

Corneliu BILBA  
Université « Al. I. Cuza » de Iasi (Roumanie)

## **Sur le concept de politique internationale chez Kant. Contre le scepticisme réaliste**

### **On the Notion of International Politics in Kant: Against Realist Skepticism**

**Abstract:** In this article I propose some objections to arguments that some realist scholars of international relations made against Kant's theory of international politics. Nardin, for example, denies that there can be an international law constituted according to the Kantian concept of justice as it appears in the *Metaphysics of Morals*. The problem with Kantian international law which is supposed to ensure peace, Nardin says, is not some conflict between idea and reality – it is “conceptually impossible”. I retake the question and I show, by means of a dynamic exegesis (as opposed to a static one), that the crucial point of Kant's international politics is the determination of international law by cosmopolitan law. Kant's distinction between the social contract and civil contract seems essential to me, since there cannot be a public law before there is a society. If we transfer this perspective to the international level, we realize that the content of international public law cannot be determined before there is cosmopolitan civil society. This point is confirmed by a passage in the “Doctrine of Law” (§43) where Kant discusses the unity of the three types of law: political, international and cosmopolitan.

**Keywords:** Kant, international politics, perpetual peace, justice, republicanism, international law, cosmopolitanism

### **1. La notion de politique internationale chez Kant**

L'interprétation des écrits de Kant sur la politique internationale soulève un certain nombre de difficultés qui risquent de porter préjudice à

l'auteur, si on ne tient pas compte que la politique kantienne est une théorie critique – et dans un double sens. D'une part, elle relève de ce projet critique dont le but n'était pas de faire une critique des écoles et des systèmes de pensée, mais de mesurer les pouvoirs de l'esprit humain quant à la connaissance et à l'action. En ce sens, la politique kantienne est une enquête sur les conditions de possibilité de l'action en commun des hommes.<sup>1</sup> Elle n'est pas une doctrine ou une idéologie qui s'oppose à d'autres doctrines ou idéologies; elle est théorie<sup>2</sup>. D'autre part, elle sert comme fil directeur pour l'action du philosophe dans la société. Selon le principe de l'*Aufklärung*, est philosophe celui qui non seulement élabore de concepts abstraits, mais celui qui se pose aussi « la question du présent, la question de l'actualité: qu'est-ce qui se passe aujourd'hui » (Foucault 1994, 679). Mais, en se posant cette question du « maintenant », le philosophe intervient dans la praxis, afin de rendre ses concepts opératoires: il est au service de la société. Dans *Was ist Aufklärung ?*, Kant disait : « il n'y a pas de danger à autoriser ses sujets à faire un usage public de leur propre raison, et à exposer publiquement devant le monde leurs réflexions sur une meilleure rédaction du texte législatif, même si elle s'accompagne d'une franche critique de la législation déjà promulguée » (Kant 1991,50).

Le but de la [théorie] politique critique est de répondre à la question comment est possible l'action juste – la justice étant la soumission de l'individu à des règles dont la source est non pas la volonté bonne [éthique], mais une autorité extérieure qui utilise la contrainte [juridique]. C'est de cette contrainte dont il est question dans la théorie politique: il faut la juger, d'une part, par rapport à l'état de nature qui est absence de toute contrainte et, d'autre part, par rapport à une contrainte juridique idéale qui rende possible la reconnaissance de tous les individus humains comme personnes. D'une part, la critique de la politique réelle ne doit pas oublier que tout ordre politique est meilleur que l'état de nature ; d'autre part, la situation idéale de justice exige que tout individu soumis à la contrainte puisse exercer la même contrainte sur les autres. Le meilleur régime politique est donc le régime républicain qui veut rétablir

---

<sup>1</sup> Cette définition de la politique résulte de l'importance donnée par Kant à l'usage public de la raison (cf. Arendt 1992, 40*et seq.*). Dans les conférences sur la politique de Kant, Arendt fait l'effort de montrer que la notion de *sensus communis* relevant de la critique de la judiciaire est essentielle pour la compréhension de la politique kantienne.

<sup>2</sup> Nous employons le mot « théorie » au lieu de « philosophie », pour ne pas entrer en conflit avec l'affirmation de Hannah Arendt selon laquelle Kant n'a jamais écrit une philosophie politique (cf. Arendt 1992, 7).

l'indépendance naturelle des hommes, par le moyen de leur dépendance commune sous la même loi. Kant n'a pas une théorie du changement politique, donc il ne développe pas une théorie du meilleur régime. Cette question du meilleur régime exigerait un droit à la révolution, mais selon Kant il ne peut y avoir quelque chose comme un droit de révolution. La révolution c'est le fait de la violence, et la compréhension de ce fait exige le jugement. En la jugeant, il faut donner raison à la révolution, si elle victorieuse – si elle est violence fondatrice d'un ordre politique plus juste. Mais si elle échoue, c'est l'ancien régime qui a raison, puisqu'il constitue l'ordre légal par lequel on met fin à l'état de nature.

Néanmoins, il est nécessaire de comparer les régimes politiques, afin de comprendre la signification du changement politique, lorsqu'il se produit. Selon notre compréhension de la chose, on dispose de deux critères. D'une part, on peut juger les régimes politiques de manière abstraite, selon la conformité avec une idée de la raison, c'est-à-dire selon le degré de perfection de la constitution politique quant à la capacité d'assurer la liberté des hommes. En théorie, c'est le régime républicain qui semble le meilleur. Mais comme il n'y a pas le droit à la révolution, il n'y a pas de solution pratique au problème du changement politique – sauf l'éducation, d'où l'idée que le devoir du prince serait d'éduquer le peuple. Mais il se trouve, d'autre part, que la nature est le premier éducateur de l'humanité. Elle peut fournir un critère extérieur pour juger la qualité des régimes politiques, et ce critère c'est la capacité des Etats de répondre au problème de la guerre internationale. Si on se limite à considérer les Etats en tant que *pouvoirs* s'opposant entre eux, on ne mettra jamais fin à la guerre perpétuelle. Donc il faudra les considérer aussi selon la capacité de transformer leur pouvoir en justice. Ainsi que Hobbes l'avait montré, le désir de pouvoir ne cesse jamais et l'ordre politique a toujours la tendance à transférer sa logique du pouvoir au plan international. Kant ne peut rien ajouter à la logique hobbesienne du pouvoir, sauf la justice. Il dit, par conséquent, que la nature utilise la guerre comme moyen de persuader les Etats à entrer dans une situation juridique ; cela peut vouloir dire aussi que les Etats pourront changer leurs constitutions, afin de donner naissance à des régimes politiques plus justes.

Ainsi que les révolutions anglaise, américaine et française le témoignent et les théories du contrat social le justifient, toute politique moderne – politique marquée par la sortie du despotisme – est une discussion sur le droit. Mais le contractualisme kantien donne une interprétation rationaliste radicale de la conjonction politico-juridique : *la*

*politique c'est le droit*. En effet, c'est le droit rationnel qui constitue la politique rationnelle et c'est par le droit que l'on sort du despotisme – non par la révolution. La violence révolutionnaire peut engendrer l'instauration d'un droit rationnel, mais elle n'agit ni en droit, ni par le droit. Ce lien consubstantiel entre le droit et la politique rend la théorie politique de Kant peu intéressante pour la pratique, car, étant centrée sur la contribution du philosophe à l'élaboration du concept du droit comme politique, elle se passe de la tâche de penser le changement politique. Or, c'est précisément le problème du changement qui constitue l'agenda de toute politique moderne et c'est par rapport à ce problème que les doctrines politiques se sont définies comme libérales, comme conservatrices ou comme révolutionnaires... Mais la politique de Kant n'est ni suffisamment libérale, ni suffisamment conservatrice, ni suffisamment révolutionnaire. Elle est républicaine dans un sens formel, dans un sens qui comprend seulement la forme du gouvernement (*forma regiminis*), non la forme de souveraineté (*forma imperii*): « elle concerne la manière [...] dont l'Etat fait usage de son pouvoir absolu », c'est-à-dire la manière dont le souverain « quel qu'il soit, gouverne le peuple » (Kant 2007, 27). Par son *républicanisme formel*, la politique de Kant se place au carrefour – au point zéro – des doctrines qui ont façonné la politique moderne.

Et c'est précisément pour cette raison qu'elle est la mieux placée pour le développement d'une théorie politique internationale: étant parfois libérale, parfois conservatrice, parfois révolutionnaire, elle cherche la neutralité idéologique. C'est aussi pour cette raison qu'on a parlé d'un certain réalisme de Kant. Mais Kant n'est pas l'élève de Thucydide – l'inventeur du concept de relations internationales (cf. Gilpin 1988), puisqu'il a inventé l'idée opposée: celle d'une *politique internationale*. Penser une politique internationale ce n'est pas décrire une logique du pouvoir, mais imaginer une forme de droit qui puisse traduire l'ancien *jus gentium* dans une forme de droit rationnel susceptible de devenir droit positif. Bien entendu, il y a eu des prédécesseurs, mais ces prédécesseurs n'ont jamais formulé le problème de la guerre et de la paix dans le langage d'une théorie politique: ils se sont rangé soit du côté d'une pensée réaliste (Hobbes, Locke, Hume, Rousseau), soit du côté d'une éthique chrétienne et/ou rationaliste (Grotius, Pufendorf, Thomasiaus, Vattel, l'abbé de Saint-Pierre). Tous ces philosophes (sauf Hume) ont donné quelque valeur à l'idée de droit naturel, qu'ils ont interprétée de manière différente, mais aucun n'a pas pu concevoir *l'idée* d'un droit positif qui soit constitutif d'une politique internationale.

Dans la *Paix perpétuelle*, Kant identifie cinq conditions (articles) préliminaires et trois conditions définitives de la justice politique au niveau international. Selon la première, il faut que la constitution de chaque Etat soit républicaine. La raison de cette exigence c'est que, dans les républiques – qui sont l'expression idéale du contrat originel entre personnes indépendantes, le gouvernement y étant représentatif et les pouvoirs séparés, le contrôle du gouvernement par le peuple rend la guerre très peu probable, sinon impossible. Un certain nombre de conditions préliminaires (voir Kant 2007, art. I-VI, 17-22) semblent aussi plus facilement réalisables dans les républiques. La deuxième condition veut que le droit international soit fondé sur un fédéralisme des Etats libres. Cette condition relève du principe du contrat entre personnes rationnelles, dont la portée est en principe universelle. Mais un contrat universel entre individus n'est pas possible, en raison de la diversité des langues, de l'étendue de la Terre et de l'existence des Etats, avec l'amour propre de leurs souverains. Si ces Etats étaient des républiques, ils pourraient s'accorder sur un principe de coopération qui, sans donner naissance à un contrat de souveraineté, pourrait générer le même bien commun – c'est-à-dire la paix – sans instaurer une forme d'empire. Par la troisième condition, Kant introduit le concept révolutionnaire d'un droit cosmopolitique. Afin de comprendre la signification de ce concept, il convient de rappeler que, dans *Théorie et pratique*, Kant faisait la distinction entre le pacte social et le pacte civil (Kant 2014, II, 46). Avec Locke, contre Hobbes, Kant pense que l'état de nature des individus connaît des conventions entre eux, quant à la propriété, aux échanges, à la famille etc. Ces conventions relèvent du droit privé ; en revanche, par le contrat civil on établit le droit politique qui est un droit public. Dans la *Métaphysique des mœurs*, il est dit qu'il faut comprendre par le concept de droit public soit le droit politique, soit le droit international. Dans l'état actuel des relations internationales, le droit international est un droit en vue de la guerre ; pour qu'il soit un droit en vue de la paix, il faut qu'il y ait une certaine société civile mondiale et un certain nombre de règles ayant affaire aux échanges interhumains sur toute l'étendue de la terre. Ce droit devrait établir les conditions de la libre circulation, du commerce et de la communication entre toutes les personnes physiques et/ou morales. La paix perpétuelle exige donc la conjonction de toutes ces formes de droit : elles sont à la fois séparées en tant que concepts, et unies en tant que formes de vie. Et il arrive souvent aux lecteurs de Kant de ne pas saisir la dynamique interne de sa philosophie pratique quant à l'application.

## 2. Terry Nardin et la justice internationale

Un article récent de Terry Nardin (2017) nous semble révélateur pour la manière dont on choisit ses stratégies de lecture de manière *statique*, comme si le texte était lettre morte, n'ayant pas la capacité de répondre aux questionnements que nous lui adressons. La lecture de Nardin est une herméneutique sans mystère : tout est clair dans le texte si on le soumet à l'analyse. Sauf que, justement, le problème de l'application relève d'un autre type d'attitude que la *subtilitas intelligendi*, pour la raison que le *moment* de l'application exige autre chose que l'analyse. Intitulé « Kant's republican theory of justice and international relations », l'article de Nardin se veut une critique des idées reçues quant à la contribution de Kant à la théorie des relations internationales. L'auteur reproche aux théoriciens des relations internationales d'avoir attribué à Kant une vision de la politique internationale qui n'est pas fondée dans la théorie politico-juridique du philosophe allemand. Et c'est à juste titre que Nardin cherche les fondements philosophiques de la vision kantienne des relations internationales : « au lieu de lire Kant comme théoricien de la paix et du gouvernement mondial, ainsi que les théoriciens des relations internationales le font, [il se] propose de le lire comme théoricien de la justice » (Nardin 2017, 358). Comme le sens de la justice est, chez Kant, lié de manière essentielle au concept du droit (*Recht*), il faut commencer l'approche de la question internationale par l'analyse de la « Doctrine du droit ». Donc il faut lire la *Métaphysique des mœurs*. Cette entreprise va pouvoir servir de repère pour établir un lien conceptuel rigoureux entre l'idée générale de la justice, le droit politique républicain vu comme première condition de la paix perpétuelle, et l'idée de justice (*Recht*) internationale.

La première chose que la lecture de la *Métaphysique des mœurs* va nous apprendre c'est que la distinction entre la théorie du droit et la théorie de la vertu constitue une raison suffisante pour distinguer nettement entre la morale et la politique. Nardin pense que, si on admet vraiment cette distinction, nous devons admettre aussi que « la théorie de la justice de Kant a quelques affinités surprenantes avec le réalisme politique » (358). Il lui semble qu'ainsi la portée de la théorie kantienne de la paix devient plus modeste, puisque la définition kantienne de la justice – comme droit d'exercer la coercition légitime en vue de garantir l'indépendance des personnes – n'a aucune chance d'être pratiquée dans les affaires internationales. N'étant pas justice de la loi – parce qu'on ne voit pas comment une loi est possible – la justice internationale ne serait

pas justice du tout. Elle serait tout au plus un précepte moral, ainsi que l'enseigne le *jus gentium* classique.

A la suite d'un tel raisonnement, le poids de la *Paix perpétuelle* pour la théorie cosmopolitique de la justice se trouve diminuée substantiellement : la conception politique de Kant étant républicaine et la justice républicaine étant liée à l'exercice de la coercition légitime par une autorité étatique, il y aurait un certain « réalisme » de Kant. Donc il y aurait moins de possibilités de fonder les théories actuelles de la justice cosmopolitique et distributive qui prétendent s'inspirer de la philosophie kantienne. Kant avait parlé de cosmopolitisme dans un sens assez étroit ; en revanche, dit Nardin, les partisans actuels de la globalisation ont confondu l'international et le cosmopolitique, en faisant du cosmopolitisme l'enjeu central. Mais s'ils l'ont fait, ils ont dû avoir pour raison la résolution de certaines contradictions qui ruinaient la théorie kantienne de la justice internationale, dès son début. La source de ces contradictions serait le déplacement de la discussion sur la justice internationale vers des enjeux constitutionnels et institutionnels. En effet, il semble qu'en imaginant une fédération (ou confédération) d'Etats, Kant ait laissé indéterminée la question des principes de la justice. Les théoriciens actuels de la politique globale et internationale ont suivi ce mouvement, en déplaçant davantage la discussion vers les aspects institutionnels et constitutionnels. Certains critiques cités par Nardin (par exemple, Ian Hunter) ont même prétendu que l'auteur de la *Paix perpétuelle* n'a rien inventé en matière de principes de la justice internationale, car il aurait fallu indiquer des principes très clairs pour dépasser la conception du droit des gens des prédécesseurs (Thomasius, Pufendorf, Grotius et Vattel). En réalité, chez Kant, « les règles du droit international sont nécessairement indéterminées [...] ce ne sont pas des lois » (360), donc on peut retourner contre Kant l'objection faite par lui aux théoriciens classiques du droit international, en [lui] disant que la solution au problème de la paix est illusoire.

L'analyse par Nardin des éléments de la théorie républicaine de Kant est censée fournir le grand argument. L'auteur part du constat surprenant que les ouvrages actuels qui analysent la pensée républicaine ne prennent pas en considération la contribution de Kant. Et pourtant, Kant avait utilisé le vocabulaire de la théorie républicaine, dont l'aspect le plus important c'est la définition de la liberté comme indépendance des citoyens. A la différence des républicains classiques qui avaient donné à la loi une valeur seulement instrumentale – celle d'assurer la non-interférence, Kant donne à la loi une valeur déontologique. Dans la

théorie politique kantienne, la loi rend possible une *interférence légitime* pour sécuriser *les droits*, elle a donc une valeur morale. Et c'est à partir de ce point qu'il convient d'analyser la théorie kantienne de la justice républicaine. Nardin identifie quatre dimensions du concept kantien de justice, ignorées par les théoriciens des relations internationales : ce sont des distinctions qui reposent sur la compréhension de l'Etat comme institution coercitive faisant la justice « dans les deux sens, que les lois prescrivent des obligations non-volontaires et que ces obligations peuvent être imposées » (364).

Il y a d'abord la distinction entre éthique et politique. Chez Kant, la politique n'est pas une application de la morale, car le principe de la politique ce n'est pas l'impératif catégorique, mais un « principe universel de la justice ». Ce principe de la justice impose des obligations qui n'ont rien à faire avec le pouvoir auto-législateur de la raison se donnant comme objet (dans la morale) les motifs de l'action; il s'agit plutôt d'obligations qui concernent les actions elles-mêmes et qui sont imposées par une autorité extérieure faisant usage de la coercition légitime, selon le principe de la liberté de tous. Puisque le sens de la justice exige la souveraineté, il est hasardeux de parler de justice au niveau international où il n'y a pas d'autorité qui puisse exercer la coercition légitime. Selon Nardin, le concept kantien de la justice républicaine impose par lui-même une clause de non-application au domaine international, par la définition de l'indépendance comme le seul droit de l'homme qui soit vraiment naturel. C'est en vertu de ce droit de chacun que les hommes ont le devoir moral de sortir de l'état de nature et d'exercer la coercition les uns sur les autres, par la loi publique. Mais ce genre de contrainte n'est pas légitime dans l'état d'anarchie qui caractérise le domaine international, car chaque Etat a le droit de résister par la guerre à toute tentative de coercition.

Il y a ensuite la distinction entre justice privée et justice publique. Si la justice privée concerne les droits et les devoirs des individus tels qu'ils sont définis par les lois et les contrats, la justice publique concerne les droits et les devoirs du gouvernement. Toute extension du principe de justice à l'échelle internationale présuppose l'analogie entre l'individu et l'Etat. Selon cette analogie, les Etats sont, les uns par rapport aux autres, comme les individus dans l'état de nature ; il convient donc de réfléchir sur les modalités de mettre fin à l'état de guerre et d'entrer dans une société des sociétés qui soit consolidée comme régime juridique. On peut trouver différentes raisons pour contester cette analogie ; Nardin choisit de la mettre en question par le biais d'une discussion sur la propriété. « Les personnes, soit elles personnes individuelles ou des corporations,



peuvent détenir des propriétés, mais le territoire d'un Etat, ainsi que Kant conçoit l'idée de territoire, n'est pas propriété en ce sens. C'est pourquoi aucun Etat ne peut acquérir un autre [...] Par conséquent, en tant qu'ordre légal, un Etat ne doit pas avoir des intérêts privés » (365). Il peut y avoir des Etats qui sont comme des entreprises, mais ces Etats poursuivent des politiques impérialistes ; ce ne sont pas des constitutions républicaines.

Après, vient la distinction entre maux et préjudices, largement ignorée par les théoriciens des relations internationales qui s'inspirent de Kant. A la différence du réalisme et de l'utilitarisme qui sont à réfuter, la théorie de la justice de Kant n'est pas centrée sur la notion de préjudice ou dommage à un intérêt, pense Nardin. C'est la notion de mal (violation d'un droit) qui est essentielle dans la théorie politique kantienne. Le but de l'Etat, selon Kant, n'est pas de prévenir des préjudices ou de réaliser des biens substantiels : c'est de prévenir la violation de la liberté/indépendance par la coercition de la loi. Il s'ensuit que l'idée kantienne de justice ne peut être mobilisée en vue de réaliser un bien transnational, ainsi que certains théoriciens actuels de la justice globale le pensent.

Enfin, il faut tenir compte également de la distinction entre arguments empiriques et arguments moraux. Chez Kant, l'indépendance de la personne n'est pas une idée empirique liée à la capacité réelle de la personne d'être indépendante ; c'est une idée morale, c'est-à-dire un droit. Cela explique pourquoi l'indépendance n'est pas en conflit avec la coercition légitime. Le but de la théorie de la justice de Kant c'est de montrer comment cette coexistence est possible, et elle est possible dans la mesure où chaque personne contrainte par la loi publique exerce à son tour la coercition sur les autres, par la même loi. C'est la traduction du principe de la liberté/indépendance par le principe de l'égalité de tous devant la loi. Mais Nardin suggère – il me semble (car je n'ai pas bien compris ce point) – que cette conception de l'indépendance, étant un postulat indémontrable – *le postulat* du principe universel de la justice – pourrait bien ne représenter que « l'invention d'une certaine communauté humaine particulière, historique et contingente » (366). Cela permet de jeter un pont entre Kant et les réalistes plus récents qui, comme lui, font la distinction entre éthique et politique, tout en insistant sur la question du jugement et en soulignant l'importance de la coercition. Seulement, ces réalistes ont une conception conséquentialiste de l'indépendance...

Nardin pense que si on transpose ces quatre dimensions de la justice républicaine sur le plan des relations internationales, il sera évident que le projet de la *Paix perpétuelle* a échoué dans la tentative d'articuler une théorie cohérente de la justice internationale. « La justice est possible

seulement si les membres de la société, civile ou internationale, peuvent coexister sous des lois qui garantissent leur indépendance [...] et qui les protègent de la domination interne ou de l'agression externe » (367). Or, cela n'est pas possible sur le plan international, en raison de l'absence de la coercition juridique légitime. Selon Kant, la soumission des individus à la loi civile n'est pas soumission volontaire et, pourtant, ils ont des droits comme citoyens. A l'inverse, il est dit que la soumission des Etats aux principes de la confédération sera complètement volontaire et non basée sur la coercition des lois ; mais cela ne garantit pas la liberté/indépendance dans l'avenir. Par conséquent il y aurait chez Kant une certaine indétermination du droit international : en absence d'une autorité, la signification des règles n'est pas fixée, les droits et les obligations ne sont pas clairs, le droit ne s'impose pas et il n'exprime pas la volonté générale. A Nardin, l'argument de Kant pour une confédération de républiques paraît suspect, compte tenant des conditions d'un ordre légal juste, telles qu'elles sont définies dans la théorie politique kantienne (368). Car, sans autorité, sans loi publique positive et sans juge, les Etats restent dans l'état de nature ; même liés dans une confédération, ils auraient comme seule source d'obligation la loi naturelle. Nardin conclut que le droit des gens de Kant n'est pas très différent de celui des casuistes prudentiels (Grotius, Pufendorf et Vattel), vu que la souveraineté n'est qu'un droit moral, sans poids juridique (368). La confédération n'est pas une solution au problème de la guerre et de la paix. Elle serait sans durée, pour la raison que toute dispute entre les Etats, même résolue *comme si* devant une cour de justice, ne recevrait pas une solution contraignante. D'où la conclusion nécessaire de Nardin : « que la tension entre souveraineté et justice ne peut être résolue tant que ces concepts sont définis comme ils le sont, en discutant la justice dans un Etat » (369). Donc la paix perpétuelle est impossible, non pour des raisons de contingence historique, mais « conceptuellement impossible ».

Ce qui est surprenant dans l'approche de Nardin, c'est qu'il tire cette conclusion au nom d'une sorte de principe de charité. Il appelle les théoriciens des relations internationales à pratiquer un *fresh look* dans la lecture de Kant et de l'histoire intellectuelle, afin de comprendre de manière plus réaliste la justice internationale et globale. Ils pourront ainsi comprendre que la pensée internationale de Kant ne relève pas de l'éthique appliquée. La justice à l'échelle globale peut relever du droit cosmopolitique dans sa portée, mais ce droit se trouve limité par Kant aux conditions de l'hospitalité et d'asile, « ce qui n'est pas un problème de relations interétatiques, mais de relations entre le gouvernement d'un état et les citoyens d'un autre » (369).

### 3. La Paix perpétuelle comme « utopie réaliste »

L'idée d'un quasi-réalisme de Kant n'est pas nouvelle. Elle est présente dans la théorie de la paix démocratique de Michael Doyle, bien qu'elle ne soit pas formulée de la même façon. Selon Doyle, Kant reprend la thèse de Thomas Paine selon laquelle les démocraties – les républiques, pour Kant – sont pacifistes entre elles, mais cela ne signifie pas qu'elles soient pacifiques dans les relations avec les non-démocraties (Doyle 1997, 91). Ce point de vue a été particulièrement saisi par Rawls qui, dans *Law of peoples*, propose lui aussi un projet de paix perpétuelle. Comme Doyle, Rawls pense que les démocraties ne se font pas la guerre (Rawls 1999, 44-54); on peut observer ce fait dans l'histoire et on peut l'expliquer par les principes de la justice qui caractérisent les sociétés bien ordonnées. C'est l'universalité des principes de la justice qui rend compatibles les sociétés libérales entre elles ; cela constitue le point de départ d'une société des peuples qui commence par l'accord entre ces sociétés. Cet accord peut s'éteindre, dans un deuxième temps, aux sociétés non-libérales, mais ordonnées selon une conception publique de la justice, respectant les droits de l'homme fondamentaux et ayant un comportement pacifique dans les affaires internationales. Cette partie de la théorie de Rawls est dite « idéale »; la partie « non-idéale » concerne les rapports des sociétés bien-ordonnées avec des sociétés hors la loi dont la politique extérieure est basée sur la force et la guerre. Cela impose aux sociétés bien ordonnées une politique de prudence, donc une politique de défense de la loi des peuples et de la guerre juste. Selon Doyle et Rawls, Kant aurait soutenu une pareille *utopie réaliste* (Rawls 1999, 11-12) ; par conséquent, il ne faut pas voir le projet de la paix perpétuelle de Kant comme une sorte de cosmopolitisme naïf car, en réalité, il s'agit d'un constructivisme qui admet une certaine dose de réalisme (ibid., 10).

Donc Nardin peut avoir raison lorsqu'il dit que le cosmopolitisme de Kant est plus modeste que les théoriciens de la justice cosmopolitique ne le pensent pas. Mais tirer d'ici la conclusion que Kant n'a rien inventé en politique internationale parce que le problème de la paix reste toujours non-résolue, c'est confondre les questions de principe avec les questions de fait. Ca va de soi que la conception de Kant, étant historique, doit avoir ses limites, mais il faut être raisonnable et trouver les bonnes limites. Il est sensé de dire que l'évolution des relations internationales au XIXe et au XXe siècle n'a pas suivi le trajet indiqué par Kant, mais il faut juger selon le contexte. Kant n'a pas prétendu être le prophète de l'humanité. Il a décrit une tendance à la lumière des faits historiques qui se sont montrés à

son époque: communication universelle des hommes par les connaissances et le commerce, libération de l'esclavage, révolutions politiques instituant la liberté de tous, naissance des premiers Etat constitutionnels. Ainsi qu'il a été montré par des auteurs qui ont pratiqué un peu plus de prudence herméneutique, Kant n'a pas vu venir la force du nationalisme (Habermas 1988, 172). S'il avait vécu 10 ans de plus pour connaître l'histoire des guerres napoléoniennes, il aurait peut-être reconsidéré la chose. Mais peut-être que non. En tout cas, les transformations opérées dans l'histoire européenne et mondiale par le nationalisme ont modifié le schéma de Kant, en repoussant le moment de la paix. Aussi Kant n'a pas pu saisir la force transformatrice du capitalisme (Habermas 1988, 173), avec la compétition économique qu'il a engendré entre les nations, avec l'impérialisme dans les affaires extérieures et les conflits sociaux à l'intérieur. Une guerre mondiale comme résultat de la mondialisation était inconcevable à l'époque de Kant. Est-ce la preuve de l'échec de sa théorie de la politique internationale? Oui et non. Oui, si on pense que la conception de Kant relève non de la philosophie, mais de la science politique qui, pour mériter le titre de « science » devrait pouvoir faire des prédictions. Non, si on pense que la réponse que donne le philosophe aux problèmes sociaux et politiques doit être limitée à la tâche critique, c'est à dire à l'analyse des principes et des conditions de possibilité. Donc, si on choisit la partie philosophique, on devra faire l'effort de comprendre que « ce n'est pas la réflexion politique qui détermine la philosophie kantienne, c'est cette philosophie qui conduit, non aux problèmes politiques, mais au problème de la politique » (Weil 1963, 111). Ce problème de la politique n'apparaît chez Kant que dans le contexte d'une réflexion sur l'unité et la finalité du monde, ce qui suppose l'idée de l'unité du genre humain, ce qui nous amène au problème de l'histoire. Concernant l'histoire, la conception de Kant est celle d'un *Aufklärer*: l'histoire a comme finalité la réalisation d'une idée de la raison qui est essentiellement morale ; selon cette idée, tous les êtres rationnels désirent que le monde soit « une totalité morale belle dans toute sa perfection ». (Weil 1963, 119). La fondation des sociétés par le contrat originaire s'inscrit dans cette logique qui fait que « l'union des hommes entre eux est but en elle-même (et but que chacun doit avoir pour tel) », étant donné – et cela est un fait de la raison – que ce « devoir inconditionnel et premier » constitue « la plus haute condition formelle (*conditio sine qua non*) de tout autre devoir extérieur »; il s'agit du « droit des hommes sous des lois publiques contraignantes » (Weil 1963, 122 ; cf. Kant 2014, II.1, 46). Or, la réalisation de cette idée de la

raison pratique qui exige que tout homme sorte de l'état de nature n'est pas l'œuvre de la raison pratique: c'est la violence qui a donné naissance aux Etats. Si on pense à Hobbes, dont la théorie du contrat constitue le thème de l'essai *Théorie et pratique* de Kant (2014), on se rend compte que, lorsque les hommes instituent des sociétés par contrat, c'est la nature qui les pousse (par la peur de mort) à fonder des Etats. Et lorsqu'ils fondent des Etats, ces Etats sont les uns par rapport aux autres dans l'état de nature qui n'est qu'un état de guerre ; et lorsqu'un souverain est vaincu en guerre, son Etat passe dans la main du vainqueur et le serment de soumission équivaut au contrat. Mais le contrat, selon Kant, n'est pas un fait; c'est la guerre et la conquête qui sont des faits: le contrat, c'est une idée de la raison qui peut se réaliser par l'œuvre de la violence.

Donc la question qui se pose est la suivante: si chaque Etat est l'œuvre de la violence, d'une violence qui réalise le commandement de la raison « tu sortiras de l'Etat de nature » (Weil 1963, 136), pourquoi la nature s'arrêterait-elle de son mouvement? Les guerres vont continuer, sans doute, mais la nature poussera toujours le genre humain vers la paix perpétuelle et elle se servira, en ce but, des horreurs de la guerre. La révolution française a été une horreur, mais à travers cette horreur l'idée universelle (des droits de l'homme) s'est fait jour. Ensuite, des guerres infernales ont eu lieu, mais à la fin de ces guerres la même idée universelle est entrée dans le langage de la politique internationale (peu importe qu'il y a des désaccords, tant que la discussion *a lieu*).

Cela ne veut pas dire qu'il est question, chez Kant, de justifier la guerre par la morale, car la guerre est une chose infernale. Mais l'humanité peut dépasser la guerre, et elle peut le faire par sa faculté de [pouvoir] voir un sens dans l'histoire. Ce sens ne peut être saisi que s'il y a émancipation de l'homme. Et, justement, Kant a saisi à son époque de l'histoire l'émancipation de l'humanité, dont le premier signe a été la déclaration des droits de l'homme. Il a vu, à la manière d'un Tocqueville 50 années plus tard, que le mouvement d'émancipation de l'homme est par principe « irrésistible » (cf. Tocqueville 1848, I 21, II 45).

Il y a pourtant un problème technique: il peut y avoir l'impression qu'il s'agit, pour Kant, de prescrire à la réalité historique des concepts abstraits de la raison. Ce serait une mécompréhension. Lorsque la philosophie critique approche la question des événements dans l'histoire, tout en maintenant l'idée d'une finalité de la nature à la recherche de sa perfection, il n'y a pas beaucoup de « concepts » qui sont en jeu. Il y a une seule idée – et des idées de la raison il n'y en a pas beaucoup – dont l'évidence relève de notre faculté de jugement. La pensée de l'histoire

exige l'exercice de la faculté de juger non par un jugement déterminant, mais par un jugement réfléchissant. Un tel jugement ne procure pas l'explication des événements, mais donne le sens des événements pour la raison pratique, donc fournit un sens pour notre action. Si on ne croît pas à la paix comme valeur essentielle de l'humanité, on ne va pas beaucoup travailler pour la paix : c'est pour la guerre qu'on va travailler. La morale n'est pas constitutive à la politique, mais elle peut se retrouver dans l'histoire au niveau de la conscience individuelle, par l'acte du jugement. Et c'est précisément en ce point que la constitution républicaine devient significative pour la paix. Dans les républiques, l'idée morale de la raison continue son perfectionnement, car le droit politique républicain, étant la réalisation parfaite du concept de la justice, rend possible l'éducation de l'homme à la raison, non seulement par la contrainte, mais aussi par la liberté.

Cela nous amène à comprendre pourquoi la paix démocratique constitue pour Kant, selon Rawls et Doyle, le principe autour duquel tourne le concept de politique internationale. L'émancipation républicaine ce n'est pas seulement la sortie de l'esclave de l'état d'esclavage : c'est aussi la sortie du maître de cet état d'injustice qu'est la domination, vu que celle-ci est contraire à la raison. Si l'extension du principe de la justice aux relations internationales exige comme condition la constitution républicaine, c'est pour que la politique extérieure des Etats échappe à la logique de la domination (synonyme de la guerre). Le reproche de Nardin que le droit international reste indéterminé, chez Kant, est une mécompréhension issue de l'herméneutique statique ; car il s'agit ici de comprendre un principe dynamique ! Ce n'est pas que le droit international soit déterminé, car *en fait* il est indéterminé. Mais cela ne signifie pas son échec, parce que le contenu de ce droit sera déterminé par le droit cosmopolitique qui est en train de se développer, et le principe de son développement c'est la construction d'un état social qui précède la constitution d'un droit public (selon le modèle du droit républicain).

Si les règles du droit international sont *indéterminées* pour le moment, c'est précisément parce qu'il ne s'agit pas de mettre l'accent sur le design institutionnel-constitutionnel, ainsi que le pense Nardin et les critiques réalistes. La politique internationale de Kant reste indéterminée pour la raison que *le concept du droit international ne provient pas d'un jugement déterminant, mais d'un jugement réfléchissant*. C'est par la fluctuation d'une pensée réflexive à la recherche de son concept qu'il faut expliquer le changement de perspective opéré par Kant dans la *Paix perpétuelle*, par rapport à *l'Idée d'une histoire universelle*. Certains

auteurs pensent qu'il faut se garder de chercher l'unité de la conception de Kant dans ces deux écrits (cf. Kleingeld 2014, 64). Cet avis est correct si on parle de la question du gouvernement (il s'agit d'un Etat mondial dans *l'Idée d'une histoire...*, et d'une confédération dans la *Paix perpétuelle*) ou de la distinction entre droit politique, droit international et droit cosmopolitique (cette distinction n'apparaît pas dans *l'Idée d'une histoire...*, ce qui peut expliquer la confusion de certains auteurs contemporains). Mais ce serait erroné de couper la *Paix perpétuelle* de la conception de l'histoire téléologique : leur lien ne relève pas du schéma de la politique internationale, mais des conditions de possibilité de la paix perpétuelle dans l'approche systématique (cf. Hassner 1961, 646), quel que soit le schéma d'action en politique internationale. La distinction des trois types de droit dans la *Paix perpétuelle* et les autres changements de perspective relèvent précisément de la progression de la raison dans l'exercice du jugement réfléchissant, dans la pensée kantienne de l'histoire.

#### 4. Pour Kant, contre le réalisme

En ce qui concerne l'analyse des quatre aspects de la théorie de la justice qui, selon Nardin, devrait rendre non-opérateur le concept de justice internationale, nous pensons que ce soit la meilleure preuve de l'inadéquation des stratégies statiques de lecture, à l'objet textuel kantien.

1. Il est vrai que la distinction entre la morale et la politique soulève une difficulté importante pour la politique internationale. Mais elle soulève la même difficulté pour la politique domestique. Prenons, de nouveau, Eric Weil comme lecteur de Kant : « Par son origine, l'Etat est si peu moral que le problème de la fondation d'un Etat [...] peut être résolu même par un peuple de diables (si seulement ils sont doués d'entendement) » (Weil 1963, 118 ; cf. Kant 2007, 42). Donc pour la fondation d'un Etat, il suffit la description hobbesienne de la nature humaine: on n'a pas besoin de suppositions morales pour penser le Léviathan. Comme il n'y a pas de droit à la révolution, ni selon Hobbes, ni selon Kant, il faut expliquer comment et pourquoi les hommes arriveront un jour à faire des révolutions, à constituer des républiques et à déclarer les droits de l'homme (comme en France et en Amérique). N'est-ce pas la meilleure preuve que les « diables » *rationnels* hobbesiens ayant fondé un Etat par intérêt égoïste – un Etat despotique sans doute (voir *Leviathan*) – peuvent devenir des êtres *raisonnables*, c'est-à-dire des hommes libres, des sujets égaux et des citoyens indépendants ? Et si la chose s'est montrée *une fois* dans l'histoire, n'est-ce pas la preuve suffisante que le

genre humain est capable de progrès moral? Et si l'homme est capable de progrès moral par éducation, ne serait-il pas raisonnable de supposer l'avènement de nouvelles républiques qui vont proclamer les droits de l'homme? Et s'il en était ainsi, serait-il exagéré de supposer que les républiques vont procéder à la réalisation de la paix perpétuelle? Supposons encore que les ennemis des républiques s'opposent à ce projet, par la guerre. Mais la guerre ne fera-t-elle pas l'œuvre que les révolutions ont faite dans les sociétés particulières, en imposant le principe de la justice? On dit que le droit international de Kant reste indéterminé. Mais pas du tout dans le sens de Nardin: ce sera un droit en vue de la reconnaissance des droits de l'homme. Car seulement les droits de l'homme pourront remplir la condition formulée par le deuxième article définitif: le droit international doit être un droit non en vue de la guerre, mais en vue de la paix. On dit qu'il y a « absence d'analogie entre l'état de nature des individus, d'une part, et l'état de nature des Etats, d'autre part, car les individus ont le droit de se forcer les uns les autres contre leur volonté » (Kleingeld 2014, 67) afin de réaliser un ordre juridique. Mais les Etats se forcent les uns les autres aussi, et c'est par la guerre aveugle qu'ils se forcent, car que la Providence cache à leur vue la vraie finalité de leurs efforts, jusqu'au jour où ils cesseront de se faire la guerre et vont entrer dans un régime juridique.

Pour comprendre cela, il faut introduire en discussion le droit cosmopolitique. Nardin fait erreur lorsqu'il sépare le droit international et le droit cosmopolitique. En effet, ce sont des concepts distincts qu'il faut traiter individuellement *en théorie*, mais ils sont inséparables *dans la pratique*. Nous allons éclairer ce point dans la discussion du quatrième point. Pour le moment, disons seulement que les Etats ne doivent pas se forcer les uns les autres pour fonder une république, pour deux raisons. La première c'est que les individus, lorsqu'ils sont sortis de l'état de nature, n'ont pas fondé des républiques, mais des Etats despotiques. Ces Etats sont devenus (ou vont devenir) des républiques au fil du temps. Si un Etat universel ne peut naître que de la contrainte, il sera le despotisme le plus odieux, car il ne sera pas une république. La deuxième raison c'est que, si la Raison a voulu la fondation des Etats, son but a été de faire apprendre à l'homme l'idée de la liberté de tous. Une fois que ce principe est connu par l'humanité, il n'y a plus besoin d'une nouvelle époque de la contrainte, afin d'*enseigner* le principe de la liberté. Mais l'explication n'est pas complète, car, pour déterminer le droit international, il faut introduire en discussion le concept du droit cosmopolitique.



2. L'option de Nardin de contester l'analogie entre l'individu et l'Etat, par une discussion sur la propriété en tant que principe de séparation entre la justice privée et la justice publique me semble mal menée. Pour éclairer ce point il aurait fallu préciser que, chez Kant, la justice publique comprend d'une part le droit politique, et d'autre part le droit des gens (ou international). Lorsque les Etats vont sortir de l'état d'injustice [à lire : absence de justice], un droit public international va prendre naissance : « Les peuples en tant qu'Etats, peuvent être considérés comme des individus particuliers qui, dans leur état de nature (c'est-à-dire dans l'indépendance par rapport à des lois extérieures) se portent déjà préjudice par leur voisinage, et dont chacun peut et doit, pour sa sécurité, exiger de l'autre qu'il entre avec lui dans une constitution, analogue à la constitution civile, ou le droit de chacun pourrait être garanti » (Kant 2007, 290, IIe art. définitif).

Nous pouvons considérer l'analogie entre l'individu et l'Etat à trois niveaux, comme a) rapport entre deux types d'état de nature; b) rapport entre deux types de passage de l'état de nature au droit public ; c) rapport entre deux types de droit public. Le deuxième point soulève une difficulté car, si les individus naturels ont le droit de forcer les autres pour qu'ils quittent l'état de nature, les Etats n'ont pas le droit d'en faire autant. Cet aspect peut mettre en question le niveau c) de l'analogie. Mais que le droit politique se constitue par la contrainte et que le droit international se constitue par la volonté libre ne veut pas dire que l'analogie n'est pas valide.

Il se pose la question comment introduire la distinction entre justice privée et justice publique dans cette analogie et, surtout, quoi faire de la notion de propriété introduite par Nardin dans la discussion? Cette notion de propriété pourrait avoir un sens dans le droit privé de l'état de nature – où il ne manque pas les conventions, mais il manque la garantie des droits – et un autre sens dans le droit privé d'un Etat qui garantit les droits des individus. Si on accepte l'analogie entre propriété et territoire, on comprend que la notion de territoire peut avoir un sens dans l'état de nature – état de guerre où la seule garantie c'est le pouvoir – et un autre sens dans l'état de droit selon lequel le territoire est un droit à respecter.

L'approche de Nardin ne suit pas les axes dont nous avons parlé. Il compare la propriété individuelle qui relève du droit privé (sans distinction entre le sens naturel et le sens juridique) avec le territoire qui relève (seulement, pour lui) du droit public étatique. Tant que l'on compare l'homme avec le monstre [Léviathan], il va de soi que l'analogie ne fonctionne pas. Mais il suffit de comparer le rapport entre les monstres

avec le rapport entre les hommes pour que l'analogie revienne à l'esprit. Parler d'analogie entre l'individu et l'Etat, ce n'est pas comparer directement une entité individuelle avec une entité étatique ; c'est comparer plutôt des relations entre les individus avec des relations entre les Etats. La propriété est une relation (de pouvoir ou de droit) entre les individus, tout comme le territoire est une relation (de pouvoir ou de droit) entre les souverains. Les relations entre sujets (individus ou Etats) et objets (propriété ou territoire) – qui sont des relations purement juridiques – ne sont à considérer (en politique) que si on tient compte de leur insertion dans un système d'oppositions *extérieures* réciproques.

Il semble que, dans le passage analysé par Nardin, Kant avait considéré le territoire de l'Etat sans référence à l'ensemble des relations externes qui définissent la souveraineté comme structure. Dans le Deuxième article préliminaire, Kant dit : « aucun Etat indépendant (qu'il soit petit ou grand, c'est égal ici) ne doit pouvoir être acquis par un autre Etat » (Kant 2007, 18, IIe art. définitif). Ensuite il fournit l'argumentation : « un Etat n'est pas, en effet, (comme par exemple le sol sur lequel il est établi) un avoir (*patrimonium*). C'est une société d'hommes à laquelle personne autre que lui-même ne peut commander, et don nul autre ne peut disposer ». (Kant 2007, 18, IIe art. préliminaire). Nardin explique ce passage en montrant que l'essence de la propriété c'est de pouvoir être acquise et transmise, alors que le territoire d'un Etat n'est pas propriété « en ce sens ». Et cela est vrai : c'est en raison de cette opacité aux transactions que le territoire d'un Etat ne pourra jamais être acquis par un autre. Mais cela ne veut pas dire que l'analogie doit s'effondre : c'est bien le contraire. Dans le passage indiqué il est dit que 1) l'Etat n'est pas comme le sol; 2) le sol est un patrimoine; 3) l'Etat n'est pas un patrimoine; 4) l'Etat est une société, association de personnes, personne morale; 5) une personne n'est pas comme une chose. Afin de reconstruire l'argument de Kant, il faut se rappeler le fondement de la distinction entre personne et chose: la personne est un objet de respect, la chose peut être acquise. L'analogie kantienne exprime ce constat que le rapport entre l'individu et sa propriété est *comme* le rapport entre l'Etat et son territoire – mais l'Etat n'est pas le territoire, tout comme la propriété n'est pas la personne. L'accent est mis sur la dignité de l'Etat en tant que personne morale, non sur le territoire en tant que patrimoine.

Il y a sans doute une dissymétrie dans cette analogie, ayant comme source l'incommensurabilité du privé et du public. Afin de gérer cette incommensurabilité, il est besoin d'une herméneutique plus appliquée. Elle nous permettrait de voir que même si on définit le territoire *comme*

*patrimoine*, on ne peut pas l'acquérir. La raison en est que le patrimoine est inclus dans le contrat original entre les personnes individuelles, ainsi que le texte le dit. On pourrait bien vouloir acquérir la terre d'un souverain, mais que fait-on des habitants? Ce sont des personnes qui ne sont pas la propriété du souverain: on ne peut pas les vendre, ni les échanger, ni les prendre en possession, ni les tuer sans raison légitime, ni les déporter, ni les déposséder de leurs bien, ni les torturer. Pour ces personnes, *le territoire de l'Etat c'est leur patrie*. Un Etat peut acheter ou vendre une terre lointaine non peuplée qui constitue sa province extérieure. Mais la patrie des hommes est un patrimoine spirituel.

3. Concernant la distinction entre les maux et les préjudices, Nardin a raison. Cette distinction relève d'un choix théorique fondamental, entre la rationalité instrumentale et la rationalité axiologique. Nardin se trompe pourtant lorsqu'il dit que l'idée kantienne de justice ne peut être mobilisée en vue de réaliser un bien transnational. Dans la *Métaphysique des mœurs* – le texte que Nardin prétend prendre comme fil directeur – il est dit que « la seule différence entre le droit de l'état de nature des hommes pris comme individus ou des familles (dans leur rapport réciproque) et le droit des peuples entre eux consiste en ce que dans le droit des gens {*Völkerrecht*} on ne considère pas le rapport d'un État avec les autres en totalité, mais encore celui des individus de l'un envers les individus de l'autre et en même temps envers cet autre État » (Kant 1993, § 53, 227). Cela veut dire que, même si les individus sont citoyens d'un Etat et leurs droits sont garantis par le droit public national, dans l'état de guerre des Etats cette garantie peut s'effondrer. Les individus se trouveraient démunis de leurs « droits », et pourtant la violence envers leurs droits ne serait pas un mal, mais un préjudice. Comme l'état de nature des Etats n'est pas un état d'injustice, mais un état d'absence de la justice (Kant 1993, § 44), toute atteinte produite par la guerre aux individus ne saurait être considérée comme mal (violation des droits légitimes), mais comme préjudice. On peut ne pas admettre ce point pour les citoyens des Etats qui se font la guerre, en raison de leur soumission à l'autorité ; mais l'observation reste toujours valable, si on pense aux citoyens des autres Etats préjudiciés par la guerre. Même si la guerre ne se produit pas, l'état d'insécurité générale et l'influence réciproque des Etats peuvent avoir des conséquences négatives sur les affaires des individus, en diminuant leur bonheur. Il suffit de penser à la limitation du droit de faire usage de sa propriété dans le commerce extérieur pour s'en convaincre. Par ailleurs, Kant dit explicitement que les Etats « se portent déjà préjudice par leur voisinage » (Kant 2007, 290, IIe art. définitif). Par

conséquent, la création d'une situation juridique sur le plan international va constituer, par le simple rétablissement de la paix, un « bien transnational ». Selon la notion utilitariste de préjudice, même l'absence de malheur ou la maîtrise du risque constituent des « biens ». Mais si on introduit en discussion le droit cosmopolitique, comme les penseurs actuels de la justice globale le font, on peut dire que la liberté de se déplacer sur la surface de la terre constitue le meilleur exemple d'un bien transnational.

4. Le dernier point me semble plus difficile, car je ne le comprends pas. Il me semble pourtant que Nardin veut dire que la théorie républicaine de Kant est trop formelle (trop pauvre en contenu) pour pouvoir en déduire une justice internationale. Une théorie conséquentialiste de l'indépendance aurait encore permis de dériver certains enseignements pour le droit international, en prenant comme fil directeur une conception des biens substantiels. Une théorie universelle du bonheur, par exemple, aurait plus de potentiel pour la justice internationale qu'une théorie de la justice formelle. Nous allons répondre à ce point de telle façon que, même si nous avons mal compris l'objection de Nardin, notre critique sera maintenue par une visée plus générale de son propos. Il est évident que Nardin évite la jonction entre le droit international et le droit cosmopolitique, puisqu'il reproche cette jonction aux théoriciens actuels de la justice globale. Sans nous préoccuper ici des théories actuelles, faisons remarquer ce lieu de la *Métaphysique des mœurs* : « Cela mène à concevoir sous le concept universel du droit public non seulement le droit politique, mais encore un droit des peuples (*ius gentium*); et comme la terre n'est pas une surface sans limites, mais s'achevant par elle-même, on voit que ces deux droits ensemble conduisent inévitablement à l'Idée d'un droit politique des gens (*ius gentium*) ou du droit cosmopolitique (*ius cosmopoliticum*); de telle sorte que si, de ces trois formes de l'état juridique il manque à une seule le principe limitant par des lois la liberté extérieure, l'édifice légal des deux autres serait inévitablement ruiné et devrait finir par s'effondrer » (Kant 1993, § 43, 193-194). Si on corrobore ce passage avec le Troisième article définitif de la *Paix perpétuelle*, on comprend aisément que les déterminations qui manquent au droit international sont comprises dans le droit cosmopolitique, bien que ce droit ne soit pas défini de manière suffisante. Mais il n'est pas besoin de le définir – on ne peut pas le définir – parce qu'il est en train de se développer par la communication universelle des hommes. La *subtilitas* herméneutique consiste dans la jonction des trois types de droit, en sachant que le droit cosmopolitique se développe par la poursuite des intérêts et par le développement des

facultés que la nature a mis dans le genre humain. Il y a une vérité très simple concernant le droit cosmopolitique chez Kant, une vérité que Nardin ignore (comme tout le monde !) : c'est la définition du droit cosmopolitique. Ce droit ne concerne pas seulement le rapport universel entre les hommes ou le rapport entre les citoyens d'un état et le gouvernement d'un autre état (cf. Nardin 369). *Les sujets du droit cosmopolitique ce sont les personnes*, c'est-à-dire « les hommes et les Etats, en situation de rapport extérieur d'influence réciproque [...] considérés comme citoyens d'un Etat universel de l'humanité (*jus cosmopoliticum*) » (Kant 2007, 13, 1er art. définitif). Cela veut dire que même les Etats peuvent influencer l'un sur l'autre, selon le droit cosmopolitique, comme dans le cas où la révolution républicaine en France produit un effet d'opinion en Allemagne. Si on voit que *les sujets du droit cosmopolitique sont les personnes physiques et morales*, on comprendra à quel degré le développement des sociétés va multiplier les relations d'interdépendance, allant jusqu'aux relations globales des entités complexes. Ce qui appelle à une justice distributive globale selon la conception kantienne de la paix perpétuelle, c'est précisément la *détermination* de plus en plus complexe du droit international par le droit cosmopolitique.

## Références

- ARENDDT, Hannah. 1992. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Edited by Ronald Beiner. Chicago: The University of Chicago Press.
- DOYLE, Michael W. 1997. « La paix, la guerre et le gouvernement du peuple: Kant et les autres ». Dans *L'Année 1795. Kant: Essais sur la paix*, édité par Pierre Laberge, Guy Lafrance et Denis Dumas, 85-103. Paris: Vrin.
- FOUCAULT, Michel. 1994. « Qu'est-ce que les Lumières? ». Dans *Dits et écrits 1954-1988*, vol. IV: 1980-1988, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, 679-688. Paris: Gallimard.
- GILPIN, Robert. 1988. « The theory of hegemonic war ». *Journal of Interdisciplinary History* XVIII (4): 591-613.
- HABERMAS, Jürgen. 1988. « Kant's Idea of Perpetual Peace: At Two Hundred Years' Historical Remove ». In *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, par J. Habermas, édité par Ciaran Cronin and Pablo De Greiff, 165-201. Cambridge (MA): The MIT Press.
- HASSNER, Pierre. 1961. « Les concepts de guerre et de paix chez Kant ». *Revue française de science politique* 11(3) : 642-670.
- KANT, Immanuel. 1991. « Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ? ». Dans *Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée? Qu'est-ce que les Lumières ?*, traduction française de Jean-François Poirier et Françoise Proust, 41-51. Paris: Flammarion.

- KANT, Emmanuel. 1993. *Métaphysiques des moeurs. Première partie: Doctrine du droit*. Introduction et traduction par A. Philonenko. Cinquième édition. Paris: Vrin.
- KANT, Emmanuel. 2002. *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. Traduction par Philippe Folliot. Edition électronique, consulté le 20 octobre 2017:  
[http://classiques.uqac.ca/classiques/kant\\_emmanuel/idee\\_histoire\\_univ/idee\\_histoire.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/kant_emmanuel/idee_histoire_univ/idee_histoire.html)
- KANT, Emmanuel. 2007. *Vers la paix perpétuelle. Un projet philosophique*. Introduits, traduits et annotés par Max Marcuzzi. Paris: Vrin.
- KANT, Emmanuel. 2014. *Théorie et pratique*. Introduction, commentaires et traduction par Jean-Michel Muglioni. Edition électronique: PhiloSophie.  
[http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/old2/file/kant\\_theorie\\_et\\_pratique.pdf](http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/old2/file/kant_theorie_et_pratique.pdf)
- KLEINGELD, Pauline. 2014. "The Development of Kant's Cosmopolitanism." In *Politics and Teleology in Kant*, edited by Paul Formosa, Avery Goldman and Tatiana Patrone, 59-75. Cardiff: University of Wales Press.
- NARDIN, Terry. 2017. "Kant's republican theory of justice and international relations". *International Relations* 31(3): 357-372.
- RAWLS, John. 1999. *The law of peoples; with The idea of public reason revisited*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- TOCQUEVILLE, Alexis. 1853. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Pagnerre.
- WEIL, Eric. 1963. *Problèmes kantians*. Paris : Vrin.