reconnu par chaque État, et qui rendrait impossible la solution par la guerre, suppose l'adhésion des États, laquelle reposerait sur des motifs moraux subjectifs ou religieux, mais toujours sur leur volonté souveraine particulière, et resterait donc entachée de contingence*²⁶⁸.

CHAPITRE VIII

LA DIPLOMATIE NON INVASIVE ET LA PROBLEMATIQUE DE LA PAIX AU SEIN DES ETATS

Nous avons montré que la paix perpétuelle telle qu'envisagée par Emmanuel Kant reste un projet caduc ; cependant, dans la théorie iréniste formulée par ce philosophe des Lumières possède autant des éléments susceptibles de promouvoir une paix durable. À cet effet, que ce soit au niveau des relations internationales ou à l'intérieur même des États, on peut s'inspirer aisément de la pensée de Kant pour faire régner la paix.

²⁶⁷ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, 1940, p.361.

²⁶⁸ *Ibidem*.

8.1. L'apport de Kant dans les relations diplomatiques aujourd'hui

La théorie kantienne de la paix perpétuelle, malgré son apparence utopique, est restée opérationnelle à plus d'un titre dans l'organisation socio-politique. Cosmopolitisme, ligue internationale de la paix et de la liberté, Société des Nations, Organisation des Nations Unies, sont autant de formes d'organisations d'inspiration kantienne. Nous pouvons également trouver certains éléments de la théorie kantienne de la paix pouvant nous servir de solutions aux menaces de guerres aujourd'hui.

8.1.1. Du cosmopolitisme à la globalisation : une question de citoyenneté mondiale

La question du cosmopolitisme est une question qui a beaucoup retenu l'attention de Kant dès 1784 (avec la publication de son ouvrage intitulé *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*) jusqu'en 1795 (avec la rédaction de *Vers la paix perpétuelle. Essai philosophique*). Dans ces deux documents, l'ermite de Königsberg entend développer en partie ce concept de cosmopolitisme. Nous avons déjà amplement présenté ce concept kantien de à la deuxième partie de notre étude. Il n'en demeure pourtant pas inutile de le rappeler encore ici. Le droit cosmopolitique est ce droit qui permet à l'individu d'être accueilli partout dans le monde par d'autres sociétés différentes de la sienne ; l'homme devient par là le "citoyen du monde". Cette conception universalisante s'est incarnée aujourd'hui dans l'idée de la mondialisation ou globalisation qui fait de nous aujourd'hui des citoyens du monde.

Dans la conception de la globalisation avec ses corollaires (la gouvernance mondiale, l'économie de marché), l'homme a le plein droit de voyager partout dans le monde. Certes, les penseurs eux-mêmes ne sont pas unanimes en ce qui concerne la définition de la mondialisation ou globalisation, mais nous ne pouvons pas utiliser ce concept sans préalablement en dire un mot. La globalisation ou la mondialisation renvoie à l'idée d'une unité controversée (pour les uns, c'est une source de dilution de la diversité culturelle et une source de prise de conscience de son identité pour les autres). Certains penseurs réduisent la globalisation au capitalisme qui est curieusement pourtant le moteur même de cette globalisation. D'autres la considèrent comme étant le résultat de la suppression de l'espace entre les hommes vivants sur le globe terrestre, et en même temps comme la suppression du temps ; tout cela grâce aux nouvelles technologies de l'information. Ce qui a amené Mc Luhan à parler du "village planétaire". Village planétaire exprime l'idée selon laquelle on est au courant de tout ce qui se passe dans le monde de façon immédiate. On peut communiquer avec tout le monde à l'immédiat partout sur le globe terrestre. Car l'idée du village nous évoque indubitablement l'idée d'un vivre ensemble au quotidien. En

outre, dans un village, on est sous l'autorité d'un même leader. On est donc supposé vivre sous la protection des mêmes droits. Nous pouvons ainsi dire que la pensée pacifiste de l'auteur du *Projet de paix perpétuelle* féconde aujourd'hui le monde.

Notons que le philosophe de Königsberg a proposé la paix perpétuelle non seulement pour son Europe natal, mais pour l'humanité toute entière. En effet, Emmanuel Kant veut une paix universelle et perpétuelle. C'est ce que nous dit Charles Lemonnier, préfacier de *l'Essai philosophique sur la paix perpétuelle* de l'édition française de 1880 : « *ce n'est point à la paix de l'Europe seulement que vise le philosophe, mais à la paix universelle ; et logiquement, en effet, ces deux idées sont liées, la vraie paix doit être universelle et perpétuelle* »²⁶⁹. Une telle paix est celle que recherche vainement le monde aujourd'hui. Les horreurs de la guerre mettent tout homme dans l'indignation. Or, la guerre qui sévit dans un pays ou entre pays est vécue en direct par le monde entier aujourd'hui ; eu égard à la suppression de l'espace telle que nous venons de l'évoquer.

8.1.2. De la ligue internationale de la paix et de la liberté, à l'Organisation des Nations Unies : une traduction de l'idée kantienne de l'alliance

La défaillance perçue dans les relations entre États par Kant est celle de l'absence des principes juridiques susceptibles de régler les rapports interétatiques pour cohabiter dans la paix. Les États à son époque menaient une cohabitation à l'état de nature. En effet, « *les États sont totalement dans l'état de nature du fait de l'inexistence d'un arbitre pour régler les différends entre les nations* »²⁷⁰. C'est dans cette optique que le philosophe des Lumières Emmanuel Kant estime qu'il faut nécessairement une alliance entre les États afin que la paix puisse régner dans les relations internationales. Cette conception kantienne de l'alliance interétatique pour la paix va profondément influencer les relations internationales.

Journaliste et philosophe français, Charles Lemonnier est né le 17 novembre 1806 à Beauvais. Il s'est éteint le 03 décembre 1891 à Paris. Il a été considérablement influencé par la pensée pacifiste de Kant. Toute sa vie, il a œuvré pour la paix et la liberté. Dans le souci de faire la publicité du projet de paix perpétuelle de Kant qu'il a tant affectionné, Lemonnier le réimprime en 1880, en en apportant quelques corrections. En effet, en le préfaçant, le philosophe français s'est montré mécontent du « *profond silence qui s'est fait autour* »²⁷¹ de ce petit livre porteur d'espoir de l'humanité. Auteur de plusieurs ouvrages, Charles Lemonnier prolonge la

²⁶⁹ Emmanuel Kant, *Essai philosophique sur la paix perpétuelle*, préface de Charles Lemonnier, Paris, G. Fischbacher, 1880, p.IV.

²⁷⁰ M. BELISSA et F. GAUTHIER, « Kant, le droit cosmopolitique et la société civile des nations » dans *Annales historiques de la Révolution française*, juillet-septembre 1999, Paris, Armand Colin, pp.495-511, p.513.

²⁷¹, Cf C. LEMONNIER préfaçant *Essai philosophique sur la paix perpétuelle*, d'Emmanuel Kant, p.II.

pensée de Kant en y apportant quelques modifications. Ses principaux ouvrages sur la question de la paix sont entre autres : *La question sociale*, *Les États-Unis d'Europe*, *Formule d'un traité d'arbitrage entre nations*.

La naissance de la Ligue internationale de la paix et de la liberté impulsée par Charles Lemonnier constitue le début de la réalisation du projet kantien de la paix. Le 27 septembre 1871, Charles Lemonnier présente au congrès de Lausanne (congrès de la ligue internationale de la paix et de la liberté), un rapport qu'il intitule *La question sociale*. Dans ce rapport, on voit clairement se dévoiler, dès les premières lignes, sa posture concernant la question de la paix. Il évoque Kant en soulignant que ce dernier n'a pas abordé la question sociale parce que ce problème ne se posait pas à son époque ; étant donné qu'il n'y avait pas encore le prolétariat. C'est pourquoi il estime que la paix ne saurait exister sans la justice : « *la vraie paix n'est possible que par l'introduction dans l'économie, aussi bien que dans la politique du principe même de la justice*²⁷². »

Reprenant Emmanuel Kant sur la question du choix que doivent faire les hommes pour s'unir et non pour se détruire, Lemonnier pense que cela n'est possible que si la propriété individuelle est protégée. Trois conditions fondées sur la justice sont nécessaires à cet effet :

*Aucune des personnes qui contractent ne peut ni ne doit être diminuée ; respect absolu de chaque personne par toutes les autres, telle est la première condition. La seconde condition, c'est le concours entier et sans réserve de chacun pour tous, de tous pour chacun. La troisième, c'est que chacun soit mis, par l'effet même du contrat, en état de mieux poursuivre ses fins propres : nul ne doit être un moyen pour aucun autre. Point d'exploitation de l'homme par l'homme*²⁷³.

En 1878, Charles Lemonnier publie sa *Formule d'un traité d'arbitrage entre nations*. Un assemblage de deux Mémoires présentés à la Ligue internationale de la paix et de la liberté, l'un en septembre 1873, l'autre en septembre 1874. Le premier de ces Mémoires répondait à cette question : Rechercher les moyens pratiques les plus propres à introduire immédiatement entre les peuples l'usage de l'arbitrage ; spécialement tracer les règles de la procédure à suivre en cette matière. Le deuxième Mémoire traitait la question suivante : Tracer le formulaire général d'un Traité d'arbitrage entre nations comprenant l'énoncé des règles fondamentales à suivre par les arbitres. Dans cet écrit, Lemonnier montre combien il est profondément influencé par Kant sur la question de la paix. L'auteur clame haut et fort l'idée d'une fédération républicaine des États de l'Europe. Mais, il ne s'agit pas simplement d'évoquer la question en la matière, il faut plutôt la rendre effective. Comment rendre cela concret ? Ce sont les réponses à cette question qui sont

²⁷² C. LEMONNIER, *La question sociale*, Paris, Librairie de Joël Cherbuliez, 1871, p.5.

²⁷³ *Ibidem*, p.11

donc présentées dans cet opuscul. Il faut alors rechercher le moyen de sortir les États de la guerre par le biais de l'arbitrage qui ne sera possible que lorsqu'il y a effectivement fédération des États. Lemonnier appelle cela le « *grand progrès* »²⁷⁴. Pour ce faire, il envisage l'établissement, la reconnaissance et la pratique d'un droit positif international, et la création d'une haute cour internationale qui sera chargée de mettre en application cette loi ou ce droit positif. Ici, Lemonnier fait un dépassement de Kant par son souhait de créer une Haute cour qui va jouer le rôle d'arbitrage entre États.

La Société des Nations (SDN) créée à la fin de la première guerre mondiale a été établie sous le modèle kantienne de l'alliance entre États. Ce projet va se poursuivre avec la création de l'Organisation des Nations Unies (ONU) après la deuxième guerre mondiale et suite à l'échec cuisante de la SDN lors de cette deuxième guerre. La Charte des Nations Unies et la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme constituent un reflet indubitable de la théorie kantienne de la paix. Nul ne saurait ignorer la protection de la dignité humaine contenue dans cette Déclaration des Droits de l'Homme à la lumière de Kant.

8.1.3. Les solutions aux guerres d'aujourd'hui sous l'éclairage du projet de paix de Kant

Il faut aujourd'hui chercher des issues pour sortir l'humanité de sa propre barbarie qui se manifeste à travers les phénomènes de la guerre. La puissance armée, la médiation, le respect de la souveraineté des États, sont autant des solutions susceptibles d'apporter la paix dans le monde.

Lorsque la souveraineté d'un État est mise à mal par une puissance étrangère quelconque, il devient difficile de se gérer par soi-même. L'ingérence dans les Affaires d'un État par un autre est un obstacle majeur à la paix. Car, ce fait peut entraîner soit la guerre à l'intérieur d'un État, soit à un conflit armé contre cet État belligérant. Les guerres interétatiques étaient très fréquentes à l'époque de Kant. Voilà pourquoi il estime qu'aucun État ne doit s'immiscer dans les affaires d'un autre. Cette inviolabilité de la souveraineté d'un État est le fruit de l'idée de l'État-Nation. Étant donné que les États dans le monde aujourd'hui sont fondés sur ce principe de l'État-Nation, toucher à la souveraineté d'un État est un objet à conflit.

Les États qui se prennent pour plus forts que d'autres sont souvent enclins à vouloir annexer même les autres, ou à vouloir acquérir une partie d'un État dont le sous-sol est savamment riche. Le cas de la guerre du Golfe est un exemple illustratif de cette attitude du non-respect de la souveraineté d'un État. À titre de rappel, la guerre du Golfe est un conflit qui a opposé (du 2 août 1990 au 28 février 1991) l'Irak à une coalition de 35 États, dirigée par les

²⁷⁴ C. LEMONNIER, *Formule d'un traité d'arbitrage entre nations*, Paris, G. Fischbacher, 1878, p.9.

États-Unis à la suite de l'invasion et de l'annexion du Koweït par l'Irak. Cette situation est à la source des guerres qui sévissent aujourd'hui partout dans le monde. Il demeure un secret de polichinelle quand on sait qu'aujourd'hui, même les guerres qui se déroulent au sein d'un État sont alimentées par les puissances extérieures. C'est la politique de "diviser pour mieux régner".

Les guerres qui se font au sein des États aujourd'hui (surtout au sein des États africains) sont en général à cause des richesses que regorgent ces États et que convoitent malheureusement ces puissances semeurs de troubles. Tout cela relève d'un pur non-respect de la souveraineté étatique. Le Congo démocratique qui est l'État africain le plus riche en sous-sol, constitue le foyer des conflits armés qu'alimentent les grandes puissances, en vue de voler systématiquement ces richesses en connivence avec les rebelles. C'est là la nouvelle colonisation appelée "néocolonialisme". Ce principe de néocolonialisme consiste à faire croire aux États faibles et anciennes colonies, qu'ils sont indépendants, et pourtant, en réalité ils ne le sont véritablement pas. Il s'agit là d'une indépendance uniquement juridique, source permanente de la guerre. Aussitôt que s'installera de façon effective, le respect de la souveraineté des États, la paix durable commencera à régner progressivement dans le monde.

8.2. Les droits de l'homme et la question de la paix

La conjonction "et" qui lie l'idée des droits de l'homme à l'idée de la paix, nous permet de nous interroger sur la nature du rapport existant entre ces deux idées. Ces deux idées s'excluent-elles mutuellement ? Entretiennent-elles un rapport de dépendance ou de similitude ?

8.2.1. L'éradication des problèmes substantielles comme gage de la paix

La paix se présente comme un objectif difficile à atteindre de par la complexité de ses causes, par le fait que les vraies causes des conflits ou des guerres sont généralement méconnues du public. C'est ainsi qu'au lieu que l'on s'attelle véritablement à rechercher les causes réelles ou substantielles de la guerre, pour pouvoir mieux les éradiquer, afin que règne la paix, les hommes recherchent plutôt à combattre les épiphénomènes de la guerre. En d'autres termes, la répression de la violence par la violence n'est pas ce qui peut permettre la paix véritable, il faut plutôt démanteler ce qui pousse l'homme à vouloir entreprendre la voie de la violence. Il s'agit d'une sorte d'extinction des étincelles avant qu'elles ne se transforment en brasier. Pour ce faire, « *La pérennisation de la paix nécessite donc de répertorier les atouts et attributs qui ont « fait durer la cohésion sociale, les politiques de développement inclusives, l'état de droit et la*

sécurité humaine »²⁷⁵. La véritable paix ne peut donc pas se fonder sur la violence, la coercition et tout autre acte qui a trait à la violence. Dans l'optique kantienne par exemple, l'idée de la paix implique l'épanouissement intégral de l'homme. Il s'agit, en effet, des méandres juridiques.

La tâche qui nous incombe ici est de rechercher les causes profondes de la violence, des conflits, des guerres. À cet effet, force est de constater que l'homme qui a pour seul recours, la violence, est celui-là qui n'est pas écouté, qui est méprisé, offensé ; bref, c'est un être frustré. En effet, si l'on peut être entendu ou écouté lorsqu'on exprime son mécontentement, son mal-être, on n'aura plus besoin de recourir à la violence. On a tendance à croire que lorsqu'un individu ou un groupe d'individus crée un climat de terreur, la solution immédiate est de répondre également par la terreur. Certes, lorsqu'on est en face d'un individu ou encore en face d'un groupe d'individus qui manifestement veut mettre notre vie en danger, on doit réagir sans hésitation, afin de sauvegarder sa vie, dans l'optique de la légitime défense. Dans une telle situation qui ne nous laisse pas d'alternative, on ne doit que faire usage de la violence ; c'est là le principe de la légitime défense. Cependant, lorsqu'il y a possibilité de dialoguer, il est meilleur de rechercher à résoudre le problème de fond de la guerre. Par exemple, en ce qui concerne la question des droits de l'homme, « *Les violations des droits de l'homme et l'absence de mise en responsabilité et de poursuites à l'encontre de leurs auteurs sont souvent des facteurs de conflit. Par conséquent, la surveillance du respect des droits de l'homme pourrait servir à donner une alerte rapide et aider à prévenir la déstabilisation des sociétés* »²⁷⁶.

Nous sommes sans ignorer que les rapports interindividuels au sein de la société sont souvent objet de conflit. Pour remédier à ce problème, l'État se doit d'établir en son sein, des institutions tant judiciaires que pénitentiaires véritablement solides, sans pour autant omettre les organes de la police y compris les autres forces de maintien de l'ordre qualifiés pour le respect scrupuleux des droits de l'homme. Ce sont eux qui doivent traduire en justice les individus fossoyeurs de troubles dans la société. Tout cela en vue de favoriser les règlements des différends de façon pacifique. De telles actions responsables et justes inspirent confiance au sein de la société, permettant ainsi de déboucher inéluctablement sur la cohésion sociale fondée sur l'égalité des droits. Un tel climat est favorable à la paix dans un État. Pour ce faire, un pareil cadre qui promeut une telle approche visant l'amélioration substantielle de l'état de droit et le respect des droits de l'homme, il demeure urgent de soutenir et de saluer les efforts ainsi tant menés par Kant.

²⁷⁵ Aïssata ATHIE et Youssef MAHMOUD, « Droits de l'homme et pérennisation de la paix ». Dans : International Peace Institute (IPI), *Conversations sur la prévention en vue de pérenniser la paix*, (s.l.), décembre 2017, p.1.

²⁷⁶ *Idem*.

8.2.2. Le respect des droits de l'homme comme condition des libertés individuelles

Le rapport qui existe entre le droit et la liberté ne peut être saisi que si l'on a pu cerner le sens de chacun de ces deux concepts. Pour ce faire, comprenons d'abord le concept de liberté. La liberté constitue ce pouvoir naturel d'autodétermination qu'a chaque être humain à se façonner sans qu'il ne subisse une influence extérieure. La liberté nous sort ainsi du pouvoir de déterminisme, du pouvoir d'autrui. La liberté ainsi conçue ne saurait à son tour empiéter sur les autres libertés qui se déploient autour d'elle. Autrement dit, chaque individu qui jouit pleinement de sa liberté, est tenu de respecter absolument la liberté d'autrui. La liberté dans cette perspective, peut garantir la paix au sein de la société. Quant au concept du droit, il revêt un double sens : le droit comme liberté et le droit comme un pouvoir que l'on exerce sur autrui. Le droit est conçu comme une liberté lorsqu'il s'agit d'un pouvoir d'autodétermination. C'est par exemple on peut dire qu'on a la liberté d'aller et de venir, tout comme on peut également dire le droit d'aller et de venir. L'autre aspect du droit qui consiste en le pouvoir sur autrui, ne signifie pourtant pas que l'on peut contraindre autrui ou aliéner sa liberté. C'est par exemple le cas du droit de gouverner les autres citoyens, le droit à la santé.

La différence fondamentale qui existe entre les deux termes est que la liberté sort tout droit des mains de la nature, tandis que le droit peut être naturel ou émanant directement de la volonté des hommes. Ce droit qui émane de l'État et non de la nature constitue ce que l'on appelle le droit positif ou encore le droit public. Le droit naturel est, quant à lui, ce droit inné que possède chaque être humain ; on parle ici des droits de l'homme. Toutes les deux formes du droit concourent au bien de la société parce que lui permettant sa cohésion. Ces deux termes ainsi définis, nous pouvons aisément conclure que la liberté est exclusivement de l'ordre de la nature, tandis que le droit peut être naturel ou positif. Les droits de l'homme, en tant que droits fondamentaux ou naturels sont, tout comme les libertés, inhérents à la nature humaine.

Les droits de l'homme et les libertés fondamentales constituent l'un des socles sur lesquels se cristallise tout État qui se veut véritablement moderne. Les droits de l'homme, tout comme les libertés fondamentales, sont des acquis naturels dont chaque être humain jouit en tant qu'être de dignité. Par conséquent, aucun homme n'a le privilège d'avoir en exclusivité ces valeurs naturelles inaliénables pour tout homme, et aucun homme n'en est également dépourvu. Dans cette perspective, nous pouvons aisément affirmer que les droits de l'homme et les libertés fondamentales sont intrinsèquement liés à la nature de l'homme ; et par conséquent, sont universels. Ces droits et ces libertés sont reconnus dans le monde entier comme étant des

privilèges réservés à l'être humain. Ôter ces valeurs à l'homme, ou dépouiller l'homme de ces valeurs, c'est lui enlever purement et simplement le certificat d'humanité que la nature lui a généreusement conféré.

Lorsque l'homme est privé de ses droits naturels et de ses libertés fondamentales, il entre désormais dans la classe des fauves, au rang des bêtes sauvages, prêts à guerroyer, à semer la terreur envers ses semblables. De ce fait, si l'on prive tous les hommes de ces valeurs qui n'ont point de prix, alors on rentre tout droit dans l'état de nature qui est un état de guerre permanente. Dans cette logique d'idées, le respect des libertés fondamentales et des droits de l'homme permet aux hommes de vivre dans l'état civil, où règne l'harmonie, la concorde, la cohésion sociale, la paix. C'est lorsqu'un individu conçoit un autre comme dépourvu de ces principes naturels qu'il peut le considérer en même temps comme un objet pour combler ses propres besoins, pour atteindre ses objectifs. Généralement le conflit naît de cette considération réductrice de l'autre dans sa différence. Et pourtant, Antoine de Saint Exupéry l'a bien dit que l'autre dans sa différence, lorsqu'il ne représente pas un danger pour moi, est source d'enrichissement de ce dernier.

Par ailleurs, quand on parle de la liberté, elle peut être physique ou intellectuelle. Cette liberté demeure inséparable de la nature de l'homme. Dans ce sens, nul homme ne saurait être sous la domination d'un autre de façon légal et légitime. De même, personne ne doit empêcher l'autre de penser librement. En outre, les libertés fondamentales sont incontournables. Il s'agit entre autres de la sûreté de chaque personne, de la liberté d'aller et de venir, la liberté d'association, le droit au respect de la vie privée, la liberté de la presse, le droit à l'égalité, le droit à la vie et la dignité de la personne humaine, la liberté d'opinion et de conscience, la liberté de l'enseignement, la liberté de réunion.

La sûreté d'un individu signifie qu'il ne peut pas être arrêté ou incarcéré de façon arbitraire. C'est ce que nous fait savoir Didier Thomas lorsqu'il estime que le droit à la sûreté en tant qu'interdiction à toute arrestation et détention arbitraire, « *constitue à n'en pas douter, le plus précieux de nos droits et libertés fondamentaux* »²⁷⁷. Ne plus subir l'arbitraire garantit la confiance du citoyen et lui accorde un sentiment d'être en sécurité. Un État qui assure ainsi la sûreté de ses citoyens crée en son sein un climat de paix et de sécurité. L'exclusion de l'arbitraire ainsi intégrée dans la gestion de l'État, on sort conséquemment de l'état de nature pour l'état civil. Ce droit à la sûreté est renforcé évidemment par la présomption d'innocence. La

²⁷⁷ Didier THOMAS, « Le droit à la sûreté ». Dans : Rémy CADRILLAC, Marie-Anne FRISON-ROCHE, Thierry REVET (dir.) *et al.*, *Libertés et droits fondamentaux*, pp.367-393, Paris Dalloz, 16^e édition, Revue et augmentée, 2010, p.367.

présomption d'innocence renvoie au fait que, tant que les preuves ne sont pas fournies pour prouver la culpabilité d'un accusé, ce dernier est présumé innocent.

Il ressort de cette analyse que les droits de l'homme tout comme la liberté constituent une voie non négligeable pour établir la paix dans un État ou même à l'échelle internationale. Tout individu, tout groupe social et tout État qui veut promouvoir la paix doit nécessairement respecter les droits de l'homme et les libertés qui en découlent.

8.2.3. La revalorisation des droits de l'homme aujourd'hui : une action pour la paix

Le rapport qui existe entre les droits de l'homme et la guerre est devenu aujourd'hui un rapport de complexité. Selon les droits qui régissent les conflits armés de façon classique, les droits de l'homme ne doivent pas être exclus de la guerre. Cependant, nous savons que les guerres aujourd'hui ont changé de forme ; les combats entre États deviennent de moins en moins fréquents, faisant place à des guerres asymétriques où les règles qui régissent les conflits armés sont bafouées. Ces règles qui guident les conduites à tenir par le soldat lors d'une guerre, consistent essentiellement en la protection des droits de l'homme. Le Comité International de la Croix Rouge a fait ce constat lorsqu'il déclare à propos des guerres aujourd'hui : « *les populations civiles sont de plus en plus menacées – de fait, des attaques sont fréquemment lancées directement contre les civils. Les principes essentiels d'humanité sont aujourd'hui largement et systématiquement bafoués*²⁷⁸. » La société humaine a donc le devoir de canaliser ces nouvelles formes de guerres qui excellent dans les exactions. C'est pourquoi chaque État doit combattre le terrorisme qui émerge en son sein.

Chaque État ayant son armée pour se défendre des attaques extérieures, et pour maintenir l'ordre en son sein, doit veiller à la protection de ses citoyens dans tous leurs droits et dans leur dignité. C'est évidemment pour cette raison que son armée doit acquérir certaines connaissances pour mieux coordonner ses actions dans sa lutte contre l'insécurité. Ces connaissances que cette armée doit impérativement acquérir porte essentiellement sur la protection des droits de l'homme. Les armées républicaines ont ainsi pour devoir la protection de la dignité humaine. C'est par exemple, « *en 1996 que le CICR a commencé à dispenser aux forces de police et de sécurité un enseignement en matière de droit humanitaire et des droits de l'homme* »²⁷⁹. Cet enseignement dispensé aux forces de police doit avoir comme résultat la protection des civiles, des plus vulnérables comme les enfants et les femmes. Si l'armée d'un État respecte les droits de

²⁷⁸ Comité International de la Croix Rouge, *Le droit des droits de l'homme et le droit humanitaire dans les concepts professionnels des forces de maintien de l'ordre*, Manuel du CICR, Genève, (Inédit), 2002, p.4.

²⁷⁹ *Idem*.

l'homme en évitant d'attaquer sciemment les civils qui ne sont pas inclus dans les actes terroristes, il y aura moins de dégâts. Car, nous savons déjà que les terroristes par exemple ont pour cible les civils, les innocents ; et si du côté de l'armée encore on assiste au même scénario, on aura de difficultés pour savoir qui des deux parties est plus condamnable. Les actions anti-terroristes menées par les armées n'ont ainsi de sens que si elles protègent les civils.

La pratique de la guerre telle que reconnue aujourd'hui résulte de la considération biaisée de la valeur humaine. Autrement dit, il y a guerre entre les hommes par le fait que la vie humaine n'est pas conçue comme ayant une valeur absolue. Car, si l'on parvient à comprendre que la vie humaine possède une valeur absolue, et son aliénation n'est point permis, quelles que soient les raisons que l'on puisse avancer, on ne saurait engager une guerre contre un tiers groupe ou peuple. L'existence ou la résurgence des guerres dans nos sociétés émane ainsi d'une considération de la valeur de la vie humaine au rabais. Dans la morale kantienne par exemple, l'être humain possède une fin en soi ; rien ne peut justifier son aliénation. Car on ne peut pas user de l'homme comme on use d'un moyen quelconque pour atteindre ses objectifs. Dans cette veine d'idée, mener la guerre pour accéder à la paix devient inconcevable ; car la guerre vise l'aliénation des vies humaines. Or tuer des vies humaines pour avoir la paix c'est utiliser les hommes comme des moyens pour obtenir quelque chose que nous voulons. L'existence des guerres est ainsi vue comme action se fondant sur un principe machiavélique selon lequel seule la fin justifie les moyens. Or selon la morale kantienne, la fin ne justifie pas les moyens.

Si l'on essaie d'analyser en profondeur les causes profondes de la prolifération des guerres dans le monde aujourd'hui, malgré le progrès considérable que l'homme a pu faire en ce qui concerne le respect de la dignité humaine, on va se rendre compte qu'en réalité c'est le capitalisme ultralibéral qui en constitue la pièce maîtresse. Voyons comment. Considérons tout d'abord que les guerres asymétriques, à l'instar du terrorisme, existaient déjà depuis l'Antiquité, mais il n'était pas très répandu comme de nos jours. En d'autres termes, les guerres d'avant la guerre froide étaient des guerres, classiques, se déroulant entre États. Curieusement, dès que la guerre froide a pris fin, et que les firmes de l'armement se sont rendu compte qu'elles semblent devenir des entreprises dépassées à cause du manque de la demande (absence de guerres interétatiques), on a vu se proliférer une autre forme de guerre que l'on a nommée guerre asymétrique ou guerre hybride. En Afrique par exemple on a vu la dissémination des guerres civiles qui ont fait perdre tant des vies humaines. On peut très facilement constater qu'il y a une main invisible qui attise ces guerres asymétriques, en vue de faire liquider les armes. Notons-le que l'économie de certains pays aujourd'hui est en partie basée sur la vente des armes ; ce qui

explique la résurgence des actes terroristes à travers le monde, et plus spécialement dans le pays du tiers monde.

Nous comprenons que la guerre est un phénomène qui ne peut aller de pair avec les droits de l'homme. Autrement dit, la guerre est une réalité qui affirme sans détour l'aliénation de la vie humaine. Les tueries des vies humaines expliquent à suffisance la violation des droits de l'homme. Cela s'explique par le fait que chaque vie humaine possède naturellement et essentiellement les droits fondamentaux. La vie humaine devient ainsi sacrée, et par conséquence, exempte de toute aliénation. Dès lors, aussi mauvais qu'il soit, l'homme ne saurait être un objet d'élimination. De ce fait, le mal que fait l'homme ne le dérobe point de ses droits fondamentaux. Si donc l'on parvient à respecter scrupuleusement les droits de l'homme, on ne pourra plus parler des guerres de nos jours. Car le respect absolu du genre humain peut amener l'homme lui-même à pouvoir véritablement vaincre ses passions vers la violence sans merci. Malheureusement, avec le phénomène du capitalisme ultralibéral qui anime la globalisation aujourd'hui, l'industrie d'armement qui fait l'économie de certains États ne va point faire place à la paix parmi les hommes.

8.3. Les causes des guerres asymétriques à la lumière de Kant

Le monde actuel fait principalement face à des guerres hybrides. Autrement dit, la guerre classique qui consiste en des affrontements physiques est devenue quasi obsolète aujourd'hui. La tâche que nous nous donnons ici consiste à chercher les causes de ces guerres asymétriques. Voilà pourquoi nous nous pencherons sur la question des chocs culturels, du fanatisme religieux et du déséquilibre des forces entre les États.

8.3.1. La pauvreté et la prolifération nucléaire

La pauvreté est un état dans lequel l'être humain se trouve démuné, fragilisé, indigent. La pauvreté consiste ainsi en la pauvreté matérielle, exposant l'homme à un mal-être qui le plonge à son tour dans la frustration. La pauvreté peut ainsi concerner un individu, un groupe de personnes, un État ou un continent. Le cas de la pauvre qui retient notre attention est celle que vivent les États. Dans le contexte actuel, on parle bien plus des Pays Pauvres Très Endettés (PTE). Dans ces pays ou dans ces États, les individus vivent dans la précarité ; il y a un manque manifeste des vivres, des moyens pour se soigner, se nourrir, se vêtir, envoyer les enfants à l'école, pour des loisirs, etc. L'individu qui évolue dans ce contexte, perd de repère ; il devient psychologiquement désespéré. Le désespoir engendre donc un esprit de vengeance, de rébellion. Il devient ainsi un danger permanent pour l'humanité entière. En effet, un individu qui a suffisamment subi le traumatisme de la pauvreté, est prêt à se lancer dans des actes de violence.

C'est évidemment une telle situation qui est en partie à l'origine des conflits dans le monde actuel. C'est dans cette perspective que Jean-Bernard VERON écrit : « *Ce nouveau paradigme pose ensuite que l'état de sous-développement, générateur de manques, de frustrations et d'inégalités, est inévitablement producteur de tensions et de cassures dans la société concernée, elles-mêmes porteuses de conflictualité*²⁸⁰. »

Les habitants du tiers-monde sont ces êtres généralement démunis. Las de leur dénuement, ils ont perdu de repère ou de perspectives pour l'avenir. Ils subissent piteusement les menaces inavouées des grandes puissances ; ce qui les rend agressifs. Impuissants à mettre fin à leur souffrance, les populations du tiers-monde espèrent vainement en leurs dirigeants pour apporter des solutions adéquates à leurs problèmes. Car, Ces dirigeants se font autoritaires, corrompus et méprisants. Cela engendre frustrations et amertumes chez leurs citoyens ; d'où surgissent en partie des guerres asymétriques. C'est cet état alarmant que déplore également Philippe JURGENSEN pour qui : « *La frustrations engendrées par la misère et l'absence de perspectives, et par des gouvernements autoritaires et corrompus, sont l'aliment des conflits du nouveau type*²⁸¹. » Ces conflits du nouveau type sont évidemment les guerres hybrides ou asymétriques. Et quant aux gouvernants autoritaires et corrompus dont fait mention Philippe JURGENSEN, il s'agit des despotes tant critiqués par Kant dans son projet de paix perpétuelle.

Par ailleurs, la guerre asymétrique émane souvent de la folie de l'hégémonie des grandes puissances. En effet, les grandes puissances qui font face à certains groupes de personnes ou peuples qu'ils considèrent comme des ennemis, entreprennent de combats contre eux. Il est vrai, par leur puissance sans pareille, ils vainquent leurs ennemis sans grand effort. Cependant, cette victoire ne signifie pour autant pas la fin de la résistance. Les vaincus entreprennent une autre forme de bataille, qui est un combat asymétrique. Ils sont invisibles devant l'ennemi, mais lui font plus du mal. « *La guerre asymétrique veut dire que le groupe le plus puissant, usant d'une puissance militaire écrasante, remporte la victoire dans une première phase conduite de façon traditionnelle mais que le groupe le plus faible continue la lutte, en se servant de tactiques non-conventionnelles comme le terrorisme*²⁸². » Le terrorisme est ainsi l'expression d'une certaine incapacité de mener le combat sous la forme classique en faisant face à l'ennemi. Le terroriste devient ainsi l'homme affaibli, l'homme qui n'est point écouté par celui qui le domine ou lui impose ce dont il n'approuve véritablement pas. Le terrorisme naît ainsi de l'élan de frustration, de mépris. Les terroristes veulent donc se faire entendre par tous les moyens. C'est pourquoi ils

²⁸⁰ J.-B. VERON, *L'aide au développement face à la guerre*, Paris, Cedex, 2008, p.15.

²⁸¹ P. JURGENSEN, *L'erreur de l'Occident. Face à la mondialisation*, Paris, Odile Jacob, 2004, p.170.

²⁸² Centre Avec, *Le terrorisme est-il une forme de guerre juste ? Le terrorisme peut-il constituer une méthode de guerre juste ?* Documents d'analyse et de réflexion, Bruxelles, mai 2007, p.8.

menacent incessamment dans le monde entier. Même les États-Unis qui prétendent être “gendarmes du monde”, n’en sont pas épargnés. L’attentat du 11 septembre 2001 prouve à suffisance cette menace globale. Sous cet angle, « *Pour les groupes terroristes en fait, plutôt qu’une « juste cause » spécifique, le facteur crucial apparaît être l’humiliation générale dont ils souffrent et voient d’autres souffrir autour d’eux* »²⁸³. Il s’agit là de l’esprit impérial suffisamment critiqué par Kant, en tant que source des guerres.

La mondialisation fondée sur le capitalisme ultralibéral entraîne de frustrations des peuples du tiers-monde ; ce qui engendre inévitablement de réactions de ces frustrés par l’entremise des actions terroristes, aggravant par conséquence la pauvreté. Le peuple du tiers-monde se plonge ainsi peu à peu dans la misère, conséquence directe des guerres, des violences inhumaines des terroristes.²⁸⁴ Pour Philippe JURGENSEN également, « *c’est bien la pauvreté et le sentiment d’injustice des laissés-pour-compte du développement* »²⁸⁵ qui constitue « *le ciment de toutes ces oppositions* » déstabilisatrices. On peut ainsi tirer la conclusion que les guerres asymétriques constituent en partie une forme de conflit dont les causes sont justifiables. Il s’agit là de se défendre contre l’oppression des grandes puissances dont on est victime. C’est par exemple le cas des nationalistes arabes qui étaient dans le mécontentement et la frustration qu’explique Philippe JURGENSEN en ces termes : « *nationalistes arabes déçus par Nasser et ses émules, classes moyennes détruites par l’application trop brutale d’un modèle ultralibéral dans certains PVD, esprits déboussolés en recherche de sens* »²⁸⁶. C’est là une réaction contre la politique de “deux poids, deux mesures” qui s’applique dans les relations internationales. Seulement, ceux qui subissent les calvaires du terrorisme sont généralement les innocents.

Nous ne pouvons pas ignorer que la prolifération des armes constitue le levier de tout acte terroriste. C’est ce que nous constatons avec la prolifération des armes à feu après l’assassinat brutal du guide libyen Mohamar Kadhafi en 2011. En effet, après cet assassinat organisé par les français, et à cause d’une mauvaise gestion du principe de *post bellum*, on assiste jusqu’aujourd’hui à une menace terroriste sous toutes ses formes dans le sahel. C’est par exemple le cas de Boko Haram, de l’AQMI, et bien d’autres encore. D’ailleurs, on ne saurait être terroriste sans avoir des armes en sa disposition. Par exemple le groupe Al-Qaeda trouve ses ramifications grâce à sa potentielle puissance armée.

²⁸³ *Ibidem*, p.10.

²⁸⁴ *Ibidem*, p.197.

²⁸⁵ *Idem*.

²⁸⁶ *Idem*.

8.3.2. Le fanatisme ou l'extrémisme religieux et le choc des cultures

Le fanatisme ou l'extrémisme religieux consiste en cet excès, cette foi démesurée rendant le pratiquant ou le croyant aveugle, sadique et cruel envers celui ou celle qui n'adhère pas à sa vision religieuse. Du latin *extremis*, qui signifie extrême, l'extrémisme veut tout simplement dire excès. L'extrémisme religieux renvoie ainsi à un excès de la foi du croyant pratiquant une religion donnée. Kant dénonce ce danger de l'extrémisme religieux. Pour lui, la diversité des religions « entraîne le penchant à la haine réciproque et des prétextes de guerre »²⁸⁷. Allant dans cette veine d'idée, la religion, loin d'unir l'humanité, la plonge dans un gouffre infernal. L'homme périt sous la violence de son semblable qui est devenu cruel, ne ressentant aucune pitié naturelle que la nature a mise en lui. Les religions constituent ainsi une source des guerres hybrides. C'est par exemple le cas des terroristes de Boko Haram qui opèrent entre les pays du Nigeria, du Niger, du Tchad et du Cameroun. La volonté manifeste de ces terroristes est de créer un État islamique dans cette région du Lac Tchad. Nous savons tous que cette volonté de création d'un État islamique par cette secte terroriste de Boko Haram, ne se fait pas dans un élan de dialogue ou de paix, mais dans la violence, dans la cruauté.

Nous comprenons alors que la religion peut doublement être une source de conflit. Le conflit à cause de la diversité des religions et le conflit à cause du fait que les autres n'adhèrent pas à la même religion que la sienne. Cette attitude de mépris envers les autres, explique à suffisance le refus d'accepter l'autre, le refus de reconnaître autrui comme un autre moi-même. La métaphysique que ces terroristes religieux semblent défendre se trouve vidée de son contenu. Car, « *Le désir métaphysique tend vers tout autre chose, vers l'absolument autre* »²⁸⁸. La notion de l'être n'a de sens que pour soi et non point partagée avec les autres qui sont différents de soi, et ayant des visions du monde différentes de la sienne. Or tout être humain possède a priori la même dignité que tous ses semblables. Cette vision de l'être est plus développée par le philosophe moraliste Emmanuel Lévinas. Sa pensée marque sans doute le seul vrai tournant significatif dans la pensée occidentale. En effet, l'auteur de *Totalité et infini* entend accorder la priorité à l'autre dans tous ses droits. Le philosophe moraliste insiste sur le décentrement du "Je" vers le "Tu". Lévinas met en exergue certaine manière de concevoir les rapports des hommes entre eux. Il invite ainsi à tourner le dos à la civilisation exaltant le "Je". Il s'agit là d'un "Je" qui pense et organise tout à partir de lui-même. Pour le philosophe moraliste, il faut nécessairement accorder la priorité au "Tu", non pas le "tu" qui adhère à ma vision du monde, mais le "tu" qui est différent de moi, l'étranger, qui se met au travers de ma route, et me

²⁸⁷ E. KANT, *Vers la paix perpétuelle*, p.106.

²⁸⁸ E. LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, 1971, p.21.

convoque à ma responsabilité. Le véritable fondement de ces conflits ou ces guerres hybrides à caractère religieux est donc le refus d'un partage d'humanité. Nous pouvons convenir avec Emmanuel Levinas que : « *De soi, le regard serait relatif à une position*²⁸⁹. »

Par ailleurs, la globalisation ou la mondialisation a fait en sorte qu'il y ait brassage inévitable des cultures. Ce brassage n'est pas un fleuve tranquille, il y a une tentative manifeste des grandes puissances dans leur hégémonie à vouloir mésestimer la culture ou la civilisation des autres, en voulant la diluer dans leurs siennes. L'Occident en premier a voulu brandir une civilisation qu'il croit universelle. La globalisation s'apparente ainsi « *comme un événement de dépossession* »²⁹⁰. La dépossession de sa culture, de son identité, entraînant ce que Samuel Huntington a appelé « *Le choc des civilisations* », en intitulant son ouvrage phare publié en 1996, et dont l'original est en anglais : *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Ce choc des civilisations est aujourd'hui à l'origine de plusieurs guerres hybrides. En effet, la volonté manifeste des Occidentaux, à vouloir occidentaliser les autres cultures non occidentales, a provoqué des réactions brutales. L'entreprise d'universalisation de la civilisation occidentale se trouve ainsi en bute. Cette conception totalisante a été profondément critiquée par Emmanuel Lévinas. Pour lui, « *Il n'y aurait pas de totalité dans l'être, mais des totalités. Rien ne les engloberait. Elles seraient soustraites à tout jugement qui se prétendrait dernier*²⁹¹. » Le refus de se laisser disparaître sous la peau de l'autre, se traduit parfois par une riposte pas moins fatale. La secte terroriste de Boko Haram par exemple se cache derrière ce refus. Pour cette secte, il faut anéantir la culture occidentale qui est l'expression du mal, du péché. C'est cette situation dont Samuel Huntington fait mention lorsqu'il écrit : « *les prétentions de l'Occident à l'universalité le conduisent de plus en plus à entrer en conflit avec d'autres civilisations, en particulier l'islam et la Chine* »²⁹².

Le développement vertigineux du capitalisme entraîne la destruction des valeurs culturelles. Le mode d'exister des pays pauvres et dominés, est aliéné. Toute l'histoire du tiers-monde en ce moment de la modernité révèle une certaine tentative répétée et toujours avortée d'un nationalisme bourgeois partenaire dans le système capitaliste mondial. L'expansion du capitalisme occidental a court-circuité le cours des projets de formation de certains États-Nations, à l'instar de l'Égypte et de la Nahda arabe. Ce qui entraîne une certaine crise de l'être, se traduisant par l'existence d'un monde en déphasage avec lui-même. Samir Amin estime à cet

²⁸⁹ E. LEVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, (s.l.), Fata Morgana, (s.d.), p.25.

²⁹⁰ J.-F. BAYART, *Le gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*, Paris, Fayard, 2004, p.317.

²⁹¹ E. LEVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, p.38.

²⁹² S. P. HUNTINGTON, *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997, p.17.

effet que : « *Dans les conditions du capitalisme dépendant, le développement économique entraîne une crise des valeurs dont l'ampleur et la brutalité n'ont pas de précédent*²⁹³. » La mondialisation néolibérale aliène ainsi l'homme, elle fait engendrer les inégalités sociales extrêmement invivables. Car, le capitalisme néolibéral constitue « *un système qui continue à être insupportable pour les grandes populaires du tiers-monde, avec ou sans développement* »²⁹⁴.

8.3.3. Le déséquilibre des rapports de forces et la confusion entre Religion et Politique

Si la fin de la guerre froide (1989) constitue la fin des guerres à la forme classique ; c'est-à-dire la fin des guerres État contre État et ou affrontement entre armées ennemis, elle ne signifie pour autant pas qu'elle a mis fin à toutes guerres. On se rend compte plutôt qu'il y a prolifération des guerres sous une nouvelle forme : les guerres hybrides ou asymétriques. En effet, la fin de la guerre froide constitue le début de l'expansion de l'économie de marché, du capitalisme ultralibéral ; entraînant par la suite un certain déséquilibre dans les rapports interétatiques sous toutes ses formes. Il y a déséquilibre entre les forces armées, déséquilibre entre les puissances économiques, et un déséquilibre culturel. Ces déséquilibres engendrent des frustrations, de mécontentement, de l'injustice, débouchant sur des violences. C'est pourquoi Samuel Huntington suggère aux Occidentaux de changer leur manière de considérer leur civilisation : « *les Occidentaux doivent admettre que leur civilisation est unique mais pas universelle et s'unir pour lui redonner vigueur contre les défis posés par les sociétés non occidentales*²⁹⁵. »

Au niveau du déséquilibre des puissances armées, on note que les grandes puissances disposent d'un armement très sophistiqué, incomparable avec celui des pays du sud. Cela explique l'hégémonisme des grandes puissances. C'est cette hégémonie sans pareil qui a évidemment conduit les États-Unis à entreprendre une guerre sans merci et illégale, contre l'Irak et l'Afghanistan. Incapables de résister frontalement à cette superpuissance, les groupes combattus et vaincus entreprennent une nouvelle forme de résistance de façon clandestine. Par exemple, « *La nouvelle flambée de terrorisme à travers le Proche Orient est en partie le résultat de la déstabilisation de la région tout entière après l'invasion américaine et la défaite de l'Irak* »²⁹⁶. Selon la manière classique de la guerre, ils sont vaincus par les Américains ; mais au plan d'une guerre asymétrique, ils sont toujours résistants et invaincus. Pour ce faire, « *La guerre asymétrique veut dire que le groupe le plus puissant, usant d'une puissance militaire écrasante,*

²⁹³ S. AMIN, *La faillite du développement en Afrique et dans le tiers-monde*, Paris, L'Harmattan, 1989, p.159.

²⁹⁴ *Ibidem*, p.180.

²⁹⁵ S. P. HUNTINGTON, *Le choc des civilisations*, p.17.

²⁹⁶ Centre Avec, *Le terrorisme est-il une forme de guerre juste ?* p.11.

*remporte la victoire dans une première phase conduite de façon traditionnelle mais que le groupe le plus faible continue la lutte, en se servant de tactiques non-conventionnelles comme le terrorisme*²⁹⁷. »

La violence que subissent les micros-États ne peut pas être assumée sans une réaction-retour à proportion plus ou moins égale. Ici, seule la loi de talion qui se résume en cette formule populaire “*œil pour œil, dent pour dent*”, peut résumer les relations contemporaines. Et d’ailleurs, on sait tous que « *La violence ne peut engendrer que la violence, dont la violence terroriste est l’expression la plus spectaculaire* »²⁹⁸. C’est le cas de des groupes qualifiés de terroristes, le Hamas, le Hezbollah. Et pourtant, « *Les deux organisations sont convaincues de la justesse de leur cause, en dépit des accusations de terrorisme à leur égard, toutes deux aussi font partie de leurs gouvernements légitimes, l’Autorité palestinienne et le Liban*²⁹⁹. »

Par ailleurs, la confusion qui se crée entre la politique et la religion, rend cette dernière, objet permanent de violence. C’est le cas par exemple des extrémistes de l’islam qui confondent avec aisance l’Islam à l’État. En effet, pour eux, le musulman n’a pas d’État, et que son État c’est l’Islam. C’est ce que nous descellons fort pertinemment du message d’Osama ben Laden que voici : « *Notre jihad continuera jusqu’à ce que l’Amérique soit chassée de l’Arabie Saoudite et de toute contrée du globe. C’est notre responsabilité de libérer le monde de leur contrôle. Le monde non-musulman devrait savoir... qu’un musulman est toujours prêt à mourir au nom de Dieu* »³⁰⁰. Dans l’optique d’Al-Qaeda, l’autorité politique légitime n’a son fondement que dans la foi religieuse. Chez les extrémistes chrétiens catholiques de l’IRA, le gouvernement qui doit être considéré comme étant légitime « *devrait être choisi par le peuple irlandais dans son entier (Nord et Sud)* »³⁰¹; justifiant ainsi leurs actions barbares au nom de la communauté catholique.

CHAPITRE IX

REPENSER L’EQUILIBRE DE LA TERREUR ET LA GOUVERNANCE MONDIALE POUR UNE PAIX DURABLE

Nous venons de le voir que la gouvernance mondiale dans son déploiement engendre des conflits ou des guerres dites asymétriques ou hybrides. Cependant, nous ne saurons rester sans manifester la volonté de trouver de pistes pouvant mener à la paix globale et durable. Dans cette

²⁹⁷ *Ibidem*, p.8.

²⁹⁸ *Ibidem*, p.11.

²⁹⁹ *Idem*.

³⁰⁰ *Ibidem*, p.12.

³⁰¹ *Idem*.

audace pacifiste, nous voulons tour à tour présenter l'impératif d'un recours à l'armement des micros-États pour un équilibre de la terre ou tout simplement le désarmement du monde ; la fédération des États du tiers monde en nous appuyant sur le cas des États africains ; le respect de la dignité humaine ; et sans toutefois oublier la nécessité du respect mutuel entre les cultures, les religions et les États. Telles sont les propositions que nous faisons pour faire régner la paix dans un monde déchiré par les guerres dites hybrides ou asymétriques.

9.1. Repenser l'équilibre de la terreur ou l'urgence de la démilitarisation du monde

Le fossé qui sépare les pays du Nord de ceux du Sud s'exprime dans un certain déséquilibre entre les puissances armées de ces deux pôles. La supériorité ou la suprématie de la puissance des armées des États du Nord fait d'eux des États qui imposent leurs volontés aux pays du tiers monde. Ce comportement des gouvernements des pays du Nord engendre l'insécurité dans les pays du tiers monde. En effet, ces grandes puissances ont une attitude bipolaire : en apparence, elles manifestent l'intention de soutenir les pays du tiers monde dans leur combat contre l'insécurité, mais par derrière, elles entretiennent ce terrorisme. La solution à ce problème consistera à établir l'équilibre de la terreur dans les deux camps, afin qu'il y ait respect mutuel.

9.1.1. Programme nucléaire pour les micros-États en vue d'un équilibre de la terreur

De 1945 à 1989, deux blocs (bloc de l'Est guidé par l'URSS et bloc de l'Ouest dirigé par les États-Unis) vivaient dans un état de conflit latent. Un climat qui exprime un état de nature dans le sens hobbesien du terme. Il s'agit d'un conflit, mais un conflit non armé entre ces deux blocs. Ce qui explique le fait que cette guerre ne se manifeste pas, c'est que les deux camps étaient habités par la peur de la puissance armée de l'un et de l'autre. Cette tension qui s'est limitée au niveau des idéologies n'a pas impacté la quiétude de la population mondiale. Autrement dit le monde vivait dans la paix malgré cette guerre appelée guerre froide.

Au niveau des pouvoirs étatiques, il doit également avoir d'équilibre. Cet équilibre de pouvoirs débouche sur le respect mutuel des États. Raymond Aron reformule ce principe de l'équilibre des pouvoirs en ces termes : « *jamais un État ne doit posséder des forces telles que les États voisins soient incapables de défendre leurs droits contre lui* »³⁰². La politique de l'équilibre de la terreur doit s'étendre jusqu'au niveau du système bipolaire et même pluripolaire. Un État ou des États qui émergent en puissance constituent inévitablement pour les autres, un

³⁰² R. ARON, *Paix et guerre entre les nations*, p.135.

objet de suspens, de peur. C'est pourquoi ces derniers doivent, soit s'unir pour former une seule force capable de créer un équilibre de la terreur, afin de réduire à néant le zèle de celui ou de ceux qui veulent imposer leurs hégémonies sur les autres, soit s'armer soi-même de façon suffisante. Pour Raymond Aron, « *amitiés et inimitiés sont, par essence, temporaires puisqu'elles sont déterminées par le rapport des forces. En fonction du même raisonnement, l'État dont les forces grandissent doit escompter la dissidence de certains de ses alliés qui rejoindront l'autre camp afin que la balance demeure équilibrée* »³⁰³.

Au regard de ce qui précède, force est de croire que les États du tiers monde doivent s'armer pour mieux se faire respecter par les grandes puissances. Une telle assertion semble à coup sûr apparaître comme un vœu pieux ; étant donné que ces grandes puissances contrôlent minutieusement les pays du Sud dans leur programme nucléaire. Elles leur interdisent toute tentative qui vise le développement du nucléaire. Mais ce refus des grandes puissances à ce que les États du tiers monde développent le nucléaire chez eux n'est pourtant pas une fatalité ; l'exemple de la Corée du Nord qui s'est démarquée des autres États du Sud révèle qu'il faut tout simplement la volonté des gouvernements concernés. Malheureusement, les élites locales constituent le « *cheval de Troie de l'Occident* »³⁰⁴. Voilà pourquoi Edward Goldsmith affirme : « *Le meilleur moyen et le plus intelligent d'ouvrir les marchés consistait à créer sur place une élite occidentalisée, assujettie au progrès économique et indifférente à ses conséquences néfastes sur la vie de l'immense majorité de ses compatriotes* »³⁰⁵. Les dirigeants du tiers monde sont ainsi fabriqués par les dirigeants de ces grandes puissances pour servir leurs intérêts. Ces dirigeants tiers-mondistes ont à cet effet les mains liées, et par conséquent, ne peuvent agir pour les intérêts de leurs propres populations.

Pour que ce programme nucléaire puisse être effectif, il faut cultiver chez les citoyens du tiers monde, l'amour de la patrie ou patriotisme ; cet amour doit dominer l'amour propre qui peut être à l'origine d'une tendance à ne défendre que ses intérêts au détriment de l'intérêt général. Cependant, si tous les citoyens d'un même État sont animés du patriotisme, tous vont chercher à protéger leurs intérêts communs, et aucun individu ne pourra se transformer en traître pour faire barrière à la réalisation des projets pour l'avenir du pays. Le drame est que l'éducation que reçoit la jeunesse du tiers monde, est fondamentalement occidentale. La télévision et l'internet par exemple impactent énormément sur le comportement de la jeunesse qui développe à travers ces canaux la mentalité occidentale. Les États qui ont réussi à se développer sont ceux-là qui ont

³⁰³ *Ibidem*, p.137.

³⁰⁴ E. GOLDSMITH, « Une seconde jeunesse pour les comptoirs coloniaux », dans Edward Goldsmith et Jerry Mander *et al.*, *Le procès de la mondialisation*, Paris, Fayard, traduction de Thierry Piélat, 2001, p.57.

³⁰⁵ *Idem*.

cultivé le sens du patriotisme, et qui ont également compris que les Occidentaux sont toujours en train de manipuler certains peuples pour mieux exploiter leurs richesses. Helena NORBERG-HODGE a également fait ce constat lorsqu'elle écrit : « *De nos jours, l'éducation coupe les enfants de leur culture et de la nature, et les prépare à devenir des spécialistes dans un milieu urbain occidentalisé* »³⁰⁶. Un citoyen qui est ainsi déraciné, aliéné, ne peut objectivement se donner entièrement pour défendre sans complaisance, les intérêts de son pays. C'est ce que nous avons malheureusement vu au Burkina Faso dans l'affaire SANKARA. Thomas SANKARA a combattu pour son pays tandis que son adversaire Blaise KOMPAORE a servi ses intérêts personnels et ceux des puissances étrangères.

9.1.2. Déprogrammer le nucléaire des grandes puissances

S'il faut faire barrage au développement du nucléaire dans les États du tiers monde en vue de promouvoir la paix dans le monde, il n'en demeure pas moins que les grandes puissances également détruisent leur nucléaire. Cette idée peut être considérée comme une illusion, mais cependant, il s'agit de la vérité, de l'objectivité. Car aucun être humain, aucun groupe humain, ne peut légitimement se considérer au-dessus des autres. Aucun être humain ne mérite d'être esclave de l'autre ; homme égal à homme. Donc le fallacieux argument de droit de veto qui marginalise les pauvres dans leurs décisions, ne peut être rationnellement acceptable. La déprogrammation du nucléaire des grandes puissances constitue à cet effet un signe parlant du respect mutuel entre les êtres humains.

Par ailleurs, la fabrication des armes à destruction massive, pose un problème éthique sérieux. Nous savons tous que si les grandes puissances utilisent tous leurs armes nucléaires lors d'une guerre, ce sera la fin de toute vie sur terre. Un tel danger savamment préconisé par certains individus se croyant détenteurs d'une force suprême, n'est à l'avantage de personne ; au contraire, c'est l'humanité toute entière qui est exposée à un péril sans pareil. Les deux bombes larguées par les Américains au Japon, au crépuscule de la seconde guerre mondiale, a montré que ces armes doivent être détruites parce que ces bombes ne vont en aucun jour servir l'humanité. Ces bombes ne sont pas fabriquées pour combattre des bêtes féroces qui menacent la vie humaine, mais pour se tuer, et se faire exterminer comme des animaux dépourvus de la raison. On comprend ici que l'humanité a dépassé les limites de sa barbarie, de son animosité. Le développement vertigineux et irréfléchi de la technologie aujourd'hui doit interpeller l'homme en général et les Occidentaux en particulier, afin de faire une analyse pertinente pour détruire ce qui peut détruire l'humanité. Avec ces puissances nucléaires qui ne sont véritablement pas au service

³⁰⁶ H. NORBERG-HODGE, « Le rouleau compresseur de la modernisation », dans Edward Goldsmith et Jerry MANDER *et. al.*, *Le procès de la mondialisation*, pp.69-83, Paris, Fayard, 2001, p.72.

de l'homme, on peut malheureusement dire que l'humanité est au bord de son abîme. En effet, « *La mise au point de la bombe atomique a conduit à une course aux armements nucléaires. Au plus fort de la guerre froide, les États-Unis et l'Union soviétique se partageaient quelque 70 000 armes nucléaires, un arsenal effarant doté du potentiel d'annihiler toute forme de vie sur notre planète fragile*³⁰⁷. »

Si l'on a le devoir d'empêcher les autres de développer le nucléaire dans l'armement, on a également le devoir de détruire ce que l'on a déjà fait soi-même. Il n'y a pas des êtres humains dépourvus de la raison à telle enseigne qu'il faut leur refuser de s'armer parce qu'ils peuvent tuer tout le monde. Et il n'y a pas non plus des êtres humains supérieurs aux autres, à qui la nature a accordé le plein droit de posséder des armes à destruction massive, capables de mettre fin à toute vie sur terre. Aucune raison valable ne saurait justifier la possession de ces armes par des tierces personnes. La raison veut à ce niveau qu'après constat du danger sans pareil que possèdent les armes à destruction massive, ces armes soient purement et simplement détruites. D'où la nécessité du désarmement des grandes puissances. Cela nous permet de mieux comprendre cette assertion de Michael Douglass : « *le désarmement est une noble cause au service de l'humanité tout entière* »³⁰⁸.

Ce désarmement ne peut être possible que si ces grandes puissances se désarment de leurs illusions des maîtres du monde ou même des gendarmes du monde comme le prétendent les États-Unis en tant qu'hyper puissance mondiale. Ces grandes puissances qui possèdent les armes à destruction massive ont un devoir d'entrer dans un dialogue sincère avec toutes les autres composantes politiques, pour mettre fin à leur projet macabre qu'est l'armement sauvage. Car ces armes ne sont pas là pour la sécurité de ces États, mais pour la destruction de l'humanité, voire de toute vie sur terre. C'est dans ce sens que Michael Douglass affirme : « *les armes nucléaires ne sont pas un bouclier sécuritaire, mais qu'elles sont plutôt une grande menace pour notre sécurité collective* »³⁰⁹. La raison est capable de nous sortir de ce danger que court incessamment le monde par la fabrication de ces armes à destruction massive.

9.1.3. Désarmer les groupes terroristes. Un idéal pour la paix aujourd'hui

Nous venons de voir l'urgence d'un désarmement des grandes puissances qui ont des armes à destruction massive pouvant mettre toute vie en péril. Nous estimons également que les terroristes s'engagent à faire de même. Envisager le désarmement des terroristes n'est-il pas une entreprise qui relève du domaine de l'utopique, de l'irréel ? La réponse peut être donnée par la

³⁰⁷ M. GILLIS, *Le désarmement. Un guide de référence*, Avant-propos de Michael Douglas, Messenger de la paix, New York, Nations-Unies, Troisième édition, 2013, p.IV.

³⁰⁸ *Idem.*

³⁰⁹ *Ibidem*, p.V.

négative. Les êtres humains, en tant qu'êtres dotés de la raison, sont en mesure de dépasser leurs passions destructrices pour se laisser conduire par la droite raison. La passion pour la violence à laquelle s'attachent aveuglément les terroristes relève d'un échec des relations fondées sur la raison. Si le terroriste reste déterminé à poser des actes de violence, de barbarie c'est évidemment en réponse à une frustration, à une maltraitance qu'il a préalablement subie. Le désarmement des terroristes se fera alors dans un élan de dialogue franc et sincère. Cependant, ce dialogue doit être réalisé dans un climat assaini, un climat de vérité, de clarté, de sincérité.

Vouloir véritablement désarmer les terroristes c'est vouloir tout d'abord reconnaître les causes profondes qui ont entraîné ces personnes à s'atteler aux actions barbares et inhumaines ; puis chercher à réparer ces erreurs, afin d'entrer en dialogue avec ceux-là qui ont été profondément blessés jusqu'à perdre la voie de la raison en se lançant dans les actes déshumanisants. Notons-le tout de même que le processus du désarmement ou le dialogue avec les terroristes n'est pas une chose facile ; c'est une entreprise très complexe, du moment où le conflit est déjà là. Nous pouvons avoir l'intuition que si l'on entre en dialogue avec les terroristes, et qu'ils demandent en contrepartie de leur désarmement, ce qui est impossible ou difficile à réaliser, on ne peut pas aboutir à un consensus, ou à la paix. En outre, le dialogue peut aussi être animé ou nourri de l'hypocrisie, de mensonge, de la ruse, de la manipulation. Ce sont là des attitudes qui ne peuvent pas permettre la confiance entre les parties. Nous pouvons faire appel ici à Kant qui promeut la sincérité pour faire régner la paix. On comprend dès lors que la meilleure façon de faire régner la paix est d'éviter tout ce qui peut provoquer la guerre. Amadou HAMPATE Bâ l'a bien dit : « *Dès que vous assistez à une querelle, si minime soit-elle, intervenez, séparez les combattants et faites tout pour les réconcilier ! Car le feu et la querelle sont les deux seules choses qui, sur cette terre, peuvent mettre au monde des enfants plus colossaux qu'eux-mêmes : un incendie ou une guerre* »³¹⁰.

Par ailleurs, les terroristes entre eux-mêmes ne sont souvent pas unanimes. Par exemple, en 2009, lorsque les États-Unis ont décidé de briser le tabou de dialoguer avec les terroristes, l'accord signé entre les Américains et les Talibans a été sévèrement critiqué par d'autres groupes terroristes islamistes ; rendant ainsi caduc cet accord. Nous pouvons le constater entre ces quelques lignes :

L'accord américano-taliban a été abondamment commenté par la nébuleuse radicale, qui s'interroge sur le bien-fondé de négocier – ou pas – avec Washington. Al-Qaïda parle de « victoire » tout en esquivant le devenir de ses relations avec les Talibans s'ils prennent Kaboul. Le groupe État islamique dénonce une alliance entre apostats (Taliban) et Croisés

³¹⁰ A. HAMPATE BÂ, cité par Adam THIAM, *Centre du Mali : Enjeux et dangers d'une crise négligée*, Centre pour le dialogue humanitaire, Institut du Macina, mars 2017, p.2.

(Américains). Quant à l'influent théoricien du djihadisme, Abou Mohammed al-Maqdisi, il réfère à l'histoire de la prophétie musulmane pour rappeler qu'un pacte de non-agression avec des infidèles n'excède jamais dix ans. La paix (*ahd*) est entendue comme un état temporaire vers *Dar al islam*, la maison de l'islam. Tout autre document (accord, pacte, traité) est une posture d'attente³¹¹.

Le désarmement des terroristes ne peut en aucun jour se faire par la violence. Le cas des États-Unis en tant qu'hyper puissance dans leurs luttes contre les extrémistes islamistes en Afghanistan, au Pakistan, en Syrie et en Irak, confirme cette idée. Plusieurs années de combat américain contre le terrorisme au Moyen Orient n'a pas été la solution au mal. Malgré la terreur américaine, les groupes djihadistes n'ont pas déposé les armes. Dans le cas du Mali dans son combat contre les groupes terroristes qui sévissent sur son territoire, ce pays n'a pas pu arriver à bout de ses objectifs. En 2013, l'armée malienne a été discréditée aux yeux de la population de Mopti ; c'est ce que nous fait savoir Adam THIAM lorsqu'il écrit : « *Ce retour de l'État, donc, n'a pas restauré la sécurité mais l'a au contraire détériorée, du point de vue des populations locales*³¹². »

9.2. L'impératif d'une fédération des micros-États pour une paix durable dans un contexte globalisant : cas des États africains

Le partage de l'Afrique lors de la conférence de Berlin a été pour ce continent, un mal profond qui va le corroder, le déstabiliser ; rendant ainsi son avenir incertain. En effet, nous constatons que depuis les indépendances des États africains, on assiste à de multiples formes de guerres en leurs seins. On note par exemple les guerres civiles, les guerres post-électorales et le terrorisme ambiant. Pour sortir ces États africains des maux qui empêchent leur développement, il urge pour nous de rentrer dans le fédéralisme, afin qu'ils puissent devenir véritablement indépendants et forts.

9.2.1. La balkanisation de l'Afrique au fondement du mal-être des Africains

Depuis que les Occidentaux l'ont foulé il y a de cela plus de quatre cents ans, le continent africain a été bouleversé dans sa trajectoire historique. Successivement l'Afrique a été desservie de ses vaillants fils et filles par l'entremise d'un commerce inhumain, dit commerce triangulaire ou tout simplement la traite négrière. Et comme si cela ne suffisait pas, ces Occidentaux ont décidé de venir s'installer en Afrique pour mieux l'exploiter à fond, aussi bien au plan humain qu'au plan matériel. Lors de la conférence de Berlin l'Afrique a été dépecée sans tenir compte de

³¹¹ P. BOUSSEL, *Faut-il négocier avec les groupes armés terroristes ?* Fondation pour la recherche stratégique, Note n°07/21, 18 mars 2021, p.3.

³¹² A. THIAM, *Centre du Mali : Enjeux et dangers d'une crise négligée*, Centre pour le dialogue humanitaire, Institut du Macina, mars 2017, p.40.

la volonté de ses enfants, encore moins des frontières naturelles jusque-là existantes. Ce sont ces frontières créées par ces colons qui seront enfin léguées aux Africains avec l'avènement des indépendances des États africains. Le comble c'est que, malgré ces indépendances, ces Occidentaux continuent à exploiter ce continent à travers des mains invisibles ou même par des chefs d'États qu'ils ont placés pour servir leurs intérêts. Tel est le fondement de tous les maux qui gangrènent le continent africain, en l'empêchant d'espérer un avenir meilleur. Ces maux qui minent aujourd'hui l'Afrique sont principalement les guerres et leurs corollaires tels que la famine, la pauvreté, la misère, le sous-développement ou la sous-industrialisation.

Les frontières léguées par les colonisateurs en Afrique sont les mêmes frontières qu'ont occupées les États naissants lors des indépendances dans les années 1960. Or ces États ne correspondent aux réalités du milieu ; car avant la colonisation, il y avait déjà des frontières qui existaient et qui obéissaient au critère de ressemblance culturelle. C'est par exemple les frontières du Sud du Cameroun avec les États tels que le Congo, le Gabon, la Guinée Équatoriale. Nous constatons qu'un même peuple se trouve à la fois dans ces quatre pays, de part et d'autre de leurs frontières. Il en est de même des pays comme le Burundi et le Rwanda, deux pays voisins, et une partie de l'Est du Congo démocratique y compris, parlent quasiment la même langue : le kinyarwanda. Cette mise ensemble des peuples aux cultures hétérogènes forme des lignes de fracture ; lignes qui permettent de créer les tensions ou les guerres. En effet, ces lignes de fracture constituent une faille pouvant mettre les différentes parties en conflit armé. C'est ce qui explique l'événement du génocide rwandais de 1994. Il s'agit d'une haine qui oppose les deux peuples du Rwanda ; laquelle haine a été créée et alimentée par les colons, consistant à considérer les autres comme des sous-hommes.

Par ailleurs, le morcellement de l'Afrique par les Occidentaux, morcellement fait de façon aléatoire et artificielle, est un signe qui explique à suffisance un principe politique que l'on peut formuler en ces termes : diviser pour mieux régner. Cette fragmentation artificielle du continent noir constitue sa plaie profonde, source de son affaiblissement. C'est grâce à cette division que les Occidentaux parviennent encore à exercer en toute quiétude, leur domination sur les micros-États africains ; ce qui se traduit par le phénomène appelé néo-colonialisme. Voilà pourquoi ces États africains peuvent beau se croire indépendants, mais sans pour autant l'être véritablement. Tout cela à cause du fait que le continent est divisé en de petites unités politiques quasi exsangues. Ces petites unités politiques ne sont curieusement pas constituées par des cultures homogènes ; ce qui met les citoyens d'une même unité politique dans une haine les uns envers les autres, débouchant très souvent sur des conflits sanglants. Ces conflits qui opposent les citoyens entre eux résultent évidemment des legs coloniaux. De ce fait, « *Le lien entre les*

conflits en Afrique et l'histoire du contact avec l'Occident est évident puisque les dynamiques de décolonisation et la période postcoloniale ont fourni un terreau particulièrement fertile au développement de plusieurs types de conflits »³¹³. Le morcellement de l'Afrique va jusqu'à son système monétaire. En effet, on dénombre une pluralité de monnaies utilisées par les États africains. Cette multiplicité monétaire explique le faible taux de change d'une monnaie africaine à l'échelle mondiale. Et pourtant ce continent pouvait bien avoir sa monnaie commune qui pourrait lui permettre de peser de tout son poids sur le marché mondial.

Ces problèmes que nous venons d'analyser ne doivent pas constituer pour nous une fatalité ; l'Afrique, par le biais de ses enfants, est capable de sortir de son inertie dans laquelle l'ont plongée les Occidentaux dans leur élan diabolique. Il est donc nécessaire de faire recours à un fédéralisme des États africains pour que l'Afrique retrouve son autonomie longtemps piétinée par les pays occidentaux. Nous optons ainsi pour les États-Unis d'Afrique, pour une libération complète et totale du continent noir.

9.2.2. Les États-Unis d'Afrique : une voie idoine pour la libération radicale de l'Afrique

L'idée des États-Unis d'Afrique implique l'unité linguistique, l'unité monétaire pour toute l'Afrique. L'idée d'unité qui se dégage de celle des États-Unis d'Afrique cache à son tour l'idée de force. Certains peuvent nous demander pourquoi le fédéralisme au lieu de l'union africain comme elle est organisée aujourd'hui. Nous leur répondrons tout simplement que l'idée de l'union exprime une certaine paresse, une certaine incapacité à prendre de décisions fortes. On a l'habitude d'entendre que « seule l'union fait la force » ; mais c'est une union autour de quoi ? Quelle est la tête de l'union pour prendre de décisions sérieuses ? L'union relève ainsi de l'ordre de l'irrationnel, de l'anarchie. Les forts et les faibles se cachent dans un tout juste pour résister à une force contraire. En outre, dans une union, on peut facilement assister à une désagrégation soudaine. Nul n'ignore l'effondrement spectaculaire et catastrophique le 25 décembre 1991 de l'Union des Républiques Socialistes Soviétiques (URSS). Certes, c'était un État fédéral, mais en même temps une union couronnée d'un socialisme amorphe. Nous voyons comment l'Union Africaine (l'UA) montre son incapacité dans la gestion des crises qui minent l'Afrique, à l'instar des guerres civiles, des terrorismes, des rébellions. Même dans le cadre de l'Union Européenne (UE), on voit une certaine faiblesse qui se dévoile timidement devant la toute-puissance américaine. Il en est de même des Nations Unies qui ne parviennent pas à

³¹³ M. GAZIBO, *Introduction à la politique africaine*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2010, p.117.

apporter des solutions adéquates aux problèmes de l'insécurité dans le monde, malgré son conseil de sécurité. Ce fait peut s'expliquer par l'attitude adoptée par les Nations Unies lors du génocide des tutsi au Rwanda.

La fédération des États africains constitue sans doute une voie certaine vers le développement du continent ; et par conséquent, une voie vers la résolution de tous les maux qui le minent. Cette entreprise salutaire pour l'Afrique pourra sans aucun doute inverser l'ordre du monde. L'Afrique pourra même devenir la puissance mondiale. Nous convenons ici avec le romancier djiboutien Abdourahman WABERI, qui a prédit cette inversion du monde dans son roman intitulé *Aux États-Unis d'Afrique*. Cet auteur présente dans son roman une vague d'immigrés occidentaux qui fuient la pauvreté pour venir s'installer en Afrique. Cet auteur présente l'Afrique comme étant le centre économique et intellectuel du monde. Ce qui a fait la force de l'Afrique dans ce roman où l'auteur étale sa fiction, c'est la fédération d'États africains dont le cœur bat à Asmara, en Érythrée qui est la capitale fédérale. On peut par exemple le lire entre ces quelques *lignes* :

*Ainsi, les nouveaux migrants propagent leur natalité galopante, leur suie millénaire, leur manque d'ambition, leurs religions rétrogrades, comme le protestantisme, le judaïsme, ou le catholicisme, leur machisme ancestral, leurs maladies endémiques. En un mot, ils introduisent le tiers-monde directement dans l'anus des États-Unis d'Afrique*³¹⁴.

Certes que ce récit est une fiction, mais il peut être proche de la vérité, si et seulement si l'Afrique parvient à adopter effectivement le fédéralisme.

Nous constatons que les grandes puissances ou tout simplement les pays du Nord connaissent moins le problème d'insécurité grâce à leur puissance militaire qui, grâce à leurs connaissances technologiques plus élevée, sait agir avec perspicacité et efficacité. Cela n'exclut pourtant pas le fait que le plus grand coup du terrorisme que l'humanité n'ait jamais connu s'est produit dans la plus grande puissance mondiale, mais ce fait s'est produit de façon inopinée et isolée. Tout compte fait, le développement d'un pays rime avec le renforcement de sa sécurité. La fédération des États africains que nous envisageons est un levier sûr pour le développement de ce continent. Autrement dit, la fédération des États d'Afrique peut facilement élever ce continent au même rang que les grandes puissances actuelles ou même le faire devenir comme la plus grande puissance mondiale. Donc c'est effectivement à cause de leur faiblesse, de leur sous-développement, que les États africains sont envahis par le terrorisme. En effet, les terroristes ont l'ambition de vouloir opérer partout dans le monde ; leur principale cible même ce sont les pays occidentaux ; cependant, ils se trouvent dans une certaine difficulté pour pouvoir toucher ces

³¹⁴ A. WABERI, *Aux États-Unis d'Afrique*, Paris, J.-C. Lattès, 2006, p.20.

pays, et moins encore de s'y installer comme ils le font dans les pays du tiers monde à l'instar des États africains. Ce qui explique l'épanouissement du terrorisme en Afrique est ainsi l'incapacité des États à pouvoir lutter efficacement contre ce fléau qui menace sans cesse le continent. Dans cette logique d'idées, la vraie lutte contre le terrorisme en Afrique n'est point le combat armé engagé contre les terroristes, mais la recherche du développement de ce continent afin qu'il puisse devenir capable de les éradiquer.

L'appellation "micro-État" accolée aux pays du tiers monde n'est certainement pas à cause de leur superficie qui est comme telle, mais tout simplement à cause du fait de leur pauvreté, de leur impuissance à résoudre les problèmes auxquels ils font face. Sinon comment expliquer que certains États occidentaux, comme la Belgique qui n'est rien devant la République démocratique du Congo en termes de superficie, ne soient pas appelés également de la même façon que les États du tiers monde ? Cette problématique de la superficie des États ne peut tout de même pas balayer d'un revers de main notre choix pour le fédéralisme des États africains qui inclut aussi la grandeur de la superficie du continent. Il faut le noter que le contexte d'évolution de ces États occidentaux n'était pas celui d'aujourd'hui où le capitalisme ultralibéral ne laisse aucune place à la valeur humaine. En effet, les États-Nations qui ont propulsé le boum industriel de l'Occident n'avaient pas d'autres États plus puissants qu'eux pour les freiner dans leur élan de développement. Les États-Nations jouissaient entièrement de leurs souverainetés. C'est d'ailleurs en cela que consiste l'idée de l'État-Nation (la souveraineté d'un État est absolue). Or, dans le cas des États du tiers monde, leur souveraineté est compromise. Par conséquent, ils ne peuvent donc pas se réaliser. C'est pourquoi nous estimons que le développement de ces États n'est possible que par une rupture sans complaisance d'avec les États du Nord qui veulent toujours les maintenir dans la précarité, dans la pauvreté, dans la misère. C'est dans ce sens que l'Afrique se présente comme une vache à lait des pays du Nord. La rupture possible d'avec les pays du Nord que l'Afrique pourra rêver se fera très probablement par le fédéralisme de ses États. Il faut cependant comprendre que cette rupture ne consiste pas en un enferment de l'Afrique sur elle-même, ou en un refus de collaborer avec ces pays du Nord, mais une capacité de dire non, d'assumer ses décisions et d'entreprendre le processus de développement sans subir des exigences extérieures pouvant la freiner dans ce processus. C'est cela que Samir Amin appelle la déconnexion. Il s'agit là de la déconnexion des États du tiers monde de leurs maîtres du Nord.

9.2.3. L'esquisse d'un processus du fédéralisme des États africains

Nous venons de le montrer que l'Afrique doit sortir de son carcan de la domination occidentale et de son sous-développement par le biais du fédéralisme. Cependant, cette adoption

du fédéralisme par l'Afrique ne peut se faire à partir d'un seul coup de baguette magique, il faut absolument, à cet effet, procéder étape par étape. Pour ce faire, il faut nécessairement créer des institutions solides, sur lesquelles le nouvel État doit se fonder, afin qu'il puisse durablement résister aux événements qui peuvent entraîner sa dislocation. C'est évidemment dans ce sens qu'il importe de procéder tour à tour, à l'éveil des consciences des peuples africains, à la création d'un système monétaire unique, à la création d'une armée de l'État fédéral, à l'établissement d'un gouvernement central bénéficiant d'un pouvoir suffisamment fort, à la protection des intérêts de ce continent devenu un nouvel État, à la promotion sans faille du développement de l'activité économique.

En quoi consiste l'éveil des consciences des peuples africains ? Il s'agit tout simplement d'assumer pleinement son identité, sans pour autant s'opposer radicalement à l'autre. Il s'agit ici de l'apport de la négritude dans la libération radicale de l'Afrique. Pour ce faire, les Africains ont intérêt d'assumer avec fierté leur identité. Car nul homme ne saurait véritablement se développer sous la peau d'un autre. Il faut ici le juste milieu ; ne pas vouloir s'identifier aux Occidentaux et ne pas se replier sur soi-même en alimentant la haine contre eux. En effet, ni l'une ni l'autre de ces deux attitudes n'est avantageuse pour un équilibre de la personnalité des Africains. Nous pouvons mieux saisir cette idée à travers cette affirmation d'Aimé Césaire lorsqu'il écrit : « *Il y a deux manières de se perdre : par ségrégation murée dans le particulier ou par dilution dans « l'universel »* »³¹⁵. Cette même attitude qui exprime l'équilibre de la personnalité africaine doit s'étendre au niveau des relations entre Africains eux-mêmes ; car en Afrique, on n'a pas une homogénéité des cultures. Nous savons que la diversité culturelle qui caractérise l'Afrique est au fondement de certains conflits. C'est dans cette veine d'idées que « *Le fédéralisme a pu paraître aussi la solution qui permettait à des populations très hétérogènes de satisfaire leurs aspirations nationales ou, du moins leurs revendications culturelles particulières, sans déchirer des liens d'interdépendance humaine ni détruire l'ensemble politique auquel elles appartenaient* »³¹⁶. » Les diversités culturelle et religieuse ne doivent donc pas être un obstacle à la fédération des États africains. L'éveil des consciences africaines doit aussi se centrer sur l'éducation morale et mentale des citoyens, afin de cultiver en eux l'esprit d'honnêteté, de clarté, pour une Afrique sans corruption.

La seconde étape vers le fédéralisme des États africains doit être l'élaboration d'une monnaie commune. Une monnaie africaine unique est évidemment la voie déterminante vers une puissance économique de l'Afrique. Nous savons que le taux de change des monnaies des

³¹⁵ A. CESAIRE, *Lettre à Maurice Thorez*, Paris, Présence africaine, 1956, p.15.

³¹⁶ P. BRAUD, *Penser l'Etat*, Paris, Seuil, 2004, p.198.

micros-États africains est très bas par rapport aux monnaies comme l'euro, le dollar, pour ne citer que ceux-là. Cela entraîne la surexploitation des produits bruts de ces pays pauvres, sans pour autant leur générer de grands bénéfices. Cette étape qui est l'étape la plus importante, nécessite la volonté réelle des chefs d'États et des peuples africains. Cette volonté nécessite abnégation, sacrifice, détermination et vision commune de tous les Africains pour l'intérêt qui leur est aussi commun. Cette puissance économique doit être protégée par une puissance militaire.

Un État digne de ce nom doit avoir son armée pour se défendre et pour mettre de l'ordre en son sein. C'est dans cette perspective que la marche vers la fédération des États africains nécessite sans doute la formation d'une armée fédérale. Cette formation de l'armée fédérale africaine doit être le résultat de l'accord des États encore existants jusqu'alors. C'est cette armée qui pourra ouvrir la voie vers l'établissement d'un gouvernement central dont le pouvoir est assez fort pour prendre en main la gestion des affaires du nouvel État de façon décisive et déterminante. Cela doit se faire dans un élan de paix ; tous les États africains doivent ainsi consentir « à des transferts de souveraineté qui ouvrent une perspective « d'unification fédérale », sans recours à la violence »³¹⁷. À cet effet, il faut au préalable élaborer la constitution sur laquelle doit se cristalliser ce nouvel État. Le nouveau gouvernement institué aura définitivement pour mission la protection des intérêts de l'État sans se laisser manipuler par les grandes puissances. Le chef de l'État doit ainsi veiller à la promotion sans faille du développement de l'activité économique à travers l'implantation des usines pour transformer les matières premières sur place, et en même temps créer de l'emploi pour la jeunesse. Il doit également développer le secteur de l'éducation, afin de former des intellectuels capables d'innover, de créer.

La fédération des États africains doit s'accompagner par l'adoption d'une langue officielle typiquement africaine, à l'instar du Swahili. Car nous ne pouvons pas négliger nos cultures au bénéfice des autres. Cependant, ce choix d'une langue africaine ne signifie pas l'effacement des diversités culturelles qui émaillent le continent. Pour ce faire, le gouvernement fédéral doit veiller scrupuleusement à la valorisation de la culture de chaque peuple ou groupe ethnique. Les chefs traditionnels par exemple, doivent participer pleinement à la gestion de l'État à travers la sensibilisation permanente de leurs populations pour une Afrique prospère.

³¹⁷ R. ARON, *Paix et guerre entre les nations*, p.729.

9.3. La nécessité du respect mutuel des diversités culturelles et des religions

La diversité culturelle et la diversité de religions en tant que source évidente des conflits ou de guerres, constituent des éléments que l'humanité doit prendre avec beaucoup de délicatesse pour faire régner la paix. À cet effet, il importe de promouvoir le respect mutuel entre cultures et entre religions. Les États doivent jouer un rôle très important pour maintenir cet équilibre entre cultures et entre religions.

9.3.1. Le dialogue interculturel : un atout pour la paix durable

La culture vient du substantif latin *cultura*, qui vient lui-même du verbe *colere*, qui signifie cultiver. De ce point de vue, la culture peut être comprise comme une activité propre à l'homme. Le terme culture désigne l'ensemble de coutumes, croyances, mode de vie et connaissances partagées par une société. Elle désigne ainsi l'ensemble de ce que l'on a acquis au cours de son existence. Les historiens de la culture et certains ethnologues s'accordent pour désigner par culture tous les éléments de la vie humaine susceptibles d'être transmis par la société. C'est donc aussi bien l'art, la science que les différentes coutumes. La culture, parce que relevant de la tradition, occupe une place de choix pour chaque peuple. Cependant, les situations que vivent les différentes sociétés dans leurs cultures ne sont pas toutes partagées. Force est de croire que la culture constitue une source évidente des guerres interethniques, des guerres tribales, des guerres civiles. Toutefois, l'homme ne sera pas condamné à vivre dans ce conflit qui émane de l'existence de la diversité ethnique, il doit le dépasser pour vivre en harmonie avec les autres. D'où la nécessité d'un dialogue interculturel.

Le dialogue interculturel est un événement très prisé pour le vivre ensemble harmonieux, susceptible de garantir la paix durablement. Toutefois, il constitue une entreprise très difficile à réaliser. Cependant, en quoi consiste ce dialogue interculturel ? Le dialogue interculturel se présente comme une rencontre enrichissante entre deux ou plusieurs cultures différentes les unes des autres. Le conseil de l'Europe le définit comme suite : « *le dialogue interculturel est un échange de vues ouvert, respectueux et basé sur la compréhension mutuelle, entre des individus et des groupes qui ont des origines et un patrimoine ethnique, culturel, religieux et linguistique différents* »³¹⁸. Cette définition laisse entrevoir l'idée d'un respect mutuel malgré nos différences du point de vue culturel.

Le mépris que l'on affiche envers l'autre dans sa différence caractérise une certaine superficialité dans la conception de l'autre. L'autre ou autrui dans sa différence culturelle doit

³¹⁸ Conseil de l'Europe, *Livre blanc sur le dialogue interculturel*, Strasbourg, Cedex, Juin 2008, p.10.

avant tout être reconnu en tant qu'homme et non pas simplement comme un être qui ne peut avoir son certificat d'humanité que lorsqu'il est identique à nous culturellement. La culture constitue un épiphénomène dans la définition de ce qu'est l'homme. L'homme sort des mains de la nature en tant qu'homme dans toute sa plénitude. Mais ce qu'il acquiert au cours de son existence est ce qui le rend différent de l'autre. Lorsque les hommes, reconnaissant leurs diversités culturelles, entre dans un dialogue franc, on peut aboutir à un vivre-ensemble pacifique. Le dialogue interculturel est ainsi conçu comme étant « *un jalon incontournable pour la culture de la paix* »³¹⁹. Cette culture de la paix se veut urgente dans les pays du tiers monde en général et dans les pays africains en particuliers. C'est pourquoi il faut par exemple introduire dans le programme scolaire du secondaire des pays africains, le module sur la question de paix qui naît d'un vivre ensemble harmonieux et fondé sur un dialogue interculturel. Il faut également que les médias relaient les informations qui permettent de valoriser la diversité culturelle. De ce fait,

*Le défi culturel en Afrique, d'une manière générale, est donc un paramètre essentiel de la paix. C'est à travers la culture qu'on peut rencontrer l'autre dans sa personnalité profonde, qu'on peut découvrir ses richesses et ses infirmités. Le dialogue interculturel est, de ce point de vue, le lieu d'édification d'une conscience commune et solidaire*³²⁰.

Dans presque chaque peuple, il y a une idéologie de suprématie qui est souvent développée ; demeurant ainsi aux origines de ce que Samuel Huntington a appelé le choc des civilisations. Le préjugé raciste développé par certains grands penseurs occidentaux à l'instar de Hegel, Arthur de Gobineau et Lévi Brühl, nous laisse entrevoir l'importance du respect mutuel qui doit régner entre les cultures. La pluralité de cultures ne doit pas constituer un motif de mépris, de rejet mutuel entre les humains. La diversité des cultures doit constituer un moyen d'enrichissement mutuel, un moyen pour épargner la nature de sombrer dans la monotonie. La multiplicité des cultures se présente ainsi comme un bouquet de fleur qui trouve sa beauté grâce à la pluralité de couleurs qui le compose. La cohabitation pacifique entre les différentes cultures devient de ce fait une œuvre d'art dont l'esthétique émerveille la curiosité de l'entendement. Antoine de Saint Exupéry déclare à cet effet :

Je puis entrer chez toi sans m'habiller d'un uniforme, sans me soumettre à la récitation d'un Coran, sans renoncer à quoi que ce soit de ma patrie intérieure. Auprès de toi je n'ai pas à me disculper, je n'ai pas à plaider, je n'ai pas à prouver (...) Au-dessus de mes mots

³¹⁹ J.-P. MESSINA, « A la recherche des lieux du dialogue interculturel et de la culture de la paix », dans *Dialogue interculturel et culture de la paix en Afrique centrale et dans les grands lacs*, Tome 3, Paris, Agence Universitaire de la Francophonie, 2005, p.13.

³²⁰ *Ibidem*, pp.12-13.

*maladroits, au-dessus des raisonnements qui me peuvent tromper, tu considères en moi simplement l'Homme. (...) Si je diffère de toi, loin de te léser, je t'augmente*³²¹.

9.3.2. Le dialogue interreligieux. Nécessité d'un équilibre entre foi et raison

Le dialogue interreligieux doit inclure l'échange, la recherche et la poursuite commune de solutions viables pour le plein épanouissement de l'homme. Un tel climat annulera toute frustration qui provoque souvent des réactions violentes. Sur cette question du dialogue interreligieux, l'abbé Léon Diouf introduisant le colloque qui s'est tenu à la Fondation Konrad Adenauer à Dakar du 23 au 24 juin 2009, pense qu'il y a dialogue interreligieux « *quand des croyants de traditions religieuses différentes, partant de leurs traditions respectives, décident de se parler pour collaborer. On peut affiner l'idée en précisant qu'il s'agit de se connaître et de se reconnaître mutuellement, tout en prenant au sérieux les différences religieuses* »³²².

Avec le phénomène de la globalisation, force est de constater que nous sommes dans un contexte en plein brassage entre les peuples du monde entier. Les croyants de diverses religions peuvent se retrouver dans la même ville, dans le même quartier, sous le même toit, et le comble est qu'aujourd'hui, le monde entier est réuni dans un même village appelé village planétaire. Autrement dit, la coexistence entre diverses cultures, diverses religions, est un phénomène aujourd'hui incontestable. Mais cette coexistence peut être bénéfique ou dangereuse pour l'humanité. L'histoire des guerres de religions nous en dit plus. Cependant, quand nous parlons de religion, nous pensons tout de suite à la foi. Mais que pouvons-nous entendre par le terme foi ? La foi renvoie à l'adhésion d'un individu ou d'un groupe d'individus, à un être relativement suprême. Pour André Lalande, la foi est une « *Volition par laquelle on adopte comme vraie une proposition qui n'est ni rationnellement démontrable, ni évidente*³²³. » On comprend ici que la foi est une réalité qui relève de l'irrationnel. Étant donné que ce sont les hommes qui pratiquent les religions, on peut également mentionner l'aspect rationnel qui sous-tend cette foi. Ce caractère irrationnel et de non-évidence de la foi peut ainsi être à l'origine de certaines incompréhensions entre personnes de différentes obédiences religieuses, pouvant déboucher sur des conflits ou sur des guerres. Les membres issus de différentes religions peuvent ainsi se trouver dans une posture concurrentielle dangereuse. Chacun se croyant dans une vérité absolue, peut avoir un regard de haine sur les autres. Or « *Il est bien plus difficile de se juger soi-même*

³²¹ A. de SAINT EXUPÉRY, *Lettre à un otage*, bibliothèque numérique du Québec, Volume 5, pp.38-39.

³²² Abbé L. DIOUF, « Fondements du dialogue interreligieux », dans *Enracinement et ouverture – Plaidoyer pour le dialogue interreligieux*, Colloque à la Fondation Konrad Adenauer, Dakar, 23 et 24 juin 2009, p.19.

³²³ A. LALANDE, *op. cit.*, p.360.

que de juger autrui »³²⁴. D'où la nécessité d'un dialogue entre ces religions pour promouvoir la paix.

Le vrai dialogue interreligieux doit nécessairement commencer par un regard cathartique sur l'histoire ; reconnaître les erreurs du passé, être capable de pardonner et d'entreprendre un processus de réconciliation dans la sincérité, en vue d'une cohabitation pacifique sans hypocrisie. Car, sans cela les mémoires demeurent profondément blessées ; il faut à cet effet chercher à les guérir de ces blessures du passé. En effet, l'histoire nous révèle que les grandes religions comme le christianisme et l'islam, se faisaient des guerres qui ont profondément affecté la mémoire collective de part et d'autre. En outre, entre les adeptes du christianisme, il y a eu schisme ; lequel schisme a été à l'origine des guerres entre protestants et catholiques, faisant d'énormes pertes en vies humaines. Le matérialisme, l'athéisme et le déisme n'étaient pas exclus du conflit interreligieux. Cette triste histoire qui a lié ces religions est raconté différemment ; chacun jetant le tords sur l'autre. C'est pourquoi « *Une grande partie du dialogue contemporain doit commencer par une autocritique réaliste sur la façon dont les traditions personnelles ont été mal interprétées par leurs propres adeptes et mal comprises par d'autres*³²⁵. »

Le dialogue interculturel nécessite aussi la tolérance. La tolérance est entendue comme cette « *Disposition d'esprit, ou règle de conduite, consistant à laisser à chacun la liberté d'exprimer ses opinions, alors même qu'on ne les partage pas*³²⁶. » La tolérance s'apparente ainsi comme étant une posture difficile à adopter. Mais lorsqu'on fait bon usage de sa raison, on y parviendra ; car l'être raisonnable sait au préalable que tous les hommes ne peuvent pas partager une même vision, une même idée sur tous les points. Lorsqu'on est déjà conscient de ce fait, on peut aisément être tolérant dans ses rapports avec les autres. La tolérance est ainsi la voie qui s'ouvre directement sur le dialogue interreligieux. Le dialogue doit permettre aux différentes parties de pouvoir chercher ensemble, les moyens susceptibles de booster la paix dans le monde. Il faut, à cet, effet, envisager éradiquer les racines des conflits ou des guerres récurrentes dans le monde. Dans ce sens, l'on ne se limite pas seulement à la tolérance, mais on va plus loin en cherchant ensemble le bien-être de l'homme. Nous savons que « *Plusieurs des conflits les plus douloureux de notre époque ne peuvent se résoudre simplement en essayant de forcer les parties*

³²⁴ A. de SAINT EXUPERY, *Le petit prince*, p.45.

³²⁵ Alliance pour un monde responsable, pluriel et solidaire, « Dialogue interreligieux. Propositions pour construire ensemble », dans *Les cahiers de propositions pour le XXIe siècle*, Coordonné par Jean Fischer et John Taylor, Paris, éditions Charles Léopold Mayer, (s.d.), p.10.

³²⁶ A.LALANDE, *op. cit.*, p.1133.

*en présence à cesser de se battre sans régler les questions sous-jacentes de justice et de vérité*³²⁷. »

9.3.3. Le rôle des États dans la gestion des crises culturelles et religieuses

L'État a le plein devoir de veiller au maintien de l'ordre public, à la sécurité de ses citoyens, bref, à la promotion de la cohésion sociale. Conscient des diversités culturelles et religieuses qui le composent, l'État se doit de valoriser chacune de ces cultures ou ces religions. Il doit également condamner tout acte de violence, tout acte ou discours discriminatoire contre un groupe quelconque. À cet effet, il ne doit négliger aucun discours qui alimente la haine dans les cœurs des citoyens. L'État a ainsi intérêt à mener une politique qui valorise les diversités culturelles ou religieuses. En outre, la politique qui valorise la diversité culturelle doit également veiller à la protection des minorités, à la promotion de l'égalité des chances. Ainsi, « *Les valeurs communes (...), des droits de l'homme et des libertés fondamentales, de la primauté du droit, du pluralisme, de la tolérance, de la non-discrimination et du respect mutuel, sont les pierres angulaires d'une culture politique qui valorise la diversité*³²⁸. »

Dans les pays du tiers monde en général et dans les pays d'Afrique en particulier, on observe des tensions à caractères tribale. Autrement dit, dès son indépendance politique, l'Afrique a connu des multiples guerres civiles. Certains dirigeants ont beaucoup été à l'origine de ces guerres civiles. En effet, les pays africains où cohabitent plusieurs ethnies se sont souvent appuyés sur la politique ethnocentrique. Ce qui crée évidemment des crises de coexistence pacifique entre ethnies ou tribus. On remarque par là une difficulté qu'éprouvent les citoyens d'un même État à pouvoir vivre ensemble dans l'harmonie, dans la paix, à cause de leur diversité culturelle. S'agit-il ici de l'antithèse de la dialectique hégélienne des rencontres des cultures pour aboutir à une synthèse où règnera enfin la paix (peut-être perpétuelle et universelle) ? L'État doit jouer un rôle majeur dans ces rapports qui régissent les citoyens dans leurs diversités culturelles. Dans cette perspective, le pouvoir ne saurait se fonder sur la base tribale ou ethnique. Le professeur OWONO ZAMBO Nathanaël Noël estime qu'« *Au niveau républicain, les mécanismes et les réflexes ethnocratiques doivent s'éclipser et non disparaître pour que se construit progressivement la mystique transcendante qui fonde les grandes nations du monde* »³²⁹.

L'éclipse dont parle le philosophe camerounais consiste en la cohésion sociale qui n'exclut pourtant pas l'existence de diverses cultures. Il ne s'agit donc pas de faire le deuil de

³²⁷ Alliance pour un monde responsable, pluriel et solidaire, « Dialogue interreligieux. Propositions pour construire ensemble », *op. cit.*, p.23.

³²⁸ Conseil de l'Europe, *Livre blanc sur le dialogue interculturel*, p.26.

³²⁹ N. N. OWONO ZAMBO, *Cameroun. Le défi de l'unité nationale*, Paris, L'Harmattan, 2018, p.186.

nos ethnies ou de nos cultures qui sont bien sûr multiformes, mais de pouvoir mener une coexistence pacifique par-delà toutes nos considérations ethniques. En effet, lorsqu'une chose s'éclipse, elle ne perd pas son existence ; mais, elle ne pourra plus être visible où l'on pourra voir de division, de contraste. Dans cette veine d'idée, on ne saura se limiter à aimer seulement les personnes qui partagent la même vision du monde que nous, mais tout citoyen. De là naît l'esprit de la fraternité entre citoyens sans distinction de tribus ou d'ethnies. Tant que ces diversités culturelles ne s'éclipsent pas comme l'a bien mentionné le philosophe camerounais contemporain, l'on va toujours assister à des guerres civiles, à des guerres tribales ou ethniques, sources de la régression du développement de l'Afrique.

Dans cette troisième et dernière partie de notre travail, nous avons effectué un voyage heuristique au duquel nous avons promené le regard à partir de l'idéalisation de la paix chez Kant jusqu'à une possible pacification du monde. Au-delà des limites que présente la théorie kantienne de la paix, cette même théorie kantienne présente quelques éléments pacificateurs tels que les relations diplomatiques basées sur un principe juridique. Et ce principe juridique est également ce qui fonde les relations pacifiques au sein d'un État. Sans trop nous limiter à cette théorie kantienne de la paix comme étant une théorie possédant des éléments pouvant nous aider dans le processus de pacification du monde aujourd'hui, nous avons jugé bon d'apporter nos propres points de vue pour faire triompher la paix dans un monde déchiré par les guerres hybrides. Nous avons pensé que les États du monde entier doivent s'armer de façon identique ou se désarmer eux tous. En d'autres termes, la paix nécessite l'équilibre de la terreur. C'est évidemment ce qui a empêché l'éclatement de la violence physique entre l'URSS et les États Unis d'Amérique lors de la guerre froide. Nous avons également compris que la gouvernance mondiale telle qu'elle se déploie aujourd'hui, est aux antipodes de l'avènement de la paix. Pour ce faire, les États doivent pleinement jouir de leur autonomie pour contrecarrer efficacement les guerres asymétriques qui battent leur plein aujourd'hui. Les États du tiers-monde en général et ceux de l'Afrique en particulier doivent ainsi adopter le système fédéral pour accroître leur puissance et pouvoir agir efficacement dans la lutte contre le terrorisme. Cependant, il n'est pas toujours bénéfique pour la paix de combattre ce terrorisme par voie de la violence, mais par la recherche sans hypocrisie des causes profondes des guerres hybrides. Ces causes sont tantôt d'ordre existentiels, tantôt d'ordre culturel et religieux ; ce qui nécessite l'apport de chaque État dans le processus de l'avènement de la paix.

CONCLUSION GENERALE

Au cœur du XVIII^e siècle, retentit une pensée pleine d'espoir, une pensée qui semble combler l'aspiration profonde de l'humanité : l'idée de la paix perpétuelle. C'est Emmanuel Kant, le philosophe allemand, qui frappe l'imagination européenne avec son projet de paix perpétuelle. Ce noble projet répond aux préoccupations d'alors. En effet, au cours de ce siècle des Lumières, l'Europe était déchirée par les guerres interétatiques. Dérangé par cette situation douloureuse, le philosophe allemand s'est mis à scruter la possibilité pour les hommes de vivre éternellement dans la paix. Ce grand projet a été développé dans son opuscule intitulée : *Vers la paix perpétuelle. Essai philosophique* et dont la publication originale est en allemand sous le titre suivant : *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, publié en 1795.

Par ce document, Emmanuel Kant a cherché à mettre au grand jour, des éléments qui, une fois produits dans la société, engendrent inéluctablement la guerre. Parmi ces éléments sources de la guerre, on peut citer l'injustice, la violation des droits fondamentaux, la violation des droits des gens ou des peuples, la violation des libertés, la violation de la souveraineté des États, le manque de confiance dans les relations entre les hommes. Le philosophe allemand ne s'est pas limité à rechercher ces causes de la guerre, mais il a aussi et surtout proposé des solutions qu'il aurait estimées susceptibles de conduire l'humanité vers une paix éternelle. Submergés par le phénomène des guerres hybrides aujourd'hui, nous avons choisi de fouiller ces quelques pages du philosophe moraliste allemand, dans l'espoir d'y trouver des éléments pouvant nous aider à notre tour, à retrouver la paix, non pas perpétuelle comme l'a bien prétendue cet ermite de Königsberg, mais une paix durable.

Cette quête de la paix que nous avons entreprise sous l'éclairage de Kant, nous a permis de comprendre que, malgré le fait que le paradigme de la guerre classique est quasi-obsolète, les causes de la guerre et les solutions y afférentes sont toujours au rendez-vous avec l'humanité de tous les temps. Car, tant il est vrai, que les causes de la guerre observées au siècle des Lumières, sont également aujourd'hui aux origines des guerres hybrides de nos jours. Nous comprenons dès lors, que les causes de la guerre tout comme les solutions pour y remédier sont atemporelles ; devenant ainsi des réalités qui transcendent l'espace et le temps. Comment en sommes-nous arrivés là ? Étant donné que tout travail scientifique nécessite une méthode adéquate, nous avons emprunté pour notre périple heuristique, la méthode analytico-critique, en structurant notre travail en trois principales parties.

Dans la première partie de notre réflexion, nous avons scruté le contexte d'émergence de la pensée kantienne de la paix. Pour comprendre ce contexte historique de la théorie kantienne de la paix perpétuelle, nous avons structuré notre étude en trois principaux points. Le premier point concerne la condition de l'homme en ce siècle des Lumières. L'homme de ce siècle est un homme qui a soif de ses droits, de ses libertés ; car l'absolutisme ambiant en constituait un obstacle. Toutefois, ce siècle des Lumières se présente comme étant une période au cours de laquelle l'homme va recouvrer son autonomie longtemps confisquée par les autorités ecclésiastiques et politiques. Se croyant capable de percer tous les secrets de la nature, l'homme va chercher à rompre d'avec le Sacré et plus particulièrement d'avec l'église qui l'a longtemps hyberné dans l'ignorance. Le deuxième point de cette première partie expose l'hégémonisme prussien et napoléonien qui était aux sources de plusieurs conflits en Europe. En effet, l'absolutisme de la Prusse et de la France ne pouvait permettre la paix ni à l'intérieur de l'Etat (guerre de révolution), ni entre les Etats (à cause des guerres impériales). Le troisième et dernier point de cette partie traite de la nécessité de refondation des relations internationales. Cette nécessité de la refondation des relations internationales est perceptible chez les contractualistes tels que Hobbes, Rousseau, John Locke et Montesquieu. A cause de la naissance du nationalisme, la codification des relations internationales constitue un impératif. D'où l'idée du Droit international, et dont les principaux tenants sont entre autres Eméric de Cruce, Vittoria, Hugo Grotius, Pufendorf, Gentili.

Quant aux fondements historiques du projet kantien de la paix perpétuelle, on peut noter l'inflation de la conflictualité interétatique, la crise des droits en ce siècle des Lumières, la crise des libertés et de la justice. En effet, le philosophe moraliste a été fortement marqué par des conflits opposant des États dans son époque ; son enfance en est particulièrement façonnée. Les droits de l'homme étaient bafoués par les princes absolutistes ; ce qui explique son dégoût manifeste pour l'absolutisme. Et quand la Révolution française s'est soldée par la déclaration des droits de l'homme et des citoyens en 1789, Kant en était bouleversé, se réjouissant de la réalisation de son désir profond pour la cause humaine, se résumant dans la protection de ces droits de l'homme.

La deuxième partie de notre travail est une interrogation sur l'effectivité de la théorie kantienne de la paix perpétuelle. Cette théorie est-elle simplement une utopie philosophique ou elle peut être effectivement mise en pratique ? Pour répondre à cette question, nous nous sommes donné la tâche de présenter les enjeux de la guerre. Notre analyse nous a autorisés de comprendre que cette théorie kantienne de la paix perpétuelle se veut un vœu pieux, déconnecté des réalités humaines. Car, la guerre, bien que réalité pouvant mettre fin aux vies humaines,

constitue très souvent une source du bien-être de l'homme. En effet, lorsque l'homme se trouve privé de sa liberté par ses semblables, la seule voie de s'en libérer s'avère la guerre. Cela nous a amenés à rechercher la place de l'homme face à la guerre. L'homme qui est assujéti par ses semblables, doit donc faire recours à la guerre pour retrouver sa dignité volée. Cette guerre juste est entendue comme étant une guerre défensive, respectant les droits de l'homme et les règles ou l'art de la guerre.

Le chemin qui mène vers la paix chez Kant, est constitué de plusieurs étapes : d'abord l'étape qui concerne l'organisation intérieure d'un État, puis l'étape concernant les rapports interétatiques, et enfin la sincérité qui constitue l'ultime étape de la paix perpétuelle. En ce qui concerne l'organisation intérieure d'un État, le philosophe allemand estime que l'État doit avoir une forme républicaine pour que tous les citoyens puissent véritablement s'épanouir. Dans un État républicain, le droit des citoyens ou le droit civil est respecté ; épargnant ainsi tous les citoyens de l'absolutisme du prince. C'est une telle forme étatique qui peut véritablement cristalliser la souveraineté d'un État, pouvant le protéger de toute attaque extérieure. Car, dans un État républicain, tous les citoyens sont toujours prêts pour défendre leur autonomie par amour de la patrie. Au niveau des rapports interétatiques, Emmanuel Kant estime que les conditions pouvant permettre la paix entre États sont entre autres, le respect du droit des gens ou droit des peuples. C'est ce respect mutuel entre États qui pourra leur permettre de faire l'alliance à travers le fédéralisme, pour vivre perpétuellement dans la paix.

Notons que la théorie kantienne de la paix est fondée sur les impératifs catégorique et pratique. En effet, ces impératifs constituent le rempart de la paix chez Kant ; car ces impératifs sont au service de l'humain. Les impératifs catégoriques et pratiques permettent à l'homme de bien se conduire dans la société. Par exemple, l'impératif catégorique canalise l'homme à agir en tenant compte des autres, en agissant selon des maximes universalisables. Selon cet impératif, il faut toujours poser la question suivante avant d'agir : si tout le monde en faisait autant ? L'impératif catégorique invite ainsi l'homme à agir par un devoir moral, pour une société harmonieuse. Il en est de même pour l'impératif pratique, qui invite l'homme à respecter sans condition la dignité humaine. Selon cet impératif, la dignité de l'homme n'a pas de prix ; le seul prix de cette dignité humaine, c'est son respect. Dès lors, l'homme devient une fin en soi, et non point un moyen qui peut être utilisé par un autre pour atteindre ses buts. La sagesse philosophique et le règne des fins viennent couronner ces impératifs kantien. Pour Kant, la sagesse philosophique constitue la lampe de la société humaine. Voilà pourquoi il estime que les princes doivent absolument être à l'écoute des philosophes, pour que règne l'équilibre au sein

des États. Cependant, l'auteur de *Vers la paix perpétuelle* n'admet pas que les philosophes deviennent rois comme l'a bien envisagé Platon ; car pour Kant, la politique corrompt inévitablement l'homme. C'est pourquoi les philosophes doivent être en permanence ceux qui dissipent les ténèbres de la société, et non ceux-là qui font de la politique.

La troisième partie de notre étude qui est également la dernière, nous a permis de faire un mouvement qui va de l'idéalisation de la paix à la pacification du monde. Bien qu'ayant de l'aversion pour la guerre parce que réalité déshumanisant, Emmanuel Kant a pourtant eu un regard esthétisant sur la guerre. La guerre se présente comme un fait qui englobe certaines vertus qui élèvent l'homme. Ces vertus sont entre autres, le courage, l'endurance. La guerre devient ainsi comme étant une source d'admiration, une valeur recherchée par les hommes. La guerre devient dès lors comme un art, nécessitant le jugement esthétique pour y percevoir ce qui est beau et ce qui est laid. Le jugement que l'homme porte sur la guerre demeure à cet effet ambivalent. La guerre cache autant le beau que le laid. Le beau dans la guerre concerne ces vertus qu'elle incarne, et le laid renvoie au fait que la guerre constitue une réalité qui défigure l'homme ; par elle, l'homme devient hideux, déformé, aliéné, défiguré. Cet aspect esthétique perçu chez le penseur allemand nous a amenés à nous pencher sur la nature même de la paix telle qu'envisagée par ce philosophe des Lumières. Cette paix envisagée par l'auteur de *Vers la paix perpétuelle* est une paix qui se veut à la fois perpétuelle et universelle.

Nous avons constaté qu'avec l'avènement des guerres hybrides ou asymétriques, des nouveaux défis sécuritaires s'imposent aujourd'hui à l'homme. Nous nous sommes interrogés sur les causes de ces nouvelles formes de la guerre que sont les guerres hybrides. Notre réflexion nous a fait comprendre que les causes de ces guerres sont profondes. Il s'agit en effet, des frustrations engendrées par des injustices multiformes. En d'autres termes, le mal-être et le choc des cultures sont à la base des guerres hybrides de nos jours. En outre, face au système de la gouvernance mondiale, nous constatons que certaines sociétés humaines veulent imposer leurs volontés aux autres, traduisant ainsi une certaine volonté de domination des uns sur les autres. Cette volonté de suprématie engendre une certaine indignation qui est souvent exprimée par la violence des terroristes. C'est ainsi que nous observons la manifestation des guerres asymétriques de nos jours. Ces guerres asymétriques font savoir à l'homme, que le respect mutuel entre individus, entre États, est très important pour que le monde puisse vivre dans la paix. Nul ne saurait ainsi agir contre les droits des autres impunément. Dès lors, nous convenons avec Jean-Jacques Rousseau que le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître. L'événement impulsé par Ben Laden le 11 septembre 2001 en dit mieux.

Avec le phénomène des guerres hybrides dans un contexte de la gouvernance mondiale aujourd'hui, le respect des droits de l'homme est devenu très problématique. D'un côté, on voit les terroristes qui agissent violemment sans faire de distinction entre les civils innocents et ceux qu'ils considèrent comme leurs ennemis. On comprend dès lors que les terroristes sont loin de respecter les droits de l'homme. De l'autre côté, certaines ONG de défense des droits de l'homme, font obstruction à la lutte contre le terrorisme, en s'appuyant sur le prétexte de la protection des droits de ces derniers. On observe malheureusement et principalement ce fait dans les pays du tiers monde. En effet, ces organisations supranationales à vocations humanitaire veillent à la protection des droits de l'homme sans faire un distinguo entre les terroristes et les civils innocents. La paix et la souveraineté des Etats sont ainsi compromises par la protection des droits de l'homme. C'est pourquoi nous avons pensé comme solution, le recours à la dictature éclairée, véritable obstacle aux aléas de la gouvernance mondiale.

La gouvernance mondiale se présente dans notre analyse comme un problème majeur pour l'effectivité de la paix dans le monde. C'est pourquoi nous estimons qu'il faut repenser cette gouvernance mondiale, en vue d'une paix durable. Sans perdre de vue sur la posture de notre auteur qu'est Emmanuel Kant, nous pensons qu'il est urgent que les micros-États s'engagent dans la fédération pour qu'ils puissent avoir la force de pouvoir efficacement combattre l'insécurité qui les affaiblit dans leurs actions vers le développement. Les États africains sont les plus concernés par ce fédéralisme. Etant donné que les organisations supranationales sont très souvent au service des grandes puissances, il est nécessaire qu'il y ait équilibre de la terreur entre les nations du monde, afin que chacune d'elles puisse librement agir dans un respect mutuel qui s'impose. A cet effet, nous avons proposé que, soit les pays du tiers monde se lancent dans le programme nucléaire comme toutes les autres grandes puissances, soit ces grandes puissances s'engagent à détruire leurs nucléaires très dangereux pour toute vie sur terre. A cela s'ajoute la nécessité du respect mutuel entre diverses cultures et entre diverses religions. En effet, lorsque les cultures se respectent mutuellement, on aura moins de guerres civiles. Quant au respect entre religions, il peut éviter certains actes terroristes.

Le résultat de notre recherche nous permet donc de conclure que, plus de deux siècles déjà passés, ce projet du philosophe moraliste allemand demeure encore d'actualité. Les causes de la guerre tant décriées par le citoyen du monde au XVIIIe siècle sont également de nos jours aux origines des conflits armés. Car, qui peut douter du fait que les injustices, la violation de la souveraineté des États, la violation des droits de l'homme, le manque de sincérité entre États, le non-respect des droits des civils et des droits des gens, constituent la cause profonde des guerres de nos jours, tout comme à l'époque de Kant ?

BIBLIOGRAPHIE

A) OUVRAGES DE KANT

- ***Ouvrages de Kant***

- a) *Qu'est-ce que les Lumières ?* (1784), Introduction, notes, bibliographie et chronologie par Françoise PROUST, traduction par Jean-François POIRIER et Françoise PROUST, Paris, Flammarion, 1991.
- b) *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*, (1784), Traduction de Philippe Folliot, Chicoutoumi, édition électronique, 2002.
- c) *Fondements de la métaphysique des mœurs*, (1785), traduction par Ole Hansen-Love, Edition numérique : Pierre Hidalgo, La gaya scienza, 2011.
- d) *Critique du jugement*, Tome 1, traduction de J. BARNI, (1790), Paris, Librairie philosophique de Ladrance, (s.d.).
- e) *Vers la paix perpétuelle. Essai philosophique*, (1795), introduction, notes, bibliographie et chronologie par Françoise PROUST, traduit par Jean-François POIRIER et Françoise PROUST, Paris, Flammarion, 1991.
- f) *Essai philosophique sur la paix perpétuelle*, (1795), traduit par Jansen et Perronneau, préface de Charles Lemonnier, Paris, G. Fischbacher, (s.d.).
- g) *Logique*, (1800), Paris, Librairie philosophique de Ladrance, Traduction de J. Tissot, seconde édition française, (s.d.).
- h) *Doctrine générale du droit*, (1853), Paris, Auguste DURAND, (s.d.).

B) OUVRAGES SUR KANT

- **FERRARI, J. et GOYARD-FABRE, Simone (dir.)**, *L'Année 1796. Sur la paix perpétuelle. De Leibniz aux héritiers de Kant*, Paris, Vrin, 1998.
- **PASCAL, Georges**, *Pour connaître Kant*, Paris, Bordas, 1985.

C) ARTICLES SUR KANT

- **GHELLER, Frantz**, « Le contexte sociopolitique du *Projet de paix perpétuelle* d'Emmanuel Kant », in *Études internationales*, 41(3), (s.d.).

D) OUVRAGES DE PHILOSOPHIE GENERALE

- **ARENDT, Hannah**, *On Revolution*, London, Penguin Books, 1963.
- Aristote, *La Politique*, Paris, Ladrance, 2008, traduction par J. Barthélémy-Saint-Hilaire.
- **ARON, Raymond**, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 2004.
- **AMIN, Samir** :
 - a) *La faillite du développement en Afrique et dans le tiers-monde*, Paris, L'Harmattan, 1989.
 - b) *Le virus libéral. La guerre permanente et l'américanisation du monde*, Paris, Le temps des cerises, 2003.
- **Augustin, (Saint)**, *Quatre-vingt-trois questions diverses, Question 51, Trinité*, XII, 1, 1.
- **D'AQUIN, Thomas (Saint)**, *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1084.
- **ARQUILLIERE, Henri-Xavier**, *L'Augustinisme politique*, Deuxième édition revue et augmentée, Paris, Vrin, 1972.
- **BACHELARD, Gaston**, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 5^e édition, 1967.
- **BAYART, Jean-François** :
 - a) *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989.
 - b) *Le gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*, Paris, Fayard, 2004.

- **BRAUD, Philippe**, *Penser l'État*, Paris, Seuil, 2004.
- **CARON, Jean-François**, *La guerre juste. Les enjeux éthiques de la guerre au 21^e siècle*, Laval, Presse de l'Université de Laval, 2015.
- **DESCARTES, René**, *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, Paris, L. Berthier, 1894.
- **DUCHET, Michèle**, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Flammarion, 1971.
- **DUMONT, René**, *Démocratie pour l'Afrique : une longue marche de l'Afrique noire vers la liberté*, Paris, Seuil, 1991.
- **DUMONT, René et MOTTIN, Marie-France**, *L'Afrique étranglée*, Paris, Seuil, 1980.
- **Montesquieu**, *De l'esprit des lois*, Paris, Éditions Gallimard, 1995.
- **FERRY, Luc**, *La révolution transhumaniste. Comment la technomédecine et l'ubérisation du monde vont bouleverser nos vies*, Paris, Plon, 2016.
- **FUKUYAMA, Francis**,
- **GAZIBO, Mamoudou**, *Introduction à la politique africaine*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2010.
- **GROTIUS, (Hugo de)**, *Droit de la guerre et de la paix, Chapitre XXII*, Amsterdam, Pierre De Coup, Tome second, Traduction de Jean BARBEYRAC, [sd]
- **HEGEL, Georges Wilhelm Friedrich**,
 - a) *Principes de la philosophie du droit*, traduction par André KANAN, Paris, Gallimard, 1940.
 - b) *La Raison dans l'histoire*, Paris, Plon, 1965.
 - c) *Esthétique. L'idée du Beau (2)*, Paris, Aubier-Montaigne.
- **HEIDEGGER, Martin**, *Être et Temps*, traduction par Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, 1985.
- **HOBBS, Thomas :**
 - a) *Léviathan*, (1614), « Introduction », Chicoutoumi, Un document produit en version numérique par Philippe Folliot, bénévole, Professeur de philosophie au Lycée Ango à Dieppe en Normandie, 2004.
 - b) *Le citoyen*, Édition de 1647, traduction de Samuel SORBIERE (1649). Édition électronique, Les Échos du Maquis, novembre 2013.
- **HUNTINGTON, Samuel P.**, *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997.

- **JURGENSEN, Philippe**, *L'erreur de l'Occident. Face à la mondialisation*, Paris, Odile Jacob, 2004.
- **LAËRCE, Diogène**, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, Traduction, notice et notes par Robert GENAILLE, tome 2, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.
- **LEBRUN, François**, *L'Europe et le monde, XVIIe, XVIIIe, XVIIIe siècle*, Paris, Armand Colin, 1987.
- **LEMONNIER, Charles** :
 - a) *Formule d'un traité d'arbitrage entre nations*, (1878), Paris, G. Fischbacher, (s.d.).
 - b) *La question sociale*, (1871), Paris, Librairie de Joël Cherbuliez, (s.d.).
- *Les États-Unis d'Europe*, (1872), Paris, Librairie de la bibliothèque démocratique.
- **LEVINAS, Emmanuel** :
 - a) *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, (1961), La Haye, Martinus Nijhoff, 1971.
 - b) *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974.
 - c) *La mort et le temps*, Éditions de l'Herne, 1991.
 - d) *Humanisme de l'autre homme*, (s.l.), Fata Morgana, 1972.
- **LOCKE, John**, *Traité du gouvernement civil*, (1689), Paris, GF Flammarion, 1984 et 1992.
- **Lessing**, *Nathan le Sage*, traduction de Dominique LURCEL, Paris, Gallimard, 2006.
- **LOUIS-LUCAS, Pierre**, *Un plan de paix générale et de liberté du commerce au XVIIe siècle*, Paris, Librairie de la Société du Recueil Sirey, 22, rue Soufflot, 1919
- **MARX, Karl**, *Contribution à la critique de l'économie politique. Traduit de l'allemand par Maurice Husson et Gilbert BADIA*, Paris, Éditions sociales, 1972.
- **Montesquieu** :
 - a) *Lettres persanes*, (Lettre CIV), (1721), dans M. Théodore Regnault, *Œuvres de Montesquieu*, Paris, Librairie de jurisprudence et d'administration d'Antoine BAVOUX, (s.d.).
 - b) *De l'esprit des lois*, (1748), Paris, Gallimard, 1995.
- **NJOH MOUELLE, Ebénézer**, *De la médiocrité à l'excellence*, Yaoundé, CLE, Troisième édition, 1998.

- **OWONO ZAMBO, Nathanaël Noël**, *Cameroun. Le défi de l'unité nationale*, Paris, L'Harmattan, 2018.
- **PASCAL, Blaise**, *Pensées*, Paris, Léon Brunschvicg (éditeur), 1897.
- **PEGUY, Charles** :
 - a) *Victor-Marie, Comte Hugo*, (1910), Paris, Gallimard, 1934.
 - b) *Eve*, Paris, (1913), Cahiers de la quinzaine, 1914.
- **PUFENDORF, (Samuel Von)**, *Le droit de la nature et des gens, Tome I*, Traduction de Jean BARBEYRAC, Edition de Bâle, 1732/1987.
- **RIFKIN, Jeremy**, *Une nouvelle conscience pour un monde en crise. Vers une civilisation de l'empathie*, traduit de l'anglais (américain) par Françoise et Paul CHEMLA, Paris, Nouveaux Horizons-ARS, 2011.
- **ROUSSEAU, Jean-Jacques** :
 - a) *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, (1755), Chicoutimi, Macintosh, édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay, 2001.
 - b) *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, (1755), Introduction de STAROBINSKI, Jean, Paris, Gallimard, 2014.
 - c) *Du contrat social*, (1762), Paris, Bordas, 1972.
 - d) *Considération sur le gouvernement de Pologne*, (1772), Chicoutimi, Éditions électronique, (s.d.).
 - e) *Confessions*, (1782), Livre VII, Paris, Bordas, (s.d.).
 - f) *Jugement sur le Projet de paix perpétuelle*, (1821), Paris, Gallimard, (s.d.).
- **SCHOPENHAUER, Arthur**, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, Traduction par J. A. Cantacuzène, Numérisation, mise en page et couverture par Guy HEFF, avril 2013.
- **SPINOZA, Baruch**, *Éthique*, Chicoutimi, édition électronique, 2013, p.128.
- **WALZER, Michael**, *Guerres justes et injustes. Argumentation morale avec exemples historiques*, Paris, Belin, traduction de Simone Chambon et Anne Wicke, 1999.
- **WENDEL, François**, *Francisco de Vitoria, Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre*. Introduction, traduction et notes par Maurice Barbier, 1966 [compte-rendu], dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses /Année 1970/50-1/*.

E) AUTRES OUVRAGES

- **BODIN, Jean**, *Les six livres de la République*, (1629) Genève, Étienne GAMONET, (s.d.).
- **BOILEAU-DESPREAUX, Nicolas**, *Art poétique*, Chant III, Paris, Hachette et Cie, (1881), 1979.
- **BOUSSEL, Pierre**, *Faut-il négocier avec les groupes armés terroristes ?* Fondation pour la recherche stratégique, Note n°07/21, 18 mars 2021.
- **CESAIRE, Aimé** :
 - a) *Lettre à Maurice Thorez*, Paris, Présence africaine, 1956
 - b) *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence africaine, 1983.
- **CHAUNU, Pierre**, *La civilisation de l'Europe des Lumières*, Paris, Flammarion, 1982.
- **CHENG, Anne**, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Éditions du Seuil, 1997.
- **CRAMPE-CASNABET, Michèle**, *Condorcet, lecteur des Lumières*, Paris, Presses Universitaires de Paris, 1985.
- **DUFOUR, Catherine**, *L'Histoire de France pour ceux qui n'aiment pas ça*, Paris, Mille et une nuits, (s.d.).
- **FONTAINE, (Jean de la)**, « Le loup et l'agneau ». Dans les *Fables*, Livre I à IV, Québec, BeQ, (s.d.).
- **GERY, Aude**, *Licéité de l'opération américaine au Pakistan contre Ben Laden*, Rapport de recherche, inédit.
- **GILLIS, Melissa**, *Le désarmement. Un guide de référence*, Avant-propos de Michael Douglas, Messenger de la paix, New York, Nations-Unies, Troisième édition, 2013.
- **LOUIS XIV**, *Mémoires*, 1661.
- **PREVERT, Jacques**, *Paroles*, Paris, Gallimard, 1949.
- **SAINT EXUPERY, Antoine (de)**, *Lettre à un otage*, Version numérique, Bibliothèque numérique du Québec, Volume 5.
- **SICARD, Olivier**, *IREM de Réunion*, inédit, décembre 2014.
- **THIAM, Adam**, *Centre du Mali : Enjeux et dangers d'une crise négligée*, Centre pour le dialogue humanitaire, Institut du Macina, mars 2017.

- **VÉRON, Jean-Bernard**, *L'aide au développement face à la guerre*, Paris, Cedex, 2008.
- **Voltaire** :
 - a) *Candide*, (1759), Paris, Éditions de la Sirène, 1960.
 - b) *Traité sur la tolérance*, (1763), « Chapitre I : Histoire abrégée de la mort de Callas », (s.d.).
- **VOVELLE, Michel et ali**, *Le siècle des Lumières*, Tome II, L'apogée (1750-1789), Deuxième volume, Paris, PUF, 1997.
- **WABERI, Abdourahman**, *Aux Etats-Unis d'Afrique*, Paris, J.-C. Lattès, 2006.

F) ARTICLES, REVUES ET CONFERENCES GENERAUX

- **ATHIE, Aïssata et MAHMOUD, Youssef**, « Droits de l'homme et pérennisation de la paix », dans *International Peace Institute (IPI), Conversations sur la prévention en vue de pérenniser la paix*, (s.l.), décembre 2017, pp.1-8.
- **BELLO, Walden**, « Les plans d'ajustement structurel. Un succès pour qui ? », dans Edward Goldsmith et Jerry Manda *et al.*, *Le procès de la mondialisation*, Paris, Fayard, 2001, pp.233-253.
- **BERSAY, Claude**, « Le long parcours de l'abolition de la peine de mort », dans *Études sur la mort*, 2012/1 (n° 141), pp.25-32.
- **BLAIS, Marie-Claude**, « Solidarité : une idée politique ? », dans Maryvonne Hecquard-Théron (dir.), *Solidarité(s) : perspectives juridiques*, les Actes de colloque de l'IFR, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse 1 Capitole, 2009, pp.35-48.
- **BUGNION, François**, « Guerre juste, guerre d'agression et droit international humanitaire » dans *RICR septembre IRRC september 2002, VOL. 84 N°847*, pp.523-546.
- **CHALINE, Olivier**, « La Prusse, du duché au royaume », dans *Histoire, économie & société*, n°2, Armand Colin, 2013, 32e année, pp.3-17.
- **CILLIERS, Jakkie**, « L'Afrique et le terrorisme », dans *Afrique contemporaine*, De Boeck Supérieur, 2004/1 n° 209, pp.81-100.
- **CLOW, Michael et al.**, « La guerre et le développement » dans *Outils pour le changement. Une approche critique en études du développement*, Henry Velmeyer (dir.), Canada, Les presses de l'université d'Ottawa, (s.d.), pp.133-140.

- **CORMIER, Philippe**, « La fondation augustinienne de la personne », dans *Les études philosophiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007/2 n°81, pp.147-162.
- **CROCQ, Louis**, « La Psychiatrie de la Première guerre mondiale. Tableaux cliniques, options pathogéniques, doctrines thérapeutiques », dans *Annales médico-psychologiques revue psychiatrique*, avril 2005, pp.343-348.
- **DEDIEU, Joseph**, « Montesquieu et la tradition politique anglaise en France », dans *Les Sources anglaises de l'Esprit des lois*, Paris, 1909, reprint Slaktine, 1971, pp.170-191.
- **DIOUF, Léon (Abbé)**, « Fondements du dialogue interreligieux », dans *Enracinement et ouverture, Plaidoyer pour le dialogue interreligieux*, Colloque à la Fondation Konrad Adenauer, Dakar, 23 et 24 juin 2009, pp.18-23.
- **DRAPER, Gerald Irving A. Dare**, « Plans Européens pour la Paix Perpétuelle et Leur Influence sur le Droit de la Guerre », dans *International Review of Red Cross*, Vol.61, Issue 720 (November-December 1979), pp.283-301.
- **EDOUMBA, Pierre**, « Aperçu sur les monnaies d'Afrique », dans *Revue numismatique*, 6e série Tome 157, année 2001, pp.105-119.
- **GOLDSMITH, Edward**, « Une seconde jeunesse pour les comptoirs coloniaux », dans Edward Goldsmith et Jerry Mander *et al.*, *Le procès de la mondialisation*, Paris, Fayard, traduction de Thierry Piélat, 2001, pp.51-67.
- **GUIYAMA-MASSOGO, Clément Anicet**, « Les fondements culturel d'une recherche de la stabilité, de la paix et du développement en Afrique centrale », dans *Dialogue interculturel et culture de la paix en Afrique centrale et dans les grands lacs*, Tome 3, Paris, Agence Universitaire de la francophonie, 2005. pp.15-25.
- **GURY, Sébastien**, « De l'impossibilité à la nécessité de reformuler l'idée de paix perpétuelle », dans *Le Portique En* [ligne], Archives des Cahiers de la recherche, pp.1-7.
- **HARTMANN, Georges**, « Un des messages d'Érasme : la paix, condition de la justice sociale », dans *Revue syndicale suisse : organe de l'Union syndicale suisse*, 59, 1967, pp.169-182.
- **HIPPLER, Thomas**, « La "paix perpétuelle" et l'Europe dans le discours des Lumières » dans *European Review of History —Revue européenne d'histoire*, Vol. 9. n°2 Autumn 2002, pp.167-182.

- **Jean (Saint)**, « *Évangile* », chapitre 18, verset 14, dans *Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf et Verbum Bible, 4^e édition, 2001.
- **LAFORREST, Guy** (1990). « *La Révolution glorieuse, John Locke et l'impasse constitutionnelle du Canada* », dans *Les Cahiers de droit*, 31(2), pp.621–640.
- **MÉLONIO, Thomas**, « Paul Collier à l'école des sorciers (du développement) », dans *La vie des idées*, (s.l.), inédit, 2008, pp.1-9.
- **MESSINA, Jean Paul**, « A la recherche des lieux du dialogue interculturel et de la culture de la paix », dans *Dialogue interculturel et culture de la paix en Afrique centrale et dans les grands lacs*, Tome 3, Paris, Agence Universitaire de la Francophonie, 2005, pp.11-14.
- **NORBERG-HODGE, Helena**, « Le rouleau compresseur de la modernisation », dans Edward Goldsmith et Jerry MANDER *et al.*, *Le procès de la mondialisation*, Paris, Fayard, 2001, pp.69-83.
- **PARINI, Lorena et al.**, « État et mondialisation », dans *États et mondialisation : Stratégies et rôles*, Paris, L'Harmattan, 2001, pp.11-37.
- **PERRÉ, Jacques**, « L'armée l'état et la nation », dans *Revue des Deux Mondes*, (1829-1971) Huitième Période, Vol. 73, No.1 (1er janvier 1943), pp.3-19.
- **THOMAS, Didier**, « Le droit à la sûreté », dans Rémy Cadrillac, Marie-Anne Frison-Roche, Thierry Revet (dir.) et al., *Libertés et droits fondamentaux*, Paris Dalloz, 16^e édition, Revue et augmentée, 2010, pp.367-393.

G) MEMOIRES ET COURS CONSULTES

- **ATANGANA, MENOAH Myriam Merveille**, *L'Afrique contemporain et la problématique de l'héritage humaniste de Rousseau dans Du contrat social : une question de nécessité*, Université de Yaoundé 1, 2017.
- **BAIMA, Marcel**, *La question de la paix perpétuelle chez Kant. Une lecture de Vers la paix perpétuelle*, École Normale Supérieure de Yaoundé, 2021.
- **DIENE, Kamara**, « Séminaire philosophie, éthique, comptabilité », DEA 124, « Du mensonge à la violence » HANNAH ARENDT, Université Paris, Dauphine, inédit.
- **MANGA NOMO, Lucien Alain**, *Préjugés occidentaux sur l'Afrique : la perspective hégélienne*, Université de Yaoundé 1, 2010.

- **LAHBIB, Azizi Mohamed**, Cours Semestre : Mars 2005 - Septembre 2005, « L'Histoire de France de la Gaule à la cinquième République », inédit

H) USUELS

- **LALANDE, André**, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Volume 1&2, Paris, QUADRIDGE/PUF, 1926.

I) WEBOGRAPHIE

- http://expositions.bnf.fr/lumieres/figures/00_2.htm, consulté le 20 janvier 2022.
- <https://www.courrierinternational.com/article/2012/10/01/kadhafi-aurait-ete-assassine-par-un-agent-secret-francais>, consulté le 10 mars 2022.
- <https://information.tv5monde.com/video/le-bras-de-fer-entre-l-italie-et-navire-humanitaire-sea-watch>, consulté le 12 juin 2022.
- <https://www.contretemps.eu/sartre-revolution-reification-alienation/>, consulté le 02 juillet 2022.
- https://www.herodote.net/le_premier_serviteur_de_l_etat_-synthese-430.php, consulté le 04 juillet 2022.
- <https://www.universalis.fr/encyclopedie/absolutisme/1-les-donnees-historiques/>, consulté le 5 juillet 2022.
- <https://economy-pedia.com/11039494-mercantilism>, consulté le 09/08/2022.
- <https://www.etudier.com/dissertations/l-absolutisme-royal-au-xviii-si%c3%a8cle44357551.html>, consulté le 2 mai 2022.
- <https://www.universlis.fr/encyclopedie/absolutisme/2-les-quatre-caracteres-de-l-absolutisme/>, consulté le 03 juillet 2022.
- <https://books.openedition.org/obp/4109?lang=fr>, consulté le 13/11/2021 à 13h30.
- <https://gallica.bnf.fr/essentiels/repere/guerre-xviii-siecle>, consulté le 07 août 2022.
- **BERTRAM, Christopher**, « Jean-Jacques Rousseau », dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2012, [En ligne], consulté le 03 juillet 2022, URL : <https://plato.stanford.edu/entries/rousseau/>.

- **BELISSA, Marc**, « Projets de paix perpétuelle, XVIIe-XVIIIe siècle », dans *Encyclopédie d'histoire numérique de l'Europe* [en ligne], ISSN 2677-6588, mis en ligne le 22/06/20, consulté le 13/11/2021. Permalien : <https://ehne.fr/fr/node/12442>
- **DEBAT, Guillaume**, « La guillotine, symbole révolutionnaire ambivalent – Toulouse, janvier 1794 », dans : *La Révolution française* [En ligne], 18 | 2020, mis en ligne le 06 juillet 2020, consulté le 09 juillet 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lrf/3988> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lrf.3988>.
- **DUMAS, Marie-Lucy et CHANTEUR, Janine**, « De la guerre à la paix ». Dans : *Politique étrangère*, n°4 - 1989 - 54^eannée. pp. 808-809 ; https://www.persee.fr/doc/polit_0032-342x_1989_num_54_4_3905_t1_0808_0000_2.
- **DUVERGER, Maurice**, « Dictature », dans *Encyclopédie Universalis*, [En ligne], à l'adresse : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/dictature/>, consulté le 21 mars 2022.
- **FREY, Daniel**, « La guerre et la paix perpétuelle de l'abbé de Saint-Pierre À Rousseau », *Chapitre III : Le projet de paix perpétuelle de l'abbé de Saint-Pierre*, dans : *Revue des sciences religieuses*, N° 84, avril 2012, [en ligne] UR : <https://doi.org/10.4000/rsr.1380>, consulté le 13/11/2021.
- **GODIN, Richard**, Review of *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem* d'Hannah Arendt, édition établie sous la direction de Pierre Bouretz, Paris, Gallimard, collection « Quarto », 2002, 1616 p.] *Politique et Sociétés*, 22(3), 210–215. <https://doi.org/10.7202/008860ar>.
- **AURICOSTE, Isabelle**, « Hannah Arendt, Essai sur la Révolution », Paris, Éditions Gallimard, 1967. In : *L'Homme et la société*, N. 4, 1967. pp. 267-269 2 2004, mis en ligne le 15 avril 2005, consulté le 23 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/463>.
- **JEANGENE VILMER, Jean-Baptiste**, « Droits humains et conflits armés », dans *Philosophiques*, 42(2), pp.311–333, 2015, <https://doi.org/10.7202/1034743ar>.
- **KRIEGEL, Blandine**, « Le grand dessein d'Henri IV », *La Revue de la BNU* [En ligne], 16 | 2017, mis en ligne le 01 juillet 2019, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/rbnu/673>

- **MAIGA, Abdoulaye**, (Ministre de l'Administration territoriale et de la Décentralisation, Porte-parole du Gouvernement malien), *COMMUNIQUE N°023 DU GOUVERNEMENT DE LA TRANSITION*, 16 mars 2022, <https://m.facebook.com/matdemali/post>, consulté le 17 mars 2022 à 15h.
- **Napoléon Ier**, *Précis des guerres de Frédéric II/[Napoléon Ier]*, [En ligne], consulté le 22 juin 2022, URL : [Source gallica.bnf.fr](http://source.gallica.bnf.fr) / Bibliothèque nationale de France.
- **SÄGESSER, Caroline**, « Les droits de l'homme », dans *Les dossiers du Crisp*, 2009/2 N° 73, pages 9 à 96, Version numérique disponible à l'adresse <https://www.cairn.info/revue-dossiers-du-crisp-2009-2-page-9.htm>.
- **SERNA, Pierre**, « Introduction - L'Europe une idée nouvelle à la fin du XVIIIe siècle ? », *La Révolution française* [En ligne], *Dire et faire l'Europe à la fin du XVIIIe siècle*, mis en ligne le 14 juin 2011, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lrf/252>, pp.1-19.
- **THIBAUT, J.-F.**, (2000). Compte rendu de [Lecture de Grotius / Le droit de la guerre et de la paix [1625], par Hugo Grotius, traduit par P. Pradier-Fodéré, Paris, Guillaumin et Cie, 1867, 3 tomes, réédité par Denis Alland et Simone Goyard-Fabre, Paris, Presses universitaires de France, collection « Léviathan », 1999, Politique et Sociétés, 19(1), 163–169. URL : <https://doi.org/10.7202/040212ar>.

J) TEXTES DES ORGANISATIONS/ORGANISMES

- ☞ **Alliance pour un monde responsable, pluriel et solidaire**, « Dialogue interreligieux. Propositions pour construire ensemble ». Dans *Les cahiers de propositions pour le XXIe siècle*, Coordonné par Jean Fischer et John Taylor, Paris, éditions Charles Léopold Mayer, (s.d.).
- ☞ **Centre Avec**, *Le terrorisme est-il une forme de guerre juste ? Le terrorisme peut-il constituer une méthode de guerre juste ?* Documents d'analyse et de réflexion, Bruxelles, mai 2007.
- ☞ **Comité International de la Croix Rouge**, *Le droit des droits de l'homme et le droit humanitaire dans les concepts professionnels des forces de maintien de l'ordre*, Manuel du CICR, Genève, (inédit), 2002.

- ☞ **Comité International de la Croix Rouge**, « Effets d'une guerre nucléaire sur le climat et implications pour la production vivrière mondiale », dans *Notes d'information n°2*, Genève, mai 2013, inédit. <http://climate.envsci.rutgers.edu/nuclear>.

- ☞ **Conseil de l'Europe**, *Livre blanc sur le dialogue interculturel*, Strasbourg, Cedex, Juin 2008.

- ☞ **Cour Pénale Internationale (CPI)**, *Statut de Rome*, Rome, 1998, article 8.

- ☞ **Fédération Internationale des ligues des Droits de l'Homme**, *L'anti-terrorisme à l'épreuve des droits de l'Homme : les clés de la compatibilité*, Rapport d'analyse, n° 429, Octobre 2005, inédit.

- ☞ **Fondation pluraliste de l'écologie**, Note : *Gouverner la transition écologique : démocratie ou autoritarisme*, Publication provisoire, janvier 2020.

- ☞ *Déclaration française des droits de l'homme et du citoyen*, art. XI, 1789.

- ☞ **Nations Unies**, *Charte des Nations Unies*, Conclue à San Francisco le 26 juin 1945, ([www.un.org/fr/sections/member-states/growth-united-nations-membership-1945-present/index](http://www.un.org/fr/sections/member-states/growth-united-nations-membership-1945-present/index.html)).html.

- ☞ **Nations Unies**, *La protection juridique internationale des droits de l'homme dans les conflits armés*, New York et Genève, Publications des Nations Unies, 2011.

- ☞ **PNUD**, *Rapport mondial sur le développement humain 1996*, Paris, Economica, 1996.

- ☞ **PNUD**, *Rapport mondial sur le développement humain 1997*, Paris, Economica, 1997.

TABLE DES MATIERES

| | |
|---|-----|
| SOMMAIRE | ii |
| REMERCIEMENTS | iii |
| ABREVIATIONS/SIGLES/SYMBOLS | iv |
| RESUME | v |
| ABSTRACT | vi |
| INTRODUCTION GÉNÉRALE | 1 |
| PREMIERE PARTIE : CONTEXTE D’EMERGENCE DU PROJET KANTIEN DE PAIX PERPETUELLE | 9 |
| CHAPITRE I : L’HEGEMONISME PRUSSIE ET NAPOLEONIEN (L’ABSOLUTISME DU XVIIIe SIECLE) | 11 |
| 1.1. De l’absolutisme à l’origine des conflits dans l’Europe du siècle des Lumières | 11 |
| 1.1.1. La France de Louis XIV : une société de la terreur | 11 |
| 1.1.2. L’absolutisme royal du XVIIIe siècle à l’épreuve de l’opposition des citoyens..... | 13 |
| 1.1.3. Le fondement théorique de l’absolutisme occidental du XVIIIe siècle | 15 |
| 1.2. L’inflation de la conflictualité interétatique | 16 |
| 1.2.1. Les guerres impériales au XVIIIe siècle | 17 |
| 1.2.2. La Révolution française (1789)..... | 18 |
| 1.2.3. Les conséquences de la Révolution française | 19 |
| 1.3. Les tentatives de contre-révolution des monarques européens au XVIIIe siècle | 21 |
| 1.3.1. Frédéric-Guillaume II, Léopold II et François II contre la Révolution française..... | 21 |
| 1.3.2. L’influence prussienne sous Frédéric II en Europe | 22 |
| 1.3.3. La première république française : vers l’hégémonisme napoléonien | 24 |
| CHAPITRE II : L’INFLATION ET L’ESTHETISATION DE LA GUERRE DANS LES RELATIONS INTERNATIONALES | 26 |
| 2.1. Du beau et de la vertu dans la guerre : une question d’esthétique | 26 |
| 2.1.1. L’esthétisation de la guerre : définition..... | 26 |

| | |
|---|-----------|
| 2.1.2. Du beau dans la guerre | 27 |
| 2.1.3. Des vertus ou des valeurs comme <i>telos</i> de la guerre au XVIIIe siècle | 28 |
| 2.2. La guerre comme principe de l'affirmation de soi d'un peuple..... | 29 |
| 2.2.1. Les guerres interétatiques comme expressions de la solidarité entre citoyen | 29 |
| 2.2.2. La guerre et le dépassement de soi..... | 30 |
| 2.2.3. La guerre comme phénomène déterminant de la grandeur royale..... | 32 |
| 2.3. Le visage hideux de la guerre..... | 33 |
| 2.3.1. La réduction de l'image de l'homme par la guerre du point de vue biologique..... | 33 |
| 2.3.2. La guerre et l'angoisse de la mort. Un regard métaphysique | 35 |
| 2.3.3. La guerre et ses conséquences psycho-pathologiques. | 36 |
| CHAPITRE III : LA CRISE DES DROITS DE L'HOMME OU LA DECHEANCE DE LA DIGNITE HUMAINE..... | 38 |
| 3.1. L'homme du siècle des Lumières : Un être en reconquête de sa nature | 38 |
| 3.1.1. De la crise à la recherche des droits de l'homme..... | 38 |
| 3.1.2. L'homme des Lumières à la croisière du désenchantement du monde | 40 |
| 3.1.3. L'homme dans sa rupture d'avec le Sacré pour la recherche du bonheur | 42 |
| 3.2. De la crise à la quête des libertés et de la justice..... | 43 |
| 3.2.1. Le XVIIIe siècle à la charnière de la crise et du prospectus des libertés..... | 43 |
| 3.2.2. L'homme face à l'inflation des injustices sociales | 44 |
| 3.2.3. L'homme au carcan de la peine de mort | 46 |
| 3.3. Des idéologies du XVIIIe siècle au fondement de l'idée kantienne de la paix | 47 |
| 3.3.1. De l'idée de l'humain au siècle des Lumières..... | 48 |
| 3.3.2. L'idéologie chrétienne vers un purisme philosophique..... | 49 |
| 3.3.3. L'homme et la problématique de la guerre juste..... | 50 |
| DEUXIEME PARTIE : FONDEMENTS ET IMPLICATIONS DU PROJET DE PAIX PERPÉTUELLE..... | 53 |
| CHAPITRE IV : FONDEMENTS ET IMPLICATIONS POLITICO-DIPLOMATIQUES DE LA PAIX PERPETUELLE..... | 55 |
| 4.1. Typologie des relations interétatiques promotrices de la paix perpétuelle..... | 55 |
| 4.1.1. L'inviolabilité de la souveraineté étatique : une marche vers la paix perpétuelle..... | 55 |
| 4.1.2. Le fédéralisme d'États : base incontournable pour la paix | 57 |
| 4.1.3. La suppression progressive des armées permanentes pour une relation diplomatique pacifiste..... | 58 |
| 4.2. La nécessité des attitudes pacifistes dans les relations interétatiques | 59 |

| | |
|--|-----------|
| 4.2.1. La confiance entre États : une question de nécessité pour la paix perpétuelle | 60 |
| 4.2.2. Le mensonge : une attitude aux antipodes de la paix | 61 |
| 4.2.3. Problématique morale de la paix perpétuelle | 62 |
| 4.3. De la nature à l'idée du droit | 63 |
| 4.3.1. La nature : une garantie pour la paix perpétuelle..... | 64 |
| 4.3.2. Le droit des gens au cœur de la paix interétatique | 66 |
| 4.3.3. Le droit cosmopolitique : le fondement de la citoyenneté mondiale | 67 |
| CHAPITRE V : FONDEMENTS MILITARO-ECONOMIQUES DE LA PAIX PERPETUELLE | 69 |
| 5.1. La formation républicaine de l'État et la formation légitime de l'armée permanente | 69 |
| 5.1.1. La démocratie : un régime politique aux antipodes de la paix..... | 69 |
| 5.1.2. L'aristocratie et la monarchie : vers un début de l'idéal étatique | 71 |
| 5.1.3. La forme républicaine de l'État : l'idéal de toute organisation politique | 72 |
| 5.2. Les fondements militaires de la paix chez Kant..... | 74 |
| 5.2.1. L'armée comme condition de naissance et de pérennisation de l'État | 74 |
| 5.2.2. L'armée comme épreuve à la paix | 75 |
| 5.2.3. À quand la suppression de l'armée permanente ?..... | 77 |
| 5.3. Fondements et implications économiques de la paix | 78 |
| 5.3.1. La paix et le commerce..... | 78 |
| 5.3.2. La triade, mercantilisme, guerre et paix : une dialectique hégélienne | 80 |
| 5.3.3. Endettement ou surendettement de l'État : problématique d'équilibre étatique..... | 81 |
| CHAPITRE VI : LES CONTOURS DE L'HUMANISME DE KANT FACE À LA DERIVE POLEMOLOGIQUE | 83 |
| 6.1. L'impératif catégorique..... | 83 |
| 6.1.1. L'impératif hypothétique : un obstacle à l'impératif catégorique..... | 84 |
| 6.1.2. L'impératif catégorique comme source de la paix | 85 |
| 6.1.3. L'impératif catégorique et la nature humaine..... | 87 |
| 6.2. L'impératif pratique | 88 |
| 6.2.1. L'impératif pratique dans son acception | 88 |
| 6.2.2. L'impératif pratique et la politique | 90 |
| 6.2.3. L'impératif pratique au fondement de la paix..... | 92 |
| 6.3. La question de la sagesse : condition de la paix perpétuelle..... | 94 |
| 6.3.1. La connaissance philosophique au service de la paix | 94 |
| 6.3.2. L'autonomie du sujet | 96 |
| 6.3.3. Le règne des fins : un idéal pour la paix perpétuelle..... | 98 |

CHAPITRE VII : LES LIMITES DE L'IDEALISME KANTIEN FACE À L'ENDEMICITE DE LA GUERRE 103

7.1. La théorie kantienne de la paix perpétuelle : de l'idéalité à l'utopique 103

7.1.1. La paix perpétuelle : un idéal philosophique ? 104

7.1.2. L'idéalisme kantien : une utopie rationnelle ?..... 105

7.1.3. La nature humaine face à l'idée de paix perpétuelle..... 106

7.2. De l'inefficacité de la théorie kantienne de la paix perpétuelle 107

7.2.1. La question de la fédération des États : une idée stérile ? 107

7.2.2. L'homme face à la guerre 108

7.2.3. L'idée de la paix perpétuelle : une traduction d'un traumatisme de la guerre ? 109

7.3. La théorie kantienne de la paix perpétuelle face à la philosophie de l'histoire 111

7.3.1. L'idée d'une philosophie de l'histoire..... 111

7.3.2. La dialectique hégélienne : définition 112

7.3.3. L'idéalisme kantien de la paix à l'épreuve de la dialectique hégélienne 113

CHAPITRE VIII : LA DIPLOMATIE NON INVASIVE ET LA PROBLEMATIQUE DE LA PAIX AU SEIN DES ETATS 115

8.1. L'apport de Kant dans les relations diplomatiques aujourd'hui..... 116

8.1.1. Du cosmopolitisme à la globalisation : une question de citoyenneté mondiale 116

8.1.2. De la ligue internationale de la paix et de la liberté, à l'Organisation des Nations Unies : une traduction de l'idée kantienne de l'alliance 117

8.1.3. Les solutions aux guerres d'aujourd'hui sous l'éclairage du projet de paix de Kant 119

8.2. Les droits de l'homme et la question de la paix 120

8.2.1. L'éradication des problèmes substantielles comme gage de la paix 120

8.2.2. Le respect des droits de l'homme comme condition des libertés individuelles 122

8.2.3. La revalorisation des droits de l'homme aujourd'hui : une action pour la paix..... 124

8.3. Les causes des guerres asymétriques à la lumière de Kant 126

8.3.1. La pauvreté et la prolifération nucléaire..... 126

8.3.2. Le fanatisme ou l'extrémisme religieux et le choc des cultures..... 129

8.3.3. Le déséquilibre des rapports de forces et la confusion entre Religion et Politique 131

CHAPITRE IX : REPENSER L'EQUILIBRE DE LA TERREUR ET LA GOUVERNANCE MONDIALE POUR UNE PAIX DURABLE..... 132

9.1. Repenser l'équilibre de la terreur ou l'urgence de la démilitarisation du monde..... 133

| | |
|--|------------|
| 9.1.1. Programme nucléaire pour les micros-États en vue d'un équilibre de la terreur..... | 133 |
| 9.1.2. Déprogrammer le nucléaire des grandes puissances..... | 135 |
| 9.1.3. Désarmer les groupes terroristes. Un idéal pour la paix aujourd'hui..... | 136 |
| 9.2. L'impératif d'une fédération des micros-États pour une paix durable dans un contexte globalisant : cas des États africains | 138 |
| 9.2.1. La balkanisation de l'Afrique au fondement du mal-être des Africains | 138 |
| 9.2.2. Les États-Unis d'Afrique : une voie idoine pour la libération radicale de l'Afrique | 140 |
| 9.2.3. L'esquisse d'un processus du fédéralisme des États africains | 142 |
| 9.3. La nécessité du respect mutuel des diversités culturelles et des religions | 145 |
| 9.3.1. Le dialogue interculturel : un atout pour la paix durable | 145 |
| 9.3.2. Le dialogue interreligieux. Nécessité d'un équilibre entre foi et raison | 147 |
| 9.3.3. Le rôle des États dans la gestion des crises culturelles et religieuses | 149 |
| CONCLUSION GENERALE | 152 |
| <i>BIBLIOGRAPHIE</i> | 158 |
| TABLE DES MATIERES | 172 |