

Université de Montréal

Une lecture habermassienne du projet de paix kantien

par
Frédéric Châtillon

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de M.A
en philosophie
option enseignement de la philosophie au collège

Avril, 2007

© Frédéric Châtillon, 2007



B
29
U54
2007
V-018

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

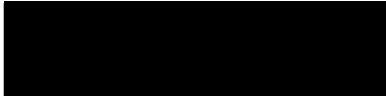
Ce mémoire intitulé :
Une lecture habermassienne du projet de paix kantien

présenté par :
Frédéric Châtillon

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

... 
président-rapporteur

... 
directeur de recherche

... 
membre du jury

RÉSUMÉ

L'objectif premier de ce mémoire est de faire l'examen d'un écrit politique de Habermas, *La paix perpétuelle, Le bicentenaire d'une idée kantienne* (1995). Cet écrit se veut un hommage et une reconstruction critique de l'opuscule de Kant, *Projet de paix perpétuelle* (1795). Ce dernier explore les conditions de possibilité d'un ordre mondial cosmopolitique comme prérequis à la paix perpétuelle. Ce mémoire fait ainsi l'examen du cosmopolitisme chez Kant et Habermas. Notre étude se décompose en trois chapitres par lesquels nous abordons la reconstruction habermassienne du *Projet de paix* : 1) les processus de mondialisation, 2) la nature des États-nations dans l'ordre cosmopolitique et 3) le droit cosmopolitique. Par le biais de cette analyse comparative, nous souhaitons mettre en dialogue la pensée politique de Kant (par l'entremise de certains commentateurs contemporains) et celle de Habermas. Notre étude critique de la reconstruction habermassienne du projet cosmopolitique conduit toutefois à deux constats. Premièrement, même si l'opuscule kantien de 1795 est sur plusieurs points dépassé par l'histoire des deux derniers siècles, les problèmes conceptuels qu'il affronte demeurent d'une criante actualité. Deuxièmement, malgré le fait que Habermas rejette la perspective transcendantale dans laquelle s'inscrit l'analyse politique kantienne, sa propre démarche conceptuelle n'arrive pas à reconstruire sans difficulté l'opuscule de Kant.

Mots clés : « cosmopolitisme », « mondialisation », « gouvernance mondiale », « paix perpétuelle », « droits fondamentaux », « philosophie politique », « philosophie de l'histoire », « État-nation », « Habermas », « Kant »

ABSTRACT

The primary objective of this paper is to examine a political text by Habermas, *Kant's Idea of Perpetual Peace, with the Benefit of Two Hundred Years' Hindsight* (1995). This text was meant to be a homage and a critical reconstruction of Kant's opuscule, *Toward Perpetual Peace* (1795). The latter explores the conditions that would permit the

establishment of a world state of cosmopolitanism, as a prerequisite to perpetual peace. It follows that this paper examines cosmopolitanism according to Kant and Habermas. The study is divided into three chapters that delve into Habermas's critical reconstruction of Kant's *Toward Perpetual Peace* : 1) the process of globalization; 2) the nature of nation states in the cosmopolitan order and; 3) cosmopolitan law. By means of this comparative analysis we intend to create a dialogue between the political ideas of Kant (through the interventions of contemporary commentators) and of Habermas. Our critical study of Habermas's reconstruction of the cosmopolitan project leads, however, to two observations. Firstly, even though Kant's opusculum of 1795 has been out-dated, in some respects, by the history of the last two centuries, the conceptual problems addressed remain glaringly current. Secondly, although Habermas rejects the transcendental perspective of Kant's political analysis, his own conceptualization does not succeed in reconstructing without difficulty Kant's opusculum.

Key words: "cosmopolitanism", "globalization", "world governance", "perpetual peace", "human rights", "political philosophy", "philosophy of history", "nation-state", "Habermas", "Kant"

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	p. 1
CHAPITRE I – <i>La nature des processus de mondialisation</i>	p. 4
<i>Section un : Kant</i>	p. 7
1.1) <i>Kant et la conception téléologique de l’histoire</i>	p. 7
1.2) <i>De la philosophie de l’histoire aux processus de mondialisation</i>	p. 11
1.3) <i>Les trois processus de mondialisation</i>	p. 12
<i>Section deux : Habermas</i>	p. 16
2.1) <i>Critique générale des trois thèses de Kant</i>	p. 16
2.2) <i>La reconstruction des trois processus de mondialisation</i>	p. 17
<i>Section trois : Weil, Yovel et Arendt</i>	p. 23
<i>Conclusion du Chapitre I</i>	p. 30
CHAPITRE II – <i>Cosmopolitisme et post-nationalisme</i>	p. 31
<i>Section un : Kant</i>	p. 33
1.1) <i>Le cosmopolitisme « strict »</i>	p. 33
1.2) <i>Le cosmopolitisme « souple »</i>	p. 35
<i>Section deux : Habermas</i>	p. 36
2.1) <i>Le phénomène du multiculturalisme</i>	p. 38
2.2) <i>Le phénomène de la mondialisation</i>	p. 42
<i>Section trois : Stéphane Courtois et David Held</i>	p. 46
3.1) <i>L’intégration de l’État-nation dans le projet cosmopolitique</i>	p. 47
3.2) <i>Du Bicentenaire d’une idée kantienne à Après l’État-nation</i>	p. 49
<i>Conclusion du Chapitre II</i>	p. 53
CHAPITRE III – <i>Le droit cosmopolitique</i>	p. 54
<i>Section un : Kant</i>	p. 57
1.1) <i>La doctrine kantienne du droit</i>	p. 58
A) <i>La distinction entre morale et droit</i>	p. 61
B) <i>Droits naturels et contrat social (volonté générale universelle)</i>	p. 62
1.2) <i>Le droit cosmopolitique dans la doctrine du droit</i>	p. 64

<i>Section deux : Habermas</i>	p. 66
2.1) <i>Du droit d'hospitalité aux droits de l'homme</i>	p. 67
2.2) <i>Droit, autonomie politique et démocratie</i>	p. 70
A) <i>Le problème du monologisme pour l'autonomie politique</i>	p. 73
B) <i>Un tournant langagier dans le kantisme</i>	p. 75
<i>Section trois : O. Höffe et S. Goyard-Fabre</i>	p. 80
3.1) <i>Le monologisme chez Kant, un faux problème ?</i>	p. 81
A) <i>O. Höffe</i>	p. 81
B) <i>S. Goyard-Fabre</i>	p. 82
3.2) <i>Le paradigme de la communication, un changement difficile</i>	p. 84
<i>Conclusion du Chapitre III</i>	p. 86
CONCLUSION	p. 89
BIBLIOGRAPHIE	p. 92

À mes deux garçons, Marc-Aurèle et Lévi

INTRODUCTION

Ce mémoire a comme objectif *premier* de faire l'examen d'un texte du philosophe Jürgen Habermas, *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne* (1995)¹. Ce court écrit politique se veut un hommage à Kant, et plus précisément à son *Projet de paix perpétuelle* (1795)², célébrant ainsi les 200 ans de cet opuscule politique. Par cet hommage, Habermas souligne la grandeur de ce texte, inscrit au coeur des Lumières, qui tente de répondre à ces questions: quelles sont les conditions de notre sortie hors de la noirceur des guerres incessantes? Comment tendre vers ce qu'exige la raison, c'est-à-dire la réalisation de l'état cosmopolitique, seul garant de la paix perpétuelle?

Tout au long de sa réflexion sur cet opuscule, Habermas souligne en quoi il adhère et en quoi il se distancie du cosmopolitisme kantien. À l'aide de ses propres théories, lesquelles sont en grande partie héritées du kantisme, il propose des solutions aux problèmes qu'il dégage de sa lecture. *Le bicentenaire* est donc une reconstruction critique du *Projet de paix perpétuelle*.

Toutefois, dans la mesure où le *Projet de paix* et sa reconstruction de 1995 comportent une grande diversité de thèmes et d'idées, nous avons tenté d'identifier quelques problématiques privilégiées afin de conduire notre investigation critique selon les objectifs de notre mémoire. James Bohman et Matthias Lutz-Bachmann, deux analystes qui ont étudié le problème du cosmopolitisme chez Kant, constatent qu'il est utile de diviser cette question en trois thèmes³ : 1) le premier concerne trois processus mondiaux, que nous associons aujourd'hui au vocable de «mondialisation», et qui favorisent le développement de l'état cosmopolitique, 2) le deuxième concerne la nature et l'avenir de l'État-nation et 3) le troisième concerne les spécificités du droit cosmopolitique. Dans ce mémoire, chacun de ces thèmes correspond à l'un des trois chapitres.

¹ Habermas, *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, dans *L'intégration républicaine*, traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz, Fayard, Paris, 1998

² Kant, *Projet de paix perpétuelle*, dans *Oeuvres philosophiques*, tome III, Bibliothèque de la Pléiade, Éditions Gallimard, Paris, 1986

³ J. Bohman et M. Lutz-Bachmann (Ed), *Introduction*, dans *Perpetual Peace*, MIT Press, Cambridge, 1997

Habermas et Kant se penche sur un lieu commun : la série de problèmes qu'affronte le *Projet de paix*. Ce mémoire cherche ainsi à faire dialoguer ces deux philosophes sur le thème du cosmopolitisme et ses conditions de développement. Pour chaque chapitre, après avoir présenté le raisonnement de Kant à propos d'un thème, nous en examinerons la reconstruction critique de Habermas. Toutefois, dans l'espoir de présenter un véritable dialogue, nous avons choisi de faire intervenir des spécialistes de Kant, voir des kantien, afin de donner au kantisme la chance de se défendre des critiques du philosophe de Francfort. C'est pourquoi, à l'intérieur d'un même chapitre, nous ajoutons une troisième section dans laquelle nous laissons place aux idées de quelques-uns de ces spécialistes. Cette démarche constitue l'objectif *second* de ce mémoire.

Même si, par son hommage, Habermas démontre sa proximité avec Kant, il n'en demeure pas moins que des différences majeures existent entre les deux philosophes. Elles annoncent les grandes difficultés que nous devons affronter. Le désir de Habermas d'affranchir sa théorie critique d'une perspective métaphysique est sans doute ce qui marque la plus grande distance entre lui et Kant.

Dans notre Chapitre I (*Les processus de mondialisation*), nous verrons en *Section un*: Kant à quel point le raisonnement politique kantien est indissociable d'une conception téléologique de l'histoire. Habermas, motivé par son ambition d'inscrire ses analyses dans l'époque qu'il nomme «post-métaphysique», réduit au silence la perspective transcendante de Kant pour proposer un raisonnement se voulant lui-même libre de fondement métaphysique (*Section deux: Habermas*). Du fait de cette position, nous verrons que le kantisme contemporain pourrait à son tour accuser Habermas de mal comprendre la démarche métaphysique qui motive la pensée politique de Kant. Selon Hannah Arendt, Yirmahu Yovel et Éric Weil, si l'on replace correctement l'analyse politique de Kant dans le cadre plus grand de sa philosophie de l'histoire, elle s'avère alors consistante.

Le Chapitre II (*La place de l'État-nation*) s'interroge sur l'espace que pourrait occuper l'État-nation dans l'ordre cosmopolitique. C'est ici que l'écart entre l'analyse du *Projet de paix* et celle du *Bicentenaire* sera le plus prononcé. Si Kant conçoit l'État comme nécessairement souverain dans l'ordre cosmopolitique, nous verrons que pour Habermas, non seulement l'État doit se départir de sa souveraineté, mais qu'il est également appelé à se dissoudre dans des structures politiques plus grandes. Exceptionnellement, la troisième section de ce chapitre, où l'on propose encore une perspective critique des thèses du *Bicentenaire*, n'impliquera pas d'exégètes de Kant, mais des interlocuteurs contemporains. La raison en est peut-être que les 200 ans qui nous séparent de Kant nous obligent à traiter la question de la nature de l'État-nation à l'aide de ceux qui ont perçu les transformations incroyables qu'a subies cette forme politique depuis le *Projet de paix*. Stéphane Courtois et David Held, deux spécialistes de Habermas, nous permettront de mettre à l'épreuve les thèses du *Bicentenaire* au sujet de la place de l'État-nation dans l'ordre cosmopolitique. Toutefois, cette *Section trois : Courtois et Held* nous permettra de mettre en lumière un parallèle intéressant : Kant, dans son *Projet de paix*, se rétracte de la position plus stricte égayée dans *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique (1784)*, où les républiques devaient laisser place à un État mondial. En effet, l'opuscule kantien de 1795 sur la paix perpétuelle accorde une place importante à l'État souverain dans l'ordre cosmopolitique. Nous observons un mouvement de pensée semblable chez Habermas. Dans *Après l'État-nation*, écrit deux années après le *Bicentenaire*, Habermas se rétracte également (quoique de façon moins prononcée) pour s'accorder avec les analyses de David Held selon lesquelles l'ordre cosmopolitique doit composer avec les acteurs incontournables que sont les États aujourd'hui.

Finalement, le Chapitre III nous permettra de faire l'examen du droit cosmopolitique. Ce thème soulève pour Kant et Habermas une grande difficulté : celle de conceptualiser un tel droit de sorte qu'il puisse être entendu comme *légitime* au sens auto-législatif du terme. En *Section un: Kant*, nous tenterons de mettre en lumière la conception

kantienne du droit et plus précisément l'idée de droit cosmopolitique. En *Section deux* : *Habermas* nous soulignerons les problèmes que pose la théorie kantienne du droit et les solutions qu'offre la théorie démocratique du droit de Habermas. Encore une fois, c'est l'exigence habermassienne de dévier la théorie de ses bases transcendantales pour l'amener vers des fondations empiriques et pragmatiques qui sera au centre des différends entre les deux auteurs. Dans une troisième section, nous verrons, à l'aide des idées de Otfried Höffe et Simone Goyard-Fabre, deux spécialistes du droit chez Kant, pourquoi la critique habermassienne du droit kantien peut être problématique et en quoi la théorie de remplacement ne va pas sans problèmes.

De cette façon, ce mémoire fera l'examen du cosmopolitisme propre au *Bicentenaire d'une idée kantienne* et, par le fait même, du *Projet de paix perpétuelle*. En trois temps, chacun représentant un thème essentiel de la question, notre examen essaie de saisir le propre du *Bicentenaire* : un écrit politique qui à la fois s'attache et se détache du *Projet de paix* kantien mais qui, au fond, en conserve l'essence, soit l'urgence de développer conceptuellement les bases d'un plan de paix mondial.

CHAPITRE I

La nature des processus de mondialisation

Ce premier chapitre a pour objectif l'analyse des positions de Habermas et de Kant au sujet de thèses sur le développement de l'état cosmopolitique que nous retrouvons dans leurs textes portant sur la paix perpétuelle⁴. Plus précisément, nous aborderons la question de trois «processus» précis devant mener à l'état cosmopolitique. Ceux-ci sont présentés par Kant dans son *Projet de paix* puis repris et analysés par Habermas dans son *Bicentenaire d'une idée kantienne*. Suivant Bohman et Lutz-Bachmann, nous nous proposons de comprendre ces processus comme des «processus de mondialisation»,

⁴ Kant, *Vers la paix perpétuelle*, *Op. Cit.*; Habermas, *La paix perpétuelle, le bicentenaire d'une idée kantienne*, *Op. Cit.*

puisqu'il est souligné par ces auteurs, «*globalization is the process by which the conditions for positive peace come about*⁵ ». Habermas décrit ainsi ces trois processus: 1) «*le caractère pacifique des républiques*», 2) «*la vertu socialisatrice du commerce international*» et 3) «*la fonction de l'espace public politique*»⁶.

Suivant la division tripartite de ce mémoire, nous proposons en ce premier chapitre une analyse suivant une méthode assez simple: examiner ces processus de mondialisation chez Kant puis leur superposer la reconstruction critique proposée par Habermas. Toutefois, cet exercice qui vise à faire ressortir leurs différences sous-tend une entreprise délicate: dans la mesure où, comme nous le verrons plus en détails, la philosophie politique de Kant s'inscrit plus généralement dans une philosophie de l'histoire et, dans la mesure où Habermas ne reconnaît pas la nécessité de ce lien fondamental, alors il nous faudra replacer l'analyse kantienne des processus de mondialisation dans le cadre plus complexe d'une conception téléologique de l'histoire et déterminer comment, exactement, cette perspective fait défaut dans la reconstruction habermassienne. Ce repositionnement nous permettra de mettre en lumière une analyse politique beaucoup plus complexe qu'elle semble l'être sous la critique de Habermas dans son *Bicentenaire*. Nous savons que la reconstruction critique que propose Habermas du *Projet de paix* kantien s'inscrit dans une volonté plus générale de s'affranchir de toute perspective métaphysique afin de répondre aux exigences qu'impose l'ère «post-métaphysique» dans laquelle, selon le philosophe de Francfort, nous sommes actuellement inscrits. Toutefois, le *Bicentenaire*, en éclipsant la perspective métaphysique d'une conception téléologique de l'histoire dans son analyse des thèses kantiennes sur les processus de mondialisation, en réduit la richesse conceptuelle à une simple analyse politique aussi visionnaire que défailante.

Après avoir fait quelques remarques préliminaires sur le terme «mondialisation» en tant que notion clé de ce chapitre, nous allons examiner, dans la *Section un: Kant*, qu'est-ce qu'une conception téléologique de l'histoire (1.1), avant de voir le lien fondamental qui

⁵ James Bohman & Matthias Lutz-Bachmann (Ed.), *Perpetual Peace*, *Op. Cit.*, p. 5.

⁶ Habermas, *Le bicentenaire*, *Op. Cit.*, p. 168

unit les processus de mondialisation à la philosophie de l'histoire (1.2). Finalement, nous examinerons ces trois processus comme tels (1.3). À la suite de cet examen, nous verrons, en *Section deux: Habermas*, quelle critique générale est préalable à la compréhension de sa reconstruction (1.1). Ensuite, nous analyserons sa reconstruction des trois analyses kantienne sur la mondialisation (1.2) pour finalement examiner comment il s'inscrit contre la conception téléologique de l'histoire de Kant (*Section trois: Weil, Yovel et Arendt*). Ce premier chapitre pourra nous donner une vue d'ensemble sur ce premier thème de la question du cosmopolitisme chez Kant et Habermas. Il nous permettra surtout de bien cerner l'analyse de Habermas sur ce point précis de la question des processus de la mondialisation.

Avant de passer à notre première section, il conviendrait d'abord d'éclaircir certains points généraux reliés au titre de ce chapitre. Nous entendons par «processus de mondialisation» trois arguments⁷ avancés par Kant qui se comprennent comme des tendances (ou des moyens de la *nature*) favorisant l'établissement de l'état cosmopolitique. La «mondialisation» réfère à un ensemble de faits mondiaux qui sous-tendent l'élargissement des communications et des échanges de natures diverses à plusieurs niveaux entre les États de la Terre, puis entre États, citoyens et institutions non-étatiques. Ces connexions entre différents acteurs du monde moderne créent des réseaux d'interaction et de coordination : des systèmes économiques, des réseaux globaux de communication, des interactions intergouvernementales et des formes multilatérales de diplomatie⁸.

Les thèses proprement politiques que Kant développe dans ses écrits de 1795 et qui concernent les «processus de mondialisation» que nous allons examiner en *Section un: Kant* trouvent une place dans cette conceptualisation récente du phénomène contemporain de la mondialisation. La mondialisation est en quelque sorte la condition de possibilité du

⁷ Tel que vu plus haut: 1) «*le caractère pacifique des républiques*», 2) «*la vertu socialisatrice du commerce international*» et 3) «*la fonction de l'espace public politique*» [Habermas, *Le bicentenaire*, *Ibid.*, p. 168].

⁸ Cette définition de la mondialisation s'inspire de celle de James Bohman et Matthias Lutz-Bachmann, parue dans James Bohman and Matthias Lutz-Bachmann (Éd.), *Perpetual Peace, Op. Cit.*, page 8

développement de l'idéal cosmopolitique: «*The process of creating worldwide networks of interaction sets the current parameters for a feasible cosmopolitan order*⁹ ». Nous suivons en ce sens l'analyse de plusieurs spécialistes du cosmopolitisme kantien¹⁰ qui ont souligné, chez Kant, l'observateur avant-gardiste de phénomènes sociaux, politiques, économiques ou légaux qui s'inscrivent dans ce que nous appelons aujourd'hui la mondialisation. Cette analyse signifie sans aucun doute que la mondialisation, dont les premières manifestations n'échappèrent pas au regard de Kant, n'est pas un phénomène totalement nouveau. Comme le rappelle Anthony Giddens, «*modernity is inherently globalizing*¹¹ ».

Section un: Kant

Dans le *Projet de paix perpétuelle*, nous pouvons désigner le destin cosmopolitique de la communauté humaine depuis deux perspectives inséparables: l'une, métaphysique, développée dans le cadre de la philosophie de l'histoire kantienne; l'autre, politique, issue des analyses kantiennes de processus sociaux, économiques et juridiques. Avant de passer à cette perspective politique des analyses de Kant sur les processus de mondialisation, tâchons de mieux saisir ce qu'est la philosophie de l'histoire et ce qu'elle implique en regard de la thématique de ce chapitre.

1.1) *Kant et la conception téléologique de l'histoire*

Nous retrouvons, dans le *Projet de paix perpétuelle*, des références à une philosophie de l'histoire que nous pouvons comprendre comme une «conception téléologique de l'histoire», en ce qu'elle propose d'attribuer une finalité à la nature : amener peu à peu l'humanité vers le seuil de la moralité. «*In Kant, history is part of nature; the historical subject is the human species understood as part of the creation,*

⁹ James Bohman and Matthias Lutz-Bachmann (Éd.), *Perpetual Peace, Ibid.*, page 8

¹⁰ Voir notamment tous les chercheurs que regroupe l'ouvrage collectif *Perpetual Peace, Ibid.*

¹¹ Anthony Giddens, *Consequences of Modernity*, in *Perpetual Peace, Ibid.*, p. 63

*though as its final end [...]*¹² » Kant place « *l'ingénieuse et grande ouvrière, la nature*¹³ », au sommet de ce projet idéal: « *ce que la nature a pour intention suprême sera réalisé à la fin, un état cosmopolite universel* ¹⁴ ». Selon ce dessein précis, la nature a tout d'abord fait en sorte que l'être humain puisse vivre partout sur Terre, qu'il s'y disperse en mettant en place de façon non-intentionnelle les premières conditions politiques inhérentes au projet cosmopolitique. À la suite d'Éric Weil et de Hannah Arendt, nous appellerons « *ruse de la nature*¹⁵ » ce travail de la nature à l'oeuvre dans la conception téléologique de l'histoire de Kant. Cette expression est l'équivalent d'une « main cachée » de la nature et signifie ce travail de la nature qu'il est impossible de voir mais qui explique néanmoins la marche de l'histoire.

Kant attribue aussi à la nature le rôle qui consiste à « *faire naître parmi les hommes, contre leur intention, l'harmonie du sein même de leurs discordes*¹⁶ .» C'est donc la nature sous toutes ses formes, comme celle de « l'insociable sociabilité »¹⁷ dans la nature humaine, et ses processus--comme ceux de la guerre et de la mondialisation--qui, habilement, mettront en place l'ensemble des éléments nécessaires à l'avènement de l'état cosmopolitique.

Finalement, la « ruse de la nature » aura permis la mise en place des conditions nécessaires à l'institutionnalisation d'un droit cosmopolitique. Si Kant voit dans l'état cosmopolitique la condition idéale pour l'achèvement de la moralité en une communauté éthique, c'est que pour lui cet état mondial judiciaire permet à chaque être humain de profiter des droits qui lui reviennent en tant qu'il les aura voulus rationnellement et institués politiquement. Le droit comme exigence rationnelle (impératif) est perçu ici

¹² Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1982, p. 8

¹³ Kant, *Projet de paix perpétuelle*, *Op. Cit.*, p. 353.

¹⁴ Kant, *Idée d'une histoire*, théorème VIII, l. c. ; VI 47.

¹⁵ Éric Weil, *Problèmes kantien*, Librairie philosophique J. VRIN, seconde édition, 1982, pp. 117-128; Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, *Op. Cit.*, p. 8

¹⁶ Kant, *Projet de paix perpétuelle*, *Op. Cit.*, p. 353.

¹⁷ Pour Kant, l'homme est fondamentalement égoïste et, par le fait même, insociable. Pourtant, il doit composer avec les autres, ne serait-ce que pour se garantir la paix, qu'il désire, dans la perspective d'une « ruse de la nature » par intérêt personnel. Il est donc forcé d'être sociable même en étant insociable, d'où l'expression kantienne d'« insociable sociabilité ».

comme le «chevalier protecteur» de la moralité¹⁸, de la liberté et de l'autonomie. Il est l'incarnation d'un ordre social fondé par la raison et le prémunit contre un retour à l'anarchie. Comme les impératifs catégoriques de la raison pratique qui sont à l'origine des droits fondamentaux («droits de nature» kantien¹⁹) sont insensibles aux frontières étatiques et jouissent d'un caractère universel, alors ce sont tous les hommes qui doivent bénéficier de la protection du droit. C'est pourquoi l'arrangement cosmopolitique, où le droit s'adresse à chaque «citoyen du monde», est la forme la plus à même de répondre à l'universalisme des impératifs juridiques de la raison pratique.

Ainsi, les processus de la nature contribuent à faire concorder, à travers l'égoïsme propre à l'homme, les actions et les institutions humaines vers un état non plus anarchique mais réglé selon les termes du droit²⁰. Ces processus se déroulent d'abord dans le cadre de l'état de nature ou pré-politique, où la raison pratique juridique énonce une législation que Kant nomme le droit privé ou droit naturel (*natürliches Recht*). Ce dernier souffre encore d'une carence de légalité qui ne sera comblée qu'après l'avènement du contrat social. Ensuite, après l'institution de la république, ces processus de la nature agissent dans le cadre de la constitution civile, où l'on voit alors apparaître le droit civil puis le droit des gens (international). En dernière instance, ils devraient agir dans le cadre d'une association mondiale d'États, garantissant le respect du droit pour chaque citoyen du monde²¹ (droit cosmopolitique).

¹⁸ Nous pourrions aussi dire, à la suite de Y. Yovel, que le droit est «semi-moral»: le droit «ne peut pas être moral au sens strict du terme, car il n'est pas une personne réelle, dotée de subjectivité, et son mode d'être n'est que l'extériorité [nous verrons plus en détails ce que cette expression d'extériorité signifie au Chapitre III]. Ce système peut bien fonctionner conformément au devoir, mais non pas par respect du devoir, il entre ainsi dans le cadre du concept de la légalité.» [Yirmiyahu Yovel, dans «Kant et la philosophie de l'histoire», Librairie des Méridiens Klincksieck et Cie, 1989, Paris, p.143]

¹⁹ Nous verrons plus en détails dans le Chapitre III: *Droit cosmopolitique*, ce que signifie cette formule qui réfère au droit naturel propre à la doctrine kantienne du droit et qui se précise déjà dans cette formulation que nous empruntons à Simone Goyard-Fabre: «un droit naturel de l'homme dans l'état de nature (*natürliches Recht*)» [Goyard-Fabre, *La philosophie du droit de Kant*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1996, p.53]

²⁰ «Cela est la thèse principale de Kant dans ses essais portant explicitement sur l'histoire, comme l'Idée pour une histoire universelle et la Paix perpétuelle [...]» Y. Yovel, *Kant et la philosophie de l'histoire*, Op. Cit., p. 17

²¹ Pour ceux qui trouveraient dans cette philosophie «optimiste» une justification de l'inaction et de l'attente passive, voir la défense de Kant qu'apporte sur ce point Eric Weil, dans «Problèmes kantien», Op. Cit., p. 131 et suivante. Voir aussi Yirmiyahu Yovel, dans «Kant et la philosophie de l'histoire», Op. Cit., chapitre II.

Nous retrouvons ce travail d'une «ruse de la nature» inscrite dans la philosophie kantienne de l'histoire à l'intérieur du *Projet de paix*. Toutefois, cette pensée kantienne de l'histoire embrasse beaucoup plus grand. La «ruse de la nature» n'est, dans les mots d'Arendt, que «[...] *the beginning of history; its process is progress, and the product of this process is sometimes called culture, sometimes freedom* [...]»²² » Dès que la «ruse de la nature» produit la culture, comme les institutions politiques ou le droit, alors les hommes, bénéficiant de l'assurance que procure le système législatif à leur liberté, détiennent les conditions nécessaires de base pour prendre conscience du déroulement de l'histoire et de sa finalité. Éclairés des lumières de la raison, ils pourront *vouloir* par eux-mêmes le développement de l'état cosmopolitique. Dès ce moment, l'égoïsme et l'«insociable sociabilité» humaine dont la «ruse de la nature» permet d'expliquer le rôle dans l'histoire ne sont plus seuls à gouverner cette histoire. Depuis les Lumières, l'histoire prend une tournure spécifiquement rationnelle²³, c'est-à-dire «*procédant d'intentions conscientes [et non plus seulement intéressées] de changer et de réformer le monde conformément à un idéal moral, et de contribuer à l'accomplissement de cet idéal en tant que totalité*»²⁴ ». Dès lors, la nature, pour Kant, n'est plus le véhicule exclusif du progrès, mais partage son rôle avec la raison pratique affranchie de la nature. La nature est en partie parvenue à sa fin première, la culture, mais la raison pratique semble encore loin de sa finalité : l'idéal du «Souverain Bien»²⁵. Cet idéal détermine ainsi un tout autre aspect de la philosophie kantienne de l'histoire: celui de l'action morale consciente en vue de réaliser le «Souverain Bien». Toutefois, cet idéal et ses conditions de réalisation (l'institution d'un état

²² Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, *Op. Cit.*, p. 8

²³ L'action consciente est comprise comme un principe complémentaire aux «ruses de la nature», voir Yirmiyahu Yovel, «*Kant et la philosophie de l'histoire*», *Op. Cit.*, p. 117-128

²⁴ Yirmiyahu Yovel, «*Kant et la philosophie de l'histoire*», *Op. Cit.*, p. 107

²⁵ Par Souverain Bien, Kant entend ceci: pour croire qu'un jour «bonheur» et «vertu» seront enfin réunis, je dois aussi croire qu'il existe un auteur moral du monde et que mon âme est immortelle. De cette façon je contribuerai au Souverain Bien, malgré la tension interne entre moi comme être raisonnable et moi comme être fini: «*L'homme, être raisonnable, ne veut pas son bonheur, car il sait que ce bonheur dépend, non de lui et de sa décision morale, mais du cours du monde sur lequel il n'a aucune influence: il veut être moralement digne de bonheur; mais il ne peut pas s'interdire de désirer ce bonheur--il ne doit même pas vouloir se l'interdire de peur de tomber dans la superbe du stoïcien, qui refuse de reconnaître sa nature aussi finie. Si le Souverain Bien n'inspire pas l'homme moral, il sera pourtant désiré par lui et doit l'être.*» [É. Weil, *Problèmes kantien*s, *Op. Cit.*, p.113]

cosmopolitique) semblent davantage indiquer une marche à suivre qu'un objectif réalisable à plus ou moins long terme. C'est pourquoi Kant entreprend, dans ses analyses politiques des processus de mondialisation, de cerner ce qui, en eux, favorise l'avènement de cet état cosmopolitique dans l'espoir de démontrer que cet idéal n'est pas «une chimère vide».

1.2) *De la philosophie de l'histoire aux processus de mondialisation*

Dans le *Projet de paix perpétuelle*, cette argumentation propre à la conception téléologique de l'histoire de Kant rencontre dans sa structure un développement proprement «analytique»²⁶ qui cherche à décrire en détails les processus de la *natura daedala rerum*²⁷ à l'oeuvre dans le monde--ce sont les processus de mondialisation que nous examinerons au prochain point (1.3). La perspective téléologique seule n'arrive pas à démontrer *comment*, concrètement, l'humanité en arrivera à se moraliser. Elle doit s'appuyer sur les thèses que propose la théorie politique et l'analyse concrète de divers phénomènes observables, sociologiques ou économiques par exemple. Il est aussi pensable de ne retenir ou de ne souligner que ces processus, c'est-à-dire sans leur éclairage métaphysique. C'est ce que nous essaierons de faire le plus possible dans le reste de cette *Section un: Kant*, pour cette raison : comme une partie importante de ce travail repose sur l'apport de Habermas à la question du cosmopolitisme, et dans la mesure où celui-ci rejette la perspective métaphysique d'une finalité de la nature, alors il convient pour la suite de cet examen de se pencher davantage sur la dimension purement politique de ces processus. Bien entendu, chez Kant, il est *impossible* de dissocier l'analyse politique des processus de la mondialisation²⁸ d'une conception téléologique de l'histoire. L'une ne va pas sans l'autre puisqu'ils s'expliquent l'une l'autre. Nous pourrions même dire que chez Kant, l'histoire et la politique se fondent en un seul et même problème philosophique: «*il ne s'agit plus*

²⁶ C'est-à-dire qui ne relève que de la pure analyse (sociale, politique, juridique) de façon à ce qu'à première vue, nous ne voyons plus la structure globale (la conception téléologique de l'histoire) qui l'englobe.

²⁷ C'est sous cette appellation latine que Kant surnomme «la grande ouvrière» qu'est la nature, *Projet de paix perpétuelle*, La Pléiade, *Op. Cit.* p. 353

²⁸ C'est ce que nous avons appelé plus haut «*le développement proprement analytique*» des trois processus de la mondialisation, que nous examinons plus bas. Nous entendons par «analytique» l'analyse proprement politique chez Kant qui, à la suite de la critique du *Bicentenaire* de Habermas, serait dépourvue de son appareil métaphysique.

seulement d'arranger histoire et politique, il s'agit de comprendre leur sens commun, le sens qui doit décider de tout arrangement ²⁹ ». Dans cette mesure, notre tâche de comprendre ces processus sans leur appareillage métaphysique ne pourra se faire de façon totalement cohérente que dans notre examen de la reconstruction de Habermas (dans la *Section deux: Habermas* de ce chapitre). Ces processus que nous allons regarder concernent les sphères sociales, politiques, économiques et juridiques du monde qui, par ceux-ci, se «mondialise».

1.3) *Les trois processus de mondialisation*

Avec ces remarques préliminaires, nous sommes maintenant en mesure de bien interpréter les analyses kantienne sur la mondialisation, c'est-à-dire de les insérer dans la philosophie de l'histoire qui les encadre. Ces analyses sont toutes issues du *Projet de paix perpétuelle* et se rapportent à trois processus de mondialisation :

1) Le premier de ces processus concerne la nature pacifique de la constitution républicaine, que Kant considère comme la plus juste, c'est-à-dire comme celle offrant le meilleur environnement pour l'enracinement des systèmes juridiques (droit civique, droit des gens et, depuis Kant, droit cosmopolitique). L'État républicain est juste puisqu'il «représente la volonté unie du peuple³⁰ » et qu'il propose, en ce sens, un ensemble de lois qui sont des contraintes légitimes aux yeux des contractants. Nous pouvons comprendre le développement d'États républicains comme un processus de mondialisation dans la mesure où la mondialisation renferme les conditions du développement de l'idéal cosmopolitique. Plus précisément, il s'agit pour Kant de défendre l'existence d'un processus, issu de la nature même du républicanisme comme régime politique juste, qui sera le moteur d'un développement moins belliqueux des relations internationales. Selon lui, dans la mesure où seule la constitution républicaine est parfaitement compatible avec «*la liberté*», «*la*

²⁹ Éric Weil, *Problèmes kantien, Op. Cit.*, page 141

³⁰ Françoise Proust, *Introduction*, dans Kant, *Vers la paix perpétuelle*, Flammarion, Paris, 1991, p. 13

soumission de tous à une législation commune» et «*le droit d'égalité*»³¹, alors elle seule pourra garantir aux hommes les droits fondamentaux exigés par la raison pratique comme condition à l'idéal d'une paix perpétuelle. L'État républicain dans son fonctionnement et ses rapports avec la société civile permettra la formation d'une position commune qui représente le noyau de l'argumentation de Kant concernant la nature pacifique des républiques: le citoyen d'un tel État, maintenant habitué à la liberté, à l'autonomie et au respect de ses droits, ne prendra plus la chance d'appuyer les menées guerrières que voudrait déclencher son gouvernement et qui constituent un recul pour l'idéal de paix.

Dans la mesure où le gouvernement de l'État républicain «*doit user de son pouvoir d'une manière telle qu'il favorise la manifestation de la volonté publique*»³², alors il faudrait, sur le sujet de faire ou non la guerre, que chaque citoyen ait droit de regard. «*Or, décréter la guerre, n'est-ce pas, pour des citoyens, décréter contre eux-mêmes toutes les calamités de la guerre*»³³? Il leur faudrait combattre, aux frais de leur propre vie, et réparer les désastres qu'elle cause. «*Certes l'on se gardera bien de précipiter une entreprise aussi hasardeuse*»³⁴.» Pour cette raison, l'État républicain revêt aux yeux de Kant une nature fondamentalement pacifique. Plus les mérites pacifiques de la république feront écho parmi les peuples du monde, plus ceux-ci pourraient être tentés par cette forme de pacte social. Dans cette mesure, la multiplication des républiques, par nature pacifiques, converge vers un ordre mondial de moins en moins belliqueux et plus propice à l'institution d'un droit cosmopolitique.

2) Dans sa deuxième observation concernant les processus devant mener à l'institution d'un ordre cosmopolitique, Kant prévoyait que les échanges commerciaux auraient le pouvoir de créer des liens pacifiques entre les peuples. C'est «*l'esprit de commerce qui s'empare tôt ou tard de chaque nation et qui est incompatible avec la*

³¹ Kant, *Projet de paix*, *Op. Cit.*, p. 342

³² Françoise Proust, *Introduction dans Kant, Vers la paix perpétuelle*, Flammarion, *Op. Cit.*, p. 16

³³ Kant, *Projet de paix perpétuelle*, *Op. Cit.*, p. 342

³⁴ Kant, *Projet de paix perpétuelle*, *Ibid.*

*guerre*³⁵ » qui aurait pour tâche d'établir un climat pacifique nécessaire à l'ouverture et aux échanges. Dans la mesure où ce développement commercial ainsi que ses conditions de nature pacifique devraient se refléter dans la juridiction internationale, alors l'alternative guerrière en tant que contraire au bon développement des liens commerciaux pourrait peu à peu se soustraire aux pratiques républicaines. Pour Kant, «*la puissance pécuniaire étant celle de toutes qui donne le plus de ressort aux États, ils se voient obligés de travailler au noble ouvrage de la paix*³⁶ ». Dans le *Projet de paix perpétuelle*, cet argument est amplifié par la perspective métaphysique de la philosophie kantienne de l'histoire: «*C'est ainsi que la nature garantit, par le moyen même des penchants humains, la paix perpétuelle*³⁷ ». Le commerce international, pour Kant, possède donc cette vertu de favoriser l'institution de la paix par des ententes que chercheront à établir entre elles les nations de la Terre pour assurer la floraison de leurs activités pécuniaires.

3) Le troisième processus se présente ainsi: Kant voyait dans le développement d'un espace public mondial la garantie d'un ordre cosmopolitique. Selon lui, l'espace public sert à évaluer publiquement les politiques en place dans l'intérêt des citoyens et de leur liberté. Un tel espace pourrait bénéficier des conseils de l'élite intellectuelle afin de sensibiliser le public de citoyens et surtout leur gouvernement à la critique publique, seule capable de préserver «*les droits imprescriptibles du peuple envers le chef de l'État*³⁸ ». Car si, pour Kant, la seule arme du citoyen contre le despotisme est la critique (puisque la révolution présente une «*contradiction dans les termes*³⁹ », en regard de la raison pratique⁴⁰), alors son seul moyen est de «*répandre les lumières, continuer l'Aufklärung*⁴¹

³⁵ Kant, *Projet de paix perpétuelle*, Op. Cit., p. 362

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Éric Weil, *Problèmes kantien*s, Op. Cit., p. 126

³⁹ *Ibid.*, p.124

⁴⁰ La révolution implique la violence et la possibilité de sortir de l'état civil. C'est en effet contraire à l'obligation morale voulant que nous sortions de l'état de nature. Une révolution est contraire au pacifisme kantien en ce «*qu'une telle résistance reposerait sur une maxime qui, généralisée, annihilerait toute constitution civile et détruirait l'état dans lequel seuls les hommes peuvent être en possession de droits en général. Il en résulte que toute opposition au pouvoir législatif suprême, [...] tout soulèvement éclatant en rébellion constituent le crime le plus important et le plus répréhensible dans la communauté, parce que cela détruit ses fondement.*» [Kant, *Sur le lieu commun...*, *Ibid.*, p. 282] Une maxime de l'insurrection doit nécessairement être dissimulée sans quoi son objectif devient irréalisable. Or, une telle dissimulation est, comme le secret, inadmissible dans une constitution républicaine. Mais il nous faut ajouter à cela que c'est dans la république que

». Cela se fait par l'«usage public de sa raison dans tous les domaines⁴² ». Pour Kant, les mieux outillés pour cette tâche sont les philosophes: il écrit que «les maximes des philosophes sur les conditions qui rendent possible la paix perpétuelle, doivent être consultées par les États armés pour la guerre⁴³ ». Mais que signifie ici «consultées par les États»? N'est-ce pas la société civile comme fondement de la volonté générale universelle qui doit consulter ces maximes? Tous doivent consulter et s'éclairer de la critique publique, à condition que les citoyens obéissent aux lois contraignantes de l'État et bénéficient des actions de l'*Aufklärung*⁴⁴ . Toutefois, puisqu'aux yeux de Kant l'humanité commence seulement à s'éclairer grâce aux lumières de sa raison, ou, pour utiliser d'autres termes, puisqu'elle sort à peine de sa minorité pour entrer dans sa majorité⁴⁵ , alors «l'autorité de la pensée ne peut pas [encore] remplacer celle du gouvernement⁴⁶ ». C'est ainsi que chez Kant, l'autorité doit se retrouver dans «l'État souverain» et non dans «le pouvoir du peuple». D'ailleurs, pour lui, «des trois formes d'État, celle de la démocratie est, au sens propre du mot, nécessairement un despotisme⁴⁷ ». Si la démocratie est «le règne de la pure volonté souveraine, est la pure volonté dominatrice qui n'est réglée par aucun autre principe que celui de sa propre loi», alors cette forme politique où «tous veulent [dans l'État] être le maître» ne peut être une bonne représentante de la volonté publique universelle. De plus, l'impossibilité d'un droit de résistance des citoyens, qui pourrait

l'insurrection est condamnée. La révolte en vue de se doter d'une constitution plus juste (républicaine) est partiellement légitime pour Kant: «Quand même une révolution violente, nécessitée par les défauts du gouvernement, aurait amené, par les voies injustes, un meilleur ordre de choses [une constitution républicaine]; il ne serait plus permis de faire rétrograder le peuple vers son ancienne constitution[...]» [Kant, *Projet de paix perpétuelle*, Op. Cit., pp. 367-368]

⁴¹ Éric Weil, *Problèmes kantien*, Op. Cit., p. 124

⁴² Kant, *Qu'est-ce que les lumières*, Op. Cit., l. c. VI 55.

⁴³ Kant, *Projet de paix perpétuelle*, Op. Cit., page 363

⁴⁴ «Dans toute République, l'obéissance doit exister sous le mécanisme de la constitution politique d'après des lois contraignantes. [...] mais en même temps [il doit y exister] un esprit de liberté, puisque chacun, en tout ce qui concerne le devoir humain universel, exige d'être convaincu par raison de la nécessité de cette contrainte légitime, afin que celle-ci ne se mette pas en contradiction avec elle-même.» [Kant, *Cela peut être vrai...*, Op. Cit., 163]

⁴⁵ Le peuple est dans sa «minorité» quand il est sous l'emprise d'une minorité de tuteurs qui ont «de l'entendement à ma place», «de la conscience à ma place», qui jugent à ma place: c'est le résultat de la paresse et de la lâcheté qui «sont les causes qui font qu'un si grand nombre d'hommes, après que la nature les eut affranchis depuis longtemps d'une conduite étrangère (naturellement maiorennnes), restent cependant toute leur vie dans un état de tutelle», Kant, *Qu'est-ce que les lumières*, dans *Vers la paix perpétuelle*, GF, Op. Cit., p. 43. Puisque «la minorité n'est pas une fatalité», alors l'accès d'un peuple à la «majorité», à l'âge adulte, est possible; sa condition est le courage de se servir de son propre entendement pour s'affranchir de la tutelle de tuteurs qui seront toujours là, prêts à intervenir dès qu'il y a «minorité».

⁴⁶ É. Weil, *Problèmes kantien*, Op. Cit., p. 127

⁴⁷ Kant, *Vers la paix perpétuelle*, GF, Op. Cit., p. 87

mettre en péril la chose première que veut la volonté publique universelle, la sortie de l'état de nature par le contrat social, explique aussi pourquoi les maximes des philosophes s'adressent plus spécifiquement au Chef d'État (elles «doivent être consultées par les États»): «les principes politiques (et de la politique) que développe la philosophie, elle les expose plutôt à l'intention des gouvernants qu'à celle des sujets[...]»⁴⁸ ».

Il est intéressant de constater que cette remarque sur la place de la démocratie dans la pensée kantienne de la politique constitue un contrepoint pour accéder à la pensée politique de Habermas: à ce titre, nous verrons que la théorie habermassienne du droit (Chapitre III, *Section deux*) offre une place fondamentale à la démocratie.

Section deux: Habermas

Cette section nous permettra de souligner l'apport de Habermas à la question des trois processus de mondialisation que nous venons de voir. Il convient de souligner de façon préliminaire quelle critique générale Habermas présente de ces thèses sur la mondialisation (2.1). Ensuite, nous pourrions examiner plus en détails la reconstruction habermassienne des trois processus de mondialisation (2.2). Ceci permettra finalement d'examiner de plus près le rapport que Habermas entretient à la philosophie de l'histoire de Kant (*Section trois*) et les conséquences de ce rapport pour la reconstruction du *Projet de paix perpétuelle*.

2.1) *Critique générale des trois thèses de Kant*

Dans son examen du texte *Vers la paix perpétuelle*, Habermas se penche de façon critique sur ce que nous avons appelé les processus de mondialisation avancés par le philosophe de Königsberg en 1795. Habermas les critique un à un et il apparaît à première vue que ces processus, quand ils sont placés devant les faits (sociologiques, économiques, politiques ou légaux) des deux décennies nous séparant de Kant, ne sont pas assez

⁴⁸ É. Weil, *Problèmes kantien*s, *Op. Cit.*, p. 127

dialectiques⁴⁹. C'est-à-dire que pour Habermas, ces thèses kantienne présentent une analyse qui n'a pas ou (très peu) anticipé d'effet pervers ou destructeur (anti-thèse) pour le projet de paix. Habermas nous offre donc une redéfinition de ces processus, issue de la rencontre entre l'analyse kantienne et la sienne, laquelle bénéficie de l'éclairage historique des deux siècles derniers. Autrement dit, la reconstruction de Habermas est dialectique en ce qu'elle propose une redéfinition de ces processus qui est elle-même une synthèse de l'opposition entre la version kantienne de ces processus et leurs contres-arguments que l'histoire récente nous offre. Habermas s'emploie donc à reconstruire ces analyses en leur superposant divers événements historiques de façon à nous démontrer quels sont les effets dangereux de ces processus que Kant n'avait pas pu anticiper et qui accompagnent la mondialisation. Nous apprenons alors qu'avec la mondialisation se développent toujours des risques parallèles. Les effets de la mondialisation sont une lame à double tranchant. D'un côté, les processus de mondialisation sont l'impulsion nécessaire à l'avènement de l'état cosmopolitique, comme Kant l'avait bien vu, d'un autre côté, comme le souligne Habermas, ils sont accompagnés d'effets qui menacent l'idéal de paix perpétuelle.

2.2) *La reconstruction des trois processus de mondialisation*

Les trois observations sur la mondialisation présentées par Kant, en 1795, se sont ainsi confrontées, chez Habermas, aux réalités historiques des deux siècles passés:

1) En ce qui concerne la thèse kantienne fondée sur une prétendue nature pacifique des États à constitution républicaine, l'histoire des derniers siècles a démontré à quel point cette affirmation pouvait être inexacte⁵⁰. Ainsi, le nationalisme, par exemple, a été le moteur de nombreuses guerres depuis le 19^e siècle, et a en ce sens réfuté la thèse de Kant.

⁴⁹ La critique de la non-dialecticité des analyses kantienne sur la mondialisation provient du texte de Habermas *Le bicentenaire*, mais elle est également utilisée par James Bohman et Matthias Lutz-Bachmann, dans *Perpetual Peace, Op. Cit.*, pp. 6-9: «Most social scientists and philosophers today would argue that the logic of Kant's explanation of progress toward peace is not dialectical enough.»

⁵⁰ La référence la plus importante à ce sujet, et à laquelle Habermas fait ici allusion, est l'importante étude de cette question par Michael W. Doyle, *Kant, Liberal legacies, and Foreign Affairs*, Part I and II, dans *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 12, No. 3 & 4 (Summer 1983) pp. 205-235, & pp. 323-353.

Dans son sens premier, le nationalisme est marqué par la révolution et est associé à la «*conscience nationale révolutionnaire*⁵¹ ». Ayant pris naissance dans la volonté d'un peuple d'atteindre la forme organisée de l'unité politique, le nationalisme devient l'instrument capable d'assurer la survie de l'État-nation républicain. Ce sens premier laisse peu à peu place à une définition plus générale où la communauté prend conscience qu'elle forme une nation en raison de liens ethniques, sociaux, religieux, territoriaux, linguistiques, d'aspirations, etc. Toutefois, les deux siècles nous séparant de Kant nous ont aussi appris que le sentiment nationaliste peut parfois s'accompagner de l'exaltation exagérée du sentiment national, lequel peut alors se nourrir de haine raciale ou religieuse, de xénophobie ou d'un désir d'isolement.

Kant, en développant son hypothèse d'une nature pacifique propre à la République, n'avait pas prévu la possibilité de ces effets dangereux du nationalisme. Ainsi, aux yeux de Habermas, si le nationalisme a supporté la constitution et le développement de l'État-nation, il lui est aussi arrivé de se présenter comme le véhicule de passions xénophobes contraires au bon développement de l'idéal de paix. Les citoyens de tels États, qui, selon Kant, auraient refusé toute entreprise guerrière, sont maintenant ceux qui, aveuglés par le nationalisme, défendent la patrie au prix de leur vie. Kant ne pouvait pas prévoir que «*la mobilisation massive de circonscrits électrisés par le nationalisme conduirait à une époque de guerres de libération dévastatrices, refusant toute limitation au nom d'idéologies diverses*⁵² ».

D'un autre côté, ce contre-argument n'invalide pas totalement la thèse de Kant. Certaines recherches statistiques⁵³ en histoire démontrent que l'idée selon laquelle la constitution républicaine induit dans l'État un comportement pacifique vis-à-vis de l'extérieur n'est pas tout à fait fausse. Même s'il est vrai comme semble l'affirmer Michael

⁵¹ R. Martelli, *La nation*, Éditions Société, 1979, Paris, p. 105

⁵² J. Habermas, *l'Intégration Républicaine*, *Ibid.*, p. 168

⁵³ Voir J. Habermas, «*l'intégration républicaine*», *Op. Cit.*, p. 169; D. Held et D. Archibugi (Éd.), *Cosmopolitan Democracy*, Polity Press, Cambridge, 1995, Introduction, p. 10; Michael W. Doyle, «*Kant, Liberal legacies, and Foreign Affairs*», *Op. Cit.*

W. Doyle que les États démocratiques mènent autant de guerres que les États autoritaires, ces recherches démontrent que les démocraties adoptent lors de conflits guerriers un comportement moins belliqueux vis-à-vis de leurs semblables. La question concernant la nature et le rôle du nationalisme dans nos sociétés, de même que les propositions de Habermas pour l'encadrer seront développées dans le chapitre II, *La place de l'État-nation*. L'apport de Habermas se borne pour l'instant à nuancer la thèse kantienne en mettant d'abord l'emphase sur les effets pervers qu'a produit le développement du nationalisme.

L'État républicain n'implique donc pas une nature purement pacifique. Toutefois, il n'est pas faux de voir en eux la forme adéquate d'organisation sociale pour le projet de paix perpétuelle. Car il est vrai aussi que les guerres qu'ils mènent sont toujours soumises au regard de leurs citoyens et des droits fondamentaux qui fondent la base de leur Constitution. Ainsi, «*la politique extérieure d'un État change en même temps que les mobiles de ses citoyens*⁵⁴ ». On peut alors imaginer qu'en effet, plus la guerre sera soumise au regard désapprobateur de peuples habitués à l'autonomie, la liberté et la sécurité du droit, plus les gouvernements devront être prudents dans leurs relations extérieures. Cela pourrait, à la longue, favoriser l'entente pacifique au détriment de l'alternative guerrière.

2) La thèse kantienne qui voyait dans les échanges commerciaux la garantie d'une paix mondiale rencontre le même destin dialectique chez Habermas. Dans un premier temps, l'analyse de Kant se révèle fautive quand on la confronte aux événements de l'histoire récente. Mais il s'avère en dernière instance que la reconstruction de la thèse présente certaines raisons de demeurer optimiste quant à l'idéal d'une paix perpétuelle.

Habermas remarque d'abord que la thèse kantienne est remise en cause par l'opposition entre classes sociales que le développement capitaliste a fait naître au cours du 19e siècle⁵⁵. Contrairement aux prévisions kantiennes, ces confrontations ont menacé la

⁵⁴ J. Habermas, *L'intégration républicaine*, Op. Cit., p. 170

⁵⁵ Fichte avait déjà critiqué cette analyse kantienne. Il croyait que la fermeture commerciale (l'État autarcique économiquement) aurait pour conséquence d'éviter la guerre puisque, contrairement à Kant, il pensait que les guerres modernes ont presque toujours des origines mercantiles.-- «*La perspective de la fermeture n'est pas celle de l'isolement culturel ou du nationalisme xénophobe, mais celle de la rationalisation de l'espace économique international pour le bien de*

paix et le caractère supposé pacifique des sociétés fondées sur le libéralisme économique⁵⁶. Du point de vue de la politique intérieure, l'industrialisation a fait naître des tensions sociales qui ont mené à des guerres civiles. De plus, du point de vue de la politique extérieure, l'industrialisation a aussi donné lieu à un «*impérialisme belliqueux*». Depuis, nous pouvons dire que les échanges commerciaux n'ont favorisé qu'un petit nombre de peuples au détriment de beaucoup d'autres. La nature de ces échanges a fait en sorte d'entretenir des tensions dans les relations internationales ainsi qu'entre classes riches et pauvres.

D'un autre côté, cette même nature a aussi provoqué un certain impact pacificateur. Du fait de leurs réseaux et systèmes complexes, les effets de la mondialisation sur l'économie, la communication, les relations sociales, etc., remettent en question «*certaines conditions essentielles du droit international classique*». Habermas pense surtout à la souveraineté des États-nations ainsi qu'à la séparation rigoureuse entre politique intérieure et politique extérieure. Pour lui, si le droit international classique se désintègre avec la mondialisation, alors s'ouvre une possibilité prometteuse pour la paix perpétuelle: celle de repenser ce droit en le dotant d'éléments propres au dessein cosmopolitique. Au moment même où les frontières entre politique extérieure et politique intérieure deviennent floues, les politiques classiques de puissance, associées au «*hard power*», laissent place à un «*soft power*»⁵⁷, c'est-à-dire à des politiques plus souples et qui tiennent compte des nouveaux effets d'une «*nécessité croissante de coopérer*»⁵⁸. En ce sens, le développement des

tous, car un État qui renonce au profit du commerce extérieur ne cherche pas la guerre» [Marc Béliassa, « Kant idéaliste? Le débat sur la paix perpétuelle », <http://revolution-francaise.net/Etudes/>]: «*Si la guerre doit être abolie, il faut qu'on abolisse le motif des guerres. Il faut que chaque État obtienne ce qu'il entend obtenir par la guerre, et la seule chose qu'il puisse raisonnablement espérer obtenir, c'est ses frontières naturelles. Dès lors, il n'aura plus rien à revendiquer de la part des autres États ; car il possède ce qu'il revendiquait. Aucun autre ne lui cherchera noise ; car il n'a pas dépassé ses frontières naturelles [...]*» J. G. Fichte, *L'État commercial fermé*, Paris, L'Âge d'Homme, 1980, p. 151

⁵⁶ Habermas, *L'intégration républicaine*, Op. Cit., p. 170

⁵⁷ À la question «*quelles sont les nouvelles formes de pouvoir dans la vie politique internationale contemporaine?*», Joseph Nye répond dans *Bound to Lead*, en 1980: que le «*soft power*» est un complément du traditionnel «*hard power*» et serait aujourd'hui la plus importante forme de puissance. Si la sphère militaire est ce dont a besoin un État pour étendre son pouvoir et son influence par un «*hard power*» traditionnel, alors c'est «*[...] the cultural and ideological appeal that provides soft power.*» [J. Nye, *What new world order?*, Foreign Affairs; Spring 92, Vol. 71 Issue 2, p. 83]

⁵⁸ Habermas, *Le bicentenaire...*, Op. Cit., p. 172

échanges commerciaux amène effectivement des effets favorables à la pacification des relations internationales.

3) En dernier lieu, la thèse kantienne sur l'espace public rencontre également des contres-arguments qui, à première vue, la remettent en question. L'espace public avait comme fonction, pour Kant, de surveiller, d'examiner et d'approuver ou désapprouver la gouvernance de l'État depuis le point de vue critique des philosophes des Lumières. Mais l'espace public a rencontré des résistances. Tout d'abord, Habermas remarque qu'en plus de craindre la censure, Kant aurait également dû redouter «*la force de conviction de la philosophie*» et «*la probité des philosophes*»⁵⁹. Dans la mesure où la philosophie des Lumières puise son inspiration dans les pouvoirs de la raison, alors le développement du scepticisme historique a transformé cette voie, puisqu'il a tourné le dos aux Lumières. De plus, la probité des philosophes est remise en question depuis que des intellectuels «*se sont rendus coupables de la grande trahison*»⁶⁰ au cours du siècle dernier, Habermas faisant notamment référence ici aux efforts philosophiques déployés pour défendre des doctrines nazies. Toutefois, le véritable bouleversement que cette thèse kantienne allait rencontrer concerne les importantes transformations de la structure de l'espace public qui ont élargi la discussion d'un cercle restreint de philosophes à l'ensemble des citoyens. Le premier effet pervers de ce changement est la transformation de l'espace public en un espace de «*mass media*», «*dégénéré au niveau sémantique*». La logique propre au capitalisme a fait en sorte d'ouvrir l'espace public à l'esprit de commerce, qui s'appropriera féroce cet espace où l'individu n'est plus perçu comme citoyen mais plutôt comme consommateur. L'espace public devient aussi, par le fait même, propice au contrôle qu'exercent l'État ou les entreprises. Ce changement allait dévier la parole, instrument des Lumières, vers «*l'endoctrinement muet*» et «*l'usage trompeur du langage*»⁶¹. Les deux derniers siècles

⁵⁹ *Ibid.*, p. 173

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Habermas, *Le bicentenaire...*, *Op. Cit.*, p. 174

qui ont vu naître ces contres arguments, sont «*un voile d'ignorance dont bénéficie encore Kant [et] qui lui donne le courage d'anticiper de très loin [...] un espace public à l'échelle du globe*⁶² ».

Cependant, il n'est pas pour autant possible de rejeter l'entièreté de cette thèse kantienne. D'abord, depuis l'avènement de certains événements planétaires, les manifestations, encore sporadiques, d'un tel espace public mondial, prouvent du moins sa naissance. Par exemple, l'extraordinaire attention qu'ont suscitée la guerre du Viêt-Nam et la guerre du Golf a contribué à confirmer cette prévision d'un espace public mondial. De plus, pour Habermas, la parole d'acteurs non-étatiques (ONG) comme Greenpeace ou Amnistie International, qui porte au-delà des frontières, ou encore celle de l'ONU par des conférences mondiales au sujet de questions planétaires, ne laissent plus de doute : on peut qualifier ces voix comme des «*tentatives visant à exercer une certaine pression politique sur les gouvernements à partir d'un espace public planétaire, par l'appel à l'opinion mondiale*⁶³ ». Dans le même sens, il y a présentement des efforts de la part de Human Rights Watch et d'Amnistie International pour dénoncer, dans un espace public planétaire, certaines violations du droit international, par exemple dans le conflit israëlo-libanais de l'été 2006. Pour Habermas, l'existence de ce double constat--création d'un espace public planétaire et bienfaits de cet espace sur les conditions d'un développement cosmopolitique--ne fait plus de doute: «*la création et la mobilisation d'espaces publics supranationaux, [...] surgissant pour ainsi dire d'un réseau international de la société civile, va croissant*⁶⁴ » et favorise «*les apprentissages politiques*⁶⁵ ». Pour Habermas, même si la menace semble parfois insurmontable, la croissance d'espaces publics supranationaux porte la promesse et l'espoir de paix que Kant prêtait à la création d'un espace public mondial.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Habermas, *Le bicentenaire...*, *Op. Cit.*, p. 175

⁶⁵ *Ibid.*

Section trois: Weil, Yovel et Arendt

Habermas a pu développer cette critique générale pour cette simple raison: puisque «*Kant ne dépasse pas l'horizon d'expérience de son époque*», alors «*le contenu sémantique*» de ses analyses «*a de toute évidence été démenti par l'histoire aux XIXe et XXe siècles*»⁶⁶.

De ce constat, Habermas avance une autre thèse, cette fois-ci beaucoup plus problématique: dans la mesure où Kant ne dépasse pas l'horizon de son époque, il lui est «*difficile de croire à la motivation morale aussi bien de la création que du maintien d'une fédération d'États libres habitués à mener une politique de puissance. Pour résoudre ce problème, Kant ébauche une philosophie de l'histoire à finalité cosmopolitique, destinée à rendre plausible ce qui est à première vue invraisemblable [...]*»⁶⁷. Pour cette raison, ces thèses kantienne «*n'acquièrent aucune signification systématique*»⁶⁸.

Pour Habermas, il convient alors de rejeter le travail d'une «*ruse de la nature*» qui accompagne les processus de mondialisation analysés par Kant. Toutefois, à l'intérieur du *Bicentenaire*, les raisons de ce rejet restent floues. La première semble être très générale: il n'est guère possible d'admettre le terme d'un dessein providentiel dans cet enchevêtrement complexe de risques et d'attentes que constitue la mondialisation. Pour Habermas, la seule propriété capable de faire converger les actions humaines vers la promesse d'une paix perpétuelle consiste en cette disposition humaine qu'est la raison, dont la force se déploie dans l'engagement des hommes à combattre la déraison.

Cependant, il faut nous faut porter notre regard sur des écrits antérieurs au *Bicentenaire* pour connaître les véritables raisons du rejet d'une conception téléologique de l'histoire. Nous verrons de façon plus complète, dans le Chapitre III de ce mémoire, comment Habermas en vient à développer une théorie de la communication qui se propose d'affranchir la raison de toute perspective métaphysique. Toutefois, nous pouvons dès

⁶⁶ *Ibid.*, p. 168

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*, p. 175

maintenant désigner le désir d'Habermas d'insérer sa pensée dans l'ère qu'il nomme «post-métaphysique» comme grand responsable du rejet de la philosophie kantienne de l'histoire⁶⁹.

Toutefois, nous croyons raisonnable d'avancer la remarque suivante: nous ne pouvons reprocher à Habermas de rejeter la philosophie kantienne de l'histoire puisqu'elle procède d'une démarche qu'il récuse; toutefois nous pouvons lui reprocher un certain manque de charité à l'égard de Kant et de sa riche et complexe conception téléologique de l'histoire qui est, une fois approfondie et soustraite à une lecture trop prompte, assez consistante et cohérente pour qu'on s'y intéresse davantage. Il nous faudra, pour l'apercevoir, invoquer une lecture perçante de la conception téléologique de l'histoire que partagent trois spécialistes de cette philosophie kantienne. C'est des textes de Weil, Yovel et Arendt que nous pourrions extraire des arguments qui rendent compte de la riche complexité de l'explication téléologique kantienne inexplorée dans le *Bicentenaire*.

Si Habermas retient de sa reconstruction des trois thèses kantienne sur la mondialisation un certain optimisme quant au développement de l'idéal cosmopolitique, il est manifeste que sa conception du progrès diffère de celle mise de l'avant par Kant dans son *Projet de paix*. Même si pour Habermas un certain caractère pacifique des républiques associé aux vertus du commerce international ainsi qu'aux fonctions de l'espace public permet le développement d'une culture politique devenue «*le médium au sein duquel l'esprit politique d'une population progresse et se civilise*⁷⁰ », ce progrès demeure assurément indépendant de l'explication métaphysique d'une conception téléologique de la nature.

Dans la mesure où Kant explique ce progrès dans le cadre d'une conception téléologique de l'histoire, alors, aux yeux de Habermas, toutes les conclusions « optimistes » pour l'idéal cosmopolitique découlant des trois processus de mondialisation

⁶⁹ Des entreprises existent pour tenter de réintroduire dans le cosmopolitisme contemporain le terme métaphysique d'une téléologie. Voir la contribution de Karl-Otto Apel, dans «*Kant's "Toward Perpetual Peace" as Historical Prognosis from the Point of View of Moral Duty*», dans *Perpetual Peace, Op. Cit.*, pp. 79-112.

⁷⁰ Habermas, *Le bicentenaire...*, *Op. Cit.*, p.175

que Kant distingue «n'acquièrent aucune signification systématique». Pour Habermas, Kant n'aurait jamais élaboré une telle explication métaphysique s'il avait vu, comme on le voit aujourd'hui, ce qu'une culture politique libérale établit comme lien entre *«la défense intelligente des intérêts, la prise de conscience morale et l'habitude, [...entre] la tradition et la critique, [...entre] morale, droit et politique»*⁷¹ ». Pour Habermas, la culture politique libérale établit tous ces liens, en plus d'être le terrain idéal pour un espace public qui *«favorise les apprentissages politiques»*⁷² : Kant n'avait donc *«pas besoin de recourir à quelque plan métaphysique de la nature [...]*⁷³ ».

De plus, il est vrai qu'à première vue, le principe d'une «ruse de la nature» peut sembler poser certains problèmes. Elle peut en effet faire montre d'un «optimisme aveugle» ou d'un «providentialisme»⁷⁴ », et être ainsi perçue comme un système qui s'impose en condition de possibilité de l'avènement de l'état cosmopolitique. Considérée en ce sens, elle ne pourrait qu'être dogmatique «au sens kantien» puisqu'il est impossible à la raison humaine finie de *comprendre* le sens profond ou l'origine ultime des intentions de la nature comme on comprend l'origine logique mathématique d'une loi physique, par exemple. Le *Projet de paix* parle *«d'un principe de téléologie naturelle aveugle qui mérite le nom de «ruse de la nature»»,* habituellement interprété *«comme dogmatique (au sens kantien)»*⁷⁵. Toutefois, la lecture attentive des textes de Kant portant sur l'histoire et la politique que nous offrent des philosophes comme Arendt, Weil et Yovel nous permet de dégager des éléments qui écartent la possibilité dogmatique de ce principe.

D'abord, Yovel dégage trois éléments de réponse:

⁷¹ *Ibid.*, p. 176

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Weil, *Problèmes kantien*s, *Op. Cit.*, p. 131

⁷⁵ Y. Yovel, *Kant et la philosophie de l'histoire*, *Op. Cit.*, p.17

1) La distinction que permet la dernière Critique entre «jugement déterminant» et «jugement réfléchissant» est fondamentale. Suivant la définition kantienne, «*si le particulier seul est donné et que le jugement doit trouver le général [c'est l'opération inverse du jugement déterminant qui part de la loi générale pour l'appliquer au cas particulier], alors le jugement est seulement réfléchissant*». Hannah Arendt, dans ses *lectures on Kant*, ajoute: «*The chief difficulty in judgment is that it is [...] the faculty of mysteriously combining the particular and the general. [...] The difficulty becomes great "if only the particular be given for which the general has to be found"*⁷⁶ ». Or, c'est cette difficulté propre au jugement réfléchissant qui concerne l'opération de Kant consistant à lier ses analyses politiques sur la mondialisation (les trois processus) à la «ruse de la nature». Penser un événement *sans précédent*, comme les processus de mondialisation, rend impossible la tâche d'en juger à partir d'éléments empruntés à l'expérience ou dérivés de l'extérieur⁷⁷ . Pour expliquer la promesse de progrès historique reliée à ces trois processus en tant qu'ils sont des processus naturels, il faudrait comprendre «leur pourquoi», la raison pour laquelle la nature a fait en sorte d'engendrer ces processus. Or, comme Arendt le souligne, le jugement qui pose son regard sur un produit de la nature se caractérise par «*[...] the impossibility of deriving any particular product of nature from general causes*⁷⁸ ». C'est pourquoi la «ruse de la nature», qui procède «*d'une foi de la raison, moralement prescrite sans doute, mais pour cette raison même incommensurable à toute connaissance sensible*⁷⁹ » nécessite la mobilisation d'un jugement réflexif qui ne permet pas une véritable connaissance de l'origine de ces processus de mondialisation: «*[...] à travers cette explication, nous entendons simplement juger de la production de la nature d'une manière qui soit conforme à notre pouvoir de la juger, c'est-à-dire à la faculté de juger réfléchissante, et non pas aux choses elles-mêmes, tel que ce serait le cas*

⁷⁶ Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Op. Cit., p. 76

⁷⁷ Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political philosophy*, Op. Cit., p. 76

⁷⁸ *Ibid.*, p. 14

⁷⁹ Weil, *Problèmes kantien*s, Op. Cit., p. 131

*pour la faculté de juger déterminante*⁸⁰ ». Sans lois générales applicables aux processus de mondialisation, alors nous ne pouvons qu'en juger de cette façon: «*Kant's solution is to introduce the teleological principle [...] as a "heuristic principle"*»⁸¹ ». Voilà pourquoi Yovel écrit que «*la Critique du jugement modifie radicalement le statut méthodologique de ce principe de la ruse de la nature: elle le conçoit comme étant seulement un jugement téléologique réfléchissant sans conséquence ontologique [...]*». Pour cette raison, il n'est pas permis de comprendre l'idée de «ruse de la nature» comme dogmatique au sens kantien.

2) De plus, la «ruse de la nature» ne peut pas être évoquée pour expliquer l'ensemble des progrès historiques puisque «*même comme jugement réfléchissant, la ruse de la nature s'applique seulement au domaine de l'histoire politique, qui n'est qu'un aspect partiel et subordonné de l'idéal historique total. L'aspect principal du progrès historique consiste en la création d'une communauté morale, définie par la qualité rationnelle des intentions de tous ses membres; mais par définition cela ne peut pas être assuré par les moyens de la passion et de l'intérêt égoïste.*»⁸² »

3) Finalement, comme la «ruse de la nature» «n'est plus le seul principe opératoire, même dans le domaine politique», un travail moral conscient doit être commencé, depuis l'*Aufklärung* jusqu'à un temps indéterminé, afin de changer le monde de la politique. C'est de cette façon que les deux volets se complètent pour rendre plausible l'idéal de paix que supportent les trois processus de mondialisation.

La portée du mécanisme dialectique dans le processus historique entendu comme appartenant au domaine de la nature s'en trouve maintenant réduite de façon importante. Il semble que la «ruse de la nature» ne puisse en aucun cas *garantir* la paix perpétuelle par l'entremise, par exemple, d'un optimisme aveugle attaché aux processus de mondialisation: son usage associé à la théorie politique n'est pas dogmatique et, par conséquent ne rend pas

⁸⁰ Kant, *Critique de la faculté de juger*, Traduction de Alain Renaut, Flammarion, 1995, Paris, par. 77, p. 404

⁸¹ Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political philosophy*, *Op. Cit.*, p. 14

⁸² Weil, *Problèmes kantien*s, *Op. Cit.*, p.17

infaillible ces processus qui doivent préparer l'état cosmopolitique. La «ruse de la nature» *«n'a de sens qu'au niveau de l'action et n'est fondé que sur la nécessité morale de ne pas priver l'homme de tout motif d'action en le plongeant dans un désespoir sans issue⁸³»*. La notion de progrès, ainsi entendu, *«means that the story never has an end. The end of the story itself is in infinity⁸⁴»*.

Suivant cette explication, nous pouvons nous poser cette question: est-il permis à Habermas d'écrire que la conception téléologique de l'histoire est «ébauchée» afin de répondre à un problème en apparence insurmontable concernant la convergence de la morale et de la politique vers l'atteinte de l'idéal cosmopolitique? Pour répondre à cette question, rappelons d'abord le commentaire d'Éric Weil. Selon ce dernier, nous pouvons voir que l'idée de Kant n'est pas d'invoquer la téléologie de la nature pour expliquer les problèmes de la philosophie politique, mais plutôt de s'intéresser à la politique pour investiguer le domaine de la morale. Ce qui intéresse d'abord Kant est la morale et, par la suite, la philosophie de l'histoire qui le dirige enfin vers la politique: *«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 politique⁸⁵»*. Cette remarque nous amène à conclure que même sans les problèmes politiques, Kant aurait tout de même élaboré sa conception téléologique de l'histoire. Habermas semble dès lors commettre un faux pas en attribuant à Kant l'intention d'«ébaucher» «une philosophie de l'histoire à finalité cosmopolitique, destinée à rendre plausible» la notion de progrès moral.

De plus, même si Habermas rejette le principe d'une «ruse de la nature», il n'en demeure pas moins que les processus de mondialisation avancés par Kant s'attachent également à un autre volet de la philosophie de l'histoire: le «principe complémentaire de l'action consciente» éclairée par les lumières de la raison. Principe auquel Habermas

⁸³ Weil, *Problèmes kantien*s, Op. Cit., p. 131

⁸⁴ Arendt, *Lectures on Kant's Political philosophy*, Op. Cit., p. 77

⁸⁵ Éric Weil, *Problèmes kantien*s, Op. Cit., p. 111

pourrait donner son consentement. Comme le souligne Yovel, la philosophie de l'histoire, que Kant n'aurait «*jamais tenté de délimiter [en] une théorie unifiée et compréhensive du souverain bien*», «*a mené beaucoup de ses commentateurs à considérer ce concept comme marginal dans le système [...]*»⁸⁶ ». Habermas pourrait s'être laissé prendre au piège devant cette théorie éclatée. Ce faisant, il confond les deux volets de la philosophie de l'histoire. Yovel démontre que le Souverain Bien, comme idée régulatrice de l'histoire, «*constitue l'unité entre deux systèmes interne et externe, et son achèvement présuppose le travail de la culture tout en le dépassant*»⁸⁷ ». Il peut donc garantir «*la possibilité du progrès historique*» comme «*devoir*», comme «*actes conscients, rationnels, explicitement accomplis en tant que devoir moral*»⁸⁸ ». Toutefois, comme nous le savons maintenant, le principe de Souverain Bien est exclu chez Habermas en tant que principe métaphysique. Nous pouvons dès lors nous demander, comme nous l'explicitons dans le Chapitre III, que reste-t-il pour motiver l'agent moral dans son action consciente et éclairée?

Ce constat auquel nous arrivons a ceci d'important: même si Kant, dans son *Projet de paix*, commet «l'erreur» d'invoquer une conception téléologique de l'histoire pour comprendre les trois processus de mondialisation, nous ne pourrions pas le démontrer à la façon de Habermas. C'est-à-dire que 1) affirmer que Kant «ébauche» sa philosophie de l'histoire pour expliquer l'évolution morale de la politique est un contresens, et 2) passer sous silence l'argumentation riche et complexe de la conception téléologique de l'histoire de Kant relève d'un manque de charité pour cette raison: comme les spécialistes de la pensée kantienne de l'histoire que nous avons évoqués nous l'ont démontré, une lecture perçante du *Projet de paix* et des textes sur la philosophie kantienne de l'histoire permet de constater que celle-ci offre une riche explication de la notion de progrès de l'humanité. Éclipser cette explication qui, malgré les apparences, est consistante, représente

⁸⁶ Yovel, *Kant et la philosophie de l'histoire*, Op. Cit., p. 33

⁸⁷ *Ibid.*, p. 64

⁸⁸ *Ibid.*, p. 117

injustement, sinon de façon trop partielle, les trois processus de mondialisation avancés par Kant dans son *Projet de paix perpétuelle*.

Conclusion du Chapitre I

Nous pouvons retenir de ce premier chapitre que, premièrement, les trois thèses de Kant sur la mondialisation ne peuvent être détachées d'une conception téléologique de l'histoire, plus précisément d'une «ruse de la nature». Nous retiendrons également que même si Habermas les en détache, il conserve néanmoins le noyau de l'analyse proprement politique de Kant, lequel ouvre sur un certain optimisme quant à l'apport de ces processus au développement de l'état cosmopolitique. Toutefois, nous retiendrons également que la reconstruction de Habermas des trois processus de mondialisation surprend quant à la place qu'elle accorde à la philosophie kantienne de l'histoire qui, comme nous l'avons vu, englobe les problèmes de la théorie politique. La simplicité avec laquelle cette perspective téléologique est écartée («*Pour résoudre ce problème [politique], Kant ébauche une philosophie de l'histoire à finalité cosmopolitique [...]* ⁸⁹ *»*) appelle une rectification critique, sinon relève d'un manque de charité.

Maintenant, pour mesurer les chances de succès de ces processus, il faut voir à quoi ils sont véritablement voués, c'est-à-dire sur quelle forme d'organisation mondiale ils doivent déboucher. Cette question en appelle une autre: si l'État-nation républicain offre le meilleur terrain pour le développement d'une culture politique libérale, alors quelle place doit-on donner à l'État-nation dans le schéma mondial d'une organisation cosmopolitique? Vues les forces déclenchées par la mondialisation, comment se dessine l'avenir de l'État-nation?

⁸⁹ Habermas, *Le bicentenaire*, *Op. Cit.*, p. 168

CHAPITRE II

Cosmopolitisme & post-nationalisme

Examinons maintenant la question de l'avenir de l'État-nation compte tenu des visées cosmopolitiques dans lesquelles cette question s'inscrit pour nous. Nous abordons alors ce que certains analystes des textes politiques de Kant conçoivent comme le principal malaise qui ressort du *Projet de paix perpétuelle* de 1795⁹⁰. Ce malaise résulte-t-il de la difficulté de bien mesurer l'écart entre *l'idéalité* du projet et la *réalité* internationale? Quoi qu'il en soit, c'est le contexte conceptuel de cette question qu'il nous faut examiner afin de mieux cerner quelle est la nature de l'État pour Kant et Habermas.

En regard de la théorie, le moyen le plus radical mais également le plus rationnel pour sortir la civilisation de l'état anarchique des rapports réciproques entre les États du monde est d'instituer des politiques qui obligerait les États à se soumettre à une législation universelle. Le cosmopolitisme souhaité pour la paix mondiale devrait se composer d'institutions contraignantes capables d'engager tous les États du monde dans un même destin pacifique. Celles-ci seraient dotées d'un pouvoir encore jamais vu : celui de franchir les frontières nationales pour obliger tous les États à respecter une Constitution commune. C'est ce que nous pourrions reconnaître comme un cosmopolitisme *strict*, qui n'implique qu'un seul gouvernement, mondial, ainsi que tous les citoyens de la Terre.

À cet idéal cosmopolitique s'oppose cette réalité: les relations internationales, telle qu'elles se laissent observer en 1795, attestent une factualité aux antipodes de ce programme. À cette époque «classico-moderne»⁹¹, les États marquent encore une ligne claire entre l'intérieur et l'extérieur; ils signalent par là leur souveraineté absolue. Ils semblent condamnés à se fortifier derrière des politiques de puissance, dans l'arène d'un état de nature international. L'analyse de cette conjoncture des relations internationales

⁹⁰ Voir notamment Jean-Marc Ferry, *Conflits identitaires, droit cosmopolitique et justice reconstructive dans les relations internationales*, dans : J. Barash et M. Delbraccio (Ed.), *La Sagesse pratique. Autour de Paul Ricœur*, CNDP-CNRP, Amiens, Paris, 1998, pp. 5 à 8

⁹¹ Habermas, *Le bicentenaire...*, *Op. Cit.*, p. 167

énonce ce principe de base: la souveraineté étatique n'est pas secondaire mais bien capitale. La force militaire d'un État devient le signe, pour l'extérieur comme pour l'intérieur, d'une capacité à se défendre et à s'affirmer sur la scène mondiale.

Ainsi, cette factualité dépasse le programme idéaliste d'un cosmopolitisme strict: l'écart entre l'idéalité du projet et la réalité internationale semble infranchissable. Les conséquences de cet écart lui sont nuisibles dans la mesure où le système traditionnel du droit international, tel qu'hérité du paradigme westphalien, a «*structuré non seulement la pensée mais aussi les institutions*⁹² ». De sorte que la dynamique des rapports de forces propre à l'époque «classico-moderne» se cristallise dans les pensées et les institutions et se pose comme un obstacle au développement de l'idéal cosmopolitique. Le problème se traduit dès lors de cette façon : comment l'état cosmopolitique peut-il se réaliser dans ces conditions? Pour répondre à cette question, nous devons nous pencher sur cet autre problème : quelle est la nature de l'État-nation? Est-ce une structure politique assez souple pour survivre dans ce contexte « classico-moderne » ou est-elle vouée à se désintégrer sous la force de nouvelles dynamiques? La réponse apportée à cette question nous permettra de mieux cerner les chances de développement d'un ordre cosmopolitique.

Chez Kant comme chez Habermas, la question est épineuse et il sera intéressant de remarquer entre ces deux philosophes un certain parallélisme concernant son développement. Dès leurs premières analyses politiques, il semble que seule la mise en place d'un Gouvernement mondial pourrait garantir le cosmopolitisme souhaité. Puis, après un certain temps, leurs écrits sur cette question laisse place à un changement de perspective: le cosmopolitisme devrait tenir compte d'une intégration de l'État-nation dans l'ordre cosmopolitique. Ce dualisme représente le défi pour le philosophe politique de mesurer l'idéalité de sa théorie à partir de l'analyse objective de la conjoncture internationale. Lors de ce défi théorique, Kant comme Habermas ajustent leur *idéal* à la

⁹² D. Held, *Un nouveau contrat mondial*, traduit de l'anglais par Rachel Bouyssou, Presses de Science Po, Paris, 2005, page 138. Ne pensons qu'au traité de la paix de Westphalie (1648). L'émergence de l'État-nation et le principe de la souveraineté nationale issus de ce traité sont ce à quoi Held fait ici référence. Le système «westphalien» est le paradigme illustrant l'influence du système traditionnel du droit international.

factuel tout au long de leur réflexion sur le cosmopolitisme. Ce parallèle a toutefois ses limites, lesquelles nous devront aussi souligner. Cela nous amènera à découvrir les faiblesses des propositions de Kant et de Habermas.

En *Section un: Kant*, nous verrons la forme que prend ce cheminement chez Kant, où le cosmopolitisme strict des débuts laisse place, dans le *Projet de paix*, à une version très assouplie. En *Section deux: Habermas*, nous verrons ce qui peut être reproché à cette dernière position kantienne, et ce qui peut être proposé en retour. Finalement, en *Section trois: Courtois et Held*, à partir de textes de deux spécialistes de la philosophie politique, Stéphane Courtois et David Held, nous verrons ce qui cause problème dans la position de Habermas et ce qui pourrait être envisagé afin de corriger le tir.

Section un : Kant

Nous venons de voir de façon simplifiée le genre de dynamique qu'implique l'idée d'un projet cosmopolitique: l'idéalité du projet de paix et la réalité internationale sont par nature discordant. *Le projet de paix perpétuelle* doit ainsi composer avec cette dynamique. Ce texte expose les conditions entourant la superposition du modèle cosmopolitique idéal sur le modèle classique des relations internationales. Cet exercice de superposition met en jeu les observations de Kant sur la réalité internationale: lesquelles l'ont incité, comme nous le verrons, à trouver un compromis entre le cosmopolitisme strict de l'*Idée d'une histoire universelle* (1) et le respect de la souveraineté étatique qu'exige l'ordre international westphalien. Ce compromis donne lieu au cosmopolitisme souple que propose le *Projet de paix* (2) et qui pose immédiatement un problème: en quoi la permanence de l'alliance est garantie si les États sont libres de s'en retirer?

1.1) *Le cosmopolitisme «strict»*

En 1784, dans *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, Kant conçoit l'ordre cosmopolitique d'une façon beaucoup plus «stricte» que ce que

propose le texte de 1795. L'ordre mondial est pensé de manière à *obliger* les gouvernements du monde à souscrire à des politiques unifiées et à un droit cosmopolitique. Cela implique des États qui se fondent dans une fédération mondiale où ils se départiront de leur souveraineté. Afin de «renoncer pour toujours à employer les moyens de la guerre» et ainsi sortir les relations internationales de l'état de nature, Kant imagine un ordre cosmopolitique reposant sur une fédération renforcée par un ordre constitutionnel et juridique : *«une société dans laquelle la liberté soumise à des lois extérieures se trouvera liée au plus haut degré possible à une puissance irrésistible, c'est-à-dire une constitution civile parfaitement juste⁹³ »*. La nature anarchique des relations internationales, où la guerre régit les rapports qu'entretiennent les États entre eux, aurait pour effet de contraindre *«notre espèce à imaginer une loi de compensation en face de cette opposition [...] et, pour donner du poids à cette loi, à introduire une force unifiée, et par la suite un ordre cosmopolitique de sécurité publique des États⁹⁴ »*. Ce cosmopolitisme «strict», qui caractérise les vieux écrits de théorie politique de Kant, ressemble beaucoup au cosmopolitisme de la période de l'opuscule *Sur l'expression courante : Il se peut que ce soit juste en théorie. Mais en pratique cela ne vaut rien*, paru en 1793. On peut y lire ce passage, fixé dans les sillons de sa conception téléologique de l'histoire, où l'on reconnaît le travail d'une ruse de la nature: *«la misère qui naît des guerres incessantes [...] doit finalement amener les États, même contre leur volonté, à en venir à une constitution cosmopolitique⁹⁵ »*. Cet opuscule insiste sur un système de lois coercitives issues d'un *«droit des peuples fondé sur des lois publiques appuyées par la force, auxquelles il faudrait que chaque État se soumette⁹⁶ »*. Toutefois, ce texte est le premier à laisser planer certains doutes quant à l'idée d'un État central: un tel état cosmopolitique serait *«d'un autre côté encore plus dangereux pour la liberté, puisqu'il conduit au plus terrible*

⁹³ Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, dans Kant, *La philosophie de l'histoire*, trad. par S. Piobetta, Aubier, Paris, 1947, p. 66

⁹⁴ Kant, *Idée d'une histoire universelle...*, *Op. Cit.*, p. 72

⁹⁵ Kant, *Sur le lieu commun: il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut rien* (ci-après: *Sur le lieu commun*), dans *Œuvres philosophiques*, tome III, *Op. Cit.*, p. 297

⁹⁶ Kant, *Sur le lieu commun*, *Op. Cit.*, p. 58

despotisme». Devant cette menace, Kant modifie alors la forme «stricte» d'une «communauté cosmopolitique sous un chef», pour lui substituer celle plus souple d'un «un ordre juridique fédératif, selon un droit des peuples concertés en commun ⁹⁷». Kant semble remarquer, au fil de ses observations politiques, que ce qui était possible *in thesi* est difficilement concevable *in hypothesi*: il est impensable dans ce contexte «classico-moderne» que les États laissent leur souveraineté aux soins d'une organisation mondiale. Est-ce un tel constat qui l'oblige alors à procéder à un changement important dans son approche théorique du problème d'une gouvernance mondiale?

1.2) *Le cosmopolitisme «souple»*

C'est en 1795, deux ans plus tard, dans le texte de Kant qui nous intéresse ici, qu'apparaît cette transformation, somme toute radicale: la forme coercitive d'un cosmopolitisme «strict» laisse la place à un ordre cosmopolitique beaucoup plus «souple». Bien que Kant utilise encore l'expression «fédération des peuples», il ne pense plus ici à un État des peuples doté d'une Constitution. Nous nous écartons dès lors de la force, unificatrice et contraignante, d'un ordre constitutionnel, juste en *théorie*, pour se rapprocher de ce qu'exige la *pratique*, c'est-à-dire d'une coalition «volontaire» et «libre» d'États souverains. Désormais, les États de la fédération mondiale, bien qu'unifiés, sont, dans la pratique, libres de s'engager dans l'union (ou de s'en dégager).

Il nous semble que deux motifs déterminants soient à l'origine de ce changement. Le premier est conceptuel et concerne la menace du despotisme: à la tête d'un gouvernement mondial, comment est-ce que l'homme, de nature égoïste, pourrait résister à la tentation de la gouvernance despotique? Le deuxième est pragmatique et concerne la réalité des relations internationales héritées du système westphalien, fondée principalement sur des rapports de force: comment des républiques soumises à la pression d'une dynamique de rapports de forces pourraient-elles se départir de leur souveraineté, et cela au

⁹⁷ Kant, *Sur le lieu commun*, Op. Cit., p. 297

nom d'un *Projet* idéal? Qui pourrait bien s'engager le premier dans un processus à ce point éloigné de la réalité de la conjoncture internationale? À quel danger une action si hasardeuse l'exposerait-il?

Nous voyons mieux maintenant pourquoi le changement opéré dans le *Projet de paix* était nécessaire pour Kant. L'association fédérative libre devient cette position mitoyenne qui ne se coupe pas de toute ambition cosmopolitique. Et l'importante faiblesse qu'elle contient, cette absence de garantie de durabilité, trouve un écho qui lui est favorable dans la conception téléologique de l'histoire de Kant. En effet, aussi longtemps que nous nous positionnons sur le terrain kantien, il faut transposer cette analyse politique dans le système plus grand qui l'intègre et la fait converger vers ce que veut la raison: le destin "heureux" d'un progrès constant vers l'ordre cosmopolitique. C'est donc avec cet arrière-plan rassurant, fidèle aux Lumières, que se développe l'argumentation politique de Kant en 1795. La permanence de l'association fédérative trouve «des raisons d'espérer» dans la conception téléologique de l'histoire à finalité cosmopolitique: une «ruse de la nature» ainsi qu'une action éclairée et consciente poussera les hommes à sortir de l'état de nature des relations internationales afin de dégager la voie pour l'élaboration, longue et difficile, du projet cosmopolitique.

Section deux: Habermas

Dans son hommage à Kant, deux siècles plus tard, Habermas rejette illico cette alternative kantienne qu'il estime contradictoire⁹⁸. Il souligne ainsi cette difficulté de laquelle Kant est en quelque sorte captif : conceptualiser un état cosmopolitique en tenant compte 1) de l'idéalité de ce projet, qui exige l'obligation des États de se soumettre à des lois communes, et 2) de la factualité du contexte international qui était le sien, celui d'un univers « classico-moderne » où «*la raison d'État se définit par les principes d'une*

⁹⁸ Habermas, *Le bicentenaire*, Op. Cit., p. 179

*politique de puissance*⁹⁹ ». L'alliance qu'il dessine alors et qui s'accorde avec un cosmopolitisme souple nous oblige à poser cette question: comment assurer la pérennité de l'alliance, d'emblée si précaire? La réponse que propose le *Bicentenaire* est claire: « *Pour résoudre ce problème, Kant ébauche une philosophie de l'histoire à finalité cosmopolitique, destinée à rendre plausible ce qui est à première vue invraisemblable [...]*¹⁰⁰ ». Bien que nous ayons vu à quel point cette dernière thèse est délicate, nous comprenons que c'est dans l'optique où Habermas récuse la métaphysique kantienne que ce cosmopolitisme souple devient difficile à imaginer. Pour Habermas, « *si l'alliance des peuples doit être une organisation non pas morale mais juridique, elle a absolument besoin des qualités d'une «Bonne Constitution»*¹⁰¹ », c'est-à-dire d'une Constitution fondée sur la lettre des droits fondamentaux et légitime démocratiquement. L'État mondial constitutionnel qu'exige la raison pratique, et la libre alliance des peuples qu'exige la réalité internationale, semblent être, aux yeux de Habermas, une antinomie. Dans *Le Bicentenaire*, la position de Habermas se comprend essentiellement de la même façon que pour le premier Kant. Toutefois, un tel ordre mondial doit nécessairement laisser de côté ce que Kant tentait finalement de préserver, à savoir le caractère souverain des États-nations.

C'est en premier lieu sous le poids de cette antinomie qu'Habermas rejette l'idée kantienne d'une alliance d'États libres et souverains. Mais il s'en dissocie également parce qu'elle implique une compréhension anhistorique de l'État-nation: Kant n'a pas perçu l'État comme une forme susceptible d'être affectée et modifiée par l'histoire. L'alliance qu'il préconise ne s'en trouve qu'affaiblie puisqu'elle implique en son cœur des États fondamentalement souverains, alors même que ce type d'organisation politique est soumis aux possibilités d'être transformée par des conjonctions imprévisibles de l'histoire. L'événement déterminant que l'histoire cachait à Kant est la crise de l'État-nation. Deux principaux facteurs font dire à Habermas que l'État-nation est en crise, menacé de

⁹⁹ *Ibid.*, p. 167

¹⁰⁰ Habermas, *Le bicentenaire, Op. Cit.*, p. 168

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 167

transformation, voir de désintégration: le phénomène du multiculturalisme (1) et celui de la mondialisation (2).

2.1) *Le phénomène du multiculturalisme*

Bien qu'il soit un thème absent du *Bicentenaire*, le multiculturalisme propre aux États libéraux, issu de l'immigration et de l'annexion forcée, se doit d'être ici exploré : l'étude de ce phénomène explique en partie la transformation que subit l'État-nation et qui représente une condition favorable au développement du projet cosmopolitique. Dans la modernité post-révolutionnaire, l'État-nation était avant tout une entité religieuse, culturelle, ethnique et linguistique homogène. La nation, au sens de *natio*, s'entendait ainsi comme une communauté de provenance. Grâce au nationalisme (notion que nous avons étudié au Chapitre I¹⁰²), la nation constituait un terreau fertile permettant la mise en place des conditions modernes du développement de l'État-nation. Une fois institué, l'État protégeait ces sociétés unies par un noyau de pratiques et d'histoires communes. Il était alors difficile pour Kant d'imaginer un «dépassement» de l'État-nation pour deux raisons : la première nous est déjà familière et concerne la réalité des relations internationales de cette ère « classico-moderne ». Les politiques de puissance ne permettent pas d'envisager un «dépassement de l'État-nation» si ce dépassement implique une remise en cause des frontières établies et la possibilité d'une ingérence extérieure dans les affaires internes d'un État souverain. Deuxièmement, puisque l'État servait justement à contenir et à défendre une nation homogène dans tous les sens du terme, alors pourquoi de tels peuples-nations auraient-ils voulu «dépasser» cette forme politique qui leur assurait la sécurité et la protection de leur héritage partagé? Tant que l'État n'allait pas contenir plusieurs nations désirant leur propre émancipation, il était difficile d'imaginer quelles forces allaient engager un «dépassement de l'État-nation».

¹⁰² Au Chapitre I, nous avons ainsi décrit le nationalisme: « *Dans son sens premier, le nationalisme est marqué par la révolution et est associé à la « conscience nationale révolutionnaire ».* [...] *Ce sens premier laisse peu à peu la place à une définition plus générale où la communauté prend conscience qu'elle forme une nation en raison de liens ethniques, sociaux, religieux, territoriaux, linguistiques, d'aspirations, etc.* » p. 14

Le phénomène moderne du multiculturalisme est donc ce qui bouleverse ce schéma classique, dans la mesure où il signifie la naissance de minorités nationales, culturelles ou ethniques à l'intérieur de ces sociétés. L'État-nation est alors menacé pour cette première raison : les minorités natives ou ethniques, si elles sont soumises à la pression d'«une culture majoritaire politiquement dominante qui impose sa forme de vie¹⁰³ », sont alors tentées de revendiquer ce que possède la majorité, et d'exiger la souveraineté si elles ne rencontrent pas de réponse favorable à leur réquisit. «Le principe majoritaire rencontre ici ses limites¹⁰⁴ » et peut, en cas de fragmentation, provoquer la naissance de nouveaux États nationaux. Toutefois, pour Habermas, ces nouveaux États ne feront que répéter le même problème : «les nouvelles frontières d'un État ne font que générer de nouvelles minorités nationales; et le problème ne disparaît pas¹⁰⁵ ». Dès lors, comment une communauté politique pourrait-elle gérer le problème des minorités écrasées?

Dans la mesure où l'éclosion de minorités implique que les liens (nationaux, culturels, moraux, etc.) unissant entre eux les membres d'une même communauté peuvent parfois devenir inconciliables avec ceux des autres communautés, Habermas tâche de distinguer une forme d'allégeance à la fois propre à toutes les communautés dans l'État et, par le fait même, capable de contenir et de concilier cette rencontre des cultures. Observant la vie civique depuis une théorie politique républicaine à laquelle s'ajoute une théorie de la démocratie¹⁰⁶, Habermas découvre un type de solidarité civique qu'il nomme le «patriotisme constitutionnel». Voyons comment cette idée pourrait se présenter comme une solution au problème du multiculturalisme.

Dans la mesure où, pour la théorie républicaine habermasienne de la démocratie, «la citoyenneté [est] toujours indépendante de l'identité nationale¹⁰⁷ », alors il faut comprendre que ces liens de provenance ne sont que contingents, pouvant laisser place à la

¹⁰³ Habermas, *L'inclusion: intégration ou enfermement*, dans *L'intégration républicaine*, Op. Cit., p. 138

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 138

¹⁰⁵ Habermas, *La lutte pour la reconnaissance dans l'État de droit démocratique*, dans *L'intégration républicaine*, Op. Cit., p. 223

¹⁰⁶ Habermas, *Droit et démocratie: entre faits et normes*, Gallimard, coll. «Nrf-essais», 1997

¹⁰⁷ J. Habermas, *Citoyenneté et identité nationale*, dans *L'intégration républicaine*, Op. Cit., p. 72

possibilité d'une «*socialité originale*¹⁰⁸ ». Pour comprendre le fonctionnement de cette théorie du droit et de la démocratie¹⁰⁹, il faut voir ce qui en assure le fondement, c'est-à-dire la théorie de la discussion¹¹⁰ (nous touchons ici à un important fondement de la pensée Habermassienne, *la raison communicationnelle*, que nous examinerons plus en détail dans le chapitre III). Pour Habermas, sa conception de l'éthique de la discussion peut, mieux que le libéralisme¹¹¹ ou que le communautarisme, expliquer comment l'autodétermination démocratique répond à ce problème de l'hétérogénéité intra-étatique qui menace de fragmenter l'État. La citoyenneté, cette qualité qui recouvre les individus à l'intérieur d'une cité de droit qu'ils ont instituée, implique, pour Habermas, que l'unification qu'elle présuppose ne se fait pas autrement que sur le mode réflexif : par la discussion. D'ailleurs, la raison communicationnelle met en lumière une *raison civique* qui constitue la base du patriotisme constitutionnel et de laquelle dépend toute organisation politique pour s'édifier à partir d'un consensus intersubjectif, admis entre membres d'une même communauté. Ce qui ressort de la discussion et des pratiques délibératives sera par conséquent une Constitution ainsi qu'une législation qui reflètent en droit ce que les citoyens désirent ensembles rationnellement: «*réglementer leur vie en commun de façon légitime au moyen du droit positif*¹¹² ».

Bien que la structure de cette législation soit fondamentalement individualiste, puisqu'elle se développe dans les sillons de l'idée de droits fondamentaux libéraux, elle n'en demeure pas moins apte à promouvoir une politique de la reconnaissance culturelle : telle est la thèse de Habermas sur cette question. En effet, pour lui, l'intégration républicaine rend possible le développement d'une politique de la reconnaissance qui

¹⁰⁸ Stéphane Haber, *Jürgen Habermas, une introduction*, Pocket, Poche/La Découverte, Paris, 2001, p. 240

¹⁰⁹ Cette théorie du droit sera examinée plus profondément au Chapitre III, là où nous traiterons de la nature du droit cosmopolitique. Ici, elle n'est en avant plan que pour expliquer comment fonctionne la notion de «patriotisme constitutionnel». Nous ne verrons que plus loin, au prochain chapitre, comme elle fonctionne depuis toutes ses bases, communicationnelles-kantiennes et pragmatique (G. H. Mead).

¹¹⁰ Habermas, *L'éthique de la discussion*, *Op. Cit.*, que nous allons examiner plus attentivement au Chapitre III.

¹¹¹ Notons au passage que Habermas fait ici référence au libéralisme de John Rawls, et esquisse, à notre connaissance, une forme plus récente du libéralisme, le pluralisme libéral de William Galston (*The Practice of Liberal Pluralism*) qui nous semble aux yeux de certains spécialistes plus prometteur pour répondre au défi que lance ici Habermas.

¹¹² Habermas, *La lutte pour la reconnaissance...*, *Op. Cit.*, p. 222

permet à chacun de «*grandir sans être offensé dans le monde culturel de ses origines*¹¹³ ». La vie multiculturelle devient donc possible sans que l'on ait à repenser la structure individualiste du droit constitutionnel républicain. Tout en reconnaissant que le contexte culturel est de première importance pour tout individu, Habermas s'oppose à une position comme celle de Charles Taylor, pour qui les droits collectifs peuvent primer sur les droits individuels. Il s'inscrit également en faux devant des efforts plus nuancés, comme ceux de Michel Seymour pour qui, dans le cadre d'un pluralisme axiologique¹¹⁴, les valeurs collectives sont à égalité devant les valeurs individuelles. Pour Habermas, le respect primordial des droits fondamentaux permet à tous les citoyens de s'exprimer politiquement et rend possible une procédure démocratique ainsi qu'«*une inclusion suffisamment sensible à l'arrière-plan culturel des différences qui caractérisent les individus et les groupes*¹¹⁵ ». Voilà donc comment la Constitution républicaine peut contenir et gérer la différence culturelle.

Ce qui est plus abstrait mais aussi plus commun à tous les membres d'un État, ce qui les réunit *même* si leur culture diffère, c'est le cheminement rationnel et langagier que présuppose leur contrat social et leur vie démocratique. Le patriotisme constitutionnel est «*l'esquisse d'une véritable intégration sociale de degré supérieur, [qui] s'effectue de façon inédite et donc un peu déstabilisante par rapport aux schémas traditionnels, dans l'élément politique, et non plus éthique*¹¹⁶ ». Sans être une vétille, comme les deux grandes guerres nous le rappellent froidement, le nationalisme ethnique ou culturel s'inscrit aujourd'hui comme le préalable archaïque du patriotisme constitutionnel, cette coda de la vie en république. S'ouvre alors une possibilité nouvelle : l'État national pourrait être dépassé puisqu'il perd sa fonction principale de protecteur d'une nation homogène. On peut en effet imaginer des constructions politiques plus grandes, comme des fédérations

¹¹³ *Ibid.*, p. 227

¹¹⁴ M Seymour, « Le nationalisme cosmopolitique », http://www.creum.umontreal.ca/IMG/pdf/Seymour_Nationalisme_cosmopolite.pdf, p. 1

¹¹⁵ J. Habermas, *L'inclusion...*, *Op. Cit.*, p. 140

¹¹⁶ S. Haber, *Jürgen Habermas, une introduction*, *Op. Cit.*, p. 242

constitutionnelles, qui pourraient contenir plusieurs nations tout en offrant une offensive plus musclée aux défis de la modernité. Nous voyons donc que l'État-nation est menacé par ces importantes transformations fonctionnelles.

2.2) *Le phénomène de la mondialisation*

La crise de l'État-nation est aussi engendrée par la dynamique du capitalisme ainsi que par les risques associés à la mondialisation. Nous retournons maintenant au coeur du *Bicentenaire*. Contrairement au facteur du multiculturalisme, ces phénomènes ne conduisent pas seulement à la transformation de l'État-nation, mais bien à sa désintégration. C'est sans doute ici que la position de Habermas est la plus éloignée de celle de Kant. Pour le Habermas de 1995 (le *Bicentenaire...*), l'État-nation est voué à disparaître parce qu'il est complètement dépassé par les répercussions de la mondialisation néo-libérale.

Une première menace pour l'État-nation provient de la détérioration des frontières étatiques. L'ensemble de ces lignes claires qui marquent le territoire hautement revendiqué de chaque État est sans doute ce qui symbolise le plus la société internationale classique régie par des politiques de puissance, et ce depuis le traité de Westphalie. La pertinence morale et politique des frontières est remise en cause par le phénomène des risques collectifs dont le contrôle échappe au pouvoir d'un seul État.

Premièrement, la pollution et autres problèmes liés à l'environnement, tout comme le commerce d'armes ou de drogues, ne connaissent aucune frontière et la gestion de tels fléaux dépasse la capacité d'action des États-nations. Ces risques mondiaux sont des enjeux transnationaux et démontrent la nécessité de repenser la forme et l'avenir du système classique des États nationaux.

Deuxièmement, le flou grandissant des frontières est également l'effet d'une mondialisation des marchés. La libéralisation qui accompagna le développement des États-nations démocratiques a entraîné un capitalisme dont la dynamique est aujourd'hui un

problème majeur. Les flux financiers engendrés par le capitalisme provoquent des manifestations sous forme d'échanges commerciaux qui échappent vraisemblablement au contrôle des gouvernements. Ils exigent, pour être maîtrisés, une telle gestion politique qu'il devient inimaginable de la projeter hors d'une association d'États. Les États-nations subissent une perte importante d'influence sur les orientations des grands marchés mondiaux. Ces derniers ont rapidement traversé les frontières, qui ne constituent pour elles qu'une limite à leur dynamique expansionniste aveugle : *«ils ne réagissent qu'aux messages codés de l'offre et la demande¹¹⁷»*.

De plus, deux problèmes majeurs découlent de la mondialisation et font croire à Habermas que l'État-nation est voué à disparaître:

a) Il existe aujourd'hui un déséquilibre entre mondialisation économique et démocratie. Plus précisément, la mondialisation économique entraîne un déficit de démocratie auprès des institutions politiques. Dans la mesure où l'intégration démocratique des citoyens permet d'*«exercer une influence politique sur leurs conditions sociales de vie¹¹⁸»*, et puisque la dynamique capitaliste entraîne une dégradation des conditions sociales au profit des marchés, alors la démocratie, comme moyen et comme fin sociale, est menacée.

Premièrement, puisque la dynamique des capitaux prive l'État national de sa liberté d'action, alors elle menace aussi la liberté et le pouvoir de décision des citoyens. Si l'État veut arriver à contrôler le marché, ne serait-ce que sur son territoire, afin de *«préserver une marge d'action pour accroître la demande et pour protéger un niveau social ou des emplois»*, alors le capital en jeu risque de s'exiler pour contourner les processus politiques: *«les gouvernements nationaux sont contraints de s'engager dans un jeu à somme nulle dans lequel les valeurs nominales, exigées par l'économie, ne peuvent être atteintes qu'au*

¹¹⁷ Habermas, *Après l'État-nation*, Op. Cit., p. 127

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 136

détriment des objectifs sociaux et politiques¹¹⁹ ». La démocratie est menacée dans la mesure où elle fait partie de ces objectifs sociaux et politiques.

Deuxièmement, la dynamique des marchés opère au niveau transnational, alors que la participation politique des citoyens ne se réalise pour le moment qu'au niveau étatique. Donc toute tentative de contrôle politique supranational (régional ou mondial) est susceptible de manquer de légitimité. Au milieu d'une société mondiale intégrée par les marchés, l'État-nation semble aujourd'hui disfonctionnel. Telle est la thèse de Habermas propre au *Bicentenaire*. La pression du capitalisme sur les constructions politiques est à l'origine du déséquilibre entre démocratie et mondialisation économique.

b) De plus, la double fondation de l'État, ses souverainetés intérieure et extérieure qui organisaient stratégiquement ses politiques, est aujourd'hui plus brouillée que jamais. Au niveau de la politique extérieure, le pouvoir classique d'une politique de puissance («*hard power*») cède lentement sa place à des politiques plus souples de coopération («*soft power*») ¹²⁰ qu'exige la gestion des risques planétaires. Au niveau intérieur, la souveraineté culturelle est soumise aux pressions d'une culture de masse, très nord-américaine, dont le déploiement mondial est associé à la force de la mondialisation des marchés¹²¹. Presque toutes les nations subissent lourdement les effets de cette uniformisation.

Ces problèmes nous obligent à revoir le projet cosmopolitique pour le doter de moyens capables de contrebalancer les effets de la mondialisation. Les pressions du multiculturalisme et la menace posée par les marchés mondiaux sont la preuve que l'État-nation est en crise. Par conséquent, l'alliance que préconisait Kant est dépassée par les

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 30

¹²⁰ «Soft» et «Hard» *power* signalent une distinction formulée par J. S. Nye, in Nye, *Soft Power*, Foreign Policy, vol. 80, 1990, p. 153-171.

¹²¹ Pour Habermas, «la libération du marché mondial est parvenue à s'imposer sans trop de difficulté, notamment sous la pression hégémonique des États-Unis». [Habermas, *Après l'État-nation*, Op. Cit., p., 112]

événements et cela oblige Habermas à revoir la place et la forme de l'État national dans l'ordre cosmopolitique. Dans *Le Bicentenaire*, Habermas encourage le développement de moyens d'actions politiques se déployant au niveau transnational.

Une première stratégie «horizontale» consiste à promouvoir une citoyenneté démocratique régionale et cosmopolite afin de rendre possible un ordre politique supranational légitime : «*l'élargissement de la capacité d'action politique doit aller de pair avec un élargissement de la base de légitimation*¹²² ». Ces élargissements se comprennent comme des fédérations constitutionnelles qui permettraient de résoudre deux des grands problèmes de la crise: 1) éviter la création de nouveaux États par voie de sécession en faisant une place aux nations par une politique de la reconnaissance rendue possible par l'intégration républicaine; 2) apporter la légitimité démocratique nécessaire au développement d'institutions capables de combattre les effets pervers de la mondialisation.

La deuxième stratégie, «verticale», prescrit la création de ces institutions supranationales capables et autorisées à contraindre les État-nations à respecter les ententes liées aux législations. Ce cadre institutionnel, politique et juridique, devrait inclure des Cours pénales capables de prononcer des verdicts contraignants concernant le respect des droits de l'homme. Elles devraient donc être appuyées par des institutions politiques supranationales capables d'imposer le respect des verdicts. À l'échelle régionale, l'Union Européenne serait un espace politique capable d'un tel mandat, si elle avait la légitimité démocratique qui lui manque présentement. À l'échelle mondiale, l'ONU se présente comme un exemple similaire.

En 1995, il ressort de la reformulation du cosmopolitisme chez Habermas que l'État-nation n'a pas de place dans l'ordre cosmopolitique. Il semble que, pour Habermas, les grandes fédérations appelées elles-mêmes à se fondre en une fédération mondiale soient des formes politiques beaucoup plus à même de relever les défis qui ont mené à la crise de l'État-nation et au déficit de légitimité démocratique. Tant que de telles fédérations sont

¹²² Habermas, *Après l'État-nation*, Op. Cit., p. 146

dotées d'une Constitution et d'institutions politiques et juridiques contraignantes et légitimes, elles pourront oeuvrer vers «*une politique sociale et économique et [...] travailler à l'institutionnalisation d'un ordre cosmopolitique sensible aux différences et cherchant à corriger les inégalités sociales*¹²³».

Section trois: Stéphane Courtois et David Held

Malgré le fait que le *Bicentenaire* délaisse la possibilité d'accorder un quelconque rôle à l'État-nation dans l'ordre cosmopolitique souhaité, la littérature habermassienne post-1995 s'anime d'un regain d'intérêt pour cette construction politique. En effet, comme en témoigne l'ouvrage *Après l'État-nation*, Habermas semble réinvestir l'État-nation de certains rôles qu'il pourrait tenir dans l'ordre cosmopolitique. Mais tous ne partagent pas cet avis. Stéphane Courtois, par exemple, ne retient de Habermas que sa position propre au *Bicentenaire* et constate chez lui une obstination injustifiée à vouloir dévaluer tout rôle pour l'État-nation. L'analyse de Courtois sur laquelle nous allons maintenant nous pencher nous permet de rendre compte de deux choses: en conservant la position stricte du *Bicentenaire*, on se heurte contre les convictions de ces spécialistes qui forment un courant promouvant un cosmopolitisme intégré à plusieurs niveaux où l'État national joue encore des rôles d'importance (1). Le philosophe Stéphane Courtois est un représentant de ce courant et il sera intéressant d'examiner sa critique dans la mesure où ce dernier ne constate pas de contradiction entre sa version du cosmopolitisme, impliquant la participation des État-nations, et la pensée séminale de Habermas sur la démocratie (2). Cette dernière section devrait nous permettre de rendre compte d'un parallélisme entre la pensée sur le cosmopolitisme de Kant et celle de Habermas: tous deux, après avoir été les représentants d'un ordre mondial dans un cosmopolitisme strict, revoient leurs hypothèses pour finalement proposer un cosmopolitisme souple.

¹²³ *Ibid.*, p. 10

3.1) *L'intégration de l'État-nation dans le projet cosmopolitique*

Inspiré par les travaux de David Held, Stéphane Courtois présente, cinq années après la publication du *Bicentenaire*, une critique intéressante: «*Si Kant a commis l'erreur de surestimer la place de l'État-nation dans un cadre cosmopolitique, il me semble que Habermas commet l'erreur exactement inverse*¹²⁴ ». Cette critique s'appuie sur la position de Held qui, quant à lui, soutient la nécessité de conserver, pour le bien du projet cosmopolitique, une place pour l'État-nation. Pour Held, comme pour Habermas, «*le monde dans lequel nous vivons se compose de communautés de destin qui débordent les unes sur les autres, la trajectoire de chaque pays étant intimement entrelacée à d'autres*¹²⁵ ». Cela s'explique par la mondialisation et ses risques, qui nous obligent à «*réunir les conditions du bien-être et du développement pour tous*¹²⁶ ». Pour y arriver, Held suggère aussi de «*résoudre la crise de légitimité des institutions internationales*» pour leur permettre d'agir activement sur les inégalités que produit la mondialisation. Il lui faut alors rechercher les conditions d'un «*programme complet mais réalisable de réforme politique, sociale et économique: un contrat mondial pour notre époque mondialisée*», qui «*constituerait la base sur laquelle pourrait reposer un ordre multilatéral démocratique, fondé sur le droit et guidé par une volonté de justice*»¹²⁷. L'ambition politique heldienne est donc sensiblement la même que celle de Habermas : il est urgent de combler le déficit de démocratie à une échelle supérieure à l'État-nation pour permettre le développement d'institutions jouissant de toute la légitimité nécessaire pour pallier politiquement aux problèmes qu'engendre la mondialisation. Seulement, au niveau des moyens, le *Bicentenaire* avance la thèse selon laquelle la dissolution des États-nations est l'une des conditions nécessaires pour un règlement de ces problèmes urgents. Au contraire, pour Held, l'activité politique mondiale se fait de plus en plus sur plusieurs niveaux, tous

¹²⁴ Stéphane Courtois, «*Kant, Habermas et l'idéal cosmopolitique*» dans «*Une philosophie dans l'histoire*», PUL, Ste-Foy, 2000, p. 403

¹²⁵ D. Held, *Un nouveau contrat mondial*, *Op. Cit.*, p. 9

¹²⁶ *Ibid.*, p. 13

¹²⁷ *Ibid.*, p. 17

profondément entremêlés les uns aux autres. L'État-nation se situe sur l'un de ces niveaux et conserve un rôle à jouer. D'autres niveaux pourraient contenir des regroupements régionaux, mondiaux, une Cour pénale internationale, des ONG, etc. Cela ne signifie pourtant pas que Held soit en désaccord avec Habermas sur l'effet corrosif de la mondialisation sur l'État-nation. Cependant, pour lui, la mondialisation *«n'est pas seulement érosion du pouvoir des États; elle est plutôt une force de remodelage et de reconfiguration¹²⁸»*.

Dans un état cosmopolitique, Courtois retient des thèses de Held que l'État-nation pourrait essentiellement jouer deux rôles importants: protéger les identités culturelles ou nationales et être un important lieu d'autolégislation démocratique pour les citoyens du monde : Courtois souscrit à la thèse de Habermas selon laquelle l'État-nation a joué ce rôle qui fût de former d'un double point de vue des identités collectives: d'abord l'identité conventionnelle, qui unit les individus par des critères de provenance, de culture, de nation, etc., puis l'identité abstraite post-conventionnelle, qui unit les citoyens par une *«identité du moi, fondée sur des principes de justice universalistes, c'est-à-dire sur les droits de l'homme et les principes constitutifs de l'État de droit démocratique¹²⁹»*. Pour Courtois, L'État-nation est en ce sens *«un point de jonction»* entre le sentiment national et le sentiment cosmopolitique. Il permet de surmonter les difficultés que présente le pluralisme culturel *«en accordant à tous le statut de citoyen susceptible de s'autodéterminer dans les sphères privées et publiques»*. Mais il permet également de surmonter l'abstraction universaliste qu'impose l'individualisme abstrait des droits de l'homme *«en fournissant cette fois un cadre politique déterminé pour la protection des identités culturelles et nationales»*. L'État national serait donc capable de surmonter lui-même les dangers du multiculturalisme tout en permettant d'articuler efficacement une politique des droits fondamentaux propres à un ordre cosmopolitique. Pour Courtois, Habermas ne peut pas

¹²⁸ *Ibid.*, p. 43

¹²⁹ S. Courtois, *Kant, Habermas et l'idéal cosmopolitique*, *Op. Cit.*, p. 404

être en désaccord avec cette idée, puisqu'il a «*lui-même exposé dans ses travaux antérieurs [...] les particularités de l'État-nation moderne, qui sont de rendre possible la constitution d'une double identité : une identité conventionnelle et une identité postconventionnelle*¹³⁰ ».

3.2) Du Bicentenaire d'une idée kantienne à Après l'État-nation

À l'encontre de Courtois, nous croyons plutôt que les écrits habermassiens postérieurs à 1995 ne contredisent pas ce constat. *Après l'État-nation* (1997-98, dans sa version originale allemande) souligne justement qu'il faut une solidarité civique enracinée dans une identité collective de type national pour assurer une cohésion forte et des politiques *activement* imprégnées des droits fondamentaux. Ce texte démontre que Habermas réinvestit le rôle crucial de l'État nation en raison du fait que les organisations supranationales actuelles, surtout l'ONU, ne parviennent pas à établir leurs politiques et juridictions. Tout d'abord, ces instances ne peuvent espérer posséder une légitimité équivalente à celle des États-nations puisque la cohésion politico-éthique de la communauté internationale est faible d'autant plus qu'elle est fragmentée (nationalement, culturellement, etc.). De plus, l'autorité politique de l'ONU ne peut être aussi contraignante que l'État national l'est sur le plan de l'application de ses politiques intérieures: le mode de fonctionnement de l'autorité politique onusienne est *réactif*: C'est-à-dire que la seule force de l'ONU ne tient qu'à sa capacité de sanctionner *après* une violation de sa Charte. Autrement dit, elle ne parvient pas à faire respecter *activement* ses politiques dans un cadre assez solide où les violations pourraient être évitées grâce à des actes de préventions et des sanctions contraignantes. Par contraste, la solidarité cosmopolitique actuelle repose uniquement sur l'universalisme moral traduit par les droits de l'homme. Ainsi, nous sommes encore bien loin de l'état cosmopolitique capable de supporter une politique universelle et contraignante des droits fondamentaux. En effet, la solidarité mondiale actuelle ne connaît pas la force coercitive que permet une communauté nationale et ne

¹³⁰ *Ibid.*, p. 404

parvient pas à dépasser le niveau réactionnaire pour agir activement sur une communauté: «*ce qui manque à la culture politique de la société mondiale, c'est la dimension commune, d'ordre éthico-politique, qui serait nécessaire à la formation équivalente d'une communauté et d'une identité à l'échelle de la planète*¹³¹».

Sans en abandonner l'idée, l'ordre cosmopolitique doit être moins exigeant¹³². L'idée d'exclure totalement l'État, dont l'exercice politique est à ce point efficace, devient une voie périlleuse pour le projet cosmopolitique. Tant que la société internationale se caractérise par un pluralisme des visions du monde, l'État demeure une forme de compromis politique non seulement acceptable mais légitime. Ne devrions-nous pas, alors, reconnaître que Habermas se porte aujourd'hui à la défense de l'État-nation? Et pourtant, Courtois laisse entendre le contraire, «*quel que soit le niveau d'analyse que nous envisageons*¹³³ ». Sa lecture semble d'autant plus problématique que d'autres indices attestent que Habermas comprend l'importance de conserver une place pour l'État-nation. En plus de ce que nous venons de voir, Habermas, en 1997-98, délaisse la thèse centrale du *Bicentenaire* où la raison exigeait un État mondial fort et renverse sa décision: «*Il est même douteux qu'un tel État mondial soit souhaitable*». Premièrement, l'État mondial ne s'imagine jamais sans «*la menace d'une domination despotique sur le monde*». Kant s'était finalement replié sur une alliance d'États libres pour cette même raison conceptuelle. Mais Kant opère aussi ce repli pour une raison plus pragmatique: son «*réalisme sans fard*» repose sur une analyse des relations internationales dominées par des politiques de puissance, selon laquelle la nature des États était fondamentalement souveraine. Similairement, Habermas constate que, si la scène internationale n'est plus uniquement dominée par des rapports de force, elle est encore loin d'être cosmopolitique. L'État y est omniprésent, bien enraciné et réellement efficace dans l'application de ses politiques et de sa législation. Ce changement de perspective présent dans *Après l'État-nation* réconcilie la

¹³¹ Habermas, *Après l'État-nation*, Op. Cit., p. 119

¹³² *Ibid.*

¹³³ S. Courtois, *Kant, Habermas et l'idéal cosmopolitique*, Op. Cit., p. 403

pensée de Habermas avec celle de Held, pour qui, sur plusieurs plans, «*les États restent les acteurs principaux dans les affaires du monde, [c'est-à-dire] dans un cadre qui, pour l'essentiel, est toujours dominé par les États. Les États ont du poids, et l'ordre mondial est encore modelé de manière décisive par les plus puissants d'entre eux*¹³⁴ ».

Habermas nuance également sa position concernant les dangers de la mondialisation. Celui qui craignait, dans *L'intégration républicaine*, que la culture de masse vienne à bout des appartenances culturelles puisque l'État-nation était submergé sous la mondialisation et paralysé par elle, change d'idée en 1997 : «*La pression uniformisante d'une culture mondiale à caractère matériel fait souvent naître des constellations nouvelles qui, loin de niveler les différences culturelles existantes, créent au contraire une diversité nouvelle de formes hybrides*». Même face aux pressions uniformisantes de la culture de masse, «*les groupes ethniques forment des totalités cohérentes aux contours clairement définis*¹³⁵ ». Outre le rôle de protecteur des identités culturelles et d'un espace démocratique, l'État pourrait conserver des fonctions plus triviales. Par exemple, il semblerait que la mondialisation n'ait en rien affecté certaines fonctions étatiques «*relativement aux efforts classiques entrepris en faveur de l'ordre et de l'organisation ; rien ne l'indique notamment en ce qui concerne la garantie étatique des droits de propriété et des conditions de la concurrence.*¹³⁶ »

Même si, pour Habermas, aucun «*obstacle d'ordre structurel [ne peut] s'opposer à l'élargissement de la solidarité nationale des citoyens et de la politique de l'État-providence à l'échelle d'un État fédéral postnational*¹³⁷ », beaucoup d'indices nous avisent que la dissolution complète des États nationaux n'est peut-être pas souhaitable, ni même fondée, contre ce qu'avait laissé entendre le *Bicentenaire*. S'il est vrai que la forme fédérative peut aussi générer des liens éthico-politiques solides et influents sur la scène mondiale, elle ne signifie plus la nécessité d'une dissolution de l'État-nation. Il est

¹³⁴ D. Held, *Un nouveau contrat mondial*, Op. Cit., p. 42

¹³⁵ Habermas, *Après l'État-nation*, Op. Cit., pp. 68-69

¹³⁶ *Ibid.*, p. 58

¹³⁷ *Ibid.*, p. 118

toutefois légitime de se demander, comme le fait Courtois, «*jusqu'où vont les transferts de souveraineté*» entre l'État-nation et la fédération pour Habermas. Courtois a raison de dire que Habermas reste vague sur cette question qui, pourtant, se doit d'être élucidée si l'on désire éclaircir le plus possible les conditions de possibilité de l'état cosmopolitique.

Cette évacuation complète de tout rôle pour l'État-nation n'est donc qu'un épisode isolé, un moment où Habermas exige ce que Kant avait aussi compris comme la condition de la paix éternelle dans *Idée d'une histoire universelle*. Nous pourrions toutefois être d'accord avec la lecture de Courtois en ce qui concerne sa thèse générale dans *Habermas et la question du nationalisme: le cas du Québec*, laquelle s'énonce dans ces termes: «*c'est le modèle purement ethnique de l'État-nation que Habermas a en vue lorsqu'il rejette le nationalisme, alors que ses travaux eux-mêmes nous conduisent à une compréhension beaucoup plus nuancée de cette forme d'organisation politique.*» Le nationalisme ethnique, uniquement rattaché à l'amour pour sa communauté de provenance, dangereusement centré sur lui-même, est, comme nous l'avons vu plus haut, cet élément dont l'État national se départit au fur et à mesure que se forme en lui cette nouvelle citoyenneté qui se rapproche d'un patriotisme constitutionnel. La posture du *Bicentenaire*, soudée à l'idée que la mondialisation menace les États nationaux, amène Habermas à prédire la dissolution complète des unités politiques nationales dans des formes plus grandes. Mais Courtois, inspiré d'écrits plus anciens de Habermas, opère une différenciation dans le rejet du nationalisme. Si la version purement ethnique du nationalisme est à rejeter, le nationalisme intégré dans des formes post-conventionnelles de citoyenneté est nécessaire puisqu'il offre un environnement éthique qui favorise la vie politique. Toutefois, ce qui semble échapper à Courtois, bien qu'il ait lu *Après l'État-nation*¹³⁸, c'est qu'à la suite de l'épisode du *Bicentenaire*, Habermas effectue aussi cette différenciation, comme nous venons de le voir. Le nationalisme, qui, comme nous l'avons vu, n'est pas incompatible avec un patriotisme

¹³⁸ Cette oeuvre de Habermas est citée à plusieurs reprises dans son texte.

constitutionnel, n'est donc pas à rejeter puisqu'il est le facteur unificateur d'une communauté éthico-politique.

Conclusion du Chapitre II

Bien que la référence au parallélisme doive être nuancée, nous pouvons conclure au sujet de la souveraineté des États que l'accent se déplace. Toujours dans le cadre de leur écrits politiques sur le cosmopolitisme, Kant et Habermas optent d'abord pour ce qu'exige la raison et l'idéal du cosmopolitisme, à savoir, un État mondial. Puis, l'un et l'autre nuancent les exigences de la raison par des exigences pragmatiques factuelles. Mais une différence demeure: si pour le dernier Kant l'État-nation est à prendre dans toute sa souveraineté, alors le dernier Habermas se dissocie de ce point de vue en ce qu'il conserve la nécessité conceptuelle et pragmatique de prélever une part de la souveraineté des États nationaux pour la reléguer dans des fédérations et autres institutions d'un ordre mondial. Même si l'État-nation perd énormément de sa signification « classico-moderne », il se prédestine tout de même à jouer certains rôles dans l'état cosmopolitique. Telle est donc la nature de l'État-nation pour Habermas: en considérant que l'État national se fond dans des unités politiques plus grandes, avec les avantages significatifs que cela apporte à la promesse du projet cosmopolitique, il demeure un acteur vivant de ce projet idéal puisqu'il assure un environnement juridique et démocratique à des communautés, sur une planète où le pluralisme des visions du monde peut faire obstacle à une véritable cohésion éthico-politique.

La lecture de Courtois ne correspond pas à ce changement de position depuis le *Bicentenaire*. Reflète-t-elle un manque de charité? Quoi qu'il en soit, il est vrai que le *Bicentenaire* identifie clairement le destin de l'État-nation. Si l'on ne porte pas attention à certaines nuances, les écrits post-1995 peuvent laisser croire que Habermas campe sur sa position. Pour les raisons que nous venons de voir, il nous apparaît toutefois que tel n'est pas le cas. Nous pouvons en conclure que pour Habermas, cosmopolitisme rime avec post-

nationalisme seulement s'il n'implique pas la complète dissolution des États-nations. Kant avait bien identifié, à sa façon et dans des circonstances différentes, cette nécessité.

CHAPITRE III *Le droit cosmopolitique*

Ce dernier chapitre aborde une notion capitale au projet de paix kantien ainsi qu'à sa reconstruction chez Habermas: le droit cosmopolitique, sa conceptualisation et la question de sa légitimité. En tant que condition de possibilité de la paix perpétuelle, ce droit nous oblige en premier lieu à réfléchir à la fois à la façon dont nous assurerons son application et aux problèmes qui s'opposent à sa réalisation. Nous avons déjà vu à cet égard, dans notre Chapitre II, quelles étaient les caractéristiques d'un ordre mondial en mesure d'assurer le développement d'un tel droit. Kant comme Habermas prescrivent une gouvernance trans-étatique capable de mettre à profit le pouvoir coercitif des États dans un projet républicain commun. En deuxième lieu, et en ce qui nous concernera davantage dans ce chapitre, c'est la conceptualisation de ce droit et la question de sa légitimité qui doit nous occuper; puisqu'il est préférable de clarifier les spécificités d'un tel droit si nous voulons, ultérieurement, mieux cerner les possibilités de sa réalisation effective. Pour ce faire, nous l'examinerons en regard des théories du droit de Kant et de Habermas. Aussi, comme ces théories sont de très grandes pièces de la pensée de ces auteurs, nous les examinerons à la lumière du concept plus circonscrit d'autolégislation puisque cette idée nous semble être la clé de la critique habermassienne du droit kantien. De Locke, en passant par Rousseau et Kant, jusqu'à Habermas, l'idée d'autolégislation donne le coup d'envoi à une compréhension moderne du droit où le citoyen en est l'auteur autant que le destinataire. Seulement, même si les théories kantiennes et habermassiennes du droit appartiennent apparemment à la même famille, elles se distinguent sur plusieurs points. Ces différences font nettement apparaître la distinction entre le «kantisme de Kant» et celui dont se réclame Habermas dans sa théorie du droit.

Pour Habermas, même si Kant définit mieux que ses prédécesseurs cette idée d'un droit inscrit dans la promesse d'autolégislation (*section un: Kant*), la forme même de sa philosophie transcendantale en relation avec sa théorie du droit implique certains problèmes qui nuisent au développement d'une conception démocratique du droit. En explicitant démocratiquement le droit et plus précisément les droits fondamentaux suivant une théorie de la communication, on les pose alors d'une façon beaucoup moins problématique, aux dires du philosophe de Francfort, tout en étant plus «conforme» aux exigences contemporaines de démocratie (*section deux: Habermas*). Finalement, (*Section trois: Höffe et Goyard-Fabre*), afin de mieux mesurer la portée de cette critique habermassienne de la conception kantienne du droit cosmopolitique, il serait intéressant de se pencher sur les travaux de spécialistes de Kant qui ont approfondi la doctrine kantienne du droit. Nous poserons les bases d'une critique de la position de Habermas à l'aide d'éclairants textes de Otfried Höffe et Simone Goyard-Fabre portant sur la doctrine du droit. Ainsi, la totalité de l'examen du droit cosmopolitique sera inscrite dans un dialogue entre Habermas et le kantisme.

Ces différents points de vue sur la question du droit cosmopolitique devraient nous mener à la conclusion selon laquelle la conceptualisation des droits fondamentaux cosmopolitiques soulève encore des problèmes complexes qui témoignent de fondements et de méthodes philosophiques encore incertains pour la modernité juridique.

Avant de débiter, il nous faut apporter une précision quant à la forme et à un certain contenu de ce chapitre. Suivant une division tripartite du cosmopolitisme, nous examinons dans ce mémoire un dialogue entre Kant et Habermas depuis un lieu commun, le *Bicentenaire...* Toutefois, puisque la théorie du droit chez Kant qui doit maintenant nous intéresser n'est pas explicitement discutée dans ce texte, nous nous servons alors des deux derniers chapitres du *Bicentenaire...* (IV, analyse des arguments de Carl Schmitt contre l'universalisme du droit cosmopolitique & V, «*métacritique des arguments que Carl*

*Schmitt oppose aux fondements humanistes du pacifisme juridique*¹³⁹ »), comme tremplin pour faire ce lien entre Kant et Habermas. La raison en est que nous voyons dans la critique contre Schmitt un parallèle avec les problèmes que pose la doctrine kantienne du droit pour Habermas. Schmitt se place à l'opposé du criticisme kantien en ce qui concerne la théorie du droit, c'est-à-dire qu'il en expulse toute fondation transcendantale normative pour se rapprocher du positivisme juridique. Une des conséquences de cette position est que Schmitt refuse le concept de «droits de l'homme», soi-disant parce que ces droits ne peuvent se départir de leur composante morale: pour Schmitt, *«la politique des droits de l'homme sert à réaliser des normes qui font partie d'une morale universelle*¹⁴⁰ ». Les droits de l'homme ainsi compris comme droits moraux seraient dangereux dans la sphère internationale en moralisant tout ce qu'ils touchent: *«dans la mesure où les jugements moraux obéissent au code du «bien» et du «mal», l'appréciation morale négative d'un opposant politique ou d'un ennemi de guerre sape la limitation juridiquement institutionnalisée d'un affrontement politique ou d'un combat militaire*¹⁴¹ ». Habermas et Kant proposent une théorie du droit à l'opposé de cette conception schmittéenne puisqu'ils distinguent bien, dans les normes rationnelles à l'origine du droit, la composante légale de la composante morale. Ce qui aurait pour conséquence l'élaboration d'un droit exempt d'éléments moraux. C'est cette distinction qui devrait interdire à Schmitt de conclure que les droits de l'homme moralisent tout ce qu'ils touchent. Or, suivant Habermas dans *Droit et démocratie*, il s'avère qu'une des conséquences déplorables d'une théorie du droit inscrite dans une entreprise transcendantale (doctrine kantienne du droit) est précisément l'affaiblissement de la distinction importante entre moralité et légalité. Dans cette perspective problématisée de la doctrine kantienne du droit, serait-il possible qu'une interprétation des droits de l'homme inspirée de la doctrine juridique de Kant rende envisageable la thèse de Schmitt selon laquelle ces droits englobent une composante

¹³⁹ J. Habermas, *Le bicentenaire...*, *Op. Cit.*, p. 162

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 189

¹⁴¹ *Ibid.*

moralisante et par conséquent moralisent ce qu'ils réglementent? Cette question va nous intéresser dans la mesure où elle nous permet de rendre compte, à partir du texte *Le bicentenaire...*, d'une critique que Habermas adresse à la doctrine kantienne du droit. À défaut de distinguer convenablement l'élément moral de l'élément légal, Schmitt se retourne vers une «*dénégation empiriste*¹⁴² » du droit. Habermas tente alors de convaincre le lecteur qu'une théorie du droit digne de ce nom peut comprendre un universalisme moral fondateur de normes sans pour cela moraliser la sphère juridique. Bien entendu, cela ne serait possible qu'en suivant *sa* conception du droit, laquelle n'est plus tout à fait kantienne, comme nous le verrons. Ce débat issu du *Bicentenaire* nous sert donc de tremplin pour relever un dialogue—certes antérieur au *Bicentenaire*—entre Kant et Habermas au sujet du droit, et plus précisément du droit cosmopolitique.

Section un: Kant

Le système kantien du droit, qui trouve son aboutissement dans la *Doctrin du droit*, présente des difficultés pour la modernité juridique et le paradigme d'autolégislation qui le porte. En ce qui nous concerne, ces difficultés sont liées à la conciliation entre la fondation transcendantale de normes juridiques et l'exigence démocratique actuelle. Néanmoins, il va sans dire que du point de vue de l'autolégislation, l'idéalisme kantien pose la question du droit d'une façon jusque là ignorée. Après avoir examiné les conséquences du transcendantalisme sur le droit et le paradigme de l'autolégislation (1), nous tâcherons de tirer les conclusions de cette nouvelle approche du droit pour le principe d'autolégislation (2). Nous devrions voir que chez Kant le paradigme juridique d'autolégislation trouve une coloration plus moderne encore que ce qu'ont proposé les premiers penseurs de la modernité juridique.

¹⁴² S. Goyard-Fabre, *La philosophie du droit de Kant*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1996, p. 53

1.1) *La doctrine kantienne du droit*

Afin de mieux cerner l'évolution du paradigme d'autolégislation que permet la doctrine kantienne du droit, tâchons de jeter un bref regard sur deux théories du droit qui ont marqué ce paradigme. Si nous comprenons la modernité juridique à l'aide de la promesse d'autolégislation selon laquelle l'individu se donne à lui-même ses propres normes juridiques, c'est que cette conception du droit apparaît dès les premières théories libérales de la société. Dans son *Deuxième traité du gouvernement civil*, John Locke, après avoir affirmé que l'homme arrive au monde muni de droits naturels (donnés par la nature de l'homme en tant que création de Dieu), explique la société politique par l'institution citoyenne d'«*un juge compétent pour statuer sur tous les litiges et pour redresser les torts dont viendrait à souffrir un membre quelconque de la république*¹⁴³ ». Outre la question qui consiste à s'interroger sur la justification philosophique de tels droits naturels¹⁴⁴, nous pouvons nous demander où exactement se trouve, dans une telle perspective libérale, le moment autolégislatif? Pour Locke, les citoyens sont législateurs de leurs propres droits puisque ce sont eux qui «*créent et établissent des Juges et des Souverains*¹⁴⁵ » afin de protéger leur liberté politique. Le moment précis où se trouve l'autolégislation est donc dans le passage entre les droits pré-politiques (droits naturels) et les droits affirmés politiquement. Dès lors, il devient possible de dégager de ce modèle libéral une conception du droit qui place le moment de l'autolégislation dans un rôle *secondaire* puisqu'il vient après les droits originaires¹⁴⁶.

Dans le modèle républicain du droit, un effort est entrepris pour évacuer ces droits moraux originaires. Par exemple, Jean-Jacques Rousseau, en introduisant la perspective de

¹⁴³ J. Locke, *Deuxième traité du gouvernement civil*, Vrin, Paris, 1977, p.124

¹⁴⁴ Jean-Fabien Spitz demande ainsi : «*comment peut-on argumenter en faveur de tels droits? En est-on réduit à faire appel à l'intuition pour établir leur existence? Font-ils partie intégrante des conditions de toute action humaine rationnelle? Peut-on résister à la pression qui conduit à fonder ces droits sur la seule considération de l'utilité qui résulte de leur respect et de leur intégration aux cadres institutionnels?*» J-F Spitz, *La liberté politique*, Ibid., p. 56

¹⁴⁵ J. Locke, *Traité du gouvernement civil*, Flammarion, Paris, 1992, p. 208: «*Les hommes donc sortent de l'état de nature, et entrent dans une société politique, lorsqu'ils créent et établissent des Juges et des Souverains sur la terre, à qui ils communiquent l'autorité de terminer tous les différends...*»

¹⁴⁶ C'est une lecture somme toute courante du libéralisme de Locke, incarné par exemple par B. Melkevik dans «*Autolégislation démocratique et auteurs-desinataires de droit dans la pensée de Habermas* », www.fad.bf.refer.org/seminrvi/seminr/semprdf/cmelke.pdf, p. 3

la «souveraineté populaire», aborde la question de l'autolégislation autrement que comme un processus servant à affirmer des droits moraux pré-politiques et individuels. Dans *Du contrat social*, Rousseau place le peuple comme auteur et destinataire du droit de cette façon: «*chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout* ¹⁴⁷». Si le libéralisme lockéen semble davantage mettre l'accent sur l'importance de l'individu porteur de droits naturels, le républicanisme de Rousseau met pour sa part l'accent sur la notion de volonté générale comme fondement de la légitimité du droit. Ici, tous les citoyens ensemble possèdent la souveraineté. Si l'on avance dans cette logique où le fondement de la légitimité du droit n'est plus à trouver dans une pluralité d'individus mais bien dans un «corps social», alors, comme le souligne Jean-Marc Ferry, «*la souveraineté, dans son principe théorique pur, est l'ordination du multiple à l'un*¹⁴⁸ ». La question se pose dès lors à savoir si une structure du corps social à ce point «atomistique» est réaliste? Un tel «peuple en corps» placé sous la «suprême direction» de la volonté générale peut-il conserver un réel intérêt pour un système de droits fondamentaux contraignants; c'est-à-dire, peut-il vouloir protéger de la volonté générale ces droits qui sont sensés permettre l'auto-législation et garantir les libertés mais qui limitent aussi le pouvoir du souverain? Comme ces droits fondamentaux ne semblent pas, dans ce système, être à l'abri de la fluctuation possible des volontés du «corps social» souverain, alors une question se pose: est-ce que ce républicanisme ne devient pas, à la suite de la critique libérale de Benjamin Constant, un «absolutisme démocratique» qui suppose finalement la possibilité de nous éloigner de ce que les droits fondamentaux (naturels chez Locke) doivent préserver, à savoir leur préséance¹⁴⁹ ?

¹⁴⁷ J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, Flammarion, Paris, 1992, p. 40

¹⁴⁸ Jean-Marc Ferry, Cours de Jean-Marc Ferry, *Problème théorique de la construction européenne*, Deuxième partie, Institut d'études européennes, 2005, a.s.l.b.l «Humanités»

¹⁴⁹ Constant croit plutôt que « *La volonté générale doit exercer sur l'existence individuelle une autorité délimitée* », *Principes de politique applicables à tous les gouvernements* (1806), p. 39

Nous retrouvons dans la doctrine kantienne du droit une conception du droit qui s'enracine plus profondément encore dans le paradigme d'autolégitimation. Ceci pourrait s'expliquer par le double intérêt de Kant pour les droits "naturels" fondamentaux et le contrat social comme corollaire de la volonté générale¹⁵⁰. Ces deux principes semblent à ce point équivalents en importance que leur présence semble soulever une certaine ambiguïté dans notre compréhension de la philosophie politique kantienne: «*the difficulty is reflected in the question whether Kant is best understood as a natural rights theorist or a social contract theorist*¹⁵¹ »? Avant de voir quelle position prend Habermas dans ce débat, il nous faut tâcher de bien distinguer, dans la doctrine du droit, la double présence des droits fondamentaux «naturels» et de la théorie du contrat social.

Tout d'abord, il faut commencer par souligner que chez Kant, le droit trouve son expression première dans les «*a priori* de la raison pratique juridique». C'est là l'innovation qui permet à Kant de pousser la réflexion juridique comme jamais auparavant. Pour lui, le droit de nature est «*une exigence rationnelle pure a priori [,] une norme transcendantale [...] dont le statut fondationnel est, en la forme, nécessairement régulateur*¹⁵² ». Autrement dit, ce droit naturel exigé *a priori* par la raison pratique est l'élément de fondation qui permet de penser plus loin l'ordre juridique tout en excluant la perspective d'une fondation extérieure (nature, Dieu, histoire). Ainsi, la philosophie transcendantale évacue la question traditionnelle des «sources» du droit pour la remplacer par celle de sa possibilité. On ne cherche plus à savoir où a «commencé» le droit, mais plutôt comment s'approprier ce concept fondé rationnellement dans la raison pure. Le droit n'est pensable, donc possible, qu'en suivant la démarche transcendantale. Cette nouvelle façon d'aborder la question du droit (*quid juris*) permet de surmonter les difficultés jusque là attachées aux théories des juristes les plus influents (Grotius, Pufendorf). Le droit naturel, chez Locke,

¹⁵⁰ Plus précisément, « on appelle contrat originaire, cette loi fondamentale qui ne peut naître que de la volonté générale (unifiée) du peuple » [Kant, *Théorie et pratique*, Bibliothèque de la Pléiade, 1986, Paris, p. 279

¹⁵¹ Kenneth Baynes, *Democracy and the Rechtsstaat: Habermas's Faktizität und Geltung*, dans *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge University Press, 1999, p. 207

¹⁵² S. Goyard-Fabre, *La philosophie du droit de Kant, Op. Cit.*, p.147

mais surtout, pour Kant, chez les jusnaturalistes qui lui étaient contemporains, est le meilleur exemple pour démontrer comment le criticisme, ici juridique, condamne le dogmatisme et l'abus de métaphysique attachés à ces théories du droit. En effet, la raison pratique juridique, appuyée sur ses *a priori*, ne permet plus la référence directe à des croyances métaphysiques (Dieu) ou à une source historique (notamment le droit romain) pour fonder le «droit des hommes dans l'état de nature¹⁵³ ». De plus, la raison juridique interdit désormais de déduire le droit directement de préceptes moraux. En effet, depuis la *Doctrine du droit*, la moralité et la légalité sont deux domaines distincts: «*l'idée-force de la philosophie pratique kantienne est de distinguer en elle la double influence des deux législations, interne et externe, de la raison*¹⁵⁴ ». Cette nouvelle façon de penser le droit ne nous permet pas pour autant d'évacuer le vocable de «droit naturel» du droit kantien, comme le démontre Goyard-Fabre¹⁵⁵ . Ce terme, qui fait référence aux «droits naturels de l'homme dans l'état de nature» n'est cependant plus associé aux présupposés des théories du droit naturel des jusnaturalistes.

Examinons maintenant ce qu'impliquent cette approche kantienne du droit, toujours en vue de dégager les éléments constitutifs de la conception kantienne de droit cosmopolitique. Après avoir dégagé les principes qui permettent de distinguer l'élément moral de l'élément juridique dans la doctrine du kantienne du droit (A), nous soulignerons la double influence des droits «naturels» fondamentaux et du contrat social sur le droit kantien inscrit dans le paradigme d'autolégislation (B).

A) *La distinction entre morale et droit*

La *Doctrine du droit* annonce une division importante: la raison pratique établit les principes d'une législation *interne*, c'est-à-dire celle s'adressant à nous-mêmes,

¹⁵³ Expression que S-G Fabre utilise pour parler du «droit naturel» chez Kant dans sa pure expression transcendante, avant son institution dans le droit civil possible qu'après le contrat social.

¹⁵⁴ S.Goyard-Fabre, *La philosophie du droit de Kant, Op. Cit.*, p.58

¹⁵⁵ S. Goyard-Fabre, *La philosophie du droit de Kant, Op. Cit.*, Première partie, «*La place du droit dans l'itinéraire philosophique de Kant*»

et qui nous amène à fonder la morale afin que nous agissions en conformité (par devoir) avec la raison pure pratique; puis elle établit les principes d'une législation *externe*, destinée à régler notre liberté extérieure avec celle des autres au sein de la société. On entend par coexistence des libertés extérieures, la vie entre des individus considérés aux yeux de Kant comme des agents autonomes et qui doivent respecter liberté intérieure et extérieure. Ce sont ces lois destinées à la coexistence des libertés extérieures qui nous permettent de penser et de fonder le droit. Les législations *interne* et *externe* de la raison posent deux dimensions, morale et juridique (éventuellement aussi politique), qui affectent notre compréhension du droit. Si les lois éthiques, rendues possibles par la synthèse de la volonté et de la loi morale, «*impliquent l'obéissance volontaire et libre à la volonté libre, [alors] les lois juridiques déterminent l'ordre extérieur de la vie en commun des hommes*¹⁵⁶ ». Pour comprendre le droit kantien, il ne suffit donc pas de dire que la question du droit s'est déplacée d'une cause extérieure (nature, Dieu, histoire...) vers l'intérieur (la raison pratique juridique), il faut aussi ajouter que le droit est clairement une catégorie différente de celle de la vertu. Les actions de l'homme, en étant toujours placées sous la gouverne des lois *a priori* de la raison pratique, présupposent une dimension «*morale, purement intérieure*», et une dimension «*juridique, laquelle n'a de sens que par rapport à des règles extérieures*¹⁵⁷ ». Même si morale et droit répondent finalement tous deux aux impératifs de la raison pratique, ils n'y répondent pas de la même façon.

B) Droits naturels et contrat social (volonté générale universelle)

Ensuite, nous pouvons comprendre le droit qu'énonce la raison pratique juridique selon qu'il s'adresse à l'homme dans l'état de nature ou à l'homme dans l'état civil. Suivant cette distinction que souligne Goyard-Fabre dans *Kant et la philosophie du droit*, nous pouvons voir que le droit naturel rationnel (*Naturrecht*) (à distinguer, pour la dernière fois, du droit naturel des jusnaturalistes), fondé dans la raison pure pratique, accompagne

¹⁵⁶ S. Goyard-Fabre, *La philosophie du droit de Kant, Op. Cit.*, p. 59

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 55

l'homme que celui-ci se trouve dans l'état de nature ou, après le contrat social, dans l'état civil. Dans l'état de nature, le droit naturel, qui est «un droit naturel de l'homme dans l'état de nature» (*natürliches Recht*), est valide mais «par présomption» seulement. Comme il s'énonce dans l'état pré-politique, il «n'est encore qu'une simple présomption de juridicité [...]»¹⁵⁸ ». À ce niveau «infrajuridique», il ne contient ni assurance ni garantie. Comparé au droit public, il est un droit privé, «chargé de promesses et grevé de carences juridiques»¹⁵⁹ ». Il est donc provisoire. Ce n'est que dans la sphère civile, après le contrat social, que le droit naturel (*natürliches Recht*) ou droit privé devient droit public. Kant n'écarte donc pas le droit naturel. Seulement, «il en bouleverse les paradigmes et la démarche» et «il en remodèle fondamentalement le concept»¹⁶⁰ à partir des principes transcendants de la raison pratique juridique qui l'énonce.

Dans l'état civil, le droit naturel (*natürliches Recht*), devenu droit civil, ne perd pas ses origines *a priori* que lui accorde la raison pratique juridique. Seulement, il n'est plus en «carence de juridicité». Le droit public contient désormais l'«assurance et garantie» qui permettent la légalité et l'autonomie politique des citoyens. Le contrat social qui institue la société est donc cet événement décisif qui permet au droit privé de se départir de son caractère provisoire pour assumer pleinement sa juridicité.

Dans l'organisation institutionnelle de la société civile, le législateur produit des lois en conformité avec la volonté générale. Il les produit «de telle façon qu'elles puissent être nées de la volonté unie de tout un peuple»¹⁶¹ ». C'est l'élément qui confère la légitimité au droit. Le contrat social occupe donc une place importante: l'avènement de la société civile est ce qui permet la légalité et l'autonomie politique. Le contrat social, chez Kant, est une exigence rationnelle pure de la raison pratique et prend cette forme: il exige le consentement de la volonté générale. Le pacte social énonce une règle d'autonomie

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 173

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 83

¹⁶⁰ *Ibid.*, p.147-148

¹⁶¹ Kant, *Théorie et pratique*, Tome III, 279 ou AK, VIII, 297

politique selon laquelle « *le peuple en corps se donne à soi-même ses propres lois*¹⁶² ». Ainsi, seule la volonté commune doit être législatrice.

Malgré la double préoccupation pour Kant des droits « naturels » fondamentaux et du contrat social, la doctrine kantienne du droit ne semble pas reposer sur la préséance de l'un sur l'autre. Comme nous venons de le voir, la formulation du droit naturel (*natürliches Recht*) chez Kant évite la critique concernant la légitimité du droit naturel adressée à Locke (comment fonder de tels droits?). Aussi, même si pour Kant l'idée d'une volonté générale confère la légitimité à la légalité du droit institué, elle n'implique pas nécessairement une préséance de celle-ci sur les droits « naturels » fondamentaux : malgré l'importante place de ce concept de volonté générale, la raison pratique juridique continue d'énoncer des normes juridiques dont font partie les droits « naturels » fondamentaux que doivent respecter les contractants.

1.2) *Le droit cosmopolitique dans la doctrine du droit*

La volonté générale, chez Kant, s'attache à l'universalité de la raison pratique, et tend en ce sens à vouloir garantir la liberté même hors de l'État. La raison pratique juridique énonce un principe rationnel pur qui veut que la liberté que doit garantir le droit ne s'attache pas seulement à l'État: « *Pour Kant, à la différence de Rousseau toujours réticent devant les perspectives trans-étatiques du droit international, le cosmopolitisme est l'horizon idéal du droit*¹⁶³ ». C'est ainsi que le droit cosmopolitique prend une tournure spécifiquement rationnelle et permet à l'homme, dans la doctrine du droit, d'espérer une liberté véritable, comme citoyen du monde. Le droit cosmopolitique, au sommet de la pyramide juridique, est l'Idée même du droit et son « exigence transcendantale est celle même de la « *constitution juridique parfaite entre les hommes* »¹⁶⁴ ».

¹⁶² S. Goyard-Fabre, *La philosophie du droit de Kant*, Op. Cit., p. 179

¹⁶³ S. Goyard-Fabre, *La philosophie du droit de Kant*, Op. Cit., p. 174

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 152

Du point de vue de la théorie politique, si le droit civil est le reflet d'une sortie hors de l'état de nature, alors le système international, lui, est toujours dans un état de nature puisqu'il ne permet pas de penser les rapports de droit entre les États comme des rapports internes, c'est-à-dire régis sous une Constitution commune. Même si le droit civil était parfaitement juste, il ne réglerait les libertés entre elles que dans le cadre d'une nation constituée en État: *«Le problème d'une Constitution civile parfaite est lié au problème de l'établissement d'une relation extérieure légale entre les États, et ne peut être résolu sans ce dernier¹⁶⁵ »*. Suivant l'analyse des processus de mondialisation (Chapitre I), nous sommes devant l'obligation de tenir compte des rapports intérieur/extérieur et d'ainsi ouvrir le droit civil au droit international. Si le droit international (droit des gens) vient compléter le droit civil, il n'épuise pourtant pas l'universalisme contenu dans la raison pratique juridique. Dans la perspective kantienne, le droit cosmopolitique, en tant qu'idée même du droit et de principe régulateur, échappe à la logique inter-étatique pour plutôt, en conformité avec la raison pure pratique, tendre vers une Constitution civile parfaite: c'est-à-dire propre à garantir les droits naturels fondamentaux (*natürliches Recht*) à tous les hommes sans distinction. Les hommes et les peuples, *«du fait de la contrainte réciproque, se sentent, sous l'autorité de lois procédant d'elles-mêmes, appelé [...] s par la nature à se coaliser, parmi les constantes menaces de désunion, mais dans un mouvement général de progrès, en une société cosmopolitique: idée inaccessible en elle-même, qui n'est pas un principe constitutif [...] mais seulement un principe régulateur invitant à la suivre assidûment en tant que destination du genre humain¹⁶⁶ »*.

Ainsi, à travers la démarche transcendantale, nous pouvons comprendre la doctrine kantienne du droit comme celle, des premières théories moderne du droit, qui s'intègre le plus naturellement dans le paradigme d'autolégitimation. Premièrement, la doctrine du droit établit une distinction entre les lois morales intérieures et les lois juridiques devant régler

¹⁶⁵ Kant, *Idée d'une histoire...*, Pléiade, tome II, p.196

¹⁶⁶ Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Seconde partie, Pléiade, tome III, p.1142-1143

nos libertés extérieures dans la société. Deuxièmement, les droits «naturels» fondamentaux que pose la raison pratique juridique sont légitimes à deux points de vue: 1) ils sont fondés rationnellement par des *a priori* juridiques de la raison pure pratique. Ils ne sont donc pas rendus possibles par quelque principe transcendant (Dieu) ou historique (droit romain). 2) Dans la société instituée suite au contrat social, ils sont aussi légitimes en ce qu'ils doivent être générés par la volonté générale, laquelle est proprement publique en ce qu'elle nécessite, pour se former, que tous les citoyens fassent un usage public de leur raison. Troisièmement, ces droits naturels fondamentaux exigent aussi, du point de vue de la raison pure pratique, un universalisme dont le modèle parfait est incarné dans l'idée de droit cosmopolitique. Ainsi, l'entière de la question du droit s'entend à l'aune d'un droit parfaitement aligné sur les devoirs juridiques de la raison pratique, le droit cosmopolitique, qui permet de penser plus loin le droit public et le droit des gens pour l'amener à inscrire dans des Chartes ce «*veto irrévocable*» qu'exige la raison : «*il ne doit pas y avoir de guerre*¹⁶⁷ ». Toutefois, le droit cosmopolitique, en tant qu'idée achevée du droit, régule ou indique à l'humanité la marche à suivre: il faut tendre vers l'état cosmopolitique, il faut l'instituer.

Section deux : Habermas

Après cet examen du droit cosmopolitique kantien, il peut être surprenant de constater que dans les faits, ce droit kantien se traduit par un "simple" droit d'hospitalité universel. Cela contraste avec la position de Habermas, laquelle comprend essentiellement ce droit comme les droits de l'homme. C'est la question concernant cette différence importante que nous aborderons en premier (1). De plus, il existe, suivant Habermas, un passage problématique dans la philosophie du droit de Kant qui se situe entre le moment juridique intérieur (autonomie morale) et le moment juridique extérieur (autonomie politique). Pour Habermas, ceci s'explique entre autres choses par le fait que l'idée de

¹⁶⁷ Kant, *Doctrine du droit, Œuvres philosophiques*, tome III., *Op. Cit.*, Conclusion, p. 628

démocratie n'est pas suffisamment approfondie chez Kant. L'autolégislation est bien un concept présent dans sa philosophie du droit kantienne du droit. Pourtant, une compréhension adéquate de la démocratie, pense Habermas, est ce qui permet de mener à bien le projet de la modernité juridique et le paradigme d'autolégislation qui le porte¹⁶⁸, en ce qu'il assure sans recours à la métaphysique la médiation entre le moment juridique intérieur et l'autre, extérieur et politique (2).

2.1) *Du droit d'hospitalité aux droits de l'homme*

Pour comprendre pourquoi le droit cosmopolitique kantien se traduit dans les faits par un droit d'hospitalité universelle, il est nécessaire de revenir sur un constat. Il ressort de notre Chapitre II que la différence majeure entre Habermas et Kant sur la question du cosmopolitisme se traduit par la place accordée à l'État-nation dans l'ordre mondial. Pour Kant, la société des nations ne peut compter que des États dont la souveraineté doit être entièrement respectée. Pour Habermas, les États membres d'une ou plusieurs sociétés mondiales doivent se départir d'une part de leur souveraineté. Nous croyons aussi que l'idée kantienne de «droit d'hospitalité» reflète cette différence : l'application complète des droits fondamentaux tels que définis dans la Charte onusienne nécessite une telle souplesse de la souveraineté des États qu'il devient impensable de les confondre avec le droit cosmopolitique dont il est question dans le *Projet de paix*.

La réalité des relations internationales du temps de Kant ne permettait pas une telle concession de la part des États-nations. Le droit cosmopolitique kantien adopte plutôt la forme peu contraignante de «droit d'hospitalité universel». Pourtant, comme la doctrine du droit le souligne, le droit cosmopolitique est la forme la plus achevée du droit rationnel fondé par la raison pure pratique. Comment, dès lors, ne pas exiger avec Habermas un projet de paix où le droit cosmopolitique serait plus conforme à ce que l'on entend aujourd'hui par l'idée de droits fondamentaux pour tous les hommes? La réponse consiste

¹⁶⁸ «Partant des questions du droit rationnel, je tente de montrer comment la vieille promesse d'une auto-organisation juridique de citoyens libres et égaux peut se concevoir d'une façon nouvelle, dans les conditions d'une société complexe.» [Habermas, *Droit et démocratie*, Op. Cit., p. 21]

peut-être à avancer l'idée selon laquelle le droit cosmopolitique kantien doit se substituer aux droit public et au droit des gens dans un ordre mondial achevé, c'est-à-dire dans lequel tous les États seraient des républiques et où tous les litiges internationaux seraient traités dans des voies de droit propre à une Société des nations¹⁶⁹. En ce sens, la raison pour laquelle le droit cosmopolitique serait si peu contraignant serait expliquée par le fait que nul n'aurait raison de contraindre quel qu'État que ce soit : toute république, de par sa nature, répond juridiquement à l'appel des droits et libertés qu'énonce la raison pure pratique de chaque homme¹⁷⁰. Toutefois, cette alternative pour comprendre le *Projet de paix* n'épuise pas la nécessité et l'urgence de repenser le droit cosmopolitique afin de l'insérer efficacement dans un projet de paix mondial. S'il nous semble maintenant difficile de bien cerner le caractère du *Projet de paix* du point de vue du droit cosmopolitique, il est indéniable que Habermas fait prendre à ce concept un tournant crucial : puisqu'il devient «les droits de l'homme». Dès lors, ce droit exclut l'idée d'une fédération d'États libres pour épouser un caractère contraignant à l'égard de la souveraineté des États-nations. Comme Habermas le souligne, «la conséquence la plus importante d'un droit qui court-circuite la souveraineté des États est que certains individus ont une responsabilité personnelle pour les crimes commis au service de l'État ou les crimes de guerre¹⁷¹ ». Personne ne peut plus se dégager de ses responsabilités fondées en raison et en droit dans une politique des droits de l'homme en bénéficiant de la protection que procure la souveraineté totale d'un État. Le droit cosmopolitique chez Habermas semble en ce sens renouer avec le «droit des hommes dans l'état de nature» (*natürliches Recht*) exigé par la raison pure pratique. Pour Habermas, l'ordre mondial que préconise le *Projet de paix* s'inscrit en faux avec cette exigence.

¹⁶⁹ C'est une thèse avancé par Theodor Ruysen dans « *Les origines kantienne de la S.D.N* », Revue de Métaphysique et de Morale, t. 31, 1924; et par G. Del Vecchio dans *Philosophie du droit*, Dalloz, 1953, Paris, pp. 121-122; et qui est écartée par Stéphane Chauvier dans *Du droit d'être étranger, Essai sur le concept kantien d'un droit cosmopolitique*, L'Harmattan, 1996, Paris, pp. 14-15

¹⁷⁰ Cette idée éclairerait-elle le sens des mots de Arendt quand elle souligne que les écrits politiques de Kant (*et en particulier le Projet de paix*) « *shows clearly that Kant himself did not take them too seriously* ». « *Kant himself called some of them a mere "play with ideas" or a "mere pleasure trip"* » [Hannah Arendt, *Lectures on Kant's political philosophy*, Op. Cit., p. 7]

¹⁷¹ Habermas, *Le bicentenaire...*, Op. Cit., p. 180

Comme nous l'avons vu (en *Section un: Kant* de ce chapitre), le droit public dans lequel s'inscrit le droit cosmopolitique d'hospitalité se rapporte, en dernier lieu, au «droit des hommes dans l'état de nature» (*natürliches Recht*). Sa légalité, rendue effective après le contrat social, ne fait pas perdre au droit public ses fondements transcendentement exigés et qui sont, en vérité, des impératifs juridiques universels (ce que nous appelons aujourd'hui les droits de l'homme). Ce qui signifie que même comme «simple» droit d'hospitalité, le droit cosmopolitique kantien s'inscrit dans la structure universaliste de la raison pratique juridique et doit tendre en ce sens vers une forme légale qui transcende les frontières et la souveraineté des États.

Habermas démasque alors ce qu'il considère comme une contradiction: Kant, même en tâchant d'accorder, dans son projet de paix, sa théorie du droit avec ses idées sur la nature des relations internationales, pose un droit cosmopolitique qui, néanmoins, est inséparable d'un ensemble juridique fondé sur l'idée de «droits humains» ou d'impératifs juridiques universels. C'est pourquoi l'idée même de ce droit d'hospitalité rend contradictoire la fédération d'États souverains imaginée par Kant: *«Ce faisant, il [Kant] se montre inconséquent dans la mesure où il ramène tout état de droit--et pas seulement l'état de droit intra-étatique--au droit originel que toute personne peut revendiquer «en tant qu'être humain». [...] En fondant ainsi le droit en général sur les droits de l'homme, on fait des individus des titulaires de droits [...]. Or, si Kant considère cette garantie de la liberté [...] comme «ce qu'il y a de plus essentiel relativement à la paix perpétuelle», et ce, «d'après le droit civil, public et cosmopolitique», il ne faut pas non plus que l'autonomie des citoyens dépende de la souveraineté de leur État* ¹⁷² ». Car, en un tel cas, il est interdit à un individu dont les droits sont violés par un gouvernement de faire appel à une instance extérieure pour corriger la situation. Il est donc important de fonder non pas une fédération d'États mais *«une fédération de cosmopolites»*¹⁷³. Ce faisant, il devient possible de

¹⁷² Habermas, *Le bicentenaire...*, *Op. Cit.*, p. 179 (les citations dans la citation proviennent de Kant, *Projet de paix perpétuelle*, *Op. Cit.*, p. 359)

¹⁷³ Cette citation provient du *Bicentenaire* et contraste avec nos conclusions du Chapitre II: en effet, une fédération de cosmopolites ne semble guère laisser de place à l'État-nation. Pourtant nous avons vu que ce constat propre aux écrits

reconstruire le droit cosmopolitique sur les bases des droits de l'homme sans contradiction avec l'idéal d'une paix perpétuelle. Car, tout comme Kant, Habermas semble également fonder l'espoir de paix sur une réalisation, ne serait-ce que continuellement progressive, d'un droit cosmopolitique. Même si l'idée de paix perpétuelle n'est finalement qu'une conséquence du droit cosmopolitique, le droit d'hospitalité, en se coupant de la forme contraignante des droits fondamentaux, coupe le projet cosmopolitique, selon Habermas, de la promesse de paix perpétuelle qu'il annonce.

Pour Habermas, non seulement le droit cosmopolitique kantien s'inscrit en faux avec la logique cosmopolitique qui devrait permettre l'ingérence d'institutions internationales pour assurer le respect des droits fondamentaux; mais de surcroît ce droit d'hospitalité s'inscrit en faux avec sa propre structure rationnelle qui relève en vérité du «droit des hommes dans l'état de nature» et de l'universalisme exigé par la raison pratique juridique. C'est pourquoi, aux yeux d'Habermas, l'organisation cosmopolitique doit supporter un droit cosmopolitique entendu au sens des droits de l'homme. Seulement, alors, le droit cosmopolitique renoue avec l'annonce d'une paix perpétuelle.

2.2) *Droit, autonomie politique et démocratie*

Nous sommes arrivés à la conclusion selon laquelle les droits de l'homme devraient être au centre d'une législation cosmopolitique qui, selon sa définition, doit s'appliquer à chacun des êtres humains peu importe leur appartenance nationale-étatique. Cette législation devrait relever d'une instance mondiale supra-étatique capable d'en assurer la promotion et le respect. Si, pour Kant, cette institution de gouvernance mondiale ne doit contenir que des républiques qui portent dans leur Constitution la lettre des droits fondamentaux universels, nous voyons aujourd'hui que la réalité est tout autre. L'ONU, l'actuelle «*unité politique du monde*», regroupe tous les États, «*indépendamment du fait de savoir s'ils sont dotés d'une Constitution républicaine et s'ils respectent les droits de*

antérieurs à 1997 doit être nuancé. En utilisant cette citation nous voulions simplement faire ressortir la différence entre Habermas et Kant sur cette question.

*l'homme*¹⁷⁴ ». Tous les gouvernements du monde sont également représentés à l'ONU, même si, contrairement à l'Union Européenne¹⁷⁵, certains d'entre eux n'adhèrent pas aux politiques des droits de l'homme. Ce qui, pour Habermas, représente un problème de la plus haute importance. Le non-respect du droit international ou des droits de l'homme met en relief les problèmes d'une police et de son efficacité à assurer ces droits. En effet, comment faire respecter les verdicts d'une Cour internationale, par exemple? Nous avons vu que pour Habermas, le projet cosmopolitique doit s'accompagner d'une structure institutionnelle et d'une base légitimante capable d'assurer le respect et l'application des droits.

Mais ce n'est pas là la seule préoccupation de Habermas en ce qui concerne le droit cosmopolitique. Dans le contexte pluraliste de la communauté internationale, il faudrait aussi convaincre du contraire ceux qui voient en ces droits l'imposition d'un point de vue moral.

Avant d'entrer dans le vif de cette question, rappelons-en la toile de fond. Nous avons souligné dans l'introduction de ce chapitre que la dernière partie du *Bicentenaire*, où Habermas débat avec Schmitt de la question des droits de l'homme, nous informait d'abord sur une chose: Schmitt fonde dans un tout «moralité» et «légalité», de sorte que les droits de l'homme sont perçus par lui comme des droits moraux. Schmitt considère que la politique des droits de l'homme, comme «tentative [pour] faire triompher les droits de l'homme à l'échelle internationale [,] revient à engager un processus de moralisation autodestructrice de la politique¹⁷⁶ ». En effet, des droits de l'homme moralisants ne sont pas sans danger; Schmitt le démontre et Habermas le reconnaît. Toutefois, et ici Habermas s'accorde avec Kant, comme nous l'avons déjà vu en *Section un: Kant*, moralité et légalité sont deux sphères bien distinctes: l'une est le reflet d'une législation intérieure où l'on fonde la

¹⁷⁴ Habermas, *Le bicentenaire...*, *Op. Cit.*, p. 183

¹⁷⁵ L'Union Européenne exige en effet que ses membres adhèrent à une politique des «droits de l'hommes». Voilà donc un modèle fédératif plus intéressant pour Habermas que ce que propose l'actuelle O.N.U.

¹⁷⁶ Habermas, *Le bicentenaire...*, *Op. Cit.*, p. 186

morale, l'autre d'une législation extérieure propre à assurer la coexistence des libertés extérieures dans la société. Même si le seul point de vue moral peut suffire à fonder les droits proprement juridiques de l'homme, ceux-ci ne sont, dans la société civile et suivant une procédure auto-législative, que strictement judiciaires. Alors pourquoi Schmitt entend-il ces droits comme «moralisants»? Toutes formes de «droits de l'homme» qui transcendent les frontières et aspirent à un règlement de paix universel n'ont pas de place dans le droit schmittéen. Le juriste allemand n'est pas convaincu par les théories du droit rationnel comme celle de Kant où les normes qui fondent le droit amènent avec elles le risque de contaminer la sphère juridique d'éléments moraux. Peut-on en conclure qu'il n'endosse pas la distinction entre moralité et légalité inscrite dans la théorie kantienne du droit? Quoi qu'il en soit, cette question inhérente au débat Habermas/Schmitt nous sert de tremplin vers le dialogue d'Habermas et Kant au sujet du droit. La raison en est que Habermas lui-même n'est pas convaincu de la validité de la séparation entre moralité et légalité qu'opère Kant à partir de sa démarche transcendantale. Sans trop s'éloigner du propos circonscrit qui occupe ce Chapitre III, nous devons, pour mieux comprendre ce dialogue, rapporter des éléments de travaux antérieurs de Habermas, où il est question de moralité, de droit et de démocratie. Toutefois, cette bifurcation ne cherche qu'à aider notre examen du *Bicentenaire* selon la division tripartite qui structure notre entreprise. Car bien que cette dernière section du *Bicentenaire* semble d'abord faire dialoguer Habermas et Schmitt, nous croyons qu'il recèle en arrière-fond un débat entre Habermas et Kant au sujet du droit, ou, en d'autres termes, au sujet des conséquences négatives de sa conception transcendantale du droit. Ce qui, par le fait même, ferait du *Bicentenaire* un texte consacré à Kant du début à la fin.

Regardons alors de plus près ce qui pose problème à Habermas dans le droit kantien (A), avant de se pencher sur ce qu'il propose comme solution au problème (B).

A) *Le problème du monologisme pour l'autonomie politique*

Le monologisme est un problème relié à la nature de la démarche transcendantale. Il est relevé entre autre par Appel et Habermas dans leur tentative de fonder une éthique de la discussion. Le problème du monologisme stipule que l'individu qui fonde ses normes morales ou juridiques le fait, suivant une certaine lecture du kantisme, de façon privée: «*Kant projette encore le questionnement éthique à partir du point de vue de l'individu isolé*¹⁷⁷ ». C'est-à-dire que le recours aux points de vue des autres, en tant que phénomène extérieur à la raison pratique, nous entraînerait hors du giron transcendantal fondationnel de la moralité. Notre intérêt pour une discussion, fût-il de préciser une question morale, devient un objet extérieur pour la raison pratique. Notre volonté d'action étant alors «intéressée», nous nous écartons des conditions de possibilité de l'impératif catégorique fondateur du point de vue moral. Chez Kant, aucune fondation de norme ne devient possible hors de la sphère intime de la raison pure pratique de l'individu.

Ce constat annonce, par la suite, un problème pour l'autonomie politique du citoyen. Être politiquement autonome c'est être auteur et destinataire du droit. En d'autres termes, il faut être libre de proposer des normes juridiques. Cette autonomie politique, comme nous l'avons déjà vu, confère la légitimité au droit public. Ainsi, pour la modernité juridique et le paradigme d'autolégislation qui la porte, le citoyen doit, pour gagner l'autonomie politique, posséder ce double rapport aux lois. Or, nous avons vu, en *Section un: Kant* de ce chapitre, que le sujet kantien remplit ces conditions du droit moderne. Toutefois, la question que pose le problème du monologisme ébranle cette conclusion: en effet, comment expliciter le passage de l'intériorité morale de l'individu (où l'individu convient dans l'intimité de sa raison d'une norme juridique) à son extériorité politique (où l'individu est devenu citoyen *et* auteur/destinataire du droit)? L'autonomie morale, rendue possible par le respect des lois morales, et l'autonomie politique, rendue possible par l'autolégislation politique, seraient donc deux moments qu'explique Kant sans analyser le

¹⁷⁷ O. Höffe, *Principes du droit*, Op. Cit., p. 238

passage de l'un à l'autre: «*contre toute attente, Kant, dans la Doctrine du droit, n'examine ni le mécanisme opératoire ni la nature intrinsèque de l'acte qui répond à l'impératif de l'union civile*¹⁷⁸ ». La conséquence de cette analyse pose le droit, mais plus spécialement les droits fondamentaux, dans une situation problématique: «*Il en résulte, comme le confirme l'évolution du kantisme juridique, que si l'autolégislation repose sur le paradigme du sujet moral, l'autolégislation politique ne peut rester qu'hypothétique et secondaire. En somme, soit elle se perd dans l'imprécision au profit de la morale individuelle (i.e. le devoir), soit elle ne sert qu'à affirmer moralement des lois reçues comme destinataires*¹⁷⁹ ». Ce problème démontre qu'il ne suffit pas de bien séparer les législations morales et juridiques: cette distinction nécessite d'explicitier le passage de l'un à l'autre afin de voir ce qui les relie et d'ainsi comprendre ce qui les différencie. À défaut de quoi les droits fondamentaux fondés sur un point de vue strictement moral peuvent être perçus comme moralisant au sens de Schmitt. Pour Habermas, cette «imprécision» résulte du monologisme kantien.

Un droit moralisant, faut-il le rappeler, ne peut être que dangereux, comme le souligne Schmitt:

«Quand un État combat son ennemi politique au nom de l'humanité, ce n'est pas une guerre de l'humanité mais bien plutôt une de celles où un État donné affrontant l'adversaire cherche à accaparer un concept universel pour s'identifier à celui-ci (aux dépens de l'adversaire), comme on abuse d'autre part de la paix, de la justice, du progrès et de la civilisation, en les revendiquant pour soi tout en les déniaut à l'ennemi. Le concept d'humanité est un instrument idéologique particulièrement utile [...]»¹⁸⁰ ».

Utile puisqu'en plaçant toute forme d'intervention et d'ingérence au nom de l'humanité (droits de l'homme), on fait pivoter l'action sur les concepts des valeurs fondamentales de la morale de «bien» et de «mal». Celui qui fait la guerre au nom de

¹⁷⁸ S. Goyard-Fabre, *La philosophie du droit de Kant*, Op. Cit., p. 153

¹⁷⁹ B. Melkevik, *Autolégislation démocratique...*, Op. Cit., p. 5

¹⁸⁰ C. Schmitt, *La notion de politique*, Calmann-Lévy, Paris, 1972, p. 98

l'humanité représente le «bien» ou l'action «bonne» conforme à l'idéal moral fondamental et ce lien lui permet de «dépasser les bornes» de l'acceptable pour combattre son contraire, l'action inscrite dans l'axe du «mal». Comment, dès lors, aborder la question du droit devant un tel piège idéologique? Pour Schmitt, le droit international classique fonctionnait très bien et représente certainement le modèle à suivre: l'État protège ses citoyens devant les menaces externes et, dans la mesure où tous adhèrent à cette logique, un certain équilibre de paix est possible tout en évitant le jeu dangereux de guerres discriminantes au nom des droits moraux. Toutefois, éviter le piège d'une politique des droits de l'homme moralisants en soutenant un droit international classique (c'est-à-dire étatiste) est, selon Habermas, incorrect et inadapté aux exigences démocratiques de la conception du droit qui sous-tend nos sociétés. Habermas situe alors le débat autour de sa conception démocratique du droit. Si celle-ci se rapproche de près de celle de Kant sur ce premier point: «*Comme l'avait déjà vu Kant, le droit se distingue de la morale par les propriétés formelles de la légalité* ¹⁸¹ », elle n'en demeure pas moins différente quant à la façon dont elle énonce la normativité juridique et la légalité. Habermas tente, ni plus ni moins, de dépasser l'ère métaphysique du kantisme juridique pour le faire basculer vers l'exigence de la modernité juridique: la «[...] *pensée empirique, et de surcroît pragmatique* ¹⁸² » qu'exige notre ère « post-métaphysique ». Ce qui a pour effet recherché de permettre une théorie du droit en tout point fonctionnelle avec l'autolégislation politique.

B) *Un tournant langagier dans le kantisme*

Il nous faut maintenant voir ce que Habermas propose comme théorie qui nous permettrait d'explicitier sans problème le passage entre l'intériorité morale de l'agent et l'extériorité juridique et politique nécessaire au fondement de l'autonomie politique.

¹⁸¹ J. Habermas, *Le bicentenaire...*, Op. Cit., p. 204

¹⁸² O. Höffe, *Principes du droit*, Op. Cit., p.7

Ce qui nous empêche d'expliciter ce lien chez Kant, d'après Habermas, ce sont les conséquences du monologisme. Ce problème trouve, chez Habermas, une solution à travers sa compréhension de la raison pratique. Cette solution est proposée dans *L'éthique de la discussion*, que nous ne pourrions pas examiner ici en détail mais qui nous servira à mettre en place les éléments essentiels à la compréhension de la «procédure démocratique» pour la légitimation du droit dans la théorie de Habermas¹⁸³. Sans s'attarder aux répercussions pour la morale de cette oeuvre, tâchons néanmoins de se rapprocher de son point critique: le tournant langagier. Aux yeux de la philosophie transcendantale, on ne peut pas voir que «le point de vue moral prend corps dans les discussions rationnelles¹⁸⁴ ». En effet, en tenant compte des pratiques communicationnelles telles que Habermas les comprend, les questions d'éthiques ne sont plus tributaires d'une multitude de Raisons «solitaires», coupées les unes des autres suivant une compréhension transcendantale du sujet moral. Ces dernières sont plutôt soumises à une raison fondée sur la communication. Dans une philosophie où l'agent moral, par son statut transcendantal et du point de vue de la raison pure pratique, est coupé de l'intersubjectivité extérieure à la moralité, alors le sujet s'isole monologiquement du point de vue inhérent à l'intersubjectivité communicationnelle: «Kant [...] introduit le concept d'autonomie, qui supporte toute la construction, à partir du point de vue pour ainsi dire privé de l'individu jugeant moralement¹⁸⁵ ». Comment, dès lors, expliquer l'autonomie politique si rien ne nous permet de faire le lien entre l'intériorité qui fonde les normes et l'extériorité qui légalise? Habermas souligne alors que du point de vue de la raison communicationnelle, on peut construire à partir d'un point de vue moral des normes juridiques qui s'accordent avec le principe d'auto-législation en ce qu'elles sont toujours-déjà inscrites dans l'intersubjectivité propre de la démarche légitimante du droit.

¹⁸³ «Habermas has always implied that discourse ethics contains or leads to a theory of democratic legitimation. Only recently, however, has he begun a systematic investigation of the political potential of discourse [Droit et Démocratie]», Simone Chambers, *Discourse and democratic practices*, dans *The Cambridge Companion to Habermas*, Op. Cit., p. 233

¹⁸⁴ J. Habermas, *L'intégration Républicaine*, Op. Cit., p. 50

¹⁸⁵ Habermas, *Droits et démocratie*, Op. Cit., p. 109

Chez Habermas, le point de vue moral prend naissance dans la discussion rationnelle que les individus entreprennent entre eux pour régler certaines questions : c'est « *le médium du langage, au moyen duquel se tissent les interactions et se structurent les formes de vie, qui crée la possibilité d'une raison fondée sur la communication*¹⁸⁶ ». La raison communicationnelle arrive, par *des actes idéaux de langage*, à tenir un discours à *propos* de questions morales que l'on accepte ou refuse dans le cadre de discussions sur un problème de société. L'éthique de la discussion trouve l'origine des règles du jugement moral non plus dans une métaphysique, mais « *dans la nécessité «quasi-transcendantale» liée aux présuppositions idéalisantes de l'entente langagière*¹⁸⁷ ». Nous touchons ici à un important présupposé dans la pensée de Habermas¹⁸⁸ : l'acte idéal de parole¹⁸⁹, dérivé de la pragmatique langagière de G. H. Mead. Ces actes idéaux de paroles traduisent la contrainte de «prétentions de validité» qui doivent être honorées dans le langage, donc dans la discussion. Comme les discours moraux n'échappent pas à cette contrainte de la pratique réflexive, alors Habermas «dépasse», sur ce point, l'ère métaphysique: on n'a plus besoin, pour expliquer la fondation de normes morales, d'un recours au supra-sensible où l'*a priori* énonce ce qu'il est permis ou non de faire (raison pratique). L'éthique de la discussion comprend «[...] *la procédure de justification des normes morales [...] comme un processus dialogique, déployé publiquement et orienté vers la recherche de l'intérêt général, en lequel elle aperçoit le nouvel emblème de l'autonomie [...]*¹⁹⁰ ».

L'éthique de la discussion se détache du kantisme sur ces deux points: premièrement, elle délaisse le supra-sensible dans lequel Kant trouve les règles inhérentes à la morale pour se tourner vers le «quasi-transcendantal» des présuppositions «idéalisantes

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 17

¹⁸⁷ Luc Langlois, *L'impératif catégorique ou le Principe 'U'?*, in *Kant Actuel, Hommage à Pierre Laberge*, sous la direction de François Duchesneau, Guy LaFrance et Claude Piché, Les Éditions Bellarmin, Montréal, et Vrin, Paris, 2000, p. 67

¹⁸⁸ Rawls dit de cette notion qu'elle est un «instrument» permettant à Habermas de développer ses idées sur la justice politique: J. Rawls, *Réponse à Habermas*, dans Jürgen Habermas et John Rawls, *Débat sur la justice politique*, *Ibid.*, p. 62: «*La théorie habermassienne de l'activité communicationnelle propose l'instrument analytique de la situation idéale de parole qui rend compte de la vérité et de la validité des jugements [...]*».

¹⁸⁹ Habermas, *Éthique de la discussion*, *Op. Cit.*

¹⁹⁰ L. Langlois, *L'impératif catégorique ou le Principe 'U'?*, *Op. Cit.*, p. 68

de l'entente langagière»; et, deuxièmement, la procédure de justification des normes morales qu'elle permet n'est plus «monologique» mais bien «dialogique».

Il s'ensuit que le droit, comme cristallisation d'un consensus normatif, se construit à partir de l'expérience de l'intersubjectivité. Il est vrai que la rationalité de la communication n'est pas *«une faculté subjective qui prescrirait aux acteurs ce qu'il doivent faire»*¹⁹¹. C'est en ce sens qu'elle ne pose pas de norme proprement dite, comme le fait la raison pratique kantienne. La raison fondée sur la communication *«n'a un contenu normatif que dans la mesure où le sujet de l'activité communicationnelle est obligé d'accepter certaines présuppositions pragmatiques de type contrefactuel»*¹⁹². La discussion permet la conciliation de points de vue moraux mais se dissocie de la fabrication privée de normes morales propres à la raison pratique kantienne. Dès lors, une perspective nouvelle s'offre à nous pour théoriser le droit : comme les normes servant à fonder le droit ne prennent plus naissance dans l'intimité de la raison pratique mais bien dans l'intersubjectivité communicationnelle, alors le problème du passage entre « l'intérieur et l'extérieur » n'a plus lieu. En effet, les normes sont débattues dans la discussion puis instituées en droit par le processus démocratique. Dans une théorie de la communication, le passage du discours moral/juridique au droit public se comprend alors par l'idée d'autolégislation et de procédure démocratique: *«En effet, dans la perspective normative mais réaliste qu'adopte désormais le théoricien qui hérite du projet critique, le droit doit désormais être vu à partir de l'expérience de la délibération politique»*¹⁹³.

Dans le modèle démocratique du droit, le rôle d'auteur du droit est pleinement assumé, aux yeux de Habermas, en ce que le langage, porteur de l'intersubjectivité et de la question morale, trouve par l'institution démocratique une voix privilégiée pour fonder le droit. Le moment délibératif de la discussion supporte et définit le point de vue moral et, à travers la procédure démocratique se crée un moment législatif où les normes juridiques

¹⁹¹ Habermas, *Droits et démocratie, Op. Cit.*, page 18

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ S. Haber, *Jürgen Habermas, une introduction, Op. Cit.*, p. 206

nées du débat deviennent un droit pleinement légal et légitime. On ne remet pas ici en doute la pertinence du sujet moral, seulement, «on le présuppose *disponible*» en regard de l'autonomie politique et de l'intersubjectivité juridique. Ainsi, du point de vue du droit comme projet consistant à vivre ensemble, le sujet est autonome politiquement: «*La différence est précisément l'exigence démocratique qui nous interdit désormais de penser le droit comme l'oeuvre d'un individu moral seul* ¹⁹⁴ ». C'est pourquoi «*les droits de l'homme, fondés dans l'autonomie morale des individus, n'acquièrent un aspect positif qu'à travers l'autonomie politique du citoyen* ¹⁹⁵ : les institutions politiques dans les démocraties transforment la volonté générale en un droit purement judiciaire. La légitimité du droit provient du fait de la procédure démocratique, laquelle implique la raison communicationnelle à l'oeuvre dans les discussions publiques. La procédure démocratique implique ainsi, dans la théorie de Habermas, le rejet de la thèse de Schmitt selon laquelle ces droits seraient moralisants : elle permet de repenser à nouveaux frais l'autonomie politique en éliminant les problèmes que pose le monologisme kantien.

Ainsi les droits de l'homme, contrairement à beaucoup d'autres normes juridiques, «*réglementent des matières qui sont d'un niveau de généralité tel que les arguments moraux suffisent à les fonder* ¹⁹⁶ ». C'est pourquoi ils intéressent «*également toutes les personnes dans leur qualité de personne en général*» et trouvent aussi une place dans la catégorie cosmopolitique du droit. Habermas rejoint ici Kant—qui ne parlait pas encore de «droits de l'homme» mais plutôt de «droits naturels de l'homme» fondés *a priori* par la raison pratique juridique, et par le fait même s'appliquant à tous les hommes. Et comme chez Kant, même s'ils reposent «*exclusivement sur le point de vue moral*», «*le concept de droits de l'homme [...] n'est pas d'origine morale, mais une modalité spécifique du concept*

¹⁹⁴ B. Melkevik, *Autolégislation démocratique...*, *Op. Cit.*, p. 7

¹⁹⁵ Habermas, *Droits et démocratie*, *Op. Cit.*, p. 109

¹⁹⁶ Habermas, *Le bicentenaire*, *Op. Cit.*, p. 192

*moderne des droits subjectifs, et donc un concept juridique. Les droits de l'homme ont, par nature, un caractère juridique*¹⁹⁷ ».

Section trois: O. Höffe et S. Goyard-Fabre

Les efforts de Habermas consistant à défendre l'importance des droits fondamentaux devant la perspective schmitéenne du droit sont louables: pour lui, le respect planétaire d'une politique des droits de l'homme est une condition de possibilité de la paix perpétuelle. Ainsi, s'il est vrai que des droits moraux ne doivent pas s'immiscer en politique internationale, il ne faut pas pour autant exclure une politique des droits de l'homme. Nous avons vu que c'est à partir du problème du monologisme que Habermas reconstruit une théorie du droit autour des idées de raison communicationnelle et de démocratie. Pourtant, pour certains auteurs, cette démonstration de Habermas ne va pas de soi. Certains d'entre eux ont relevé chez lui des problèmes à la fois dans sa critique du droit kantien et dans sa théorie de la démocratie. La présente section tente brièvement de relever certains de ces problèmes. Nous en soulèverons deux: pour Otfried Höffe et Simone Goyard-Fabre, deux spécialistes de Kant, il faut se méfier de ce genre de critique. Le philosophe de Königsberg, premièrement, ne se serait pas à ce point empêtré dans le monologisme (1) et, deuxièmement, la théorie de la discussion qui sert de fondation à la théorie du droit et de la démocratie de Habermas n'est pas sans problèmes (2). C'est dans la mesure où notre travail porte sur Kant et Habermas que nous avons choisi, pour cette section qui propose une perspective critique de la reconstruction du droit, de donner la parole à deux kantien. Ils ont permis au kantisme, par leurs analyses perçantes du droit kantien, de se défendre sur son propre terrain des critiques du philosophe de Francfort.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 190

3.1) *Le monologisme chez Kant: un faux problème?*

A) *O. Höffe*

Dans une critique contre Apel et, entre les lignes, contre Habermas, Höffe, dans *Principes du droit*, démontre que subsumer le droit kantien sous le problème du monologisme ne va pas sans apporter son propre lot de difficultés. Tout d'abord, d'après Höffe et la lecture originale qu'il fait de Kant, les critiques à l'endroit du kantisme émanant de l'éthique de la discussion ne vont pas de soi puisque Kant serait davantage inscrit dans le tournant langagier que dans le paradigme de la conscience né avec Descartes. Tout au moins, Kant annoncerait-il sérieusement cette sortie hors de la conscience monologique. La critique kantienne annonce de façon récurrente la fin des temps précommunicationnels (c'est-à-dire du paradigme en philosophie moderne où la fabrication de normes est encore l'affaire d'une conscience morale opérant dans l'intimité de la raison pure pratique), et ce, dès la CRP: *«les hommes de sciences suivent une «intention communautaire» et cherchent [...] à «faire l'unanimité entre eux» (Raison pure, I, 734)¹⁹⁸ »*. La position de Höffe est claire: *«[...] la critique [kantienne] n'est pas monologique, parce qu'elle ne cherche pas à résoudre la querelle par un meilleur savoir dogmatique, mais par une procédure judiciaire d'éthique de la discussion, parce que cette procédure est publique et que nul n'y est dégradé en un simple spectateur. La seule chose que l'on interroge, c'est la raison, donc la compétence dont tout homme dispose -- fût-ce obscurément¹⁹⁹ »*. De plus, Höffe croit que Habermas, en invoquant l'échange de rôle idéal de G. H. Mead²⁰⁰, amène quelque chose que Kant avait déjà anticipé: *«Kant est suffisamment clair sur ce point. «L'existence de la raison, dit-il dans la “Doctrine de la méthode”, n'est toujours que l'accord de libre citoyens, dont chacun doit pouvoir exprimer sans obstacle ses réserves et même son veto» (I, 1317). Nous dirions aujourd'hui que la raison est démocratique dans son fondement.²⁰¹*

¹⁹⁸ O. Höffe, *Principes du droit, Op. Cit.*, p. 242

¹⁹⁹ O. Höffe, *Principes du droit, Op. Cit.*, p. 242

²⁰⁰ Lequel amène Habermas préciser son *Éthique de la discussion* au sujet des cette «nécessité «quasi-transcendantale» liée aux présuppositions idéalisantes de l'entente langagière», [Luc Langlois, *L'impératif catégorique ou le principe 'U'*, in *Kant Actuel, Hommage à Pierre Laberge, Ibid.*, p. 67

²⁰¹ O. Höffe, *Principes du droit, Op. Cit.*, p. 242

» Jusque dans la *Faculté de juger*, Kant cherche à sortir du monologisme du paradigme de la conscience: «*Pour concevoir la particularité d'un jugement esthétique (d'un «jugement de goût»), Kant présuppose un sens commun -- bien qu'il ne représente pas un jugement objectif, il «attend de chacun qu'il y apporte son adhésion» (Faculté de juger, s19, II, 1000), [...]*²⁰² »

Nous voulons simplement montrer, par cette brève suite d'exemples, qu'il est possible, à partir du terrain kantien, de répliquer aux critiques de Habermas en démontrant que la subsumation de la théorie pratique (et juridique) kantienne sous le paradigme de la conscience monologique est un exercice délicat. Höffe croit que Apel et Habermas devraient plutôt parler de «*restes de pensée précommunicationnelle*²⁰³ » quand ils font référence au problème du monologisme chez Kant.

B) S. Goyard-Fabre

Le problème du monologisme nous a amené, en *Section deux: Habermas*, à nous demander comment il était possible de fonder l'autonomie politique autrement. Nous avons vu qu'il faut alors, afin d'éviter les problèmes liés à la conscience monologique, faire l'économie d'une perspective transcendantale pour basculer dans le paradigme de la communication et de l'intersubjectivité. La raison communicationnelle permettrait dès lors de fonder des normes juridiques depuis un débat public pour finalement transformer ces normes avec l'aide de la procédure démocratique dans une forme proprement judiciaire. Toutefois, Goyard-Fabre, dans *La philosophie du droit de Kant*, tente de démontrer que le problème conceptuel du passage entre la légalité intérieure et la légalité extérieure chez Kant n'est peut-être pas aussi problématique qu'on le prétend chez les critiques de la conscience monologique. Elle l'explique par une notion que nous avons volontairement passé trop rapidement en *Section un: Kant*, celle du contrat social.

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ *Ibid.*, p. 243

Ce contrat spécifique, que Kant distingue clairement du contrat ordinaire, est ce qui permettrait, si l'on en saisit la portée conceptuelle véritable, de faire le pont entre l'intérieur et l'extérieur pour cette raison: il est une exigence pure *a priori*. Ce qui signifie que ce pacte, « [...] *philosophiquement considéré, [est] non pas un moyen en vue d'une fin, mais une fin elle-même. [...] Le pacte d'union civile repose sur des principes rationnels a priori et n'a pas de finalité empirique. [...] [il] est «un devoir inconditionné et premier» sans lequel la constitution d'une communauté juridico-politique n'est pas possible.*²⁰⁴ » Cet aspect *a priori* du contrat social, ajouté aux deux autres éléments du contrat («la rencontre de volontés individuelles» et «l'idée de consensus»), fait de ce pacte l'élément qui permet l'autonomie politique. Exigé par la raison pratique juridique, le contrat social permet l'existence de l'État de droit et il assure ainsi à chaque citoyen le respect de ses droits fondamentaux qui étaient, avant le pacte, valides par présomption seulement et sans garantie spécifique. L'autonomie politique est ici un devoir: « [...] *lorsque Kant rapporte le concept philosophique de l'Etat à l'exigence transcendantale qu'enferme selon lui l'Idée pure du contrat social, il voit en lui la forme que la volonté collective unifiée a priori se donne à elle-même. Cette oeuvre d'autonomisation est l'attestation de maturité de la raison. La volonté générale est ainsi l'expression directe de la fonction normatrice du contrat [...]*²⁰⁵ » Ainsi, l'autonomie politique et juridique et l'autonomie morale ont un lien, un pont qui les relie malgré leur apparente déconnexion: le contrat social. Ce lien est présent au coeur de la conscience morale puisque le contrat social est un devoir. Les citoyens, considérés comme des agents moraux qui soutiennent et veulent rationnellement le contrat social comme condition de possibilité de la république, permettent du même coup la possibilité de la volonté générale. En effet, puisque cette dernière est «*l'expression directe de la fonction normatrice du contrat social*», alors soutenir ou actualiser ce contrat

²⁰⁴ S. Goyard-Fabre, *La philosophie du droit de Kant, Op. Cit.*, p. 160. La citation dans la citation est de Kant, *Théorie et pratique*, Seconde section, Pléiade, tome III, p. 269

²⁰⁵ S. Goyard-Fabre, *La philosophie du droit de Kant, Op. Cit.*, p. 172

consiste à lui permettre d'advenir, puisqu'elle est nécessaire à l'autonomie politique : dans la république, seule la volonté générale peut être législatrice.

Cette perspective explicative, couplée avec la position de Höffe quant au caractère communicationnel anticipé chez Kant, pose les bases d'une critique kantienne de la reconstruction critique de Habermas.

3.2) *Le paradigme de la communication, un changement difficile*

Comme nous l'avons vu, les normes juridiques pour Habermas, si nous voulons éviter les conséquences du monologisme, doivent provenir d'une raison communicationnelle, toujours-déjà compatible avec l'exigence démocratique. Suivant ce modèle, l'éthique de la discussion s'arrache de la raison transcendantale pour proposer des normes juridiques d'une «nouvelle» façon.

Pourtant, la contrainte que représente l'acte idéal de parole nous interdirait d'exclure totalement la référence à la métaphysique. C'est là un premier indice d'une démarche qui est, selon Höffe, douteuse. Nous avons souligné, dans la *Section deux: Habermas* de ce chapitre, l'importance des actes idéaux de paroles pour l'éthique de la discussion et ultérieurement pour la procédure démocratique. Nous avons aussi qualifié de «quasi-transcendants»²⁰⁶ ces actes idéaux, contraignant lorsqu'ils apparaissent dans une discussion rationnelle : en effet, du point de vue de la discussion, ces actes de contrainte transcendent, en quelques sorte, l'intersubjectivité communicationnelle. Malgré son désir d'affranchir sa théorie critique d'un fondement transcendantal, Habermas ne pourrait donc pas, selon Höffe, empêcher, dans sa réhabilitation du kantisme, l'arrivée d'un principe «quasi-transcendantal». Sa «raison communicationnelle» est alors ambivalente entre une exigence pragmatique « post-métaphysique » et la métaphysique kantienne. C'est, selon Höffe, un véritable problème pour l'éthique de la discussion habermassienne. Habermas, en ayant un recours trop prononcé aux sciences sociales, s'éloigne du moment transcendantal

²⁰⁶ Luc Langlois, *L'impératif catégorique ou le Principe 'U'?*, dans *Kant Actuel, Hommage à Pierre Laberge*, Op. Cit.

pour se rapprocher de l'empirie. Or, pour Höffe, une raison capable de poser des normes ne semble pouvoir se détacher de principes métaphysiques. Höffe l'explique de cette façon: en éthique, la modernité s'intéresse d'abord à la question de la «volonté». Elle est ce qui permet de faire coïncider «action» et «devoir» afin d'agir dans la sphère de la moralité. La force de Kant a donc été de questionner cette notion à l'aide de la démarche transcendantale. Il a en effet découvert que des «impératifs catégoriques» sont ce qui contraignent la volonté à agir moralement. Il découvre même, au coeur de ses investigations sur la raison pratique, que l'Idée de Dieu ou du Souverain Bien est à même d'aider l'homme à désirer honorer son devoir. Höffe soutient que l'éthique de la discussion, en délaissant ces contraintes métaphysiques «encombrantes», se tourne trop rapidement vers une théorie pragmatique et perd ainsi beaucoup de ce qui est nécessaire à la volonté morale: des raisons d'agir moralement. Même si, dans la discussion pratique, nous arrivons à nous accorder sur des normes morales à suivre, qu'est-ce qui nous forcerait à les appliquer dans notre vie? D'après Höffe, l'éthique de la discussion, pour cette raison, offre une «morale trop simple». Sans doute cette problématique nous rapproche-t-elle du débat entre internalisme et externalisme en philosophie des sciences cognitives, où l'on s'interrogeait à savoir si les raisons motivationnelles étaient internes à la subjectivité de l'agent moral ou si elles étaient externes et, comme dans l'idée de Souverain bien chez Kant, transcendantales. Transposé à l'échelle intersubjective de la raison communicationnelle, ce débat pourrait se poser en ces termes: dans le cas qui nous intéresse ici, nous nous demandons avec Höffe si la raison communicationnelle agit comme un circuit fermé dans lequel les raisons d'agir moralement sont internes à l'ensemble des motivations intersubjective; ou alors si des éléments (quasi-) transcendants sont susceptibles d'être trouvés à l'extérieur de l'ensemble des motivations intersubjectives de la raison communicationnelle.

Toutefois, dans sa position mitoyenne entre la démarche empirique et la démarche transcendantale, Habermas n'offre plus de place à des notions comme la «volonté» d'une

raison pratique ou l'«impératif catégorique». Habermas répond par là aux nouveaux réquisits de la culture juridique moderne, qui se veut «*de plus en plus déterminée par une pensée empirique, et de surcroît pragmatique.*²⁰⁷ » La théorie du droit et de la démocratie de Habermas doit tout de même reconnaître, comme le rappelle Höffe, que certains principes moraux « [...] *se distinguent par une obligation catégorique, comme les droits de l'homme* [...]»²⁰⁸ » Il se dégage de cette remarque une tension engendrée par les exigences pragmatiques de la théorie de la discussion et les exigences métaphysiques d'impératifs catégoriques tels que «les droits de l'homme», si chers à Habermas.

Conclusion du Chapitre III

Nous voyons à la suite de ce chapitre que le droit cosmopolitique est une notion complexe qui demande encore à être examinée afin de l'affranchir des difficultés conceptuelles résiduelles. Nous avons vu que pour Kant, le droit cosmopolitique incarne l'Idée même du droit, et trône au sommet de la pensée juridique: il a donc la tâche de réguler cette pensée afin de faire tendre cette dernière vers l'universalisme propre à la raison pure pratique. Ce droit est ainsi difficilement conciliable avec le système étatique des relations internationales dans lequel la souveraineté des États exige un droit international et exclut celui cosmopolitique. Nous avons vu que cette friction entre les exigences universelles de la raison pratique juridique et la réalité des relations internationales est reflétée dans le concept kantien de droit d'hospitalité universel. En effet, ce droit cosmopolitique kantien semble si peu contraignant en ce que son contenu normatif, loin d'englober l'ensemble des droits «naturels» fondamentaux que pose la raison pure pratique, se contente d'exprimer le droit à l'hospitalité dans un État où l'on est étranger. Toutefois, il ressort de la reconstruction habermassienne de la théorie du droit un concept de droit cosmopolitique beaucoup plus substantiel: pour lui, les droits de l'homme, tels qu'on les retrouve dans la charte onusienne par exemple, sont l'incarnation par excellence

²⁰⁷ O. Höffe, *Principes du droit, Op. Cit.*, p. 7

²⁰⁸ *Ibid.*

du droit cosmopolitique. Cependant, de nouveaux problèmes surgissent. Premièrement, du point de vue pratique des relations internationales, les droits de l'homme soulèvent la question de l'ingérence et de la souveraineté. Comme nous l'avons vu au Chapitre II, contrairement au système classique des relations internationales, les transformations que subissent actuellement les États-nations annoncent un climat favorable à l'institutionnalisation d'une politique des droits de l'homme. Le droit cosmopolitique, dans la forme que Habermas lui prescrit, pourrait ainsi tendre davantage vers la définition que la *Doctrine du droit* lui réservait. Deuxièmement, du point de vue conceptuel de la théorie du droit, ils soulèvent les questions de la légitimité et de la légalité. Nous avons vu que c'est chez Kant que nous retrouvons en premier l'importante distinction entre législations morales et légales: les normes juridiques, fondées par la raison pratique juridique, sont destinées à régler les libertés extérieures des hommes dans la société. Et, de surcroît, dans la société civile, ces normes juridiques se départissent du point de vue moral qui les fondent (surtout dans le cas particulier des droits «naturels» fondamentaux) pour embrasser une forme proprement judiciaire. De plus, dans le paradigme de l'auto-législation qui a guidé nos intrusions dans les théories du droit de cette section, nous avons vu qu'en effet, chez Kant, l'agent est autonome moralement, en ce qu'il se donne à lui-même ses propres lois morales et juridiques, et que le peuple de la république est également autonome politiquement, en ce qu'il se donne ses propres lois. Pourtant, le passage de la création de normes juridiques, se déroulant dans l'intimité de la raison pratique juridique, à l'autonomie politique comme auto-affirmation du peuple se donnant à lui-même ses propres règles légales, pose un problème: ce lien sous-entendu mais non explicité nous a été utile pour introduire la théorie habermassienne du droit. C'est donc les problèmes que pose la conscience monologique qui motive Habermas à développer sa théorie de la raison communicationnelle incluse dans sa théorie démocratique du droit. Aussi, son désir d'inscrire sa théorie dans cette ère qu'il appelle «post-métaphysique» l'incite à évacuer les éléments métaphysiques présents dans la théorie kantienne. Nous avons vu que cette

reconstruction donne lieu à une théorie démocratique du droit où la création de normes juridiques est issue d'une pratique communicationnelle qui exclut certains problèmes relatifs au passage de la création intérieure de normes juridiques à l'autonomie politique. Ce passage est fondamental puisqu'il offre la possibilité, s'il est correctement conceptualisé, de fournir toute la légitimité au processus de création du droit, donc au droit lui-même. Mais nous avons aussi vu que les thèses kantienne propres à la doctrine du droit ne se laissent pas si facilement réduire à ces problèmes conceptuels. Nous esquissons ainsi, à l'aide de spécialistes de la théorie du droit de Kant, cette critique pouvant s'adresser à la reconstruction habermassienne du droit kantien: 1) la théorie kantienne du droit est-elle véritablement enfermée dans le paradigme de la conscience monologique ou n'offre-t-elle pas la possibilité d'une ouverture vers le paradigme de la conscience intersubjective—ce qui aurait pour effet de rendre moins consistante la critique de Habermas—? 2) Le passage de l'autonomie morale à l'autonomie politique est-il encore à ce point problématique lorsque l'on souligne la compréhension perçante du concept de contrat social mis en lumière par Simone Goyard-Fabre? 3) Et, finalement, est-il véritablement souhaitable, pour une théorie normative, de s'émanciper de raisons motivationnelles métaphysiques comme on les retrouve chez Kant? Et, si oui, la théorie de la raison communicationnelle de Habermas arrive-t-elle effectivement à le faire?

Les droits fondamentaux souffrent encore de ce questionnement puisque chacune de ces questions pose des problèmes à la compréhension et à la possibilité conceptuelle de ces droits. Si le *Projet de paix perpétuelle* et sa reconstruction habermassienne repose pour une large part sur la possibilité effective du droit cosmopolitique, nous voyons que leurs auteurs respectifs ne sont pas en mesure d'offrir une conception suffisamment sûre pour résister à l'épreuve des doutes conceptuels de la modernité juridique.

CONCLUSION

Les trois thèmes abordés dans ce mémoire nous ont permis d'avoir une vue d'ensemble sur le cosmopolitisme chez Kant et Habermas. S'il est vrai que le *Bicentenaire d'une idée kantienne* se détache par moment de certaines idées contenues dans le *Projet de paix perpétuelle*, il semble assez juste de souligner que, dans l'ensemble, il en conserve l'essentiel : l'urgence d'attaquer de front les problèmes que pose la conceptualisation d'un ordre mondial et d'un droit cosmopolitique. Même si la reconstruction de Habermas s'attache à un pragmatisme exigé par l'ère «post-métaphysique» dans laquelle, selon lui, nous sommes aujourd'hui placés, elle n'en demeure pas moins inscrite dans le legs de Kant sur ce point : « *Dans tous les cas, [...] l'universalisme moral sur lequel Kant avait fondé son projet reste l'intuition directrice*²⁰⁹ ». En effet, nous avons pu constater qu'une des idées centrales chez Habermas est celle d'une raison pratique capable d'énoncer des normes morales et juridiques universelles. Le philosophe de Francfort fait toutefois prendre un tournant langagier à cet important héritage que nous a laissé Kant. Cette fois-ci, nous dit Habermas, la conscience et la raison pratique ne sont plus monologiques mais dialogiques et communicationnelles.

De plus, le texte de Habermas bénéficie d'un recul de deux cents ans lui permettant un regard critique sur plusieurs thèses du *Projet de paix*. En effet, les trois processus de mondialisation soulignés par Kant ainsi que sa conception de la nature de l'État-nation et du droit cosmopolitique ont un « *contenu sémantique manifeste [qui] a de toute évidence été démenti par l'histoire aux XIXe et XIXe siècles*²¹⁰ ». Ainsi, nous avons vu au Chapitre I (Les processus de mondialisation) qu'il manquait aux prémisses de Kant la prédiction d'effets nuisibles au projet de paix. C'est pourquoi ces prémisses ne sont plus pertinentes aujourd'hui²¹¹. Il en va de même pour le Chapitre II (Cosmopolitisme et post-nationalisme), où nous avons souligné que Kant, n'ayant pas assisté à la «crise de l'État-

²⁰⁹ Habermas, *Le bicentenaire*, Op. Cit., p. 188

²¹⁰ *Ibid.*, p. 168

²¹¹ *Ibid.*

nation», n'a pas pu prévoir les effets de cette crise ni l'environnement conceptuel qu'elle a engendré pour penser l'ordre cosmopolitique. Dans ce nouvel environnement, nous pouvons aujourd'hui envisager une certaine ouverture des États face à des politiques contraignantes dont, notamment, une politique des droits de l'homme. La «crise de l'État-nation» a des conséquences qui modifient radicalement notre façon d'aborder le *Projet de paix perpétuelle*. Nous avons également vu au Chapitre III (Le droit cosmopolitique), que le produit des processus de mondialisation et de la crise de l'État-nation, c'est-à-dire un état du monde où les frontières sont maintenant perméables et où les inégalités sont plus criantes que jamais, nécessite l'institution mondiale d'un droit cosmopolitique entendu au sens des droits de l'homme. La conjoncture internationale actuelle permet en ce sens un regard critique sur le droit cosmopolitique que propose le projet de paix kantien.

Cet examen du *Bicentenaire* constituait l'objectif premier de ce mémoire. Il nous a permis de mettre en lumière un discours contemporain où Habermas s'adresse à Kant et son opuscule politique. Nous voulions toutefois aller un peu plus loin et dépasser l'analyse de texte pour proposer un échange complet entre Kant et Habermas. Kant n'étant plus, sa philosophie est aujourd'hui encore vivante et nous avons puisé chez quelque uns de ses représentants actuels pour proposer des réponses aux critiques qu'énonce le *Bicentenaire*. Cette démarche constituait un objectif second dans ce mémoire. Elle nous a permis de constater que la reconstruction critique de Habermas soulève certaines difficultés. Ainsi les processus de mondialisation soulignés par Kant, bien que leurs prémisses empiriques se révèlent aujourd'hui inconsistantes, s'inscrivent en réalité dans une conception téléologique de l'histoire. Cette relation, que Habermas discrédite puis réduit au silence de façon précipité, est éclairante et possiblement moins problématique que l'affirme la critique «post-métaphysique». De la même façon, la doctrine kantienne du droit, par son inscription dans la théorie transcendantale, prête le flanc à une critique qui se révèle, à tout le moins, défailante à certains égards. La raison pratique habermassienne, dont il n'est pas certain qu'elle soit elle-même libre d'éléments transcendants (on les appelle « quasi-

transcendantsaux »), se veut une version pragmatique de la théorie normative. Si elle n'arrive pas à se départir de facteurs « quasi-transcendantsaux », nous affirme le kantisme contemporain, c'est peut-être que sans ces éléments, nulle théorie normative ne peut être réellement consistante. Quoi qu'il en soit, cette raison communicationnelle sert à Habermas de contrepoint pour critiquer chez Kant la conscience monologique et les problèmes qu'elle pose pour l'autonomie politique. Nous avons vu qu'en réponse à cette critique, le kantisme contemporain souligne l'importance de la théorie kantienne du contrat social ainsi que la transformation perceptible, dans l'oeuvre de Kant, d'une conscience qui s'ouvre au paradigme communicationnel. Ces deux commentaires, sans disqualifier la critique de Habermas, en compromettent toutefois la justesse.

Ce dialogue entre Habermas et Kant nous amène à deux constats: premièrement, malgré la distance historique, l'opuscule de Kant aborde des problèmes pertinents qui sont encore d'une criante actualité. En effet, la situation mondiale actuelle, ses guerres incessantes et les inégalités qu'elle sous-tend nous presse de répondre aux problèmes qu'aborde le *Projet de paix*. Deuxièmement, nous constatons que la philosophie politique contemporaine, du moins celle dont se réclame Habermas, n'arrive pas encore à convaincre de la prétendue impertinence de certaines thèses kantiennes. La volonté de « dépasser » la métaphysique de Kant, bien qu'elle soit légitime et compréhensible dans l'oeuvre de Habermas, laisse encore en suspens, à nos yeux, des problèmes importants mais tout aussi fascinants devant les exigences actuelles de la pensée propre à la philosophie politique.

BIBLIOGRAPHIE

APEL Karl-Otto, *Kant's "Toward Perpetual Peace" as Historical Prognosis from the Point of View of Moral Duty*, dans BOHMAN James, et LUTZ-BACHMANN Matthias, (éd). *Perpetual Peace, Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, The Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge, 1997

ARENDT Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, édité par Ronald Beiner, The University of Chicago Press, Chicago, 1982

BAYNES Kenneth, *Democracy and the Rechtsstaat: Habermas's Faktizität und Geltung*, dans *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999 (pour la 5e publication, que nous utilisons)

BÉLISSA Marc, « Kant idéaliste? Le débat sur la paix perpétuelle 1795-1801 », <http://revolution-francaise.net/Etudes>

BOHMAN James, et LUTZ-BACHMANN Matthias, (éd). *Perpetual Peace, Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, The Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge, 1997

CHAMBERS Simone, *Discourse and democratic practices*, dans *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999 (pour la 5e publication, que nous utilisons)

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

COURTOIS Stéphane, *Kant, Habermas et l'idéal cosmopolitique* dans *Une philosophie dans l'histoire*, Presses Universitaires de l'Université Laval, Ste-Foy, 2000

DOYLE Michael W. *Kant, Liberal legacies, and Foreign Affairs*, Part I and II, dans *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 12, No. 3 & 4 (Summer 1983)

FERRY Jean-Marc, *Conflits identitaires, droit cosmopolitique et justice reconstructive dans les relations internationales*, dans : J. Barash et M. Delbraccio (Ed.), *La Sagesse pratique. Autour de Paul Ricœur*, CNDP-CNRP, Amiens, Paris, 1998

—FERRY Jean-Marc, *Problème théorique de la construction européenne*, Cours, Deuxième partie, Institut d'études européennes, 2005, a.s.l.b.l «Humanités»

FICHTE J. G., *L'État commercial fermé*, L'Âge d'Homme, Paris, 1980

GIDDENS Anthony, *Consequences of modernity*, dans *Perpetual Peace, Op. Cit.*

GOYARD-FABRE Simone, *La philosophie du droit de Kant*, Librairie Philosophique J. VRIN, Paris, 1996

HABER Stéphane, *Jürgen Habermas, une introduction*, Pocket, Poche/La Découverte, Paris, 2001

HABERMAS Jürgen, *L'intégration républicaine, Essais de théorie politique*, traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1998 (pour la traduction française)

—*Après l'État-nation, Une nouvelle constellation politique*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 2000 (pour la traduction française)

—*Droit et démocratie: entre faits et normes*, Gallimard, Paris, 1997

—*De l'éthique de la discussion*, Flammarion, Paris, 1999 (pour notre édition de la traduction française)

HABERMAS Jürgen, et RAWLS John, *Débat sur la justice politique*, traduit de l'américain (avec le concours de Catherine Audard) et de l'allemand par Rainer Rochlitz, Les Éditions du Cerf, Paris, 1997

HELD David, *Un nouveau contrat mondial*, traduit de l'anglais par Rachel Bouyssou, Presses de Science Po, Paris, 2005

HELD David et ARCHIBUGI D. (Éd.), *Cosmopolitan Democracy*, Polity Press, Cambridge, 1995

HÖFFE Otfried, *Principes du droit*, traduit de l'allemand par Jean-Christophe Merle, Les Éditions du Cerf, Paris, 1993 (pour la traduction française)

KANT, *Projet de paix perpétuelle*, traduit de l'allemand par un auteur anonyme, dans *Oeuvres philosophiques*, tome III, Bibliothèque de la pléiade, Édition Gallimard, Paris, 1986; *Vers la paix perpétuelle*, traduit de l'allemand par Jean-François Poirier et Françoise Proust, GF Flammarion, Paris, 1991

—*Critique de la faculté de juger*, Traduction de Alain Renaut, GF Flammarion, Paris, 1995

—*Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, dans *La philosophie de l'histoire*, traduit par S. Piobetta, Aubier, Paris, 1947

—*Qu'est-ce que les Lumières*, dans *Oeuvres philosophiques*, tome III, *Op. Cit.*; dans *Vers la paix perpétuelle*, GF Flammarion, *Op. Cit.*

—*Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut rien*, Œuvres philosophique, tome III, *Op. Cit.*

—*Métaphysique des moeurs*, Œuvres philosophiques, tome III, *Op. Cit.*

KHODOSS Florence, *Kant, Le jugement esthétique*, Presses universitaires de France, Paris, 1987

LACROIX Justine, *Patriotisme constitutionnel et identité postnationale*, dans *Habermas, L'usage public de la raison*, coordonné par Rainer Rochlitz, Presses Universitaires de France, Paris, 2002

LANGLOIS Luc, *L'impératif catégorique ou le Principe 'U'?*, dans *Kant Actuel, Hommage à Pierre Laberge*, sous la direction de François Duchesneau, Guy Lafrance et Claude Piché, Les Éditions Bellarmin, Montréal, et Vrin, Paris, 2000

LOCKE, *Deuxième traité du gouvernement civil*, Librairie Philosophique J. VRIN, Paris, 1977

—*Traité du gouvernement civil*, GF Flammarion, Paris, 1992

MELKEVIK Bjarne, « Autolégislation démocratique et auteurs-destinataires du droit dans la pensée de Habermas », www.fad.bf.refer.org/seminr/sempdf/cmelke.pdf

NYE J. S., « Soft Power », dans *Foreign Policy*, vol. 80, 1990

NYE J. S., « What new world order? », *Foreign Affairs*; Spring 1992, Vol. 71, Issue 2.

ROUSSEAU, *Du contrat social*, GF Flammarion, Paris, 1992

SCHMITT Carl, *La notion de politique*, Calmann-Lévy, Paris, 1972

SEYMOUR Michel, « Le nationalisme cosmopolite », http://www.creum.umontreal.ca/IMG/pdf/Seymour_Nationalisme_cosmopolite.pdf

SPITZ Jean Fabien, *La liberté politique, Essai de généalogie conceptuelle*, Presses Universitaires de France, 1995

WEIL Éric, *Problèmes kantiens*, Librairie philosophique J. VRIN, seconde édition, 1982

YOVEL Yirmiyahu, *Kant et la philosophie de l'histoire*, Librairie des Méridiens Klincksieck et Cie., Paris, 1989