

Thomas Berns, « **Secrets et implicites d'une cosmopolitique non politique chez Kant** »

Kant est souvent mis en avant comme le penseur qui aurait ouvert la perspective de ce qu'on peut appeler un « cosmopolitisme d'en haut » : un cosmopolitisme qui transiterait par la reconnaissance par tous d'un droit universel et transcendantal, qui supposerait donc la référence à une nature homogène ou au minimum à un dénominateur commun de l'humanité (la rationalité, la communication...) en fonctionnant sur la base des partages habituels entre nature et culture, sciences et société, objet et sujet... Le danger d'une telle perspective étant que la cosmopolitique consisterait alors à convaincre l'autre de se dissoudre dans cette nature homogène et pourrait se développer exclusivement par une approche « règlementaire » des relations entre les hommes, sans reconnaître que c'est précisément le monde commun qui est mis en jeu.

Une telle idée est d'emblée nourrie par le fait que le propos de Kant dans *Vers la paix perpétuelle*¹ est de questionner la paix comme une possibilité essentielle – d'où la référence à son caractère perpétuel –, c'est-à-dire non pas comme trêve ou comme simple négation de la guerre. Ce texte a donc une visée positive, et pose que l'idée de paix a elle-même une valeur positive, forcément détachée de sa négociation. Je ne nierai pas cela, mais je voudrais montrer que le cosmopolitique kantien se construit pourtant essentiellement depuis le danger d'une paix « d'en haut », d'une paix imposée ; c'est-à-dire que tout en fonctionnant à partir d'une série de présupposés implicites, que je dévoilerai au cours de cet article, ce cosmopolitique fait de la question du danger d'une paix qui s'impose son problème central et son moteur. Je rappellerai d'abord rapidement les éléments principaux de ce texte qui se présente comme une suite de principes, de règles pratiques, en me contentant de récolter les éléments nécessaires à ma démonstration, avant de développer celle-ci à l'aide de la

¹ Je me référerai ici (par la mention *PP*, suivi de la page, directement dans le texte) à la traduction française proposée par Françoise Proust et Jean-François Poirier : Emmanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle... et autres textes*, Paris, GF Flammarion, 1991, p.73-131. Les nombreux italiques (toujours efficaces) dans les citations sont bien sûr de Kant lui-même ; au sein de celles-ci je soulignerai donc, le cas échéant, en caractère gras.

question du secret qui protège la relation du philosophe au souverain. Toutefois, comme je l'indiquerai en conclusion, ceci a pour conséquence de donner lieu à une conception non politique du cosmopolitisme.

L'essai débute par six articles préliminaires, pratiques et négatifs (qui définissent ce qui doit être exclu pour pouvoir poser la question de la paix de manière essentielle) : 1) on ne peut conclure un traité de paix en se réservant en secret matière à une guerre ultérieure (ce ne serait qu'une trêve) ; 2) un État n'étant pas un patrimoine, aucun État indépendant ne peut être acquis par un autre État ; 3) les armées permanentes doivent être supprimées ; 4) un État ne peut s'endetter publiquement en vue d'un conflit extérieur ; 5) aucun État ne peut s'immiscer dans la constitution ou le gouvernement d'un autre État ; 6) dans le cadre d'une guerre, les États ne peuvent se permettre des manœuvres (empoisonnement, trahison, violation d'une capitulation...) qui rendraient impossible le minimum de *confiance* réciproque nécessaire pour que la paix soit conclue. Ce dernier article est particulièrement intéressant en ce qu'il permet à Kant, en pointant ce danger de la guerre perpétuelle, de préciser qu'il exclut donc radicalement la possibilité d'un ennemi injuste ou encore d'une guerre juste - quel tribunal pourrait en juger ? Kant ouvre ainsi la possibilité de la paix sur la base d'une exclusion radicale, comparable à celle de Carl Schmitt², de la conception discriminatoire de la guerre. Le principe de souveraineté est maintenu, en particulier dans les articles 2, 5 et 6, et la confiance est mise en avant comme l'élément moteur de la paix.

Suivent trois articles définitifs, positifs (facteur de paix) et beaucoup plus théoriques, qui nous amènent du droit dans l'État au droit des gens et enfin au droit cosmopolitique.

1) A un niveau interne, tous les États doivent développer une constitution républicaine et non despotique ; est ici visée la forme de gouvernement ou manière de gouverner, et non pas la forme de l'État (qui peut pour sa part, être de trois types : autocratie, aristocratie et démocratie). De manière donc totalement indépendante de ces différences de forme de l'État, ce qui compte est donc seulement que la volonté publique ne soit pas *maniée* comme si c'était la volonté privée du gouvernement (*PP*, p.87 ; et ce, même si l'arbitraire était quand même évité), bref que la « forme de la publicité » soit respectée³. Une telle constitution civique républicaine est « le

² Carl Schmitt, *Le nomos de la terre*, PUF, Paris, 2001.

³ Nous reviendrons longuement sur ce point, mais annonçons déjà que « *la forme de la publicité* » est ce qui doit rester quand on fait « abstraction de toute *matière* du droit public » (*PP*, p.124). Dans la République se combinent alors l'obéissance à la loi, la liberté de tous comme hommes et leur égalité

fondement originaire de toutes les sortes de constitution civique » (*PP*, p.85) ; elle n'est donc pas elle-même la constitution de l'État⁴. Or cet usage vraiment public de la volonté publique ouvre, selon Kant, la perspective de la paix perpétuelle en ce que l'assentiment libre des citoyens ne *serait* jamais donné à quelque guerre que ce soit, qui suppose toujours au contraire que « le chef n'est pas un associé dans l'État, mais le propriétaire de l'État » (*PP*, p.86)⁵. On trouve ici un premier présupposé implicite, partagé avec l'ensemble de la pensée politique républicaine: le peuple libre, pris dans cette dynamique de publicité, refuse la guerre. Nous verrons plus loin que la définition que donne Kant de la constitution républicain, hors de toute considération empirique sur les institutions, pour la lier à la seule forme de la publicité, signifie toutefois que l'on se passe de l'expérience effective de la liberté du peuple.

2) Le droit des gens doit reposer sur un (con)fédéralisme d'États libres, et non pas sur un droit fédératif. À « l'idée positive d'une *république mondiale* » (qui nierait la multiplicité des peuples, *PP*, p.89, et le principe toujours maintenu par Kant de la souveraineté, cfr. art. préliminaires 2 et 5) se substitue pour Kant « l'équivalent *négatif* d'une *alliance* permanente, protégeant de la guerre et ***s'étendant toujours plus loin*** » (*PP*, p.93). Une telle alliance de paix ne vise donc pas elle-même « à acquérir une quelconque puissance politique », mais seulement à maintenir la liberté des États alliés (*PP*, p.91), et ce, de telle sorte que, « ***insensiblement*** [...], elle s'étendra de plus en plus » (*PP*, p.92), jusqu'à éventuellement se muer en fédération d'États libres. De la sorte, l'État fédéral mondial aura toujours été évité et seul le « libre fédéralisme » aura apporté « ***la confiance*** » dans le droit, nécessaire à un tel projet (*PP*, p.91). On trouve ici un second présupposé : une république mondiale est impossible et/ou non souhaitable ; la division est toujours déjà donnée. La paix trouve son sens et sa consistance dans le fait de n'être en rien le fruit imposé d'une république mondiale ou d'une alliance douée d'une puissance politique : elle ne peut qu'être mue, insensiblement, par le développement d'une confiance partagée, laquelle serait effacée si la paix était produite par la construction d'une autorité commune.

3) Le droit cosmopolitique, enfin, doit se limiter à l'obligation d'assurer une hospitalité universelle, c'est-à-dire que doit seulement être protégé, à ce niveau collectif global « le droit pour l'étranger, à son arrivée sur le territoire d'un autre, de ne pas être traité par

comme citoyens ; l'idée de République repose ainsi sur une forme de gouvernement représentative dans la mesure où elle exige que le public et le privé soient distincts.

⁴ A ce titre, elle procède de l'idée du contrat.

⁵ Le fait que la constitution républicaine signifie la mise à l'écart de la guerre est présent dans tous les textes politiques de Kant (cfr. par exemple *Conflit des facultés*, in : E. Kant, *Œuvres philosophiques*, vol. III, Paris, Gallimard, 1986, p.902).

lui en ennemi » (PP, p.93-94). La valeur restrictive de ce droit d'hospitalité (et Kant énonce cet article en lui donnant le sens d'une limitation), qui se présente comme « un *droit de visite* » et pas comme « un *droit de résidence* » (PP, p.94), s'explique par la volonté explicite de Kant de ne pas justifier de la sorte une entreprise de type colonial (PP, p. 94-96). Il définit cette dernière comme la « conduite *inhospitalière* des États civilisés quand ils *visitent* des pays et des peuples étrangers (visite qui pour eux signifie la même chose que la *conquête*) » (PP, p.94-95) : l'hospitalité définit donc à la fois un droit et un devoir, et ce, tant pour celui qui visite que pour celui qui reçoit. Comme il sera précisé encore par la suite, le cosmopolitique se pense ici exemplairement par l'intégration du danger impérial qu'il peut représenter. Ce danger qu'induirait l'hospitalité si elle pouvait justifier la conquête ou la colonisation, c'est-à-dire ce danger de la conduite inhospitalière de celui qui visite, désigne donc aussi une sorte de re-détermination politique de l'hospitalité, la rencontre entre le registre de l'hospitalité et ce registre de la puissance politique déjà écarté dans l'article précédent.

On est donc nécessairement face à une construction extrêmement fragile. L'essentiel du texte et l'essentiel de l'énergie de Kant dans ces deux séries d'articles sont concentrés dans le fait de ne pas construire un projet politique qui pourrait contredire le principe de souveraineté de chaque État en se situant sur le terrain de la puissance politique. Le refus de toute politique expansive, de toute immixtion d'un État dans les affaires d'un autre et de l'idée de guerre juste ou d'ennemi injuste sont, pour Kant, les conditions négatives pour pouvoir parler de paix. Les articles définitifs donnent un sens positif à ces refus : tout projet de « république mondiale » doit être repoussé au profit de son seul équivalent négatif, une alliance qui s'étendra toujours plus loin en se nourrissant de la seule confiance. Cette avancée de la paix doit se construire hors de toute puissance politique au point d'être qualifiée d' « insensible ». Bref, la puissance souveraine est pensée comme ce qui ne peut être dépassé sous peine d'anéantir le projet de paix, lequel s'inscrit donc dans un tout autre cadre que celui de la puissance politique : cette dernière ne pourrait donner lieu qu'à la conquête, expression de la récupération politique de l'hospitalité, de l'écrasement du cosmopolitique sur la puissance. Kant nous invite donc à penser la différence entre politique et cosmopolitique, une différence qualitative, de nature, pas de degré.

Mais c'est surtout sur un « article secret », que Kant ajoutera dans la seconde édition, que je souhaite m'arrêter. Cet article est secret, étant donné la relation de ceux qu'il concerne et met en relation : le philosophe et le souverain. Et cette relation est, on le devine déjà, multiforme : le philosophe est celui qui écrit l'article et celui sur lequel porte l'article, le souverain est celui qui décidera de cette relation, qui s'y conformera,

tout en le tenant au secret. Le contenu de cet article secret est : « *les États armés pour la guerre doivent consulter les maximes des philosophes concernant les conditions de possibilité de la paix publique* ». Or l'autorité législative se discréditerait, précise Kant, si elle s'instruisait de façon publique auprès des philosophes, qui sont ses « *sujets* ». L'État ne peut donc « qu'y exhorter *tacitement* (c'est-à-dire en en faisant un secret) les philosophes », en les laissant s'exprimer publiquement (*PP*, p.108).

Une telle exhortation, pour être tacite, c'est-à-dire pour ne pas être une relation d'autorité, dans quelque sens que ce soit, consiste donc simplement à laisser parler les philosophes des maximes universelles concernant la paix et la guerre. Et le philosophe en parle d'office si on ne l'empêche pas de le faire, au point que la philosophie semble précisément consister à traiter « librement et publiquement des maximes universelles de la conduite de la guerre et de l'établissement de la paix » (*PP*, p.108). De surcroît, aucune convention particulière supplémentaire aux accords mutuels des États n'est nécessaire pour aller dans ce sens puisque cela « se trouve déjà inclus dans l'obligation provenant de la raison humaine universelle (moralement législatrice) » (*PP*, p.108), au même titre que cette possibilité d'un discours public du philosophe semble déjà contenue dans le premier article définitif qui réclame une constitution républicaine pour tous les États.

Nous trouvons ici un troisième présupposé du texte kantien, à savoir le caractère spontané de la parole du philosophe, qui parle s'il n'est pas entravé : le philosophe est bavard. La paix doit se penser à partir de la combinaison du triple présupposé qui a été pointé : l'État constitué de manière républicaine ne veut pas la guerre, une république mondiale ne représente pas une possibilité réelle et le philosophe est bavard. On voit bien combien le bavardage spontané du philosophe prend place dans l'État constitué de manière républicaine, jusqu'à lui donner, pour Kant, l'essentiel de son sens. Reste surtout à voir combien ce paisible bavardage républicain est aussi corrélé à l'impossibilité d'une autorité globale douée de puissance politique, et combien cette corrélation donne son sens à la paix kantienne.

Le secret de l'article ajouté est donc un secret de Polichinelle, et cet article spécifique n'est pas nécessaire puisqu'il permet quelque chose qui doit d'office avoir lieu de manière plus générale. Or c'est précisément ce qui doit nous faire prendre au sérieux le fait que Kant tienne à parler de secret, de surcroît dans une annexe ajoutée, et ce alors même que le secret est bien évidemment ce avec quoi veut rompre l'idée républicaine kantienne : il faut donc comprendre ce retour du secret dans le cadre d'une pensée qui s'articule entièrement à l'idée de la publicité. Pour prendre la mesure

de cette irruption du secret dans la *Paix perpétuelle*, nous devons d'abord bien cerner le sens de l'idée de publicité chez Kant.

Je ne reviendrai pas sur la nécessité d'un « *usage public* de sa raison sous tous les rapports »⁶ dont Kant fait la définition de la liberté des Lumières, et qui renvoie non seulement à l'indépendance de la communauté intellectuelle, mais toujours aussi à un savoir libre, un savoir qui se réfléchit, qui pense son « actualité », selon les mots de Foucault, ou encore qui pense ses propres teneurs en possibilité. J'insisterai plutôt sur ce que Kant avance dans le texte qui nous occupe : « toute prétention de droit » doit renfermer « *la forme de la publicité* » (qui est essentielle à la justice et donc au droit qui réclame la justice), quand on fait « abstraction de toute *matière* du droit public » (*PP*, p.124), c'est-à-dire de tout contenu empirique du droit ; c'est en ce sens que la forme de la publicité donne tout son sens à l'idée d'une constitution républicaine, telle qu'exigée par le premier article définitif, c'est-à-dire hors de toute considération empirique sur les institutions. Kant désigne la « proposition suivante [comme étant] la *formule transcendante* du droit public : "Toute action qui a trait au droit des autres hommes, dont la maxime n'est pas compatible avec la publicité, n'est pas de droit" », c'est-à-dire que n'est pas de droit « une maxime qu'il faut absolument garder *secrète*, pour qu'elle réussisse ». Notons ici qu'un article secret désigne donc fondamentalement l'antipode du droit, il nous invite hors du droit !

Mais la publicité, de critère « *négatif* » permettant de « reconnaître ce qui n'est pas *de droit* » (*PP*, p.124-125), se mue finalement en critère positif avec un « autre principe transcendantal et affirmatif du droit public [...] : "Toutes les maximes qui *exigent* (pour ne pas manquer leur fin) la publicité s'accordent avec le droit et la politique réunis" » (*PP*, p.130). De la mise à l'écart du secret comme critère, nous passons à une véritable exigence affirmative de publicité, à un besoin de publicité qui renvoie au caractère productif de la publicité : la publicité est maintenant considérée comme produisant quelque chose d'essentiel. Un tel besoin présuppose donc aussi un manque, un manque dans ce que permettait de discriminer la publicité comme critère négatif, c'est-à-dire un manque dans le droit en tant qu'il pourrait être compris à la lueur de ce seul critère négatif. En tout cas, l'équation du droit et de la publicité reste insuffisante, j'y reviendrai.

Le secret, directement visé par ce double critère de la publicité, a de son côté une véritable histoire, sur laquelle je ne peux revenir sinon pour indiquer que c'est là une histoire positive et pas seulement le signe d'un manque. Cette histoire trouve ses

⁶ *Qu'est-ce que les lumières ?*, in : Kant, *Vers la paix perpétuelle... et autres textes*, op. cit., p.45.

racines dans la longue tradition de la Raison d'État, du renouveau du tacitisme et des *arcana imperii*, qui s'est déployée du XVI^e au XVIII^e siècle, et au sein de laquelle le secret était la mesure même de l'art de gouverner. Mais chez Montaigne aussi, par exemple, le propre d'une décision politique est de ne pas se prendre à midi de manière à ce que peu de personnes en jugent, puisque n'étant par définition pas « juste », elle ne pourrait que se perdre dans des débats infinis⁷. Bien plus nettement, Gabriel Naudé, dans ses *Considérations politiques sur les coups d'État*, définit ces coups d'État, en tant qu'actions extraordinaires et décisives pour le salut de l'État, c'est-à-dire en tant qu'actions politiques par excellence, comme nécessairement secrètes, puisque leur sens ne se révèle que par leurs effets. Le secret est donc la garantie même du politique, sa mesure. Plus près de Kant, Gulliver « vante » encore la culture politique européenne en décrivant au roi de Brobdingnab en termes de « mystère », « subtilité », « intrigue », bref de « secrets d'État », les « milliers de livres consacrés à l'art du gouvernement », et ce, après avoir insisté sur « l'ignorance » et l'absence de « science de la politique », qui caractérisent son interlocuteur, et que prouvait le fait qu'il refusait radicalement d'apprendre à construire un canon.⁸ Bref, le secret n'est pas seulement un manque de publicité, il définit une possibilité positive pour penser le politique. La lucidité « républicaine » de Kant réside aussi dans le fait de penser qu'on n'échappe pas si facilement à une telle politique du secret, qu'il est une possibilité essentielle et tenable du politique et pas seulement une absence, ni une dérive ou une corruption.

Kant revient en effet à plusieurs reprises sur le secret et sur une telle tradition du secret d'État, en se référant explicitement à une « doctrine de la prudence » (*Klugheitslehre*, *PP*, p.117), maître-mot de la politique ancienne, et à la « casuistique des jésuites » qui consisterait à conclure une paix avec « une réserve secrète qui donne matière à une guerre future », ce qu'interdit le premier article préliminaire déjà mentionné. Kant condamne plus généralement les moralistes politiques (c'est-à-dire ceux qui élèvent la prudence politique au statut de morale), qui agissent en fonction des fins qu'ils veulent atteindre, aussi élevées soient-elles, et dont les problèmes sont donc techniques, et dont dès lors les contrats peuvent contenir « une réserve secrète autorisant leur transgression » (*PP*, p.118-119). Au contraire, pour le « politique moral », le problème est moral et dépend d'un principe formel et catégorique. Ce type de « pseudo-politique a sa *casuistique*, en dépit de la meilleure école des Jésuites », en ce qu'elle excellerait par exemple dans « la *reservatio mentalis*, qui consiste, lors de la rédaction des traités publics, à utiliser des expressions permettant, à l'occasion, si

⁷ Voir à ce sujet la seconde partie de mon livre *Violence de la loi à la Renaissance. L'originaire du politique chez Machiavel et Montaigne*, Paris, Kimé, 2000.

⁸ Jonathan Swift, *Les voyages de Gulliver*, 2^e partie, chap. 7 (Paris, GF, 1997, p.200).

on le désire, une interprétation à son profit » (*PP*, p.129). Si Kant développe incontestablement son projet philosophique de paix perpétuelle en le faisant reposer sur l'opposition d'une nouvelle tradition politique, dont le principe réside *catégoriquement* dans la publicité, à une ancienne tradition, celle de la Raison d'État, dont le principe résiderait *techniquement* dans le secret, cette opposition résiste nécessairement à une démarche exclusivement empirique, et c'est pourquoi Kant la met en avant en disant qu'il faut faire « abstraction de toute *matière* du droit public », au profit d'une approche de principe qui l'amènera finalement à la nécessité de distinguer de manière essentielle le cosmopolitique du politique. Une cosmopolitique politique serait une cosmopolitique technique.

Dans un contexte aussi contrasté, la référence à un article secret est d'autant plus surprenante, mais aussi d'autant moins gratuite. Les commentateurs se contentent pourtant souvent de n'en faire qu'une simple remarque ironique de Kant⁹. A l'opposé, je pense qu'on peut prendre au sérieux la question suivante : qui doit être protégé par un tel secret qui résiste à la forme de la publicité ? Ou encore : que doit protéger, chez ceux qui sont concernés par cet article, le fait qu'il soit secret ? Ou enfin : la paix et la république peuvent-elles se passer de tout secret ? La publicité signifie-t-elle une transparence du politique à lui-même ?

Entrons plus en avant encore dans cet article secret : l'autorité législative de l'État se discréditerait, nous dit Kant, c'est-à-dire perdrait son autorité, si elle s'instruisait publiquement, quant à la conduite à suivre dans sa politique internationale, auprès des philosophes qui sont ses sujets. A première vue, Kant ne ferait ainsi que protéger le principe de souveraineté, et plus particulièrement le principe selon lequel le droit de déclarer la guerre ou la paix est une des premières marques de la souveraineté, depuis les juristes médiévaux, et, plus précisément encore, depuis Bodin et Hobbes¹⁰. Il s'agirait alors simplement d'éviter de dire que « l'État doit accorder aux principes du philosophe la préférence sur les sentences du juriste (le représentant de la puissance de l'État) ». En d'autres mots : « il ne faut pas s'attendre à ce que des rois philosophent ou à ce que des philosophes deviennent rois ». Mais ce n'est pas que réalisme (les philosophes ne peuvent que persuader) ou respect des prérogatives de la souveraineté de la part de Kant. Il précise en effet immédiatement qu'il « ne faut pas non plus [...] souhaiter » cette synthèse du roi et du philosophe, car « détenir le pouvoir

⁹ Je dois toutefois mentionner le très bel article de François Marty, « Un article secret pour la paix perpétuelle », in : P. Laberge, G. Lafrance et D. Dumas (dir.), *L'année 1795 – Kant, Essai sur la Paix*, Paris, Vrin, 1997, p.320-332.

¹⁰ Définition publique et légitime de la puissance souveraine qui n'empêcha pas, voire même qui permit et justifia, que l'exercice d'une telle puissance soit secret.

corrompt inévitablement le jugement libre de la raison » (*PP*, p.108-109). Et il ne s'agit pas là d'une diabolisation du politique, mais au contraire de l'idée, très forte et 'positive', selon laquelle c'est dans la rencontre ouverte de la philosophie et de la politique, de la raison et de la puissance, que s'estomperait l'horizon d'une paix perpétuelle, et plus globalement que se jouerait la corruption : dans *Le conflit des facultés*, Kant lie la « corruption » à une « publicité mensongère »¹¹. De la sorte, le secret de Kant viserait bien plus à protéger le philosophe que le prince (dont la souveraineté ne peut de toute façon en aucun cas être remise en question) : une « classe des philosophes » qui, « d'après sa nature, est incapable de se liguier en bandes et en clubs », et qui dès lors « ne peut être suspectée, par médisance, de *propagande* » (*PP*, p.109). Le secret protégerait ainsi un discours public en lui évitant de devenir propagande : ni expertise, ni lobbying. Ou encore, le secret permettrait à la paix d'être vraiment la paix, d'être perpétuelle, de ne pas se présenter elle-même comme une possible ruse, c'est-à-dire de ne pas être reprise dans le discours de la puissance politique. Et la conclusion serait qu'il doit toujours y avoir du secret quelque part, même dans un projet qui viserait à supprimer tout secret. Ce secret pose les limites mêmes de la politique et permet que les ressources du cosmopolitique soient toujours venues d'ailleurs quand elles se répercutent sur la politique, témoignant ainsi de la non-transparence du politique à lui-même : le secret maintient une différence, à l'intérieur même de la politique au sens large.¹²

On peut maintenant étoffer plus en avant l'idée de cette « constitution *républicaine* », entendue par Kant non pas comme institution fondamentale, mais plus originairement, de façon plus constituante, comme « fondement originaire de toutes les sortes de constitution civique » (*PP*, p.85), un fondement qui réside à même la société civile. Comme il l'indique dans *Le conflit des facultés*, ce n'est jamais en tant que communauté qui se distingue ou s'oppose à la société que l'idée de la République s'actualise, mais au contraire en tant que société civile : « une société civile organisée conformément à cette Idée [d'une constitution où « ceux qui obéissent aux lois doivent aussi, en même temps, par leur réunion, être législateurs »] en est la *présentation* dans l'expérience »¹³. Dans ce même texte, Kant poursuit le questionnement de la *Paix perpétuelle* dans la mesure où à la fois il analyse le conflit de la faculté de droit avec celle de philosophie (qui contrairement à la première est « indépendante des ordres du

¹¹ *Le conflit des facultés*, op. cit., p. 901 et note.

¹² Au même titre que la *Doctrine du droit* veille pour sa part à ne jamais nier le fait du pouvoir, la violence et donc aussi le mystère de son origine (cfr. à ce sujet la conclusion de mon livre *Violence de la loi à la Renaissance. L'originaire du politique chez Machiavel et Montaigne*, op. cit.).

¹³ *Le conflit des facultés*, op. cit., p.902.

gouvernement », qu'elle peut donc « juger », en ce qu'elle a « affaire à la vérité »¹⁴), et où il essaie à cette fin de prouver par une expérience la tendance morale de l'espèce humaine de manière à pouvoir affirmer que l'espèce humaine est en constant progrès vers le mieux¹⁵. Or l'indice ou le signe (et non pas du tout la cause sous peine de nous installer dans une réflexion portant sur la puissance des acteurs !) de cette tendance de l'espèce humaine est pour Kant « la façon de penser des spectateurs qui se trahit *publiquement* » devant les événements de la Révolution française, « une prise de position si universelle [...] et désintéressée pour les participants d'un camp contre l'autre », et ce, « malgré le danger d'une telle partialité » : « cette révolution [...] trouve [...] malgré ses misères et atrocités] dans les esprits de tous les spectateurs (qui n'ont pas eux-mêmes été impliqués dans ce jeu) une *prise de position*, au niveau de ses souhaits, qui confine à l'enthousiasme »¹⁶. Ne m'intéresse que le fait que, ici à la question du progrès comme là à celle de la paix, Kant n'apporte de réponse qu'en éloignant le philosophe-spectateur du fait politique souverain qu'il regarde et juge, mais sans pour autant exclure la paix ou le progrès de la réalité historique, pas plus que la prise de position de celui qui regarde cette dernière. Le *Conflict* nous donne un exemple, de surcroît en en faisant le signe d'une tendance au progrès, d'une expérience de société qui est publique et politique sans relever d'un espace public institué. Le secret du *Projet* est ce qui permet de penser, de protéger, et de maintenir comme pensable, hors du droit et de l'espace public constitué, des formes plus réelles de société.

Ce que sanctionne donc le caractère secret de l'article analysé, et qui se dessine en maints autres endroits du texte est le fait que la souveraineté doit être maintenue, qu'elle seule donc décidera de la guerre et de la paix, et que dès lors et en même temps, la question de la paix lui échappe résolument¹⁷, qu'elle ne peut être posée explicitement par le souverain : il ne peut se l'approprier, elle n'est pas sa question. Si les articles préliminaires posent nettement l'inaliénabilité de la souveraineté des États, les articles définitifs construisent le projet de paix perpétuelle en lui intégrant positivement la souveraineté des différents États, c'est-à-dire en pensant la paix à côté d'une souveraineté maintenue : la constitution républicaine est toujours plus « originaire » que toutes les constitutions qu'elle fonde ; le fédéralisme d'États libres permet de repousser l'idée d'une république mondiale et se contente de porter la paix

¹⁴ *Ibid.*, p.816.

¹⁵ *Ibid.*, p.887-900.

¹⁶ *Ibid.*, p.894-895.

¹⁷ La philosophie de l'histoire kantienne, telle qu'elle se développe dans la première annexe du *PP*, permettrait elle aussi d'étoffer cette hétérogénéité de la paix par rapport à un principe de souveraineté pourtant maintenu.

toujours plus loin, sans jamais reposer directement sur une quelconque puissance politique ; l'hospitalité est ce qui ne peut relever de la puissance pour ne pas devenir conquête. Le secret éloigne la paix de la politique entendue comme puissance pour ne pas que la paix soit contrainte par la dichotomie entre État et dépassement ou négation de l'État. La cosmopolitique se dessine dès lors par son évitement (et non pas par son dépassement) de la sphère de la souveraineté, à l'aide de cette classe de philosophes, enthousiasmés par la Révolution française, sensibles aux violations du droit où qu'elles se produisent, voyageurs ne devant jamais être traités en ennemi. Cette cosmopolitique est secrètement encouragée par le souverain, secrètement parce que la paix et le cosmopolitique ne sont pas directement une question relevant de la souveraineté, même si chaque paix sera toujours concrètement signée par le prince. Cette cosmopolitique du philosophe porte la paix au même titre que la publicité, dans la mesure où l'une comme l'autre se définissent d'abord négativement mais aussi toujours positivement. Négativement, c'est-à-dire comme critère négatif permettant de discriminer ce qui n'est pas de droit : « la philosophie ferait facilement échouer, par la publicité des maximes de la politique, cette ruse ténébreuse » que serait tout moralisme politique, *a fortiori* lorsqu'il se cache derrière une éthique de la bienveillance (un respect conditionné de l'homme, *PP*, p.130). Mais ensuite, toujours aussi positivement, parce que cette action discriminante des philosophes produit de la publicité et témoigne de la réalité d'un besoin de publicité, c'est-à-dire agit en « écartant toute méfiance ». L'appel au philosophe, un appel nécessairement secret, se justifie donc en ce qu'il est constitutif de la confiance. Si la publicité se présente non seulement comme critère négatif mais aussi comme critère positif en ce qu'elle crée une confiance dont le droit a besoin, cela signifie donc avant tout que le droit ne peut jamais s'auto-suffire. La cosmopolitique, comme politique secrète des philosophes, agit sur le droit plutôt qu'elle n'agit par le droit. Elle agit sur le droit parce qu'elle seule est productrice de cette confiance dont le droit a besoin.

Cette paix du philosophe a donc comme première caractéristique de pouvoir se concevoir à un niveau cosmopolitique tout en évitant soigneusement de devenir la paix du souverain et donc sans jamais être intégrée dans la sphère de la souveraineté (qui peut ainsi être maintenue dans son intégrité par Kant) : la paix du souverain, ou plutôt la paix du philosophe qui serait reprise ouvertement et non en secret par le souverain, ne pourrait être que la paix de l'empire, que la paix sans la confiance. En d'autres mots, le Prince ne peut se revendiquer publiquement d'aucun projet de paix perpétuelle. Cela ne signifie pas que le Prince ne peut pas participer de fait à un tel projet, dont parle le philosophe tant qu'on lui en laisse l'occasion. Il s'agit au contraire de laisser au prince cette possibilité d'agir pour la paix tout en pouvant être jugé de

ses actes du point de vue de la paix. De même que le philosophe peut s'enthousiasmer pour tel ou tel événement politique sans tomber dans la propagande. Le secret ne se contente donc pas de mettre les deux registres de la philosophie et de la politique à l'abri l'un de l'autre : il les maintient en même temps en relation. En secret, le Prince considère la paix et le philosophe est politique.

Les oppositions sous-jacentes au texte de Kant et, non pas réconciliées mais maintenues dans leur différence grâce au secret, restent exemplairement d'actualité pour penser la paix : Kant nous montre d'abord que la paix se pense depuis le danger de l'empire auquel elle s'expose ; elle est ce qui se définit depuis ce danger. D'où la nécessité de présenter la paix sur ce mode fragile du contournement de la souveraineté, et donc comme ce qui n'émerge dans la politique du prince que protégé par le secret, depuis un lieu qui de la sorte se distingue fondamentalement de la politique du prince, un lieu d'où émerge une parole que celui-ci peut seulement « écouter » (*PP*, p. 109). Plus concrètement, dans le texte kantien se manifestent les deux seuls moteurs à partir desquels la paix sera considérée comme possible dans un cadre aussi fragile, c'est-à-dire les deux moteurs qui se maintiennent dans cette hétérogénéité par rapport au politique. Le premier est connu : ce sont les philosophes qui s'expriment publiquement et librement sur la paix, en dehors de toute relation d'autorité, ou encore la « République des Lettres ». Le deuxième est le commerce, qu'il s'agit donc de penser sur la base de ce qui a été analysé jusqu'ici et dans sa similitude à la philosophie. Kant mentionne le commerce comme deuxième grand moteur pour cette avancée insensible de la paix afin de montrer que son propos s'inscrit dans l'ordre des choses : si la nature sépare sagement les peuples par la diversité des langues et des religions, ce qui justifie aux yeux de Kant qu'il faille refuser toute atteinte à la souveraineté nationale et refuser toute perspective d'une république mondiale, cette même nature réunit aussi ce qu'elle sépare par « *l'esprit de commerce* », au point que « la *puissance de l'argent* pourrait bien être la plus fiable » pour « forcer » les États à promouvoir la paix, sans en appeler à des mobiles de moralité (*PP*, p. 107).

Ce caractère pacificateur du commerce représente le quatrième présupposé du texte kantien, qui poursuit ainsi un *topos* constant et constitutif de la modernité. Dès Vitoria, Bodin, Grotius, Botero, c'est-à-dire ces auteurs par lesquels émergent les différents aspects de la conception moderne de l'État, le commerce fut considéré comme le facteur concret d'une entente entre les nations et d'une communauté globale qui *compensent* la division du monde par les principes de souveraineté et de propriété que ces même auteurs sont en train de cerner. Cette communauté globale est elle-même

inscrite dans l'ordre naturel du monde ou dans un destin divin, comme en témoigne selon eux le fait qu'aucune nation ne soit autosuffisante. C'est dans ce même socle que s'impose, au XVIII^{ème} siècle, l'expression d'une confiance absolue dans le commerce comme vecteur d'entente et surtout comme moyen doux : le « doux commerce » de Montesquieu exprime cette idée que les conduites intéressées peuvent se stabiliser elles-mêmes et donnent ainsi lieu à une régulation des passions humaines *sans qu'il soit fait appel à la contrainte*. Cette douceur n'est en rien le signe d'une qualité morale intrinsèque du commerce. A bien lire les textes véhiculant l'idée du doux commerce¹⁸, celui-ci est simplement mis en avant comme une morale qui succède à une autre morale, celle de la conquête. Genovesi présente ce changement comme étant aussi une forme de continuité : alors que précédemment il s'agissait de conquérir des terres, maintenant on conquiert des richesses. Montesquieu insiste sur le fait que cette morale du commerce émerge avant tout comme un phénomène de corruption des mœurs pures. La douceur se pense ainsi comme un processus de corruption. Pourquoi insister ici sur ce point ? Parce qu'il manifeste l'opposition entre commerce et guerre sans présupposer une vertu ou une rationalité intrinsèques à la sphère de l'intérêt marchand. Dépourvu d'avantage intrinsèque, le commerce trouve donc son sens positif dans le fait de produire une régulation des relations humaines par le seul phénomène de l'échange, c'est-à-dire sans en appeler à la contrainte de la loi, sans détour donc par la sphère de la souveraineté qui peut être dès lors maintenue dans son intégrité.

La valeur très restrictive du droit d'hospitalité, seul droit à l'échelle cosmopolitique, qui se présente comme « un *droit de visite* » et surtout pas comme « un *droit de résidence* », qui induirait une conduite inhospitalière (*PP*, p. 93-96), trouve son sens véritable si on se le représente non seulement comme la condition de la république des lettres, mais aussi comme celle de l'action du doux commerce. L'une et l'autre ne sont porteuses de paix que dans la mesure où leur expression cosmopolitique ne se mue pas en puissance politique, c'est-à-dire en « *conquête* ». Ce droit à l'échelle du genre humain, qui permettrait « d'utiliser, en vue d'un commerce possible, le droit de jouir de la *surface* qui appartient en commun au genre humain » (*PP*, p. 94), est cosmopolitique en ce qu'il permet des relations – des échanges, un commerce au sens large – non politiques. Ce qui apparaît au passage est la relation de cousinage de la philosophie et du commerce : le projet du commerce et celui de la philosophie se soutiennent mutuellement en ce qu'ils relèvent tous deux de l'échange, thèse affirmée

¹⁸ Non seulement le fameux chapitre XX de *L'Esprit des lois* de Montesquieu, mais aussi J.-F. Melon, *Essai politique sur le commerce*, s.l., 1734, chap. VII, et surtout Antonio Genovesi, *Delle lezioni di commercio, o sia d'economia civile* 1765, Naples, chapitres XVII et XIX.

dès le milieu du XVII^e siècle par Barleaus¹⁹.

Ce double moteur du commerce et de la République des lettres permet ainsi le développement d'une sensibilité globale : « toute atteinte aux droits en *un* seul lieu de la Terre est ressentie en *tous* ». C'est là la preuve pour Kant que la communauté de tous « les peuples de la terre » a « globalement gagné du terrain » et qu'un droit cosmopolitique, aussi limité soit-il, relevant d'un code non écrit « n'est pas un mode de représentation fantaisiste et extravagant du droit » (*PP*, p. 96-97). C'est donc la possibilité de cette diffusion publique mais libre du sentiment de la violation du droit qu'il s'agit avant tout, aux yeux de Kant, d'établir, de préserver et de développer pour que la paix se profile. Si la paix n'est pas une fantaisie, c'est aussi dans la seule mesure où la progression de la sensibilité qui en témoigne se développe elle-même de manière insensible et non directement politique ou, du moins, au plus loin de ce cœur du politique défini par le sacro-saint principe de souveraineté, au plus loin donc de toute « puissance politique » par laquelle une politique de paix deviendrait impériale et conquérante. Cette progression insensible de la sensibilité, processus grâce auquel le cosmopolitique peut se penser très clairement par l'intégration du danger impérial qu'il peut représenter, est précisément ce que seuls la république de lettres et le commerce peuvent développer.

Cela étant, la question devient alors : comment se fait-il que la paix et la possibilité d'un discours sur celle-ci à l'échelle de l'humanité ne puissent se concevoir qu'en dehors, voire même à l'abri, de ce qui semble représenter le cœur même de l'action politique, à savoir l'État souverain, et ce, tout en maintenant ce dernier comme seul titulaire de la puissance politique ? En d'autres termes et pour le formuler d'une manière abrupte, est-ce que la paix, dans sa différence avec la trêve, simple arrêt de la guerre, serait fondamentalement non-politique ? Il me semble que la justification finale de cette non-politicité de la paix dans notre tradition de philosophie politique réside dans un refus, non seulement chez Kant mais dans presque toute la pensée politique moderne, du caractère expansif de la liberté politique, c'est-à-dire de la liberté du plus grand nombre telle que décrite par Machiavel dans les premiers chapitres des *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* : la liberté du plus grand nombre en ce qu'elle serait à la fois porteuse de conflits au niveau interne et de puissance politique au niveau externe²⁰. D'où le fait que Kant peut traiter la constitution républicaine indépendamment de toute considération empirique sur les institutions, et en se

¹⁹ Voir C. BARLAEUS, *Le marchand philosophe. Discours sur l'union du commerce et de la philosophie*, éd. Champion, Paris, 2002 (trad. du *Mercator Sapiens*, 1642).

²⁰ Voir à ce sujet mon livre *Souveraineté, droit et gouvernementalité. Lectures du politique à partir de Bodin*, Léo Scheer (collection « Non et non), Paris, 2005.

référant plutôt à la parole libre et spontanée des philosophes.

Tout projet renvoyant à une humanité plus globale (tel que pouvant être mû par ce caractère dynamique et expansif de la liberté du grand nombre) est renvoyé hors du politique et ne peut plus être abordé que de biais, marginalement. Le discours cosmopolitique ne peut donc être pris en charge que dans l'économie – c'est la grande figure du doux commerce, l'Europe économique – ou dans la culture – la république des lettres, l'Europe des universités et des projets Erasmus – en ce que ceux-ci se construisent hors du champ de la puissance politique, laquelle, au niveau interétatique est pour le reste considérée comme ne pouvant donner lieu qu'à des relations de guerre (selon Hobbes, les États sont entre eux dans cette relation de guerre de tous contre tous qui définit les relations interindividuelles au niveau de l'état de nature), relations interétatiques guerrières qu'*in fine* Kant ne contredit jamais. Et ces deux discours non politiques à l'aide desquels se pensent, sans concurrence par rapport au principe de souveraineté, la possibilité d'une amitié cosmopolitique sont en effet parfaitement contemporains non seulement l'un de l'autre mais surtout du discours permettant de légitimer le principe de souveraineté comme puissance de décider de la guerre. Ces discours se renforcent et se compensent dans leur relation de distinction. Toute réflexion sur le cosmopolitique doit partir de ce constat d'une sorte de partage des tâches par lequel tout ce qui relève de la possibilité d'une entente plus globale est renvoyé hors du politique, en évitant de donner lieu à une quelconque concurrence vis-à-vis du principe de souveraineté *et* en refusant de prendre en considération la puissance expansive de la liberté du grand nombre. Pour le dire frontalement : en évitant l'empire, on perd, et peut-être veut-on perdre surtout, la possibilité de penser à partir du caractère expansif de la liberté du grand nombre. Surtout, ce faisant, le cosmopolitique est considéré comme porté par la marche en avant, naturelle, automatique, spontanée et non-politique propre aux sphères de l'économie et de la culture. Or c'est précisément là le problème : ces discours cosmopolitiques non directement politiques sont dès lors renvoyés à une sorte de devenir organique et spontané, qui donne l'essentiel de son sens à ce bavardage paisible dans le chef du philosophe, aussi bien qu'à cette puissance tranquille de l'argent – ces deux pré-supposés pointés ci-dessus qui se combinent parfaitement à ceux du caractère pacifique d'une constitution républicaine dont l'expérimentation se passe du grand nombre et du refus de toute expérience cosmopolitique considérée comme douée de puissance politique.

Ce partage des tâches correspond bien au sens le plus profond du libéralisme comme conception du gouvernement dont le principe de base réside dans une autolimitation

gouvernementale, dans le refus de l'excès de gouvernement, comme l'a montré Foucault. L'excès de gouvernement, c'est la Raison d'État, c'est croire que le commerce et les lettres ne définissent pas des espaces fondamentalement distincts de celui de la puissance politique ; ce serait donc aussi bien croire que la paix peut être politique.

Mais la Raison d'État, dira-t-on, c'est aussi la pratique du secret ! Ce à quoi on a assisté avec le texte de Kant, c'est donc au déplacement du secret, lequel ne porte plus sur l'acte de gouverner lui-même, mais *protège* désormais, au sens le plus fort de ce mot, la relation entre l'acte politique de gouverner et cette cosmopolitique qui doit lui échapper, quitte à ne plus être proprement politique.

Thomas Berns est chargé d'enseignement à l'Université Libre de Bruxelles et à l'Université de Liège. Il est attaché au Centre Perelman de philosophie du droit de l'ULB et participe au projet de recherches sur le courage de la Fondation Bernheim. Philosophe du politique et spécialisé dans la période de la Renaissance, il est membre du comité de rédaction de la revue *Multitudes*. Il est l'auteur de *Violence de la loi à la Renaissance* (Paris, Kimé, 2000), de *Droit, souveraineté et gouvernementalité* (Paris, Léo Scheer, 2005) et coauteur de *Responsabilités des entreprises et corégulation* (Bruylant, Bruxelles, 2007). Il a dirigé *Le droit saisi par le collectif* (Bruxelles, Bruylant, 2004), *Humanités* (Bruxelles, Ousia, 2005) et *Philosophie de l'impôt* (Bruxelles, Bruylant, 2006). Son prochain ouvrage s'intitule *Gouverner sans gouverner. Une archéologie politique de la statistique* et paraîtra prochainement aux PUF.