

La Justice Cosmopolite

Histoire des principes et enjeux contemporains

Soraya Nour Sckell



SORAYA NOUR SCKELL

La justice cosmopolite :
histoire des principes et enjeux contemporains

La justice cosmopolite : histoire des principes et enjeux contemporains

Soraya Nour Sckell

This work was financed by Portuguese funds provided by FCT – the Foundation for Science and Technology (Fundação para a Ciéncia e a Tecnologia, I.P.), under the project PTDC/FER-FIL/30686/2017, “Cosmopolitanism: Justice, Democracy and Citizenship without Borders” (Centre of Philosophy of the University of Lisbon and CEDIS, NOVA School of Law, Universidade NOVA de Lisboa).



Fundação
para a Ciéncia
e a Tecnologia



PTDC/FER-FIL/30686/2017

This work is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International

LA JUSTICE COSMOPOLITE

Sommaire

Introduction : La justice cosmopolite	8
PARTIE I. LA JUSTICE COSMOPOLITE DU XVII^E AU XIX^E SIECLE : HOBES, KANT, HEGEL ET ALEXANDER VON HUMBOLDT	18
Chapitre 1. Hobbes : normativisme et critique idéologique	19
Chapitre 2. Kant : démocratie, droit international et droit cosmopolite	44
Chapitre 3. Kant : public, sphère publique et publicité	81
Chapitre 4. Hegel : droit et reconnaissance	98
Chapitre 5. Alexander von Humboldt : critique du colonialisme et écologie	124
PARTIE 2. LA JUSTICE COSMOPOLITE AU XXE SIECLE : FREUD, KELSEN, THEORIE CRITIQUE ET BOURDIEU.....	160
Chapitre 6. Sigmund Freud : inclusion par la reconnaissance de l'identité de l'autrui.....	161
Chapitre 7. Kelsen : la critique de « l'âme collective »	182
Chapitre 8. Théorie critique contemporaine	217
8.1. Habermas : humanité et droits humains	217
8.2. Honneth et Lazzeri : l'identité personnelle comme question de justice	262

8.3. Hardt/Negri, Derrida et Balibar : la multitude, la « Nouvelle Internationale » et les masses comme agents de réalisation de la justice cosmopolite.....	282
Chapitre 9. Bourdieu : la dimension sociologique de la justice	307
 PARTIE 3. QUELQUES PROBLEMES DE LA JUSTICE COSMOPOLITE	
.....	331
Chapitre 10. Le conflit entre la souveraineté du peuple et les droits humains.....	332
Chapitre 11. Le droit international humanitaire : la controverse construction historique d'une morale universelle.....	352
Chapitre 12. La question des minorités	360
Chapitre 13. La sphère publique comme catégorie du droit cosmopolite : construction normative et contradictions	372
Bibliographie.....	390

Introduction : La justice cosmopolite

La justice cosmopolite présuppose la justice dans l'ordre interne d'un État ainsi que la justice internationale, en se différenciant aussi bien de l'une que de l'autre pour s'interroger sur le juste et l'injuste qui porte sur l'être humain en tant que tel et en tant qu'individu singulier, au-delà de son statut en tant qu'habitant, ressortissant ou citoyen d'un État, prenant ainsi aussi en compte les générations futures et l'environnement. Ses questions ont été formulées et développées dans toutes les traditions de réflexion, mais nous nous limitons ici à les analyser chez les classiques décisifs pour la formulation de leurs problèmes fondamentaux ainsi que chez les courants théoriques qui se nourrissent de leurs pensées jusqu'à nos jours. Être cosmopolite est une condition à dimension individuelle et collective, liée à la construction de soi (un soi cosmopolite), à la manière de penser et de vivre dans sa dimension quotidienne (l'action sous un angle cosmopolite), ainsi qu'à une réflexion sur ce qu'est le juste et l'injuste cosmopolite, sur l'émergence des groupes sociaux qui exigent le cosmopolitisme et sur la normativité des institutions nationales, internationales et supranationales qui veulent le réaliser. Ainsi, la notion de justice cosmopolite se révèle être un objet commun au champ de la philosophie, des sciences politiques, de la sociologie, des sciences de la culture, de la psychologie sociale ainsi que du droit.

Dans une première partie, nous analysons les enjeux de la justice cosmopolite tels qu'ils ont été formulés aux XVIII^e et XIX^e siècles chez Hobbes, Kant, Hegel et Alexander von Humboldt, en confrontant ses idées avec les débats contemporains. Dans une deuxième partie, nous analysons comment de nouvelles problématiques de la justice cosmopolite se dessinent au XX^e siècle avec Freud, Kelsen, la Théorie Critique et Bourdieu. Dans la troisième et dernière partie, nous analysons en particulier quelques questions suscitées au long de cette discussion des théories classiques et contemporaines sur la justice cosmopolite : les droits humains, le droit humanitaire, le droit des minorités et l'espace public mondial. Nous analysons en quoi ces différentes approches se complètent et divergent, comment ces questionnements se rencontrent, circulent et prennent des formes propres à partir d'attachements à des traditions et contextes différents, et conformément aux singularités des « œuvres » dans lesquelles ils se

condensent.

La justice cosmopolite est devenue une question centrale dans deux grands débats présents depuis les années 80 : le débat (essentiellement anglo-saxon) entre le libéralisme et le communautarisme, et le débat (essentiellement européen) entre les républicains nationalistes et les républicains cosmopolites. La question principale concerne la réconciliation de la liberté individuelle avec la liberté communautariste. Ceci constitue le problème fondamental du projet de la modernité. Kant¹, outre son concept de la liberté individualiste (la liberté de la volonté) a également un concept spécifique de la liberté communautariste (non substantialiste) : la liberté d'un collectif autonome, d'une communauté juridique politique, comme idée d'un peuple qui règne sur lui-même (voir chapitres 2 et 3). Le libéralisme a une conception de la liberté individualiste où reste présent un caractère négatif - la liberté de faire ce qui n'est pas incompatible avec la liberté de l'autre -, et ceci rend possible le pluralisme et le multiculturalisme. Une telle conception se distingue du concept positif et communautariste de la liberté, présent aussi bien chez Rousseau² (corps consensuel moral) que chez Hegel³ (« vie sociale régénérée en tant que moralité objective – voir chapitre 4 »), Tocqueville⁴ (coutumes et pratiques quotidiennes) et enfin Marx⁵ (base sociale réconciliée). Au sein de la discussion américaine entre les libéraux et les communautaristes, le problème systématique est la relation entre les valeurs et les normes. Le libéralisme sépare les normes publiques des valeurs particulières - un principe construit au temps des guerres religieuses afin d'empêcher le conflit social, garantissant les droits des

¹ Immanuel Kant, « Rechtslehre » (1. éd. 1797), dans Preussische Akademie der Wissenschaften (éd.), *Gesammelte Schriften*, Berlin, Walter de Gruyter, 1923.

² Jean Jacques Rousseau, *Du Contrat Social* (1. éd. 1755), Paris, Aubier-Montaigne, 1943.

³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, « Grundlinien der Philosophie des Rechts » (1. éd. 1821), dans *Gesammelte Werke*, Vol. 14, Hamburg, Meiner, 1995.

⁴ Alex de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (1. éd. 1835), Paris, Garnier-Flammarion, 1981.

⁵ Karl Marx, « Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie » (1. éd. 1844), dans *Karl Marx-Friedrich Engels Werke*, Vol. 1, Berlin, Dietz, 1976.

minorités par des normes publiques valides pour chacun. Les communautaristes, au contraire, déduisent les normes publiques des valeurs d'une communauté, qui doit donc être considérée, à un certain degré, comme homogène. Parmi les Américains libéraux, Rawls⁶ développe un modèle individualiste d'une compatibilité générale des libertés particulières, définie positivement par « bon sens » dans les démocraties occidentales en tant que liberté politique, liberté de pensée, liberté de conscience etc. Cependant, même si la liberté négative est compatible avec la liberté positive, les prémisses méthodologiques de la *Théorie de la justice* de Rawls sont individualistes et non communautaristes. L'appel au célèbre « voile de l'ignorance » (ce qu'un individu déciderait si ses yeux étaient couverts, l'empêchant d'évaluer sa propre situation particulière et par conséquent une décision égoïste) suppose un individu qui n'est pas déterminé par une situation empirique ; ainsi, même s'il est égoïste, cet individu ne peut pas, dans le contrat social, agir à son propre avantage. Cet individu agit rationnellement en « position originale. » Le calcul stratégique et égoïste d'un individu enlevé de sa situation particulière a les mêmes résultats qu'une morale universelle (sans la désignation de la nature chez Kant⁷ ou l'astuce de la raison chez Hegel⁸). Aucune discussion raisonnable ou reconnaissance entre les individus n'est exigée. Le communautarisme de McIntyre⁹ est une réaction à l'individualisme de Rawls et interprète la théorie politique d'Aristote¹⁰ dans le cadre de l'herméneutique philosophique contemporaine. Aristote a vu le monde des questions humaines ontologiquement instables (*pragmata*) comme monde de la prudence (*phronesis*), qui a une nature raisonnable. Le monde du calcul raisonnable, la connaissance vraie (*épistème*), correspond aux lois perpétuelles du cosmos. Aujourd'hui, ce n'est plus cette ontologie

⁶ John Rawls. *A theory of justice* (1st ed. 1971). Cambridge : Belknap 1999.

⁷ Immanuel Kant, « Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht » (1. éd. 1784), dans Preussische Akademie der Wissenschaften (éd.), *Gesammelte Schriften*, Berlin, Walter de Gruyter, 1923.

⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, « Phänomenologie des Geistes » (1. éd. 1807), dans *Gesammelte Werke*, Vol. 9, Hamburg, Meiner, 1990.

⁹ Alasdair MacIntyre, *After virtue*, London, Duckworth, 1981.

¹⁰ Aristoteles, « Politica » (335-323 a.C.), dans *The basic works of Aristotle*, New York, Random, 1941.

classique, mais l'herméneutique philosophique qui relie et contextualise les intentions de la morale et du droit, cependant au coût de renoncer aux intentions de l'universalité.

Le républicanisme européen ne renonce pas à la raison pratique et à un possible universalisme ; mais il a en même temps une conception collective (en opposition à l'individualisme) et conçoit le statut de l'individu dans le cadre d'un tel collectif. Ainsi, le communautarisme des auteurs tels que Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas, Paul Ricœur, Charles Taylor et Albert Wellmer se distingue d'un ethnocentrisme et est associé à l'universalisme. Ce genre de communautarisme est attaché à l'idée aristotélicienne de politique et praxis, mais il s'est développé en Allemagne dans le cadre du tournant herméneutique fait par Schleiermacher, Dilthey et Gadamer, selon lequel la liberté n'est pas une abstraction anhistorique ni un fait de raison pure, mais est basé sur l'interprétation que les individus ont de leurs propres relations réciproques. Contrairement au libéralisme, le républicanisme considère le droit au-dessus de la loi particulière, et la justice au-dessus de la volonté générale ; et contrairement au communautarisme, le républicanisme considère la loi au-dessus de l'identité collective : la loi n'est pas établie par un consensus empirique. Le républicanisme est actuellement divisé entre le républicanisme nationaliste, inspiré par Rousseau et proche du communautarisme, et le républicanisme cosmopolite, inspiré par Kant et proche du libéralisme. Selon le républicanisme nationaliste, l'adhésion aux principes abstraits ne stabilise pas une communauté politique. Pour le républicanisme cosmopolite, cependant, une identité politique peut être basée sur des principes de la « rule of law » compatible avec des valeurs universelles (égalité, liberté, autonomie, réciprocité, participation). Tandis que quelques républicanistes voient la possibilité de l'inclusion politique des minorités dans une plus ample représentation politique (Rosanvallon), d'autres exigent plus de délibération (Habermas et Rawls). Le républicanisme cosmopolite est représenté par l'adhésion de Habermas¹¹ à l'idée de Kant d'un droit cosmopolite fondé sur les droits de l'homme¹² (voir chapitre 8). En opposition à Carl Schmitt¹³,

¹¹ Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1996.

¹² Immanuel Kant, « Zum ewigen Frieden » (1. éd. 1795), dans Preussische

Habermas cherche une solution dans l'internationalisation des instruments de l'État démocratique pour l'établissement d'un droit cosmopolite qui puisse poursuivre juridiquement des attaques contre des droits humains, et ainsi propose une nouvelle conception de droit humanitaire (voir chapitre 11 sur le droit humanitaire). Son souci principal est ainsi la réalisation globale des droits humains, dont l'obstacle principal est la souveraineté de l'État. Sur le plan international, ceci implique la création d'un ordre juridique aussi coercitif que l'État dans l'ordre interne (voir chapitre 10 sur le conflit entre la souveraineté de l'État et les droits humains). Pour Kelsen, l'articulation entre l'ordre juridique et celui international peut former un système unitaire par la subordination du premier au second, ou par la coordination des deux ordres. A cette réflexion sur le nouvel ordre mondial s'ajoute le souci avec les générations futures, et ainsi avec l'environnement (voir chapitre 5 sur Alexander von Humboldt).

Cependant, la réflexion sur une constitution internationale portée sur le citoyen du monde transforme l'État en le plus grand obstacle pour le respect des droits de l'homme¹⁴. Pour Habermas, c'est surtout un pouvoir juridique qui peut soutenir le nouvel ordre du monde. Il est donc nécessaire d'avoir une constitution internationale sur les droits de l'homme. Cette réflexion correspond à la première signification que le terme « constitution » a acquise au 18^{ème} siècle, lié à l'idée de la démocratie : un instrument juridique qui limite le pouvoir de l'État en faveur de l'autonomie des citoyens. Cependant, le concept de la constitution a également une deuxième signification, qui est aussi attachée au concept de la démocratie, mais souligne l'acte qui institue la constitution-norme, et, plus nécessairement, le pouvoir constituant, dérivé de la souveraineté du peuple, qui est rappelé par Hardt et Negri dans *Empire*¹⁵.

Akademie der Wissenschaften (éd.), *Gesammelte Schriften*, Berlin, Walter de Gruyter, 1923.

¹³ Carl Schmitt, *Politische Theologie* (1. éd. 1922), München, Duncker & Humblot, 1990.

¹⁴ Hans Kelsen, *Reine Rechtslehre* (1. éd. 1934), Wien, Deuticke, 1960 ; Marie Gaille-Nikodimov, *La constitution est elle-même un terrain de lutte*, Paris, CNRS/ENS (mimeo.), 2002, p. 4.

¹⁵ Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, Cambridge

L’interprétation dominante dans le domaine du droit donne la priorité à la constitution-norme. La démocratie ne coïncide pas avec la souveraineté du peuple, puisque la valeur des principes universels ne connaît aucune frontière. Ainsi, dans les projets contemporains de la transposition de la démocratie au-delà de l’État-nation, la souveraineté des individus s’affaiblit. Cependant, la souveraineté de l’individu et du groupe, avec leur pouvoir constituant, peut donner une direction démocratique à la constitution du monde qui se forme. Cette conception s’oppose à l’idée d’un État comme un corps politique spécialisé séparé. L’autonomie illusoire de la politique est détruite afin de se mêler avec la lutte sociale. La démocratisation de la constitution mondiale doit être basée sur l’auto-affirmation d’un sujet politique, comme Hardt et Negri le proposent, aussi bien que sur la base des droits de l’homme, comme Habermas l’affirme¹⁶. Ces deux conceptions différentes ne devraient pas être opposées, mais unies. Le pouvoir constituant correspond au processus de l’auto-émancipation du sujet politique et de son combat. Mais l’établissement des droits fondamentaux est nécessaire afin d’empêcher le sujet politique de s’affirmer comme identité qui opprime ses intégrants ou en exclut d’autres¹⁷. D’ailleurs, cette subjectivité n’est pas, comme Hardt et Negri le suggèrent, seulement globale. Les formes locales de conflit social prédominent, et leur addition n’est pas immédiatement totalisable. Il n’y a aucune perspective d’une convergence permanente des mouvements « anti-systémiques » dans une multitude de dimension globale. Ceci peut se produire seulement dans des conjonctures particulières. Les mouvements sociaux sont liés à différentes formations sociales et se joignent ensemble seulement occasionnellement¹⁸. Bien qu’ils soient considérés par Hardt et Negri comme désuets sous leur forme locale, ils continuent néanmoins à progresser peu à peu. Face à la question sur qui est l’agent de la justice cosmopolite, si Habermas pense surtout à l’humanité, tandis que Hardt et Negri pensent à la « multitude », Derrida pense à une « Nouvelle

University Press, 2000.

¹⁶ Marie Gaille-Nikodimov, *La constitution est elle-même un terrain de lutte*, op. cit., p. 10.

¹⁷ Marie Gaille-Nikodimov, *La constitution est elle-même un terrain de lutte*, op. cit., p. 11.

¹⁸ Étienne Balibar, *Race, nation, classe: les identités ambiguës* (1. éd. 1988), Paris, La Découverte, 1988.

Internationale » et Balibar aux « masses » (chapitre 8.3). L’interrogation sur le genre de rapport de domination dans la scène internationale (Empire ? Hégémonie ? Biopolitique ?) passe au premier plan. La critique idéologique se sert ainsi aussi de Hobbes, tel qu’il a été interprété par Horkheimer et le réalisme de l’entre-guerres comme dénonciateur de la domination sur les esprits (voir Chapitre 1 sur Hobbes).

Ce débat philosophique qui porte sur la question de droits humains s'est transformé ces dernières années en une discussion qui porte directement sur les conflits identitaires. Le libéralisme est basé sur la non-discrimination, indifférente aux particularités. Charles Taylor¹⁹, Axel Honneth²⁰ et Christian Lazzari²¹ attirent l'attention aux luttes pour la reconnaissance. Au-delà d'une philosophie politique basée sur les institutions juridico-politiques et sur ce qui est commun à chacun, la reconnaissance se rapporte à ce que chacun a en particulier, à ses pratiques et convictions concrètes. La singularité de chacun doit être vue comme une valeur à estimer. Taylor, qui se considère dans la tradition du libéralisme égalitaire, s'oppose à un libéralisme procédural qui soustrait de n'importe quel contenu, une version du libéralisme qui a un concept d'un bien public accepté. La politique de la différence implique la reconnaissance de la valeur de différentes cultures : chacun a le droit que la valeur de sa culture soit reconnue. Dans les études postcoloniales, ces questions sont analysées prenant en considération comment la vision dépréciative d'autrui a été construite historiquement, telle celle que les rapports de voyage d'Alexander von Humboldt en Amérique Latine illustrent (voir Chapitre 5 sur Alexander von Humboldt). En dépit des divergences épistémologiques, toutes ces théories ont en commun l'idée selon

¹⁹ Charles Taylor (éd.), *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt, 1997 ; Charles Taylor, *Sources of the self: the making of the modern identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989. Voir aussi Will Kymlicka, *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, 1995 ; Will Kymlicka, *Multikulturalismus und Demokratie. Über Minderheiten in Staaten und Nationen*, Hamburg, 1999.

²⁰ Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998.

²¹ Christian Lazzari, « Qu'est-ce que la lutte pour la reconnaissance ? », *Conflit et confiance*, Annales de l'Université de Franche-Comté, 2006.

laquelle les attitudes envers autrui ne doivent pas se limiter à la tolérance, mais doivent en outre englober une réflexion sur la construction des identités et sur la violence que les conflits d'identités peuvent générer.

Ces développements philosophiques touchent ainsi à une série de problèmes de nature psychologique, tels que la façon dont l'exclusion politique et sociale peut atteindre des degrés extrêmes de violence dans certains contextes historiques. La version essentialiste « d'une communauté culturelle » suggère une unité culturelle, un « esprit d'un peuple », une communauté avec une volonté commune, une conscience commune et des intérêts communs. Selon cette conception, bien que manifestée dans les actions, les pensées et les sentiments des individus, aucune communauté n'est une production individuelle, mais au contraire chacune d'entre elles impose des idées et des sentiments aux individus. Ainsi, la théorie essentialiste de communauté culturelle reproduit les mêmes principes que la théorie raciste, remplaçant simplement le concept de race par celui de culture. Contrairement à ces conceptions, des études de la psychologie sociale ont prouvé que le développement du caractère individuel n'est pas nécessairement le produit de la communauté. Le comportement du groupe a des conséquences positives dès lors qu'il crée des idéaux de justice et de vertu ainsi qu'une connaissance solide et un art authentique. Cependant, les conséquences négatives apparaissent si ce modèle confère une « identité essentialiste » à lui-même et aux autres. Ceci se produit dans le cas du fanatisme religieux et idéologique, du nationalisme, du fascisme et de tous les types de fondamentalisme.

Ce phénomène est analysé par Freud comme fixation dans une identité qui empêche l'identification ; et pour Honneth et Lazzeri²², comme réification, en opposition à la reconnaissance comme forme d'identification, ce que Honneth appelle d'une reconnaissance originale et Lazzeri d'une sympathie originale. Si Honneth attribue la réification à un oubli de la reconnaissance, Lazzeri, quant à lui, l'attribue à la catégorisation sociale, c'est à dire, à la perception dépréciative d'autrui, qui en temps de crise devient privation de droits

²² Christian Lazzeri, « Réification et reconnaissance. Une discussion avec Axel Honneth », *Revue du MAUSS*, 2011.

et violence ouverte. Ainsi, la question de la catégorisation sociale devient une question de justice (voir chapitre 8.2). Pour bien comprendre le rapport entre les luttes pour la reconnaissance et la justice, il serait nécessaire, au-delà d'une approche normative du droit, d'établir également une analyse sociologique du droit qui emphatise la dimension de la lutte dans la construction des systèmes juridiques. Dans sa sociologie du droit, Bourdieu montre comment les agents luttent non seulement pour leur capital matériel, mais – et surtout – pour leur capital symbolique. Or ces luttes pour le capital symbolique chez Bourdieu sont interprétées par Lazzeri comme des luttes de reconnaissance²³ (voir chapitre 9 sur Bourdieu).

Dans la *Psychologie des masses*²⁴, Freud analyse deux institutions qui produisent ce phénomène : l'église et l'armée (Chapitre 6), mais pas ce qui les unifie - l'État. Dans son commentaire à Freud, Hans Kelsen²⁵ trouve dans l'État les mêmes phénomènes que Freud avait identifiés dans l'Église et l'Armée. Le processus d'identification peut avoir un aspect positif dans la formation du caractère et pour développer des liens et sentiments sociaux dans de petits groupes. Dans l'État, cependant, comme dans l'Église et dans l'Armée, l'identification collective peut seulement produire des hypostases, comme par exemple une construction nationaliste. Kelsen analyse comment, dans un État, il y a des « enfants, personnes aliénées, personnes dormantes et d'autres auxquelles il manque complètement la conscience d'appartenir à un État. » Ces individus ne sont pas dans une interaction physique, constituant un groupe sociologique. Les intérêts - économiques, nationaux, religieux qui unifient les personnes sont exactement identiques à ceux qui les séparent (voir Chapitre 7 sur Kelsen). Kelsen trouve la conséquence de cette hypostase collective au sein de l'État dans le noyau de la théorie de la démocratie représentative : les minorités ne sont pas représentées. Or la perspective des minorités contre la simple assimilation de la culture de la majorité signifie la reconnaissance d'une culture de minorité qui

²³ Christian Lazzeri, « Le concept de conflit de reconnaissance chez Bourdieu ».

²⁴ Sigmund Freud, *Studienausgabe*, Frankfurt, Fischer, 2000.

²⁵ Hans Kelsen, « Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie. Mit besonderer Berücksichtigung von Freuds Theorie der Masse », *Imago*, VIII (2), 1922, 97-141.

mérite d'être protégée (voir Chapitre 12 sur la protection des minorités). La question est comment penser un ordre mondial avec un espace public mondial hétérogène (voir Chapitre 13 sur l'espace public).

La difficulté à l'horizon d'une réflexion sur la justice cosmopolite réside en ce que les différentes formes d'exclusion à l'échelle globale (racisme, nationalisme, sexismes, toute forme de discrimination) et l'attribution « d'un visage ennemi », dans un contexte où ce qui se développe est non le marché mais le chômage, sont associées aux crises socio-politiques de l'économie libérale et de la démocratie représentative²⁶ ainsi qu'à la légitimation institutionnelle des visions du monde particulières et excluantes. Les interprétations abstraites telles que celles des « conflits des identités » et du « rejet de l'autre » supposent que l'altérité est *a priori*, ignorant l'histoire qui crée les stigmatisations²⁷.

²⁶ Étienne Balibar, *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997, p. 324

²⁷ Étienne Balibar, *La crainte des masses*, op. cit.

PARTIE I

LA JUSTICE COSMOPOLITE DU XVII^E AU XIX^E SIECLE :

HOBBS, KANT, HEGEL ET ALEXANDER VON HUMBOLDT

Chapitre 1. Hobbes : normativisme et critique idéologique²⁸

I. Lecture de Hobbes en Relations internationales

Hobbes est, pour le réalisme en relations internationales, la base de référence de l'idée d'une guerre de tous contre tous – ce qui ne prend que quelques lignes dans le Léviathan²⁹. Comme Hobbes a été adopté par le réalisme afin d'attaquer l'idéalisme utopique, la première génération de réalistes lui confère une distinction entre l'éthique et le droit (selon la tradition positiviste), donnant peu d'importance à son éthique rationnelle (ou à son droit naturel) comme guide pour le comportement des acteurs internationaux. Sa réflexion inspire aux réalistes ce qu'on appelle le « dilemme de la sécurité³⁰ » : la peur d'être attaqué fait qu'on cherche à avoir plus de sécurité et plus de puissance que les autres, créant un cercle vicieux de compétition pour le pouvoir. L'hostilité, dans ce cadre, est la relation normale entre les individus, sauf si un intérêt commun les unit (et seulement aussi longtemps que cet intérêt dure) : le désir et en même temps l'aversion d'une puissance souveraine³¹.

Cette interprétation de Hobbes ne peut plus être acceptée. Hobbes conçoit les lois naturelles comme des obligations du forum interne (obligeant le Souverain), des obligations rationalistes et de caractère éthique (liées à la sociabilité et à la bonne vie). Par conséquent, les lois naturelles fournissent un critère rationnel et

²⁸ Soraya Nour et Claus Zittel, O historiador e o teórico. A historiografia de Hobbes na teoria das relações internacionais, *Contexto Internacional*, 25 (2), 2003, pp. 229-272.

²⁹ Voir Thomas Hobbes, « Leviathan », dans William Molesworth (org.), *The English Works of Thomas Hobbes*, London, John Bohn, 1839-1845 (1651), vol. III, chap. 13.

³⁰ John Herz, « Idealist Internationalism and the Security Dilemma », *World Politics*, 1950, vol. 2, n. 2, p. 158-180.

³¹ Cornelia Navari, « Hobbes, the State of Nature and the Laws of Nature », dans Ian Clark et Iver B. Neumann (org.), *Classical Theories of International Relations*, London, Macmillan Press, 1996, p. 20-41, ici : 27-31.

éthique de comportement (cela veut dire que le comportement n'est pas motivé seulement par le désir et l'aversion). Il n'est pas non plus acceptable d'associer Hobbes à la prudence rationnelle, à savoir la coopération entre égoïstes rationnels dans le cadre du « dilemme de sécurité », vision développée aujourd'hui par la théorie des jeux. Pour Hobbes, la coopération entre égoïstes rationnels ne suffit pas pour les sauver de l'état de nature. La prudence qui toujours s'adapte ne peut pas produire la paix et l'ordre : l'agrégation peut bien produire la guerre. Seul le Léviathan produit la stabilité. Pour la même raison on ne peut pas accepter la lecture libérale de Hobbes faite par Kenneth Waltz, selon laquelle il n'y a pas de guide pour le comportement international - à l'exception de la prudence, que Hobbes refuse³².

Cela montre aussi l'équivoque de la lecture de Hobbes par l'internationaliste Thomas Johnson, pour qui l'actualité du réalisme dans le monde post-guerre froide découle de sa structure « sophistique. » Pour Johnson, l'un des principaux postulats de l'épistémologie sophistique, la nature subjective de la vérité³³, pourrait être identifié dans le nominalisme de Hobbes, selon lequel les humains diffèrent des autres animaux par la capacité de créer le vrai et le faux par les mots : « Car *vrai* et *faux* sont des attributs du dire, pas des choses. Et là où il n'y a pas de discours, il n'y a ni *vérité* ni *mensonge* ; on peut se *tromper* quand on attend ce qui ne peut être ou quand on soupçonne ce qui n'était pas : mais ni dans un cas ni dans l'autre on ne peut accuser quelqu'un de menteur³⁴ [...] Car ce que l'un appelle la *sagesse*, l'autre appelle la *peur*, et l'un appelle *cruauté*, ce que l'autre appelle *justice* ; et l'un appelle *prodigalité* ce que l'autre appelle *magnanimité* ; et l'un nomme *gravité*, ce que l'autre nomme *bêtise* etc.³⁵. »

La thèse de Hobbes montrant que les valeurs et les normes sont une création humaine signifie, pour Johnson, qu'elles vont au gré

³² Cornelia Navari, « Hobbes, the State of Nature and the Laws of Nature », op. cit., p. 28-33.

³³ Thomas J. Johnson, « The Idea of Power Politics: The Sophistic Foundations of Realism », dans Benjamin Frankel (org.), *Roots of Realism*, London, Franklass, 1996, p. 194-247, ici : p. 194-196.

³⁴ Thomas Hobbes, « Leviathan », op. cit., p. 23.

³⁵ Thomas Hobbes, « Leviathan », op. cit., p. 29.

des interprétations personnelles, ne traduisant qu'un certain arrangement de pouvoir à un certain moment dans l'histoire (Johnson, 1996 : 246). Le réalisme, l'auteur conclut, est encore la doctrine la plus apte à identifier et à analyser les structures de pouvoir. Hobbes, cependant, ne serait certainement pas d'accord avec cette interprétation de son œuvre, car elle ignore ses soucis éthiques et normatifs.

Boucher, par contre, souligne l'aspect normatif de Hobbes en montrant la relation qu'il établit entre la théorie et l'histoire. Cependant, celle-ci est interprétée par Boucher comme un évolutionnisme étrange à la pensée de Hobbes. Inspiré par les études de Forsyth³⁶ sur Hobbes, Boucher identifie trois phases d'une évolution dans les relations entre les individus ainsi qu'entre les États. La première phase est l'état de guerre de tous contre tous, la seconde est la relation entre les groupes les uns avec les autres et la troisième est la formation d'une communauté par son institutionnalisation. L'objectif de Boucher est d'analyser les relations entre les communautés dans cet état de nature modifié³⁷. L'état de nature est une fiction qui sert à montrer la nécessité d'un gouvernement fort, n'ayant pas de fondement historique³⁸. Mais l'état modifié de nature a réellement existé, émergeant de l'institutionnalisation et des conquêtes. L'autorité patriarcale fonde la cohésion sociale, qui se développe par la procréation de ses membres, par la conquête, par la nécessité des personnes de s'unir parce qu'elles cherchent protection ou grâce à leurs talents. Bien qu'il n'existe aucune loi naturelle en fonction de ces relations, il y a un code d'honneur. De plus, s'il n'y a pas de parallèle historique pour l'état de nature, il y en a un pour le pré-civil : les femmes Amazoniennes, les familles saxonnnes et germaniques, les communautés indiennes américaines et les communautés paternelles de la Grèce Antique. Dans l'histoire, la domination par la conquête prédomine et l'hypothétique souveraineté

³⁶ Murry Forsyth, « Thomas Hobbes and the External Relations of States », *British Journal of International Studies*, 1979, vol. 5, n. 3, p. 196-209.

³⁷ David Boucher, *Political Theories of International Relations*, New York, Oxford University Press, 1998, p.148-9.

³⁸ « (...) there had never been any time, wherein particular men were in a condition of warre one against another » (Thomas Hobbes, « Leviathan », op. cit., p. 115).

résultat de l'institutionnalisation est rare. Toutefois, les droits des uns et des autres sont les mêmes³⁹. Boucher compte bien ainsi pouvoir critiquer l'interprétation classique de Bull sur Hobbes : « Hedley Bull a fait valoir que ‘la conception du progrès est totalement absente de la vision de Hobbes sur l'état international de la nature’⁴⁰. Mon explication sur comment Hobbes a compris le plan international, et ses conseils pour les dirigeants afin de mieux mener leurs relations [...], indique que Hobbes croyait que le progrès est à la fois possible et souhaitable dans les affaires internationales⁴¹. »

Toutefois, ce que Bull critique avec raison est l'identification de la conception historique de Hobbes avec un évolutionnisme moral. Pour Hobbes, la nature humaine est constante, et les réalisations de la civilisation sont transitoires. D'ailleurs, le concept d'un état intermédiaire entre l'état de la nature et la société civile, composé d'alliances et de confédérations d'États et de quasi-États, est normativement insuffisant pour expliquer les obligations qui en découlent et la validité de tels contrats. Cela ne peut être expliqué que par la loi naturelle de Hobbes⁴².

C'est en fait Carr qui peut encore toujours être considéré (ainsi l'affirmait Wight) comme le réaliste le plus proche de Hobbes, dès que Carr ne sépare pas dans son œuvre l'éthique et la politique, voulant concilier deux traditions concurrentes : le réalisme et l'idéalisme : « [...] Toute pensée politique solide doit être fondée sur des éléments utopiques (les valeurs) et réels (le pouvoir). Là où l'utopie est devenue un vide et une apparence intolérable qui ne sert que de couverture pour les intérêts du privilège, le réalisme offre la possibilité indispensable de la démasquer. Mais le pur réalisme ne peut offrir rien d'autre qu'une lutte pour le pouvoir qui rend toute société internationale

³⁹ « In sum the rights and consequences of both *paternal* and *despotical* domination, are the very same with those of a sovereign by institution » (Thomas Hobbes, « Leviathan », op. cit., p. 190).

⁴⁰ Hedley Bull, « Hobbes and the International Anarchy », *Social Research*, vol. 48, p. 717-738, 1981, ici : p. 730.

⁴¹ Thomas Hobbes, « Leviathan », op. cit., p. 115 ; David Boucher, *Political Theories of International Relations*, op. cit., p. 161.

⁴² Cornelia Navari, « Hobbes, the State of Nature and the Laws of Nature », op. cit., p. 34.

impossible⁴³. »

Une première difficulté consiste à comprendre quelle forme le Léviathan international – entendu comme un organisme d’application de la loi, et non pas un système de sécurité - devrait avoir⁴⁴. Pour Navari, ce sont les lois naturelles de Hobbes, les guides généraux de la raison des individus, qui peuvent former la base d’un ordre juridique et éthique international entre eux. Hobbes pourrait alors contribuer au débat sur les relations internationales avec sa théorie du droit, dont les principales caractéristiques sont : 1) la distinction entre les préceptes de la raison et de la prudence d’une part, et les lois civiles, d’autre part, 2) l’acceptation de la loi naturelle seulement en tant que droit civil, 3) le lien entre le droit civil et la sociabilité. Un ordre juridique cohérent et le respect pour cet ordre rendent possible la vie sociale. Libérées de toute tradition précédente, les personnes deviennent libres et pourraient ainsi suivre des impératifs rationnels⁴⁵. Navari montre ainsi l’importance de la théorie juridique de Hobbes pour les relations internationales contemporaines. Une deuxième difficulté analysée dans ce chapitre est de comprendre comment Hobbes associe à ce normativisme une historiographie qui lui permet d’entreprendre une critique idéologique.

⁴³ Edward Hallett Carr, *The Twenty Years' Crisis. 1919-1939*, (2. éd.), London, Macmillan & Co, 1946 (1939), p. 93. Chez Carr, l’analyse des relations internationales doit englober aussi bien la compréhension des rapports de pouvoir que l’ascension des principes moraux : « the utopian who dreams that is possible to eliminate self-assertion from politics and to base a political system on morality alone is just as wide of the mark as the realist who believes that altruism is an illusion and that all political action is self-seeking » (Edward Hallett Carr, *The Twenty Years' Crisis*, op. cit., p. 97).

⁴⁴ Cornelia Navari, « Hobbes, the State of Nature and the Laws of Nature », op. cit., p. 28-29.

⁴⁵ Cornelia Navari, « Hobbes, the State of Nature and the Laws of Nature », op. cit., p. 7-39.

II. L'historiographie de Hobbes⁴⁶

Pour Hobbes⁴⁷, la connaissance est la connaissance de faits ou la connaissance des causes⁴⁸, et seulement la connaissance des causes est la science. La connaissance des faits est l'histoire naturelle⁴⁹ ou l'histoire civile⁵⁰. L'historiographie n'a pas d'autre tâche que la liste

⁴⁶ Thème développé par Wolfgang Detel et Claus Zittel, « Hobbes und die Historiographie », *Zeitsprünge. Forschung zur Frühen Neuzeit*, 2001, vol. 5, n. 3-4, p. 330-346.

⁴⁷ « The register of knowledge of fact is called *history*. Whereof there be two sorts: one called *natural history*; which is the history of such facts, or effects of nature, as have no dependence on mans *will*; [...]. The other, is *civil history*; which is the history of the voluntary actions of men in commonwealths. » (Thomas Hobbes, « Leviathan », op. cit., p. 71).

La science est caractérisée en *De Corpore* (Thomas Hobbes, « De Corpore », dans William Molesworth (org.), *The English Works of Thomas Hobbes*, London, John Bohn, 1839-1845 (1655), vol. I, p. 1) comme connaissance des causes, et en *Léviathan* (Thomas Hobbes, « Leviathan », op. cit., chapitre 9), la science est distinguée par le *raisonnement* et la *connaissance de la conséquence d'une affirmation à l'autre* (Wolfgang Detel et Claus Zittel, « Hobbes und die Historiographie », op. cit., p. 331). Voir Tom Sorell, « Hobbes' Scheme of the Sciences », dans Tom Sorell (org.), *The Cambridge Companion of Thomas Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 45-61).

⁴⁸ Cette distinction élémentaire, également présenté par Bacon (Francis Bacon, « The Advancement of Learning », dans James Spedding et Robert L. Ellis (org.), *The Works of Francis Bacon*, London, Longman, 1857 (1605), vol. 3, p. 351-356) et Descartes (René Descartes, *La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle*, dans Charles Adam et Paul Tannery (org.), *Oeuvres de Descartes*, (2. éd.), Paris, Vrin, 1971-1975 (1676), vol. X, p. 489-532, ici : 502-503), est une distinction aristotélicienne (*Analytica Posteriora* II 1-2). Contrairement à Hobbes, Aristote considère méthodologiquement la collection des faits (Wolfgang Detel et Claus Zittel, « Hobbes und die Historiographie », op. cit., p. 330 ; Wolfgang Kullmann, *Wissenschaft und Methode. Interpretationen zur Aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft*, Berlin, Walter de Gruyter, 1974 ; Wolfgang Detel, « Aristotle's Posterior Analytics and the Path to the Principles », dans N. Avgelis et F. Peonidis (org.), *Aristotle on Logic, Language and Science*, Thessaloniki, Sakkoulas, 1998, p.155-182.).

⁴⁹ Voir Thomas Hobbes, « De Corpore », op. cit., p. 8.

⁵⁰ Voir Thomas Hobbes, « Leviathan », op. cit., chapitres 19 et 24.

des faits historiques, et n'est donc pas science⁵¹. Cependant, l'Introduction de Hobbes à la *Guerre du Péloponnèse* de Thucydide apporte une réflexion sur les conditions d'une historiographie adéquate. Hobbes voit Thucydide comme un analyste des causes de la guerre, qui explique comment des émotions politiques hors contrôle ont conduit à la guerre du Péloponnèse et à la ruine d'Athènes. Son *Discours sur Tacytus*⁵² fournit non seulement des faits historiques mais aussi des explications complexes sur comment Octavien est devenu Empereur romain⁵³.

Ces analyses sont généralement considérées comme faisant partie d'une phase humaniste dans les travaux de Hobbes, qu'il aurait plus tard abandonnée. Mais dans sa phase de maturité, Hobbes a écrit *Behemoth* et la *Historia ecclesiastica*. *Behemoth* montre l'ascension d'Oliver Cromwell de la même manière que le *Discours sur Tacytus* montre l'ascension d'Octave, à savoir sous la forme d'explications qui tiennent compte de règles sociales générales. *Behemoth*, cherchant avant tout à montrer clairement comment le peuple anglais a entraîné une guerre civile, cherche les causes non seulement dans l'histoire anglaise ainsi que dans les temps anciens et dans la naissance du christianisme⁵⁴. Dans l'*Historia ecclesiastica* - considéré surtout

⁵¹ Thomas Hobbes, « De Corpore », op. cit., p. 1 et 6 ; Thomas Hobbes, « Leviathan », op. cit., chap. 9. Pour Münkler, « Hobbes insiste sur un fondement géométrique procédural pour l'ordre politique (...), en réduisant l'histoire à une contingence historique» (Herfried Münkler, *Thomas Hobbes*, Frankfurt am Main, Campus, 1993, p. 21 ; Wolfgang Detel et Claus Zittel, « Hobbes und die Historiographie », op. cit., p. 331).

⁵² Voir Noel B. Reynolds et Arlene W. Saxonhouse (org.), *Thomas Hobbes : Three Discourses. A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*, Chicago, University of Chicago Press, 1995 ainsi que Richard Tuck, « Hobbes and Tacitus », dans G. A. J. Rogers et Tom Sorell (org.), *Hobbes and History*, London/New York, Routledge, 2000, p. 99-111..

⁵³ Jonathan Scott, « The Peace of Silence : Thucydides and the English Civil War », dans G. A. J. Rogers et Tom Sorell (org.), *Hobbes and History*, London/New York, Routledge, 2000, p. 112-136 ; Wolfgang Detel et Claus Zittel, « Hobbes und die Historiographie », op. cit., p. 330-332).

⁵⁴ Luc Borot, « Hobbes' *Behemoth* », dans G. A. J. Rogers et Tom Sorell (org.), *Hobbes and History*, London/New York, Routledge, 2000, p. 137-146.

comme un récit historique⁵⁵ - la superstition explique pourquoi les astrologues et les charlatans ont acquis tant de pouvoir sur les rois et les peuples entiers. Hobbes, prenant en compte le développement du pouvoir du Pape (ses méthodes pour prendre le contrôle absolu sur les âmes des peuples européens) et l'affaiblissement ultérieur des institutions de l'Église, interprète l'histoire de manière à expliquer le comportement humain par le biais des structures sociales ou mentales générales⁵⁶.

Hobbes ne suit pas le postulat aristotélicien selon lequel par l'explication causale tous les faits doivent être considérés comme certains⁵⁷. Il commence souvent par une simple énumération de faits qu'il estime dignes de foi, cependant la plupart des explications peuvent être de fiction. Le dialogue Melian, explicitement une fiction, fournit une explication (pourquoi les habitants de Mélos ne se rendent pas ?) qui est bien adaptée aux faits donnés⁵⁸. Le fait que des individus comme Octave (*Discours sur Tacytus*) et Cromwell (*Behemoth*) atteignent une position dominante face à une opposition considérable

⁵⁵ Franck Lessay, « Hobbes and Sacred History », dans G. A. J. Rogers et Tom Sorell (org.), *Hobbes and History*. London/New York, Routledge, 2000, p. 147-159.

⁵⁶ Wolfgang Detel et Claus Zittel, « Hobbes und die Historiographie », op. cit., p. 334-335.

⁵⁷ Thomas Hobbes, « De Homine », dans William Molesworth (org.), *Thomas Hobbes Malmesburiensis, Opera Philosophica quae Latine Scripsit*, London, John Bohn, 1839-1845 (1658), vol. II, p. 42-43. « Of arts, some are demonstrable, others indemonstrable ; and demonstrable are those the construction of the subject whereof is in the power of the artist himself, who, in his demonstration, does no more but deduce the consequences of his own operation. » Et aussi : « Geometry therefore is demonstrable, for the lines and figures from which we reason are drawn and described by ourselves : and civil philosophy is demonstrable, because we make the commonwealth ourselves » (Thomas Hobbes, « Six Lessons to the Professors of the Mathematicks », dans William Molesworth (org.), *The English Works of Thomas Hobbes*, London, John Bohn, 1839-1845 (1656), vol. VII, p. 183-4 ; voir Thomas Hobbes, « De Homine », op. cit., p. 42).

⁵⁸ Thucydide « declared the causes, both real and pretended, of the war he was write of » (Thomas Hobbes, « Introduction to Thucydides, History of the Peloponnesian War » (trad. Hobbes), dans William Molesworth (org.), *The English Works of Thomas Hobbes*, London, John Bohn, 1839-1845 (1629), vol. VIII, p. XXI).

doit être expliqué en partie spéculativement - mais par une explication limitée par les faits connus⁵⁹. Hobbes tire de cette connaissance des causes historiques des notions sur les affections et motivations de l'être humain, connaissance qui le conduit à une topologie des affections humaines et leurs effets⁶⁰. De l'ascension d'Octave, nous apprenons, par exemple, que le pouvoir repose souvent sur la connaissance, et non sur la force physique⁶¹, que ceux qui cherchent à dominer assurent leur pouvoir non seulement sur les corps mais aussi sur les émotions⁶², et que, outre la raison, l'irrationalité dirige l'action humaine⁶³. L'historiographie est donc une tentative de comprendre les causes des actions humaines⁶⁴.

⁵⁹ Wolfgang Detel et Claus Zittel, « Hobbes und die Historiographie », op. cit., p. 341-343. « For oftentimes Kingdoms are better strengthened and defended by military reputation, than they are by the power of their Armies. » (Thomas Hobbes, « Discourse upon Tacitus », dans Noel B. Reynolds et Arlene Saxonhouse (org.), *Thomas Hobbes : Three Discourses, A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*, Chicago, University of Chicago Press, 1995 (1620), p. 59).

⁶⁰ Thomas Hobbes, « Leviathan », op. cit., chap. 6 et 8.

⁶¹ Thomas Hobbes, « Discourse upon Tacitus », op. cit., p. 64 ; Thomas Hobbes, « Leviathan », op. cit., chap. 10 et 11.

⁶² Thomas Hobbes, « Discourse upon Tacitus », op. cit., p. 42 et 45.

⁶³ Wolfgang Detel et Claus Zittel, « Hobbes und die Historiographie », op. cit., p. 343-345. Il y a des ressemblances entre la manière dont Machiavel cite Thucydide et la manière dont Hobbes utilise Tacytus, (Arlene W. Saxonhouse, « Postface », dans Noel B. Reynolds et Arlene Saxonhouse (org.), *Thomas Hobbes : Three Discourses. A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, p. 129 ; Wolfgang Detel et Claus Zittel, « Hobbes und die Historiographie », op. cit., p. 344. Voir Karl Reinhardt, « Thukydides und Macchiavelli », dans Karl Reinhardt, *Vermächtnis der Antike*, Göttingen, Vandehoek und Ruprecht, p. 184-218, 1960 et Jürgen Mittelstrass, « Politik und praktische Vernunft bei Machiavelli », dans Otfried Höffe (org.), *Der Mensch ein politisches Tier?*, Stuttgart, Reclam, 1990.

⁶⁴ « A historian must write not as a lover of his country, but of truth » (Thomas Hobbes, « Introduction to Thucydides, History of the Peloponnesian War », op. cit., p. VII f.). « There can be nothing more instructive towards loyalty and justice than will be the memory, while it lasts, of that war. » (Thomas Hobbes, « Behemoth or The Long

Comment Hobbes décrit l'historiographie civile comme un simple registre des faits sociaux et politiques, sans stature scientifique, quand dans le même temps il a pratiqué une historiographie qui se veut explicative (une recherche des causes)⁶⁵? Le point décisif est de savoir comment Hobbes situe l'éthique, la poésie, la rhétorique, la logique, la science du droit et du contrat dans sa division des sciences⁶⁶. Ces sciences investiguent les conséquences (et donc aussi les causes) des qualités des personnes. L'éthique traite des causes et conséquences des passions humaines, tandis que les quatre autres sciences traitent des causes et conséquences de la langue (les expressions linguistiques), sous la forme d'éloge et critique (la poésie), de la persuasion (la rhétorique), des actes linguistiques

Parlament », dans Ferdinand Tönnies (org.), Chicago, University of Chicago Press, 1990 (1668), p. V). Voir Beverly Southgate, *History : What and Why. Ancient, Modern and Postmodern Perspectives*, London/New York, Routledge, 1995, p. 30.

⁶⁵ Wolfgang Detel et Claus Zittel, « Hobbes und die Historiographie », op. cit., p. 337. Tom Sorell et G.A.J. Roger ont édité un volume d'essais dédiés à la relation de Hobbes à l'histoire (G. A. J. Rogers et Tom Sorell (org.), *Hobbes and History*, London/New York, Routledge, 2000.). Mais ils ne diminuent pas la tension entre la conception d'historiographie chez Hobbes d'un côté et l'historiographie qu'il a en fait pratiqué. Selon Sorell, la philosophie exclut l'écriture de l'histoire dans l'œuvre complète de Hobbes (Tom Sorell, « Hobbes' Uses of the History of Philosophy », dans G. A. J. Rogers et Tom Sorell (org.), *Hobbes and History*, London/New York, Routledge, 2000, p. 82-95, ici : p. 82). Voir aussi Karl Schumann, « Hobbes' Concept of History », dans G. A. J. Rogers et Tom Sorell (org.), *Hobbes and History*, London/New York, Routledge, 2000, p. 3-24 ; G. A. J. Rogers, « Hobbes, History and Wisdom », dans G. A. J. Rogers et Tom Sorell (org.), *Hobbes and History*, London/New York, Routledge, 2000, p. 73-81 ; Deborah Baumgold, « When Hobbes Needed History », dans G. A. J. Rogers et Tom Sorell (org.), *Hobbes and History*, London/New York, Routledge, 2000, p. 25-43 ; Patricia Springborg, « Hobbes and Historiography : Why the Future, He Says, Does Not Exist », dans G. A. J. Rogers et Tom Sorell (org.), *Hobbes and History*, London/New York, Routledge, 2000, p. 44-72. Voir Dear Peter, « Method and the Study of Nature », dans Garber Daniel et Ayers Michael (org.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, vol. I, p. 152 ; Wolfgang Detel et Claus Zittel, « Hobbes und die Historiographie », op. cit., p. 332).

⁶⁶ Thomas Hobbes, « Leviathan », op. cit., chap. 9.

intermédiaires de la pensée (la logique) ou des contrats formulés linguistiquement (la science du juste et l'injuste). Cette division est une expression du naturalisme de Hobbes, selon lequel le comportement humain peut être scientifiquement expliqué⁶⁷. Des causes constantes et ses conséquences en ce qui concerne les passions, les convictions, la manipulation (basée sur des actes de pensée) et l'établissement des contrats et des droits (comme le montre la façon dont Octave, Cromwell ou les Papes ont assuré leur domination) sont utilisés par Hobbes pour expliquer les événements historiques. C'est le même niveau d'universalité des explications d'autres branches de physique. Les sciences humaines de l'éthique, du droit et du contrat assumant les tâches explicatives de l'historiographie pratiquée par Hobbes. Selon la tradition aristotélicienne, Hobbes définit l'histoire (au sens de l'écriture historique, l'histoire au sens ancien) comme une simple énumération de faits. Cette liste de faits est scientifiquement utile car elle fournit le fondement empirique et l'explication factuelle de l'étude scientifique des causes, en fournissant à la physique une histoire naturelle, et pour la science de l'État et de la morale, une histoire des États⁶⁸.

Deux types de l'historiographie peuvent ainsi être définis : l'historiographie des faits (civile), qui a seulement pour objectif de décrire les faits historiques, et l'historiographie des motifs, qui a, au contraire, l'objectif d'expliquer ces faits. L'éthique, la rhétorique, la logique, la poésie, la science du droit et du contrat enquêtent donc sur les causes et les conséquences des faits qui sont considérés dans l'historiographie des faits⁶⁹. La contradiction entre la théorie et

⁶⁷ Thomas Hobbes, « Leviathan », op. cit., chap. 8.

⁶⁸ Thomas Hobbes, « De Homine », op. cit., chap. 11 ; Wolfgang Detel et Claus Zittel, « Hobbes und die Historiographie », op. cit., p. 337-339.

⁶⁹ Francis Bacon, « The Advancement of Learning », op. cit., p. 418. Voir Albert O. Hirschmann, *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987, p. 28). Selon Bacon, les poètes et les historiens, à la différence des philosophes, sont capables de décrire leurs émotions d'une façon tellement réaliste, qu'il est possible de reconnaître leur mode de fonctionnement (Francis Bacon, « The Advancement of Learning », op. cit., p. 438. Voir Thomas Hobbes, « De Cive », dans William Molesworth (org.), *The English Works of Thomas Hobbes*, London, John Bohn, 1839-

l'écriture de l'histoire disparaît⁷⁰.

III. L'historiographie comme critique de l'idéologie

Hobbes estime que le cours de l'histoire ne peut se comprendre que quand on voit comment un ensemble de croyances, qui domine à un moment donné une certaine société, configurer cette société⁷¹. Pour Horkheimer, il s'agit de la formulation du problème qui serait appelé dans l'époque post-hégélienne « idéologie » - même si Hobbes n'utilise pas cette expression⁷². Cela ne signifie pas que toutes

1845 (1642), vol. II, p. V ; Thomas Hobbes, « Behemoth or The Long Parliament », op. cit., p. 43 ; Wolfgang Detel et Claus Zittel, « Hobbes und die Historiographie », op. cit., p. 340).

⁷⁰ Wolfgang Detel et Claus Zittel, « Hobbes und die Historiographie », op. cit., p. 339.

⁷¹ Hobbes analyse ainsi les ressources idéologiques qui ont garanti au Moyen Age la puissance des nobles et des ecclésiastiques (Max Horkheimer, « Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie », dans *Gesammelte Schriften*, Vol. 2 : Philosophische Frühschriften, Ed. Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main, Fischer, 1987 (1930), p. 228).

⁷² Max Horkheimer, « Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie », op. cit., p. 228. Le fondement de la critique de Hobbes est sa conception de la liberté. La Réforme et la Contre-Réforme opposent la doctrine de la liberté de la volonté aux sciences naturelles : l'action de l'être humain n'est pas expliquée par des causes naturelles, mais par son libre arbitre, qui choisit une parmi d'autres actions possibles. Cette doctrine est d'intérêt non seulement religieux mais aussi social, car elle permet de fonder la responsabilité de l'action (Max Horkheimer, « Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie », op. cit., p. 211). Hobbes, en revanche, ne s'est pas occupé avec la liberté de la volonté dans ce sens idéaliste, mais avec la liberté d'agir (Max Horkheimer, « Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie », op. cit., p. 12). La liberté de la volonté unit toutes les personnes sans distinction - pour la théologie, parce qu'ils sont tous fils de Dieu ; pour les Lumières, à cause des raisons politiques. Cependant, la liberté d'action problématiser les différences sociales. La liberté de la volonté ne fait pas de distinction entre maître et esclave : les deux ont, par exemple, la liberté de la volonté de profiter du « luxe ». Hobbes, en revanche, considère par la liberté d'action que si l'esclave et le maître souhaitent le luxe, le maître seul peut en profiter. C'est cette différence de la

les idées sont d'ordre idéologique. Hobbes appelle « la droite raison » celle qui s'identifie avec la science et le droit naturel⁷³.

Dans sa doctrine de l'État et du droit naturel⁷⁴, Hobbes oppose à la croyance médiévale prétendant que le souverain a été nommé par Dieu l'idée que l'État ne peut être légitimé que par la volonté du peuple et viser à promouvoir son bien-être : « Lorsque les enseignants et les étudiants de l'Université d'Oxford ont condamné la doctrine de Hobbes et fait brûler ses livres, ils ont bien reconnu le danger des théories du contrat social et du droit naturel⁷⁵. » La question est de savoir comment des représentations morales, métaphysiques ou religieuses peuvent dominer les gens pendant des siècles, même si elles s'écartent du droit naturel. Hobbes répond que toutes les représentations distinctes des théories de la nature et du droit naturel sont inventées pour dominer les gens. Leur cause est la volonté de domination d'une part, et le manque de formation d'autre part ; leur objectif est de préserver le pouvoir de ceux qui la propagent. Toutes les couches sociales qui dans le passé ont influencé les gouvernements

liberté qui importe dans la réalité sociale (Max Horkheimer, « Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie », op. cit., p. 213).

⁷³ Max Horkheimer, « Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie », op. cit., p. 229.

⁷⁴ Il y a une différence fondamentale entre Hobbes et la conception prédominante à l'époque des Lumière sur l'histoire comme progrès. Selon cette conception, l'histoire serait le progrès au cours duquel l'humanité devient rationnelle. Pour Hobbes, la raison est déjà donnée, mais elle est offusquée par les tactiques de ceux qui détiennent le pouvoir. Ce qu'il y a en commun, est l'idée que la raison et la vérité soient éternelles (Max Horkheimer, « Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie », op. cit., p. 230). La philosophie moderne considère sa doctrine de la nature et de la société comme définitive et, de mode semblable à la pensée religieuse, abstrait d'autres visions du monde de leur contexte afin de les comparer à sa propre opinion, au lieu d'analyser son rôle historique. Le croyant distingue le pécheur et le saint, le philosophe « rationnel » distingue le fou et le tricheur d'un côté, et le sage et le martyr, de l'autre (Max Horkheimer, « Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie », op. cit., p. 31).

⁷⁵ Max Horkheimer, « Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie », op. cit., p. 216-217.

sont attaquées par cette critique⁷⁶. Dans *Léviathan*, Hobbes décrit comment des doctrines scientifiques sont évaluées selon leur conformité à l'idéologie dominante : « Si l'axiome que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles d'un carré était contre tout droit de propriété ou (plus exactement) contre l'intérêt de ceux qui ont des propriétés, je ne doute pas que cette doctrine serait, si elle était incontestée, opprimée par la combustion de tous les livres géométriques, dès que tous les impliqués le souhaitent⁷⁷. »

En *Behemoth*, Hobbes décrit l'utilisation des doctrines philosophiques - comme celle d'Aristote – pour justifier certains intérêts : « [...] Ils font davantage usage de ses obscurités que de sa doctrine. Aucune écriture de la philosophie antique ne se compare à celle d'Aristote en ce qui concerne sa capacité à confondre les gens [...]»⁷⁸.

C'est surtout dans les Universités, par l'instruction donnée par des sages responsables des jugements sur des questions sociales cruciales, que Hobbes constate ce phénomène. Dans l'Université, ils apprennent à vaincre la force d'entendement avec des distinctions qui n'ont pas de sens, servant seulement à impressionner les ignorants, les rendant à l'obéissance⁷⁹. Horkheimer trouve dans cette réflexion une « dialectique historique explosive », dans la mesure où Hobbes pense que la pensée privée peut gagner l'effet public s'il devient critique de l'idée dominante⁸⁰. Mais Hobbes, comme Machiavel, pense que le nouvel État doit également se prévaloir des moyens idéologiques de pouvoir pour s'auto-affirmer– ce qui serait l'objet de nombreuses

⁷⁶ Max Horkheimer, « Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie », op. cit., p. 222.

⁷⁷ Thomas Hobbes, « Leviathan », op. cit., p. 91 ; Max Horkheimer, « Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie », op. cit., p. 222-223.

⁷⁸ Thomas Hobbes, « Behemoth or The Long Parliament », op. cit., p. 41-42 ; Max Horkheimer, « Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie », op. cit., p. 223-224.

⁷⁹ Thomas Hobbes, « Behemoth or The Long Parliament », op. cit., p. 41 ; Max Horkheimer, « Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie », op. cit., p. 225).

⁸⁰ Max Horkheimer, « Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie », op. cit., p. 229.

critiques adressées à Hobbes⁸¹.

Horkheimer trouve ainsi chez Hobbes la formulation de la problématique de l'idéologie (même si ce dernier n'utilise pas ce terme) dans l'analyse de la relation entre la fausseté des idées dominantes et la situation sociale. Mais au lieu de saisir le rapport des idées qui surgissent dans l'histoire à toutes les sphères de la vie sociale, Hobbes explique ces idées par la psychologie des individus⁸². Horkheimer, pour sa part, rappelle que pour connaître l'histoire, il ne suffit pas de reconnaître que les représentations religieuses ou métaphysiques sont des erreurs, comme une hypothèse fausse des sciences naturelles : « Les représentations importantes qui dominent dans une époque ont une source plus profonde que la mauvaise volonté de certains individus. Ils sont eux-mêmes nés dans une structure sociale [...] »⁸³. » La doctrine que les idées dépendent de leur condition historique n'est pas synonyme de relativisme. L'erreur de Hobbes n'a pas été de considérer comme illusion les doctrines qui divergeaient de la science de son temps, mais de considérer cette science comme éternelle, et non comme un moment du processus historique, susceptible de se modifier⁸⁴.

IV. L'historiographie comme critique à l'idéalisme

La critique de Hobbes de l'idéalisme de la philosophie morale traditionnelle est la raison principale de sa reconstruction par le réalisme classique dans les relations internationales. L'idéalisme utopique considérait les conflits sociaux comme résultat du manque de développement personnel et social. Les ordres sociaux les plus avancés auraient la tâche d'apporter les Lumières et le progrès social

⁸¹ Max Horkheimer, « Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie », op. cit., p. 222 et 225.

⁸² Max Horkheimer, « Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie », op. cit., p. 234.

⁸³ Max Horkheimer, « Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie », op. cit., p. 233.

⁸⁴ Max Horkheimer, « Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie », op. cit., p. 235.

pour les moins avancés et d'encourager le développement d'institutions comme la Société des Nations⁸⁵.

Le progrès moral serait promu principalement par l'éducation qui pourrait inculquer le sens du devoir et de la responsabilité sociale. La perfectibilité de l'être humain l'amènerait à souhaiter d'ordres sociaux plus parfaits⁸⁶. Ces idées de l'idéalisme dans les relations internationales, héritées du libéralisme des XVIIIe et XIXe siècles, se fusionnent avec diverses théories sociales dominantes à la fin du XIXe et du début du XXe siècle, tels que l'idéalisme hégélien, le darwinisme social, l'évolutionnisme (principalement le spencerionisme progressive), et le fonctionnalisme de Durkheim. Dans le schéma de Spencer, la société se distingue et s'intègre simultanément, se regroupant en niveaux de plus en plus complexes, y compris au niveau international. Hégéliens britanniques, tels que T. H. Green, Bosanquet, Bradley, et Ritchie, adoptant les catégories de l'évolution, voyaient en cours un processus graduel d'unification des individus qui pourrait même dépasser l'État⁸⁷. La sociologie fonctionnelle de Durkheim, en distinguant des formes sociales mécaniques et organiques (celles-ci plus avancées), influence à la fois les hégéliens et utilitaristes non-hégéliens, comme Hobson et Angell, qui deviennent fonctionnalistes.

Le précieux héritage de « l'idéalisme utopique » pour les relations internationales et surtout pour le développement des idées pacifistes est indiscutable. Ce qui devient problématique est sa confiance dans la rationalité de l'être humain en tant que moteur d'une histoire qui serait en progression constante - ce qui a été remis en cause par les horreurs de la Seconde Guerre mondiale. La récupération de Hobbes aussi bien dans le programme idéaliste que dans le programme réaliste s'explique par la nécessité de remettre en question cette idée. Bien que généralement associé avec le réalisme, Hobbes est devenu pertinent en relations internationales dans la révision (et non contestation) du programme idéaliste. *The New Leviathan* de

⁸⁵ Cornelia Navari, « Hobbes, the State of Nature and the Laws of Nature », op. cit., p. 24.

⁸⁶ Cornelia Navari, « Hobbes, the State of Nature and the Laws of Nature », op. cit.

⁸⁷ Cornelia Navari, « Hobbes, the State of Nature and the Laws of Nature », op. cit., p. 24.

Collingwood (1942) imite non seulement la structure mais aussi le but du *Leviathan* de Hobbes, c'est-à-dire, offrir un portrait des êtres humains qui justifie le besoin d'un ordre civique. Collingwood cherchait une image de l'être humain selon laquelle le progrès moral et la disparition du mal ne seraient pas du tout évident. Hobbes lui a fourni une théorie politique de l'association civile qui suppose la double nature des êtres humains, en prenant des précautions par rapport à la croyance dans le progrès : la communauté des Lumières peut se renverser dans le royaume des ténèbres, la civilisation peut se transformer en barbarie⁸⁸.

La réception de Hobbes parmi les réalistes s'explique en plus par sa façon d'attaquer le caractère idéologique des idées idéalistes en les délégitimant⁸⁹. Carr ferait la même chose avec la sociologie de Mannheim : l'historicisme des convictions les plus profondes provoque le scepticisme par rapport à sa validité. À la fin du *Léviathan*, dans la partie « Le royaume des ténèbres », Hobbes attaque l'église catholique romaine pour vouloir être la suzeraine des États souverains – « Le royaume des fées. » Carr, en parallèle, critique la Société des Nations de poursuivre la Pax Britannica⁹⁰. Son intérêt, lorsqu'il écrit dans l'été 1939 *Twenty Years Crisis*, tels Thucydide et Hobbes, n'était pas de trouver le responsable de la guerre imminente, mais « d'examiner les causes profondes et significatives de la catastrophe plutôt que les causes immédiates et personnelles⁹¹. » Le livre est une tentative de comprendre « les causes les plus profondes de la crise internationale contemporaine⁹². » Inspiré par Machiavel et Hobbes, Carr comprend que « l'exercice du pouvoir semble toujours provoquer l'appétit pour encore plus de puissance [...]. La guerre commencée pour des raisons de sécurité devient rapidement une

⁸⁸ Cornelia Navari, « Hobbes, the State of Nature and the Laws of Nature », op. cit., p. 21 - 22.

⁸⁹ « He asked his audience not to listen to received wisdom and to see all claims of this sort as simple aspects of desire, inducing a moral scepticism » (Cornelia Navari, « Hobbes, the State of Nature and the Laws of Nature », op. cit., p. 26).

⁹⁰ (Wight 1991 : 17).

⁹¹ Edward Hallett Carr, *The Twenty Years' Crisis*, op. cit., p. IX.

⁹² Edward Hallett Carr, *The Twenty Years' Crisis*, op. cit., p. IX.

guerre d'agression et égoïste⁹³. » Thucydide voit les Athéniens proclamer la « légitime défense », qui se transforme bientôt en pouvoir agressif - ce que Hobbes apprend de lui. Carr note, par rapport à la Première Guerre mondiale :

« Presque tous les pays participants [...] ont vu la Guerre d'abord comme une guerre de légitime défense, et cette croyance était particulièrement forte parmi les Alliés. Mais pendant la guerre, tous les gouvernements alliés en Europe ont annoncé comme un des buts de la guerre l'acquisition de territoires des puissances ennemis. Dans les conditions modernes, les guerres d'objectifs limités sont devenues presque aussi impossibles que les guerres avec responsabilité limitée⁹⁴. » Carr critique le cosmopolitisme de Wilson en soulignant que, derrière la vertu démocratique, chaque État poursuit ses propres intérêts : un intérêt national est justifié par les principes absolus et universels.

V. Discussion contemporaine

La méthodologie historique des auteurs du réalisme classique, tels que Carr et Morgenthau, a été cependant abandonnée par le néo-réalisme. Si le réalisme s'appuyait sur des termes historiques, le néo-réalisme, tel qu'il était conçu par Kenneth Waltz, demandait au contraire une science atemporelle. Chaque État - l'unité centrale d'analyse - est considéré comme ayant un pouvoir calculable et un intérêt spécifique. Les relations entre États sont régies par la « balance du pouvoir. » Les néo-réalistes « aspiraient à une technologie du pouvoir. Ils pensaient en termes universalistes anhistoriques [...]. L'histoire était seulement un dépôt des données immuables illustrant un jeu⁹⁵. »

⁹³ Edward Hallett Carr, *The Twenty Years' Crisis*, op. cit., p. 112.

⁹⁴ Edward Hallett Carr, *The Twenty Years' Crisis*, op. cit., p. 112-113.

⁹⁵ Robert W. Cox, « Introduction », dans Robert W. Cox, *The New Realism : Perspectives on Multilateralism and World Order*, Tokyo, United Nations University Press, 1997, p. XV. Le « nouveau réalisme » de Robert Cox diffère du réalisme classique car il examine les forces motrices

Les auteurs normativistes en relations internationales, dans leur légitime opposition au néo-réalisme, poursuivent aujourd’hui la tradition de l’utopie idéaliste (même si elles se réfèrent rarement à sa tradition), sans préoccupation, toutefois, de corriger leur manque d’historiographie. Le normativisme, dans l’étude théorique des relations internationales, se caractérise par la discussion des questions éthiques, définies dans le cadre du « retour de la grande théorie » - la philosophie politique et sociale. Sur le plan méthodologique, le normativisme refuse la forme épistémologique qui postule des statuts logiques distincts pour la théorie empirique (ou explicative), d’un côté, et la théorie normative (ou éthique), de l’autre ; le résultat est une stricte séparation des disciplines – les sciences politiques doivent traiter des *faits* politiques, le droit doit s’occuper des *normes* et *institutions* juridico-politiques, la philosophie politique doit formuler les *valeurs* et les *idéaux* politiques⁹⁶. Le normativisme cependant n’accepte pas qu’il y ait une théorie éthiquement neutre dans les relations internationales, au contraire des théories qui se considéraient purement explicatives⁹⁷.

Une réflexion éthique sur les relations internationales est à la fois une enquête sur les problèmes éthiques de cas empiriques et aussi une interprétation métathéorique des présupposés éthiques des théories en relations internationales⁹⁸. Le normativisme a l’intention de présenter une analyse juridique de la politique internationale et une analyse éthique de la loi, analyses qui ne tombent pas dans une

au-delà du pouvoir des États. Il diffère du néo-réalisme car il analyse les changements structurels en termes historiques : « The new realism develops the old realism, using its historical approach, so as to understand the realities of power in the present and emerging world » (Robert W. Cox, « Introduction », op. cit., p. XVI). Par ailleurs, sa vision des relations internationales a une préoccupation normative majeure.

⁹⁶ Klaus-Gerd Giesen, *L’éthique des relations internationales. Les théories anglo-américaines contemporaines*. Bruxelas, Bruylant, 1992, p. 5-7.

⁹⁷ Philippe Braillard, « Préface », dans Klaus Gerd Giesen, *L’Éthique des Relations Internationales. Les Théories Anglo-Américaines Contemporaines*, Bruxelles, Bruylant, 1992, p. XII.

⁹⁸ Mark Hoffmann, « Normative International Theory : Approaches and Issues », dans A. J. R. Groom et Margot Light (org.), *Contemporary International Relations : A Guide to Theory*, London/New York, Pinter Publishers, 1994, p. 27-44, ici : p. 27.

« moralisation », de sorte que les conflits entre les États et les violations du droit international ne soient pas jugés par des critères moraux, mais par des procédures politiques et juridiques⁹⁹. Le normativisme a donc la prétention de jeter les bases d'une éthique universelle émancipatrice par le biais d'une critique des fondements épistémologiques du positivisme, responsable du manque d'une éthique universelle dans les relations internationales. D'où sa demande de récupérer la conception classique que la politique fasse partie de l'éthique.

L'un des auteurs qui inspire le normativisme contemporain en Relations Internationales est le philosophe allemand Jürgen Habermas. Un aspect de sa philosophie est que, cherchant à fuir le « pessimisme » de la conception historique de Horkheimer, dont la source se trouverait dans le diagnostic de la modernité de Max Weber, Habermas développe une approche historique qui met l'accent sur le diagnostic de progrès¹⁰⁰. Habermas trouve dans Weber un diagnostic de la modernité culturelle caractérisée par la division de la raison substantielle (telle qu'elle est exprimée dans la vision du monde religieuse et métaphysique) dans trois sphères culturelles : la science et la technologie, le droit et la morale, l'art et la littérature. La transmission culturelle de chacune de ces sphères culturelles se produit dans les systèmes culturels d'action institutionnels qui viennent ensuite : l'entreprise scientifique, la société artistique et la communauté religieuse. Les sphères culturelles diffèrent aussi par une mesure abstraite de la valeur, une prétention à la validité universelle : la vérité, la justesse normative et l'authenticité (ou la beauté), que Weber comprend comme une incrémentation de valeur (*Wertsteigerung*). Habermas comprend cette « incrémentation de valeur » dans le sens du progrès. C'est la compréhension discursive qui permet le « progrès objectif. » La science, le droit et la morale, et l'art sont interprétés comme « potentiels cognitifs » de la praxis sociale progressant de plus en plus. Il faut noter que la théorie de

⁹⁹ Jürgen Habermas, « Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren », dans Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen : Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, p. 192-236, p. 192.

¹⁰⁰ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988.

Weber¹⁰¹, en revanche, ne concerne pas le progrès. Il n'utilise le concept d'incrémentation de valeur que pour évaluer le développement historique¹⁰².

La fin de la guerre froide, l'expansion de l'interdépendance et la mondialisation représentent pour de nombreux auteurs en relations internationales la possibilité de résurgence de la théorie normative. Le réalisme présentait l'histoire pendant la Guerre froide comme une bataille pour le pouvoir entre les grandes puissances. Andrew Linklater, en revanche, présente une histoire qui cherche à expliquer le développement de normes morales universelles¹⁰³. Doté d'un normativisme qui ressemble plus ou moins à celui de Habermas, il perd cependant le potentiel émancipateur de ce dernier - il faut rappeler que la cible principale de Habermas est la persistance dans la pensée politique européenne des idées ultraconservatrices que Carl Schmitt exprime dans ses travaux de manière outrageuse. Le résultat de l'analyse de Linklater est que « le temps, dans le sens du temps historique et réel, redéfinissant les ordres concrets particuliers, est fini¹⁰⁴. » Selon Jahn,

« [...] Il ne s'agit pas d'un engagement avec l'histoire en tant que telle, mais plutôt d'un exercice de construction de l'histoire. Dans *Men and Citizens*, il mobilise les ‘principes de la périodicité historique, de manière à placer les différentes formations sociales dans une échelle de type ascendant, en fonction de la mesure dans laquelle chacun s'approche des conditions pour réaliser la liberté humaine’. D'une manière désormais familière, le standard normatif - la liberté de l'homme - est mise en première place, puis il développe un modèle en

¹⁰¹ Max Weber., « Zwischenbetrachtung : Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung », dans *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Vol. I, Tübingen, Mohr, 1988 (1920), p. 536-573.

¹⁰² Nous allons analyser cette idée en détail dans le chapitre 8 sur Habermas.

¹⁰³ Beate Jahn, « One Step Forward, Two Steps Back : Critical Theory as the Latest Edition of Liberal Idealism », *Millennium : Journal of International Studies*, 1998, vol. 27, n. 3, p. 613-641, ici : p. 622.

¹⁰⁴ Beate Jahn, « One Step Forward, Two Steps Back », op. cit., p. 622.

trois étapes¹⁰⁵. »

Linklater explique qu'il s'agit de « types idéaux » pour montrer que dans certains types de relations internationales, il y a plus de rationalité que dans d'autres, et qu'il ne s'agit pas d'une échelle historique. Chaque étape est une « construction », un « type idéal » qui ne correspond pas du tout à ce qui a eu lieu¹⁰⁶. Cependant, souligne Jahn, un type idéal est, selon Weber, une image qui se laisse comparer avec la réalité, qui n'est pas une fin en soi, et qui est construite sur certains aspects de la réalité. Mais si le type idéal contient des idées dans le sens des valeurs, comme chez Linklater, il ne s'agit plus d'une aide logique pour comprendre la réalité mais d'un idéal pour juger de la réalité. « Linklater veut démontrer que la pensée politique (en Europe) s'est développée progressivement pour atteindre des stades plus avancés, c'est à dire plus universels¹⁰⁷. » Le premier niveau, le plus faible est l'état de nature - ce que Linklater appelle les sociétés tribales. Le deuxième niveau est l'état. Le troisième niveau est celui dans lequel le développement progressif moral de la politique intérieure doit être transféré à la scène internationale : « [...] Avec Francisco de Vitoria cela est devenu ‘la base d’une théorie complète des principes de la légitimité de l’organisation internationale’, dès que Victoria dit que la race humaine dans son ensemble constitue une unité morale et, par conséquent, que les Indiens d’Amérique (tribus, selon Linklater) devraient être traités conformément aux principes chrétiens [...]. L’inclusion des Amérindiens dans l’humanité et la ‘communication’ que les Espagnols ont universalisée signifie leur ‘exclusion’ de toute sorte de traitement égalitaire¹⁰⁸. » D'où la difficulté de traiter du progrès à l'échelle globale sans considérer au même temps les problèmes de la domination d'un peuple sur l'autre¹⁰⁹.

Le réalisme n'est plus, comme l'affirment ses nombreux critiques, en mesure de fournir un outil théorique adéquat pour

¹⁰⁵ Beate Jahn, « One Step Forward, Two Steps Back », op. cit., p. 622.

¹⁰⁶ Andrew Linklater, *Men and Citizens in the Theory of International Relations*. London, Macmillan, 1982, p. XII-XIII.

¹⁰⁷ Beate Jahn, « One Step Forward, Two Steps Back », op. cit., p. 628.

¹⁰⁸ Beate Jahn, « One Step Forward, Two Steps Back », op. cit., p. 629.

¹⁰⁹ Nous allons reprendre cette problématique dans le chapitre 5 sur Alexander von Humboldt.

comprendre la complexité des problèmes internationaux contemporains. Le normativisme identifie, dans son opposition au réalisme « hobbesien », avec le néo-réalisme de Waltz (en relations internationales) et au décisionnisme de Carl Schmitt (en philosophie politique). Mais le néo-réalisme de Waltz présente une vision de la prudence dans les relations internationales que Hobbes, comme indiqué, n'accepte pas. La critique très légitime et importante de Habermas envers Carl Schmitt ne peut pas non plus être étendue à Hobbes. Schmitt combine le décisionnisme (la Souveraineté) avec l'institutionnalisme (l'ordre sociopolitique objectif). Il ne s'agit pas chez Schmitt de *normativité*, comme remarque Balibar, mais de *normalité*¹¹⁰. La possibilité que Schmitt *n'explore pas*, observe Balibar, est précisément la combinaison faite dans le *Léviathan*¹¹¹ de l'institutionnalisme avec normativisme, du droit civil avec le droit naturel. C'est cela le sens de « l'artifice » ou de la construction institutionnelle : fondation de loi sur le contrat et expression exclusive du contrat dans la forme de la loi. Et cet institutionnalisme est un produit de la création humaine, qui n'a besoin daucun autre fondement naturel ou traditionnel¹¹². Mais les institutions ne font pas disparaître les relations de pouvoir que la politique vise à vaincre¹¹³. Cela révèle, dit Balibar, « la nature antinomique de toute pensée qui tente d'associer sur un pied d'égalité la politique et le droit, ou de trouver une 'structure' conceptuelle stable dans cette association¹¹⁴. »

Nous ne sommes plus d'accord avec Hobbes. Nous tenons à

¹¹⁰ Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburg-Wandsbeck, Hanseatische Verlagsanstalt, 1938.

¹¹¹ Chapitre 22 sur les « organisations » et chapitre 26 sur les « lois civiles » : « The law of nature, and the civil law, contain each other, and are of equal extent » (Thomas Hobbes, « Leviathan », op. cit., p. 253 ; Étienne Balibar, « Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes », dans Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la Doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes*, Paris, Seuil, 2002, p. 7-65, ici : p. 50).

¹¹² Étienne Balibar, « Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes », op. cit., p. 50.

¹¹³ Étienne Balibar, « Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes », op. cit.

¹¹⁴ Étienne Balibar, « Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes », op. cit.

souligner dans l'histoire les formations sociales plutôt que la psychologique, nous ne donnons pas la priorité aux institutions pour la solution de problèmes politiques et nous considérons la science faillible. Mais nous pouvons apprendre de lui que la philosophie sociale et politique exige, à côté de la réflexion normative sur les institutions, aussi l'analyse historique du lien entre pouvoir et connaissance, ainsi que l'analyse sur le rôle que le pouvoir joue sur les émotions et la compréhension¹¹⁵.

¹¹⁵ Nous allons reprendre cette problématique dans le chapitre 6 sur Freud.

Chapitre 2. Kant : démocratie, droit international et droit cosmopolite¹¹⁶

Nous allons maintenant analyser l'héritage et les limites des idées kantiennes dans la réflexion sur la justice cosmopolite. Dans la première partie, nous étudierons les principes juridiques que Kant a présentés comme les conditions de la paix : 1) la pacification de l'ordre international repose sur la démocratisation de l'ordre interne, 2) les relations entre les États doivent être soumises au droit international ; 3) toutes les personnes devraient être considérées comme des citoyens du monde, conformément au droit cosmopolite. Dans la deuxième partie, nous analyserons comment ces principes ont guidé le mouvement pacifiste ainsi que plusieurs théoriciens des relations internationales pendant l'entre-deux-guerres. Ensuite, nous examinerons les critiques que les théoriciens réalistes ont adressées à ces principes après la Seconde Guerre mondiale : 1) la démocratie interne n'influence pas la paix dans l'ordre externe, 2) la paix dans les relations internationales ne peut pas être assurée par le droit international, mais seulement par des alliances militaires, 3) l'idéal cosmopolite est de « moraliser » les relations internationales en transformant les conflits politiques en un combat entre « le bien » et « le mal ». Enfin, nous étudierons les auteurs contemporains qui évoquent les principes kantiens en opposition au réalisme.

I. Le droit public chez Kant

¹¹⁶ NOUR Soraya, Os cosmopolitas. Kant e os temas kantianos em relações internacionais [Les cosmopolites : Kant et les thèmes kantiens en relations internationales], *Contexto Internacional*, 25 (1), 2003, pp. 7-46. Traduction en anglais: The cosmopolitans. Kant and Kantian themes in international relations, in PEREZ Daniel Omar et RAUSCHER Frederick, *Kant in Brazil*, Rochester, Rochester University Press, 2012.

Le 5 avril 1795, la France et la Prusse célèbrent la « paix de Bâle ». La Prusse abandonne la coalition de l'Autriche et de l'Angleterre contre la France et laisse celle-ci occuper la rive gauche du Rhin. En août, Kant termine son travail *Projet de paix perpétuelle : esquisse philosophique*, texte qui, ironiquement, imite la forme des traités de paix de l'époque. Les concepts de guerre et de paix que Kant y présente sont d'ordre *structurel*, liés au cadre institutionnel légal. Le concept de *violence structurelle*¹¹⁷ exprime l'idée que, dans un état qui n'est pas de droit, les personnes et les peuples isolés ne sont assurés ni contre la violence des autres, ni de faire « ce qui leur semble juste et bon¹¹⁸ ». L'état de nature chez les hommes (*status naturalis* – une hypothèse, non un fait historique) n'est pas la paix mais la guerre – même sans guerre effective, en raison de la permanente menace d'hostilités. L'absence d'hostilité ne garantit pas la sécurité de la paix, car cela n'empêche ni les personnes ni les peuples de se considérer mutuellement comme des ennemis. La sûreté n'est possible que dans un État de droit, dans lequel je peux traiter comme un ennemi seulement celui qui m'a effectivement lésé, alors que dans l'état de nature, l'autre me « lèse » par le simple fait que je suis menacé par l'absence de lois (même sans me lésé de fait)¹¹⁹. L'état de nature, donc, est un état de manque de droit (*status justitia vacuus*). Lorsqu'il y a un différend (*jus controversum*), aucun juge compétent ne peut donner force de droit à la décision qui exige d'entrer dans un état de droit ; toute acquisition est provisoire « sans la sanction d'une loi publique, parce qu'elle n'est déterminée par aucune justice publique (distributive) et n'est garantie par aucune force qui puisse exercer ce droit¹²⁰. » Si les lois concernant ce qui est propre à chaque individu prescrivent dans chaque État la même chose que dans la société, c'est seulement dans l'État que les lois sont en mesure de s'accomplir. La

¹¹⁷ Wolfgang Kersting, « Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein », dans Otfried Höffe (dir.), *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*, Berlin, Akademie Verlag, 1995, p. 87-108, ici : p. 88-89.

¹¹⁸ Emmanuel Kant, « Metaphysik der Sitten : Rechtslehre » [1797], dans *Werke*, Vol. VI, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1968, p. 312 (Réimpression photomécanique de l'édition faite par la Preußischen Akademie der Wissenschaften à partir de 1902 de l'œuvre complète de Kant).

¹¹⁹ Emmanuel Kant, « Metaphysik der Sitten », op. cit., p. 348-349.

¹²⁰ Emmanuel Kant, « Metaphysik der Sitten », op. cit., p. 313.

paix doit donc être assurée par des structures juridiques institutionnelles et l'état de paix doit être établi par le droit public¹²¹, ce qui signifie qu'il faut quitter l'état de nature et entrer dans un état civil (*bürgerlichen Zustand*), un état dans lequel ce qui appartient à chacun est défini *par le droit*¹²². Le droit public est défini dans la *Doctrine du droit* comme « l'ensemble des lois qui exigent une proclamation universelle pour produire un état de droit », un système de lois destiné à un peuple ou à une multiplicité de peuples en relation d'influence réciproque, qui ont besoin d'une constitution (*constitutio*) pour participer à ce qui est de droit. *L'état civil (status civilis)* est l'état dans lequel les individus d'un peuple se rapportent les uns aux autres. L'État (*civitas*) est l'ensemble de ces individus, formant une communauté¹²³ (*respublica latius sic dicta* – république au sens large) « par leur intérêt commun d'entrer dans cet état de droit ». En ce qui concerne les autres peuples, l'État est nommé « puissance » (*potentia*) et, en raison de leur « union qui se prétend héritée », il est nommé « nation » (*gens*)¹²⁴.

L'état de nature doit être surmonté à tous les niveaux : non seulement entre les individus, mais aussi entre les États, ainsi que dans le rapport des États avec les individus. Le droit public comprend alors, outre le droit de l'État, le droit des gens et le droit cosmopolite. Chaque niveau dépend de l'autre : « Si le principe qui limite par les lois la liberté extérieure manque à une seule de ces trois formes possibles de l'état de droit, la structure des autres doit inévitablement s'effondrer et se démonter¹²⁵. » Cela signifie deux choses : d'abord, qu'une forme d'état de droit ne remplace pas l'autre, mais que ces

¹²¹ Emmanuel Kant, « Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf » [1795], dans *Werke*, Vol. VIII, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1968, p. 349 (Réimpression photomécanique de l'édition faite par la Preußischen Akademie der Wissenschaften à partir de 1902 de l'œuvre complète de Kant).

¹²² Emmanuel Kant, « Metaphysik der Sitten », op. cit., p. 312.

¹²³ Françoise Proust traduit toujours *das gemeine Wesen* par « communauté » ; Alain Renault, parfois par « communauté » et parfois par « chose publique » (selon la terminologie latine indiquée par Kant), ce qui est le cas ici.

¹²⁴ Emmanuel Kant, « Metaphysik der Sitten », op. cit., p. 311.

¹²⁵ Emmanuel Kant, « Metaphysik der Sitten », op. cit., p. 311.

trois formes sont nécessaires et doivent coexister ; ensuite, qu'une forme d'état de droit n'est pas seulement une forme additionnelle de celle antérieure : « toute forme d'organisation juridico-politique au-dessous du niveau global est caractérisée comme temporaire¹²⁶. » Kant fait une rationalisation radicale de l'argument contractualiste qui mène à ce que Kersting appelle le « dilemme de la pluralité du contractualisme ». Le contractualisme, jusque-là, ne rendait pas compte de l'existence d'une pluralité d'États, ce qui est une différence fondamentale entre Kant et ses prédecesseurs, pour qui la théorie du contrat se rapporte seulement à l'État, et non à la relation entre les États. Selon Kersting¹²⁷, « seul un philosophe peut étendre l'égalitarisme du contrat social et la forme de l'organisation politique fondée sur lui d'une république de loi universelle jusqu'au champ cosmopolite. »

Les articles définitifs ont donc un caractère juridico-constitutionnel : « toutes les personnes qui peuvent agir réciproquement les unes sur les autres doivent appartenir à une constitution civile. » Donc, toute constitution civile de droit doit être conforme : 1) au *droit d'État* parmi les personnes dans un peuple (*ius civitatis*), 2) au *droit des gens* entre les États (*ius gentium*), 3) au *droit cosmopolite* entre les États et les personnes considérées comme citoyens du monde (*jus cosmopolitanum*)¹²⁸.

I. Le droit de l'État

Le premier article définitif de la *Paix Perpétuelle* considère que le républicanisme est la première condition pour l'établissement de la paix : « la constitution civile de chaque État doit être républicaine¹²⁹. » Si la liberté juridique, dans le sens de l'autonomie,

¹²⁶ Wolfgang Kersting, *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags* (1^{ère} éd., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994), Darmstadt, Primus, 1996, p. 213.

¹²⁷ Wolfgang Kersting, *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, op. cit., p. 212-213.

¹²⁸ Emmanuel Kant, « Zum ewigen Frieden », op. cit., p. 349.

¹²⁹ Emmanuel Kant, « Zum ewigen Frieden », op. cit., p. 349.

est la faculté que j'ai d'obéir à une seule loi extérieure à laquelle je peux donner mon consentement, alors la seule constitution qui résulte de cette idée¹³⁰ est la constitution républicaine, selon laquelle l'État est administré selon les lois qu'un peuple se donne à lui-même¹³¹ (Kant, 1798 : 88 I). L'autonomie est le fondement, « le critère de tout ce qui peut être adopté en matière de loi pour un peuple se trouve dans la question suivante : un peuple peut-il, lui-même, se donner une telle loi¹³² ? » Par conséquent, c'est à la volonté du peuple que revient le pouvoir législatif. Tout droit dépend des lois. Une loi publique est un acte public d'une volonté publique, de laquelle provient tout le droit et qui ne peut commettre d'injustice envers personne. C'est pour cela que la seule volonté possible est celle du peuple assemblé¹³³, étant donné qu'il est possible de commettre une injustice en prenant une décision au sujet d'un autre, mais pas en prenant une au sujet

de soi-même¹³⁴. La *personnalité morale* devient ainsi, dans le droit de l'État, la personnalité civile. Par cette conception, Kant oppose la notion de citoyen à celle de sujet du roi, ce qui signifie un changement essentiel dans la relation entre gouvernants et gouvernés dans la théorie de l'État traditionnel. À travers sa capacité de se donner sa propre loi, le citoyen devient compétent pour voter¹³⁵.

Kant développe alors une théorie contractualiste qui diffère de

¹³⁰Emmanuel Kant, « Zum ewigen Frieden », op. cit., p. 351.

¹³¹Emmanuel Kant, « Der Streit der Fakultäten » [1798], dans *Werke*, Vol. VII, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1968, p. 88 I (Réimpression photomécanique de l'édition faite par la Preußischen Akademie der Wissenschaften à partir de 1902 de l'œuvre complète de Kant).

¹³²Emmanuel Kant, « Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ? » [1784], dans *Werke*, Vol. VIII, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1968, p. 39 (Réimpression photomécanique de l'édition faite par la Preußischen Akademie der Wissenschaften à partir de 1902 de l'œuvre complète de Kant).

¹³³Emmanuel Kant, « Über den Gemeinspruch : Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis » [1793], dans *Werke*, Vol. VII, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1968, p. 294 (Réimpression photomécanique de l'édition faite par la Preußischen Akademie der Wissenschaften à partir de 1902 de l'œuvre complète de Kant).

¹³⁴Emmanuel Kant, « Metaphysik der Sitten », op. cit., p. 313.

¹³⁵Emmanuel Kant, « Metaphysik der Sitten », op. cit., p. 314.

celle de ses prédecesseurs car elle ne suppose pas qu'on limite la liberté de l'état de nature, mais plutôt qu'on l'abandonne complètement en faveur de l'acquisition de la liberté comme autonomie : l'individu laisse la liberté « sauvage et sans loi » afin de « redécouvrir dans un état juridique sa liberté en général¹³⁶ ». Le *contrat origininaire* (*contractus originarius, pactum sociale*) est donc défini comme l'idée de l'acte (et non d'un fait) par lequel un peuple constitue un État, une coalition de toutes les volontés individuelles formant une volonté commune et publique. C'est sur une telle théorie du contrat social que se fonde l'idée d'une constitution républicaine comme « la seule idée qui provient du contrat originnaire, sur lequel doivent se fonder toutes les législations de droit d'un peuple¹³⁷. »

L'exigence d'une constitution républicaine peut toutefois sembler ne porter que sur l'ordre interne d'un État et non sur l'ordre international. Traditionnellement, le droit de l'État ne semble avoir aucun rôle à jouer dans une théorie de la paix internationale, et une théorie de la paix, à son tour, ne semble pas avoir besoin de se préoccuper du droit de l'État. Kant, cependant, établit un lien intrinsèque entre la structure juridique et politique d'un État et son comportement envers d'autres États, montrant que cette exigence d'ordre interne a une conséquence externe. Les constitutions peuvent être pacifiques ou non. Une constitution républicaine est alors présentée comme fonctionnellement pacifique car elle est la seule à exprimer la volonté de ceux qui portent le fardeau de la guerre et donc qui ne seront probablement pas en sa faveur. Ainsi est-elle non seulement la seule constitution en conformité avec la liberté mais aussi la seule qui favorise un ordre international pacifique¹³⁸. La paix dépend alors de la volonté du peuple¹³⁹. L'argument de Kant ne mobilise ici ni les critères de justice, ni la moralité, ni les idées

¹³⁶Emmanuel Kant, « Metaphysik der Sitten », op. cit., p. 315-316.

¹³⁷Emmanuel Kant, « Zum ewigen Frieden », op. cit., p. 350. « On appelle cette loi fondamentale (*Grundgesetz*), qui ne peut venir que de la volonté universelle (unie) du peuple, le contrat originel (*ursprünglichen Vertrag*). » (Emmanuel Kant, « Über den Gemeinspruch », op. cit., p. 295.)

¹³⁸ Wolfgang Kersting, « Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein », op. cit., p. 351.

¹³⁹ Burg Peter, *Kant und die französische Revolution*, Berlin, Duncker und Humblot, 1974, p. 247.

pacifistes, mais seulement l'intérêt personnel¹⁴⁰ :

« Lorsqu'on exige (car dans cette constitution il ne pouvait pas en être autrement) le consentement des citoyens pour décider ‘s’il doit ou non y avoir la guerre’, rien n'est plus naturel qu'ils réfléchissent beaucoup avant de commencer un jeu si désastreux, puisqu'ils doivent décider de supporter toutes les souffrances de la guerre (telles que combattre eux-mêmes, donner leurs propres biens pour les frais de la guerre, réparer minutieusement les ravages que la guerre laisse derrière elle, et, enfin, outre de nombreux autres malheurs qui en découlent, supporter une dette qui rend la paix elle-même amère et qui – en raison de la proximité incessante de nouvelles guerres – ne sera jamais remboursée). Mais, au contraire, dans une constitution qui n'est pas républicaine, dans laquelle le sujet du roi n'est pas un citoyen, on ne réfléchit avant de décider de faire la guerre, étant donné que le chef n'est pas un membre de l'État mais son propriétaire. Tant que ses banquets, chasses, châteaux de vacances, et les fêtes de la cour ne sont pas atteints, il peut décider de la guerre pour des raisons mesquines, comme une sorte de plaisir, et peut, pour plus de commodité, laisser avec indifférence au corps diplomatique, toujours prêt à trouver des arguments, le soin de justifier la guerre¹⁴¹. »

Kant adresse alors au gouvernement britannique la critique suivante : alors que le peuple britannique croit avoir un ordre dans lequel la volonté du monarque est restreinte par les deux chambres du Parlement représentant le peuple, Kant note que celles-ci ne décident rien de différent de ce qui est proposé par son ministre ; par la suite, celui-ci se donne le luxe de proposer des résolutions en veillant à être contredit, afin de prouver la liberté du Parlement. Kant nomme ceci une publicité « mensongère », qui fait passer une monarchie absolue pour une monarchie de pouvoir limité¹⁴². Dans une monarchie absolue, quand on dit que la guerre doit éclater, la guerre éclate immédiatement ; dans une monarchie de pouvoir limité, il faut d'abord demander au peuple s'il doit y avoir la guerre, et si le peuple refuse, la

¹⁴⁰ Wolfgang Kersting, « Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein », op. cit., p. 351.

¹⁴¹ Emmanuel Kant, « Zum ewigen Frieden », op. cit., p. 351.

¹⁴² Emmanuel Kant, « Der Streit der Fakultäten », op .cit., p. 90.

guerre n'a pas lieu : « or, le Monarque de Grande-Bretagne fait la guerre sans demander le consentement en question¹⁴³. »

Kant présente donc une théorie constitutionnelle¹⁴⁴ qui permet de distinguer les formes de domination des formes de gouvernement. Les formes de domination font référence à *qui* a le pouvoir ; les formes de gouvernement, à *comment* le pouvoir est exercé. Les formes de domination se différencient donc selon les « « personnes qui détiennent le pouvoir suprême de l'État¹⁴⁵ », se divisant entre autocratie (l'exercice du pouvoir par une personne), aristocratie (par quelques-unes) et démocratie (par toutes). Les formes de gouvernement, en revanche, se différencient selon le respect ou non des principes juridiques, se divisant entre république et despotisme. Dans un premier temps, les formes de domination sont indépendantes de la forme d'exercice du pouvoir. La forme légitime de gouvernement – la République – est basée sur le principe que la loi appartient à la volonté unanime du peuple. De ce principe découlent trois critères : la participation à la législation, la répartition des pouvoirs et la représentation.

La république se différencie du républicanisme¹⁴⁶, qui suppose que la constitution est républicaine dans l'esprit, mais pas en pratique. Les États naissent par la violence, ce qui s'oppose à l'idée d'un contrat social. Kant, cependant, refuse aussi les formes traditionnelles de légitimation du pouvoir comme l'opposition entre la république rationnelle et le pouvoir historique. La république est la norme pour

¹⁴³Emmanuel Kant, « Der Streit der Fakultäten », op .cit., p. 90. Ainsi, observe Ténékidès, « l'internationalisme de Kant suppose un minimum d'orientation juridique et politique convergente des États concernés (...), il comprend cette homogénéité d'une façon assez large pour inclure dans la 'fédération d'États libres' des régimes politiques très différents les uns des autres, mais tendant à des objectifs communs de liberté et de justice. » (Georges Ténékidès, « Régimes internes et organisation internationale », Recueil des cours, 1963, Tome 110, III, p. 271-418, ici : p. 335-336.)

¹⁴⁴ Wolfgang Kersting, « Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein », op. cit., p. 99-104.

¹⁴⁵Emmanuel Kant, « Zum ewigen Frieden », op. cit., p. 352.

¹⁴⁶ Wolfgang Kersting, « Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein », op. cit., p. 99-104-107.

juger toute constitution civile, tout État émergé par la violence. Toutefois, seul l'accomplissement historique du droit rationnel correspond à l'idée de la république. Le républicanisme a un caractère provisoire : lorsque la constitution devient une république « en pratique aussi », un « état tout à fait juridique de la société civile¹⁴⁷ » se constitue alors. Les formes traditionnelles de l'État doivent donc être surmontées pour faire place à la république, dans laquelle « la loi règne par elle-même et ne dépend d'aucune personne¹⁴⁸ ». »

2. *Le droit des gens*

Le droit des gens chez Kant concerne la relation d'un État avec un autre mais aussi la relation des individus d'un État avec ceux d'un autre. Toutefois, le droit « des gens », « des nations » ou « des peuples » – et plus tard « international » – régit depuis les quinzième et seizième siècles les relations entre des communautés qui ne sont plus des « gens », des « peuples » ou des « nations ». Le droit international est alors droit interétatique : les peuples ou les nations ne sont des sujets du droit international que lorsqu'ils constituent des États. Kant dit dans la *Doctrine du droit* que le « droit des gens » – maintenant « droit international » – devrait être appelé « droit des États¹⁴⁹ ». »

Kant définit ainsi quatre éléments au sein du droit des gens : 1) les relations que les États ont tissées entre eux ne sont pas juridiques et 2) il s'agit d'un état de guerre (la loi du plus fort), même

¹⁴⁷Emmanuel Kant, « Zum ewigen Frieden », op. cit., p. 352.

¹⁴⁸Emmanuel Kant, « Metaphysik der Sitten », op. cit., p. 341.

¹⁴⁹Emmanuel Kant, « Metaphysik der Sitten », op. cit., p. 343-344 ; Truyol y Serra, « Théorie du droit international public », Recueil des cours, 1981, Tome 173, IV, p. 9-444, ici : 29-30. Il faut souligner la distinction entre ces deux concepts : *Staatsrecht* et *Staatenrecht*. *Staatsrecht*, le droit de l'État, est l'objet du premier article définitif ; *Staatenrecht*, le droit des États, désigne le droit international, appelé à l'époque *Völkerrecht*, droit des gens, des nations. Kant propose ainsi une nouvelle terminologie qui souligne que ce droit, qui fait l'objet du deuxième article définitif, n'est pas un droit entre les nations, les *Völker*, mais entre les États. La terminologie allemande utilisée aujourd'hui est cependant encore *Völkerrecht*.

s'il n'y a pas effectivement de guerre ; 3) une alliance est nécessaire entre les peuples, selon l'idée d'un contrat social originel ; 4) cette alliance ne doit pas contenir de pouvoir souverain, mais doit être seulement une *association* (fédération), qui peut être renouvelée de temps en temps. Si, selon Kant, les problèmes qui se posent dans l'état de liberté naturelle – la guerre incessante – sont ceux du « droit à la guerre », du « droit dans la guerre » et du droit de quitter cet état de guerre, ceci impose de forger une constitution qui fonde une paix durable, c'est-à-dire le « droit après la guerre¹⁵⁰ » – une innovation surprenante de Kant.

Kant établit une analogie entre l'état de nature des individus et celui des États et souligne la nécessité pour les deux de sortir de cette situation. Cette analogie entre le droit des gens et le droit de l'État semble à première vue complète¹⁵¹, étant donné que dans les deux domaines il faut se soumettre à des lois coercitives : « Les États peuvent être jugés comme des personnes qui, dans leur état de nature (c'est-à-dire, dans leur état d'indépendance aux lois extérieures), se font léser à cause de leur coexistence ; chacun peut et doit exiger de l'autre qu'il entre avec lui dans une constitution semblable à la constitution civique, qui puisse assurer à chacun son droit¹⁵². » Selon la raison, continue Kant, les États devraient alors constituer un « État de peuples » (*civitas gentium*)¹⁵³ ou, comme il l'a dit en 1793, dans *Théorie et pratique*, un « État universel¹⁵⁴ ».

Cependant, la paix d'un « État mondial » est un état de paix despote – un « despotisme sans âme » dans le « cimetière de la liberté¹⁵⁵ ». La paix doit résulter de la liberté et non du despotisme¹⁵⁶

¹⁵⁰Emmanuel Kant, « Metaphysik der Sitten », op. cit., p. 343-344.

¹⁵¹Georg Cavallar, « A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano À Paz Perpétua », dans Valerio Rohden (dir.), Kant e a instituição da paz, trad. Peter Naumann, Porto Alegre, Ed. Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997, p. 78-95, ici : 89-90 (« Die Systematik des Rechtsphilosophische Teils von Kants Entwurf Zum ewigen Frieden », Id, p. 58-77).

¹⁵²Emmanuel Kant, « Zum ewigen Frieden », op. cit., p. 354.

¹⁵³Emmanuel Kant, « Zum ewigen Frieden », op. cit., p. 357.

¹⁵⁴Emmanuel Kant, « Über den Gemeinspruch », op. cit., p. 313-314.

¹⁵⁵Emmanuel Kant, « Zum ewigen Frieden », op. cit., p. 367.

(Brandt, 1995 : 139). Kant insiste donc sur les différences entre le droit de l'État et le droit des gens qui rendent l'analogie inappropriée. Il argumente d'abord que les États souverains n'admettent aucune subordination. Étant donné que le droit des gens est un droit réciproque entre les peuples, cette fédération pourrait être une alliance des peuples et non pas un État des peuples, parce qu'au sein d'un État naît un rapport entre un supérieur (le législateur) et un inférieur (qui obéit). Cependant, chaque État considère comme sa majesté le fait de n'être soumis à aucune contrainte juridique externe¹⁵⁷. Le deuxième argument souligne que, étant donné que les États ont déjà une constitution juridique interne, ils ne doivent pas se soumettre à un tiers. Ces États « ont déjà une constitution juridique interne et peuvent donc être exemptés de la contrainte par d'autres États qui veulent, en fonction de leurs concepts de droit, les soumettre à une constitution juridique plus large¹⁵⁸. » Le troisième argument de Kant est la volonté des États : « Les États, conformément à leur idée du droit des gens, le rejettent absolument, et donc repoussent *in hypothese* ce qui est certes *in thesi*¹⁵⁹. » Dans la *Doctrine du droit*, l'idée d'un État de peuples est rejetée par une difficulté d'ordre pratique : en raison de sa grande taille, son gouvernement serait impossible¹⁶⁰.

S'il rejette pour ces différentes raisons l'idée que les États se réunissent pour former quelque chose d'analogue à un État universel, avec une base institutionnelle pour le droit cosmopolite, Kant conçoit tout de même une certaine base institutionnelle juridique internationale. Ainsi il suggère un substitut négatif, une fédération¹⁶¹. Il s'agit alors d'une alliance des peuples, et non d'un État de

156 Reinhard Brandt, « Vom Weltbürgerrecht », dans Otfried Höffe (dir.), Immanuel Kant. Zum Ewigen Frieden. Berlin, AkademieVerlag, 1995, p. 69-86.

157 Emmanuel Kant, « Zum ewigen Frieden », op. cit., p. 354.

158 Emmanuel Kant, « Zum ewigen Frieden », op. cit., p. 355-356.

159 Emmanuel Kant, « Zum ewigen Frieden », op. cit., p. 357.

160 Emmanuel Kant, « Metaphysik der Sitten », op. cit., p. 350.

161 James Bohman, « Die Öffentlichkeit des Weltbürgers: Über Kants 'negatives Surrogat' », dans Matthias Lutz-Bachmann et James Bohman (dir.), Frieden durch Recht, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1996, p. 87-113, ici : 87-88.

peuples¹⁶² : « seul l'équivalent *négatif* d'une *alliance* peut remplacer l'idée positive d'une *république mondiale*¹⁶³. » Kant l'appelle aussi une *association* de certains États et un *congrès permanent* des États auquel tout État voisin peut se joindre. En outre, ce congrès pourrait être dissout, étant enfin défini comme :

« Une réunion arbitraire de différents États, pouvant être *dissoute* à tout moment, et non une *union* (tels que celle des États américains) basée sur une constitution politique et donc indissoluble. C'est seulement à travers ce congrès que peut être mise en place l'idée d'instituer un droit public des peuples pour leur permettre de régler leurs différends non pas de façon barbare (à la manière des sauvages), à savoir par la guerre, mais de façon civile, comme un processus¹⁶⁴. »

Kant a en vue un modèle historique :

« Un processus semblable s'est déroulé dans la première moitié de ce siècle lors de l'assemblée des États généraux à La Haye. Les ministres de la plupart des cours européennes et même des plus petites républiques ont fait part de leurs plaintes au sujet des hostilités qu'ils ont subies mutuellement. Et ainsi ils ont pensé toute l'Europe comme un seul État fédéral, qu'ils ont admis comme un arbitre dans leurs controverses publiques. Cependant, plus tard, le droit des gens n'a survécu que dans les livres, et a disparu des cabinets, restant, une fois la force exercée, (...) dans l'obscurité des archives¹⁶⁵. »

¹⁶²Emmanuel Kant, « Zum ewigen Frieden », op. cit., p. 354.

¹⁶³Emmanuel Kant, « Zum ewigen Frieden », op. cit., p. 357 ; Lachs Manfred, « Teachings and teaching of international law », Recueil des cours, 1976, Tome 151, III, p. 161-252, ici : p. 173. Plusieurs auteurs, cependant, comme Lachs, interprètent le droit des gens kantien de façon équivoque, comme étant fondé sur l'idée d'un État mondial.

¹⁶⁴Emmanuel Kant, « Metaphysik der Sitten », op. cit., p. 351.

¹⁶⁵Emmanuel Kant, « Metaphysik der Sitten », op. cit., p. 350-351. Saint-Pierre écrit ainsi : « j'ai ensuite examiné si les Souverains ne pourraient pas trouver quelque sécurité suffisante dans l'accomplissement des promesses mutuelles, en établissant entre eux un Arbitrage perpétuel ; à mon avis, si les dix-huit principaux Souverains d'Europe, pour garder leur gouvernement, éviter la guerre entre eux et obtenir tous les avantages d'un

Kant estime également que cette idée est réalisable en raison de son interprétation positive de la Révolution Française qui lui fait considérer qu'un État devenant une république peut encourager cette fédération,

« Parce que si par chance un peuple puissant et éclairé peut devenir une république (qui doit, par nature, avoir une tendance pour la paix), celle-ci peut devenir un point central de cette union fédérative pour l'adhésion des autres États, et peut ainsi assurer l'état de paix en fonction de l'idée du droit des gens et s'étendre de plus en plus par le biais d'autres liens de ce genre¹⁶⁶. »

Avec une telle fédération, Kant conçoit le pluralisme juridique et politique dans l'ordre international. La paix kantienne, par conséquent, ne suppose pas la convergence des fins politiques¹⁶⁷ (Bohman, 1996 : 180). Comme l'a noté Vlachos : « par ses études biologiques, anthropo-géographique et historiques, Kant reconnaît l'originalité de chaque peuple et lui accorde une certaine signification positive dans sa conception du droit international¹⁶⁸. » Toutefois, quelques auteurs n'acceptent pas l'argument empirique selon lequel à son époque les États ne veulent pas constituer un État mondial. La philosophie politique semble conditionner la philosophie du droit à l'expérience¹⁶⁹, conclut Cavallar à propos de Kant : « dans son évident souci de ne pas tomber dans l'utopie, il accommode (...) sa *Doctrine du droit* de manière excessive à la réalité dans le deuxième article

commerce perpétuel de nation à nation, voulaient faire un Traité d'Union et un Congrès perpétuel (...), je pense que les plus faibles auraient une sécurité suffisante, que le grand pouvoir des plus forts ne pourrait pas leur faire de mal, que chacun tiendrait exactement les promesses mutuelles, que le commerce ne serait jamais interrompu et que tous les futurs différends se termineraient sans guerre grâce à un arbitre. »(Saint-Pierre Abbé de, Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe (1ère éd. 1713). Paris, Garnier Frères, 1981, p. 130-131.)

¹⁶⁶Emmanuel Kant, « Zum ewigen Frieden », op. cit., p. 356.

¹⁶⁷ James Bohman, « Die Öffentlichkeit des Weltbürgers: Über Kants 'negatives Surrogat' », op. cit., p..

¹⁶⁸ Georges Vlachos, *La pensée politique de Kant*, Paris, PUF, 1962, p. 571-574.

¹⁶⁹ Georg Cavallar, « A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano À Paz Perpétua », op. cit., p. 91.

définitif¹⁷⁰. » Axinn, à son tour, en défendant la thèse selon laquelle « il est temps que la communauté mondiale se retrouve sous la force légale et militaire d'un gouvernement mondial unique », estime que, si Kant a pensé à deux structures possibles d'un système juridique mondial (la fédération d'États et le gouvernement mondial), les obstacles techniques qui l'ont conduit à abandonner l'idée d'un gouvernement mondial (le monde serait trop grand pour être gouverné par un seul gouvernement, et ne parviendrait pas à protéger ses citoyens) auraient pu être surmontés¹⁷¹. Il ne s'agit pas, cependant, d'un « accommodement à la réalité », et encore moins d'une considération purement technique, mais de la reconnaissance du fait que cette réalité permet la réalisation d'idéaux rationnels. Pour Kant, un État mondial est non seulement impossible du point de vue politique mais également inacceptable d'un point de vue moral : la diversité des cultures, moralement souhaitable, doit être préservée. Dans ses études précritiques des sciences naturelles, Kant considère le monde matériel non pas atomiquement, mais dynamiquement, comme étant un champ de force d'attraction et de répulsion. Le monde spirituel est calqué sur le monde matériel : c'est un système de forces en conflit. La société, la science et la culture, de façon semblable au monde matériel, se développent à partir des contradictions¹⁷² (Kant, 1784e : 20 ; Brandt, 1995 : 141).

3. Le droit cosmopolite

Avant Kant, le droit avait deux dimensions : le droit de l'État, à savoir le droit interne de chaque État, et le droit des gens, autrement

¹⁷⁰ Georg Cavallar, « A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano À Paz Perpétua », op. cit., p. 95 ; Matthias Lutz-Bachmann, « Kant's idea of peace and the philosophical conception of a world republic », trad. David W. Loy, dans James Bohman et Matthias Lutz-Bachmann (dir.) *Perpetual peace. Essays on Kant's cosmopolitan ideal*, Londres, MIT, 1997, p. 59-77, ici : p. 74.

¹⁷¹ Sidney Axinn, « World Community and ist government », dans Jane Kneller et Sidney Axinn (dir.), *Autonomy and community. Readings in contemporary Kantian social philosophy*, New York, State University of New York, 1998, p. 119-129, ici : 119 et 123.

¹⁷² Reinhart Brandt, « Vom Weltbürgerrecht », op. cit., p. .

dit le droit des relations entre les États, et des relations des individus entre eux au sein d'un État. Dans une note en bas de page dans la *Paix Perpétuelle*¹⁷³, Kant ajoute une troisième dimension : le droit cosmopolite, le droit des citoyens du monde, qui considère chaque individu comme le membre d'une société cosmopolite (et non seulement comme le membre d'un État). La relation entre cette dimension du droit et les deux premières suit les catégories de la *Critique de la Raison Pure* : un État correspond à la catégorie de l'unité ; plusieurs États, dans la loi des gens, à la catégorie de la pluralité ; tous les êtres humains et les États, dans le droit cosmopolite, à la catégorie de la totalité systématique, qui relie les deux dimensions précédentes¹⁷⁴ (Kant, 1781 : 93 ; Brandt, 1995 : 142). D'une part, la prémissse est la même pour les trois formes de droit : la réciproque « influence physique ». Étant donné que la terre n'est pas une « surface infinie » mais qu'elle est « fermée sur elle-même¹⁷⁵ », on ne peut pas éviter la proximité spatiale avec d'autres personnes physiques ou morales¹⁷⁶. Cependant, ce n'est que dans les temps modernes que cette influence réciproque implique tous les individus¹⁷⁷, de sorte que, comme le note Brandt, « *le temps historique est constitutif*¹⁷⁸ » de ce droit (Brandt, 1995 : 143). Les habitants de toute la Terre constituent dès lors un système si bien que « la violation du droit en *un* endroit de la Terre est ressentie en tous¹⁷⁹. »

Le troisième article de la *Paix Perpétuelle* présente ensuite le droit cosmopolitique comme la troisième condition de la paix. Kant insiste sur son caractère juridique : « il ne s'agit pas ici de

¹⁷³ Emmanuel Kant, « Zum ewigen Frieden », op. cit., p. 347-349.

¹⁷⁴ Emmanuel Kant, « Kritik der reinen Vernunft » [1781], dans *Werke*, Vol. III, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1968, p. 93 (Réimpression photomécanique de l'édition faite par la Preußischen Akademie der Wissenschaften à partir de 1902 de l'œuvre complète de Kant) ; Reinhard Brandt, « Vom Weltbürgerrecht », op. cit., p. .

¹⁷⁵ Emmanuel Kant, « Metaphysik der Sitten », op. cit., p. 311.

¹⁷⁶ Emmanuel Kant, « Zum ewigen Frieden », op. cit., p. 349 ; Emmanuel Kant, « Metaphysik der Sitten », op. cit., p. 312.

¹⁷⁷ Emmanuel Kant, « Zum ewigen Frieden », op. cit., p. 360.

¹⁷⁸ Reinhard Brandt, « Vom Weltbürgerrecht », op. cit., p. .

¹⁷⁹ Emmanuel Kant, « Zum ewigen Frieden », op. cit., p. 360.

philanthropie mais, comme dans les articles précédents, de droit¹⁸⁰. » De la même façon, dans la *Doctrine du droit*, Kant ouvre la troisième section sur le droit public, relatif au droit cosmopolite, en affirmant que « cette Idée de la raison d'une (...) communauté pacifique de tous les peuples sur la Terre n'est pas un principe philanthropique (éthique), mais juridique¹⁸¹. » Le troisième article défini est ainsi formulé : « le droit cosmopolite doit être limité aux conditions d'une hospitalité universelle¹⁸². » Ce droit est établi sur le principe selon lequel tous ont à l'origine le même droit sur le sol¹⁸³ et donc « personne n'a plus de droit qu'un autre à être à un endroit sur Terre¹⁸⁴. » Le droit

sur le sol n'est pas un « droit acquis¹⁸⁵ », que l'on peut avoir sur les choses et qui fait l'objet du « droit privé », mais un droit dérivé du droit à la liberté, un « droit originel ». De ce droit résulte le droit sur son propre corps et, comme le corps a besoin d'espace, la propriété collective originelle du sol¹⁸⁶. En découle le « droit de visite¹⁸⁷ », à savoir le droit des citoyens de la Terre à pouvoir vivre en communauté avec tous et, à cette fin, le droit de visiter tous les endroits sur Terre¹⁸⁸, ainsi que le « droit à l'hospitalité¹⁸⁹ », c'est-à-dire le droit de ne pas être traité par l'étranger comme un ennemi en tentant d'établir des relations avec lui¹⁹⁰. L'atteinte au droit, dans ce cas, se produit lorsque l'arrivée d'un individu dans un endroit n'est pas supportée par les autochtones.

Contrairement aux deux précédents, le troisième article a un caractère restrictif : le droit cosmopolite se limite au droit de l'hospitalité. Dans ce cas, le droit est violé lorsque – et ce fut pour

¹⁸⁰ Emmanuel Kant, « Zum ewigen Frieden », op. cit., p. 357.

¹⁸¹ Emmanuel Kant, « Metaphysik der Sitten », op. cit., p. 352.

¹⁸² Emmanuel Kant, « Zum ewigen Frieden », op. cit., p. 357.

¹⁸³ Emmanuel Kant, « Metaphysik der Sitten », op. cit., p. 352.

¹⁸⁴ Emmanuel Kant, « Zum ewigen Frieden », op. cit., p. 358.

¹⁸⁵ Emmanuel Kant, « Metaphysik der Sitten », op. cit., p. 238.

¹⁸⁶ Emmanuel Kant, « Metaphysik der Sitten », op. cit., p. 353.

¹⁸⁷ Emmanuel Kant, « Zum ewigen Frieden », op. cit., p. 358.

¹⁸⁸ Emmanuel Kant, « Metaphysik der Sitten », op. cit., p. 353.

¹⁸⁹ Emmanuel Kant, « Zum ewigen Frieden », op. cit., p. 358.

¹⁹⁰ Emmanuel Kant, « Metaphysik der Sitten », op. cit., p. 352.

Kant le principal problème d'une injuste « inhospitalité » – celui qui arrive dans un territoire étend son empire sur celui-ci. Le droit cosmopolite s'oppose ainsi au droit de s'établir¹⁹¹ sur le territoire d'un autre peuple. Ces principes juridiques permettent à Kant de fonder sur une théorie du droit sa sévère critique de l'attitude des Européens envers les peuples d'autres continents¹⁹² (Burger, 1959 : 316). Il dénonce les procédures de colonisation qui, prétendant apporter aux sauvages les bénéfices de la civilisation, prennent leurs terres par force ou par achat fictif. En se demandant si un peuple peut s'installer sur des terres récemment découvertes, Kant estime que cela n'est possible que dans la mesure où ce peuple reste à l'écart de l'endroit où se trouve le premier peuple qui a utilisé ce territoire et ne lui fait pas de tort. Mais quand il s'agit de peuples de bergers ou de chasseurs (comme dans la plupart des pays d'Amérique), dont la survie dépend de vastes extensions de terres inhabitées, ce processus d'installation ne peut se faire que par un contrat¹⁹³ qui n'exploite pas l'ignorance des habitants – ce qui n'était pas le cas. Kant exclut donc de justifier que l'exercice de cette violence conduit à un monde meilleur, en condamnant la maxime selon laquelle la fin justifie les moyens : « toutes ces intentions prétendument bonnes ne peuvent pas effacer l'injustice causée par les moyens utilisés pour les réaliser¹⁹⁴. »

Kant critique ainsi le discours des « nations civilisées » qui désignent, par euphémisme, la « conquête » des autres peuples comme une « visite » : « Comparez cela avec la conduite inhospitalière des États civilisés, principalement des commerçants de notre continent, montrée lorsqu'ils visitent des pays et des peuples étrangers (ce qui pour ces nations est la même chose que conquérir), alors l'injustice augmente de façon alarmante. » Le comportement des Européens par rapport aux indigènes est considéré par Kant comme une réduction de l'autre au néant – ce qui rend la relation entre personnes impossible : « L'Amérique, les pays des noirs, les îles des épices, le Cap etc.

¹⁹¹Emmanuel Kant, « Metaphysik der Sitten », op. cit., p. 353.

¹⁹² Ernest Hamburguer, « Droits de l'homme et relations internationales », *Recueil des cours*, 1959, Tome 97, II, p. 293-429, ici : p. 316.

¹⁹³ Victor Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, 3. éd., Paris, PUF, 1969, p. 564-565.

¹⁹⁴ Emmanuel Kant, « Metaphysik der Sitten », op. cit., p. 353.

étaient pour eux, lors de leur découverte, des pays qui n'appartaient à personne, parce qu'ils ne considéraient pas leurs peuples comme des personnes » Kant parle non seulement de l'illégitimité de la conquête, mais aussi de ses effets dévastateurs, de la déstructuration complète qu'elle provoque directement ou indirectement : « Dans l'Est de l'Inde (Hindoustan), sous prétexte d'établir de succursales commerciales, des troupes étrangères ont débarqué et ont opprimé les indigènes, incité plusieurs États à d'abominables guerres, étendu la faim, la rébellion, la perfidie et tous les maux qui affligen l'humanité. La Chine et le Japon, qui ont fait l'expérience de ces hôtes, leur refusent sagement [...] l'entrée dans leur pays (...)¹⁹⁵. » Enfin, Kant montre le lien entre l'expansion du commerce et les guerres entre les puissances européennes : « Le pire (d'un point de vue moral, le meilleur) est que ce type de violence ne conduit même pas à quelque chose ; que toutes ces sociétés commerciales sont sur le point de faire faillite (...), et tout cela sert seulement à engendrer davantage de guerres en Europe. » On verra plus tard, avec Alexander von Humboldt, la critique envers la colonisation et ses effets néfastes.

Dans la section ci-dessous, il s'agit d'analyser la réception de Kant dans la discussion contemporaine concernant les sujets suivants : le caractère pacifique de la république (1), les institutions juridiques internationales (2) et le statut juridique des droits humains (3).

II. Les thèmes kantiens

1. *La nature pacifique de la république*

Dans la *Paix Perpétuelle*, la première condition à la paix est que les États soient des républiques – à savoir que le peuple se donne lui-même ses lois, ce qui dans la réception de la philosophie politique de Kant est identifié par la notion contemporaine de démocratie. La constitution républicaine – ou démocratique – dans l'ordre intérieur a comme conséquence la paix dans le domaine extérieur, parce qu'elle est déterminée par la volonté de ceux qui assument le fardeau de la guerre et qui, par conséquent, ne la voudront probablement pas.

¹⁹⁵Emmanuel Kant, « Zum ewigen Frieden », op. cit., p. 358-359.

Cette idée prédomine chez les internationalistes de l'entre-deux-guerres, tels que Del Vecchio, Lange et Mirkine-Guetzévitch. Del Vecchio reconnaît comme une grande réussite le fait que certains penseurs des siècles précédents aient remarqué ce qui semble relativement facile à comprendre à leur

époque : l'étroit lien entre l'organisation interne d'un État et la possibilité d'une coordination à l'échelle internationale. Cette conception, observe l'auteur, a inspiré la critique de Rousseau envers le projet de l'abbé de Saint-Pierre et ce n'est pas par hasard que Kant l'établit dans le premier article définitif de la *Paix Perpétuelle*¹⁹⁶. En découle également le commentaire de Lange : « Sans doute l'œuvre de Kant marque l'étape la plus importante dans l'histoire de la doctrine pacifiste. Elle a révélé l'erreur de Saint-Pierre et de presque tous ses prédécesseurs, qui croyaient que les dynasties pourraient créer la fédération internationale. Ainsi il a établi la connexion intime entre l'internationalisme et la démocratie¹⁹⁷. » En notant que l'article 1 du Pacte de la Société des Nations déclare que l'existence d'un régime constitutionnel est une condition préalable pour en être membre, Mirkine-Guetzévitch, à son tour, n'oublie pas que, pour Kant, la paix n'est possible qu'entre les peuples qui ont un régime constitutionnel : « le contrôle parlementaire de la politique étrangère n'est qu'un aspect de ce grand problème, formulé et résolu par Kant. Le contrôle parlementaire de la politique étrangère permet même de constater que la pensée de Kant est exacte non seulement sur le plan abstrait, mais aussi et surtout dans la réalité historique. En étudiant l'évolution historique des institutions représentatives et de leur rôle dans la politique étrangère, nous constatons que le contrôle parlementaire est une garantie de la paix¹⁹⁸. » .

¹⁹⁶ Georges Del Vecchio, « La société des nations au point de vue de la philosophie du droit international », *Recueil des cours*, 1931, Tome 38, IV, p. 541-649, ici : p. 633-634.

¹⁹⁷ Christian L. Lange, « Histoire de la doctrine pacifique et de son influence sur le développement du droit international », *Recueil des cours*, 1926, Tome 13, III, p. 171-426, ici : p. 349.

¹⁹⁸ Boris Mirkine-Guetzévitch, « La technique parlementaire des relations internationales ». *Recueil des cours*, Tome 56, II, p. 211-299, ici : 294-295.

L'idée de la nature pacifique des démocraties perd sa force après la Seconde Guerre mondiale à cause de son usage idéologique. La guerre froide est présentée par l'Occident comme une lutte entre les démocraties et les dictatures. La « Doctrine Truman », telle qu'elle est présentée en mars 1947, évoque une conception dualiste du monde : un côté serait dirigé par la volonté de la majorité, représentée dans les institutions libres et dans les gouvernements légitimement élus, en veillant aux libertés individuelles d'expression et de religion ; l'autre côté serait opprimé par la force d'une minorité, faisant usage de la terreur, du contrôle de la presse et de la suppression des libertés individuelles. Le président américain Eisenhower traduit cette conception comme un affrontement entre les forces du bien et du mal. Le bloc soviétique, à son tour, se présente comme une opposition à l'impérialisme américain et à l'assujettissement de la démocratie. Les pays démocratiques de l'Occident, cependant, appuient les dictatures d'Amérique latine et s'allient avec des pays qui ne respectent pas les droits humains en Afrique, en Asie et en Amérique latine, en tolérant l'Espagne de Franco et le Portugal de Salazar. Les États-Unis, qui se présentent comme la démocratie par excellence, engendrent de nombreux conflits. Ainsi, au lieu de l'idée de la nature pacifique des démocraties¹⁹⁹ prédomine la notion selon laquelle la violence dans le système international vient de la structure même du système, et non des systèmes de gouvernement de chaque pays. La structure du système, contrairement à ce que Kant pensait, n'est pas influencée par les systèmes de gouvernement de chaque pays, qui ne peuvent pas expliquer le comportement des États dans leurs relations avec l'étranger. La structure anarchique du système explique également ce qu'on appelle le « dilemme de la sécurité » : il n'est plus possible de différencier la prévention de sécurité et la préparation à l'offensive, ce qui aboutit à une course pour l'armement²⁰⁰.

¹⁹⁹ Pascal Boniface, *Le monde contemporain: grandes lignes de partage*, Paris, PUF, 2001, p. 203-213.

²⁰⁰ Ernst-Otto Czempiel, « O teorema de Kant e a discussão atual sobre a relação entre democracia e paz », dans Valerio Rohden (dir.), *Kant e a instituição da Paz*, trad. Peter Naumann, Porto Alegre, Ed. Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997, p. 121-142, ici : p. 126 (« Kants Theorem und die aktuelle Diskussion über die Beziehung zwischen Demokratie und Frieden », *Id*, p. 99-120).

Cette conception commence à être contestée par le libéralisme des années 70. En 1976, Melvin Small et David Singer publient l'article « The War-Proneness of Democratic Regimes 1816-1965²⁰¹ » et en 1983, Michael Doyle publie « Kant, Liberal Legacy and Foreign Affairs²⁰² ». Ces deux articles, en critiquant la conception réaliste selon laquelle la nature du régime politique n'a aucune influence sur les relations internationales (déterminées principalement par les relations de pouvoir, les intérêts et les besoins de sécurité), soutiennent l'idée selon laquelle les démocraties ne font pas la guerre les unes contre les autres. Avec la fin du bloc soviétique qui, présenté comme l'agresseur potentiel, renforçait l'idée du caractère belliqueux des États non-démocratiques, et avec l'expansion de la démocratie politique des années 80, l'idée de la paix démocratique est à nouveau en vogue²⁰³.

Les analyses essaient désormais de redécouvrir le lien établi par Kant entre la république et la paix, qui serait le fondement de la démocratie moderne : les décisions politiques doivent répondre aux besoins de la société en reflétant, par conséquent, l'aversion du citoyen pour la violence. Pour Czempiel, si on considère que l'intérêt du citoyen est déterminé par son aversion à la violence, et si cet intérêt est transféré sans restriction au système politique lorsque celui prend ses décisions, alors le recours à la violence devient impossible dans une démocratie. La thèse de la nature pacifique des démocraties trouve un appui en ce lien socio-politique²⁰⁴. »

La recherche en Relations I

internationales dans l'après-guerre, selon Czempiel, consiste

²⁰¹ Melvin Small et David Singer, « The War-Proneness of Democratic Regimes 1816-1965 », *Jerusalem Journal of International Relations*, 1976, volume 1, numéro 4, p. 50-69.

²⁰² Michael Doyle, « Kant, Liberal Legacy and Foreign Affairs », *Philosophy and Public Affairs*, 1983, « Part II », volume 12, numéro 4, p. 323-353.

²⁰³ Jean-Jacques Roche, *Théories des relations internationales*, Paris, Montchrestien, 2001, p. 88-91.

²⁰⁴ Ernst-Otto Czempiel, « O teorema de Kant e a discussão atual sobre a relação entre democracia e paz », op. cit., p. 122.

principalement en des analyses de données empiriques. Sans se plonger dans la théorie, elles ne disposent pas d'hypothèses de recherche affinées, d'où les divergences dans l'analyse des données et le faible pouvoir explicatif de ces œuvres. Ces enquêtes montrent que les démocraties déclenchent autant de guerres que les États autoritaires. La différence est que les démocraties, contrairement aux États autoritaires, ne se battent jamais les unes contre les autres. Le débat international, toutefois, n'explique pas cette contradiction. Selon Czempiel, ces enquêtes souffrent d'un double handicap : elles utilisent un concept non-sélectif de démocratie et ignorent les réflexions théoriques plus approfondies. Quoi qu'il en soit, le problème est que ces analyses ne permettent pas de distinguer avec précision les démocraties des non-démocraties. Kant aurait cependant donné le critère le plus important : la cogestion des citoyens. Selon l'analyse de Czempiel, au XIX^{ème} siècle aucun pays n'a satisfait cette exigence kantienne, ce qui signifie que toutes les analyses statistiques de cette période (qui commencent en 1815) « ne disent rien sur leur objet ». Il n'y a pas eu de cogestion des citoyens impliqués, mais de certains groupes qui ont été parties prenantes. Czempiel rappelle que Kant critiquait déjà la cour qui entourait et « conseillait » le monarque²⁰⁵.

Cette situation n'aurait pas beaucoup changé au XX^{ème} siècle : « on ne peut pas dire que cette exigence de Kant a été remplie dans les démocraties occidentales. Ceux qui ont à supporter le fardeau de la guerre ne participent pas à la décision et ceux qui décident n'en subissent pas les conséquences²⁰⁶. » Or, poursuit Czempiel en rappelant Kant, celui qui est directement touché par la guerre, qui est forcé de combattre en personne, de couvrir les coûts de la guerre avec ses propres possessions, et enfin d'assumer le fardeau de la dette de la guerre, est contre la guerre : « ici, dans le cas décrit par Kant en termes très concrets, de caractère empirico-sociologique, se trouve la véritable incitation à abandonner l'utilisation de la violence. Pour que cela puisse fonctionner, le pouvoir de décision, la guerre ainsi que les

²⁰⁵ Ernst-Otto Czempiel, « O teorema de Kant e a discussão atual sobre a relação entre democracia e paz », op. cit., 123-127.

²⁰⁶ Ernst-Otto Czempiel, « O teorema de Kant e a discussão atual sobre a relação entre democracia e paz », op. cit., 127-128.

charges qui découlent de la guerre ne peuvent pas être séparés²⁰⁷. » Le républicanisme de Kant est également récupéré par Klaus-Gerd Giesen comme un argument contre la technification dans l'utilisation massive et ponctuelle des armes nucléaires, dont l'efficacité dépend des décisions qui ne sont pas soumises au processus démocratique. Kant dans le § 55 de la *Doctrine du droit*, dit que le citoyen « doit être considéré au sein de l'État en tant que membre participant (...) à la législation et doit donc donner son libre consentement, par la médiation de ses représentants, non seulement à la guerre en général, mais aussi à chaque décision particulière concernant la guerre²⁰⁸. » Selon l'analyse de Giesen, « pour Kant, il s'agit là d'assurer la primauté du contrôle politique sur toute autre considération de nature purement militaire ou technique (...). Fondamentalement anti-décisionniste par nature, la configuration républicaine imaginée par Kant s'oppose à la dépolitisation des décisions importantes pour la nation. L'automatisation des systèmes d'armes nucléaires d'aujourd'hui, essentielle pour le 'bon' fonctionnement dans les délais imposés par la technique elle-même, conduit à la technification des décisions et supprime l'autonomie du politique. Au nom de la liberté d'action de l'individu, Kant, en son temps, s'est *résolument* opposé à ce principe²⁰⁹. »

D'un autre côté, cependant, se renforce l'idée du *soft power* de la démocratie occidentale, accompagnée du principe selon lequel la démocratie peut être imposée de l'extérieur, ce qui justifierait les conditionnalités dans les forums internationaux et l'interventionnisme, avec les contradictions bien connues – comme la promotion de l'économie de marché au détriment de la démocratie. En outre, l'écart entre la démocratie formelle (expression du vote, de la pensée etc.) et la démocratie réelle (logement, éducation, santé, etc.) s'accroît. Octroyer le titre de citoyen ne corrige pas les rapports de domination, qui empêchent à la fois la reconnaissance des droits ignorés et la

²⁰⁷ Ernst-Otto Czempiel, « O teorema de Kant e a discussão atual sobre a relação entre democracia e paz », op. cit., 133.

²⁰⁸ Emmanuel Kant, « Metaphysik der Sitten », op. cit., p. 345.

²⁰⁹ Klaus-Gerd Giesen, « Kant et la guerre de masse », *Actes du IIIe Congrès de la Société Internationale d'Études kantiennes de la langue française*, Athènes, 14-17 mai 1997, p. 331-341, ici : 338-339.

jouissance effective des droits déjà déclarés²¹⁰. La proclamation du principe républicain exige donc d'investiguer sur les relations sociales qui détruisent et conditionnent la lutte pour sa réalisation. D'ailleurs, tel qu'on le verra plus tard avec Freud, il n'est pas évident que celui qui souffre du fardeau de la guerre soit contre la guerre.

La constitution républicaine n'est pour Kant, cependant, que la première condition pour la paix – une condition nécessaire mais pas suffisante. La deuxième condition suppose que les républiques constituent une fédération d'États – ou ce que nous appelons aujourd'hui une organisation internationale.

2. *Les institutions juridiques internationales*

Le deuxième article définitif de la *Paix Perpétuelle* prévoit qu'« il est nécessaire que le droit public soit fondé sur une Fédération d'États libres²¹¹. » L'idée kantienne selon laquelle les États devraient mettre en place des institutions juridiques internationales pour instaurer la paix sera centrale dans le mouvement pacifiste et dans les théories internationalistes de l'entre-deux-guerres. Alfred Zimmern dit alors de la Société des Nations : « Elle va créer (...) une bonne ‘entente’ entre tous les peuples qui ont la même soif de paix. Elle sera pour nous la solution de notre problème de sécurité (...). Donc le mot d'ordre dans l'après-guerre est de mettre tous nos espoirs dans la Société des Nations, qui remplacera à la fois l'équilibre des pouvoirs et les anciennes suprématies disparues. En bref, c'est la *dea ex machina*, c'est la Providence²¹². » Dans le même sens, Fried a déclaré que ce n'est pas l'absence de guerre²¹³ mais « l'organisation mondiale

²¹⁰ 23. Étienne Balibar, *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997, p.

²¹¹ Emmanuel Kant, « Zum ewigen Frieden », op. cit., p. 354.

²¹² 23. Alfred Eckhard Zimmern, « La puissance britannique dans le monde », dans *Les Empires Coloniaux*, Paris, Alcan - PUF, 1940, p. 75-111, ici : p. 94.

²¹³ 23. Alfred H. Fried, « Die Friedensidee in moderner Auffassung », dans *Der deutsche Friedens-Kongress in Stuttgart*, Verlag der Deutschen Friedensgesellschaft, 1909, p. 15-19, ici : p. 15.

[...] qui est au fondement de l'idée moderne de la paix²¹⁴. » Le nouvel esprit du droit international se confond avec l'esprit de la Société des Nations, « les accords individuels, dans l'esprit de l'ancien régime et ses méthodes, ne peuvent conduire qu'à des résultats superficiels. Il n'y a qu'une paix véritable et forte dans la solidarité des peuples, exprimée par la Société des Nations, agissant directement et ouvertement²¹⁵. » Le contexte de la guerre froide, toutefois, renforce l'idée anti-kantienne selon laquelle la sécurité doit être considérée comme une question militaire, sous la compétence d'alliances militaires comme l'OTAN et le Pacte de Varsovie. Par contre, après la fin de la guerre froide, l'idée kantienne selon laquelle la sécurité doit être la responsabilité d'une organisation internationale comme l'ONU reprend son souffle, et plusieurs études exigent, en dépit de toutes les critiques faites à son fonctionnement, que l'ONU soit plus sollicitée, respectée et effective²¹⁶ : « Le fait qu'on soit aujourd'hui conscient des limites et même des échecs d'une institution comme l'ONU ne doit pas nous faire oublier ce que l'opuscule de Kant nous montre clairement : il n'y a pas d'autre chemin à suivre²¹⁷. » On affirme la nécessité d'avoir des institutions de règlement des différends qui fassent la promotion des mesures d'ajustement et de l'arbitrage – un point qui du reste « implique l'exigence que le droit, en tant que droit international, devienne le fondement de toute action politique²¹⁸. »

²¹⁴ Alfred H. Fried, « Die Friedensidee in moderner Auffassung », op. cit., p. 16.

²¹⁵ A. Aulard, « La propagande pour la Société des Nations ». *La paix par le droit*, 1927, Année 1937, p. 235-236.

²¹⁶ Eduardo Rabossi, « Kant y las condiciones de posibilidad de la sociedad cosmopolita » dans Valerio Rohden (dir.), *Kant e a instituição da Paz*, Porto Alegre, Ed. Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997, p. 180-190.

²¹⁷ Daniel Brauer, « Utopia e historia em el proyecto de Kant de una ‘Paz perpetua’ », dans Valerio Rohden (dir.), *Kant e a instituição da Paz*, Porto Alegre, Ed. Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997, p. 210-221, ici : p. 212.

²¹⁸ Wolfgang Thierse, « A paz como categoria política e desafio político», dans Valerio Rohden (dir.) *Kant e a Instituição da Paz*, Porto Alegre, Ed. Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997, p. 161-179, ici : p. 178 (« Frieden als politische Kategorie und Herausforderung », *Id*, p. 143-160).

La discussion se tourne vers les systèmes de sécurité, qui jouent, dans les années 90, un rôle différent qu'auparavant. La Charte des Nations Unies de 1945 identifie trois systèmes de sécurité conçus pour aborder les questions de sécurité régionale : le « système universel de sécurité collective²¹⁹ », le « droit inhérent de légitime défense individuelle ou collective²²⁰ » et enfin « les accords régionaux ou les entités régionales »²²¹. Pendant le conflit Est-Ouest (1946-1989), le système de la légitime défense collective, auquel appartenaient l'OTAN et le Pacte de Varsovie en tant qu'alliances militaires, prédomine. Toutefois, dans les années 90, se renforce l'idée selon laquelle « le système bipolaire de la légitime défense collective par des alliances est remplacé par la nouvelle multipolarité et par la renaissance des stratégies universelles et régionales de sécurité collective » (Brauch, 1994 : 209 -11)²²².

Dans le monde de la guerre froide, fondé sur un système bipolaire des alliances, la politique de sécurité est un problème qui concerne les militaires. Dans l'ère post-guerre froide, l'idée dominante est la conception libérale selon laquelle la sécurité est basée sur des arrangements régionaux de sécurité collective, dans lesquels devraient dominer l'interaction coopérative et les mécanismes juridiques de règlement des différends, y compris l'arbitrage, liés à des efforts conjoints pour assurer la survie de l'humanité et de l'environnement : des problèmes comme la pénurie d'eau, la croissance démographique, les migrations et le changement climatique, ainsi que les questions économiques et les conflits nationalistes, ne peuvent plus être résolus par les anciennes stratégies de concurrence²²³. La confiance libérale dans les stratégies de coopération et les institutions juridiques

²¹⁹ Voir le chapitre VI, sur « le règlement pacifique des différends », les articles 33 à 38, et le chapitre VII sur « l'action relative aux menaces sur la paix, la rupture de la paix et les actes d'agression », articles 39 à 50.

²²⁰ Chapitre VII, article 51.

²²¹ Chapitre VIII, articles 52 à 54.

²²² Hans Günter Brauch, « As Nações Unidas e as organizações regionais. Uma contribuição ao sistema de segurança coletiva: o caso europeu », *Contexto internacional*, 1994, volume 16, numéro 2, p. 209-248, ici : p. 209-211.

²²³ Hans Günter Brauch, « As Nações Unidas e as organizações regionais », op. cit., p. 221.

destinées à assurer la sécurité collective²²⁴ s'oppose à la perspective théorique du réalisme classique, selon laquelle seuls les systèmes de légitime défense collective – à savoir, les alliances militaires, comme l'OTAN et le Pacte de Varsovie – pourraient faire face au problème de la sécurité. Cette idée est également confirmée par M. Boutros-Ghali, lorsqu'il est Secrétaire général de l'ONU, dans son rapport du 17 juin 1992 intitulé « Agenda pour la paix »²²⁵ : « (65) Les accords et organismes régionaux n'ont pas été envisagés sous cet angle au cours des récentes décennies, même lorsqu'ils étaient partiellement conçus, au moment où ils ont été créés, pour jouer un rôle dans le maintien ou le rétablissement de la paix dans leurs régions respectives. Un sentiment nouveau existe aujourd'hui en faveur d'un tel rôle.²²⁶ »

Pour Czempiel, les deux premiers articles définitifs de la *Paix Perpétuelle* offrirait une orientation stratégique : « le fait que la paix soit assurée dans l'Union européenne grâce à la démocratisation et avec l'aide de l'organisation internationale confirme les deux conceptions basiques de Kant. D'ailleurs, cette conclusion contient également une référence importante pour la stratégie que doit développer une politique étrangère engagée à maintenir la paix. Qui veut pacifier un sous-système international doit démocratiser les formes de gouvernement des pays impliqués et créer entre eux une organisation internationale²²⁷. »

Un des problèmes de l'Europe d'aujourd'hui résulte du fait que l'intégration de la Russie, en tant que puissance nucléaire et membre permanent du Conseil de sécurité, dans un nouveau système régional de sécurité collective, a été négligée. Les dirigeants politiques depuis 1990 ont échoué dans la conception et la construction de la

²²⁴ Hans Günter Brauch, « As Nações Unidas e as organizações regionais », op. cit., p. 223.

²²⁵ Hans Günter Brauch, « As Nações Unidas e as organizações regionais », op. cit., p. 217-218.

²²⁶ Boutros Boutros-Ghali, *An Agenda for Peace: Preventive Diplomacy, Peacemaking and Peace-keeping*, Document A/47/277 – S/24111, 17 Juin 1992, New York, Department of Public Information, United Nations, 1992.

²²⁷ Ernst-Otto Czempiel, « O teorema de Kant e a discussão atual sobre a relação entre democracia e paz », op. cit., p. 138.

nouvelle architecture mondiale et européenne de sécurité²²⁸. Les théorèmes de Kant, selon Czempiel, permettent de reconnaître ce problème et d'indiquer un critère d'action : « dans la lignée de Kant, mais aussi de la théorie de la science politique, le mieux serait d'élargir l'UE. » Ceci montre, selon Czempiel, l'importance contemporaine de Kant : « le théorème de Kant a non seulement un sens dans l'histoire de la philosophie et de la théorie politique, mais il a également une actualité stratégique. Il synthétise, dans une approche novatrice et surprenante, deux découvertes déjà réalisées et diffusées auparavant, en les liant ensemble sous une appellation appropriée. La démocratisation et l'organisation internationale sont les deux stratégies permettant de canaliser les principales sources d'usage de la force dans les relations internationales, qui causent l'anarchie du système international et sont la caractéristique des formes non-démocratiques de gouvernement national. Ceci doit être dit à tous les partisans d'une *Realpolitik* de nos jours²²⁹. » Czempiel conclut que le théorème de Kant est confirmé par des preuves empiriques de démocraties s'opposant à la violence. Les écarts se produisent, cependant, lorsqu'un degré insuffisant de démocratisation empêche que les exigences de la société soient suffisamment transmises dans les décisions de politique étrangère et quand les démocraties ne sont pas intégrées avec leurs partenaires dans une organisation internationale, ayant ainsi à supporter le dilemme de la sécurité. Les deux articles de Kant peuvent encore, selon l'auteur, orienter la discussion sur les changements en Europe : « l'importance du théorème de Emmanuel Kant réside dans le fait qu'il a montré de manière extensive le lien entre la constitution républicaine d'un pays (la démocratie) et sa politique étrangère, justifiant cette importance par la théorie politique. Avec sa référence au *foedus pacificum*, à l'organisation internationale, il a mentionné la deuxième condition nécessaire pour rendre la paix effective : l'absence permanente de guerre et le règlement continu non-violent de tous les conflits par le biais de procédures correspondantes. Les résultats de la discussion scientifique peuvent également orienter le débat sur la réorganisation de l'Europe, qui est

²²⁸ Hans Günter Brauch, « As Nações Unidas e as organizações regionais », op. cit., p. 236.

²²⁹ Ernst-Otto Czempiel, « O teorema de Kant e a discussão atual sobre a relação entre democracia e paz », op. cit., p. 138-139.

en cours depuis la moitié des années 1990 : les gouvernements européens doivent être organisés de façon démocratique et tous les pays doivent être intégrés dans les organisations internationales. La démocratie et le *foedus pacificum* – le théorème de Kant nous conduit vers ces deux objectifs²³⁰. »

La réalisation de ces idées rencontre des difficultés du fait que l'orientation néo-libérale qui modèle les divers processus d'intégration régionale est en contradiction avec les priorités sociales et politiques. En outre, le Sud tente toujours avec beaucoup de difficultés de s'imposer dans les forums internationaux, dans lesquels il n'est clairement pas en position de force, ayant à se soumettre encore à l'orientation néo-libérale des organisations internationales pour la réglementation du commerce et de la finance internationale – le Fonds monétaire international (FMI), la Banque mondiale et l'Organisation mondiale du commerce (OMC) – ce qui ne ressemble en rien à la Fédération des États à laquelle Kant pensait. L'intégration dans une organisation internationale ne supprime pas les rapports de domination qui conditionnent la réalisation du droit international, et seule l'analyse de ces relations permet de les affronter.

3. *Le cosmopolitisme*

Kant a ajouté une troisième dimension au droit, qui était jusque-là limité au droit étatique et au droit des personnes : le droit cosmopolite, qui considère l'individu comme un membre de la société mondiale²³¹. L'idée cosmopolite de Kant a été reconstruite dans les années 1990 pour orienter une politique cosmopolite des droits de l'homme. Toutefois, sa manipulation par certains États dégénère en une moralisation autodestructive de la politique. Le risque réside dans le fait que, lorsqu'un État s'oppose à son ennemi politique au nom de l'humanité, il prend un concept universel pour s'identifier avec lui contre son ennemi ; il considère la paix, la justice, le progrès et la

²³⁰ Ernst-Otto Czempiel, « O teorema de Kant e a discussão atual sobre a relação entre democracia e paz », op. cit., p. 140-141.

²³¹ Emmanuel Kant, « Zum ewigen Frieden », op. cit., p. 357 ; Emmanuel Kant, « Metaphysik der Sitten », op. cit., p. 352.

civilisation comme ses propres valeurs, valeurs que l'ennemi ne respecterait pas. La politique des droits humains permettrait de procéder à une évaluation morale négative d'un adversaire, passant outre la limitation juridiquement institutionnalisée d'une confrontation politique.

Face à ce problème, Jürgen Habermas cherche à différencier d'un côté la nature juridique de la notion de droits humains et d'un autre côté son usage inapproprié. La validité des droits humains s'étend au-delà des ordres juridiques des États-nations, leur donnant l'apparence de droits moraux. Les textes des constitutions historiques évoquent les « droits inhérents » et ont la forme de « déclarations », ce qui signifie que le législateur ne peut pas en disposer comme il veut. Il s'agit non seulement que les droits humains soient en vigueur et sanctionnés par l'État, mais en outre à ce qu'on veuille leur donner une justification rationnelle – afin qu'ils aient une validité universelle. Toutefois, poursuit Habermas, ce type de justification ne transforme pas les droits fondamentaux en normes éthiques : « les normes juridiques – comprises au sens moderne du droit positif – conservent leur statut juridique, quelle que soit la raison qui permette de fonder leur revendication à la légitimité. Elles doivent ce caractère à leur structure et non à leur contenu. Selon leur structure, les droits fondamentaux sont des droits subjectifs opposables, ayant précisément pour fonction de libérer les sujets du droit des commandes éthiques, donnant aux acteurs les marges légales d'une action fondée sur les préférences individuelles. Les droits sont basés sur les obligations morales qui unissent la libre volonté des personnes autonomes. Les obligations juridiques, au contraire, résultent simplement des autorisations à agir selon son propre arbitre, et cela en raison des restrictions légales imposées à ces libertés individuelles (...). C'est pourquoi Kant définit le droit comme ‘l’ensemble des conditions selon lesquelles l’arbitre d’une personne peut s’accorder avec l’arbitre d’une autre selon la loi universelle de la liberté’²³². »

²³² Jürgen Habermas, « Kants Idee des ewigen Friedens - aus dem historischen Abstand von 200 Jahren », dans Jürgen Habermas (dir.), *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, p. 192-236.

Chez Kant, souligne Habermas²³³, les droits humains trouvent leur place dans la doctrine du droit : « l'établissement d'un état cosmopolite signifie que les violations des droits humains ne sont pas directement jugées et combattues selon des critères éthiques, mais poursuivies dans le cadre d'un ordre juridique étatique, selon des procédures judiciaires institutionnalisées, en tant qu'actes criminels²³⁴. » La judiciarisation de l'état de la nature garantit la différenciation entre l'éthique et le droit, assurant à l'accusé une protection contre une discrimination d'ordre éthique. Habermas souligne que la différence entre le droit et l'éthique signifie, comme Kant l'avait déjà remarqué, qu'une partie du comportement (l'esprit et les dispositions) est exemptée de toute réglementation juridique. Pour que la politique ne souffre pas d'une moralisation directe, qui transforme les désaccords en question de bien et de mal, il n'est pas nécessaire que la conception des droits humains soit abandonnée ; ce qui est nécessaire, c'est de lui donner un cadre légal. Cela peut être réalisé, selon Habermas, grâce au concept kantien de droit cosmopolite – d'où son actualité.

Un débat académique naît au sein des journaux lorsque l'OTAN attaque le Kosovo. Habermas note alors dans le journal *Die Zeit*, se référant à la quasi-disparition de la rhétorique de la raison d'État encore évoquée dans la guerre du Golfe, que « heureusement les tons obscurs sont absents de l'espace public allemand (...). Partisans et adversaires de l'attaque [de l'OTAN] se servent d'un langage normatif cristallin²³⁵. » Reinhardt Brandt, dans un article publié dans le *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, intitulé « L'ennemi injuste : ce que Kant aurait dit au sujet de la guerre au Kosovo », se demande : « Comment juger du bien-fondé des attaques de l'OTAN contre la Serbie ? Quel philosophe peut être mis dans le sac des pilotes ? Il faut retourner deux cents ans en arrière pour entrer de nouveau dans le monde conceptuel qui est maintenant revendiqué par les dirigeants politiques de l'OTAN. » Hegel, rappelle l'auteur, s'est concentré sur l'État germanique singulier, Marx et Nietzsche se sont éloignés des

²³³ Jürgen Habermas, « Kants Idee des ewigen Friedens », op. cit.

²³⁴ Jürgen Habermas, « Kants Idee des ewigen Friedens », op. cit., p. 192 f.

²³⁵ Jürgen Habermas, « Bestialität und Humanität. Ein Krieg zwischen Recht und Moral », *Die Zeit*, numéro 18, 29 mai 1999, p. 1.

idées juridiques. Kant reste ainsi l'auteur classique le plus moderne pour penser un ordre mondial pacifique et légal. Une note du *Frankfurter Allgemeine Zeitung* jointe à cet article avertit ses lecteurs que « l'écrit de Kant, *La paix perpétuelle*, est aujourd'hui un texte clé pour évaluer une politique universelle des droits humains. La question actuelle de la conciliation du principe juridique du non-interventionnisme avec le principe de l'intervention humanitaire a été traitée dans ses fondements en 1795²³⁶. »

Habermas, toutefois, fait une exception à l'exigence qu'il avait formulée quatre ans auparavant, selon laquelle les violations des droits humains doivent être poursuivies légalement. Face à un Conseil de sécurité bloqué, l'OTAN pourrait baser son intervention au Kosovo sur le principe de l'aide nécessaire du droit international, même sans mandat de l'ONU, puisque les droits humains ont un contenu moral, partageant ainsi avec les normes morales une prétention à la validité universelle²³⁷. Cet argument est contesté par plusieurs auteurs. Parmi eux, le juriste brésilien Marcelo Neves affirme que « conformément à cette conception du caractère *moral* des *interventions humanitaires* menées unilatéralement par les grandes puissances occidentales, l'idée de Habermas n'engendre pas exactement une politique intérieure mondiale pour la réalisation des droits humains, mais une politique externe *occidentale* de contrôle de la politique des droits de l'homme. Et dans ce cas, les décisions d'attaque et leurs applications, sélectives et arbitraires, ne se produisent pas sous le contrôle de procédures selon le modèle de l'Etat de droit et démocratique²³⁸. » Parmi les réactions critiques à l'argument de Habermas, formulées d'une perspective

²³⁶ Reinhard Brandt, « Der ungerechte Feind. Was Kant zum Krieg im Kosovo zu sagen hätte », *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 7 mai 1999, p. 11.

²³⁷ Jürgen Habermas, « Bestialität und Humanität », op. cit. ; Anderson-Gold Sharon, « Crimes against humanity. A kantian perspective on international law », dans Kneller Jane et Axinn Sidney (dir.), *Autonomy and community. Readings in contemporary Kantian social philosophy*, New York, State University of New York, 1998, p. 103-111.

²³⁸ Neves Marcelo, *Zwischen Themis und Leviathan: eine schwierige Beziehung. Eine Rekonstruktion des demokratischen Rechtsstaats in Auseinandersetzung mit Luhmann und Habermas*. Baden-Baden, Nomos, 2000, p. 207.

kantienne, Reinhard Merkel soutient deux semaines plus tard, également dans *Die Zeit*, que tout acte international a besoin du mandat d'une entité juridique reconnue par la communauté internationale ; que la guerre sans mandat détruit les conditions de juridictionnalisation des relations internationales et constitue une menace pour l'avenir de l'ordre international en tant qu'ordre juridique – et non pour le précaire équilibre des puissances auto-légitimées, note-t-il en expliquant qu'il n'argumente pas en termes réalistes²³⁹. Dans le même sens, Reinhardt Brandt remarque, compte tenu de l'absence d'un mandat des Nations Unies pour l'action de l'OTAN, que « Kant (...) aurait vu dans l'affaiblissement d'un forum international certainement une lésion extrêmement grave pour le droit²⁴⁰. » Quatre ans plus tard, Habermas s'oppose à la guerre de l'Irak de 2003 et à la politique étrangère américaine, appelant l'Europe à redéfinir sa « politique étrangère. » Habermas soutient l'identification de la politique étrangère européenne à « une espérance kantienne d'une politique mondiale intérieure », en reléguant au Sud le rôle de suivre le « modèle européen »²⁴¹. Or la difficulté dans l'argument que l'Europe doit constituer un contrepoids aux États-Unis est de réintroduire dans le « cristallin langage normatif » qu'il a autrefois salué le modèle de balance de pouvoir du réalisme que le normativisme prétendait combattre si décisivement.

Il y a lieu à un déplacement de la politique au droit (pour légitimer l'action politique), du droit à la morale (quand le droit, dans une impasse, ne peut plus légitimer), et de la morale au pouvoir (quand la morale n'aide plus à comprendre « ce qui se passe »). Fichte est l'emblème d'un tel itinéraire, comme Domenico Losurdo analyse. Inspiré par Kant, Fichte refuse d'abord la théorie selon laquelle la paix puisse être réalisée par l'équilibre des pouvoirs, qui ne sert qu'à justifier de nouvelles agressions et guerres : la paix ne peut pas résulter d'un compromis entre les dominants, mais d'un droit international qui règne sur eux, une Société des Nations, dont le centre propulseur serait la France révolutionnaire (Fichte, 1971 : 90-96 ; Losurdo, 1991 : 74-

²³⁹ Merkel Reinhard, « Das Elend der Beschützen », *Die Zeit*, 1999, numéro 20, 12 mai 1999, p. 10.

²⁴⁰ Reinhard Brandt, « Der ungerechte Feind », op. cit.

²⁴¹ Jürgen Habermas et Jacques Derrida, « Nach dem Krieg : die Wiedergeburt Europas », *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 31 mai 2003.

105). Il ne commence à se douter que la France puisse être le centre d'une telle fédération qu'après la défaite de la Prusse et le triomphe de l'Empire de Napoléon, quand il lui semble que l'enthousiasme pour la Révolution Française et l'idéal de paix perpétuelle empêchait de voir clairement les rapports de force. Et c'est alors que commence le tournant de Kant à Machiavelli, cet « esprit magnifique » (Fichte, 1971 : 408 ; Losurdo, 1991 : 119), dit Fichte. Il ne s'agit pas d'une investigation sur la vraie nature de l'homme, ni d'une politique du pouvoir appuyé sur le cynisme ou la brutalité, mais tout simplement d'avoir conscience des dangers qui puissent causer des surprises désagréables dans le scénario international : la leçon de Machiavelli a été douloureusement confirmée par l'histoire (Losurdo, 1991 : 119-120). Fichte, analyse Losurdo, n'abandonne pas l'idéal de la paix perpétuelle, à être réalisée par un ordre juridique au-dessus des États et leurs conflits, mais jusqu'à là... il faut prendre en compte les rapports de force (Losurdo, 1991 : 135-136).

La réalisation du droit cosmopolite est entravée par des relations de domination et de violence qui entraînent une forte augmentation de la part de l'humanité qui est, légalement ou non, exclue du droit à être représentée comme un sujet politique : l'élimination des résistances incompatibles avec la reproduction du système (violence fonctionnelle), l'élimination des « excédents humains » de l'expansion du capital (la violence non fonctionnelle, de caractère objectif) et l'élimination de l'altérité dans les conflits d'« identités » (violence non fonctionnelle, de caractère subjectif)²⁴². La résistance à ces relations a été l'objet des mouvements sociaux de nature locale et mondiale, dont les objectifs sont loin d'être atteints²⁴³. Si Kant a présenté les *conditions de possibilité* de la paix, sa réalisation dépend aujourd'hui de l'explicitation des *conditions de la lutte* contre les relations hégémoniques qui la détruisent.

Appendice : Le bicentenaire de la *Paix perpétuelle*

²⁴² Étienne Balibar, *La crainte des masses*, op. cit., p. 42.

²⁴³ Étienne Balibar, « Préface », dans Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La découverte, 1988, p. 14.

Deux cents ans après sa publication, en 1995, les manifestations commémorant le bicentenaire de la *Paix perpétuelle* de Kant en Allemagne²⁴⁴ ne se contentent pas du travail habituel philologique : elles évaluent l'œuvre par rapport à sa pertinence actuelle, en analysant le monde contemporain à travers les critères rationnels de Kant²⁴⁵ (Chwaszca et Kersting 1998 : 07). En 1995, l'Institut de philosophie de l'Université Johann Wolfgang Goethe de Francfort organise la conférence internationale « L'idée kantienne de la paix et le problème d'un ordre international pacifique et légal aujourd'hui », en hommage au bicentenaire du *Projet de paix perpétuelle* de Kant et au cinquantième anniversaire de la Charte des Nations Unies. Les articles issus de la conférence sont publiés l'année suivante dans un volume dirigé par Matthias Lutz-Bachmann et James Bohman, dont le titre reprend la devise du mouvement pacifiste légaliste : *Frieden durch Recht* (La Paix par le droit)²⁴⁶. Les mêmes auteurs publient en 1997 *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, en soulignant dans l'introduction que les textes réunis montrent la pertinence contemporaine de l'essai kantien, qui a pour thème principal les effets pacifiques du droit et l'idée qu'un ordre pacifique peut être créé seulement par un droit cosmopolite impliquant les droits de citoyens du monde, en remplaçant le classique Droit des Gens. Pour les auteurs, le nouveau contexte historique – avec la massive inégalité dans la distribution des ressources, l'interdépendance économique, le pluralisme culturel parfois associé au nationalisme, au séparatisme ethnique et au fondamentalisme religieux, les armes nucléaires – semble avoir rendu Kant « plus intéressant ». Tous les textes de ce volume sont kantiens, disent ses organisateurs, dans la mesure où tous

²⁴⁴ En français, voir : Pierre Laberge, Guy Lafrance et Denis Dumas, *L'Année 1795. Kant. Essai sur la Paix*, Paris, Vrin, 1997. En italien, voir : Societàitaliana di studikantiani, *Kant politico:aduecentoanni dalla pace perpetua*, Pisa-Roma, Instituteditoriali e poligraficiinternazionali, 1996.

²⁴⁵ Christine Chwaszca et Wolfgang Kersting, « Vorwort », *Politische Philosophie der internationalen Beziehungen*, 1998, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, p. 7-8, ici : p. 7.

²⁴⁶ James Bohman et Matthias Lutz-Bachmann, « Introduction » dans James Bohman et Matthias Lutz-Bachmann (dir.), *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, Londres, MIT, 1996, p. 1-22.

sont d'accord sur le fait que la paix doit être « positive et cosmopolite²⁴⁷ » (Bohman, 1997 : 02-06). La Fondation Friedrich Naumann et l'Association des Écrivains Allemands du Schleswig-Holstein organisent également en 1995 le congrès « Hommage à Kant. L'écriture de la *Paix perpétuelle* de Kant. », ses organisateurs justifiant ainsi l'événement : « L'essai de Kant a deux cents ans. L'idée de la paix qu'il développe, cependant, est aujourd'hui d'une actualité impressionnante », parce que « selon Kant la paix perpétuelle ne doit pas rester une simple idée si nous considérons la réalisation du droit international étape par étape et en permanence comme notre devoir et comme une espérance légitime²⁴⁸. » En octobre 1995, l'Institut de recherche culturelle sur la paix et les conflits de Hanovre organise le symposium « 200 ans du *Projet de paix perpétuelle* de Kant ». Les articles issus de ce colloque, publiés l'année suivante, analysent ce que Volker Bialas, un des organisateurs, a appelé « un texte classique avec un niveau élevé d'actualité », une tentative sérieuse de lier la paix au droit et de fonder l'idée d'un « ordre mondial juste en tant qu'ordre juridique mondial²⁴⁹ ». Reinhard Merkel et Roland Wittmann dirigent également un volume consacré aux reconstructions kantiennes dans les questions internationales, soulignant que le texte de Kant comporte une série de principes qui ont eu des conséquences sur le développement du droit des gens moderne et qui ont encore une « actualité surprenante ». Selon ces auteurs, « Kant développe les caractéristiques essentielles de l'état de paix à mettre en place avec un contenu tellement précis qu'il nous amène à réfléchir d'une manière complètement nouvelle sur le sens actuel de l'éthique kantienne et à questionner les objections habituellement soulevées contre cette éthique de formalisme et de rigueur²⁵⁰. » Jane

²⁴⁷ Machael Hauberg et Wolfgang Beutin, « Vorwort », dans *Hommage à Kant. Kants Schrift « Zum ewigen Frieden »*, Hambourg, von Bockel, 1996, p. 7.

²⁴⁸ Machael Hauberg et Wolfgang Beutin, « Vorwort », op. cit., p. 7.

²⁴⁹ Volker Bialas, « Einleitung » dans Volker Bialas et Hans-Jürgen Hässler (dir.), *200 Jahre Kants Entwurf « Zum ewigen Frieden ». Idee einer globalen Friedensordnung*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1996, p. 9-10.

²⁵⁰ Reinhard Merkel et Roland Wittmann, « Einleitung », dans Reinhard Merkel et Roland Wittmann (dir.), « *Zum ewigen Frieden* » :

Kneller et Sidney Axinn publient également un volume « kantien », notant que le regain d'intérêt pour la philosophie sociale et politique de Kant lors de la décennie précédente a donné lieu à d'importants travaux de théorie politique écrits par des auteurs comme John Rawls, Onora O'Neill, Ronald Beiner, Howard Williams et Susan Shell, entre autres. Certains de ces auteurs ont utilisé Kant comme point de départ pour leurs propres théories, au même moment où les historiens de la philosophie ont commencé à examiner de plus près les propres œuvres de Kant dans ces domaines. Selon les auteurs ce volume vise à montrer quelques-uns des récents résultats de ces approches kantiennes dans les questions sociales et politiques. Si, dans certains domaines, l'éthique de Kant est encore considérée comme trop abstraite et aride pour pouvoir être appliquée à des questions contemporaines, Kneller et Axinn réunissent dans leur volume des auteurs qui définissent leur théorie sociale comme kantienne, bien qu'elle ne soit pas similaire à bien des égards à la pensée de Kant. Chacun montre à sa manière que la philosophie kantienne fournit des ressources conceptuelles pour l'analyse des problèmes sociaux contemporains, loin du formalisme aride qui lui est généralement attribué²⁵¹.

Le sujet est également discuté au Brésil, comme dans un colloque organisé par l'Institut Goethe en 1995 à Porto Alegre, sur le thème « Kant et l'établissement de la paix ». Son directeur exécutif, Hartmut Becher, affirme dans sa présentation de la publication des textes du colloque que : « L'opuscule de Kant *Zum ewigen Frieden* a contribué comme pratiquement aucun autre texte philosophique à la configuration des institutions politiques. Les conditions de la paix qui y sont mentionnées, comme la garantie des droits fondamentaux et la liberté d'opinion, le respect des règles en matière de diplomatie internationale, la ligue fédérative d'États ou le règlement non-violent des différends n'ont jusqu'aujourd'hui rien perdu de leur validité (...). Pendant les préparatifs de ce colloque, des voix ont accusé le thème

Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1996, p. 7-11, ici : p. 7-8.

²⁵¹ Jane Kneller et Sidney Axinn, « Preface », dans Jane Kneller et Sidney Axinn (dir.), *Autonomy and community. Readings in contemporary Kantian social philosophy*, New York, State University of New York, 1998, p. VII-VIII.

d'être dépourvu de référence pratique ; le Goethe-Institut de Porto Alegre risquait d'abandonner sa ligne des années précédentes qui consistait à s'occuper principalement des problèmes sociaux ainsi qu'à rendre le dialogue compréhensible. Le déroulement du colloque a prouvé le contraire : l'opuscule de Kant n'est pas un traité académique aride qui ne pourrait être intéressant que pour des cours de doctorat. Il est – dans un contexte historique si différent du sien – plus pertinent aujourd'hui que jamais²⁵². »

²⁵² Hartmut Becher, « Apresentação », dans Valerio Rohden (dir.), *Kant e a instituição da Paz*, Porto Alegre, Ed. Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997, p. 9-10, ici : p. 9.

Chapitre 3. Kant : public, sphère publique et publicité²⁵³

Dans la *Paix Perpétuelle*, lorsque Kant célèbre la publicité comme le principe suprême de la justice, il trouve le critère démocratique décisif de sa philosophie juridico-politique. Ce principe va au-delà des arguments hégémoniques de son temps sur l'importance pour la promotion de la paix du libéralisme politique et économique et des régents éclairés. Kant s'est néanmoins approprié certaines prémisses du libéralisme dans sa philosophie de l'histoire : les individus suivant leurs propres intérêts accomplissent des idées juridico-rationnelles à travers le mécanisme de l'« insociable sociabilité », qui peut protéger leurs vies et leurs biens, tout en rendant possible le plein épanouissement de la raison humaine. Il a également réfléchi sur le rôle des régents qui consiste à mener à bien les principes du droit naturel, en montrant comment un politicien moral agissant en vertu des principes rationnels ainsi que de la prudence transforme la théorie du droit en une praxis politique. Cependant, même si Kant reconnaît des éléments fondamentaux progressifs dans ces deux cas, ils ne peuvent établir qu'une paix provisoire. La paix perpétuelle doit être réalisée différemment. Elle doit être l'œuvre du public selon le principe de la publicité, et non pas par un mécanisme d'« insociable sociabilité », et encore moins le résultat des règles de régents, même si ceux-ci sont le plus moraux possibles. Les interprétations kantiennes qui démontrent l'accomplissement de la loi naturelle avant tout par sa philosophie de l'histoire ou par l'action d'une politique morale omettent la force démocratique du principe de la publicité. Le propos de ce chapitre est de montrer comment seulement grâce à ce principe l'idéal d'un « royaume des fins » peut être pleinement atteint. Je vais d'abord montrer comment ces idéaux constituent le fondement de la conception kantienne des communautés juridiques. J'examinerai ensuite la publicité comme principe de la raison théorique et pratique. J'analyserai enfin trois agents concernés par la réussite des communautés juridiques : le philosophe, le politicien moral et le public. Seul le public cosmopolite agissant conformément au principe de la publicité peut réaliser pleinement les communautés juridiques

²⁵³Soraya Nour, Kant's Philosophy of Peace: The Principle of Publicity, *Proceedings of the 10th International Kant Congress. Right and Peace in Kant's Philosophy*, Vol. 4, Berlin, Walter de Gruyter, 2008, p. 573-584.

fondées sur l'idéal d'un « royaume des fins ».

I. Le « Royaume des fins »

Dans la deuxième partie de son *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant introduit le concept d'un « royaume des fins », inhérent à un être rationnel. Il s'agit de la « liaison systématique, par des lois communes, des différents êtres raisonnables en tant que fin en eux-mêmes ainsi que des fins de chacun²⁵⁴. » Les êtres rationnels ne constituent pas une pluralité – un ensemble éventuel – mais une totalité, un ensemble unifié systématiquement par des lois. Les trois principales formulations de l'impératif catégorique correspondent aux catégories de l'unité (la forme universelle de la loi morale), la pluralité (la matière – les êtres humains en tant que fin en eux-mêmes) et la totalité (l'unité systématique à travers les lois des êtres humains dans un royaume des fins)²⁵⁵. Lorsque la pluralité (la deuxième catégorie) se soumet au principe de l'unité (la première catégorie), elle devient une totalité (la troisième catégorie)²⁵⁶. Les êtres humains resteraient une pluralité, un assemblage arbitraire, s'il n'y avait pas un principe d'unité, une loi commune à laquelle chacun se soumet et qui unifie tout le monde systématiquement, ce qui constitue un règne des fins. Le concept d'une *personne autonome* a donc deux caractéristiques essentielles : sa *dignité* absolue (une personne est une fin en soi et non un instrument à d'autres fins) et sa *sociabilité* – une personne fait partie d'une union systématique de personnes, le règne des fins. C'est de ce concept que Kant tire son idée d'une communauté

²⁵⁴ Immanuel Kant, « Grundlegung zur Metaphysik der Sitten » [1785], dans *Werke*, Vol. IV, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1968, p. 433 (Réimpression photomécanique de l'édition faite par la Preußischen Akademie der Wissenschaften à partir de 1902 de l'œuvre complète de Kant).

²⁵⁵ Immanuel Kant, « Grundlegung zur Metaphysik der Sitten », op. cit., p. 436.

²⁵⁶ Immanuel Kant, « Kritik der reinen Vernunft » [1781], dans *Werke*, Vol. III, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1968, p. 96 (Réimpression photomécanique de l'édition faite par la Preußischen Akademie der Wissenschaften à partir de 1902 de l'œuvre complète de Kant).

juridique (la République, le droit des gens et le droit cosmopolite), où on retrouve les éléments d'un règne des fins : une loi universelle comme principe d'unité, les êtres rationnels comme une fin en eux-mêmes (*personnes*) ainsi que les fins particulières de chacun ; et le caractère systématique de cette liaison (par le droit).

Ce que la loi morale prescrit doit être accompli dans le monde comme une union de la forme et de la matière – idée et réalité. Étant donné que le monde est imparfait, il n'est possible que de se rapprocher de la réalisation complète de cette idée, en produisant un « symbole » de celle-ci. Dans sa *Critique du jugement*, Kant introduit le concept d'« hypotypose », qui permet l'utilisation empirique des idées²⁵⁷. Il n'est pas possible de s'attendre à la pleine réalisation de l'idée de la paix, mais il est possible de compter sur la réalisation de son hypotypose symbolique, même si la raison demande plus d'une manifestation symbolique et va même jusqu'à demander son développement intégral. L'hypotypose symbolique établit l'intermédiation entre le fini et l'infini, entre la forme et la matière : le monde empirique peut symboliser l'idée infinie rationnelle. Une possibilité de réalisation de ces conceptions juridiques est le mécanisme de « l'insociable sociabilité » – les hostilités peuvent obliger les individus à se soumettre aux lois morales. Néanmoins, un tel mécanisme n'offre pas de sécurité, il peut conduire aussi bien à la paix qu'à la guerre. Kant introduit ainsi le principe de publicité, un principe pour la raison théorique et pratique.

II. La publicité dans la raison théorique et pratique

La conception kantienne d'une « raison humaine universelle » (*allgemeinen Menschenvernunft*) implique non seulement que tous les êtres humains sont rationnels, mais aussi que la raison, en tant que raison humaine, est finie et donc faillible. Sa vulnérabilité à la faute

²⁵⁷ Immanuel Kant, « *Kritik der Urteilskraft* » [1790], dans *Werke*, Vol. V, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1968, p. 351 (Réimpression photomécanique de l'édition faite par la Preußischen Akademie der Wissenschaften à partir de 1902 de l'œuvre complète de Kant).

fait que chaque personne dépend de la raison des autres. La théorie kantienne de la faute, comme Hinske²⁵⁸ et Blesemkemper²⁵⁹ l'analysent, explique l'impossibilité de penser correctement si nos pensées ne peuvent pas être communiquées. Cela justifie l'autorisation sans restriction de « l'usage public de la raison ». Dans une « lutte entre amis », qui ont l'intérêt commun de parvenir à la vérité mais sont en désaccord sur les moyens (contrairement à une lutte entre ennemis, où les intérêts sont disparates), on se concentre sur le point sur lequel l'autre a raison et non pas sur celui où il se trompe, on cherche à corriger ses pensées en communauté et non pas seul. La participation à la lutte pour atteindre la vérité est donc morale et non pas seulement logique – mais c'est la logique qui prescrit les règles de ce conflit²⁶⁰. Ce n'est pas une logique formelle, mais pratique, dont les règles sont « normatives²⁶¹ » penser par soi-même ; 2) penser à la place des autres (avec la participation d'autres êtres humains), et 3) penser en accord avec soi-même²⁶².

La première de ces règles combat l'état de mineur – notre tendance à utiliser notre compréhension non pas pour juger, mais pour bien intégrer les préjugés²⁶³. La seconde maxime se retourne contre l'égoïsme, par lequel l'égoïste se considère pleinement compétent

²⁵⁸ Norbert Hinske, *Kant als Herausforderung and die Gegenwart*, Freiburg, Alber, 1980.

²⁵⁹ Klaus Blesemkemper, *Publice age – Studien zum Öffentlichkeitsbegriff bei Kant*, Frankfurt am Main, Haag u. Herchen, 1987, p. 224-259.

²⁶⁰ Immanuel Kant, « Logik Blomberg », dans *Werke*, Vol. XXIV 2, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1968, p. 828 (Réimpression photomécanique de l'édition faite par la Preußischen Akademie der Wissenschaften à partir de 1902 de l'œuvre complète de Kant).

²⁶¹ Immanuel Kant, « Anthropologie in pragmatischer Hinsicht » [1798], dans *Werke*, Vol. VII, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1968, p. 200 (Réimpression photomécanique de l'édition faite par la Preußischen Akademie der Wissenschaften à partir de 1902 de l'œuvre complète de Kant).

²⁶² Immanuel Kant, « Anthropologie in pragmatischer Hinsicht », op. cit., p. 228.

²⁶³ Immanuel Kant, « Logik » [1800], dans *Werke*, Vol. IX, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1968, p. 75-80 (Réimpression photomécanique de l'édition faite par la Preußischen Akademie der Wissenschaften à partir de 1902 de l'œuvre complète de Kant).

pour juger de ses propres thèses, en ignorant les jugements des autres. Kant distingue « l'esprit égoïste » qui pense par soi-même et « l'esprit pluraliste » qui communique²⁶⁴. La maxime qui prescrit « de chercher en soi-même le critère suprême de la vérité » semble admettre l'égoïsme, mais comme il ne peut pas offrir de sécurité, il doit être soutenu par la maxime suivante : « non seulement notre compréhension, mais aussi la compréhension des autres est le critère de la vérité²⁶⁵. ». L'inclinaison de la raison passive à l'égard des préjugés peut être corrigée par comparaison avec les jugements des autres²⁶⁶.

Passer à ce second point de vue signifie réfléchir sur ses propres jugements du point de vue des autres, en élargissant sa propre façon de penser et en ajustant les conditions particulières qui déterminent son jugement²⁶⁷. Il est peu probable que d'autres soient soumis à des conditions identiques à celles qui conduisent un individu à l'erreur²⁶⁸. Kant en donne l'illustration : quand je crois avoir vu un cheval dans le lointain, là où il n'y a qu'un arbre, c'est parce que la pensée d'un cheval est profondément imprégnée en moi. J'ai ainsi besoin d'entendre un autre qui puisse corriger mes pensées. L'égoïsme, c'est croire que nous n'avons pas besoin d'un autre jugement²⁶⁹.

L'expression « penser à la place de l'autre » peut suggérer qu'un véritable dialogue n'est pas nécessaire. En fait, c'est une idée, un principe régulateur²⁷⁰ qui oriente l'action de l'homme : « considérer dans la pensée (*a priori*) la façon de penser de tous les autres ». Cependant, Kant insiste sur la réalité de l'action et la nécessité des jugements réels. Pour Blesenkemper, il s'agit d'un principe constitutif

²⁶⁴ Refl. 2147, XVI, 252

²⁶⁵ Weltkenntniss, 28

²⁶⁶ Refl. 2538, XVI, 409

²⁶⁷ Immanuel Kant, « *Kritik der Urteilskraft* », op. cit., p. 295.

²⁶⁸ Immanuel Kant, « *Logik* », op. cit., p. 57.

²⁶⁹ Immanuel Kant, « *Wiener Logik* », dans *Werke*, Vol. XXIV, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1968, p. 874 (Réimpression photomécanique de l'édition faite par la Preußischen Akademie der Wissenschaften à partir de 1902 de l'œuvre complète de Kant).

²⁷⁰ Immanuel Kant, « *Kritik der reinen Vernunft* », op. cit., p. 503.

de la « logique pratique » de la raison théorique. Kant dit que les opportunités pour une conversation philosophique ne peuvent pas être ignorées : ce n'est pas *sain* pour un philosophe de prendre ses repas seul (*solipsismus convictiorii*)²⁷¹. Mais « la société de la table » n'est qu'une société privée. Cette participation doit être écrite et dirigée vers la sphère publique, ce qui exige la « liberté de l'écriture»²⁷². Participer, par opposition à « penser par soi-même », implique un changement dans la pensée, dont l'objectif est de parvenir à la concordance et à l'approbation²⁷³ (Refl. 2176, XVI, 259). Le critère de la vérité est à la fois interne et externe, il dépend de l'approbation de l'autre : « Le critère de certitude – s'il s'agit d'une conviction (*Überzeugung*, argument légitime) ou d'une persuasion (*Überredung*, argument faux) – est donc la possibilité extérieure de communiquer son argument et de prouver que sa certitude est valable pour tous²⁷⁴. »

Il ne peut y avoir aucun critère universel matériel suffisant de vérité dès que l'universalité abstrait des objets particuliers²⁷⁵. Le critère universel de vérité ne peut être que formel – nécessaire, mais pas suffisant. Habermas voit ce critère externe de vérité chez Kant comme un contrôle pragmatique qui aurait une valeur constitutive pour la pensée politique, mais pas pour la raison théorique²⁷⁶. Pour Blesenkemper, cependant, ce critère est également un composant dans le processus de recherche de la vérité, même s'il ne l'est pas pour sa preuve²⁷⁷.

²⁷¹ Immanuel Kant, « Anthropologie in pragmatischer Hinsicht », op. cit., p. 279.

²⁷² Immanuel Kant, « Über den Gemeinspruch : Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis » [1793], dans *Werke*, Vol. VII, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1968, p. 304 (Réimpression photomécanique de l'édition faite par la Preußischen Akademie der Wissenschaften à partir de 1902 de l'œuvre complète de Kant).

²⁷³ Refl. 2176, XVI, 259

²⁷⁴ Immanuel Kant, « Kritik der reinen Vernunft », op. cit., p. 532.

²⁷⁵ Immanuel Kant, « Logik », op. cit., p. 50. Blesenkemper Klaus, *Publice age*, op. cit., p. 261-264.

²⁷⁶ Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1. éd. Luchterhand Verlag, 1962), 7. éd., Neuwied, Luchterhand, 1975, p. 133.

²⁷⁷ Voir Immanuel Kant, « Logik Philippi », dans *Werke*, Vol. XXIV, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1968, p. 396 (Réimpression

La logique de la prévention des erreurs dans la connaissance n'est pas, cependant, suffisante pour la rendre scientifique ou systématique. La « Doctrine de la méthode » de la *Critique de la Raison Pure* offre une « logique pratique²⁷⁸ » de sorte que la connaissance acquiert une forme scientifique, ce qui signifie qu'elle accorde à un simple agrégat une unité systématique. C'est le sujet de « l'Architecture de la Raison Pure²⁷⁹. » Ce qui unifie la multiplicité des connaissances, en faisant d'elles un système, c'est une idée, un concept de la raison sous la forme d'un tout qui détermine *a priori* une totalité pour les multiples, ainsi que la place de chaque partie²⁸⁰. Avec l'affirmation de la primauté de la raison pratique, la philosophie unifiée est appelée « conception du monde » (*Weltbegriff, conceptus Cosmicus*), distincte de la philosophie comme un « concept d'école » (*Schulbegriff*). Cette dernière est l'unité systématique, l'unité scientifique des connaissances, qui ne vise qu'à la « logique de la connaissance ». La philosophie en tant « conception du monde », représentée dans le philosophe idéalisé, rapporte toutes les connaissances aux fins de l'être humain raisonnant (*teleologia rationis humanae*). Le philosophe n'est pas un artiste de la raison (*Vernunftkünstler*) dont la connaissance rationnelle, même si philosophique, ne constituerait qu'un instrument pour n'importe quelle fin. Le philosophe est beaucoup plus qu'un « législateur de la raison humaine²⁸¹. » En ce qui concerne les « fins essentielles de l'être humain raisonnant », la philosophie en tant que connaissance du monde prescrit la fin suprême, qui est la « détermination totale de l'être humain », l'objet de la philosophie morale²⁸².

III. Le philosophe

Même si tout le monde peut devenir philosophe, ce rôle doit

photomécanique de l'édition faite par la Preußischen Akademie der Wissenschaften à partir de 1902 de l'œuvre complète de Kant).

²⁷⁸ Immanuel Kant, « Kritik der reinen Vernunft », op. cit., p. 465.

²⁷⁹ Immanuel Kant, « Kritik der reinen Vernunft », op. cit., p. 538.

²⁸⁰ Immanuel Kant, « Kritik der reinen Vernunft », op. cit., p. 538 ; Klaus Blesenkemper, *Publige age*, op. cit., p. 236-240.

²⁸¹ Immanuel Kant, « Kritik der reinen Vernunft », op. cit., p. 542.

²⁸² Immanuel Kant, « Kritik der reinen Vernunft », op. cit., p. 543.

être institutionnalisé. La communauté des scientifiques et aussi celle des philosophes doit sortir de l'état de nature, s'associant dans une Université²⁸³ qui doit prendre des précautions afin qu'une faculté (en particulier la faculté de théologie) n'intervienne pas dans une autre²⁸⁴, en retombant ainsi dans l'état de nature²⁸⁵. Il y a, cependant, un conflit légal : la faculté de philosophie a le droit et le devoir de juger ce que les facultés de médecine, de droit et de théologie enseignent²⁸⁶. Les philosophes, censés n'être que sous la législation de la raison, doivent veiller à la « présentation publique de la vérité²⁸⁷. » Les trois autres facultés sont soumises non seulement à la raison, mais aussi aux intérêts du gouvernement, qui les charge de former leurs professionnels respectifs. Soutenu par le pouvoir et la tradition²⁸⁸, ils enseignent ce qui est arbitrairement établi respectivement par la Bible, le Droit Positif et l'Ordre des Médecins. Mais Kant souligne ironiquement (en se rapportant aux symboles juridiques de l'Antiquité) que le juriste, qui n'est pas un philosophe et se limite à l'application des lois en vigueur sans se soucier de leur amélioration,

²⁸³ Immanuel Kant, « Der Streit der Fakultäten » [1798], dans *Werke*, Vol. VII, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1968, p. 28 (Réimpression photomécanique de l'édition faite par la Preußischen Akademie der Wissenschaften à partir de 1902 de l'œuvre complète de Kant) ; Klaus Blesenkemper, *Publige age*, op. cit., p. 201-219.

²⁸⁴ Immanuel Kant, « Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft - Erste Vorredeentwurf zur Religionphilosophie » [1793], dans *Werke*, Vol. XX, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1968, p. 430 (Réimpression photomécanique de l'édition faite par la Preußischen Akademie der Wissenschaften à partir de 1902 de l'œuvre complète de Kant).

²⁸⁵ Immanuel Kant, « Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft - Zweite Vorredeentwurf zur Religionphilosophie » [1793], dans *Werke*, Vol. XX, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1968, p. 436 (Réimpression photomécanique de l'édition faite par la Preußischen Akademie der Wissenschaften à partir de 1902 de l'œuvre complète de Kant).

²⁸⁶ Immanuel Kant, « Der Streit der Fakultäten », op. cit., p. 32.

²⁸⁷ Immanuel Kant, « Der Streit der Fakultäten », op. cit., p. 33.

²⁸⁸ Immanuel Kant, « Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf » [1795], dans *Werke*, Vol. VIII, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1968, p. 369 (Réimpression photomécanique de l'édition faite par la Preußischen Akademie der Wissenschaften à partir de 1902 de l'œuvre complète de Kant).

est tenté de mettre l'épée de la justice sur le côté de l'échelle qu'il ne veut pas baisser.

La bataille légale à l'université ne consiste pas seulement dans la lutte entre la faculté de philosophie d'un côté et la faculté de médecine, de droit et de théologie de l'autre, mais aussi dans la lutte entre les philosophes eux-mêmes. Gotthelf Kästner a écrit en 1795 : « la guerre sera éradiqué à jamais / si on suit ce que le philosophe dit / tout le monde aura alors la paix / sauf les philosophes²⁸⁹. » Kant ne considère pas ce poème comme un « signe de mauvaise augure », mais comme une « félicitation²⁹⁰ » : le conflit entre les philosophes, qui doit avoir lieu avec la « permission publique sans restriction²⁹¹ », évite que les forces s'endorment. La guerre dans la philosophie doit se terminer par une constitution juridique qui permet le conflit d'idées – ce qui n'est pas la guerre, mais une garantie de la paix²⁹².

D'où l'article secret de la paix perpétuelle : « Les maximes des philosophes sur les conditions dans lesquelles la paix publique est possible doivent être consultées par les États armés pour la guerre²⁹³. » Alors que, pour Aristote, un roi ne doit pas être philosophe, mais seulement suivre les orientations des philosophes, Platon considère que le philosophe doit devenir roi et le roi, philosophe. Kant n'accepte pas la thèse de Platon, parce que « le pouvoir corrompt inévitablement le libre jugement de la raison²⁹⁴. » La paix ne dépend pas de la perfection morale du monarque, mais du droit. À l'idéal d'un roi-philosophe, Kant oppose l'idéal d'un peuple qui règne sur lui-même ;

²⁸⁹ Immanuel Kant, « Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie » [1796], dans *Werke*, Vol. VIII, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1968, p. 417 (Réimpression photomécanique de l'édition faite par la Preußischen Akademie der Wissenschaften à partir de 1902 de l'œuvre complète de Kant).

²⁹⁰ Immanuel Kant, « Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie », op. cit., p. 417.

²⁹¹ Immanuel Kant, « Kritik der reinen Vernunft », op. cit., p. 489.

²⁹² Immanuel Kant, « Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie », op. cit., p. 417 ; Immanuel Kant, « Der Streit der Fakultäten », op. cit., p. 19.

²⁹³ Immanuel Kant, « Zum ewigen Frieden », op. cit., p. 368.

²⁹⁴ Immanuel Kant, « Zum ewigen Frieden », op. cit., p. 369.

à la figure traditionnelle du conseiller du roi, Kant oppose la figure du philosophe. Si le conseiller du roi traite des conditions pour conduire la guerre, les maximes des philosophes traitent des conditions de la paix publique. Le roi ne consulte pas le philosophe à l'égard de la guerre et la paix ; les philosophes discutent cette question par eux-mêmes, dès qu'on ne le leur empêche pas. Leur discours, d'ailleurs, ne s'adresse pas au roi en privé, tel que le discours du conseiller, mais le roi prend en compte des maximes que le philosophe exprime librement et publiquement. Le philosophe doit parler de la paix sans qu'on le lui demande – ce qui indique que la paix est un problème philosophique fondamental, et que l'engagement du philosophe vis-à-vis des problèmes de son temps est essentiel pour sa pratique de la philosophie. La philosophie, cependant, demande encore plus pour devenir praxis : elle doit devenir politique.

IV. Le politicien

Dans *Le Prince*, Machiavel, soucieux de libérer l'Italie de l'intervention de puissances étrangères, a l'intention d'établir une politique « réaliste » sans droit naturel, ni prémisses théologiques ou morales²⁹⁵. Basé sur une image pessimiste de l'être humain, il justifie, par exemple, que le prince puisse rompre un traité dans certaines circonstances. Si l'autre ne tient pas sa parole dans de telles circonstances, le prince ne doit non plus tenir la sienne²⁹⁶. Juste avant d'accéder au trône en 1740, le prince Friedrich II écrit anonymement son « Anti-Machiavel », dans lequel il propose contre Machiavel non pas un concept de devoir moral, mais d'autres règles de compétence et de prudence – par exemple, le prince ne doit pas mentir parce que la découverte du mensonge entraînerait la perte de confiance dans le régent, et s'il rompt un traité, il doit en informer ses alliés à l'avance et avoir comme objectif la sécurité de son peuple²⁹⁷. En Juin 1742,

²⁹⁵ Niccolò Machiavelli, « Il principe », dans Gian Mario Anselmi et Carlo Varotti (dir.), *Id., Le grandi opere politiche* (1. éd. 1513), Torino, Bollati Boringhieri, 1992, p. 345-350.

²⁹⁶ Niccolò Machiavelli, « Il principe », op. cit., p. 101-105.

²⁹⁷ Friedrich II. von Preussen, *Anti-Machiavel, oder Versuch einer Kritik über Machiavels Regierungskunst eines Fürsten* (1740), Dortmund, Horenberg, 1982, p. 213.

Friedrich II rompt un traité avec la France et l'Autriche, en se justifiant avec la maxime « trompez les trompeurs ». Si Friedrich II estime que la rupture d'un traité est meilleure que les souffrances du peuple, pour Kant, c'est exactement ce manque de respect pour les principes juridiques qui cause la souffrance de tous. Comme Cavallar l'observe, si Frédéric II n'avait pas rompu le traité avec la France et l'Autriche en 1742, cela n'aurait pas engendré la souffrance de la Prusse, mais seulement la dévolution de la Silésie²⁹⁸. Les actions du gouvernement de Friedrich II sont défendues par Garve, contre qui Kant adresse la première annexe de la paix perpétuelle²⁹⁹.

Le passage de la théorie (des règles universelles abstraites des conditions de leur exécution) à la praxis (la réalisation des principes universels du comportement) ne se fait pas en vertu d'autres règles (ce qui se perpétuerait à l'infini), mais en vertu d'un acte de la faculté de juger (*Urteilskraft*), par lequel celui qui agit dans la praxis décide si quelque chose est ou non le cas de la règle (*Subsumtion*)³⁰⁰. C'est le passage de la métaphysique de droite, dont les concepts ne tiennent pas compte de l'expérience, à la politique, qui applique ces concepts à l'expérience (doctrine pratique du droit)³⁰¹. Les maximes sophistiques de la politique sont basées sur un principe *matériel* qui a comme fin un objet du libre arbitre. Kant y met en opposition le principe formel suivant : « Agissez de telle sorte que vous pouvez souhaiter que votre maxime devienne une loi universelle (indépendamment de ce que peut être la fin visée)³⁰². » La fin qui est déduite de ce principe formel (et qui est en même temps un devoir) est la paix perpétuelle, qui devient ainsi une question philosophique. Alors que la fin matérielle suppose

²⁹⁸ Georg Cavallar, *Pax Kantiana. Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs « Zum ewigen Frieden » (1795)* von Immanuel Kant, Wien/Köln/Weimar, Böhlau, 1992, p. 350.

²⁹⁹ Immanuel Kant, « Zum ewigen Frieden », op. cit., p. 344.

³⁰⁰ Immanuel Kant, « Über den Gemeinspruch », op. cit., p. 275.

³⁰¹ Immanuel Kant, « Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen » [1797], dans *Werke*, Vol. VIII, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1968, p. 429 (Réimpression photomécanique de l'édition faite par la Preußischen Akademie der Wissenschaften à partir de 1902 de l'œuvre complète de Kant) ; Immanuel Kant, « Zum ewigen Frieden », op. cit., p. 370.

³⁰² Immanuel Kant, « Zum ewigen Frieden », op. cit., p. 377.

des conditions empiriques, la fin formelle a une nécessité absolue³⁰³.

La distinction entre le principe matériel et le principe formel fonde aussi la distinction entre deux figures politiques : le moraliste politique (*politischen Moralisten*), qui forge une morale à l'avantage de l'homme d'État ; et le politicien moral (*moralischen Politiker*), pour qui les principes de la prudence politique (*Staatsklugheit*) peuvent coexister avec des principes moraux. Bien que le principe formel du politicien moral soit un problème moral, le principe matériel du moraliste politique est une question technique. Comme le moraliste politique, le politicien moral est prudent, mais sa prudence vise à la réalisation du droit rationnel. Celui qui, pour être précipité dans l'exécution, viole la prudence³⁰⁴ sans tenir compte des circonstances favorables, est appelé par Kant un « moraliste despote»³⁰⁵. »

Mais comment pouvons-nous identifier ces circonstances ? Le philosophe ne peut *a priori* rien dire à leur sujet, même si les principes de la loi naturelle doivent toujours avoir la primauté. Le politicien moral ne peut non plus faire usage d'aucune règle pour passer de la théorie du droit à la praxis politique, c'est-à-dire d'une règle pour l'application de la règle : pour cela, il serait nécessaire d'avoir une règle d'application de la règle d'application *ad infinitum*). Il y a, cependant, un principe : le principe de la publicité, qui implique l'action du public.

V. Le public

« La liberté de l'écriture », grâce à laquelle Kant demande des conditions institutionnelles pour la publicité, remplit sa fonction critique seulement quand le droit a déjà été violé. Ce n'est que dans la paix perpétuelle que Kant présente les deux formes « prophylactiques » de la publicité, qui ne se produisent pas après qu'une injustice a été commise, mais qui sont des moments immanents

³⁰³ Immanuel Kant, « Zum ewigen Frieden », op. cit., p. 376-377.

³⁰⁴ Immanuel Kant, « Zum ewigen Frieden », op. cit., p. 372-374.

³⁰⁵ Immanuel Kant, « Zum ewigen Frieden », op. cit., p. 378-379.

à toute action légale³⁰⁶. L'abstraction de la matière du droit public – les relations empiriques entre les êtres humains et l'État – montre que sa forme est celle de la publicité (*Publizität*), « parce que chaque revendication de droit possède potentiellement cet attribut, et sans lui, il ne peut y avoir aucune justice (qui ne peut être conçue que comme publiquement connaissable) et donc aucun droit, puisque le droit ne peut venir que de la justice³⁰⁷. »

On obtient alors la formule transcendante du droit public : « toutes les mesures affectant les droits des autres êtres humains sont injustes si leurs maximes ne sont pas compatibles avec le fait de les rendre publiques³⁰⁸. » Une maxime qui doit être déguisée pour être efficace et qui provoque la résistance de tous lorsqu'elle est déclarée publiquement ne peut être qu'injuste. Dans le passage de la morale au droit, Kant passe d'un critère théorique – la contradiction (*Widerspruch*) – à un critère pratique – l'opposition (*Widerstand*), qui au-delà de supposer la contradiction logique des concepts, représente une activité³⁰⁹. L'opposition est un critère pour reconnaître ce qui n'est pas juste, c'est-à-dire le désaccord de la politique avec la partie juridique de la morale. Cela confère un caractère négatif à la première formule du principe de la publicité. Si les maximes incompatibles avec la publicité sont injustes, cela ne signifie pas que les maximes compatibles avec la publicité sont justes : un despote qui jouit d'un pouvoir auquel personne ne s'oppose n'a pas à craindre la publication de ses principes qui ne sont pas en conformité avec les principes rationnels du droit. Ainsi, Kant fonde un principe transcendental et affirmatif du droit public : « Toutes les maximes qui exigent la publicité (afin de ne pas échouer dans leur objectif) peuvent être conciliées à la fois avec le droit et avec la politique. Car si elles ne peuvent atteindre leur fin qu'en étant communiquées, elles doivent se conformer à la fin universelle du public (qui est le bonheur), et c'est la tâche particulière de la politique de rester en harmonie avec le but du

³⁰⁶ Klaus Blesenkemper, *Publice age*, op. cit., p. 342.

³⁰⁷ Immanuel Kant, « Zum ewigen Frieden », op. cit., p. 381.

³⁰⁸ Immanuel Kant, « Zum ewigen Frieden », op. cit., p. 381.

³⁰⁹ Volker Gerhardt, *Immanuel Kants Entwurf « Zum ewigen Frieden »*. Eine Theorie der Politik, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, p. 200-201.

public, le rendant satisfait de sa condition³¹⁰. » Dans la première formule, la publication de la maxime est une hypothèse, une expérience mentale : si la maxime est publiée, elle provoquerait l'opposition du public. Dans la deuxième formule, la publication de la maxime a effectivement lieu : la maxime ne peut atteindre ses objectifs que si elle est portée à la connaissance du public³¹¹. Il n'est donc pas possible d'être en accord avec la thèse selon laquelle le principe de la publicité dans la *Paix Perpétuelle* n'est qu'une mesure *a priori* de ce que Kant avait déjà écrit dans *Théorie et Pratique*, à savoir que la praxis n'est pas différente de la théorie, mais qu'elle est seulement un cas de son application – ce serait aussi le cas entre le droit et la politique³¹². Au contraire, le principe positif de la publicité assure non seulement que la politique soit la pratique du droit, mais aussi que les intérêts particuliers des citoyens (le « bonheur ») soient poursuivis. Kant peut ainsi élucider les conditions de l'accord entre le droit et la politique. La formule négative du principe de publicité ne concerne que le droit public. Mais la formulation positive du principe de publicité peut compléter la théorie politique de Kant, pouvant alors aussi envisager le bonheur du public comme but³¹³. Le principe de publicité unifie ainsi la « liberté » et le « bonheur ». Hannah Arendt dit que les « hommes de lettres » dans la France prérévolutionnaire avaient une « passion » pour la liberté publique, tandis que les Américains parlent de « bonheur public » (une « réalité »), parce que, avant la guerre d'indépendance, ils participaient légalement à des sociétés politiques, délibérant sur les questions d'intérêt public dans les mairies)³¹⁴. Mais en Allemagne, continue l'auteur, se souvenant du *Conflit des facultés*³¹⁵, Kant est le seul qui trouvait « doux »

³¹⁰ Immanuel Kant, « Zum ewigen Frieden », op. cit., p. 386.

³¹¹ Klaus Blesenkemper, *Publice age*, op. cit., p. 351.

³¹² Michael Stolleis, *Staatsraison, Recht und Moral in philosophischen Texten des späten 18. Jahrhunderts*, Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1972, p. 85-98.

³¹³ Volker Gerhardt, *Immanuel Kants Entwurf « Zum ewigen Frieden »*, op. cit., p. 207-208.

³¹⁴ Hannah Arendt, *On Revolution*, London, Faber and Faber, 1963, p. 114-115.

³¹⁵ Immanuel Kant, « Der Streit der Fakultäten », op. cit., p. 92.

d'imaginer des constitutions³¹⁶.

Le principe de publicité implique, par excellence, non pas l'action de l'individu, mais du public. Si dans un premier temps de son essai *Qu'est-ce que les Lumières?*, Kant considère l'individu lui-même responsable de rester dans un état minoritaire s'il est plus confortable, il en attribue ensuite la responsabilité à son maître, qui l'empêche de marcher seul. Cependant, la difficulté pour un individu de quitter cet état peut être surmontée par le public – bien que lentement, car il nécessite une « véritable réforme dans la façon de penser³¹⁷. » Ainsi, les Lumières sont toujours comprises comme un processus ; non pas comme une ère éclairée, mais comme une ère de clarification, qui se déroule au fil du temps historique³¹⁸. Il s'agit donc d'un processus d'apprentissage qui se produit au moyen d'erreurs – seulement après quelques chutes nous apprenons à marcher, dit Kant dans *Aufklärung*³¹⁹. Dans ce même sens, dans son essai sur la *Religion*, il explique qu'il ne se sent pas bien quand il entend qu'un certain peuple, ou des êtres humains en général, ne sont pas « prêts » pour la liberté, puisque ce n'est que par l'affirmation de notre liberté à travers nos propres efforts – même si cela est beaucoup plus laborieux et plus dangereux que lorsque nous suivons un tuteur – que nous devenons « prêts » pour la liberté³²⁰.

L'exigence morale d'un public pour la réalisation du droit, la manière dont il honore le droit – même en voulant lui échapper, même

³¹⁶ Cette observation est faite par Hannah Arendt seulement dans la version allemande, pas dans la version anglaise de *Sur la Révolution* (Hannah Arendt, *Über die Revolution*, 4. éd., München, Piper, 1994, p. 158).

³¹⁷ Immanuel Kant, « Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ? » [1784], dans *Werke*, Vol. VIII, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1968, p. 35-36 (Réimpression photomécanique de l'édition faite par la Preußischen Akademie der Wissenschaften à partir de 1902 de l'œuvre complète de Kant).

³¹⁸ Immanuel Kant, « Beantwortung der Frage », op. cit., p. 40-42.

³¹⁹ Immanuel Kant, « Beantwortung der Frage », op. cit., p. 35-36.

³²⁰ Immanuel Kant, « Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft » [1793], dans *Werke*, Vol. VI, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1968, p. 188 (Réimpression photomécanique de l'édition faite par la Preußischen Akademie der Wissenschaften à partir de 1902 de l'œuvre complète de Kant).

s'il est simplement « rhétorique » – implique un critère de légitimité : les États doivent parler au nom du « droit » parce qu'il y a une disposition morale chez l'homme moral³²¹. Gerhardt observe que cela ne signifie pas juger le monde tel qu'il est à partir de ce qu'il devrait être, ce qui constituerait seulement une subordination externe de la politique au droit. Cela signifie, plus profondément, une liaison interne entre la politique et droit, un critère selon lequel quelque chose se produit uniquement dans la praxis quand elle est en accord avec la théorie : la politique a besoin de se légitimer, évoquant le droit devant le grand public afin d'atteindre ses objectifs. Kant trouve un principe transcendental de la politique avec la formule positive de la publicité qui lui permet de lier intérieurement le droit et la morale. Si la nécessité de légitimation publique a toujours été un élément fondamental de la pensée politique, c'est la première fois qu'il a été inséré dans un système philosophique pour lier la morale, le droit et la politique³²².

Il n'est donc pas possible de concilier ceci avec la thèse selon laquelle le progrès chez Kant se réalise avant tout par « l'insociable sociabilité », ni avec la thèse selon laquelle le progrès chez Kant est promu « d'en haut », de manière « paternaliste » par le gouvernement³²³ : que les politiciens moraux dictent aux citoyens encore immoraux (comme le « peuple de démons » dans la philosophie de l'histoire) la voie de la République. Dans la structure de la *Paix Perpétuelle*, le rôle du « peuple de démons » est d'abord suivi par le rôle du politicien moral, mais ce rôle est finalement dépassé par le rôle du public agissant selon le principe de la publicité.

³²¹ Immanuel Kant, « Zum ewigen Frieden », op. cit., p. 375-376.

³²² Volker Gerhardt, *Immanuel Kants Entwurf « Zum ewigen Frieden »*, op. cit., p. 45-49. Cf. : Immanuel Kant, « Metaphysik der Sitten : Rechtslehre » [1797], dans *Werke*, Vol. VI, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1968, p. 324 et 329 (Réimpression photomécanique de l'édition faite par la Preußischen Akademie der Wissenschaften à partir de 1902 de l'œuvre complète de Kant).

³²³ Bernd Ludwig, « Will die Natur unwiderstehlich die Republik? Einige Reflexionen anlässlich einer rätselhaften Textpassage in Kants Friedensschrift », dans *Kant-Studien*, 1997, 88, p. 226.

Le public est alors le point de vue déterminant³²⁴, celui dans lequel « il est possible d'unir les fins de chacun³²⁵. » Ce public suit un principe rationnel, tandis que le peuple de démons est soumis au mécanisme d'insociable sociabilité ; le principe de la publicité est un principe toujours valable qui ne peut que conduire à la paix, tandis que le mécanisme d'insociable sociabilité conduit autant à la paix qu'à la guerre. Le gouvernement du politicien moral ne peut pas être une solution, étant donné qu'il est sujet à la corruption inévitable de la raison par le pouvoir. Il est vrai que le public est aussi sujet à la perversion. L'histoire nous donne de nombreux exemples de ce fait. Mais c'est précisément la grandeur de Kant de ne pas corriger la perversion du public par le libéralisme économique ou par le pouvoir politique des régents, mais par un public encore plus large. Ce n'est que le public le plus cosmopolite, et donc le public le plus universel possible, qui peut corriger un public qui se particularise par l'exclusion des autres³²⁶.

³²⁴ Ingeborg Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie : rechts- und demokratietheoretische Überlegungen am Anschluss an Kant*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994, p. 127-8.

³²⁵ Immanuel Kant, « Zum ewigen Frieden », op. cit., p. 386.

³²⁶ Nous allons reprendre cette question dans le chapitre 13 sur l'espace public.

Chapitre 4. Hegel : droit et reconnaissance

Le concept de « reconnaissance » joue aujourd’hui un rôle central dans certaines manifestations sociales ainsi que dans des discours théoriques, surtout dans le contexte des revendications identitaires. Lorsque nous demandons à être reconnus pour ce que nous sommes, nous ne souhaitons pas seulement nous voir attribuer la dignité d’êtres humains ou ne pas être traités de manière discriminatoire. Nous voulons en outre être valorisés. Or dans l’état actuel des choses il n’est pas du tout évident qu’une telle demande de reconnaissance puisse avoir une portée juridique ou relever de la raison publique. En effet, comment satisfaire, par la distribution des droits, les demandes de reconnaissance ou certaines catégories d’entre elles ? La reconnaissance peut ainsi apparaître comme le concept manquant de la justice, celui dont la légitimité même du droit moderne dépendrait du dégagement ou de la formulation. Cependant, ce qui retiendra surtout mon attention ici est la manière dont la théorie de la reconnaissance chez Honneth, dans sa reconstruction de la philosophie du droit hégelienne, peut être rapportée à la question d’un virtuel droit à la différence. Dans quelle mesure est-il possible, en effet, de remédier par la distribution des droits à l’injustice sociale identitaire, à toute forme de discrimination systémique, à toute institutionnalisation concrète du narcissisme social ? J’étudierai d’abord les concepts clés de la philosophie du droit de Hegel pour ensuite analyser comment ils ont été reconstruits par Honneth.

I. Le droit chez Hegel

1. Réalité (« Wirklichkeit »)

La phrase de Hegel dans la « Préface » à la *Philosophie du Droit*, « ce qui est rationnel, est réel, et ce qui est réel est rationnel » (« *was vernünftig ist, das ist wirklich ; und was wirklich ist, das ist*

*vernünftig*³²⁷ »), a été souvent interprétée comme l'identification entre ce qui existe et ce qui est rationnel, ce qui impliquerait un abandon de la pensée critique. Selon cette interprétation, lorsque, ensuite, Hegel écrit « qui veut agir dans cette réalité subit pour cela ses lois et reconnaît le droit de l'objectivité » (« *wer in dieser Wirklichkeit handeln will, hat sich eben damit ihren Gesetzen unterworfen und das Recht der Objektivität anerkannt*³²⁸ »), il affirmerait que les institutions auxquelles nous nous soumettons sont une expression de la rationalité.

Toutefois, c'est Hegel lui-même qui, se référant dans *l'Encyclopédie* au malentendu autour de cette phrase de la préface de la *Philosophie du Droit*, observe que ce qu'il appelle *Wirklichkeit* n'est pas tout ce qui existe³²⁹. Il distingue dans l'existence (*Dasein*) ce qui est apparence (*Erscheinung*) et ce qui est réalité (*Wirklichkeit*). Une existence accidentelle est seulement une possibilité qui pourrait ne pas être, et non pas quelque chose de nécessaire – quoique nous appelons communément ainsi « l'erreur, le mal, et tout ce qui lui ressemble, ainsi que toute existence atrophiee et temporaire³³⁰. » Ceci signifie qu'à partir de la distinction logique entre nécessaire et contingent, on peut comprendre la réalité (*Wirklichkeit*) comme ce qui est intelligible, en la distinguant de l'apparence (*Erscheinung*), le possible qui n'est pas dans le domaine de la rationalité, qui est une « existence passagère³³¹ ». La réalité est la réalisation du concept³³². La réalité qui

³²⁷ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1970, p. 24.

³²⁸ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 132 note

³²⁹ « *Wenn aber ich von Wirklichkeit gesprochen habe, so wäre von selbst daran zu denken, in welchem Sinne ich diesen Ausdruck gebrauche, da ich in einer ausführlichen Logik auch die Wirklichkeit abgehandelt und sie nicht nur sogleich von dem Zufälligen, was doch auch Existenz hat, sondern näher von Dasein, Existenz und anderen Bestimmungen genau unterschieden habe.* » (Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, Herausgegeben von Johannes Hoffmeister, Leipzig, Felix Meiner, 1949, § 6).

³³⁰ Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, op. cit., § 6.

³³¹ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., note § 1.

ne correspond pas au concept n'est pas réalité, mais « casualité externe, opinion, vaine apparence, mensonge, illusion etc.³³³ », le côté externe, superficiel de la réalité.

Hegel appelle l'Idée³³⁴ le concept (*Begriff*) et sa réalité (*Verwirklichung*), quelque chose « qui n'est pas assez impuissant pour seulement devoir être et pour réellement ne pas être³³⁵ », c'est-à-dire quelque chose qui fait objectivité, contrairement à ce que la tradition supposait³³⁶. Ainsi Hegel distingue l'idée et le concept, caractérisé par l'unilatéralisme et la fausseté³³⁷. Ce qu'on appelle généralement des « concepts déterminés » – l'homme, la maison, les animaux etc. – seraient seulement des déterminations abstraites de l'entendement³³⁸. Les déterminations du concept qui est essentiellement une « Idée » ont la forme d'une existence, du *Dasein*³³⁹, mais sans abandonner le concept original³⁴⁰, et c'est grâce à elles qu'on connaît le concept³⁴¹ car elles exposent son contenu réel³⁴².

L'Idée qui fait l'objet de la *Philosophie du Droit* est la liberté, et c'est seulement en connaissant la liberté dans son concept et dans

³³² « *Wirklichkeit ist nur die Einheit des Inneren und Äußeren – daß der Begriff nicht ein bloßes Innere sei, sondern ebenso reales – und das Äußere, Reale nicht eine begrifflose Realität, Dasein – Existenz, sondern sei wesentlich durch den Begriff bestimmt.* » (Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., ajout §1).

³³³ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., note § 1.

³³⁴ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 1.

³³⁵ Voir dans ce chapitre la critique du devoir-être. Hegel, *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften*, op. cit., § 6.

³³⁶ Voir dans ce chapitre la notion hégelienne d'objectivité.

³³⁷ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 1 note.

³³⁸ Hegel, *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften*, op. it., § 113 note.

³³⁹ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 32.

³⁴⁰ « *die Seele (...), die alles zusammenhält und die nur durch ein immanentes Verfahren zu ihren eigene Unterschieden galangt.* » (Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 32 Zusatz).

³⁴¹ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 1 note.

³⁴² Hegel, *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften*, op. cit., § 213.

son existence³⁴³ que l'on peut comprendre en quoi le droit rationnel, en tant qu'existence (*Dasein*) de la liberté, ne peut être confondu avec n'importe quel autre droit. Hegel veille à ce que sa philosophie ne soit pas prise pour un positivisme moral et juridique, et à « éliminer toute idée ou même exigence que, grâce à ce développement systématique, un code positif, dont un État réel a besoin, doive apparaître³⁴⁴. »

2. *Vouloir et penser*

Si le point de départ de la philosophie du droit est la volonté, qui est libre, la *Philosophie du Droit* ne compose seulement qu'« une partie de la philosophie³⁴⁵ », celle de l'esprit objectif, de sorte que « la volonté est libre et on ne peut déduire ce que sont la volonté et la liberté qu'en rapport avec le tout³⁴⁶. » En effet, « la philosophie construit un cercle », de sorte que son principe – dans ce cas, la libre volonté – doit « apparaître comme un résultat dans un autre point final³⁴⁷ », à savoir : la production dialectique de son concept est antérieure, et le système de droit est sa réalisation³⁴⁸ (« *Reich der verwirklichten Freiheit* », « *Welt des Geistes aus ihm hervorgebracht*³⁴⁹ »). Le début n'est pas immédiat et la vérité, alors, est « le devenir de soi-même, le cercle qui présuppose et a pour principe sa propre fin en tant que but, et qui existe effectivement uniquement par le biais de son achèvement et de sa fin³⁵⁰. » (Phan. G., Préface, p. 23).

³⁴³ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 1 ajout.

³⁴⁴ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., note § 3.

³⁴⁵ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 2.

³⁴⁶ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., note § 4.

³⁴⁷ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 2 ajout.

³⁴⁸ Voir dans ce chapitre la conception du droit comme « *Dasein* » de la liberté.

³⁴⁹ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 4.

³⁵⁰ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1970, Préface, p. 23.

La *Philosophie du Droit* reprend seulement les prémisses fondamentales de cette déduction de l'*Encyclopédie* : l’Esprit, qui est d’abord intelligence (*Intelligenz*), et ainsi esprit théorique, se détermine dans son développement comme intuition (*Anschauung*) (en se déterminant par l’extériorité sensible, par l’autre³⁵¹), comme représentation (*Vorstellung*) (en se déterminant par la pensée et par l’immédiat³⁵²) et comme pensée (*Denken*) (en se déterminant librement en soi et pour soi : « ce qui est pensé existe ; ce qui existe, existe seulement dans la mesure où il est pensé³⁵³ »), puis se présente comme volonté (*Willen*), point de départ de l’esprit pratique³⁵⁴.

La volonté se développe en trois moments : d’abord, l’universalité (*Allgemeinheit*), la dissolution de toute détermination extérieure³⁵⁵ ; puis, la particularité (*Besonderheit*), la détermination par un contenu et à l’exclusion des autres³⁵⁶ ; et enfin, la singularité (*Einzelheit*), l’autodétermination, ce qui n’est pas un moment proprement dit, mais la totalité : l’union des deux premiers moments, qui, abstraits, ne font qu’exprimer des aspects unilatéraux de la volonté³⁵⁷ – ce qui signifie simplement qu’ils ne doivent pas être exaltés comme étant l’un ou l’autre le principe suprême. Aucun ne doit être négligé car chacun est crucial³⁵⁸.

Le premier moment est une simple négativité, le refus de mettre en œuvre toute concrétisation (« *die negative oder die Freiheit des Verstandes*³⁵⁹ »). L’aspect unilatéral de la volonté est sa possibilité de s’abstraire de toute détermination, évitant le contenu comme s’il

³⁵¹ Hegel, *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften*, op. cit., § 446.

³⁵² Hegel, *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften*, op. cit., § 451.

³⁵³ Hegel, *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften*, op. cit., § 465.

³⁵⁴ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 4 note.

³⁵⁵ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 5.

³⁵⁶ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 6.

³⁵⁷ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 7.

³⁵⁸ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 5 ajout.

³⁵⁹ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 5.

n'était qu'une limitation, parce qu'il est, en quelque sorte, donné³⁶⁰. Ainsi est la « belle âme » qui ne se limite ni ne s'engage à rien, qui n'a pas d'existence (*Dasein*) et est donc moins que « celui qui veut agir³⁶¹ », moins que la volonté réelle, qui est décision. En d'autres termes, ce moment de « l'indétermination », de la « réflexion du Je en soi », de « l'infini illimité de l'*abstraction* ou de l'*universalité absolue* », de « pure *pensée* de soi-même », doit être surpassé³⁶².

Dans le second moment, le *Je* se détermine, devient une existence (« *tritt Ich in das Dasein überhaupt*³⁶³ »). La belle âme craignait cette limitation, mais le fait de choisir de ne pas se déterminer, comme dans le premier moment, est également une limitation. Ce moment est l'un des premiers actes de se poser (*Setzen*) de ce que le premier moment est *en soi*. Ces moments sont cependant tous deux abstraits et unilatéraux. Le premier parce que vouloir une universalité abstraite signifie ne rien vouloir, ce qui n'est donc pas proprement une volonté. Le second parce que le fait de vouloir quelque chose de particulier, en sacrifiant des exigences universelles (« *Ich will nicht bloß, sondern ich will etwas*³⁶⁴ »), est une limitation.

La singularité est l'union (*Einheit*) des deux moments précédents, le particulier et l'universel (« *die in sich reflektierte und dadurch zur Allgemeinheit zurückgeführte Besonderheit*³⁶⁵ »). Ces deux moments antérieurs sont abstraits mais le premier est vrai et donc pensé spéculativement³⁶⁶. La liberté est de vouloir quelque chose de déterminé, mais revenir de nouveau à l'universel pour être *bei sich* dans cette auto-détermination du Je (« *in seiner Identität mit sich und Allgemeinheit zu bleiben und in der Bestimmung sich nur mit sich*

³⁶⁰ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 5
note.

³⁶¹ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 132.

³⁶² Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 5.

³⁶³ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 6.

³⁶⁴ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 6
ajout.

³⁶⁵ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 7.

³⁶⁶ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § note 7.

*selbst zusammenzuschließen*³⁶⁷ ») signifie qu'à ce moment-là le « Je » se détermine, en sachant qu'il se limite à quelque chose qu'il détermine pour lui-même, qui n'est pas une contrainte. Alors il ne s'agit pas de la volonté capricieuse de l'individu qui se suppose libre parce qu'il a une *certaine* volonté, étant donné que la volonté va au-delà de cette restriction, mais il s'agit de concevoir la détermination³⁶⁸ : lorsque la volonté se décide, elle réalise sa fin subjective, rejoignant l'objectivité qui lui est extérieure³⁶⁹. L'Esprit, ici, reste inextricablement lié à l'extériorité, qui lui est irréductible – il est donc l'Esprit objectif, objectivé dans les institutions, et non pas encore l'Esprit absolu³⁷⁰.

La détermination par laquelle se particularise la volonté dans son deuxième moment différencie la volonté immédiate, le libre arbitre et la volonté en soi et pour soi (« *das weiter Bestimmte der Besonderung macht den Unterschied der Formen des Willens aus*

³⁷¹ »). Ces différentes formes de volonté peuvent être analysées à partir des oppositions contenu/forme et subjectivité/objectivité³⁷² – des oppositions qui se dissolvent quand ces catégories s'opposent seulement en tant que catégories abstraites et non dans leur sens concret³⁷³.

La volonté est tout d'abord une volonté qui n'en a que la

³⁶⁷ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 7 ajout.

³⁶⁸ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 7.

³⁶⁹ Hegel, *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften*, op. cit., § 465. « *als diese Beziehung auf sich ist es ebenso gleichgültig gegen diese Bestimmtheit, weil sie als die seinige und ideelle, als eine bloße Möglichkeit, durch die es nicht gebunden ist, sondern in der es nur ist, weil es sich in derselben setzt.* » (Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 7).

³⁷⁰ Eric Weil, « La ‘Philosophie du droit’ et la philosophie de l'histoire hégelienne », dans *Hegel et la philosophie du Droit*, Paris, PUF, 1979, p. 15.

³⁷¹ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 8.

³⁷² Voir dans ce chapitre la notion d'objectivité.

³⁷³ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § ajout26.

forme : il s'agit de la volonté immédiate ou naturelle³⁷⁴. Autrement dit, la volonté agit seulement en fonction de son concept et non pas comme une Idée qui se manifesterait comme une impulsion, un désir, une inclinaison. Ainsi elle est *en soi (an sich)*, rationnelle, mais non *pour soi (für sich)*. C'est la pensée qui élimine une telle opposition, de sorte que la volonté spéculative n'est pas « seulement la volonté libre *en soi* mais également *pour soi*³⁷⁵ », c'est à dire que c'est « la conscience de soi qui se comprend comme être et qui ainsi se débarrasse des causalités et des faussetés³⁷⁶. »

La volonté immédiate se caractérise alors, en fonction de cette opposition, comme une volonté finie, n'étant infinie que dans sa forme et donc simplement de manière potentielle³⁷⁷. Mais seule la volonté spéculative est vraiment infinie, parce que son objet n'est pas « simple possibilité, disposition, puissance, mais *l'infini réel*, car l'existence (*Dasein*) du concept, ou son extériorité objective, est son propre intérieur³⁷⁸. » Ce qui signifie qu'elle n'a pas un autre contenu, mais que l'infini y est présent *en acte*, qu'il est efficace et présent (il est là maintenant) (« *Wirklichkeit und Gegenwart* ») : la volonté reconnaît dans l'éphémère l'éternel qui y est présent ; elle reconnaît ainsi dans le fini la réalisation de l'infini³⁷⁹.

La possibilité de choisir, la détermination de soi, correspond à la forme de la volonté libre ; cependant son contenu n'est pas « l'œuvre de sa liberté³⁸⁰ » mais une volonté abstraite (« *noch nicht mit*

³⁷⁴ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 11.

³⁷⁵ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 21.

³⁷⁶ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 21 note.

³⁷⁷ « *Die Endlichkeit besteht nach dieser Bestimmung darin, daß was etwas an sich einem Begriffe nach ist, eine von dem verschiedene Existenz oder Erscheinung ist, was es für sich ist.* » (Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 10 note).

³⁷⁸ « *bloße Möglichkeit, Anlage, Vermögen (potentia) ; sondern das Wirklich-Unendliche (infinitum actu), weil das Dasein des Begriffs, oder seine gegenständliche Äußerlichkeit, das Innerliche selbst ist.* » (Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 22).

³⁷⁹ Voir dans ce chapitre la critique à Kant.

³⁸⁰ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 13.

*seiner freien Allgemeinheit erfüllten Einzelheit³⁸¹ »). D'autre part, dans la volonté spéculative, il n'y a pas d'hétéronomie : la volonté se produit elle-même – elle produit son propre contenu, qui n'est plus posé, ce qui fait disparaître toute dépendance à l'égard des autres. Cette volonté est alors l'adéquation de l'existence (*Dasein*) avec son concept, de sorte qu'elle se trouve en soi (*bei sich*) et est vraie, parce qu'il n'y a plus d'opposition entre eux³⁸². Contrairement à la traditionnelle définition selon laquelle la vérité est l'adaptation de la définition à son objet, la vérité est pour Hegel l'adaptation de l'existence (*Dasein*) à son concept (« *die Wahrheit ist dies, daß die Objektivität dem Begriffe entspricht*³⁸³. »)*

Le contenu est donc contingent, il ne peut pas être déterminé de façon rationnelle. En se décider, en entrant dans la réalité, le choix est juste un choix arbitraire au sein d'une palette de possibilités, dont aucune ne se présente comme nécessaire. Il s'agit de se décider pour une possibilité parmi plusieurs (*beschließen*), et la volonté est la possibilité de se déterminer soit d'une manière soit d'une autre, indifféremment (*Vermögen*) – de se lier malgré le libre-arbitre à son contenu comme à une détermination de sa nature³⁸⁴. Dans l'acte de choisir (*wählen*), la volonté se relie (*zusammenschließt*) à la tendance, en se l'appropriant. Toutefois, la possibilité – la catégorie centrale de la belle âme – n'est qu'un moment de la réalité³⁸⁵. Dans la volonté spéculative, se décider (« *sich entschließen* ») signifie que « l'indétermination de la volonté contient en elle-même les déterminations et les objectifs et les ramène seulement à elle-

³⁸¹ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 13 note.

³⁸² « *sein Bestimmen darin besteht, in seinem Dasein, d.i. als sich Gegenüberstehendes zu sein, was sein Begriff ist, oder der reine Begriff die Anschauung seiner selbst zu seinem Zweck und Realität hat.* » (Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 13.).

³⁸³ Hegel, *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften*, op. cit., § 213 note.

³⁸⁴ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 14.

³⁸⁵ Hegel, *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften*, op. cit., § 143.

même³⁸⁶. »

La volonté, donc, lorsqu'elle fait son choix parmi les tendances, se détermine comme un libre-arbitre³⁸⁷ qui a, comme la volonté spéculative, la forme de l'auto-détermination, et, comme la volonté immédiate, le contenu donné, c'est à dire, les tendances, impulsions et inclinations qui se contredisent, de sorte que le libre arbitre, qualifié face à cette possibilité de manifestation de la contingence³⁸⁸, ne peut fournir de critère de décision³⁸⁹. C'est la pensée qui permet une décision rationnelle qui peut constituer un ordre moral, puisque c'est à lui que revient la particularité de la réflexion dans l'universalité de la volonté, de sorte que « la conscience de soi, qui purifie et élève son objet, son contenu et son but à cette universalité, le fait en tant que pensée qui s'impose dans la volonté. C'est à travers cet argument que s'éclaire le fait que la volonté est volonté libre et vraie seulement en tant qu'intelligence pensante³⁹⁰. »

a) La pensée

Autrement dit, l'esprit a comme objectif l'auto-détermination, qui est universelle (*Allgemeines*), et « poser quelque chose d'aussi *universel* – c'est-à-dire, l'apporter comme *universel* pour la conscience – est, comme nous le savons, *penser*³⁹¹. » Une telle détermination universelle, dans laquelle la libre liberté se purifie, est la liberté elle-même, et « la volonté acquiert cette détermination universelle en tant qu'objet et but au fur et à mesure qu'elle se pense, qu'elle connaît son concept, qu'elle a la volonté comme libre

³⁸⁶ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 12.

³⁸⁷ Hegel, *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften*, op. cit., § 477.

³⁸⁸ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 15.

³⁸⁹ « indem der Trieb nur einfache Richtung seiner Bestimmtheit ist, das Maß somit nicht in sich selbst hat, so ist dies unterordnende oder aufopfernde Bestimmen das zufällige Entscheiden der Willkür. » (Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 17).

³⁹⁰ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 21 note.

³⁹¹ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 211 note.

intelligence³⁹². » C'est dans ce sens que Hegel affirme que « ce n'est qu'en s'élevant de nouveau à la pensée et en donnant à son propos l'universalité immanente que la volonté supprime la différence entre la forme et le contenu et devient volonté objective, infinie³⁹³. » (PHR, § 13 Anm.).

Il y a donc un parallèle, en ce qui concerne la progressive libération de l'extériorité, entre l'esprit théorique et l'esprit pratique : la prévalence du sensible, de la détermination par l'extériorité, qui a lieu dans l'esprit théorique par la sensibilité, est dans l'esprit pratique désir immédiat ; la réflexion, mélange entre le sensible et l'intelligible, qui a lieu dans l'esprit théorique en tant que représentation, est dans l'esprit pratique le libre arbitre ; enfin, le concept pur, qui dans l'esprit théorique est la pensée, est dans l'esprit pratique la volonté en soi et pour soi³⁹⁴. L'esprit pratique devient alors l'esprit libre, « unité de l'esprit théorique et de l'esprit pratique ; volonté libre qui est pour soi volonté libre, au fur et à mesure que le formalisme, la contingence et la limitation du contenu pratique précédent ont été supprimés³⁹⁵. »

Ainsi, la volonté libre et la pensée, présentées comme des facultés distinctes par la tradition, s'approximent (« *Der Mensch ist nicht einerseits denkend, anderseits wollend*³⁹⁶ »). Ce qui les différencie, c'est que la pensée est l'attitude théorique de l'esprit (la connaissance), tandis que la volonté est son attitude pratique (l'action), la pensée qui devient une existence (« *das Denken als sich übersetzend ins Dasein*³⁹⁷ »). Dans l'attitude théorique, lorsque je pense un objet, je retire ce qu'il a de sensible, ce qui lui est propre, et je fais de lui ma

³⁹² Hegel, *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften*, op. cit., § 481.

³⁹³ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 13 note.

³⁹⁴ Hegel, *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften*, op. cit., § 469-480.

³⁹⁵ Hegel, *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften*, op. cit., § 481.

³⁹⁶ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 4 ajout.

³⁹⁷ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 4 ajout.

pensée (« *denn erst im Denken bin ich bei mir, erst das Begreifen ist das Durchbohren des Gegenstandes*³⁹⁸ »); et si dans l'attitude pratique, lorsque j'agis, je me détermine en établissant des différences, « ces différences, que je pose, sont alors à nouveau les miennes³⁹⁹. »

b) « *Aufhebung* » de la nature

La tâche de la pensée, alors, est « l'*Aufhebung* » de l'immédiateté de la nature, dépassée mais conservée par la liberté. L'Esprit, sur lequel Hegel essaie d'établir le droit, son sol (*Boden*)⁴⁰⁰, son moment spéculatif, n'est pas l'autre de la nature. Le naturel de l'individu n'est pas supprimé mais réélaboré afin de devenir libre, l'Esprit forme une seconde nature grâce à ses propres forces, à partir de lui-même (« *das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur*⁴⁰¹ »). Hegel critique alors le contractualisme qui construit l'État par une abstraction, en faisant *tabula rasa* de tout ce qui lui est antérieur.

En outre, Hegel peut ainsi distinguer sa *Philosophie du Droit* de la tradition du droit naturel, caractérisé comme le droit déduit de l'immédiateté naturelle de l'homme en opposition aux institutions et aux législations. Hegel distingue le droit qui existe « de façon immédiate, par nature », de celui qui se détermine « par la nature des choses », c'est à dire par le concept. Il est nécessaire de quitter l'état de nature, entendu dans ce sens comme l'« immédiateté » – l'état de l'arbitraire et de la violence : « le droit, et toutes ses décisions, sont basées uniquement sur la libre personnalité : sur une auto-

³⁹⁸ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 4 ajout.

³⁹⁹ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 4 ajout. « Hegel est bien sûr conscient de concevoir l'identité de la volonté avec la pensée, ou ce qui est la même chose, avec la libre intelligence, de façon plus radicale que tous ses prédécesseurs. » (Catherine Colliot-Thélène, *Le désenchantement de l'état*, Paris, Les éditions de Minuit, 1992, p. 18).

⁴⁰⁰ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 4.

⁴⁰¹ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 4.

détermination, qui est plutôt le contraire de la détermination de la nature⁴⁰². » De même, Hegel s'oppose à la thèse selon laquelle la tendance à vivre en société appartient à la nature, étant une impulsion (*Trieb*) des déterminations rationnelles de l'être humain : si la liberté était une impulsion comme les autres, il y aurait une contradiction dans le concept de nature, un mélange de liberté et de non-liberté, à savoir, le libre arbitre (« *die Mitte der Reflexion zwischen dem Willen als bloß durch die natürlichen Triebe bestimmt und dem an und für sich freien Willen*⁴⁰³ »). Ainsi, Hegel critique Rousseau qui a eu le mérite d'avoir admis la volonté comme principe de l'État, mais ne l'a considérée que dans sa forme individuelle⁴⁰⁴. La volonté universelle ne serait donc pas une volonté absolument rationnelle mais une volonté générale constituée à partir des volontés individuelles⁴⁰⁵.

3. La soumission aux lois de l'efficacité

Hegel s'allie avec la méthode historique dans son opposition à l'abstraction du Droit Naturel, mais il n'est pas d'accord avec ses critiques de la tradition rationaliste. Tandis que pour la méthode historique, l'histoire est la source de la normativité du droit, Hegel participe au projet du Droit Naturel de recherche d'une justification rationnelle pour le droit, une compréhension philosophique (*Verstehen*) contraire à une genèse historique, à une explication à partir des faits (« *Erklären oder noch lieber Begreifen*⁴⁰⁶ »), dont le résultat est de « donner à une mauvaise chose une bonne raison et croire

⁴⁰² Hegel, *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften*, op. cit., § 502.

⁴⁰³ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 15 note.

⁴⁰⁴ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 29 note.

⁴⁰⁵ « *so wird die Vereinigung der Einzelnen im Staat zu einem Vertrag, der somit ihre Willkür, Meinung und beliebige, ausdrückliche Einwillung zur Grundlage hat, und es folgen die weiteren bloß vertändigen, das an und für sich seiende Göttliche und dessen absolute Autorität und Majestät zerstörenden Konsequenzen.* » (Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 258 note).

⁴⁰⁶ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 3 Anm.

l'avoir ainsi légitimée⁴⁰⁷. »

En ce sens, alors, la critique de l'École Historique s'identifie à la critique de la science du droit positif qui, ayant l'autorité comme principe pour déterminer ce qui est de droit, essaie de donner quelque cohérence aux décisions juridiques d'un certain endroit à un certain moment⁴⁰⁸. Le droit philosophique et le droit positif ne se confondent pas, étant donné que la violence et la tyrannie peuvent être un élément du droit positif, sans pour autant correspondre à sa nature⁴⁰⁹ (PHR, Anm § 3). Toutefois, « imaginer à tort à partir de cette idée qu'ils sont opposés et contradictoires serait une grosse erreur⁴¹⁰. » (PHR, § 3 Anm).

En dépit de cette distinction, le droit devient positif, c'est-à-dire qu'il s'institutionnalise⁴¹¹, et Hegel considère comme une insulte de refuser à un peuple la possibilité de codifier ses lois⁴¹². Cependant, si dans la réalité une injustice peut avoir lieu – une injuste contingence qui contredit les exigences de la rationalité – il y a aussi dans tous les États des déterminations positives nécessaires au droit qui, sans être injustes, ne sont pas un développement du concept, mais surgissent parce que le droit positif concerne l'application du concept universel à

⁴⁰⁷ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § Anm 3.

⁴⁰⁸ « *im positiven Rechte ist daher das, was gesetzmäßig ist, die Quelle der Erkenntnis dessen, was Recht ist, oder eingentlich, was Rechterns ist ; – die positive Rechtswissenschaft ist insofern eine historische Wissenschaft, welche die Autorität zu ihrem Prinzip hat.* » (Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 212note.).

⁴⁰⁹ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § note 3.

⁴¹⁰ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 3note .

⁴¹¹ « *Was an sich Recht ist, ist in seinem objektiven Dasein gesetzt, d.i., durch den Gedanken für das Bewußtsein bestimmt und als das, was Recht ist und gilt, das Gesetz ; und das Recht ist durch diese Bestimmung positives Recht überhaupt.* » (Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 211).

⁴¹² « *das Systematisieren, d.h. das Erheben ins Allgemeine, der unendliche Drang der Zeit ist.* » (Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., ajout § 212).

un élément particulier⁴¹³. Ainsi, Hegel distingue des sciences totalement positives, qui sont fondées sur l'arbitre, comme l'héraldique, les sciences qui, en dépit d'être qualifiées de positives, ont un fondement et un principe rationnel qui appartient à la philosophie⁴¹⁴ – mais qui se manifestent sur le plan de la contingence ; dans ce plan de la contingence, une décision doit être prise, dont les éléments ne sont pas toujours des développements des concepts.

Le droit philosophique a donc une limite, qui concède au droit positif un espace réservé, comme par exemple le temps d'exécution d'une peine⁴¹⁵. D'où l'apparent paradoxe de la pensée spéculative, qui est en mesure de démontrer la nécessité du contingent qui lui échappe : « c'est la raison même qui reconnaît que la causalité, la contradiction et l'apparence ont leur droit et leur sphère, *bien que limitées*, et n'essaie pas d'apporter à ces contradictions l'équilibre et la justice⁴¹⁶. »

4. La reconnaissance du droit de l'objectivité

Le droit, par conséquent, doit avoir une objectivité. Par objectivité on peut comprendre « l'immédiateté du Dasein comme existence *externe* », et par volonté objective au sens large, on comprend la volonté à laquelle manque « la forme infinie de la conscience de soi », la volonté rationnelle qui est en soi et pour soi, celle qui se détermine elle-même, qui se trouve en accord avec son concept, étant donc vraie⁴¹⁷.

⁴¹³ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 3.

⁴¹⁴ Hegel, *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften*, op. cit., § 16.

⁴¹⁵ « das Quantitative einer Strafe kann z.B. keiner Begriffsbestimmung adäquat gemacht werden, und was auch entschieden wird, ist nach dieser Seite zu immer eine Willkür. Diese Zufälligkeit aber ist selbst Notwendigkeit » (Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 214 ajout).

⁴¹⁶ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 214 note .

⁴¹⁷ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 26.

La philosophie politique de Hegel veut rétablir cette volonté objective, cette adhésion à ce qui est, mais sans sacrifier la distance critique du principe de la subjectivité, comprise par rapport à la volonté générale comme « le côté de sa conscience de soi⁴¹⁸ ». Le sujet est ainsi atteint dans sa propre qualité de sujet par toute autorité qui requiert une obéissance arbitraire, par toute obligation qui n'est pas fondée dans son intérieur.

Étant donné que « la liberté et la volonté sont pour nous l'unité du subjectif et de l'objectif », ma fin, qui est d'abord seulement « interne, subjective », est un handicap ; elle doit devenir l'objectif, « laisser tomber le défaut de la mère subjectivité » à savoir : elle doit se réaliser⁴¹⁹. L'opposition entre une mère intention subjective et sa réalisation doit être annulée. Une telle annulation a lieu par l'activité de la volonté, c'est-à-dire le développement par lequel « le concept transmet l'idée, qui est d'abord abstraite, à l'ensemble de son système. » Or, dans cette totalité systémique, l'opposition a été surmontée⁴²⁰.

Le résultat est que « le concept abstrait de l'idée de volonté est en général *la volonté libre, qui veut la volonté libre*⁴²¹. » Ce concept est abstrait, car il expose seulement un programme, mais il doit être développé : passer à l'acte, aux institutions concrètes, devenir une existence (*Dasein*) (« *Der Geist will Idee sein – Begriff und Dasein*⁴²² »). L'existence (*Dasein*) de la liberté, sa réalisation, est le droit⁴²³. Le droit, donc, en tant qu'existence (*Dasein*) de la liberté, qui comprend toutes ses déterminations et pas seulement le droit positif, est « la liberté en tant qu'Idée⁴²⁴ » et, par conséquent, ne peut pas se limiter à ce que la représentation vulgaire désigne par le droit, à savoir,

⁴¹⁸ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 25.

⁴¹⁹ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 8 ajout.

⁴²⁰ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 28.

⁴²¹ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 27.

⁴²² Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., ajout § 26-28.

⁴²³ « *dies, daß ein Dasein überhaupt Dasein des freien Willens ist, ist das Recht* »

⁴²⁴ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 29.

le droit positif.

Hegel s'oppose donc à toute instance en dehors du rationnel immanent. Il critique ainsi Kant parce que celui-ci considère le droit comme « la *limitation* de ma liberté ou de mon *libre arbitre*, de sorte que mon libre arbitre puisse coexister avec le libre arbitre de chacun selon une loi universelle⁴²⁵. » Toutefois, l'existence (*Dasein*) de la liberté ne peut pas être une limitation. Le droit devient alors une disposition de l'individu, de sorte que la psychologie empirique des désirs peut être remplacée par une philosophie du droit capable de les traiter de manière objective⁴²⁶. Le droit est ainsi, donc, une nécessité.

5. Reconnaissance

Ainsi, Hegel critique la philosophie du devoir-être (*sollen*), une philosophie de l'effort (*streben*), de l'aspiration à quelque chose qui n'est pas réalisé, qui est uniquement faculté (*Vermögen*), dont le concept d'objectivité implique alors une vérité inaccessible – il n'est pas possible d'accomplir l'objectif ultime qui donne sens à l'action. Pour Hegel, en revanche, le Bien n'est pas quelque chose à faire, mais un processus qui se déroule éternellement. La philosophie du devoir-être s'éloigne de l'idée de la réalité, « comme si le monde attendait l'entendement pour apprendre la façon dont il devrait être, mais n'est pas ». La philosophie est liée avec l'Idée, avec la réalité du rationnel, et non pas avec la sagesse de voir que beaucoup de choses « ne sont pas vraiment comme elles devraient être⁴²⁷. » Toutefois, si l'état dans lequel le monde se trouve n'est pas en mesure de satisfaire la conscience rationnelle, la « Préface » de la *Philosophie du Droit* indique de « reconnaître la rose dans le croisement du présent » (« die

⁴²⁵ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 29 note .

⁴²⁶ « *Der Inhalt dieser Wissenschaft kann nach allen seinen einzelnen Momenten, z.B. Recht, Eigentum, Moralität, Familie, Staat usf. in der Form vorgetragen werden, daß der Mensch von Natur den Trieb zum Recht (...) habe.* » (Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 19 note).

⁴²⁷ Hegel, *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften*, op. cit., § 6.

Rose im Kreuze der Gegenwart zu erkennen⁴²⁸ »), c'est-à-dire qu'il faut découvrir dans la réalité des éléments de la rationalité. Le pire État, dont la réalité s'approche au moins du concept rationnel, est encore, au fur et à mesure qu'il existe, une idée⁴²⁹. C'est sur la progression de la rationalité des institutions dans l'histoire que se constitue la philosophie politique de Hegel. Ce qu'il condamne dans l'attitude qui est seulement critique, c'est le fait d'ignorer ces éléments de rationalité.

La philosophie de l'histoire, en tant que processus de constitution rationnelle du sujet et du monde objectif, serait le lieu de développement du concept de droit, des institutions positives-rationnelles dans lesquelles l'individu reconnaît le travail de l'élevation à l'Universel⁴³⁰. Mais tout ce qui se passe n'est pas rationnel : une partie est contingente et n'est pas pertinente pour comprendre la réalisation de la liberté. La tâche de la philosophie est alors de reconnaître dans ce qui s'est passé la réalisation du concept, et non pas de prescrire un État idéal, parce que « vouloir donner à un peuple *a priori* une constitution, même si dans son contenu elle est plus ou moins rationnelle, est une idée qui néglige l'élément par lequel elle [la constitution] serait plus qu'une chose mentale (*Gedankending*) . Chaque nation a la constitution qui lui est appropriée et lui appartient⁴³¹. » L'histoire du monde (*Weltgeschichte*) est, par conséquent, le tribunal du monde⁴³² (*Weltgerichte*), qui sélectionne parmi la réalité de ce qui s'est passé, ce qui est rationnel, qui peut être compris, à savoir la réalisation de l'idée dans les institutions

⁴²⁸ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit. 26

⁴²⁹ « Der Staat ist kein Kunstwerk, er steht in der Welt, somit in der Sphäre der Willkür, des Zufalls und des Irrtums ; übles Benehmen kann ihn nach vielen Seiten defigurieren. Aber der häßlichste Mensch, der Verbrecher, ein Kranker und Krüppel ist immer noch ein lebender Mensch ; das Affirmative, das Leben, besteht trotz des Mangels, und um dieses Affirmative ist es hier zu tun. » (Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., ajout § 258).

⁴³⁰ « *Indem diese Entwicklung in der Zeit und im Dasein und damit als Geschichte ist, sind deren einzelne Momente und Stufen die Völkergeister.* » (Hegel, *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften*, op. cit., § 549).

⁴³¹ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 274.

⁴³² Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 340.

rationnelles.

II. La reconstruction du droit hégelien chez Honneth⁴³³

À la suite de Habermas, Honneth veut ancrer le droit rationnel dans une théorie sociale qui provient quant à elle d'une philosophie intersubjectiviste. Or, tandis que Habermas identifie l'instance intersubjective à la communication, Honneth comprend que c'est la reconnaissance qui la constitue. Comment une théorie du droit fondée sur une liaison intersubjective de reconnaissance peut-elle faire du droit un instrument de transformation sociale et d'opposition, même à des relations sociales injustes ? De même, comment une théorie du droit, que Honneth veut baser sur une conception formelle de l'égalité, peut-elle rendre compte de la question des identités ?

Ce que Honneth considère comme la tâche de toute théorie de la justice est de formuler des principes normatifs pour juger la légitimité de l'ordre social. D'après lui, la limite de la philosophie politique contemporaine réside dans le fait qu'elle est fixée sur des principes purement normatifs et qu'elle est séparée de la pratique de l'analyse sociale. Kant inspire la philosophie purement normative, et Hegel amène à penser les principes normatifs à partir de l'analyse sociale, sans déduire le droit rationnel. Si les deux traditions ont en commun le fait de considérer qu'une théorie de la justice est surtout normative, elles se distinguent parce que, pour la tradition kantienne, ces principes sont formulés indépendamment de l'éthique incorporée dans les pratiques et institutions données, et ne sont appliqués dans la réalité sociale qu'après coup, ce que Honneth considère comme une « dégradation philosophique de l'éthicité morale », une opposition entre ce qui est et ce qui devrait être.

La philosophie du droit de Hegel joue pour Honneth un rôle fondamental pour penser la justice parce qu'il s'agit d'une reconstruction des institutions rationnelles qui garantissent la liberté

⁴³³ Soraya Nour, La reconnaissance : le droit face à l'identité personnelle, « Dossier Axel Honneth et le droit », *Droit et Société*, 2011, p. 355-368

sur la base des rapports sociaux prédominants à son époque⁴³⁴. La philosophie du droit de Hegel a été interprétée de deux façons différentes et même opposées : une théorie conservatrice de restauration par les hégéliens de droite, et une théorie de la révolution par les hégéliens de gauche. Comme cette dernière a pratiquement disparu de la réflexion sur la justice avec la mort des idéaux révolutionnaires, c'est la première, qui suppose de donner aux institutions existantes une aura de légitimité morale, qui semble prédominer. Pour Honneth, c'est ce qui explique que ceux qui veulent développer une réflexion critique sur la justice ne semblent trouver leurs présupposés que chez Kant ou Locke. Honneth, cependant, ne peut pas partager avec ces auteurs une réflexion commune sur la justice, parce que, dans leurs traditions, les principes normatifs sont développés indépendamment de l'ordre social existant. Honneth a la même intention que ceux qui ont voulu lier les théories normatives de la justice avec l'analyse sociale, comme p. ex. le néo-hégélianisme britannique dans la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle et aujourd'hui Michael Walzer, David Miller et Alasdair MacIntyre.

Ainsi Honneth se différencie des auteurs comme Habermas et Rawls, qui ont voulu introduire dans les sciences sociales une conception kantienne de justice et de droit rationnel. Il veut aussi se différencier des auteurs comme Charles Taylor, Michael Walzer et Alasdair MacIntyre, qui ne s'appuient pas sur la philosophie du droit de Hegel, en dépit de privilégier l'éthique face à un principe moral formaliste et un lien commun de valeurs face au libre-arbitre individuel.

Honneth s'éloigne du concept substantiel d'État et d'esprit de Hegel, et donc de sa conception trop institutionnaliste des conditions de la liberté individuelle, échappant ainsi à deux critiques principales. La première est une critique politique selon laquelle l'œuvre de Hegel a des conséquences anti-démocratiques, étant donné que l'autonomie individuelle des citoyens n'est pas comprise dans le sens kantien

⁴³⁴ Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, Stuttgart, Reclam, 2001 ; trad. fr. Franck Fischbach, *Les pathologies de la liberté : une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, La Découverte, 2008.

comme un principe de souveraineté du peuple. La seconde est une critique méthodologique selon laquelle les justifications de l'œuvre hégélienne se reportent à la « Logique », qui est un concept ontologique, substantiel de l'esprit.

Pour Honneth, ce que Hegel nous a légué de plus fécond est une contextualisation sociale des principes abstraits de la justice moderne. La conception hégélienne du droit ne se veut pas purement normative mais entend en effet provenir d'une métathéorie éthique de la société. Certes, la théorie juridique de Hegel demeure tributaire du virtuel bien-fondé du diagnostic qu'il posait sur son temps, soit celui d'une menaçante individualisation. Or ce qui importe, dit Honneth, est que cette œuvre esquisse les grands modèles de reconnaissance mutuelle qui composent l'« infrastructure morale » propre aux sociétés modernes. Aussi notre auteur réactualise-t-il deux concepts hégéliens plutôt controversés : « l'esprit objectif » et la « vie éthique », ou « éthicité » (*Sittlichkeit*). Suivant la relecture qu'en fait Honneth, le premier concept – qui chez Hegel coïncide avec le droit lui-même – renvoie au fait que toute société dispose d'une infrastructure morale vis-à-vis de laquelle elle ne pourrait se situer en porte-à-faux qu'au risque de générer des « pathologies ». Quant au second concept, il renvoie dès lors plus précisément aux sphères d'interaction dans lesquelles cette infrastructure morale se trouve « institutionnalisée » de manière différenciée dans les sociétés modernes : l'amour, le droit et la solidarité. Il faut cependant savoir qu'une telle relecture est rendue possible à la faveur d'un renouvellement du concept hégélien d'« institution ». Honneth entend se démarquer de Hegel en distinguant, à côté des institutions concrètes, des institutions plus fluides ou diffuses, tels des modèles d'interaction, ce qui lui fait assigner à une sociologie critique la tâche, à jamais inachevée, de relever les décalages entre le niveau concret et le niveau plus abstrait d'institutionnalisation de la vie éthique propre aux sociétés modernes⁴³⁵. J'aimerais ici contribuer à une telle entreprise en relevant quatre difficultés.

⁴³⁵ Axel Honneth, « Gerechtigkeitstheorie als Gesellschaftsanalyse. Überlegungen am Anschluss an Hegel », dans Christoph Menke et Julianne Rebentisch, *Axel Honneth. Gerechtigkeit und Gesellschaft*, Berlin, Berliner Wissenschafts-Verlag, 2008, p. 11-29.

La première difficulté découle de l'importance centrale qui est donnée par Honneth au « paradigme » de l'intersubjectivité. Présupposé fondamental de Apel et Habermas avant d'être celui de notre auteur, l'intersubjectivisme caractérise en réalité tout le projet francfortois contemporain qui, par la suite, pose le problème de l'application à la philosophie morale, politique et juridique du modèle épistémologique socio-historique élaboré par Kuhn pour les sciences naturelles. Or les « paradigmes » ontologiste, subjectiviste ou intersubjectiviste ne rendent pas compte de toute la complexité de théories philosophiques qui, pour pouvoir revêtir à la fois une dimension subjective et une dimension intersubjective – et souvent aussi bien l'une que l'autre –, ne sauraient leur être aussi catégoriquement subsumées. L'une des conséquences négatives qu'a cette « focalisation paradigmique » non seulement honnéthienne mais aussi francfortoise est de diminuer indûment le potentiel critique de théories classées comme « subjectives ».

La deuxième difficulté du modèle de Honneth résulte de la prépondérance qu'il donne au paradigme hégélien. En effet, le dualisme entre subjectivité et intersubjectivité se rabat chez notre auteur sur celui qui oppose respectivement Kant et Hegel. Le modèle honnéthien se revendique bel et bien d'une analyse « immanente » de type hégélien, par opposition au transcendentalisme kantien que Honneth réduit à une approche transcendantale. Les travaux de Honneth représentent donc une entreprise de reconstruction systématique d'une partie significative de la grande œuvre hégélienne. L'objection précédente à l'encontre d'un intersubjectivisme catégorique peut donc être reconduite ici. Car s'il est vrai qu'il est des questions, telle celle de la dimension historique et sociale de la morale et de la justice, dont Hegel peut mieux rendre compte que Kant, celui-ci s'est révélé jusqu'à maintenant davantage fécond sur d'autres questions, telles que celles du cosmopolitisme et de la paix entre les nations. Penser en partie la justice sur le mode du devoir-être, en prenant appui sur Kant, permet en effet d'éclaircir toute une série de problèmes qui demeurent opaques à la philosophie hégélienne.

Il n'en demeure pas moins que pour Honneth les théories kantiennes contemporaines n'arrivent pas à remédier à ce qu'il tient pour l'un des défauts essentiels du kantisme : l'aveuglement de celui-

ci à l'égard des institutions et pratiques sociales existantes. Notre auteur est d'avis que la solution que propose ici le kantisme contemporain se ramène à un ajustement purement herméneutique des principes normatifs par rapport aux institutions existantes et aux convictions morales dominantes au sein des sociétés libérales modernes. En d'autres termes, un tel procédé ferait figure d'expédient dans la mesure où il ne mobiliserait encore que les ressources de la raison morale, sans se fonder véritablement sur la réalité sociale. Honneth conclut alors que ces théories de la justice qui supposent une congruence entre la raison pratique et la réalité sociale sont soutenues par une télologie historique.

Paradoxalement, c'est ici qu'intervient l'intérêt programmatique particulier que Honneth porte à Hegel , qui rendrait concevable une articulation de la critique normative avec l'étude scientifique du social. Notre auteur a d'ailleurs récemment précisé son épistémologie, sa méthodologie et, finalement, sa conception de la critique sociale⁴³⁶. Il parle de sa méthode comme d'une « reconstruction normative ». Celle-ci consiste à isoler, à sélectionner parmi les pratiques et institutions d'une société donnée celles qui, parce qu'elles y mettent en œuvre des valeurs « universelles » (à l'échelle du type de société dont elle relève), en assurent l'intégration et la reproduction. D'où une similitude avec la méthode sociologique que Hegel aurait préfigurée. Durkheim et Parsons, par exemple, n'exploiteraient pas le matériau obtenu par la recherche empirique pour étudier les conditions matérielles ou techniques de la reproduction sociale, se concentrant sur les sphères sociales qui contribuent à la mise en œuvre de l'axiologie moderne. En sélectionnant ce qui, dans la réalité sociale, compte comme « rationnel » pour participer de la « vie éthique », la reconstruction normative se veut une critique des pratiques. En effet, la « *Sittlichkeit* », c'est-à-dire l'« éthicité », ou « vie éthique », se rapporte aux formes sociales de vie qui incorporent des valeurs « universelles » et grâce auxquelles s'effectueraient, en réalité, non seulement l'intégration et la reproduction, mais aussi le développement moral de la société. Un tel développement, un tel

⁴³⁶ Axel Honneth, *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2010.

progrès, consisterait en une réduction (jamais complète) de l'écart entre les valeurs universelles composant l'infrastructure morale de la société et les pratiques qui les réalisent. Honneth revendique encore ici une posture sociologique en faisant référence à la « possibilité objective », qui est le concept que Max Weber utilise pour décrire scientifiquement, au-delà d'une causalité strictement nécessaire, les formes d'action sociale qui anticipent, qui causent, à la manière de conditions, les développements sociaux.

Honneth admet cependant l'impossibilité d'un retour pur et simple à Hegel. D'abord, la réalité sociale de laquelle doivent aujourd'hui être dégagées les institutions et pratiques constitutives de la factualité morale n'est plus celle de l'auteur des *Principes de la philosophie du droit*. Les rapports institutionnalisés que Hegel pouvait considérer comme normatifs ont depuis perdu un tel statut pour être remplacés par des institutions plus ouvertes. Ensuite, la Shoah a foncièrement ébranlé la croyance en un développement moral qui serait inhérent à la société moderne. Enfin, le monisme ontologique, l'idée d'une nature ultime de la réalité – chez Hegel, une nature spirituelle s'effectuant progressivement sous trois formes : subjective, objective et absolue – n'est plus acceptée au sein la discussion philosophique contemporaine.

La troisième difficulté réside dans le fait que la théorie juridique honnéthienne table ainsi sur une notion du « commun » qui ne fournit pas d'outils théoriques pour penser toute la gamme de conflits que le droit est aujourd'hui appelé à trancher. Or c'est justement en ce qui concerne les conflits d'identités qu'une telle notion pose des problèmes, en l'occurrence celui d'une vision dominante pouvant dévaloriser tout ce qui lui échappe.

Nous avons déjà commencé à expliquer, en effet, en quoi Honneth soutient que la reproduction et l'intégration sociales sont régulées par certains idéaux et valeurs fondamentaux de portée universelle au sein d'un type de société donné, des normes *éthiques*, c'est-à-dire des normes qui objectivent une conception commune du bien. Il repense cette idée hégelienne avec l'aide de Talcott Parsons, pour qui les valeurs éthiques qui constituent la « réalité ultime » de l'environnement de l'action atteignent les individus par le système

culturel⁴³⁷. C'est par le truchement d'une organisation donnée de pratiques sociales que ces valeurs en arrivent à orienter effectivement l'action. Dans les pratiques sociales organisées, ces valeurs se spécifient sous des formes variées, telle l'attente de l'accomplissement d'un rôle ou encore son obligation implicite. Les membres d'une société suivent ainsi généralement les normes éthiques essentielles à sa reproduction et à son intégration à travers les spécifications de ces normes au sein des divers sous-systèmes. Mais pourquoi donc la reproduction et l'intégration sociale seraient-elles ainsi conditionnées de manière éthique ? Honneth répond que l'existence de tout ordre social dépend à terme de sa légitimité. Les valeurs et idéaux éthiques rempliraient donc une fonction de légitimation de l'ordre social. Dans les sociétés hétérogènes où il y a une diversité ethnique, religieuse et/ou culturelle, les valeurs éthiques seraient certes plus amples, plus générales, bref, plus abstraites, mais elles n'en seraient pas moins essentielles à la reproduction et à l'intégration. Pour Honneth donc, toute société demeure largement sinon essentiellement un « esprit objectif ».

La quatrième et dernière difficulté consiste en la construction d'une théorie générale de la justice sur le socle des conditions d'intégration et de reproduction d'un type particulier de société. L'édifice théorique qui en résulte est dépourvu de tout critère normatif pouvant éventuellement légitimer des revendications identitaires qui ne trouvent pas appui dans l'ordre social existant.

Une telle théorie de la justice qui se veut intégrée à l'analyse sociale considère pourtant que la méthode de la reconstruction normative contient toujours la possibilité de la critique ; la reconstruction normative ne pourrait faire autrement que de prendre la mesure du décalage entre les institutions et pratiques sociales d'une part et l'infrastructure morale de la société d'autre part, ainsi que d'évaluer les différents mouvements et revendications sociaux en fonction de leur contribution ou non à le combler, autrement dit, suivant leur constitution ou non des « luttes pour la reconnaissance ».

⁴³⁷ Talcott Parsons, *The System of Modern Societies*, Prentice Hall, 1971 ; trad. fr. Guy Melleray, *Le système des sociétés modernes*, Paris, Dunod, 1973.

Force est toutefois de constater que la critique se réduit alors à la réaffirmation de valeurs qui sont déjà instituées socialement. Si la justice signifie normalement « donner à chacun le sien », c'est pour notre auteur comme pour Hegel le sens des pratiques et institutions dans le cadre d'une société donnée qui détermine « le sien de chacun ».

Honneth a cependant remarqué que, dès que la construction des sphères de reconnaissance sociale est historique, nous ne pouvons pas exclure la construction d'autres sphères de reconnaissance (Honneth se réfère ici à une quatrième sphère qui aurait pour spécifique la reconnaissance de son identité culturelle). Mais pour Honneth, c'est l'histoire qui définirait cela, et ce n'est pas le rôle de la théorie, affirme-t-il, de le déterminer⁴³⁸. Même si, d'un point de vue socio-historique, le rapport entre la théorie et la praxis s'avère être plutôt circulaire – la réflexion sur la justice se nourrit des revendications concrètes de même que des revendications concrètes s'inspirent de ce que la théorie peut imaginer, c'est justement ce geste, qui lie intrinsèquement la réflexion aux souffrances réelles et aux acteurs sociaux, que nous retiendrons de la reconstruction honnethienne de Hegel.

⁴³⁸ Honneth, *Gerechtigkeit*, op. cit., p. 45.

Chapitre 5. Alexander von Humboldt : critique du colonialisme et écologie⁴³⁹

Introduction

Tandis que le cosmopolitisme kantien se base sur l'idée d'un rapport de tous les individus du monde entre eux, Alexander von Humboldt associe à l'idée du cosmopolitisme la notion de « cosmos » : il ne s'agit pas seulement de considérer le rapport qui s'établit entre personnes, mais aussi le rapport entre les personnes et l'univers. La justice cosmopolite ne peut pas s'accomplir sans une éthique de la nature et de l'environnement. Analysons donc maintenant avec Humboldt une conception de justice internationale qui implique d'une manière indissociable la protection de l'environnement et la critique du colonialisme, pouvant être considérée comme une des premières formulations modernes de ce que l'on appelle aujourd'hui développement durable. Il s'agit de se demander, avec Humboldt, pourquoi dans l'éthique de la nature et de la vie sociale, le cosmos (le rapport entre les choses et les forces de la nature avec son tout) et le cosmopolitisme (le rapport entre les humains) ne se séparent pas : dans la première partie, centrée sur la notion de cosmos, il s'agit d'analyser ce rapport intrinsèque entre cosmos et cosmopolitisme d'abord en concevant qu'il y a dans la nature liberté, histoire et dignité ; ensuite, à travers le paradigme écologique qui en découle ; enfin, grâce à la beauté de la nature ; dans la deuxième partie, centrée sur la notion de cosmopolitisme, ce rapport est analysé d'abord à travers la critique de Humboldt du colonialisme, ensuite à travers sa critique de la domination culturelle et enfin via sa conception d'humanité.

⁴³⁹ Nour, Soraya. Le cosmos et le cosmopolitisme d'Alexander von Humboldt. In: Nour, Soraya et Ehrhardt, Damien. Le Soi et le Cosmos d'Alexander von Humboldt à nos jours. Berlin, Duncker & Humblot, 2015, p. 17-44.

Protestant contre une édition de son étude sur Cuba⁴⁴⁰ publiée en 1856 aux États-Unis sans son chapitre qui critique le système esclavagiste, Alexander von Humboldt affirme estimer ce texte plus que tous les autres : « A cette partie de mes écrits j'accorde une importance beaucoup plus grande qu'aux travaux minutieux sur la détermination des lieux astronomiques, les expérimentations d'intensité du champ magnétique ou les données statistiques⁴⁴¹. » Ce chapitre est l'un des documents les plus prisés par les abolitionnistes, en particulier dans les jours qui ont précédé la guerre civile de 1861⁴⁴². Un an plus tard, en 1857, la « Loi des Noirs » (*Negergesetz*), selon laquelle tous les esclaves qui entraient en Prusse, accompagnés ou non par leurs maîtres, devenaient immédiatement libres, est promulguée en raison de son initiative. Humboldt écrit à Boeckh le 29 décembre de 1857 : « J'ai accompli ce que il y avait de plus cher pour moi, la 'Loi des Noirs', que j'exigeais depuis longtemps : tous les Noirs deviennent libres dès qu'ils touchent le sol prussien⁴⁴³ » : L'engagement dans la lutte pour la justice marque toute la vie et l'œuvre de celui qui, en 1790, à l'âge de 21 ans, avec son ami Georg Forster, collabore avec les révolutionnaires en France. Jusqu'à la fin de sa vie, Humboldt se bat contre l'esclavage des Noirs et l'oppression des peuples autochtones en Amérique latine, ainsi que contre la persécution des opposants

⁴⁴⁰ Alexander von Humboldt, *Relation historique du voyage aux régions équinoxiales du nouveau continent [1814-1825]*, 3 Vol, édité par Hanno Beck, Stuttgart, Brockhaus, 1970, volume III, p. 345-501.

⁴⁴¹ « Auf diesen Teil meiner Schriften lege ich eine weit grössere Wichtigkeit als auf die mühevollen Arbeiten astronomischer Ortsbestimmungen, magnetischer Intensitätsversuche oder statistische Angaben » (cité par M. Kossok, « Vorwort. Alexander von Humboldt und das historische Schicksal Lateinamerikas », dans E. L. Werner Hartke et Günther Rienäcker (dir.), *Alexander von Humboldt. Lateinamerika am Vorabend der Unabhängigkeitsrevolution. Eine Anthologie von Impressionen und Urteilen aus seinen Reisetagebüchern zusammengestellt und erläutert durch Margot Faak*, Berlin, Akademie Verlag, p. 11-20, 1982, ici : p. 13).

⁴⁴² M. Kossok, « Vorwort », op. cit., p. 13.

⁴⁴³ « Ich habe Zustände gebracht, was mir am meisten am Herzen lag, das von mir lang geforderte Negergesetz: Jeder Schwarze wird frei werden, sobald er preußischen Boden berührt » (Max Hoffmann, *August Boeckh : Lebensbeschreibung und Auswahl aus einem wissenschaftlichen Briefwechsel*, Leipzig, 1901, p. 416).

politiques et des Juifs en Prusse.

Son voyage de cinq ans en Amérique latine, en compagnie du botaniste français Aimé Bonpland – la première expédition sans objectif de colonisation et entièrement financée par ses ressources personnelles – est initialement prévu pour la recherche en sciences naturelles. Cette recherche s'oppose aux études menées à l'époque dans le but d'exploiter économiquement le nouveau continent. Humboldt et Bonpland cherchent à étudier la nature du nouveau continent afin de trouver des éléments pour comprendre le cosmos – pour rendre l'univers intelligible ; non pour dominer la nature, mais pour entendre son message et se laisser bouleverser par sa beauté, saisie et retransmise par l'art et la poésie.

La pensée d'Alexander von Humboldt met en question le primat de la raison et ainsi de l'homme (parce qu'être rationnel) qui déprécie la nature et la vie – la raison s'impose sur la nature extérieure organique et anorganique, sur la nature intérieure (les sentiments) et sur les peuples considérés comme « naturels » (les indigènes et les noirs) qu'il fallait civiliser. Or la civilisation de l'Amérique Latine a engendré la destruction de la nature, l'exploitation de la force de travail, l'injustice dans la distribution des richesses, le mépris, l'oppression et l'anéantissement des autres cultures. Il ne suffirait pas d'opposer à une raison instrumentale la raison morale (transcendantale, dialectique, intersubjective, communicative...). Le projet de Humboldt contribue ainsi à donner à la nature et à la vie leur place à côté de la raison, de rétablir l'équilibre entre eux sans que l'une ou l'autre ne puisse avoir la suprématie : il s'agit de restituer au royaume de la nature (extérieure et intérieure) et de la vie la dignité dont jouit le royaume humain rationnel, et aux cultures dites sauvages (dont Humboldt veut montrer la richesse culturelle) la dignité de celles dites civilisées.

I. Cosmos

L'objectif de Humboldt n'est pas de découvrir des genres de plantes et d'animaux jusqu'alors inconnus des Européens – même s'il

a en classés plus de 12 000. S'il lui faut aller loin à la recherche de l'inconnu, c'est pour expliquer ce qui est proche mais incompréhensible, justement parce qu'isolé du réseau auquel il appartient. Tous les phénomènes naturels, culturels et sociaux sont en rapport entre eux – les continents, les océans, l'atmosphère, la végétation, les étoiles, ainsi que les visions du monde et les arts, peuvent être étudiés seulement comme un tout : « ce qui m'assurait la motivation principale était l'effort de saisir les phénomènes des choses corporelles dans leur contexte général, de saisir la nature comme un tout mis en mouvement et en vie pour des forces internes⁴⁴⁴ », un tout qui ne peut jamais faire abstraction du singulier : « sans la tendance sérieuse pour la connaissance du singulier, toute vision de monde grande et générale ne peut être qu'une fiction⁴⁴⁵. » A la méthodologie scientifique de son époque, hiérarchique et fondée sur un premier principe qui soutient le tout, Humboldt oppose une notion de réseau complexe, dans lequel chaque élément est aussi important que l'autre : « Ainsi, chaque série de phénomènes conduit l'observateur avide de savoir à une autre série, qui la fonde ou qui en est dépendante⁴⁴⁶. » Enfin, entre la connaissance de la nature, le plaisir que la belle nature occasionne, l'amour pour la nature qu'il faut protéger et préserver, la justice dans la distribution des ressources et des biens, le respect des droits universaux et la reconnaissance des différentes formes particulières de vie, de culture et d'art, les rapports sont réciproques : il ne serait pas possible d'isoler un phénomène pour le traiter hors de l'influence des autres. Même si chacun a sa propre dimension et sa propre logique, ils se rapportent l'un à l'autre dans un réseau, en constituant un tout organique. Ses études naturelles de classification et

⁴⁴⁴ « Was mir den Hauptantrieb gewährte, war das Bestreben die Erscheinungen der körperlichen Dinge in ihrem allgemeinen Zusammenhange, die Natur als ein durch innere Kräfte bewegtes und belebtes Ganze aufzufassen (...) » (Alexander von Humboldt, *Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung* [1845-62], édité par Ottmar Ette et Oliver Lubrich, Francfort-sur-le-Main, Eichborn, 2004, p. 3).

⁴⁴⁵ « Ohne den ernsten Hang nach der Kenntniß des Einzelnen alle große und allgemeine Weltanschauung nur ein Luftgebilde sein könne » (Alexander von Humboldt, *Kosmos*, op. cit., p. 3).

⁴⁴⁶ « So führt den wißbegierigen Beobachter jede Classe von Erscheinungen zu einer anderen, durch welche sie begründet wird oder die von ihr abhängt » (Alexander von Humboldt, *Kosmos*, op. cit., p. 4).

mensurations, ainsi que ses recherches sociales, artistiques, culturelles, politiques et économiques composent la théorie du cosmos, qui lie toutes ces différentes sphères. Il s'agit donc de découvrir entre ces phénomènes d'ordre naturel et culturel les rapports complexes d'interdépendance, dont les plus difficiles à établir sont ceux entre ce qui est proche et ce qui est loin, apparemment le plus étrange, ainsi qu'entre le présent et le passé.

1. La nature : liberté, histoire, dignité

Humboldt donne un autre sens à la distinction entre le royaume humain, dans lequel se distinguent la liberté, l'histoire et la dignité, et le royaume de la nature, qui n'aurait aucune de ces distinctions. Dans la nature il y aurait liberté et histoire mais dans un autre sens que pour le royaume humain : chaque région naturelle est unique, constituant un réseau singulier de rapports entre éléments organiques et anorganiques, de lumières, de couleurs et de musicalités propres (le chant des oiseaux, les bruits des animaux, des eaux qui coulent et s'abattent sur les roches, des vents dans la végétation...), et toujours en transformation. La liaison de tout ce qui existe, ainsi que de ce qui existe dans le présent et dans le passé, va au-delà d'un système abstrait de lois universelles. La raison lie toutes les données empiriques sans oublier chaque singularité et ses mutations dans le temps. La meilleure appréhension de tous ces rapports au même instant se fait par des images, les « tableaux de la nature » (*Naturgemälde*). Mais chaque moment saisi n'est qu'un instant transitoire – l'être (*Sein*) est un devenir (*Werden*), la nature est un devenir (*Werden*) et chaque être est un devenu (*gewordenes*). La « description physique du monde » (*physische Weltbeschreibung*) observe d'abord ce qui existe ensemble dans l'espace et l'influence réciproque des forces de la nature, mais cela ne se distingue pas du « devenir » (*Werden*) : « *Ce qui est* ne s'oppose pas de façon absolue, dans l'appréhension de la nature, au *devenir*⁴⁴⁷. » Ainsi, il ne serait pas suffisant d'étudier la nature dans un laboratoire par une

⁴⁴⁷ « Das *Seiende* ist aber, im Begreifen der Natur, nicht von dem *Werden* absolut zu scheiden » (Alexander von Humboldt, *Kosmos*, op. cit., p. 34).

expérimentation, qui ne pourrait pas reconstruire tous ces rapports ni ces transformations. Il faudrait aller à la nature pour comprendre les constellations singulières de chaque région naturelle qui ne se laissent pas reproduire. Cette nature, dans laquelle il est maintenant reconnu qu'il y a liberté et histoire, a aussi une dignité, ce qui signifie qu'elle est une fin en elle-même, elle n'est pas un moyen pour un autre fin, elle n'est pas au service de l'humain. La science de la nature contient ainsi une éthique de la nature.

La nouvelle conception d'expérimentation qui en découle a une dimension aussi bien technique que morale. L'expérimentation est incapable de saisir le tout organique. La *physische Weltbeschreibung* de Humboldt comprend aussi bien les « choses et les forces » que le « tout » de la nature, son cosmos signifie aussi bien la description des phénomènes terrestres (telluriques) et cosmiques (uranologiques) qu'une conception de l'ordre belle, harmonieuse et parfaite : « La description physique du monde est l'observation de tout ce qui existe, de tout ce qui est dans l'espace (des *choses de la nature* et des *forces de la nature*) en tant qu'un *tout de la nature* qui existe au même moment⁴⁴⁸. »

Humboldt a aussi un idéal commun à toutes les diverses théories qui, en dépit de leurs divergences, sont considérés comme relevant du romantisme : l'unité du savoir. Il n'est pas possible d'isoler les connaissances les unes des autres : tout savoir est, au contraire, multi- et transdisciplinaire, l'isolation des disciplines est une équivoque scientifique. Cette totalité du savoir est organique, mais c'est l'esprit qui saisit « l'unité dans la diversité », le *cosmos* lui-même. Si chaque partie a une certaine autonomie, il importe de comprendre comment elles se rapportent les unes aux autres comme à un tout qui ne s'impose pas aux parties, puisque l'influence entre les parties et le tout est réciproque⁴⁴⁹.

⁴⁴⁸ « *Physische Weltbeschreibung* ist Betrachtung alles Geschaffenen, alles Seienden im Raume (der *Natur-Dinge* und *Natur-Kräfte*) als eines gleichzeitig bestehenden *Natur-Ganzen* » (Alexander von Humboldt, *Kosmos*, op. cit., p. 27).

⁴⁴⁹ Kristian Köchy, « Das Ganze der Natur », *Alexander von Humboldt und das romantische Forschungsprogramm*, HiN (*Humboldt im Netz*) –

La différence entre la productivité (ou le producteur), inconditionnée (*natura naturans*), et le produit, conditionné (*natura naturata*), est abolie, en opposition à la perspective extérieure de la science de la nature, qui considère celle-ci conditionnée et statique. La philosophie de la nature, par contre, veut aller au-delà de cette perspective extérieure et objective de la nature, envisageant son moteur interne et non-objectif. D'où la double constitution de la nature : statique et dynamique, elle se défait et se maintient, chacun de ses produits détruits étant à nouveau reproduit. Par différentiation et individualisation, des pôles opposés se constituent en se maintenant en même temps liés dans une unité organique. Tandis que l'entendement, c'est-à-dire la réflexion rationnelle et discursive, voit la discontinuité des produits, l'intuition saisit l'unité dans la différence, l'identité entre la productivité et le produit, la relation réciproque entre toutes les parties, le tout auquel l'être humain appartient aussi⁴⁵⁰.

Le projet humboldtien de « description du monde » (*Weltbeschreibung*) s'oppose à « l'explication du monde » (*Welterklärung*). L'observation et la description des choses dans leurs détails, une procédure empirique, se distingue de l'appréhension de la relation causale avec le tout, toujours dans leur horizon, et qui est saisie par une perspective théorique plus vaste, et ainsi plus formelle et abstraite. Cette médiation entre le général abstrait et le particulier se différencie ainsi aussi bien d'un ordre logique-systématique selon des analogies internes que d'une abstraction formelle qui ignore le contexte spécifique⁴⁵¹. Elle ne se confond pas non plus avec une induction à partir d'éléments empiriques, ni avec une déduction à partir de principes spéculatifs : « Dans mes observations sur le traitement scientifique d'une description générale du monde, il ne s'agit pas d'une unité obtenue à partir d'une déduction de quelques principes fondamentaux donnés par la raison. Ce que j'appelle une description physique (la connaissance comparée de la terre et du ciel) n'a pas la prétention d'avoir le statut d'une *science rationnelle de la nature* ; c'est l'observation pensée des phénomènes donnés

Internationale Zeitschrift für Humboldt-Studien, 2002, volume III, numéro 5, p. 3-16, ici : p. 6.

⁴⁵⁰ Kristian Köchy, « Das Ganze der Natur », op. cit., p. 6-7.

⁴⁵¹ Kristian Köchy, « Das Ganze der Natur », op. cit., p. 8-9.

empiriquement, en tant qu'un tout de la nature⁴⁵². » Humboldt refuse ainsi aussi bien tout système dogmatique, soit-il inductif ou déductif, que tout relativisme qui voit la nature comme chaos, contingence et exception ; il refuse aussi bien un assemblage encyclopédique qu'une exposition en fragments. Mais à la différence du romantisme, pour qui seule la philosophie de la nature ou la poésie peuvent saisir le tout, Humboldt considère que cette appréhension constitue le cœur même de ce qu'il conçoit comme la science de la nature⁴⁵³.

Le tout de la nature, cependant, échappe à la connaissance empirique. La multiplicité des phénomènes du cosmos permet une connexion rationnelle dans l'unité de la pensée seulement dans la forme de la réflexion. Les sciences expérimentales ne sont jamais complètes, étant donné que l'unité du concept de la nature ne se construit pas à partir de l'expérience sensible : « Nous sommes loin du temps où on pouvait considérer possible de concentrer toutes nos perceptions sensibles dans une unité du concept de la nature (...). Dans plusieurs groupes de phénomènes, nous devons encore nous contenter de découvrir des *lois* empiriques ; mais l'objectif suprême, rarement atteint, de toute recherche sur la nature est l'exploration du lien causal lui-même⁴⁵⁴. » La connexion des membres de la nature n'a pas un caractère linéaire, mais c'est un réseau, la nature n'est pas un agrégat, mais un système qui s'auto-organise. Au-delà de l'expérimentation, il faut progresser jusqu'à formuler des lois

⁴⁵² « In meinen Betrachtungen über die wissenschaftliche Behandlung einer allgemeinen Weltbeschreibung ist nicht die Rede von Einheit durch Ableitung aus wenigen, von der Vernunft gegebenen Grundprincipien. Was ich physische Weltbeschreibung nenne (die vergleichen Erd- und Himmelskunde), macht daher keine Ansprüche auf den Rang einer *rationellen Wissenschaft der Natur* ; es ist die denkende Betrachtung der durch Empirie gegebenen Erscheinungen, als eines Naturganzen » (Alexander von Humboldt, *Kosmos*, op. cit., p. 22).

⁴⁵³ Kristian Köchy, « Das Ganze der Natur », op. cit., p. 9-10.

⁴⁵⁴ « Wir sind (...) weit von dem Zeitpunkt entfernt, wo man es für möglich halten konnte alle unsere sinnlichen Anschauungen zur Einheit des Naturbegriffs zu concentriren (...). In vielen Gruppen der Erscheinungen müssen wir uns freilich noch mit dem Auffinden von empirischen *Gesetzen* begnügen ; aber das höchste, seltener erreichte Ziel aller Naturforschung ist das Erspähen des *Causalzusammenhangs* selbst » (Alexander von Humboldt, *Kosmos*, op. cit., p. 389).

empiriques. Chaque entrée dans le réseau de l'organisme est l'entrée dans un labyrinthe, et cette multiplicité éveille toujours une nouvelle surprise : « Dans le tissu admirable de l'organisme, dans l'entraînement et l'action éternels des forces vivantes, chaque recherche plus profonde conduit toutefois à l'entrée de nouveaux labyrinthes⁴⁵⁵. » Cette surprise est le moteur de la continuité de la recherche. La nature se montre comme un éternel développement. La tâche infinie de la recherche de l'unité a comme conséquence la conscience joyeuse de l'effort pour l'infini⁴⁵⁶ : « ce qui, étant grand et festif, est propre au travail de l'esprit, dont les limites sont désignées ici, est la conscience heureuse de l'aspiration à l'infini, à la saisie de ce qui, dans une abondance immensurable et inépuisable, nous révèle ce qui existe, ce qui devient et ce qui a été créé⁴⁵⁷. »

Les rapports dans le présent sont l'objet de la « description du monde », et ceux qui concernent la transition du temps, les rapports entre le passé et le présent, de l'» histoire du monde » : « Comme une histoire mondiale physique, si les matériaux pour cela existaient, devrait au sens le plus large du terme décrire les modifications qu'au cours des temps le cosmos a traversées (...), en revanche alors la description mondiale physique décrit les connections dans l'espace, l'action simultanée des forces de la nature et des formations qui sont le produit de ces forces⁴⁵⁸. » Mais comme il n'y a pas de séparation entre

⁴⁵⁵ « In dem wundervollen Gewebe des Organismus, in dem ewigen Treiben und Wirken der lebendigen Kräfte führt allerdings jedes tiefere Forschen an den Eingang neuer Labyrinthe » (Alexander von Humboldt, *Kosmos*, op. cit., p. 18).

⁴⁵⁶ Kristian Köchy, « Das Ganze der Natur », op. cit., p. 11.

⁴⁵⁷ « Was der Geitesarbeit, deren Schranken hier bezeichnet werden, großes und feierliches inwohnt, ist das frohe Bewußtsein des Strebens nach dem Unendlichen, nach dem Erfassen dessen, was in ungemessener, unerschöpflicher Fülle das Seiende, das Werdende, das Geschaffene uns offenbart » (Alexander von Humboldt, *Kosmos*, op. cit., p. 389).

⁴⁵⁸ « Wie eine physische Weltgeschichte, wenn die Materialien dazu vorhanden wären, im weitesten Sinne des Worts die Veränderungen schildern sollte, welche im Laufe der Zeiten der Kosmos durchwandert hat (...), so schildert dagegen die physische Weltbeschreibung das Zusammen-Bestehende im Raume, das gleichzeitige Wirken der Naturkräfte und der Gebilde, die das Product dieser Kräfte sind » (Alexander von Humboldt, *Kosmos*, op. cit., p. 34).

l'être et le devenir, il n'y a pas de séparation entre la description de la nature et son histoire : « Dans ce sens, la description de la nature et l'histoire de la nature ne pourraient pas être séparées complètement l'une de l'autre⁴⁵⁹. » Au contraire, la description de la nature est possible seulement en tant qu'histoire de la nature, tout comme l'être peut être complètement connu seulement en tant que devenu : « L'être est reconnu dans son ampleur et dans son être intérieur seulement comme un *devenu*⁴⁶⁰. » « L'histoire du monde » (*Weltgeschichte*) telle que la « description physique du monde » (*physische Weltbeschreibung*), ne peut pas être déduite de concepts ou de principes, mais trouve son point de départ dans l'apprehension empirique de ce qui est singulier dans la réalité.

Ainsi, tout comme il y a une étroite liaison entre le cas singulier et la loi scientifique, entre le sentiment de la nature et la science de la nature, entre l'histoire et la nature, il n'y a pas de distinction absolue entre *Geist* et *Natur* et entre *Geisteswissenschaft* et *Naturwissenschaft*. L'opposition entre la nature et l'esprit, et entre la nature et l'art, ne signifie pas une séparation entre le physique et l'intellectuel. La science commence lorsque l'esprit, la raison, ordonne les éléments de l'expérience. Tel est le rapport entre la nature et l'esprit : le monde extérieur existe seulement dans l'apprehension. La description scientifique de la nature dans les cadres naturels du cosmos (« *Naturgemälde* »), le sens de la nature, la description poétique de la nature à travers l'imagination, la peinture de paysages, sont liés : « On aime maintenant opposer à la *nature* le domaine de l'*esprit*, comme si le spirituel ne serait pas contenu aussi dans le tout de la nature, ou on aime opposer la *nature* à l'*art*, ce dernier étant dans un sens plus élevé considéré comme le sommet de toute la force de production spirituelle de l'humanité ; ainsi, ces oppositions ne doivent quand même pas conduire à une séparation entre le physique et l'intellectuel telle que la *physique du monde* se réduise à une simple accumulation empirique de détails rassemblés. La science commence seulement là où l'esprit

⁴⁵⁹ « In diesem Sinne wären *Naturbeschreibung* und *Naturgeschichte* nicht gänzlich von einander zu trennen » (Alexander von Humboldt, *Kosmos*, op. cit., p. 34).

⁴⁶⁰ « Das Sein wird in seinem Umfang und inneren Sein vollständig erst als ein *Gewordenes* erkannt » (Alexander von Humboldt, *Kosmos*, op. cit., p. 35).

saisit la matière, où on essaie de soumettre la masse des expériences à une connaissance de la raison ; elle est l'esprit, tourné à la nature. Le monde extérieur n'existe toutefois que pour nous, tandis que nous le prenons en nous, tandis qu'il prend en nous la forme d'une *vision de la nature*. Ainsi comme *l'esprit* et la *langue*, la pensée et le mot fécond sont mystérieusement inséparables, et le monde extérieur se fond ainsi avec l'intérieur de l'humain, en quelque sorte inconsciemment à nous-mêmes (...). L'activité intellectuelle se pratique alors sur les matières reçues par la perception des sens⁴⁶¹. »

2. Le souci écologique

Humboldt veut montrer l'interconnexion et l'interdépendance des phénomènes naturels, comment toutes les plantes sont liées entre elles, et comment le sont les animaux entre eux. Il ne s'agit pas simplement d'une « unité de la nature », qui fait abstraction des différences, mais d'une « unité dans la diversité », une unité qui dépend de la riche diversité de la nature. Chaque herbe, chaque insecte, joue un rôle crucial dans un écosystème particulier, qui dépend de la biodiversité. L'expression de « région » géographique

⁴⁶¹ « Man mag nun die *Natur* dem Bereich des *Geistes* entgegensetzen, als wäre das Geistige nicht auch in den Naturganzen enthalten, oder man mag die *Natur* der *Kunst* entgegenstellen, letztere in einem höheren Sinne als den Inbegriff aller geistigen Productionskraft der Menschheit betrachtet; so müssen diese Gegensätze doch nicht auf eine solche Trennung des Physischen vom Intellectuellen führen, dass die *Physik der Welt* zu einer bloßen Anhäufung empirisch gesammelter Einzelheiten herabsinke. Wissenschaft fängt erst an, wo der Geist sich des Stoffes bemächtigt, wo versucht wird, die Masse der Erfahrungen einer Vernunfterkenniss zu unterwerfen ; sie ist der Geist, zugewandt zu der Natur. Die Außenwelt existiert aber nur für uns, indem wir sie in uns aufnehmen, indem sie sich in uns zu einer *Naturanschauung* gestaltet. So geheimnißvoll unzertrennlich als *Geist* und *Sprache*, der Gedanke und das befruchtende Wort sind, eben so schmilzt, uns selbst gleichsam unbewusst, die Außenwelt mit dem Innersten im Menschen, mit dem Gedanken und der Empfindung zusammen (...). Die intellectuelle Thätigkeit übt sich dann an dem durch die sinnliche Wahrnehmung überkommenen Stoffe » (Alexander von Humboldt, *Kosmos*, op. cit., p. 36-37).

utilisée par Humboldt désigne ce qu'on entend aujourd'hui par écosystème. Humboldt n'utilise pas les mots biodiversité et écosystème, mais c'est dans le sens de ces termes qu'il insiste sur l'interconnexion de la nature : aucune plante ou animal n'est un spécimen isolé, chacun fait partie du réseau de la vie, même les phénomènes souvent négligés, même les moustiques qui nous dérangent ont leur place fondamentale dans le réseau de la nature. Chaque région de la terre dépend de la combinaison de facteurs infinis, comme le contour des montagnes et des collines, la physionomie des plantes et des animaux, le ciel, les nuages, l'atmosphère. C'est pour cela que la vie doit être respectée dans sa profusion, et que la compréhension du cosmos n'est possible que pour celui que peut contempler toute la variété de la nature, dans le sens de ce qu'on appelle aujourd'hui la biodiversité⁴⁶² : « Plus on pénètre profondément dans l'essence des forces de la nature, plus on reconnaît le rapport de phénomènes qui, observés pendant longtemps individuellement et superficiellement, semblaient contredire toute séquence. (...) Ma confiance se base sur l'état brillant des sciences de la nature elles-mêmes, dont la richesse n'est plus l'abondance, mais l'enchaînement de ce qui est observé (...) Ce qui resta longtemps inexplicable à l'esprit investigateur dans un cercle plus étroit, dans notre proximité, devient fréquemment éclairé à travers des observations faites lors d'une migration dans les régions les plus lointaines. Des configurations de plantes et d'animaux, qui nous apparaissaient pendant longtemps isolées, s'alignent les unes sur les autres à travers des membres de connexion découverts ou à travers des formes de transitions. Un enchaînement général, non pas une simple direction linéaire, mais un tissu qui est réticulaire et sinueux, se présente peu à peu au sens inquisiteur de la nature, après une formation plus haute ou après la dégénérescence de certains organes, après la fluctuation versatile dans la supériorité relative des parties⁴⁶³. »

⁴⁶² Une vraie compréhension de l'humanité dépend aussi de l'opportunité de la contempler dans toute sa variété. Aaron Sachs, « The Ultimate 'Other': Post-Colonialism and Alexander Von Humboldt's Ecological Relationship with Nature », *History and Theory*, 2003, volume 42, numéro 4, Theme Issue 42 : Environment and History, p. 111-135, ici : p. 128-130.

⁴⁶³ « Je tiefer man eindringt in das Wesen der Naturkräfte, desto mehr erkennt man den Zusammenhang von Phänomenen, die lange, vereinzelt

Pour Humboldt, la progressive diminution du lac de Valence s'explique par la destruction des forêts et la culture de l'indigo. L'intervention humaine a provoqué la chute du niveau du lac : la déviation de l'eau pour la culture de l'indigo en est une des causes ; mais la déforestation en est la principale cause. Le sol, sans les racines des arbres, n'a plus la capacité de retenir l'eau, et ainsi ne peut plus recharger les sources qui alimentaient le lac. Les inondations et l'érosion du sol ont augmenté. La destruction des arbres entraîne pour les générations futures des problèmes liés à la nécessité de combustible et au manque d'eau⁴⁶⁴. Humboldt a ainsi évoqué ce qu'on appelle le « développement durable » : « L'évaluation régulière de

und oberflächlich betrachtet, jeglicher Anreihung zu widerstreben schienen (...) Meine Zuversicht gründet sich auf den glänzenden Zustand der Naturwissenschaften selbst, deren Reichthum nicht mehr die Fülle, sondern die Verkettung des Beobachteten ist. (...) Was in einem engeren Gesichtskreise, in unserer Nähe, dem forschen Geiste lange unerklärliech blieb, wird oft durch Beobachtungen aufgehellt, die auf einer Wanderung in die entlegensten Regionen angestellt worden sind. Pflanzen- und Thier-Gebilde, die lange isolirt erschienen, reihen sich durch neu entdeckte Mittelglieder oder durch Uebergangsformen an einander. Eine allgemeine Verkettung, nicht in einfacher linearer Richtung, sondern in netzartig verschlungenem Gewebe, nach höherer Ausbildung oder Verkümmерung gewisser Organe, nach vielseitigem Schwanken in der relativen Uebermacht der Theile, stellt sich allmälig dem forschenden Natursinn dar » (Alexander von Humboldt, *Kosmos*, op. cit., p. 22-23).

⁴⁶⁴ « Zerstört man die Wälder, wie die europäischen Siedler aller Orten in Amerika mit unvorsichtiger Hast tun, so versiegen die Quellen oder nehmen doch stark ab. Die Flußbetten liegen einen Teil des Jahres über trocken und werden zu Strömen, sooft im Gebirge starker Regen fällt. Da mit dem Holzwuchs auch Rasen und Moos auf den Bergkuppen verschwinden, wird das Regenwasser in seinem Ablauf nicht mehr aufgehalten; statt langsam durch allmäßliches Einsickern die Bäche zu speisen, zerfurct es in der Jahreszeit der starken Regenniederschläge die Berghänge, schwemmt das losgerissene Erdreich fort und verursacht plötzliche Hochwässer, welche nun die Felder verwüsten. Daraus geht hervor, dass die Zerstörung der Wälder, der Mangel an fortwährend fließenden Quellen und die Existenz von Torrenten drei Erscheinungen sind, die in ursächlichem Zusammenhang stehen. Länder in entgegengesetzten Hemisphären, die Lombardei (...) und Nieder-Peru (...), liefern einleuchtende Beweise für die Richtigkeit dieses Satzes. Bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts waren die Berge, in denen die Täler von Aragua liegen, bewaldet » (Humboldt 1999 : p. 70-71).

toutes les parties des études de la nature est nécessaire à notre époque, où la richesse matérielle et la prospérité croissante des nations sont fondées sur une utilisation plus soigneuse des produits et des forces de la nature⁴⁶⁵. »

L'homme travaille la nature d'une façon assez destructive, en déclenchant des conséquences naturelles catastrophiques et irréversibles, le sol sèche quand le nombre d'arbres qui le protègent diminue. Humboldt fait plusieurs analyses détaillées sur des processus de destruction de la nature, construisant par exemple en Guyane un four avec des composants qui conduisent mal la chaleur pour la retenir et ainsi diminuer le besoin de bois comme combustible et alléger le travail des esclaves qui devaient maintenir le feu⁴⁶⁶.

Humboldt partage avec l'idéal de l'Aufklärung l'idée que les connaissances doivent être transmises au peuple pour avoir un sens, que la science doit se populariser. Il raconte son voyage dans les salons (comme lors d'un cycle de conférences dans un salon parisien), dans les institutions scientifiques (comme ses conférences sur la géographie physique à l'Université, en tant que membre de l'Académie prussienne), et lors de conférences publiques (comme les conférences populaires qu'il tient sur le même thème, gratuitement, dans la Singakademie à Berlin). Il apporte ses connaissances sur le nouveau monde aussi bien aux spécialistes qu'aux laïcs instruits et même non instruits de son époque qui s'intéressent à l'entendre. *Kosmos* devient le best-seller de la science populaire du XIX^{ème} siècle, et tous ses textes sont écrits pour être compréhensibles aussi bien par les scientifiques que par les amateurs.

Si la science doit avoir une conscience sociale, cela ne signifie pas obligatoirement que la science doit avoir une utilité immédiate⁴⁶⁷ :

⁴⁶⁵ « Gleichmäßige Würdigung aller Theile des Naturstudiums ist aber vorzüglich ein Bedürfniß der gegenwärtigen Zeit, wo der materielle Reichthum und der wachsende Wohlstand der Nationen in einer sorgfältigeren Benutzung von Naturproducten und Naturkräften gegründet sind » (Alexander von Humboldt, *Kosmos*, op. cit., p. 24).

⁴⁶⁶ Alexander von Humboldt, *Relation historique du voyage aux régions équinoxiales du nouveau continent*, op. cit., p. 40.

⁴⁶⁷ « In einem Zeitalter, wo man Früchte oft vor der Blüte erwartet und

« Dans un âge où l'on attend souvent les fruits avant la floraison et où l'on semble dédaigner beaucoup de choses parce qu'elles ne guérissent pas directement les blessures, ne fertilisent pas le champ ou n'entraînent pas les roues de moulin (...), on oublie que les sciences ont un but interne et on perd de vue l'intérêt proprement littéraire, l'aspiration à la connaissance en tant que connaissance. Les mathématiques ne peuvent pas perdre leur dignité lorsqu'elles sont considérées comme simple objet de spéculation, comme inapplicable pour résoudre des tâches pratiques. Tout ce qui étend les frontières du notre savoir et offre à l'esprit des nouveaux objets de perception ou des nouvelles relations entre ce qui est perçu est important⁴⁶⁸. »

3. La belle nature

La nature est enfin la belle nature, qui bouleverse l'âme – cet objet sans action ni intention transforme le sujet qui le contemple, intensifiant ses sentiments et éveillant son imagination. Un livre de la nature doit contenir aussi bien son côté objectif que subjectif : mon monde intérieur construit par les impressions que la nature provoque en moi.

On ne connaîtra pas la nature dans sa profondeur par le regard froid qui s'en distancie, qui ne pourrait saisir que sa superficielle mécanicité ; sa connaissance la plus intime n'est possible que pour

vieles darum zu verachten scheint, weil es nicht unmittelbar Wunden heilt, den Acker düngt, oder Mühlräder treibt, (...) vergißt man, dass Wissenschaften einen inneren Zweck haben und verliert das eingentlich literarische Interesse, das Streben nach Erkenntnis, als Erkenntnis, aus dem Auge. Die Mathematik kann nicht von ihrer Würde einbüßen, wenn sie als bloßes Objekt der Spekulation, als unanwendbar zur Auflösung praktischer Aufgaben betrachtet wird. Alles ist wichtig, was die Grenzen unserer Wissens erweitert und dem Geist neue Gegenstände der Wahrnehmung oder neue Verhältnisse zwischen dem Wahrgenommenen darbietet » (cité par Manfred Osten, « Vorwort », dans Alexander von Humboldt, *Über die Freiheit des Menschen. Auf der Suche nach Wahrheit*, édité par Manfred Osten, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1999, p. 13-48, ici : p. 41).

⁴⁶⁸ Manfred Osten, « Vorwort », op. cit., p. 41.

celui qui, face à l'infinité de la nature, s'égare. La nature est mesurée ainsi que sentie, on s'égare dans la nature, on y perd les sens pour après les récupérer avec d'autant plus d'énergie. Raison et sentiment ne s'excluent pas et, dans leur synthèse, l'un ne précède pas l'autre, ils s'influencent réciproquement : plus je connais la nature, plus elle me fascine, et plus elle me fascine, plus je veux la connaître. C'est pour cela que Humboldt montre « le réflexe de la nature sur la force de l'imagination et le sentiment, comme *moyen de motivation aux études de la nature* à travers la description enthousiaste de traits célestes lointains et de la poésie qui décrit la nature (une branche de la littérature moderne), par une peinture de paysage ennoblie, à travers la culture et les groupements en contraste de formes de plantes exotiques⁴⁶⁹. »

On pourrait se demander comment on trouve dans l'art qui veut représenter la vérité de la nature les propriétés de l'art : la surprise, l'inattendu, l'inexact et la fantaisie. Or, ces éléments ne contredisent pas la représentation de la nature, au contraire, ils intensifient les effets, le plaisir et le bouleversement que la nature provoque. Le lecteur a des sentiments et des images qui vont lui laisser un souvenir de ce qu'il n'a pas connu, un désir de revoir ce qu'il n'a jamais vu. Dans la poésie, la force des paroles produit dans la fantaisie du lecteur des tableaux qui causent les mêmes effets intérieurs que la nature. C'est l'Hypotypose, un processus de l'ancienne rhétorique, qui devient une des plus importantes techniques de Humboldt⁴⁷⁰. Cette conception de « tableaux de la nature » exprime la synthèse de la science et de l'art, du concept et de l'intuition (*Begriff und Anschauung*), que Humboldt a théorisée et pratiquée.

Humboldt établit ainsi un étroit rapport entre la raison et le

⁴⁶⁹ « Den Reflex der Natur auf die Einbildungskraft und das Gefühl, als Anregungsmittel zum Naturstudium durch begeisterte Schilderung ferner Himmelsstriche und naturbeschreibende Poesie (ein Zweig der modernen Literatur), durch veredelte Landschaft-Malerei, durch Anbau und contrastirende Gruppierung exotischer Pflanzenformen) » (Alexander von Humboldt, *Kosmos*, op. cit., p. 27).

⁴⁷⁰ Ottmar Ette, *Weltbewusstsein. Alexander von Humboldt und das unvollendete Projekt einer anderen Moderne*, Weilerswist, Velbrück, 2002, p. 204-205.

sentiment, entre la science de la nature et l'expérience sentimentale de la nature. La connexion entre tous les êtres vivants est aussi bien ressentie par le cœur que réfléchie par la raison. Humboldt partage ainsi, d'une certaine façon, une conception centrale du romantisme : la sympathie préscientifique. Les sentiments confus, l'intuition sensible et la raison sont liés. Mesurer la nature ne provoque pas son désenchantement et sa rationalisation complète, la disparition du secret et du sublime. C'est tout à fait le contraire : découvrir des rapports numériques par l'observation scientifique avec le microscope et le télescope, en établissant les rapports du passé au présent entre tout ce qui existe, montre l'infini de ces rapports, ouverts à l'histoire de la nature qui continue sans cesse, et dont on ne connaît pas le stade suivant de son évolution, ni les possibilités infinies de constitution de nouveaux rapports entre tout ce qui existe. La connaissance plus élevée des lois du monde fortifie les sentiments pour la nature et sa jouissance⁴⁷¹. La nature étonne, fascine par son infinité, par son futur ouvert : « Le sentiment du sublime, dans la mesure où il semble provenir de la simple conception naturelle de l'expansion, a une affinité avec la disposition festive de l'âme, une disposition qui est propre à l'expression de l'infini et de la liberté dans la sphère de la subjectivité idéelle, dans le domaine du spirituel⁴⁷². » Pour qu'on mesure et rationalise davantage, il est impossible de saisir tous les rapports dans la nature ; même ceux qu'on arrive à voir ne seront pas forcément compris. La nature garde toujours un secret, quelque chose de mystérieux qui échappe à la connaissance. La jouissance de la nature augmente avec sa connaissance. Humboldt veut montrer « comment la jouissance de la nature, si diversifiée dans ses sources internes, peut être élevée par l'examen clair de la connexion des phénomènes et de l'harmonie des forces stimulantes⁴⁷³. »

⁴⁷¹ Kristian Köchy, « Das Ganze der Natur », op. cit., p. 10.

⁴⁷² « Das Gefühl des Erhabnen, in so fern es aus der einfachen Naturanschauung der Ausdehnung zu entspringen scheint, ist der feierlichen Stimmung des Gemüths verwandt, die dem Ausdruck des Unendlichen und Freien in den Sphären ideeller Subjectivität, in dem Bereich des Geistigen angehört » (Alexander von Humboldt, *Kosmos*, op. cit., p. 18). Kristian Köchy, « Das Ganze der Natur », op. cit., p. 11.

⁴⁷³ « Wie der Naturgenuss, verschiedenartig in seinen inneren Quellen, durch klare Einsicht in den Zusammenhang der Erscheinungen und in die

La science de la nature chez Humboldt, à la fois objective et subjective, narrative et figurative, comporte ainsi un autre aspect éthique : la poésie et les tableaux de la nature sensibilisent l'âme à la valeur de la nature en général, et en particulier à celle de l'Amérique Latine. Humboldt veut montrer comment ce continent éveille chez lui des sentiments d'admiration et plaisir. Ainsi il crée une nouvelle vision des tropiques : des images impressionnantes, euphoriques, enthousiastes, poétiques, qui transmettent et provoquent la passion pour l'Amérique Latine.

Bernardin de Saint Pierre décrit la tempête des tropiques avec une telle précision et en même temps avec une telle poésie qu'il faut en faire l'expérience pour comprendre comment le ciel protecteur se transforme soudain en ciel menaçant. La valeur unique de son œuvre, observe Humboldt, réside dans le fait qu'il a su décrire ce qui n'appartient qu'à la nature tropicale et que seul ceux qui peuvent être une fois sous ce ciel peuvent comprendre la vérité de ce qu'il dit⁴⁷⁴. Camões, analyse Humboldt, a exposé de façon sublime l'océan et les étoiles qu'on voit quand on traverse l'Atlantique, ainsi que les tempêtes océaniques de ce qu'il a vécu. Cependant, Humboldt est déçu parce que, lorsque Camões décrit les couleurs et les odeurs de l'Amérique, il ne décrit que ce qu'on rencontre dans les marchés européens, étant donné qu'il n'a jamais été en Amérique. Or il serait impossible pour un écrivain, même aussi génial que Camões, de parler de ce qu'il n'a pas vécu⁴⁷⁵. Quand il s'agit de la nature, ainsi que de la culture, la connaissance se fait par la reconnaissance de la valeur de ce que autrui a de particulier. L'authenticité, valeur esthétique, acquiert ainsi une dimension éthique et l'appréhension du cosmos n'est possible qu'à l'esprit cosmopolite, celui même où une vision de monde juste ne se construit qu'en voyant le monde.

Harmonie der belebenden Kräfte erhöht werden könne » (Alexander von Humboldt, *Kosmos*, op. cit., p. 27).

⁴⁷⁴ Alexander von Humboldt, *Kosmos*, op. cit., p. 221.

⁴⁷⁵ Alexander von Humboldt, *Kosmos*, op. cit., p. 216-218.

II. Cosmopolitisme⁴⁷⁶

Au-delà de ses études naturelles, le voyage de Humboldt devient ainsi rapidement le point de départ de toute une série d'enquêtes socio-politiques, économiques et culturelles, centrées sur la colonisation et ses atrocités – en particulier en ce qui concerne l'esclavage et la question des peuples autochtones. Ces études résultent principalement de l'expérience personnelle de Humboldt avec les peuples autochtones ainsi qu'avec les « conquistadors », mais sont également fondées sur ses recherches minutieuses dans les archives coloniales, ses analyses de la presse et ses visites aux fabriques, aux plantations, aux prisons et aux hôpitaux. Ils constituent un témoignage unique sur cette période, inégalé jusqu'à ce jour. L'horreur des guerres de colonisation est accompagnée par une image profondément dépréciée du nouveau continent – de sa nature, des peuples indigènes et des esclaves – une image que Humboldt dénonce et souhaite transformer. Ces guerres impliquent non seulement l'utilisation de la force, mais aussi une dimension culturelle, qui apparaît même dans les champs dont on pourrait attendre qu'ils soient plus neutres, comme l'art et la science. La paix exige plus que simplement la fin de la domination militaire, politique et économique – elle dépend aussi de la transformation de la vue dépréciative qu'on a des dominés.

La compréhension du cosmos a comme condition éthique le cosmopolitisme, ce qui implique la reconnaissance de la nature et de tout être humain, et le respect non seulement des droits humains universels des autochtones et des Noirs, mais aussi de leurs formes particulières de vie. Ce cosmos ne suppose ni un ordre naturel intemporel, ni une humanité conçue *a priori* - il est né des relations de causalité réciproques, toujours en transformation⁴⁷⁷, et déterminées au XIX^{ème} siècle avant tout par l'action destructrice de l'homme : destruction de la nature, du nouveau continent, des peuples indigènes, des Noirs et, enfin, puisque tout se lie dans le cosmos, la destruction

⁴⁷⁶ Soraya Nour, Alexander von Humboldt's cosmopolitanism, in NOUR Soraya et REMAUD Olivier (dir), *War and Peace. The role of science and art*, Berlin, Duncker & Humblot, 2010, p. 25-36.

⁴⁷⁷ Alexander von Humboldt, *Kosmos*, op. cit.

de soi-même.

1. La critique du colonialisme

Humboldt analyse l'essence et la fonction du colonialisme, la structure et l'organisation de l'administration coloniale, sa corruption et l'inefficacité bureaucratique, le rôle de l'Église dans les mécanismes de pouvoir au sein du système colonial d'exploitation et, surtout, les progrès et les disproportions dans l'économie, la technologie, l'ingénierie, l'agriculture, la production textile et le commerce. Son but est de montrer concrètement ce qui doit être changé dans la structure économique, politique et sociale du système colonial afin d'abolir l'esclavage. Il s'agit, d'une part, d'une transformation des structures sous-jacentes de la société et, d'autre part, d'un problème moral et juridique, d'un changement d'attitude. L'existence des colonies, dit Humboldt, est l'immoralité absolue, qui transforme à la fois maître et esclave en barbares, et les « conquistadors » eux-mêmes dans le contraire des êtres civilisés : la prospérité et les Lumières ne peuvent pas se propager dans les colonies. Les gouvernements européens en Amérique latine incitent au désaccord, à la séparation des castes, à la haine et aux différends, ils interdisent l'union par le mariage, ils permettent de traiter les indigènes comme des êtres inférieurs et de les exploiter. Il en résulte une haine de la part des indigènes envers les Européens : « (...) l'idée de la colonie même est une idée immorale, c'est l'idée d'un pays qu'on rend tributaire à un autre, d'un pays dans lequel on ne doit parvenir qu'à un certain degré de prospérité, dans lequel l'industrie, les lumières ne doivent se répandre que jusqu'à un certain point. Car au-delà de ce point la mère patrie d'après les idées reçues gagnerait moins, au-delà de cette médiocrité la Colonie trop forte, trop en état de se soutenir elle-même se rendrait indépendante. Tout Gouvernement colonial est un gouvernement de méfiance (...). On cherche sa sûreté dans la désunion, on divise les castes, on augmente leur haine et leurs dissensions, on se plaît à leur haine mutuelle, on leur défend de s'unir par des mariages, on protège l'esclavage, parce que le Gouvernement peut un jour, quand tous les autres moyens manquent, prendre recours au plus cruel de tous, qui est celui d'armer les esclaves contre leurs

Maîtres, de faire égorger ceux-ci avant de se voir égorger soi-même, ce qui sera toujours la fin de cette horrible tragédie. On ne donne des emplois qu'aux parvenus et polissons que la faim exila de l'Europe, on permet à ceux-ci de mépriser publiquement les natifs de la Colonie, on envoie des personnes qui sucent le sang des créoles, et parlent sans cesse des biens qu'ils ont abandonnés pour s'établir dans une terre où tout leur déplaît, où le Ciel n'est pas bleu, où la viande n'a pas de goût, où tout est méprisable quoiqu'ils ne le quittent pas (...). Les gouvernements européens ont si bien réussi de répandre la haine et la désunion dans les Colonies qu'on n'y connaît presque pas les plaisirs de la société ; du moins tout divertissement durable dans lequel beaucoup de familles doivent se réunir est impossible⁴⁷⁸. »

Dans son étude sur le Mexique, Humboldt montre les relations d'oppression sous trois angles : 1) le système d'exportation de l'Espagne vers le Mexique des produits agricoles nationaux et de l'industrie étrangère, 2) l'exportation du Mexique vers l'Espagne et les autres pays de l'Amérique espagnole, la balance commerciale de Vera Cruz, la valeur des métaux précieux envoyés, les dépenses publiques ; 3) la population religieuse et laïque, les écoles d'hommes et de femmes, les hôpitaux et les prisons. Les visites de Humboldt aux fabriques lui montrent que la situation des travailleurs libres est à peine meilleure que celle des esclaves : « (...) ce qui fait frémir et désirer que toute cette industrie n'existant pas, c'est l'horrible traitement qu'on donne dans ces Manufactures aux malheureux Indiens et autres gens de couleur qui y travaillent. Las *Fábricas* paraissent des prisons (...). Rien de plus sale, de plus puant, de plus obscur, de plus malsain que les ateliers (...). Les hommes tout nus, maigres, défait. On les tient enfermés toute la semaine, et on les sépare de leurs femmes. Le fouet joue sur leurs dos. On se demande comment cela est possible avec des gens libres. La Résolution du problème est qu'ils ne sont pas libres. Les maîtres de ces fabriques font ce qu'on fait à Quito dans los *obrajes* ou dans las *haciendas* de toute l'Amérique, où il est difficile de trouver des bras ; ils avancent quelques gardes à des pauvres malheureux qui les dépensent aussitôt

⁴⁷⁸ Guayaquil, Équateur, 4 Janvier - 17 Février, 1803. Alexander von Humboldt, « Tagebücher », dans E. L. Werner Hartke et Günther Rienäcker (dir.), 1992, p. 63-64.

en buvant. Déjà le débiteur devient dépendant du maître, il est esclave, on les fait travailler pour payer leur dette (...). Le malheureux travaille toute l'année et il ne sort jamais de sa dette, à peu près comme les Indiens des haciendas à qui leurs maîtres savent faire des calculs selon lesquels ils doivent toujours au maître quoiqu'ils travaillent toute leur vie⁴⁷⁹. » Le but de sa recherche empirique n'est pas seulement de dénoncer l'immoralité et l'injustice du système esclavagiste à partir d'un point de vue normative, mais aussi de détruire l'illusion utilitariste qu'un pays peut avoir des avantages à long terme au prix d'opprimer les autres : « Tels sont les résultats principaux auxquels j'ai été conduit. Puisse ce travail (...) devenir utile à ceux qui sont appelés à veiller sur la prospérité publique; puisse-t-il surtout les pénétrer de cette vérité importante, que le bien-être des blancs est intimement lié à celui de la race cuivrée, et qu'il ne peut y avoir de bonheur durable, dans les deux Amériques, qu'autant que cette race humiliée, mais non avilie par une longue oppression, participera à tous les avantages qui résultent des progrès de la civilisation et du perfectionnement de l'ordre social⁴⁸⁰. ». Dans le même sens, dans son étude sur l'île de Cuba, il affirme : « Historien de l'Amérique, j'ai voulu éclaircir les faits et préciser les idées, à l'aide des comparaisons et de tableaux statistiques. Cette investigation, presque minutieuse des faits, semble nécessaire dans un moment où, d'un côté, l'enthousiasme qui conduit à une bienveillante crédulité ; de l'autre, des passions haineuses qu'importe la sécurité des nouvelles républiques, ont donné lieu aux aperçus les plus vagues et les plus erronés (...). J'ai examiné seulement ce qui regarde l'organisation des sociétés humaines ; l'inégale répartition des droits et des jouissances de la vie ; les dangers menaçants que la sagesse du législateur et la modération des hommes libres peuvent éloigner, quelles que soient les formes de gouvernement. Il appartient au voyageur qui a vu de près ce qui tourmente ou dégrade la nature humaine, de faire parvenir les plaintes de l'infortune à ceux qui peuvent la soulager⁴⁸¹. (...) L'esclavage est

⁴⁷⁹ Querétaro, au Mexique, 4 août - 5 août 1803. Alexander von Humboldt, « Tagebücher », op. cit., p. 218-219.

⁴⁸⁰ Alexander von Humboldt, *Essai politique sur le royaume de la Nouvelle-Espagne* [1809-1814], 2^{ème} édition, 4 Vol, Paris, Renouard, 1825-1827, volume IV, p. 285-286.

⁴⁸¹ Alexander von Humboldt, *Relation historique du voyage aux régions équinoxiales du nouveau continent*, op. cit., volume III, p. 445-446.

sans doute le plus grand de tous les maux qui ont affligé l'humanité⁴⁸². (...) Tout ce qui est injuste porte un germe de destruction⁴⁸³. »

Ce système esclavagiste est inséparable de l'introduction du système étatique en Amérique latine. La philosophie politique moderne met en place l'État comme le principe universel de perfection de l'organisation politique et, à côté de lui, tout ce qui est « primitif » signifie incomptérence et imperfection. L'homme blanc introduit dans la société latino-américaine la même structure hiérarchique étatique politique qu'en Europe, avec une seule différence : cette structure institutionnalise le racisme, une conception de l'infériorité des peuples autochtones, les Noirs et les métis. Cela légitime et renforce leur faible position sociale, politique, économique et culturelle. Ce système étatique, en Amérique latine, conduit aussi à la guerre par laquelle un État a cherché à étendre son territoire, comme la guerre des États-Unis contre le Mexique (1846-1848), que Humboldt critique en déclarant : « Les conquêtes des Américains républicains me déplaisent extrêmement – je leur souhaite toute la malchance dans les régions tropicales du Mexique. Je leur abandonne le Nord, où ils vont alors diffuser leur infâme système esclavagiste⁴⁸⁴. »

Humboldt observe que la réalisation des idéaux universels de la Révolution française – liberté, égalité, fraternité – pourrait être beaucoup plus développée dans certaines tribus autochtones que dans la majorité des villes européennes. Plusieurs tribus vivent dans des relations solides d'harmonie et de paix entre elles, leurs membres jouissent de l'égalité et de la liberté – des valeurs prisées dans l'Europe moderne sans pour autant que celle-ci en fasse l'expérience

⁴⁸² Alexander von Humboldt, *Relation historique du voyage aux régions équinoxiales du nouveau continent*, op. cit., volume III, p. 446.

⁴⁸³ Alexander von Humboldt, *Relation historique du voyage aux régions équinoxiales du nouveau continent*, op. cit., volume III, p. 448.

⁴⁸⁴ « Die Eroberungen der republikanischen Amerikaner missfallen mir höchstlichst. Ich wünsche ihnen alle Unglück in dem tropischen Mexiko. Je leur abandonne le Nord, wo sie dann ihr verruchtes Sklavenwesen verbreiten warden » (Lettre à Christian Carl Josias Bunsen. Sanssouci, 28 Juillet 1847. Alexander von Humboldt, *Briefe von Alexander von Humboldt an Christian Carl Josias Bunsen*, édité par Ingo Schwarz, Berlin, Rohrwall, 2006, p. 102).

dans la réalité : « Il n'y a qu'une très petite partie de l'Europe dans laquelle le cultivateur jouisse librement du fruit de ses travaux ; et cette liberté civile, nous sommes forcés de l'avouer, n'est point autant le résultat d'une civilisation avancée que l'effet de ces crises violentes pendant lesquelles une classe ou un état a profité des dissensions des autres. Un vrai perfectionnement des institutions sociales dépend, sans doute, des lumières et du développement intellectuel ; mais l'enchaînement des ressorts qui meuvent un état est tel que, dans une partie de la nation, ce développement peut faire des progrès très marquants, sans que la situation des classes inférieures en devienne plus heureuse. Presque tout le nord de l'Europe nous confirme cette triste expérience : il comporte des pays dans lesquels, malgré la civilisation vantée des hautes classes de la société, le cultivateur vit encore presque dans le même avilissement sous lequel il peinait trois ou quatre siècles plus tôt. Nous trouverions peut-être le sort des Indiens plus heureux, si nous le comparions à celui des paysans de la Courlande, de la Russie et d'une grande partie de l'Allemagne septentrionale⁴⁸⁵. » (Humboldt 1825 : 385).

2. La critique de la domination culturelle

Témoigner de la valeur des autres modes de vie a été, pour Humboldt, aussi important que dénoncer leurs souffrances : « L'histoire des dernières classes d'un peuple est la relation des événements funestes qui, en fondant à la fois une grande inégalité de fortune, de jouissance et de bonheur individuel, ont placé peu à peu une partie de la nation sous la tutelle et dans la dépendance de l'autre. Cette relation, nous la cherchons presque en vain dans les annales de l'Histoire ; elles conservent la mémoire des grandes révolutions politiques, des guerres, des conquêtes et d'autres fléaux qui ont accablé l'humanité ; elles nous apprennent peu sur le sort plus ou moins déplorable de la classe la plus pauvre et la plus nombreuse de la société⁴⁸⁶. » (Humboldt 1825 : 384-5). Contrairement à une philosophie qui cherche dans les grandes lignes de l'Histoire les signes

485

486

de la réalisation de la raison, de son côté positif et de ses progrès, les témoignages de Humboldt racontent l’Histoire du point de vue de ceux qui ont été vaincus et morts - ceux qui ne sont plus là.

Les atrocités de la colonisation, au-delà de ses contraintes d’ordre matériel, impliquent plusieurs formes de domination culturelle, qui marquent encore aujourd’hui l’image dépréciative des colonisés. Dans les innombrables observations faites par Humboldt au sujet de ces formes de contrainte culturelle, nous en distinguons quatre. La première est la contrainte de la langue. Le principe fondamental de la standardisation culturelle de l’État – une seule langue pour tous – guide aussi le projet de colonisation. Comme les mots portent une vision spirituelle et naturelle du monde, l’adoption de l’espagnol dans la colonisation de l’Amérique latine implique également l’adoption de ses conceptions. Les missionnaires, comme Humboldt l’observe, s’efforcent d’enseigner aux indigènes deux mots très proches l’un de l’autre en espagnol, à la différence d’une consonante : « *infierno* » (l’enfer) et « *invierno* » (l’hiver). Toutefois, les indigènes, pour qui aucun de ces mots n’a de sens, échangent dans leurs phrases « hiver » et « enfer »⁴⁸⁷ : « Les malheurs de l’Indien des Missions consistent en ce qu’il est l’esclave du Père, du Governador, ‘Alguasil, Capitan...qu’il n’a pas de volonté à lui, qu’on le sépare six mois de l’année de sa famille pour le faire ramer dans la Canoa du Père, qu’il n’a pas de propriété parce que le Missionnaire le force de lui céder tout ce dont il a besoin, qu’on le fouette à chaque instant dans l’église même, qu’il voit fouetter patiemment au Reso sa femme, sa mère, sans différence d’âge (parce qu’elle prononce *infierno* au lieu d’*invierno*)⁴⁸⁸. » Humboldt s’oppose à la pensée dominante de son temps qui considère que les sauvages ont une langue pauvre, qui correspondrait à leur pauvre capacité de réflexion et d’abstraction. À son frère Wilhelm, il écrit : « Je m’occupe beaucoup de l’étude des langues des indigènes américains et je réalise à quel point ce que Condamine dit au sujet de leur pauvreté est faux. La langue des Caraïbes, par exemple, est riche, belle, énergique et polie. Il ne lui

⁴⁸⁷ Lima, Pérou, 23 Octobre - 24 Décembre 1802. Alexander von Humboldt, « Tagebücher », op. cit., p. 141.

⁴⁸⁸ Lima, Pérou, 23 Octobre - 24 Décembre 1802. Alexander von Humboldt, « Tagebücher », op. cit., p. 141.

manque pas d'expressions pour les idées abstraites : elle peut parler de l'avenir, de l'éternité, de l'existence etc.⁴⁸⁹. » Contre la notion de la supériorité des langues européennes (et réciproquement de la pensée) vis-à-vis des langues sauvages, Humboldt affirme : « (...) Il n'y a presque pas d'ouvrage de la littérature moderne qu'on ne puisse traduire en péruvien⁴⁹⁰. »

Imposer des formes de connaissance est un deuxième type de domination observée par Humboldt. La science européenne, fondée sur des principes rationnels, considère la profonde connaissance empirique des indigènes comme un assemblage de connaissances de faits isolés qui ne peut pas être considéré comme scientifique, et qui est ainsi d'un rang inférieur de connaissance. Humboldt, cependant, estime justement ce genre de connaissances des indigènes comme essentiel pour ses propres recherches et ne la juge pas comme inférieure. Il suffit pour un indigène de goûter une feuille pour savoir immédiatement à quel arbre celle-ci appartient, remarque Humboldt, tandis que lui-même peut goûter les feuilles de quinze arbres différents sans y trouver de goût. D'ailleurs, avec ces feuilles, les racines et les herbes, les indigènes savent comment traiter les maladies. Ils peuvent aussi distinguer par leur odeur les eaux de différents rivières⁴⁹¹ (Voir : Lettres du 24 Novembre 1800 et du 23 Décembre 1800 à Citizen Delambre et D. Guevara Vanconcellon, in : Lettres Américaines : 92 et 105) : « L'homme sauvage est l'Observateur de la Nature le plus fidèle, le plus exact. Il connaît les branches des arbres de ses forêts, les Singes tête par tête (...) A nos herborisations nous avons consulté des Indiens sur le nom des arbres. On trouve des troncs si élevés qu'on n'en distingue pas le feuillage. L'Indien prend l'écorce en bouche, la

⁴⁸⁹ « Das Studium der amerikanischen Sprachen hat mich ebenfalls sehr beschäftigt, und ich habe gefunden, wie falsch La Condamines Urteil über ihre Armut ist. Die karibische Sprache z.B. verbindet Reichtum, Anmut, Kraft und Zartheit. Es fehlt ihr nicht an Ausdrücken für abstrakte Begriffe: sie kann von Zukunft, Ewigkeit, Existenz usw reden » (Lettre à Wilhelm von Humboldt, 25 Novembre 1802. Humboldt Alexander von, *Briefe Alexander von Humboldts an seinen Bruder Wilhelm (A. D. J. 1799-1829)*, édité par la famille Humboldt, Stuttgart, 1880, p. 93).

⁴⁹⁰ Alexander von Humboldt, *Relation historique du voyage aux régions équinoxiales du nouveau continent*, op. cit., volume I, p. 490.

⁴⁹¹

mâche et dit avec la plus grande assurance quel est l'arbre. Je goûtais la même écorce et sur 15 arbres je ne trouvai aucune différence de goût. Ils me paraissaient tous également insipides⁴⁹². »

Le goût esthétique est une troisième forme de domination. Le goût européen, observe Humboldt, a la norme grecque comme paradigme, ce qui lui empêche d'apprécier d'autres genres d'œuvres d'art. Bien sûr, Humboldt reconnaît la magnitude indéniable de l'art grec, mais il considère que ce modèle historique ne peut pas être considéré comme un critère absolu de ce qui est beau, réduisant l'art des autochtones à la catégorie d'un artisanat qui n'aurait pas même la dimension esthétique de « l'art ». Humboldt entreprend une longue étude de l'art indigène, en montrant sa valeur dans son livre sur la Cordillère, dans lequel il écrit au sujet des rues artistiques au Pérou : « Ce que j'ai vu des rues artistiques romaines en Italie, au Sud de la France et en Espagne n'est pas plus imposant que ces œuvres des anciens Péruviens⁴⁹³. »

Une quatrième forme de domination est le mépris des valeurs autochtones. Humboldt se trouve lui-même impliqué dans les dilemmes qu'il dénonce quand les indigènes lui montrent le cimetière d'une tribu exterminée par les conquistadors. Dès que Humboldt exprime son intérêt pour l'étude des squelettes, les Indiens réagissent avec indignation et peur : la tradition dit que celui qui prend et transporte des squelettes humains est puni de mort. Ne prenant pas au sérieux cette superstition, Humboldt et Bonpland quittent le groupe lorsque les autres dorment pour récupérer les squelettes. Un ami jésuite de Humboldt amène alors les squelettes en Europe. Toutefois, la prophétie se réalise : le navire fait naufrage au long du voyage, le jésuite meurt et les squelettes ne sont jamais retrouvés⁴⁹⁴. Comme

⁴⁹² Guayaquil, Équateur, 4 Janvier - 17 Février 1803. Alexander von Humboldt, « Tagebücher », op. cit., p. 181.

⁴⁹³ « Was ich von römischen Kunststrassen in Italien, dem südlichen Frankreich und Spanien gesehen, war nicht imposantes als diese Werke der alten Peruaner » (Alexander von Humboldt, *Ansichten der Natur* [1807], Stuttgart, Reclam, 1969, p. 121). Voir aussi Alexander von Humboldt, *Vues des cordillères et monuments des peuples indigènes de l'Amérique*, 2 Vol, Paris, Schoell, 1810.

⁴⁹⁴ Ottmar Ette, *Weltbewusstsein*, op. cit., p. 183-196.

l'analyse Ottmar Ette, cette histoire hante Humboldt, qui sans cesse s'interroge sur la mesure dans laquelle il pouvait violer ce que les autochtones considèrent comme la dignité de ceux qui sont morts – ce qui à propos n'est pas différent de ce que les Européens considèrent. Comme Ette le souligne, ces derniers seraient aussi indignés si un chercheur autochtone voulait prendre les squelettes d'un cimetière européen pour son étude privée⁴⁹⁵.

La vie tragique des esclaves et des peuples autochtones ainsi que le sentiment d'impuissance vis-à-vis de ce destin et la répression sans pitié à la moindre transgression ont donné lieu à plusieurs mythologies. Si les analyses politico-économiques montrent la structure de l'exploitation, ce sont les mythologies qui révèlent le monde intérieur et subjectif généré par ce contexte et sa vision du monde correspondante. Les esclaves, observe Humboldt, croient souvent que, lorsque leur corps meurt, leur esprit retourne dans leur pays d'origine. Cette mythologie leur offre la seule possibilité de revenir à ce qui était perdu à jamais. Mort et vie, désespoir et espoir sont reliés entre eux : ils se préparent pour le suicide en rassemblant tous leurs biens pour le long voyage de retour à leur terre natale et à la vie. En outre, des familles entières d'autochtones, désespérées, se font pendre au XVI^{ème} siècle. Cependant, observe Humboldt, pour ne pas avouer que les cruautés pratiquées par les conquistadors sont à l'origine de ces tragédies, la disparition des peuples autochtones a été attribuée à leur « goût pour le suicide⁴⁹⁶ » : « Cette manie de se pendre par familles entières dans les cabanes et les cavernes, dont parle Garcilasso, était sans doute l'effet du désespoir ; cependant, au lieu de gémir sur la barbarie du XVI^{ème} siècle, on a voulu disculper les *conquistadores*, en attribuant la disparition des indigènes à leur goût pour le suicide. Voyez Patriota, Tom. II, p. 50. Tous les sophismes de ce genre se trouvent réunis dans l'ouvrage qu'a publié M. Nuix sur *l'humanité des Espagnols dans la conquête de l'Amérique* (...) A quels sophismes ne faut-il avoir recours, lorsqu'en veut défendre la religion, l'honneur national ou la stabilité des gouvernements en disculpant tout ce qu'il y eu d'outrageant pour l'humanité dans les

⁴⁹⁵ Ottmar Ette, *Weltbewusstsein*, op. cit., p. 183-196.

⁴⁹⁶ Alexander von Humboldt, *Relation historique du voyage aux régions équinoxiales du nouveau continent*, op. cit., volume III, p. 400.

actions du clergé, des peuples et des lois ! C'est en vain qu'on tenterait de détruire le pouvoir le plus solidement établi sur la terre, le témoignage de l'histoire⁴⁹⁷. »

Les peuples autochtones ont créé le mythe que leur empire détruit serait un jour être restauré. Le fils d'un chef – un jeune homme de 17 ans, qui accompagne Humboldt parmi les ruines d'une communauté inca détruite au XVI^e siècle par les conquistadors à la recherche de ses richesses – raconte à Humboldt les détails, agrémentés de son imagination, des trésors d'or cachés sous le sol qu'ils ont traversé – des jardins incas souterrains, dans lesquels la nature est imitée par des sculptures en or d'arbres avec leurs feuilles, fruits et oiseaux ; mais on ne peut pas atteindre cet endroit avant le rétablissement de l'empire inca. En fait, observe Humboldt, l'imagination de ce jeune homme se base sur les rapports sur les jardins d'or faits par plusieurs historiens de la conquête : « La confiance morbide avec laquelle le jeune Astorpilco parlait (...) a fait une profonde, mais sombre impression sur moi. La fantaisie et l'illusion sont ici un confort face aux grandes privations et aux souffrances terrestres⁴⁹⁸. » Lorsque Humboldt demande au jeune homme pourquoi il ne va pas à la recherche de ces trésors, la réponse de celui-ci exprime la typique calme résignation de ceux qui se trouvent dans telle situation : « Un tel désir (*tal Antojo*) ne nous convient pas ; le père dit que ce serait un péché (*que fuese pecado*). Si nous avions les branches d'or avec tous leurs fruits d'or, les voisins blancs nous haïraient et nous préjugeraient. Nous avons un petit champ et du bon blé⁴⁹⁹. »

⁴⁹⁷ Alexander von Humboldt, *Relation historique du voyage aux régions équinoxiales du nouveau continent*, op. cit., volume III, p. 400.

⁴⁹⁸ « Die krankhafte Zuversicht, mit welcher der junge Astorpilco ausprach (...) machte einen tiefen, aber trüben Eindruck auf mich. Luftbilder und Täuschung sind hier wiederum Trost für grosse Entbehrung und irdische Leiden » (Alexander von Humboldt, *Ansichten der Natur*, op. cit., p. 139).

⁴⁹⁹ « Solch ein Gelüste (*tal antojo*) kommt uns nicht; der Vater sagt, dass es sündlich wäre (*que fuese pecado*). Hätten wir die goldenen Zweige samt allen ihren goldenen Früchten, würden die weisse Nachbaren uns hassen und schaden. Wir besitzen ein kleines Feld und guten Weizen (*buen trigo*) » (Alexander von Humboldt, *Ansichten der Natur*, op. cit., p. 139).

Humboldt trouve l'expression « sauvage », utilisée pour désigner les autochtones, désagréable et inappropriée, étant donné qu'elle implique une hiérarchisation trompeuse : « J'emploie à regret le mot *sauvage*, parce qu'il indique entre l'Indien *réduit*, vivant dans les missions, et l'Indien libre et indépendant, une différence de culture qui est souvent démentie par l'observation (...). C'est une erreur assez répandue en Europe que de regarder tous les indigènes non réduits comme errants et chasseurs⁵⁰⁰. » À travers son expérience Humboldt comprend que c'est l'homme blanc qui détruit les acquis des Indigènes, qui les empêche de se développer, d'établir de contact et des amitiés avec d'autres peuples, même avec les Européens : « La barbarie qui règne dans ces diverses régions est peut-être moins due à une absence primitive de toute civilisation qu'aux effets d'un long abrutissement. La plupart des hordes que nous désignons sous le nom de sauvages descendent probablement de nations jadis plus avancées dans la culture ; et comment distinguer l'enfance prolongée de l'espèce humaine (si toutefois elle existe quelque part) d'un état de dégradation morale, dans lequel l'isolement, la misère, les migrations forcées, ou les rigueurs du climat, effacent jusqu'aux traces de la civilisation⁵⁰¹ ? » Les autochtones qui vivent en liberté, observe Humboldt, montrent une énorme passion pour apprendre l'espagnol et font preuve d'une impressionnante capacité d'apprentissage, tandis que ceux qui vivent dans les missions et sont obligés d'apprendre la langue ne semblent pas faire de progrès. Les autochtones aident Humboldt, qui a toujours avoué combien il a appris d'eux, à comprendre la nature, mais ceux qui ont expérimenté la cruauté des conquistadors n'ont pas la même disposition : « Les indiens sont les seules Géographes des Indes (...). J'ai eu de grandes facilités de faire par eux la Carte d'Orinoco. Ils ne sont guère mystérieux où ils ne connaissent pas la tyrannie des blancs. La méfiance et le mystère est inconnu dans le Casiquiare et Tuamini. Mais hélas, quelle difficulté à se former des idées sur le nom et la position des lieux dans des pays où les Indiens sont ou exterminés ou confondus (abrutis) par le

⁵⁰⁰ Alexander von Humboldt, *Relation historique du voyage aux régions équinoxiales du nouveau continent*, op. cit., volume I, p. 460.

⁵⁰¹ Alexander von Humboldt, *Relation historique du voyage aux régions équinoxiales du nouveau continent*, op. cit., volume I, p. 458.

Commerce avec les espagnols⁵⁰². »

3. *L'humanité*

Avec ces importantes études sur les cultures des différentes civilisations indigènes, comme les Mayas, les Aztèques, les Zapotèques, les Mixtèques, les Incas, les Muiscas, les Chibchas et les Péruviens, Humboldt veut changer l'image de l'Amérique latine, considérée en Europe comme culturellement inférieure⁵⁰³. Bolívar appelle Humboldt « le véritable découvreur du nouveau monde », et poursuit en affirmant que son travail « a apporté plus de bien que tous les conquistadors ensemble⁵⁰⁴. » Le cosmopolitisme ne peut pas être réduit à être fondé sur des valeurs communes, les principes universels de justice et des droits universels (l'égalité et la liberté) ; la compréhension de « l'humanité » ne peut pas se réduire à un concept abstrait. Afin de saisir « l'humanité », il est nécessaire de connaître les différentes possibilités de formes de vie et, pour être cosmopolite, il est nécessaire de reconnaître la valeur des autres formes de vie, et surtout, ce que l'on peut en apprendre pour sa propre vie. L'attitude de Humboldt vers les indigènes n'est pas un rapport de tolérance, ni seulement un rapport de respect (comme lorsqu'on reconnaît leurs droits, mais sans développer de rapports affectifs) ; vivre parmi les indigènes était pour Humboldt une joie, une redécouverte et en même temps une transformation de lui-même, comme il l'écrit : « Quelle jouissance que de vivre dans ces forêts indiennes, où l'on rencontre tant de peuplades indiennes indépendantes, chez lesquelles on trouve un reste de culture péruvienne ! On y voit des nations qui cultivent bien la terre, qui sont hospitalières, qui paraissent douces et humaines (...). Ma santé et ma gaieté ont visiblement augmenté depuis que j'ai quitté l'Espagne (...). Je suis né pour les tropiques, jamais je n'ai été si

⁵⁰² Bogotá, Colombie, 7 Juillet - 8 Septembre 1801. Alexander von Humboldt, « Tagebücher », op. cit., p. 128.

⁵⁰³ Manfred Osten, « Vorwort », op. cit., p. 36.

⁵⁰⁴ Manfred Osten, « Vorwort », op. cit., p. 21.

constamment bien portant que depuis deux ans⁵⁰⁵. »

La pensée de Humboldt est très différente de celle qui a dominé en Prusse à l'époque. Comme Ette⁵⁰⁶ le remarque, pour Hegel, tout en Amérique semble malade et faible. Les animaux démontrent la même infériorité que les êtres humains : les lions, les tigres et les crocodiles, en dépit des similitudes avec ceux du vieux continent, sont plus petits, plus faibles, plus maigres⁵⁰⁷. Or c'est justement de cette vision hégélienne dépréciative de l'Amérique que Humboldt veut se différencier, comme il l'exprime dans une lettre à Varnhagen (en date du 1^{er} Juillet 1837) : « Il y a bien sûr, pour moi, une multitude d'idées chez ce Hegel [...]. Mais pour quelqu'un qui, comme moi, est attaché comme les insectes au sol et à sa diversité naturelle, une affirmation abstraite d'opinions et de faits tout simplement faux sur l'Amérique et le monde indien est effrayante et viole la liberté [...].⁵⁰⁸ J'aurais avec plaisir renoncé à la viande de vache européenne, qui selon les fabulations de Hegel⁵⁰⁹ est tellement meilleure que la viande américaine, et vécu à côté des faibles impuissants crocodiles (malheureusement longs de 25 pieds)⁵¹⁰. » C'est pour cette raison

⁵⁰⁵ Lettre à Karl Ludwig Willdenow, 21 Février 1801, La Havane. Alexander von Humboldt, *Lettres américaines d'Alexander von Humboldt (1798 – 1817)*, édité par Ernest-Théodore Hamy, Paris, Guilmoto, 1904, p. 112.

⁵⁰⁶ Ottmar Ette, *Weltbewusstsein*, op. cit., p. 40.

⁵⁰⁷ George Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2005.

⁵⁰⁸ « Ein Wald von Ideen ist freilich für mich in jenem Hegel, dem Gans so meisterhaft den Karakter seiner grossen Individualität gelassen hat, aber für einen Menschen, der, wie ich, insektenartig an den Boden und seine Naturverschiedenheit gebannt ist, wird ein abstraktes Behaupten rein falscher Thatsachen und Ansichten über Amerika und die indische Welt freiheitraubend und beängstigend. Dabei verkenne ich alles das Grossartige nicht » (Alexander von Humboldt, *Briefe von Alexander von Humboldt an Varnhagen von Ense aus den Jahren 1827 bis 1858. Nebst Auszügen aus Varnhagen's Tagebüchern, und Briefen von Varnhaagen und Andern an Humboldt*, Leipzig, Brockhaus, 1860, p. 44).

⁵⁰⁹ George Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, op.cit.. p. 77.

⁵¹⁰ « Mein Leben habe ich recht schlecht eingerichtet, ich thue alles um recht früh stupide zu werden. Ich thäte gerne 'Verzicht auf das europäische

qu'on considère la célèbre phrase « La vision du monde la plus dangereuse est la vision du monde de ceux qui n'ont jamais vu le monde » comme celle qui exprime le mieux sa pensée et son approche critique vis-à-vis de la philosophie de son époque.

Humboldt questionne ainsi les mythes de son temps sur le progrès des sciences et des coutumes. Le premier mythe est celui du progrès moral, car la morale est souvent utilisée pour renforcer la justification de la colonisation. Ceux qui ont développé des arguments moraux semblent être les premiers à justifier, en évoquant ces raisons morales, la colonisation comme un effort pour bâtir un monde meilleur. Contrairement à la philosophie du progrès de son temps, Humboldt ne croit pas que le progrès culturel en soi puisse faire avancer l'humanité – les progrès de la culture semblent souvent coïncider avec des régressions barbares. En outre, les progrès de la science ne représentent pas tout à fait une amélioration des conditions de vie de l'humanité. La science, qui est censée apporter le progrès au monde entier, n'arrive pas jusqu'en Amérique latine. Toutes les connaissances et la technologie qui semblent rendre la vie plus confortable pour l'homme blanc restent inconnues dans le nouvel continent. L'homme blanc n'a pas apporté ce progrès avec lui. Les peuples indigènes et les esclaves ne profitent en rien de tout cela. L'État en Amérique latine ne garantit à ses habitants ni la liberté, ni l'égalité.

Remarque finale : Humboldt aujourd'hui. Aujourd'hui, Humboldt.

Les questions auxquelles Humboldt s'est confronté sont actuellement au cœur du débat contemporain sur ce qu'on appelle généralement le « multiculturalisme ». Toutefois, ce débat s'inscrit surtout dans les traditions kantiennes et/ou hégéliennes et n'évoque

Rindfleisch', das Hegel S. 77 so viel besser als das amerikanische fabelt, und lebte neben den schwachen kraftlosen (leider 25 Fuss langen) Krokodilen » (Alexander von Humboldt, *Briefe von Alexander von Humboldt an Varnhagen von Ense aus den Jahren 1827 bis 1858*, op. cit., p. 44).

pas le nom de « Alexander von Humboldt ». Néanmoins, c'est ce dernier qui, en Allemagne, a tourné ses yeux et ses pas vers le reste du monde⁵¹¹. Ce débat contemporain se traduit philosophiquement dans l'articulation classique entre l'universel et le particulier. Pour les auteurs qui, actuellement, reconstruisent l'histoire des principes universels de la modernité, la pensée européenne ne semble jamais avoir visité d'autres lieux. On reconstruit la conception moderne européenne de production de connaissance, d'art, de morale et de justice, sans éprouver le besoin de mentionner ce qu'aurait à nous dire à ce sujet le seul grand penseur allemand qui est allé au-delà des frontières européennes. On pourrait s'attendre à ce que les philosophes qui célèbrent « l'autrui », « la différence », se souviennent de celui qui, après avoir vécu avec les indigènes pendant cinq ans, n'a jamais cessé d'exalter leurs vertus et talents, mais ils ne le mentionnent pas ; de même la littérature postcoloniale ne semble pas se souvenir de celui qui a dénoncé, en les décrivant en détails, toute les formes de traitement inhumain auxquelles étaient soumis les indigènes et les Noirs. Même si Humboldt n'a connu que l'Amérique latine coloniale, et si l'époque postcoloniale a une spécificité très différente et d'autres mécanismes d'exclusion, les problèmes qu'il a vécus ont modelé le monde d'une façon décisive et irréversible jusqu'à aujourd'hui⁵¹².

Humboldt n'est pas un relativiste culturel, mais il veut montrer que les valeurs universelles peuvent trouver des expressions particulières les plus variées possible, et qu'aucune forme historique ne peut prétendre à l'universalité d'une façon privilégiée. Ainsi, en examinant les caractéristiques particulières de ce que l'on croit à l'époque être l'universel, ainsi que l'universalité de ce qu'on affirme être particulier, Humboldt observe que la liberté et l'égalité ne sont pas des priviléges de l'État moderne, encore moins de l'État prussien, mais pourraient être réalisées dans ce que l'on considère même comme les formes les plus primitives de l'organisation politique et sociale, comme celles des indigènes. C'est pour cette raison qu'il refuse de voir dans l'indigène « l'autrui » – comme si ceux qui se trouvent soumis à une force oppressive n'aiment pas, eux aussi, la liberté et l'égalité – ou encore le « bon sauvage » de Rousseau – comme s'ils ne

⁵¹¹ Ottmar Ette, *Weltbewusstsein*, op. cit., p. 36.

⁵¹² Ottmar Ette, *Weltbewusstsein*, op. cit., p. 19.

sont pas développés. Parmi ceux appelés « sauvages », on peut trouver des formes politiques et sociales beaucoup plus justes que celles du monde civilisé, et ce dernier peut régresser à une « sauvagerie » qu'on ne pourrait jamais attendre de ceux qu'on croit tellement avancés. Humboldt critique violemment les pratiques indigènes qu'il ne trouve pas justes, mais il remarque que leurs cruautés sont moins fréquentes que les européens l'imaginent. En outre, quand il le leur reproche, il évoque également leurs qualités et ne manque jamais de souligner que, dans plusieurs circonstances, les vertus du sauvage contrastent fortement avec la barbarie dont l'homme civilisé peut être capable⁵¹³.

On pourrait exprimer des idées de Humboldt, en distinguant, comme Balibar⁵¹⁴, *l'universel comme réalité*, *l'universel comme fiction* et *l'universel comme idéalité*. Humboldt analysait les formes par lesquelles la colonisation standardisait le monde en détruisant d'autres traditions (*l'universel comme réalité*). D'autre part, il voulait combattre l'idée selon laquelle les indigènes formaient une culture fermée et « autre », imperméable à celle des Européens et les influences entre elles étaient impossibles – telle est la vision raciste qui attribue une essence homogène à tous les membres d'un « groupe » (*l'universel comme fiction*). Enfin, il recourrait justement aux valeurs universelles de l'égalité et de la liberté pour dénoncer toute forme de discrimination (*l'universel comme idéalité*). Quand on aborde les questions de la reconnaissance de « l'autrui » dans le cas des relations internationales ou multiculturelles, le débat contemporain s'interroge sur si la reconnaissance ne concerne que les droits universels ou si la lutte pour la reconnaissance des caractéristiques « particulières », qui en fait ne violent en rien les valeurs universelles, mais sont discriminées pour diverger des standards culturels hégémoniques, ont aussi une légitimité. Humboldt a montré les formes de discrimination qui semblent exiger une forme politique supposant la revendication des droits humains universels, mais l'assurance de ceux derniers ne semble pas suffisante pour gérer ce genre de conflit. Le projet de Humboldt ne se réduisait pas à exiger une loi, comme la « Loi des Noirs », et son application, pour mettre fin à l'esclavage (au

⁵¹³ Aaron Sachs, « The Ultimate ‘Other’ », op. cit., p. 127.

⁵¹⁴ Etienne Balibar, *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997, p. 421-428.

moins en sol prussien). Dans le cas de la discrimination culturelle, il ne suffit pas seulement d'établir des droits et exiger leur application, comme dans le cas de la fin de l'esclavage. Le projet de Humboldt était également de raconter l'histoire de la souffrance et de la discrimination, de rendre visibles comment une culture – avec ses particularités, c'est-à-dire, sa langue et ses croyances – est imposée à « l'autre », et comment celle-ci est détruite. Cela implique la reconnaissance non seulement des droits universels, mais une politique de protection et de valorisation de ce qui est détruit.

À chaque forme de nature et de culture que Humboldt découvrait, il se demandait ce qu'elle avait d'unique et de fascinant. Les scientifiques et les artistes les plus talentueux sont justement ceux qui ont su saisir la fascination singulière de ce qui se trouve bien au-delà de leurs frontières. C'est pour cette raison que Goethe, qui considérait Humboldt comme la seule âme avec laquelle il avait des affinités électives, a fait son personnage Ottilie écrire dans son journal intime qu'est digne d'honneur seulement celui qui sait nous montrer ce qui nous apparaît comme le plus étrange et bizarre dans tout ce qui lui est le plus propre et singulier (« Comme j'aimerais encore une fois entendre Humboldt raconter ses histoires⁵¹⁵. ») C'est cela l'essence même de la conscience cosmique et cosmopolite.

⁵¹⁵ « Nur der Naturforscher ist verehrungswert, de uns das Fremdste, Seltsamste, mit seiner Lokalität, mit aller Nachbarschaft, jedesmal in dem eigensten Elemente zu schildern und darzustellen weiss. Wie gern möchte ich nur einmal Humboldten erzählen hören » (Johann Wolfgang von Goethe, *Die Wahlverwandschaften* (1^{ère} édition 1809), Francfort-sur-le-Main, Insel, 2009, p. 222).

PARTIE 2

LA JUSTICE COSMOPOLITE AU XXE SIECLE :

FREUD, KELSEN, THEORIE CRITIQUE ET BOURDIEU

Chapitre 6. Sigmund Freud : inclusion par la reconnaissance de l'identité de l'autrui⁵¹⁶

Introduction

Dans ce chapitre, nous voulons discuter de l'intégration sociale, qui constitue un problème fondamental de la justice cosmopolite. Les efforts pour promouvoir l'intégration sociale se confrontent à plusieurs sources d'exclusion : on est exclu parce qu'on vit dans la précarité ou dans la pauvreté, parce qu'on est une minorité, un immigrant, un réfugié ou un déviant ; on est discriminé à cause de sa « race », de ses origines, de son sexe, de sa classe sociale, de sa profession, de sa vie intime ou de son style de vie... Ainsi, dans un certain nombre de situations, l'exclusion est surtout issue des conflits d'identité et de la violence qu'ils peuvent impliquer. On peut se demander, dans ce cas, comment l'intégration sociale dépend aussi de la reconnaissance de l'identité. Au fond, c'est une question sur les enjeux du rapport entre mon identité particulière et la vie publique. Si mon identité dans ce qu'elle a de particulier, ce que je suis en tant qu'individu singulier, mon mode de vie, mes valeurs et ma propre conception du bonheur sont ignorés ou stigmatisés dans une société démocratique dans laquelle les droits humains sont assurés, peut-on dire que c'est injuste ? Cette question sera analysée ici avec l'aide de Freud.

Tout d'abord, dans la première partie de ce chapitre, il s'agit d'envisager, selon la tradition de la psychologie sociale, le problème de l'intégration à partir de « l'identification », le processus par lequel aussi bien l'identité personnelle que les liens sociaux sont construits. Freud observe que par son identification à plusieurs groupes sociaux

⁵¹⁶ Soraya Nour, Intégration par reconnaissance de l'identité : l'héritage freudien, in LAZZERI Christian et NOUR Soraya (dir.), *Reconnaissance, identité et intégration sociale*, Nanterre, Presses Universitaires de Paris Ouest, 2009, p. 193-213.

auxquels il appartient, l'individu se construit une identité originale, qui va au-delà de tous ces modèles, tout en construisant, par les rapports affectifs avec celui auquel il s'identifie, des liens sociaux. Ce thème freudien de l'identification, au moins dans ses aspects les plus généraux, s'entrecroise avec les différentes perspectives des théories contemporaines de la reconnaissance. Ainsi, Axel Honneth trouve dans l'identification la première forme de reconnaissance ; et Charles Taylor montre comment dans le « rapport dialogique » se construit l'identité authentique (une personnalité unique, qui n'est pas déterminée par les contraintes extérieures) aussi bien que la communauté.

Ensuite, dans la deuxième partie de ce chapitre, il s'agit d'analyser l'exclusion sociale à partir du caractère ambigu de l'identification. Celle-ci peut aussi générer des effets négatifs quand elle se fixe sur une identité « exclusive » : soumission (à ce auquel on s'identifie) et exclusion (de ceux qui ne s'adaptent pas), un phénomène qui peut devenir très violent surtout quand il prend une forme institutionnalisée (permanente et organisée). Face à ce problème, certains théoriciens de la reconnaissance considèrent que la politique et la justice doivent concerter non seulement les valeurs universelles, mais aussi les particularités. Ainsi, dans la politique de la reconnaissance proposée par Charles Taylor, une politique de l'universalité - qui porte sur les valeurs universelles et le respect de tous - doit être complétée par une politique de la différence - qui vise à valoriser (et non pas seulement tolérer) ce que chacun a de particulier, ses pratiques et convictions concrètes ; par ailleurs, Emmanuel Renault revendique que la justice intègre non seulement la reconnaissance des valeurs universelles, mais aussi des conceptions particulières de bonne vie.

I. Identité et lien social

1. Identification chez Freud

Le rapport entre l'identité personnelle et le monde sociopolitique constitue le cœur de la réflexion critique de la

psychanalyse. Le premier pas de cette réflexion, comme l'analyse Ricœur, est la critique de la conscience immédiate : dès que je peux me tromper dans tout ce que je pense de moi-même, la conscience ne peut pas être adéquate pour saisir l'*Ego* du *Cogito Sum*. La conscience, justement parce qu'elle se fait des illusions sur elle-même, doit être mise de côté, afin de sauver la réflexion. C'est la contribution de la métapsychologie freudienne à la philosophie : la conscience devient un élément parmi d'autres au sein de la triade inconscient, préconscient, conscient. L'évidence d'être conscient (*Bewusstsein*) est remplacée par la problématique de devenir conscient (*Bewusstwerden*). Le deuxième pas de cette destruction des évidences de la conscience consiste en l'abandon du concept d'objet qui, dû à sa fausse évidence, cesse d'être le guide pour l'analyse. La genèse de l'objet est dès lors liée à la genèse de l'amour et de la haine. Le troisième pas est le défi du narcissisme, par lequel le propre moi devient objet de désir, de pulsion. Le narcissisme, le faux Cogito, résiste à la vérité. C'est à cause du narcissisme que le *je* du « *je pense* » ne peut avoir aucune priorité⁵¹⁷.

Cependant, ce geste de se dessaisir de la conscience ne servirait à rien si son but était seulement d'aliéner la conscience, sans aucun travail de découverte d'autre part d'un sens occulté sous un sens apparent. Il est nécessaire alors de saisir la présentation psychique des pulsions, de devenir conscient, constituant un Cogito authentique. La psyché n'est pas seulement conscience, mais elle peut le devenir. On ne peut connaître les pulsions en elles-mêmes, mais on peut connaître les représentations qui les présentent. La pulsion se représente dans le psychisme, le corps est présent dans l'âme. La psychanalyse est possible comme retour à la conscience parce que l'inconscient n'est pas l'opposé de la conscience - il lui est relatif. Or, cette prise de conscience ne va du même coup révéler une profondeur solipsiste intime de l'âme, mais la présence dans l'âme de ce qui semblait lui être son contraire : le monde sociopolitique. La réflexion devient ainsi critique.

Déjà dans ses études sur le narcissisme, Freud analyse le rapport entre la construction de la personnalité et le monde social. Le

⁵¹⁷ Paul Ricoeur, *De l'interprétation*, Paris, Seuil, 1965, p. 443-449.

type narcissique est d'abord conçu comme celui qui aime ce qu'il est, ou plus précisément l'image qu'il a de lui-même (plus ou moins proche de sa réalité), ce qui implique un rapport au présent (l'image de ce qu'il est), au passé (l'image de ce qu'il a été), au futur (l'image de ce qu'il veut être) et à un idéal (l'image de ce qu'il voudrait être)⁵¹⁸. Cet « idéal-du-moi », critère pour se juger soi-même (plus proche de cet idéal) et les autres (plus distants), n'est pas construit seulement à partir de l'image d'un individu abstrait des rapports sociaux, mais implique aussi une dimension sociale et même politique : « c'est l'idéal commun d'une famille, d'une classe, d'une nation⁵¹⁹. » La référence à moi-même contient ainsi la référence à des groupes sociaux auxquels j'appartiens⁵²⁰.

À travers l'analyse du narcissiste, Freud veut expliquer pourquoi on se soumet aux règles sociales. D'abord, c'est par peur de perdre l'amour de ceux qui m'entourent, plutôt que par peur du châtiment, que je suis ces règles. Cette peur se transforme en une « peur sociale », la peur d'être condamné par la société en général dans laquelle je vis⁵²¹. Quand le modèle social est intériorisé comme moi-idéal, son non accomplissement produit la « mauvaise conscience » et le sentiment de culpabilité. Lorsque j'ai seulement la peur de perdre l'amour des miens, je crains seulement d'être découvert. Quand cette peur se transforme en une conscience, à qui je ne peux pas cacher mes pensées, même la seule intention paraît déjà être une action⁵²². Ainsi, dans la construction sociale de la personnalité, je construis aussi bien un idéal qu'un juge intérieur, ce

⁵¹⁸ Sigmund Freud, « Zur Einführung des Narzismuß » (1914), dans Sigmund Freud, *Studienausgabe*, édité par Alexander Mitscherlich, Angela Richards et James Strachey, Vol. III, Frankfurt am Main, Fischer, 1997, p. 56.

⁵¹⁹ Sigmund Freud, « Zur Einführung des Narzismuß », op. cit., p. 68.

⁵²⁰ Soraya Nour, « Kelsen as reader of Freud : the identity issue », dans *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Beiheft 114, 2008, p. 206-216; Soraya Nour, « Minorities in context », dans Soraya Nour (dir.), *The Minority Issue : Law and the Crisis of Representation*, Berlin, Duncker und Humblot, 2008.

⁵²¹ Sigmund Freud, « Zur Einführung des Narzismuß », op. cit., p. 68.

⁵²² Sigmund Freud, « Das Unbehagen in der Kultur » (1930), dans Sigmund Freud, *Studienausgabe*, édité par Alexander Mitscherlich, Angela Richards et James Strachey, Vol. IX, Frankfurt am Main, Fischer, 1997, p. 252.

qui fait renverser le sens du narcissisme : celui supposé juger le monde à partir de sa propre mesure devient celui qui se sent sans cesse jugé par le monde. L'intériorisation de l'idéal social en tant qu'instance critique établit une liaison de l'individu avec la société marquée aussi par l'assujettissement et le sentiment de culpabilité.

À partir de ces études sur l'intériorisation de l'instance critique dans le narcissisme, Freud reformule les analyses sur la mélancolie. D'abord, la mélancolie se compare au deuil qui suit la perte d'un objet aimé (une personne, un idéal comme la liberté, une valeur comme la patrie etc.). La mélancolie ressemble au deuil dans ses effets : c'est une profonde tristesse, une perte d'intérêt pour le monde extérieur qui empêche toute forme de productivité, même la capacité d'aimer. La différence entre le deuil et la mélancolie est que ce n'est que dans ce dernier état qu'il y a perturbation de notre amour-propre. Le mélancolique se fait des auto-accusations et attend même, consciemment ou non, une punition⁵²³. Dans le deuil, le monde devient pauvre et vide ; dans la mélancolie, ce qui devient pauvre et vide, c'est le moi. Le mélancolique se décrit comme quelqu'un de mesquin, d'égoïste, d'incorrect, d'indécent (en fait, ironise Freud, cette description pourrait s'appliquer à l'être humain en général, mais il semble qu'il faut devenir malade pour le reconnaître)⁵²⁴. La raison est que, si la personne en deuil comme le mélancolique ont perdu un objet aimé, la personne en deuil l'a perdu en raison de sa mort, tandis que le mélancolique l'a plutôt perdu à cause d'une déception. Dans cette déception, l'amour et la haine (toujours ensemble, et en même temps en conflit), entrent en lutte : je ne veux plus l'objet aimé à cause de cette déception mais, en même temps, je ne veux pas le perdre. Ainsi je m'identifie avec cet objet, qui prend la place de mon « idéal-du-moi » : l'objet aimé devient le critère par lequel je me juge moi-même et les autres. Et tout comme l'objet aimé qui me rejetait, mon « idéal-du-moi », dès maintenant dominé par l'image de cet objet, me condamne sans pitié. Or, le phénomène le plus important que Freud considère dans cette analyse de la mélancolie est que la possession

⁵²³ Sigmund Freud, « Trauer und Melancholie » (1917), dans Sigmund Freud, *Studienausgabe*, édité par Alexander Mitscherlich, Angela Richards et James Strachey, Vol. III, Frankfurt am Main, Fischer, 1997, p. 198.

⁵²⁴ Sigmund Freud, « Trauer und Melancholie », op. cit., p. 200.

d'un objet est remplacée par l'identification avec cet objet : je m'identifie avec celui que j'ai perdu, me transformant en lui pour compenser sa perte et en alléger la douleur.

C'est le même processus d'intériorisation de l'instance critique dans le narcissique et dans le mélancolique que Freud observe dans les groupes collectifs. Dans *Totem et Tabou*, Freud explique le phénomène qui cause l'internationalisation des normes sociales dans une formation politique : l'autoritarisme. Le totem est considéré par les sauvages comme leur ancêtre et leur père primitif ; l'autorité du père se différencie en deux formes d'autorité : l'autorité divine et l'autorité sociale, qui déterminent ainsi les obligations aussi bien dans le domaine religieux que dans le domaine social. Mais tous les deux ont la même origine, la même autorité.

Cette analyse de l'intériorisation sociale de l'instance critique est développée plus tard par Freud dans la *Psychologie des Masses*⁵²⁵. Tout d'abord, il prend distance par rapport à la psychologie des foules formulée par des auteurs conservateurs et antirévolutionnaires comme Le Bon à la fin du XIX^{ème} siècle. Le Bon observe que, dans la foule, la structure psychique particulière de chaque individu disparaît ; il acquiert les mêmes caractéristiques que celles de ceux y participant. Chacun semble entrer dans un état hypnotique dans lequel sa personnalité consciente s'évanouit et tend à réaliser sans hésiter les idées qu'on lui suggère. La foule, dit Le Bon, est obéissante et servile, l'autoritarisme qui la soumet est produit par elle-même : « ce n'est pas le besoin de la liberté, mais celui de la servitude qui domine toujours l'âme des foules. Leur soif d'obéissance les fait se soumettre d'instinct à qui se déclare leur maître »⁵²⁶. La foule méprise la justice et la bonté de leurs maîtres, mais éprouve de la sympathie, de l'admiration et du respect pour l'intolérance, la force et la tyrannie de ceux qui la dominent vigoureusement. Elle se plie devant ses héros formés à l'image d'un César : « son panache les séduit, son autorité leur en

⁵²⁵ Sigmund Freud, « Massenpsychologie und Ich-Analyse » (1921), dans Sigmund Freud, *Studienausgabe*, édité par Alexander Mitscherlich, Angela Richards et James Strachey, Vol. IX, Frankfurt am Main, Fischer, 1997, p. 98.

⁵²⁶ Gustave Le Bon, *Psychologie des foules* (1895), Paris, PUF, 1981, p. 71.

impose et son sabre leur fait peur⁵²⁷. » La foule, poursuit Le Bon, devient facilement criminelle. Si c'est dangereux pour un individu isolé de satisfaire ses instincts de férocité destructive, dans une foule irresponsable, l'impunité est assurée⁵²⁸.

Freud renverse complètement les termes de la question telle qu'elle a été formulée par Le Bon. Celui-ci critiquait les foules révolutionnaires, d'un caractère qu'il considère comme « spontané ». Freud, en revanche, envisage leur contraire : les masses permanentes, c'est-à-dire les institutions établies. Même si Freud différencie les caractéristiques des masses spontanées et des masses permanentes, la raison d'être de l'une et de l'autre est la même. Ce qui est difficile d'identifier dans la masse spontanée peut être plus clairement saisi dans la masse permanente. Or, Le Bon peut bien décrire le phénomène des masses, observe Freud, mais il ne peut pas le comprendre. Pour Le Bon, le lien des personnes dans la masse signifie tout simplement l'orientation vers la même fin, qu'il attribue à une « âme collective », expliquée par la « race » ou par la « nation. » Freud, en analysant ce qui caractérise ce « lien» des foules, fait du problème de la « foule » le problème de l'unité sociale, du lien social en général. La formation d'une masse ne peut pas s'expliquer par la rationalité, tel que l'instinct de conservation ; elle ne peut non plus s'expliquer, comme le veut Le Bon, par la « contagion », ce qui signifie la tendance à entrer dans le même état affectif que les autres, parce que souvent on contrarie les expectatives. Freud explique la masse par la libido des relations d'amour (ou sentimentales). Si l'individu, dans la masse, abandonne ses caractéristiques particulières, qui constituent son caractère, en se laissant influencer par l'autre, c'est parce qu'il sent la nécessité d'être en accord avec lui, plutôt qu'en opposition. C'est-à-dire que l'individu dans la masse agit « par amour de l'autre » (*ihnen zuliebe*). Seul Eros, qui unit tout dans le monde, a le pouvoir nécessaire, d'après Freud, pour unir une masse.

Cette thèse est fondée sur la doctrine des pulsions, qui avait été d'abord conçue à partir du couple Amour/Faim, selon le vers de Schiller : « tout ce qui bouge le monde c'est la faim et l'amour. » La

⁵²⁷ Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*, op. cit., p. 28.

⁵²⁸ Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*, op. cit., p. 29.

faim représente la pulsion de conservation de soi, le moi centré sur soi-même. L'amour, au contraire, se tourne vers des objets : j'aime quelque chose ou quelqu'un d'autre, plus important que moi-même. Cette doctrine sera transformée : le couple Amour/Faim sera remplacé par le couple Amour/Haine. L'amour correspond à la pulsion de vie, qui veut préserver et unir. Dans le texte *Au-delà du principe de plaisir*, Freud révèle l'existence d'une pulsion contraire à la pulsion de vie : la pulsion de mort, qui correspond à la haine, et qui veut désagréger ce qui est uni, dissoudre les unités et emmener la vie à l'état anorganique.

Freud nomme « libido » l'énergie de tout ce qu'on appelle l'amour – l'amour pour soi-même, les parents, les enfants, les amis et l'humanité, les objets concrets ainsi que les idées abstraites. Freud la compare à l'amour que Platon a nommé « Éros » et que Saint Paul, dans sa *Lettre aux Corinthiens*, célèbre au-dessus de toutes les autres choses. Éros veut conserver la substance vive et l'unir en unités toujours plus grandes – d'abord entre les individus isolés, ensuite entre les familles, les classes, les peuples, les nations. La culture elle-même est comprise comme un processus au service d'Éros. Freud différencie deux types de liens : le premier est celui qui se fait via un objet d'amour, comme la religion qui prescrit d'aimer son prochain comme soi-même⁵²⁹; le deuxième est l'identification : « sur elle repose en grande partie la construction de la société humaine⁵³⁰. » Or, le type précis de relation affective libidineuse dans un groupe est celui de l'identification.

L'identification peut ainsi avoir un sens positif pour la construction de l'identité et des liens sociaux. J'appartiens à plusieurs groupes sociaux, à une multiplicité d'identités : à ma famille, à mon école, à mon église. Je m'identifie à plusieurs personnes, soient-elles réelles, idéalisées ou même fictives, et enfin à des images d'identités individuelles ou collectives. De chacun je rejette certains traits et j'en absorbe (en les transformant) d'autres. Dans ce processus d'identification, par lequel je suis toujours en transformation, je me

⁵²⁹ Sigmund Freud, « Das Unbehagen in der Kultur », op. cit., p. 238.

⁵³⁰ Sigmund Freud, « Warum Krieg ? » (1933), dans Sigmund Freud, *Studienausgabe*, édité par Alexander Mitscherlich, Angela Richards et James Strachey, Vol. IX, Frankfurt am Main, Fischer, 1997, p. 283.

construis une personnalité indépendante et originale, qui va au-delà de toutes ces identités auxquelles je m'identifie, étant donné que je ne me limite à aucune d'elles. Je construis mon propre « style », un « look » différencié, une autobiographie unique, un mode de vie alternatif. Je dédie toute ma vie au développement de moi-même, de ma vision de monde, de mes idéaux. Je m'expose à plusieurs risques de perte de sens, mais développe aussi mes propres stratégies pour les vaincre. Mon identité, comme dit Balibar, est « transindividuelle » : mon « moi », ni purement individuel, ni purement collectif, peut être singulier et ne se laisser réduire à aucun modèle. D'où la préférence de Balibar pour qu'on parle, plutôt que d'identité, d'identification : l'identité n'est jamais donnée pour toujours ; chaque identité, ambiguë, est en conflit avec les différentes identités qu'elle comporte⁵³¹. Parallèlement, je développe aussi des rapports affectifs avec celui à qui je m'identifie. Le processus d'identification favorise ainsi la vie *en commun*. L'identification signifie l'intégration.

Les foules, dans ce cas, observe Freud, produisent des effets positifs : il n'y a que la société qui puisse prescrire des règles éthiques aux individus, et une collectivité peut être prise d'un enthousiasme responsable des plus belles conquêtes de l'humanité. La foule, observe-t-il, dispose d'une capacité géniale de création, comme les langues, les musiques populaires, le folklore ; les penseurs et les poètes individuels doivent beaucoup aux foules dans lesquelles ils vivent, et nombreux sont ceux qui participent anonymement à leur travail.

2. Identification et reconnaissance

Cette notion freudienne de constitution de l'identité par identification se croise ainsi avec la théorie de la reconnaissance de Honneth. La reconnaissance signifie assumer la perspective d'une deuxième personne, ce qui suppose un moment d'amour, d'ouverture. Honneth se réfère à ce lien d'une personne à l'autre qui permet qu'une personne se mette dans la perspective de l'autre⁵³², ce qui sera analysé dans le chapitre dédié à la théorie honnethienne.

⁵³¹ Etienne Balibar, *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997, p. 45-46.

⁵³² Honneth Axel, *Verdinglichung*, *op. cit.*, p. 51.

L'idée de la construction de mon identité singulière dans un rapport avec les autres personnes constitue aussi le cœur de la conception de l'identité dans la théorie de la reconnaissance de Charles Taylor, qui en tire des conséquences principalement pour analyser les demandes de reconnaissance des plusieurs groupes qui constituent une communauté politique. Je construis mon identité orientée par un idéal d'authenticité, de fidélité à moi-même et à ma manière d'être : « il existe une certaine façon d'être humain qui est *ma* façon. Je suis appelé à vivre ma vie de cette façon, non à l'imitation de la vie de quelqu'un d'autre. Mais cette notion donne une importance nouvelle à la fidélité que je dois à moi-même. Si je ne le suis pas, je manque l'essentiel de ma vie : je manque ce qu'est humain signifie pour *moi*⁵³³. » Le « principe d'originalité », selon Taylor, signifie que chacun a quelque chose d'unique à dire. Je ne dois pas me conformer aux exigences extérieures, et je ne peux trouver qu'en moi-même, et non à mon extérieur, mon modèle de vie. Ce que je suis ne dérive pas de la société, mais est engendré intérieurement : « Être fidèle à moi-même signifie être fidèle à ma propre originalité qui est quelque chose que moi seul peux énoncer et découvrir⁵³⁴. » Cette originalité se réalise à deux niveaux : individuel et collectif.

Cependant, observe Taylor, le moi n'est pas engendré intérieurement par un procès monologique, mais dans un dialogue intérieur et extérieur. Je peux me définir à moi-même parce que, tout au long de ma vie, j'acquiers des langages humains riches d'expériences. Même si quelques influences, et surtout les premières, vont probablement prédominer, je dois m'efforcer pour me définir moi-même, maîtrisant cette influence et évitant les relations de dépendance : « Nous avons besoin de relations pour nous accomplir, pas pour nous définir⁵³⁵. » C'est parce que mon identité dépend des autres que la reconnaissance de l'identité devient pour Taylor un enjeu fondamental. Une image extérieure inférieure ou méprisante de moi-même peut être intériorisée. Les discussions sur le féminisme, le racisme et le multiculturalisme comprennent ainsi que le déni de

⁵³³ Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Flammarion, 1994, p. 47.

⁵³⁴ Charles Taylor, *Multiculturalisme*, op. cit., p. 48.

⁵³⁵ Charles Taylor, *Multiculturalisme*, op. cit., p. 51.

reconnaissance est une forme d'oppression.

II. Identité et exclusion sociale

1. Les effets négatifs de l'identification chez Freud

L'identification a ainsi un caractère ambigu. Freud observe que l'individu ne se développe pas seulement dans le sens de l'autonomie et de l'intégration de soi-même et des autres (ce qui en fait semble être le privilège d'un nombre restreint), mais surtout dans le sens de l'adaptation à un modèle et de l'exclusion de ceux qui ne s'adaptent pas. L'identification est fixée dans une identité considérée comme « invariable », exclue par les autres ou qui exclut les autres. Si l'identification peut avoir un sens positif pour le lien et l'intégration sociale, elle peut aussi avoir un sens négatif, et signifier exclusion. Comme l'analyse Balibar, l'individualité peut se réduire à une identité « univoque », « massive » et « exclusive », causant l'identification totale de l'individu à son rôle (de femme, d'étranger, d'employé etc.) Il se forme une identité qui exclut toute autre, toute trace d'altérité en « nous » et « moi », qui préfère la mort à tout mélange. La violence se produit ainsi par des demandes et impositions d'identités exclusives, annihilatrices ou auto-annihilatrices⁵³⁶.

L'adaptation à un modèle s'associe à la soumission à une autorité. Ceci constitue un autre type de lien, différent de l'identification. Si entre les membres d'une masse il y a identification (et exclusion de ceux qui n'y appartiennent pas), entre les membres de la masse et son chef il peut y avoir un type d'hypnose collective, par laquelle un objet commun – le meneur (une personne, une institution ou une idée abstraite) – remplace la conscience, assumant le rôle d'une instance critique intériorisée.

La psychologie sociale ne peut pas donc se fonder seulement sur le principe de la sociabilité des êtres humains. S'il y a sociabilité, l'anti-sociabilité est aussi forte et déterminante, les tendances sociales

⁵³⁶ Etienne Balibar, *La crainte des masses*, op. cit., p. 46-47.

et antisociales coexistent. Comme analyse Moscovici, un lien social durable ne se forme pas seulement sur la base de la sociabilité, mais surtout dans la lutte pour dépasser l'anti-sociabilité. L'autoréférence du narcissisme implique l'amour exclusif pour son propre corps et pour soi-même. Cela rend l'individu indifférent et impatient par rapport aux autres. Il y a une dimension sociale collective dans le narcissisme : ma famille, mon église, ma race, ma nation etc. Mais la libido ne se laisse pas transférer à n'importe quel objet - le culte de soi-même s'accompagne du culte seulement pour ceux qui appartiennent au même groupe et de l'antipathie pour ceux qui appartiennent à l'autre. Uniquement ceux du même groupe, supérieurs aux autres, sont traités comme des humains. D'où le racisme, la xénophobie, le préjugé contre les autres classes sociales et autres discriminations qui détruisent les liens sociaux⁵³⁷. L'identification ne dépasse pas le narcissisme : les deux phénomènes coexistent, le narcissisme conditionne avec qui on s'identifie. L'identification ne peut pas être abstraite des individus et groupes concrets avec qui elle a lieu. Dans la *Psychologie des Masses*, Freud montre les pathologies qui surgissent par la fixation du narcissisme aux institutions, ce qui a inspiré plusieurs analyses sur l'institutionnalisation des discriminations (chez Kelsen, Reich, Adorno...).

Le remplacement, dans le cas de la mélancolie, de la possession d'un objet par l'identification avec cet objet, est compris plus tard par Freud comme un phénomène général de constitution du caractère, du « moi ». Ce phénomène est expliqué dans son œuvre *Le moi et le ça* dans des termes qu'il va dès maintenant utiliser pour désigner les différentes instances de la psyché. Le « ça », qui établissait un rapport affectif avec l'objet, l'abandonne mais s'identifie avec lui. Le moi se constitue par cette identification, et ainsi son caractère contient l'histoire des choix d'objets. La possession de l'objet amène à une transformation du moi même avant la perte de l'objet : je me transforme à l'image de celui que j'aime. Le moi survit à son rapport avec l'objet, et l'objet survit dans le moi-même après sa perte. D'autre part, le choix de l'objet amène à la transformation du moi, qui domine ainsi le ça. Le moi assume les caractéristiques de

⁵³⁷ Serge Moscovici, *L'âge des foules*, Bruxelles, Editions Complexe, 1985, p. 309-310.

l'objet et se présente au ça comme objet d'amour. Par ce même processus surgit le « sur-moi ». Ces commandements et interdictions de l'autorité que j'aime deviennent ma conscience⁵³⁸. L'idéal-du-moi exprime les plus importants destins du ça.

Ce qui est créé dans le ça est assumé par le moi dans la construction de l'idéal : « ce qui dans la vie de l'âme individuelle a appartenu au plus profond, devient à travers la construction de l'idéal le plus haut de l'âme humaine dans le sens de nos valeurs ». Dans la continuation du développement, professeurs et autorités assument le rôle du père – commandements et interdictions sont puissances dans le sur-moi et exercent maintenant la conscience morale. La tension entre les exigences de la conscience et l'action du moi est perçue comme un « sentiment de culpabilité » : « Les sentiments sociaux se basent sur l'identification avec d'autres sur la base du même idéal-du-moi ». Le moi ne se distingue pas absolument du ça, mais est « une partie particulièrement différenciée du ça ». Il ne se distingue pas non plus absolument du sur-moi : « le moi crée son sur-moi à partir du ça ». Les conflits du moi avec la possession de l'objet du ça peuvent continuer en conflits avec son héritage, le sur-moi⁵³⁹.

Le sur-moi, comme un juge ou une loi, exerce surtout la fonction d'interdiction, qui est accompagnée par le sentiment de culpabilité. Plutôt que par un modèle auquel je m'identifie, comme dans le cas de l'idéal-du-moi, le sur-moi se forme par des lois : « Le Sur-moi de l'enfant ne se forme pas à l'image des parents, mais bien à l'image du sur-moi de ceux-ci ; il se remplit du même contenu, devient le représentant de la tradition, de tous les jugements de valeur qui subsistent ainsi à travers les générations »⁵⁴⁰. La loi du juge qui me condamne devient ainsi plus forte que l'image idéale de ceux que j'aime – mon identité et ma liaison aux groupes auxquels j'appartiens

⁵³⁸ Sigmund Freud, « Das Ich und das Es » (1923), dans Sigmund Freud, *Studienausgabe*, édité par Alexander Mitscherlich, Angela Richards et James Strachey, Vol. III, Frankfurt am Main, Fischer, 1997, p. 296-303.

⁵³⁹ Sigmund Freud, « Das Ich und das Es », op. cit., p. 303-305.

⁵⁴⁰ Freud Sigmund, « Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse » (1933), dans Sigmund Freud, *Studienausgabe*, édité par Alexander Mitscherlich, Angela Richards et James Strachey, Vol. I, Frankfurt am Main, Fischer, 1997, p. 505.

se fait ainsi plutôt par la modalité de soumission, punition et culpabilité.

Trois problèmes émergent maintenant, touchant le cœur de la question juridico-politique. Le premier concerne l'État. Freud analyse le processus d'identification collective plutôt par rapport à la masse hautement organisée, artificielle et permanente, c'est-à-dire aux institutions, qu'à la masse primitive. Cependant, la *Psychologie des Masses* n'analyse que deux cas de masses permanentes, l'Église et l'Armée, et non l'État qui les unifie. *Totem et Tabou* traitait déjà de l'organisation politique. Cependant, c'est seulement dans son essai sur la *Guerre et la mort* que Freud se réfère explicitement à l'État dans son sens moderne. En temps de guerre, la violence de l'État peut déclencher celle de ses citoyens. L'État avait interdit la violence, ayant ainsi le monopole de celle-ci. Maintenant, il exige la violence de ses citoyens et ne les punit plus. Quand la violence part de l'État, les individus peuvent aussi devenir violents⁵⁴¹; même les sciences et les arts peuvent se mobiliser pour attaquer l'ennemi, ne restant plus neutres. L'anthropologue considère son ennemi comme inférieur, le psychiatre, comme « perturbé mentalement ou spirituellement⁵⁴². »

Le juriste Hans Kelsen a appliqué à son analyse de l'État ce que Freud a observé à propos de l'Armée et de l'Église. L'identification, déclare-t-il s'appuyant sur Freud, a des conséquences aussi bien positives que négatives sur les membres d'une communauté. D'un côté, c'est l'identification qui permet le lien social ; cependant, dans le cas d'une identification univoque et excluante, celle-ci ne sert qu'à produire des hypostases collectives. L'État doit être donc distingué des groupes où il y a une liaison concrète, affective, personnelle. La tendance à voir dans l'État un être personnel, une substance morale, sociale, historique, une identité, est, selon Kelsen, une hypostase idéologique. Cette hypostase identifie l'État à un concept comme celui de Nation, qui crée l'idéologie d'une

⁵⁴¹ Sigmund Freud, « Zeitgemäßes über Krieg und Tod, in Studienausgabe » (1915), dans Sigmund Freud, *Studienausgabe*, édité par Alexander Mitscherlich, Angela Richards et James Strachey, Vol. IX, Frankfurt am Main, Fischer, 1997, p. 38-39. Sigmund Freud, « Das Unbehagen in der Kultur », op. cit., chap. VII et VIII.

⁵⁴² Sigmund Freud, « Zeitgemäßes über Krieg und Tod », op. cit., p. 35.

homogénéité⁵⁴³.

Le deuxième problème concerne le rôle du meneur. Freud observe qu'une partie considérable de l'humanité se soumet inconditionnellement à une autorité qui décide pour elle⁵⁴⁴. D'où la place centrale des questions soulevées par la discussion sur la « servitude volontaire », telle qu'elle a été formulée par La Boétie⁵⁴⁵ au XVI^{ème} siècle. Pour La Boétie, la responsabilité de la servitude volontaire n'est pas alors dans l'âme de l'être humain, mais est imputable aux tyrans. Or, pour Freud, la tyrannie politique s'impose surtout parce qu'un caractère non autonome et soumis aux lois a été constitué.

Le troisième problème concerne le droit. Dans sa réponse à la question de Einstein *Pourquoi la guerre ?*, Freud critique la conception abstraite et rationnelle du droit qui le présente comme le contraire de la force brute, la réaction d'une majorité plus faible contre une minorité plus forte, le pouvoir de la communauté en réaction au pouvoir d'un seul⁵⁴⁶. A cette conception abstraite du droit, dont la catégorie fondamentale est l'unité juridique qui transcende les conflits

⁵⁴³ Hans Kelsen, *Das Problem des Parlamentarismus* (1925), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968. Voir Etienne Balibar, « Freud et Kelsen, 1922. L'invention du Surmoi », dans *Incidence*, 2007, numéro 3 (« Le surmoi, genèse politique »), p. 21-73.

⁵⁴⁴ Sigmund Freud, « Warum Krieg ? », op. cit., p. 284.

⁵⁴⁵ Sigmund Freud, « Warum Krieg ? », op. cit., p. 276-7. Etienne La Boétie, *Discours de la servitude volontaire ou Contr'un* (1577), Paris, Payot, 2002.

⁵⁴⁶ Il admet que la forme idéale de lien social « serait naturellement une communauté de personnes qui ont réussi à soumettre leurs pulsions à la dictature de la raison. Rien d'autre ne pourrait provoquer une union des gens si parfaite, si solide, même s'il fallait renoncer aux liens sentimentaux ». Sigmund Freud, « Warum Krieg ? », op. cit., p. 284. Cette idée de la soumission à la raison est reprise dans sa Leçon N. 35, intitulée « D'une vision du monde » : « Notre meilleur espoir pour l'avenir est que l'intellect – l'esprit scientifique, la raison – atteigne avec le temps la dictature sur l'âme humaine dans la vie [...]. La domination de la raison se révélera être l'union la plus forte entre les gens et ouvrira la porte à d'autres unions ». Freud Sigmund, « Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse », op. cit., p. 598.

sociaux, s'oppose celle dont la catégorie fondamentale est le conflit entre les êtres humains. D'abord, ces conflits sont réglés par la force. Les rapports de force inégaux entre les membres d'une communauté – hommes et femmes, parents et enfants, vainqueurs et vaincus des guerres (qui ensuite deviennent maîtres et esclaves) conditionnent le droit d'une communauté. Les changements historiques dans les rapports de force altèrent le droit, soit par ceux qui, n'acceptant pas les limitations qu'il impose à tous, retournent à la force brute ; soit par la réaction des plus faibles, qui veulent conquérir plus de pouvoir et des droits égaux pour tous. Dans ce cas, ou bien le droit s'adapte aux nouveaux rapports de force, ou bien, s'il y a résistance à modifier le droit, il est suspendu, jusqu'à ce qu'un nouvel ordre juridique soit instauré. Le droit résulte alors d'une lutte infinie⁵⁴⁷. Le conflit sur le plan culturel ne cesse pas sur le plan juridique⁵⁴⁸, aussi conflictuel que la société qui le produit.

Cette conflictualité sur le plan politico-juridique est en rapport direct avec les conflits des pulsions. D'une part, il y a cette contradiction entre la pulsion de vie et la pulsion de mort, qui devient pulsion de destruction quand elle se retourne contre un objet extérieur (et une partie de cette pulsion agit à l'intérieur de l'être humain, le détruisant lui-même)⁵⁴⁹. La pulsion de destruction est combattue par son contraire, la pulsion de vie – Éros : « tout ce qui produit des relations affectives entre les personnes doit agir contre la guerre⁵⁵⁰; » cependant, d'autre part, elle est aussi combattue par le monde externe qui transforme l'individu : « tout ce qui stimule le développement de la culture travaille aussi contre la guerre⁵⁵¹. » C'est à la culture de changer les dispositions internes : Freud voit Einstein et lui-même comme des pacifistes, qui s'indignent contre la guerre, laquelle leur est

⁵⁴⁷ Sigmund Freud, « Warum Krieg ? », op. cit., p. 277-279.

⁵⁴⁸ Le droit, d'après Freud, a besoin d'une condition psychologique (et l'union des plus faibles pour lutter contre le plus fort n'est pas stable) : le sentiment d'appartenir à une même communauté, par des relations affectives entre ses membres qui peuvent établir des liens sociaux n'excluant pas et ne marginalisant pas. Freud explique ces relations par sa doctrine des pulsions.

⁵⁴⁹ Sigmund Freud, « Warum Krieg ? », op. cit., p. 282.

⁵⁵⁰ Sigmund Freud, « Warum Krieg ? », op. cit., p. 283.

⁵⁵¹ Sigmund Freud, « Warum Krieg ? », op. cit., p. 286.

devenue insupportable, non par une répulsion intellectuelle, mais par une « intolérance constitutive » (pas naturelle, mais constituée) – d'après laquelle il est facile de trouver les arguments rationnels pour la paix.

2. *Déni de reconnaissance*

En montrant le lien entre la construction de l'identité et les institutions, Freud a formulé la question décisive des phénomènes modernes de discrimination : le racisme, le sexism, le nationalisme et tous les types de mépris de l'identité doivent être aussi compris dans ce qui concerne la légitimation institutionnelle de certains genres de vie et de pensée⁵⁵². Cette question croise ainsi celle de la non-reconnaissance sociale et politique des identités, à l'origine de différentes formes contemporaines d'injustice et souffrance. Comme Renault l'analyse, l'extension mondiale d'un même modèle culturel rend impossible pour les individus la reconnaissance de la valeur de leurs identités culturelles (représentations religieuses, formes d'expression artistique, formes de culture matérielle comme l'alimentation, les vêtements, les techniques etc.), ainsi que de leurs identités sociales et professionnelles. Il ne s'agit pas seulement des identités collectives, mais de toutes les caractéristiques éthiques qui constituent l'identité et qui sont susceptibles d'une dévalorisation : les habitudes sexuelles, le mode de vie etc. L'inégalité des groupes sociaux n'est ainsi pas seulement due au non-respect des droits fondamentaux et à la distribution inégale de richesses, mais aussi aux effets de la négation de la reconnaissance, de l'institutionnalisation de la culture et de modèles normatifs qui provoquent la dévalorisation, l'invisibilité et la stigmatisation⁵⁵³.

D'où la pertinence de se demander si mon identité personnelle concerne ou non la vie publique. Le débat autour de cette question est marqué par trois aspects, comme l'observe Renault : une question

⁵⁵² Voir aussi les études sur l'antisémitisme et l'autoritarisme de Theodor Adorno, sur le pacifisme d'orientation socio-psychologique de Klaus Horn et de Paul Parin, et sur le racisme, le sexism et le nationalisme d'Etienne Balibar.

⁵⁵³ Emmanuel Renault, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004, p. 262-263.

normative (quels sont les droits justes et quelles valeurs sont bonnes ?) ; une question de théorie sociale (qu'est-ce qui permet l'adhésion des individus à ces principes et quelles institutions justes leur correspondent ?) ; et une question d'anthropologie philosophique (quelle est la nature de l'identité personnelle par rapport aux appartenances collectives ?)⁵⁵⁴.

Une des réponses à cette question considère que l'espace public doit concerner principalement les valeurs universelles, en garantissant une neutralité par rapport aux questions des identités, afin de laisser place à leur pluralité. Les éléments biographiques, sociaux et culturels de l'identité ont un caractère particulier et contingent qui ne peut pas définir le juste. Une autre réponse considère une telle neutralité comme impossible, étant donné que la politique et la justice légitiment toujours une certaine conception de l'identité personnelle, en rendant invisible, en dévalorisant ou en stigmatisant les autres. Ce déni institutionnalisé de la reconnaissance de l'identité, donc des particularités, lèse le rapport positif d'un individu à lui-même, ce qui rendrait nécessaire une politique qui considère la reconnaissance des particularités comme une question de politique et de justice⁵⁵⁵.

La réponse traditionnelle de la philosophie politique, comme l'analyse Balibar, est que la violence doit être traitée de manière préventive par un État de Droit constitué pour libérer les individus. Chacun peut appartenir à de multiples communautés concrètes (familiale, religieuse, professionnelle, politique etc.) en acquérant ainsi une identité abstraite et universelle, condition de possibilité des identités concrètes. Mais cela pose selon lui trois problèmes. Premièrement, l'État hiérarchise l'importance et la reconnaissance des identités primaires, ce qui est aussi une forme de violence. Le deuxième problème résulte du fait qu'une communauté universaliste, l'État, même si elle est républicaine et laïque, est aussi une communauté. Dans l'époque moderne, c'est une communauté nationale : les individus doivent constituer dans l'imaginaire la « substance » de leur identité politique – des liens familiaux, linguistiques, religieux sont déposées dans les lieux et dans les mythes

⁵⁵⁴ Emmanuel Renault, *L'expérience de l'injustice*, op. cit., p. 250.

⁵⁵⁵ Emmanuel Renault, *L'expérience de l'injustice*, op. cit., p. 273-274.

de la mémoire historique. Cette médiation est indispensable pour exporter la barbarie au-delà des frontières, pour les « autres ». Le troisième problème provient du fait que l’État construit son universalité en incorporant le pouvoir destructeur du processus économique. Cependant, le marché n’est pas au service de l’universel éthique et de l’institution politique, et peut créer une polarisation de classes qui détruit les conditions de la politique. L’État, conclut Balibar, n’est pas perçu comme un agent de civilité. Au cours de l’histoire du XXème siècle, ce sont les multitudes qui ont forcé l’État à reconnaître leur dignité et à introduire la civilité dans l’espace public. Cela a été possible seulement avec une autonomie suffisante de la multitude. L’institutionnalisation d’une certaine vision du monde qui crée le déni de reconnaissance ne peut pas ainsi être compris de façon abstraite, mais seulement dans le contexte d’une exclusion croissante, des crises de la représentation politique et du libéralisme économique⁵⁵⁶.

Quelques théoriciens de la reconnaissance considèrent alors que la politique et la justice doivent concerner aussi bien la reconnaissance des universalités que des particularités, et que ces deux politiques doivent encore se lier à la politique qui vise à réaliser les valeurs universelles ainsi qu’à la politique qui vise la transformation socio-économique. La politique de la reconnaissance chez Taylor signifie ainsi deux choses : une politique de l’universalisme et une politique de la différence. L’universalisme, qui a comme valeur la dignité, vise l’égalisation des droits civiques et des attributions, ainsi que l’égalité dans la sphère socio-économique. La politique de la différence a aussi un fondement universaliste, dès lors que *tout le monde* a le droit d’être reconnu pour son identité unique. Mais si la politique de l’égale dignité vise à l’universalisation des droits, la politique de la différence demande à reconnaître l’identité unique d’un individu ou d’un groupe, une distinction qui a été ignorée ou assimilée à une identité dominante. C’est par exemple le cas des mesures de discrimination positive permettant à des catégories auparavant défavorisées de bénéficier d’avantages pour des emplois ou des places à l’Université. Cette politique exige le respect égal à des cultures

⁵⁵⁶ Etienne Balibar, *La crainte des masses*, op. cit., p. 48-51.

effectivement développées⁵⁵⁷.

Dans le même sens, Renault considère la reconnaissance de la différence comme une question de justice. Il veut de cette manière se différencier de trois traditions : le libéralisme, le communautarisme et le post-modernisme. Le libéralisme (comme le républicanisme français) considère que, face à la diversité des conceptions collectives de la bonne vie (les références à la culture, à la nation, aux classes sociales, au genre etc.), la politique doit être neutre par rapport à la culture et à ses valeurs fondamentales. D'où la critique du libéralisme vis-à-vis d'une politique des identités : il y a une priorité du juste sur le bien, et la politique doit considérer les personnes seulement en tant qu'êtres humains. Les exigences du libéralisme portent ainsi sur l'universalité des droits humains (par excellence la liberté et l'égalité) et de la démocratie. La reconnaissance de l'identité semble contredire cette exigence. Pour le communautarisme, les individus doivent être considérés comme membres de communautés de tradition historiquement constituées. Le juste se réfère aux valeurs partagées par les groupes sociaux, à ses représentations d'une bonne vie. Il dénonce ainsi l'illusion libérale d'une politique autonome ; cependant, il considère que ces conditions sont pré-politiques. Enfin, le post-modernisme considère que l'institutionnalisation implique toujours un assujettissement, l'imposition d'une identité⁵⁵⁸.

Renault s'appuie ici sur Bourdieu, qui montre comment les groupes sociaux s'affrontent non seulement pour contrôler les ressources matérielles, mais aussi pour imposer leur vision de monde, en exerçant une violence symbolique sur les autres groupes – ce qui résulte non seulement de l'affrontement de structures évaluatives divergentes, mais aussi de structures cognitives (principe de vision et division) distinctes. L'institutionnalisation d'un modèle culturel a pour effet la dévalorisation des rôles sociaux valorisés pour certains groupes sociaux, ainsi que la définition des rôles sociaux qu'ils peuvent très difficilement exercer. Renault revendique ainsi la reconnaissance des cultures dominées et le travail d'interculturalité comme une prévention de la violence générée par les conflits

⁵⁵⁷ Charles Taylor, *Multiculturalisme*, op. cit., p. 56-61.

⁵⁵⁸ Emmanuel Renault, *L'expérience de l'injustice*, op. cit., p. 248-250.

d'identité. Ceci ne signifie pas, évidemment, que toutes les identités méritent d'être reconnues. Une identité qui implique une forme de stigmatisation raciste, sexiste ou xénophobe ne peut pas revendiquer sa légitimité. Le juste a une priorité sur la conception de la bonne vie, même si la justice doit aussi intégrer une conception de la bonne vie⁵⁵⁹.

Les différentes formes de politique – comme celle qui vise la réalisation des droits universaux, celle qui vise la transformation socio-économique et celle qui vise la violence des conflits d'identités – en raison de leurs limitations, se complètent et se presupposent mutuellement. Une politique qui concerne la conquête des droits universels surgit lorsqu'une part de l'humanité est exclue du droit universel à la politique – ainsi naît le combat contre le déni de citoyenneté. Mais un « droit des exclus » peut toujours consacrer l'ordre établi. En revanche, considérer « l'autre scène » – l'assujettissement et l'obéissance aux institutions – doit servir justement à montrer le lieu où la politique qui concerne le conflit d'identités doit avoir lieu : elle se produit en tant que politique de désidentification, dans l'action de se différencier, de ne pas se laisser fixer dans un modèle établi d'identité. Ceci implique aussi une exigence de reconnaissance de sa différence et, enfin, d'un droit à la différence⁵⁶⁰.

⁵⁵⁹ Emmanuel Renault, *L'expérience de l'injustice*, op. cit., p. 269-273.

⁵⁶⁰ Balibar Etienne, *La crainte des masses*, op. cit., p. 51.

Chapitre 7. Kelsen : la critique de « l'âme collective »⁵⁶¹

La question épistémologique juridique fondamentale concernant la justice cosmopolite est comment concevoir un système juridique, interne ou international, qui ne présuppose pas une société interne ou internationale homogène. Ce chapitre analyse la réponse de Hans Kelsen à cette question. Historiquement, c'est pour libérer le droit des traces de ce qu'il appelle les hypostases collectives ou la mythologie de « l'âme collective », que Kelsen prend position face aux grandes théories de la sociologie et de la psychologie sociale de son temps (Durkheim, Simmel, Weber et Freud). D'abord, il s'agira de montrer comment Kelsen critique les métaphores de l'âme collective ; ensuite, de montrer comment Kelsen construit une théorie du droit qui veut échapper aux problèmes liés à la métaphore de l'âme collective. Cela est non seulement le présupposé fondamental de sa théorie d'un droit international, mais aussi d'un droit interne de dimension cosmopolite.

La personnalisation de l'État dans les théories juridiques, ainsi que l'application à l'État d'autres concepts ou métaphores personnalistes tels que « volonté de l'État », « volonté générale », etc., accompagnent tout le développement du droit moderne dans le cadre d'usages multiples, différant radicalement les uns des autres, et dont les fonctions sont antagoniques. À l'époque de la consolidation de l'État moderne au XVIIIe siècle, c'est afin de dissocier l'État de la personne du souverain et de l'identifier avec les citoyens que le philosophe Emmanuel Kant présente, en opposition à une conception patrimonialiste selon laquelle le souverain traite l'État comme sa propriété⁵⁶², une conception personnaliste de l'État⁵⁶³. C'est parce que l'État est une personne que la pratique des souverains de le répartir, vendre, échanger, hériter, donner comme dot en mariage, ainsi que la

⁵⁶¹ NOUR Soraya, "Droit et démocratie chez Hans Kelsen. La critique kelsénienne à la personnalisation de l'Etat". *Trans-form-ação*. Vol. 38, N° 1, p. 57-80, 2015.

⁵⁶² Emmanuel Kant, « Rechtslehre » (1797), dans Preussische Akademie der Wissenschaften (dir.), *Kantswerke*, Berlin, Walter de Gruyter, 1900-, Vol. VI, p. 317.

⁵⁶³ Georges Vlachos, *La pensée politique de Kant*, Paris, PUF, 1962, p. 565.

pratique, dans le droit des gens, de l'assujettir, conquérir et annexer, sont considérées par Kant comme inadmissibles⁵⁶⁴. Cette « personne » juridique est épistémologiquement purement formelle, elle n'a aucune substance ni ne présuppose une société homogène.

Cependant, l'usage de ce concept tend de plus en plus à reposer sur l'hypothèse de formations collectives relativement homogènes, un sens qui n'existe pas chez Kant. Selon cet usage du terme, l'idée de « volonté générale » devient une conception de « volonté substantielle », exprimant ce qu'un groupe relativement homogène sent, pense et veut, comme si le groupe était une personne s'exprimant par l'État. C'est ce développement qui, au début du XXe siècle, mène le juriste Hans Kelsen à mobiliser tous ses efforts dans une lutte incessante contre la personnalisation substantialiste de l'État partout où elle apparaît. Selon lui, l'idée d'une collectivité homogène ignore ainsi tous les rapports de force existant dans une société, tous les conflits qui la travaillent, et même les différentes volontés opprimées qui ne s'expriment pas dans la volonté générale : les voix des femmes, du prolétariat, des minorités exclues... C'est donc la démocratie elle-même qui ne pouvait en aucun cas reposer sur cette conception.

Mais comment expliquer quel type de formation sociale est l'État ? Quelle est la nature de cette « unité spécifique d'une multiplicité d'individus⁵⁶⁵ ? » Kelsen ne croyait pas que les théories sociologiques qui réfléchissaient sur le phénomène de socialisation des individus pussent s'appliquer à l'État, dès lors que celui-ci ne présuppose aucune communauté. D'ailleurs, ces théories cherchant à décrire l'existence des groupes sociaux ne les expliquaient pas adéquatement

⁵⁶⁴ Emmanuel Kant, « Zum ewigen Frieden » (1795), VII, 344. Cf. Hans Saner, « Die negativen Bedingungen des Friedens », dans Ottfried Höffe, *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden*, Berlin, Akademie Verlag, 1995, p. 43-67, ici : p. 59-60.

⁵⁶⁵ Hans Kelsen, « Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie. Mit besonderer Berücksichtigung von Freuds Theorie der Masse », *Imago*, 1922, VIII/2, Vienne, p. 97-141. Traduction française : « Le concept d'Etat et la psychologie sociale. Comportant en particulier un examen de la théorie freudienne des foules », *Incidence*, 2007, 3, Paris, p. 157-199, ici : p. 97 [trad. p. 157].

en recourant à l'idée de la formation d'entités supra-individuelles, comme le faisaient selon lui, par exemple, aussi bien Émile Durkheim que Georg Simmel chez qui Kelsen était convaincu de rencontrer les prémisses d'une conception de « l'âme collective ». De plus, même une théorie qui expliquerait correctement la formation d'un groupe social sans présupposer la formation d'une entité supra-individuelle, comme Kelsen pensait la trouver dans le cas de Sigmund Freud, ne pourrait pas s'appliquer à l'État, puisque celui-ci est formé de plusieurs groupes sociaux en antagonisme constant. Enfin, même face à des théories démocratiques informées par des soucis politiques qui étaient aussi les siens, tels que la crainte de l'autoritarisme et de l'exclusion sociale, il engage un profond combat épistémologique, condition de la construction d'une science du droit adéquate, absolument libre de toute association à l'idée d'une communauté.

I. La critique de Kelsen à l' « âme collective »

1. *La critique épistémologique du concept d' « âme collective »*

« On s'imagine demeurer dans la sphère du psychologique et, ce faisant, appréhender cependant le supra-individuel, lorsque l'on reconnaît une pluralité d'individus comme une forme du lien social ou de l'unité sociale – une communauté –, du fait que l'on croit pouvoir admettre, d'une manière ou d'une autre, un accord dans le contenu de leurs volontés, de leurs sentiments ou de leurs idées. On pourrait parler à cet égard d'un parallélisme des processus psychiques, et l'on a toujours affaire à un tel parallélisme lorsqu'il est question d'une 'volonté générale', d'un 'sentiment commun', d'une conscience ou d'intérêts généraux ou communs. C'est même cette réalité que la psychologie des peuples, comme on la nomme, appelle 'esprit du peuple'. Dans la mesure où cette expression vise à n'exprimer rien de plus qu'une certaine communauté de conscience, c'est un concept qui n'engage à rien. Néanmoins, il y a une tendance évidente à poser cet 'esprit du peuple' comme une réalité psychique différente des psychismes individuels ; cette notion de Volksgeist prend ainsi le

caractère métaphysique de l'esprit objectif chez Hegel⁵⁶⁶. »

La critique de Kelsen aux théories substantialisantes de la société a d'abord un caractère épistémologique, sur lequel va s'appuyer ensuite sa critique politique : c'est parce que ces théories essaient d'appliquer à la société la méthodologie des sciences naturelles qu'elles substantialisent les liaisons sociales, comme dans les conceptions de l' « âme collective ». L'État est considéré comme une réalité naturelle et la liaison des individus qui constituent une formation sociale, comme une relation causale (soumise aux catégories de cause et d'effet), ce qui donne à ces théories le caractère d'une biologie. Les faits sociaux sont définis comme des processus psychiques se déroulant dans l'âme, et la liaison sociale comme les influences psychiques réciproques d'une personne sur l'autre. Kelsen croit trouver une variante de cette conception chez Georg Simmel. Or il suffirait, pour Kelsen, de prendre en compte les forces de dissociation entre les personnes pour remarquer que, si d'un côté les personnes sont liées, dans leurs interactions au sein de groupes sociaux, par des intérêts économiques, nationaux, religieux etc., d'un autre côté les différents groupes sont justement séparés par ces intérêts.

Psychologiquement, analyse Kelsen, la liaison sociale signifie que lorsqu'on dit que « A est lié à B », il ne s'agit pas d'une relation externe (entre deux corps dans le même espace), mais interne, consistant en ceci que, dans son psychisme, A se sent lié à B. Cependant, cette représentation s'exprime par une image spatiale et corporelle, que Kelsen décrit comme un transfert équivoque d'un phénomène psychologique individuel vers le monde extérieur. Le résultat est « le dépassement et la négation de l'individu »⁵⁶⁷.

Les théories qui affirment que les « formations sociales », consolidées à partir d'influences réciproque entre éléments psychiques, sont de nature supra-individuelle, créent ainsi une hypostase, une théorie de la société dite organique, qui est pour Kelsen

⁵⁶⁶ Hans Kelsen, « Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie », op. cit., p. 105 [trad. p. 164].

⁵⁶⁷ Hans Kelsen, « Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie », op. cit., p. 104 [trad. p. 163].

de l'ordre de la mythologie. Cette représentation d'une âme collective amène à imaginer un « corps » qui porte cette âme : on y voit une supra-individualité objective – une âme collective par-delà les âmes individuelles, et puisque qu'une âme a besoin d'un corps, un corps collectif distinct des corps individuels, créant une hypothèse de caractère mystique qui empêche l'analyse scientifique des rapports sociaux.

2. La critique idéologique du concept d'« âme collective »

Kelsen ajoute à cette réflexion une analyse d'un problème politique fondamental : ces théories n'expliquent pas comment les différences disparaissent des consciences, et donc comment se réduisent jusqu'à devenir invisibles les conflits d'une société. D'une part les individus membres de l'État ne participent pas tous à l'interaction psychique censée constituer un groupe sociologique dont l'unité empirique⁵⁶⁸ formerait la base de l'État : « Parmi les individus ressaisis dans l'unité juridique de l'État, il y a des enfants, des fous, des dormeurs et d'autres encore à qui la conscience de l'État fait totalement défaut⁵⁶⁹. » Par ailleurs, l'analyse sociologique révèle dans un État une division entre classes sociales, et il serait alors contradictoire d'affirmer que bourgeoisie et prolétariat sont séparés par l'opposition de leurs consciences de classes et, en même temps, liés par la communauté de leurs « consciences d'État⁵⁷⁰. » L'opposition de classe doit disparaître de la conscience pour que la communauté étatique – comme unité réelle, psychosociologique – puisse exister, rôle attribué habituellement, analyse Kelsen, aux partis politiques : les oppositions entre les groupes politiques doivent être remplacées par une conscience d'État, pour que les membres juridiques des États forment dans leur réalité psychologique une unité. Cependant, observe-t-il, les intérêts de classes, religieux et nationaux

⁵⁶⁸ Hans Kelsen, *Aufsätze zur Ideologiekritik*. Introduction de Ernst Topitsch. Neuwied, Luchterhand, 1964. Werner Krawietz, Ernst Topitsch, Peter Koller (dir.) *Ideologiekritik und Demokratietheorie bei Hans Kelsen*. Berlin, Duncker und Humblot, 1982.

⁵⁶⁹ Hans Kelsen, « Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie », op. cit., p. 101 [trad. p. 160].

⁵⁷⁰ Hans Kelsen, *Sozialismus und Staat* (1920), Leipzig, Hirschfeld, 1923.

sont supérieurs à la conscience d'État⁵⁷¹. La référence historique de Kelsen est son propre État d'origine, qui révèle une caractéristique générale du droit normatif : « Face à l'État autrichien, composé d'un si grand nombre de groupes différents par la race, la langue, la religion et l'histoire, les théories qui tentaient de fonder l'unité de l'État sur je ne sais quelle cohésion socio-psychologique ou sociobiologique des personnes lui appartenant juridiquement, se révélaient de toute évidence comme des fictions⁵⁷². »

Kelsen critique ainsi la tendance à donner un sens réaliste, empirique et psychologique à ce qu'on appelle la « volonté générale » ou l'« intérêt général » de l'État. Il ne nie pas qu'il y ait des groupes sociaux possédant un vouloir collectif, mais il les perçoit comme provisoires et instables. Par exemple une « foule » avec une communauté de volonté, de sentiment ou de représentation est toujours instable, fluctuante, elle est une communauté qui apparaît et disparaît soudainement : elle ne peut donc pas offrir de structure durable à l'État. De plus, une communauté de volonté, de sentiment ou de représentation ne peut pas être fondée seulement sur l'« interaction ». L'ecclésiastique qui porte ses fidèles à un état d'extase, le discours d'un chef qui conduit une multitude à une exaltation révolutionnaire, sont pour Kelsen quelques exemples d'une communauté qui n'est pas engendrée par l'interaction entre des individus singuliers, mais par un tiers extérieur, qui a donc un rôle principal dans ce processus, même si la conscience que les autres sentent, pensent ou veulent de façon identique crée aussi une intensification psychique de la vie entre individus.

3. La critique de Kelsen à Durkheim

C'est aussi chez Durkheim que Kelsen croit trouver les prémisses des métaphores de l'« âme du peuple ». Le premier point que Kelsen critique chez Durkheim est son analyse, qui se veut « objective » (ce qui pour Kelsen signifie non critique et ainsi

⁵⁷¹ Hans Kelsen, *Das Problem des Parlamentarismus* (1926), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.

⁵⁷² Cité par Rudolf A. Métall, in: Hans Kelsen, *Vie et Oeuvre*. Extrait in: *Incidence* 3, Paris, 2007, p. 218-219.

légitimatrice), de la manière dont la société est représentée par l'individu de manière similaire à Dieu et à son autorité.

Le problème sociologique principal de Durkheim est de découvrir ce qui a déterminé les différentes sortes d'autorité morale s'exprimant par différentes formes de contrainte extérieure, et pour ce faire il considère deux aspects distincts mais également « réels » des phénomènes sociaux: 1) le premier est la pression sociale ; 2) l'autre, qui lui est presque opposé, est l'appui donné par la société à l'individu⁵⁷³. Durkheim observe que la société éveille dans les esprits la sensation du divin, représentant pour ses membres ce que Dieu est pour ses fidèles : ainsi comme Dieu me semble être quelque chose de supérieur dont je crois dépendre, la société m'oblige à me soumettre à ses règles de conduite et de pensée. L'empire de la société découle ainsi de son autorité morale : elle est respectée, elle suscite ou inhibe mon action et ma pensée, indépendamment de l'utilité ou de la nocivité de leurs conséquences. Le commandement agit par ses propres « forces », excluant la délibération ou le calcul. L'individu, sans s'apercevoir de l'influence de la société sur son action sociale, invente un système d'interprétations mythologiques, se représentant ces « puissances » sous des formes transfigurées, qui ne peuvent être expliquées, selon Durkheim, que par le scientifique. La pression sociale est ainsi le premier des deux caractères des phénomènes sociologiques :

« Le problème sociologique – si l'on peut dire qu'il y a un problème sociologique – consiste à chercher, à travers les différentes formes de contrainte extérieure, les différentes sortes d'autorité morale qui y correspondent, et à découvrir les causes qui ont déterminé ces dernières. En particulier, la question que nous traitons dans le présent ouvrage a pour principal objet de trouver sous quelle forme cette espèce particulière d'autorité morale qui est inhérente à tout ce qui est religieux a pris naissance et de quoi elle est formée⁵⁷⁴. »

Durkheim analyse aussi comment cette pression sociale

⁵⁷³ Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris, Librairie Générale Française, 1991, p. 365 sq.

⁵⁷⁴ Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit., p. 369

transmet une sorte d'énergie vitale aux individus l'individu lorsque ceux-ci se conforment aux attentes (justes ou injustes) de la société, ce qui pour Kelsen semble « légitimer » encore plus cette autorité sans la critiquer. Durkheim considère que de la même manière que Dieu n'est pas seulement une autorité dont je dépends, mais aussi une force sur laquelle je m'appuie, qui me donne confiance et énergie, la société pénètre ma conscience, elle m'élève, me réconforte et me vivifie. Mon sentiment se fortifie quand je suis en rapport avec ceux qui le sentent et se dissipent quand je suis isolé : une assemblée provoque une passion qui me rend susceptible de sentiments et d'actes dont je ne serais pas capable seul, ce qui explique pourquoi tous les types d'associations font des réunions périodiques pour manifester leur foi commune et la raviver. Celui qui parle à une masse a une grandiloquence, une manière de s'exprimer dominante et exagérée qui serait ridicule dans la vie commune : « Ce n'est plus un individu qui parle, c'est un groupe incarné et personnifié », affirme Durkheim, se démarquant ainsi des analyses sur le rôle différencié du meneur chez Weber, Freud et Kelsen. Mais il s'agit dans ce cas d'un état passager, intermittent, tandis qu'il y en a d'autres plus durables, des périodes historiques au cours desquelles les interactions sociales et les réunions des individus deviennent plus fréquentes et actives. Une « effervescence générale » en résulte, propre aux époques créatives ou révolutionnaires, marquées par une hyperactivité qui stimule les forces individuelles. Il ne s'agit pas seulement d'une modification de grade, mais d'une transformation dans la façon de vivre, marquée par une intensité des passions qui se satisfait seulement par des actes démesurés – l'héroïsme surhumain ou la barbarie sanguinaire, ce qui explique aussi bien les croisades que les scènes sublimes ou sauvages de la Révolution Française. Les scènes sublimes de la Révolution Française, qui, pour Kant, sont expliquées par la force d'une idée rationnelle (l'idée d'un peuple de se donner sa propre loi, et une loi républicaine), sont ainsi, pour Durkheim, expliquées socialement par l'effervescence qui peut aussi bien engendrer ce qui est sublime que ce qui est barbare. Il s'agit pour Durkheim de processus mentaux identiques à ceux de la religion : les individus se représentent sous la forme religieuse la pression à laquelle ils céderont, tout comme, lors des croisades, ils sentaient que c'était Dieu qui les envoyait en la Terre Sainte, et tout comme Jeanne d'Arc croyait obéir à des voix célestes. Aucun instant de ma vie ne se déroule sans afflux d'énergie extérieure ; la sympathie, l'estime et

l'affection me réconfortent et me soutiennent quand j'accomplis mon devoir : « Le sentiment que la société a de lui rehausse le sentiment qu'il a de lui-même. Parce qu'il est en harmonie morale avec ses contemporains, il a plus de confiance, de courage, de hardiesse dans l'action, tout comme le fidèle qui croit sentir les regards de son dieu tournés bienveillamment vers lui »⁵⁷⁵. Un tel soutien de mon être moral varie selon mon rapport plus ou moins actif avec les groupes sociaux qui m'entourent ; je perçois que ce *tonus* moral dépend d'une cause que je méconnais, que je me représente comme autre chose que moi-même, comme une conscience morale représentée par des symboles religieux.

Or le point décisif de Kelsen est le suivant : considérer les règles sociales comme des règles divines⁵⁷⁶ qui s'imposent en tant qu'obligations aux individus signifie le passage de la connaissance psychologique à la réflexion axiologique éthico-politique ou juridique. L'intention que Kelsen attribue à Durkheim est de vouloir fonder la sociologie comme si elle était une science de la nature, développant l'idée comtienne qu'il faut prendre les phénomènes sociaux pour des faits naturels, des « choses » soumises à des lois naturelles, en opposant à une connaissance des idées ou des idéologies une « science des réalités ». Les faits sociaux sont pris pour des « choses » en tant qu'ils sont « objectifs », autonomes par rapport aux individus ; ils se manifestent dans l'action, la pensée et les sentiments des individus, mais ne sont pas pris pour des « émanations individuelles⁵⁷⁷ » : le groupe est supposé penser différemment de ses membres isolés. D'où la critique de Kelsen :

« Reconnaître que les hommes singuliers se comportent autrement qu'à l'état d'individus isolés quand ils sont associés mutuellement, voilà qui conduit à hypostasier et accepter de façon non critique l'idée d'une réalité sociale qui se tiendrait en dehors des

⁵⁷⁵ Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit., p. 373.

⁵⁷⁶ Olivier Beaud et Pasquale Pasquino (dir.), *La controverse sur le gardien de la Constitution et la justice constitutionnelle : Kelsen contre Schmitt*, Paris, Panthéon-Assas, 2007.

⁵⁷⁷ Hans Kelsen, « Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie », op. cit., p. 127-128 [trad. p. 184].

hommes eux-mêmes. La différence des fonctions associées à la différence des conditions se transforme en différence entre substances, en ‘choses’ différentes [...] La ‘méthode sociologique’ de Durkheim est-elle autre chose que l’application d’une conception naïvement substantialiste et donc mythologique à l’observation du comportement humain soumis au jeu d’influences réciproques⁵⁷⁸ ? »

En d’autres termes, en pensant que les hommes associés se comportent différemment que s’ils demeurent isolés, on hypostasie l’idée d’une communauté sociale en en faisant une réalité sociale extérieure aux individus, à laquelle on peut ensuite attribuer un « intérêt général », une « volonté générale », etc. Kelsen attribue à la sociologie de Durkheim une tendance normative parce que l’existence des « choses » sociales, « réalités naturelles », indépendantes des désirs et volontés individuels, assigne une validité objective à des normes éthiques et politiques, qui prennent dès lors une validité dogmatique. Chaque société impose « impérativement » des obligations aux individus, avec une transcendance semblable à celle de la divinité pour les religions. Ce que l’on perçoit *a priori* comme une simple manière d’agir, de penser et de sentir d’un individu lui a été en fait imposé de manière coercitive, par l’entremise d’une pression extérieure irrésistible, par la société : « (...) Durkheim n’a pas tant ou du moins pas seulement tendance à expliquer le fait psychologique par la force motivante attachée à certaines représentations normatives : il en justifie la validité en les fondant sur une autorité, sur la société élevée au rang d’une divinité⁵⁷⁹. » Or l’idée de la société comme un être divin qui s’impose aux individus, ainsi que l’idée de l’effervescence collective, ne sauraient qu’à grand’ peine être rendus compatibles avec la notion kelsenienne d’une société démocratique, dans laquelle tous les divers intérêts pourraient se développer – en particulier ceux contraires aux normes majoritaires, et donc susceptibles d’entraîner une transformation sociale et juridique. Il faudrait expliquer autrement pourquoi les règles sociales s’imposent, en évitant de naturaliser ce processus (ce qui permettrait d’ailleurs de

⁵⁷⁸ Hans Kelsen, « Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie », op. cit., p. 129-130 [trad. p. 185].

⁵⁷⁹ Hans Kelsen, « Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie », op. cit., p. 132 [trad. p. 187].

s'y opposer). Kelsen estime que l'identification de l'autorité sociale avec l'autorité religieuse ne découle pas nécessairement de la découverte d'une source commune au lien religieux et au lien social. Freud en effet, selon Kelsen, a aussi remarqué les rapports entre le lien religieux et le lien social, mais il les a expliqués par la psychologie individuelle, sans justifier l'autorité sociale. Ceci permettrait de se figurer une autre forme de société, où les normes sociales ne s'imposeraient pas à l'individu, et où l'individu serait lui-même l'auteur des normes juridiques – ces dernières pourraient même être contraires aux normes sociales, et donc capables de les faire progresser.

4. La réception de Freud chez Kelsen

Kelsen trouve dans la *Massenpsychologie* de Freud un dispositif théorique pour asseoir sa critique envers la méthode de l'hypostase⁵⁸⁰. Ce texte de Freud, qui veut dans un premier temps s'opposer à la *Psychologie des Foules*⁵⁸¹ de Gustave Le Bon, développe des idées sur les formations sociales déjà présentées dans *Totem et Tabou*⁵⁸², et qui seront plus tard amplifiées dans ses textes de critique culturelle. Cette œuvre, qui, traitant d'un problème particulier de la psychologie sociale (la psychologie des foules, telle qu'elle a été développée par Sighele et Le Bon), semble tout d'abord avoir peu à ajouter à une théorie du droit, pose selon Kelsen le problème même du « lien social » en général.

Kelsen n'a en aucune façon l'intention de faire la synthèse de la psychanalyse et du droit et pense tout au contraire que l'antagonisme entre ces deux disciplines résulte de l'antagonisme entre l'individu et la société, dont les différents problèmes ne peuvent être saisis par une seule science. Son recours à la psychanalyse doit plutôt servir à renforcer sa critique de la « sociologie psychologique moderne », dès lors que la critique que Freud adresse à Le Bon est du même genre que celle de Kelsen à l'égard de la sociologie holiste. Le

⁵⁸⁰ Pour l'influence de Kelsen sur Freud, voir Etienne Balibar, « Freud et Kelsen, 1922. L'invention du Surmoi », *Incidence*. 2007, 3, Paris, p. 21-73.

⁵⁸¹ Gustave Le Bon, *Psychologie des Foules* (1895), Paris 1981.

⁵⁸² Sigmund Freud, « Totem und Tabu » (1912-1913), dans *Studienausgabe*, Vol. IX, Frankfurt 2000.

Bon considère une foule comme une réunion d'individus, qui devient une foule « psychologique » quand, dans certaines circonstances, elle acquiert une « âme collective ».

Kelsen observe comment la différence de comportement des individus quand ils sont en foule, d'une part, et quand ils sont isolés, d'autre part, produit la fiction d'une opposition entre l'individu et la foule : « On hypostasie ainsi une unité purement abstraite, on projette dans la réalité à travers l'hypothèse d'une « âme collective » un rapport de concordance entre le contenu de nombreux psychismes individuels, et, à l'occasion, on insiste tout à fait sciemment sur ce point, tout en rejetant sans autre forme de procès l'hypothèse selon laquelle on n'aurait affaire qu'à l'expression abrégée et imagée pour désigner un ensemble de phénomène singuliers similaires [...]. Comme les individus (dans la foule) manifestent des caractéristiques nouvelles, on hypostasie la foule pour en faire un « corps », un nouvel individu – porteur de ces propriétés⁵⁸³. »

Kelsen considère que Freud a dépassé Le Bon en expliquant ce qui caractérise la « liaison » des foules. Il dévoile le mystère de « l'âme collective » hypostasiée et fait du problème de la « foule » celui de l'unité sociale, de la liaison sociale en général. Avec Freud, Kelsen peut identifier une autre forme de liaison sociale : la relation à travers laquelle un individu fait d'un autre individu l'objet de son désir, « la libido », qui était considérée comme spécifique à l'amour ou à l'amitié, mais qui devient avec Freud un problème central de la psychologie sociale, portant sur la nature de la liaison sociale. À travers le prisme de la libido, Freud comprend la liaison des individus dans une unité sociale comme une liaison affective, due à deux raisons : il n'y a qu'Éros qui assure l'unité de tout ce qui existe ; quand l'individu renonce à tout ce qui lui est particulier pour se laisser influencer par les autres, il le fait par « amour pour autrui », pour être en accord avec lui, et non en opposition⁵⁸⁴. Cependant, il ne s'agit pas là de pulsions amoureuses poursuivant des fins sexuelles directes,

⁵⁸³ Hans Kelsen, « Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie », op. cit., p. 111-112 [trad. p. 170].

⁵⁸⁴ Sigmund Freud, « Massenpsychologie und Ich-Analyse » (1921), dans *Studienausgabe*, Vol. IX, Frankfurt am Main, 2000.

mais de pulsions déviées de leurs buts primitifs, sans perte d'énergie. Les individus, en foule, « supportent toutes les particularités de leurs voisins, ils les considèrent comme leurs égaux, ils n'ont aucune aversion pour eux ». Une telle restriction du narcissisme⁵⁸⁵, une telle limitation de son amour propre ne peut résulter que de l'attachement libidinal à d'autres personnes, de l'amour pour des objets extérieurs.

L'identification⁵⁸⁶, par laquelle Freud explique les comportements collectifs, est un type spécifique de relation libidinale dans une foule. Pour Kelsen, la sociologie ne parvient pas à comprendre psychologiquement le phénomène d'identification entre les individus au sein d'une masse. La sociologie peut constater les phénomènes de comportement collectif, mais elle ne peut pas expliquer l'intériorisation des règles sociales. Kelsen trouve dans la psychanalyse l'explication du caractère ambigu du processus d'identification, cette forme la plus primitive d'attachement affectif à une personne ou à un objet qui devient le phénomène central de la construction du caractère. Freud observe, d'une part, que dès lors que chacun participe à plusieurs groupes sociaux (famille, école, religion, etc.), d'une multiplicité d'identités, c'est par l'identification à plusieurs modèles que l'individu construit une personnalité indépendante et originale et établit des rapports affectifs avec autrui ; l'identification soutient ainsi la formation du caractère unique de chacun et le maintien de la vie *en commun*, fournissant les fondements de la culture. D'autre part, ce processus est rompu quand l'identité est fixée dans un seul modèle tenu pour « invariable », exclu par d'autres ou qui en exclut d'autres. Le plus important pour Kelsen, le cœur de son argument contre la sociologie psychologique moderne, est alors le concept freudien d'identification. « L'identification avec l'autorité : voici le secret de l'obéissance »⁵⁸⁷.

La structure libidineuse de la masse consiste en deux liens, le double attachement des individus entre eux (identification) et au chef

⁵⁸⁵ Sigmund Freud, « Zur Einführung des Narzissmus » (1914), dans *Studienausgabe*, Vol. III, Frankfurt am Main, 2000.

⁵⁸⁶ Sigmund Freud, « Massenpsychologie und Ich-Anaylse », op. cit.

⁵⁸⁷ Hans Kelsen, *Staatsform und Weltanschauung*, Tübingen, Mohr, 1933, cité par Carlos Miguel Herrera, « Communauté introuvable, inéluctable contrainte. Le Freud de Kelsen », *Incidence* 3, Paris, 2007, p. 84.

(intégration de l'objet à la place de l'idéal du moi) : entre tous les membres de la foule il y a identification, mais entre les membres de la foule et son chef il y a un type d'hypnose collective, par laquelle un objet commun – le meneur (une personne, une institution ou une idée abstraite) – remplace la conscience, prenant la place du moi-idéal, qui exerce la fonction d'autocritique. Aussi bien dans l'Église que dans l'Armée il y a l'illusion d'un chef qui aime tous les membres du groupe avec le même amour : « Au fond toute religion est une religion de l'amour pour ceux qu'elle englobe et est proche de la cruauté et de l'intolérance pour ceux qui n'y appartiennent pas ». En analysant le processus d'identification, Freud montre comment la conscience de chacun se constitue et change socialement. Lors d'une guerre, la violence de l'État déclenche aussi celle de ses citoyens, l'État qui avait interdit la violence monopolisant ainsi la violence et l'injustice et exigeant maintenant la violence de ses citoyens, ne les punissant plus. Quand la violence est issue de l'État, les individus deviennent eux aussi violents⁵⁸⁸ et même les sciences et les arts sont mobilisés pour attaquer l'ennemi, ne restant pas neutres : l'anthropologue déclare son ennemi comme inférieur, le psychiatre, comme « perturbé mentalement ou spirituellement »⁵⁸⁹.

L'utilité de la psychanalyse pour la théorie du droit de Kelsen trouve ici une limite. Kelsen considère que l'État ne peut pas être décrit comme ce que Freud appelle une foule stable (au contraire de la foule passagère), dans laquelle il n'y a pas la fixation des individus entre eux et au chef : « l'identification est d'emblée limitée à un nombre très restreint d'individus percevant quelque chose l'un de l'autre, et dès lors – abstraction totale étant faite de toutes les autres objections – elle est sans intérêt pour caractériser psychologiquement l'État ». Cependant, la distinction freudienne entre la foule avec chef et la foule sans chef, dans laquelle le chef est remplacé par une idée, une abstraction, incarnée dans la personne d'un chef secondaire, est fondamentale : « or, à y regarder de plus près, l'État n'est pas cette « foule », mais l'« idée », une « idée directrice », une idéologie, un sens spécifique qui ne fait pas que se distinguer par son contenu

⁵⁸⁸ Sigmund Freud, *Zeitgemäßes über Krieg und Tod* (1915), in : *Studienausgabe*, Vol. IX, Frankfurt am Main, p. 38-9 ; *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), in: *Studienausgabe*, Vol. IX, Frankfurt am Main, 2000, cap. VII et VIII.

⁵⁸⁹ Sigmund Freud, *Zeitgemäßes*, op. cit., p. 35.

spécifique d'autres idées – comme la religion, la nation etc. Avec la réalisation de cette idée, qui, contrairement à l'idée même qu'il réalise, représente un processus psychologique, on en vient sans nul doute au phénomène de la psychologie des foules, on en vient à ces fixations libidinales et aux régressions qui leur sont associées. Sauf que précisément l'État n'est pas l'une de ces innombrables foules à structure libidinale, foules éphémères, extrêmement floues dans leurs contours : L'État est l'idée directrice que les individus appartenant aux foules variables ont mis à la place de leur idéal du Moi (...) Les processus psychiques où s'accomplit la formation des foules privées de chef, c'est-à-dire de ces foules où les individus s'identifiant réciproquement mettent à la place de leur idéal du Moi une idée abstraite et non la représentation de la personnalité d'un chef concret, ce processus est toujours le même, qu'il s'agisse de l'idée d'une nation, d'une religion ou d'un État ».

La préférence qu'a Kelsen pour Freud face à Durkheim se voit dans son analyse de l'interprétation que ces deux auteurs font du système totémique. Kelsen considère que la recherche psychanalytique de Freud est allée au-delà de la sociologie parce que Freud, à propos de ses études sur le totémisme⁵⁹⁰, ne se préoccupe pas de justifier une autorité sociale ; il reste dans le domaine de l'âme individuelle et renonce à la connaissance mystique et métaphysique d'une âme collective. Tandis que Le Bon explique la régression dans l'état de barbarie par la psyché, Freud recourt à l'hypothèse de la naissance de la société. Les sauvages considèrent le totem leur ancêtre et leur père primitif ; la forme primitive de la société humaine est la horde paternelle, remplacée par le clan fraternel quand le père dominant est dévoré par ses fils. Une même autorité psychique – l'autorité du père – se différencie en autorité divine et sociale, expliquant alors les obligations religieuses et sociales (p. 158) : « Dans la psychologie de Freud, il n'est absolument pas question de fonder normativement les devoirs sociaux en mettant en avant une valeur suprême, une « autorité » dernière au sens éthique et dogmatique – telle qu'elle est représenté dans la société-Dieu (ou dans le Dieu-société) de Durkheim – c'est pourquoi sa psychologie sociale doit nécessairement être une psychologie individuelle. C'est précisément pour cette raison que l'autorité du père, que la psychanalyse révèle être la permanence

⁵⁹⁰ Sigmund Freud,

d'un acte primitif dans l'âme humaine, n'est rien d'autre qu'un cas spécial de motivation, une règle selon laquelle le comportement d'un homme s'oriente d'après la volonté et l'être d'un autre ».

On voit donc que Freud décompose les phénomènes de foule en y voyant simplement un ensemble d'attitudes psychiques individuelles, ce qui lui permet d'expliquer le complexe par le simple et d'éviter de devoir poser l'hypothèse qu'émerge un être social d'un genre nouveau. C'est cette idée que Kelsen reprend chez Freud.

La psychanalyse permet à Kelsen de réduire la catégorie d'« âme » aux actes psychiques individuels, ce qui peut être étendu à d'autres entités sociales, réduisant ce qui se présente comme substance ou chose solide à une fonction ou relation ; ainsi est rejetée la conception de la sociologie selon laquelle les formations sociales sont consolidées, à partir d'actions réciproques, en un élément psychique de nature supra-individuelle – par exemple une « âme collective ».

II. La théorie du droit de Kelsen

1. *La distinction entre le point de vue juridique et le point de vue sociologique*

Kelsen confronte ces trois disciplines – droit, psychanalyse et sociologie – pour arriver aux mêmes conclusions que la psychanalyse sur certains comportements collectifs (soumission des individus à une autorité), que d'après lui la sociologie de l'époque ne pouvait pas comprendre. Cependant, la perspective que Kelsen va privilégier dans ses textes successifs n'est pas celle de la psychanalyse, mais celle de la théorie juridique, dont il s'agit maintenant de voir comment elle se constitue après cette critique des théories sociologiques substantialisantes. Dès lors qu'il considère l'État comme un type d'unité distincte des liens sociaux étudiés par les sociologies holistes, il importe pour Kelsen tout d'abord de bien définir les bases épistémologiques de la théorie du droit, qui seront différentes de celles de la sociologie. Il trouve une partie de son inspiration chez Max

Weber, comme Norberto Bobbio⁵⁹¹ l'a analysé en détail. Dans son texte *L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales*, Weber affirme qu' « il n'y a aucune analyse purement 'objective' de la vie culturelle ou [...] des 'phénomènes sociaux', indépendamment du point de vue spécifique et 'unilatéral' suivant lequel ils [...] sont choisis comme objet de recherche, analysés et organisés dans l'exposition. Ceci tient au caractère spécifique du but cognitif de tout travail de science sociale, qui veut échapper à une considération purement formelle - juridique ou conventionnelle - des normes de la vie sociale en commun (*soziales Beieinandersein*)⁵⁹². »

À partir de cette conception wébérienne qui distingue le travail des sciences sociales d'une science juridique purement formelle, Kelsen explique sa position lors de son élaboration d'une théorie du droit : « si je peux préciser mon point de vue avec les mots de Max Weber, la caractéristique du but cognitif de mon travail consiste en ce que celui-ci veut donner un traitement purement formel à la norme juridique, parce que il me paraît que sur cette limitation se base l'essence du traitement formel-normatif de la jurisprudence⁵⁹³. » Son but – distinguer le point de vue juridique du point de vue sociologique comme du point de vue psychologique – s'opère sur la base des deux grandes antithèses être/devoir (*Sein/Sollen*)⁵⁹⁴ et forme/contenu, où le droit se reporte au *Sollen* et à la forme, la

⁵⁹¹ Ce qui suit s'appuie sur cet étude de Norberto Bobbio, « Max Weber e Hans Kelsen », dans *Diritto e Potere. Saggi su Kelsen*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1992, p. 159-177, ainsi que sur l'ouvrage Stanley L. Paulson (dir.), Hans Kelsen und die Rechtssozioologie : Auseinandersetzungen mit Hermann U. Kantorowicz, Eugen Ehrlich und Max Weber, Aalen, Scientia-Verlag, 1992.

⁵⁹² Max Weber, « Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis » (1904), dans *Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, édité par Johannes Winckelmann, Tübingen, 1985, p. 148-161.

⁵⁹³ Hans Kelsen, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatzes* (1911), Aalen, Scientia Aalen, 1960, Préface.

⁵⁹⁴ Voir la critique de Kelsen, en suivant Weber, à la distinction de Stammler entre science causale de la nature et science téléologique de la société (thèse méthodologique), ainsi qu'entre droit comme forme et économie comme contenu.

sociologie et la psychologie à l'être (*Sein*) et au contenu.⁵⁹⁵ À partir de cette distinction, Kelsen, en suivant Weber, en établit d'autres comme celles entre société et droit, entre sociologie et jurisprudence, entre sphère de la connaissance et sphère de l'action. Le problème méthodologique est précisément celui de la distinction entre science naturelle et science de l'esprit, et pour Kelsen, tout particulièrement, celui de la distinction entre science explicative et science normative. La sociologie du droit est partie intégrante d'une science explicative de la vie sociale, mais elle ne peut pas expliquer ce que c'est que le droit.⁵⁹⁶ La distinction épistémologique la plus importante n'est pas entre le causal et le télologique⁵⁹⁷, mais entre le causal et le télologique d'un côté (sphère de l'être) et le normatif d'un autre côté (sphère du devoir-être). Le droit n'est pas non plus la forme de la société et de l'agir social, ce qui serait confondre la validité empirique

⁵⁹⁵ Hans Kelsen, « Der Staatsbegriff der ‘verstehenden Soziologie’ », dans *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff* (1922), Tübingen, Mohr, 1928. Il faut noter que le chapitre « Rechtssoziologie », de *Wirtschaft und Gesellschaft* (1921) (Tübingen, Mohr, 2001), chapitre dans lequel Weber présente son sociologie du droit, a été retrouvé seulement postérieurement, et publié seulement dans l'édition de 1960.

⁵⁹⁶ Voir la critique de Kelsen, à la suite de Weber, à Kantorowicz et Ehrlich de ne pas distinguer entre validité idéale et validité réelle, réduisent la jurisprudence à une discipline sociologique (Stanley L. Paulson, Hans Kelsen und die Rechtssoziologie, op. cit.). Pour la position de Kantorowicz, voir: Hermann Kantorowicz, *Rechtswissenschaft und Soziologie*, Karlsruhe, Müller, 1962. Pour la position de Ehrlich, voir: Eugen Ehrlich (1913), *Grundlegung der Soziologie des Rechts*, Berlin, Duncker und Humblot, 1989. Hans Kelsen et Eugen Ehrlich, *Rechtssoziologie und Rechtswissenschaft: eine Kontroverse* (1915 / 1917), Baden-Baden, Nomos, 2003. Pour la critique de Weber, voir: Max Weber, *Schriften der deutschen Gesellschaft für Soziologie*, Tübingen, Mohr, 1911, p. 323-330; *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen, Mohr, 1988; *Wirtschaft und Gesellschaft*, op. cit.

⁵⁹⁷ Voir la critique de Weber et Kelsen à Rudolf Stammler. Rudolf Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung* (1896), Berlin, Walter de Gruyter, 1924; Hans Kelsen, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatzes*, op. cit.; Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, op. cit.; Max Weber, *Überwindung der materialistischen Geschichtsauffassung* (1907), dans *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, édité par Johannes Winckelmann, Tübingen, 1985.

et la validité normative.

La différence établie par Weber⁵⁹⁸ entre le point de vue juridique et le point de vue sociologique découle de celle existant entre validité empirique et validité idéale : ce qui intéresse la sociologie, dans le domaine de l'être, est la validité empirique ; ce qui intéresse la science du droit (et la sociologie du droit de Weber) est, dans le domaine du devoir-être, la validité idéale. Le problème de la validité idéale est de découvrir le sens normatif d'une norme juridique dans un système juridique supposé sans contradictions. Le problème de la validité empirique est l'investigation de la motivation qui pousse les individus dans une communauté à orienter leur comportement selon un ordre juridique considéré empiriquement valide. Kelsen définit ainsi le problème de la théorie du droit comme celui de la validité idéale, et non celui de la validité empirique. Cela explique pourquoi les théories substantialisantes de la société ne peuvent pas appliquer leur méthode à l'État :

« L'organisation' et l'institution sont en effet des complexes de normes, des systèmes de prescriptions régulant les conduites humaines ; comme telles, c'est à dire au sens spécifique qu'elle possèdent en propre, on ne peut les appréhender que dans la perspective d'une réflexion orientée vers la validité normative (*Soll-Geltung*) dans ces normes, et non vers l'efficacité positive (*Seins-Wirksamkeit*) des actes et des représentations humaines qui ont ces normes pour contenu⁵⁹⁹. »

Si Kelsen distingue le point de vue juridique du point sociologique, cela ne signifie pas que sa pensée juridique puisse s'affranchir d'une réflexion sur la société et sur la psychologie individuelle. Sa conception d'une société conflictuelle (en opposition aux théories sociologiques holistes) ainsi que sa conception psychologique informée par Freud – toutes deux dans le domaine du *Sein*, et non du *Sollen* – sont fondamentales pour comprendre sa

⁵⁹⁸ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, op. cit. Voir aussi Max Weber, *Überwindung der materialistischen Geschichtsauffassung*, op. cit.

⁵⁹⁹ Hans Kelsen, « Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie », op. cit., p. 124 [trad. p. 181].

théorie juridique. Ces deux points de vue (du *Sein* et du *Sollen*) se montrent bien dépendants l'un de l'autre, mais il s'agit pour Kelsen de définir rigoureusement la différence de perspective lorsqu'il traite de théorie du droit, et lorsqu'il présente sa conception de la société et de la psychologie individuelle. D'ailleurs, ce qu'il a développé en profondeur a été, bien sûr, la théorie du droit ; ses considérations sociologiques et psychologiques ont un rôle fondamental, mais n'ont pas été développées au point qu'on puisse trouver chez lui une théorie sociologique ou psychologique dont la complexité approche celle de son œuvre juridique. Elles ne demeurent que sous la forme d'une esquisse, auxquelles il fait référence (rappelant toujours que la société est conflictuelle et non homogène, et que la psychologie est individuelle et non collective) et dont il tire des conséquences pour sa théorie juridique.

2. Unité juridique

Kelsen a puisé dans la psychanalyse les fondements de la critique de l'État comme une « unité sociale », mais ce n'est que de façon négative que la psychanalyse peut lui rendre service : elle montre négativement que l'État n'est pas une « unité sociale », mais elle n'identifie pas quel est le type spécifique de liaison active dans l'État, de sorte que la question : « qu'est-ce qui constitue l'unité de l'État, si ce n'est pas l'unité sociale empirique ? » reste ouverte. La réponse de Kelsen est qu'il y a dans l'État qu'une unité juridique, unifiant tous ceux qui se soumettent à la même loi ; c'est ce qui caractérise l'appartenance à un État comme purement juridique. La notion de validité idéale joue ici un rôle central, dès lors que la norme juridique a validité (dans le vocabulaire de Weber : validité idéale) avec ses lois propres et spécifiques pour tous ceux qui appartiennent juridiquement à un État. Si Kelsen reproche à la sociologie de se fonder sur le concept d'« unité sociale », il n'abandonne pas le concept de « unité », mais considère que l'unité dans l'État est seulement juridique, et non sociale. D'où l'importance de ne pas confondre, au contraire de ce que, selon Kelsen, fait la sociologie de son temps, l'unité sociologique, empirique et causale avec l'unité juridique de l'État. Le lien entre les individus dans un État ne peut se produire que par un ordre juridique valable, de telle façon que tous ceux pour qui cet ordre juridique est supposé valable sont admis

comme membres de l'État.

Cette conception kelsénienne de l'État comme unité juridique cherche alors à échapper aux apories aussi bien de la sociologie que de la psychanalyse. Le processus d'identification décrit par Freud n'a son aspect positif de formation du caractère que dans la psychologie individuelle, mais non pour établir des liens sociaux ou des sentiments d'appartenance dans un État ; dans une institution comme l'État, l'identification ne peut servir qu'à produire des hypostases collectives. Épistémologiquement, Kelsen veut ainsi distinguer la science juridique d'une science sociologique appuyé sur un système causal naturel. L'appartenance à un ordre juridique n'est pas une connexion d'ordre causal : tous ceux pour qui cet ordre juridique est supposé valide sont admis comme membres de l'État. Il est inadmissible, pour Kelsen, de créer la fiction d'une unité sociologique, empirique et causale, qui se confond avec l'unité juridique de l'État.

3. Rapport entre État et droit

Kelsen conteste l'idée que l'État et le droit sont deux ordres distincts, refusant ainsi la question centrale de la théorie juridique de l'État (de la science politique en général) sur le rapport entre l'État et le droit : le droit est-il le présupposé logique de l'État, ou l'État est-il le créateur du droit ? Cette question n'a plus de sens dès que l'État et le droit ne sont plus deux entités distinctes, mais un seul objet. Il n'y a qu'un seul ordre normatif, le droit. L'État est une personnification du droit, une représentation anthropomorphique, résultat de la tendance à hypostasier des représentations en entités réelles, comme l'analyse de Freud sur le totémisme l'a montré.

Dans son analyse du système totémique, Durkheim montre que le totem concrétise des obligations religieuses et sociales (identiques) pour ceux qui participent à la communauté par le repas totémique. Dans le système totémique en Australie, chaque clan se différencie de l'autre par un totem (végétal ou animal) qui symbolise en même temps Dieu et la société, le religieux et le social. Le sacrifice et le repas commun d'un animal – le totem – est un acte d'obligance de la communauté des fidèles envers son Dieu, la communauté réaffirmant

son identité matérielle (communauté de sang), ce qui a un double sens pour Kelsen : d'abord, l'unité sociale s'exprime dans la substance visible et tangible de l'animal totem sacrifié et consommé en commun, sa consommation établissant le lien social ; ensuite, l'unité sociale a un caractère religieux, elle se constitue grâce au rapport avec la divinité, représentée par l'animal totémique. Ainsi, tout comme la pensée totémiste considère que l'unité sociale dépend de la consommation en commun de l'animal totem, la théorie politique juridique moderne, analyse Kelsen, se représente l'ordre juridique abstrait comme une réalité substantielle distincte du droit, comme une personne réelle. La fiction de la personnalisation est une analogie entre l'État (la théorie politique) et Dieu (la théologie). La théologie essaie de vaincre le dualisme entre le Dieu transcendant et la nature en concevant l'incarnation de Dieu ; la théorie politique-juridique, de son côté, essaie de vaincre le dualisme entre l'État métajuridique et le droit extra-étatique grâce à la théorie de l'autolimitation de l'État, selon laquelle l'État supra-juridique devenu une personne se soumet volontairement à son propre ordre juridique.

La conception de l'État comme une personnalité active chez Durkheim signifie pour Kelsen la personnalisation concrète de l'ordre juridique abstrait : en hypostasiant cette personnalisation, on aboutit à un dédoublement de l'objet de connaissance (l'objet et sa personnalisation) comme dans la vision mythologique de la nature, qui voyait « derrière tout arbre une dryade, derrière toute source un dieu aquatique, derrière la lune la déesse Luna et derrière le soleil Apollon ».

Dans son essai « *Gott und Staat* », Kelsen montre l'analogie entre le concept d'État et la théorie de l'État et du droit, d'un côté, et le concept de Dieu et la théologie, de l'autre. Il reprend cette idée dans son œuvre *Le concept sociologique et le concept juridique de l'État*, où il analyse en quoi le concept d'un seul et unique État dans la théorie du droit correspond au concept d'un seul et unique Dieu dans la théologie. Les normes de l'univers, conçues comme un tout sans contradiction, sont associées à l'idée d'un Dieu personnel et hégémonique. D'où l'analogie avec l'ordre juridique, personnalisé dans l'État hégémonique. Ainsi, tout comme la théologie considère l'individu sujet de Dieu, le système juridique le considère sujet du

droit⁶⁰⁰. Toute théorie qui sépare l'État du droit s'approche du même dualisme systématique que celui de la méthode théologique – l'État est conçu comme transcendant l'ordre juridique, comme la théologie conçoit Dieu transcendant la nature: « en tant qu'hypostase de l'unité de l'ordre juridique, il a été engendré comme un être transcendant au regard de cet ordre, exactement comme Dieu, personnification de la nature, s'est trouvé ramené à une image transcendant cette dernière. Pour la critique de la connaissance, il importe au plus haut point de dépasser la méthode théologique dans les sciences humaines, et très particulièrement dans les sciences sociales, de faire litière du dualisme dans le système (...). L'analyse psychologique de Freud », conclut Kelsen, « fait un travail préalable inestimable, en ramenant, avec une efficacité sans précédent, aux éléments de la psychologie individuelle, les hypostases de Dieu, de la société et de l'État, parées de toute la magie de mots millénaires ».

4. *Les conflits de la société*

Considérant les notions de « volonté d'État » et d'« unité sociologique dans l'État » comme une fiction (il y a seulement les volontés individuelles et il ne peut y avoir qu'une unité juridique, mais aucune unité sociologique dans un État), Kelsen conçoit l'État historique comme l'organisation de la domination. Les théories qui présentent l'État comme l'instrument de la volonté générale ou d'une communauté solidaire considèrent l'idéal comme réalité ou, pire encore, essayent de justifier une réalité. Pour Kelsen, cependant, l'idéal d'un intérêt qui va au-delà des intérêts de groupe, comme l'idéal d'une solidarité entre tous les membres dans une société sans distinction de nationalité, classe, religion etc., est une illusion métaphysique⁶⁰¹.

Kelsen reproche à l'école moderne de droit naturel d'avoir une vision idéaliste de la nature humaine, et critique aussi le marxisme, puisqu'il y a des conflits qui ont leur base dans la psychologie, et non

⁶⁰⁰ Hans Kelsen, *Le concept sociologique et le concept juridique de l'Etat*, extrait in: Incidence, p. 205-206 (§36).

⁶⁰¹ Carlos Miguel Herrera, *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, Paris 1997, p. 109.

dans l'économie. Le marxisme, d'après Kelsen, affirme que la suppression des contradictions économiques va supprimer toutes les contradictions vitales. Cependant, il y a des conflits religieux, artistiques et de sexe qui ne peuvent pas se réduire aux conflits économiques : toute différence d'opinion peut devenir une opposition de vie et de mort. La croyance à la solidarité sociale se base sur l'ignorance de la nature humaine ou sur l'espoir de sa transformation radicale. Les relations de domination devaient être expliquées à partir de la nature psychique de l'être humain. Cependant, le marxisme affirme que, parce que le capitalisme est « diabolique », l'être humain devient « méchant ». Pour Kelsen, au contraire, le capitalisme – un système d'exploitation qu'il considère, certainement, comme condamnable – est possible seulement à cause de l'impulsion humaine à utiliser les autres comme moyen pour ses propres fins, une impulsion qui peut trouver une opportunité dans l'exploitation économique ainsi que dans d'autres formes d'exploitation⁶⁰².

Enfin, il faut souligner que même la conception psychologique de l'État comme somme d'un rapport de forces est pour Kelsen problématique, parce qu'il ne peut en réalité y avoir unité ni des dominants, ni des dominés. Or, Kelsen voit toute domination comme une motivation, où la volonté d'un homme devient la volonté d'un autre, un phénomène qu'il trouve dans toutes les relations entre personnes, même dans les relations d'amour et d'amitié. Ainsi, les rapports sociaux impliquent toujours un rapport de forces, un pôle plus fort et un pôle plus faible⁶⁰³.

Dans le même sens, Freud, en répondant à la question de Einstein « Pourquoi la guerre ?», et en ayant en vue les conflits humains, s'oppose à la conception juridique abstraite du droit comme résultat du contrat social. D'abord, observe Freud, ces conflits humains sont réglés par la force. Le droit d'une communauté est conditionné par les rapports de force inégaux entre ses membres – hommes et femmes, parents et enfants, vainqueurs et vaincus des guerres (qui ensuite

⁶⁰² Carlos Miguel Herrera, *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, op. cit., p. 250-251.

⁶⁰³ Hans Kelsen, « Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie », op. cit., p. 108-109 [trad. p. 167].

deviennent maîtres et esclaves). Les changements historiques dans les rapports de force altèrent le droit, soit à cause de ceux qui n'acceptent pas les obligations qu'il impose à tous et retournent à la force brute, soit à cause de la réaction des plus faibles, qui veulent conquérir plus de pouvoir et des droits égaux pour tous. Dans ce cas, le droit s'adapte aux nouveaux rapports de force. Cependant, si la classe dirigeante résiste à modifier le droit, il y a suspension du droit jusqu'à ce qu'un nouvel ordre juridique soit instauré. Le droit résulte alors d'une lutte infinie⁶⁰⁴ et il est aussi conflictuel que la société qui le produit – le conflit au niveau culturel ne cesse pas au niveau légal⁶⁰⁵.

5. La critique de la représentation

Kelsen a reproché aux sociologies holistes de négliger la conflictualité du social, et il a montré comment la société, à son avis, se forme surtout par conflits. On pourrait cependant lui reprocher, à son tour, que sa conception d'unité juridique tombe dans les mêmes difficultés qu'une théorie de l'unité sociale. Cependant, Kelsen comprend cette unité juridique non pas comme le produit d'une volonté commune ou d'un consensus, mais comme le résultat d'un compromis passé entre les intérêts les plus divergents. Les conséquences de cette vision doivent changer la conception classique de souveraineté : il faut, par-delà cette dernière, faire en sorte que les conflits se manifestent directement dans l'État. Ceci passera par une transformation des mécanismes de représentation et par l'introduction de formes de démocratie directe, afin que tous les intérêts puissent se manifester dans le moment législatif. Il y a donc une étroite articulation entre sa critique des sociologies holistes, sa théorie du conflit et sa proposition de renouvellement du parlementarisme. Cette articulation est exprimée dans son étude *Le Problème du Parlementarisme*⁶⁰⁶. Engagé dans une discussion sur la « crise », la « banqueroute » et l'« agonie » du Parlementarisme, Kelsen considère

⁶⁰⁴ Sigmund Freud, *Warum Krieg?* (1933), Studienausgabe Vol. IX, Frankfurt 2000, p. 277-279.

⁶⁰⁵ Sigmund Freud, *Warum*, op. cit., 282-6.

⁶⁰⁶ Hans Kelsen, *Das Problem des Parlamentarismus* (1926), Darmstadt 1968.

que, puisque la lutte historique contre l'autocratie était en fait une lutte pour le parlementarisme (pour une constitution qui donne place à la représentation du peuple dans la formation de la volonté de l'État), la démocratie moderne dépend de la capacité du Parlementarisme, la seule forme réelle apte à réaliser la démocratie, de résoudre les problèmes sociaux de son temps, ce qui pour lui signifie être capable de rendre compte de tous ses conflits, et non de les occulter en propageant l'idée d'une « volonté générale » qui puisse être représentée par quelques élus : « c'est pourquoi la décision sur le parlementarisme est en même temps la décision sur la démocratie⁶⁰⁷. »

Tout d'abord, Kelsen critique l'argument, populaire en son temps, proposant de transformer le Parlement en une sorte d'organisation corporatiste : ceci suppose que ceux qui exercent la même profession ont les mêmes intérêts, atténuant ainsi les conflits au sein d'une profession. Selon le principe de la division de travail, il faudrait introduire des « parlements spécialisés » pour les différents domaines de législation à la place d'un corps légiférant, central, universel et élu démocratiquement. Cependant, contrant l'idée qu'existe une certaine « unité sociale » à l'intérieur des catégories sociales, Kelsen observe que les individus n'ont pas seulement des intérêts professionnels – ils ont d'autres intérêts vitaux, tels que les intérêts religieux, éthiques, esthétiques, et ils désirent aussi un certain encadrement juridique du mariage, du rapport entre l'État et l'Église, ainsi que de tous les autres rapports sociaux⁶⁰⁸. De plus, poursuit-il, les travailleurs de toutes les professions se sentent plus unis entre eux qu'avec les employeurs capitalistes d'une même profession. L'organisation corporatiste n'exprime pas les vraies forces sociales : tout au contraire, c'est le principe majorité-minorité, forme officielle du Parlement démocratique, qui constitue la vraie expression de la société partagée en deux classes. Cet argument est lié à une critique idéologique : historiquement, observe Kelsen, les corporations professionnelles ont toujours été le moyen pour un groupe de dominer l'autre : « n'est-il pas remarquable que l'appel à l'organisation corporatiste vienne du côté bourgeois au moment où le prolétariat, jusqu'à maintenant minorité, devient majorité, et où le

⁶⁰⁷ Hans Kelsen, *Das Problem des Parlamentarismus*, op. cit., p. 5.

⁶⁰⁸ Hans Kelsen, *Das Problem des Parlamentarismus*, op. cit., p. 26.

parlementarisme démocratique menace de se tourner contre le groupe qui jusqu'à maintenant avait la domination politique⁶⁰⁹ ? »

C'est parce que Kelsen part d'une conception de la société comme conflictuelle, à la différence des thèses sociologiques holistes soulignant l'unité sociale, qu'il peut critiquer tous les principes classiques du Parlementarisme. La définition usuelle est que le Parlementarisme résulte d'un organe élu par le peuple avec le droit universel et égalitaire de vote, selon le principe de la majorité, en vue de former la volonté étatique. Le *premier* principe contenu dans cette définition est le principe de la liberté, de l'autodétermination démocratique : la lutte pour le parlementarisme a été en fait toujours une lutte pour la liberté politique. Cependant, observe Kelsen, la réalité sociale et la praxis politique nient l'existence de la liberté, qui signifie autodétermination politique : l'ordre social doit être formé par tous ceux qui y appartiennent, mais le peuple ne construit pas l'ordre social, tout simplement il choisit les individus censés d'être les représentants du peuple, considérés comme une hypostase collective, comme dans la théorie du contrat social. Or pour Kelsen la volonté de quelques individus ne signifie pas la volonté du peuple, puisque que les volontés des uns et des autres toujours diffèrent et sont en conflit.

Le *deuxième* principe est l'intermédiation dans la formation de la volonté – le principe de la représentation –, ce qui implique une division du travail, une différentiation sociale. L'idée que le Parlementarisme exprime la liberté démocratique s'appuie sur ce que Kelsen nomme la « fiction de la représentation » - une conception selon laquelle le peuple ne peut s'exprimer que par le Parlement qui le représente, même si le Parlement est indépendant du peuple et si les Parlementaires ne reçoivent aucune instruction obligatoire de leurs électeurs. La fiction de la représentation légitime ainsi le parlement d'après le principe de la souveraineté populaire. Or il n'est pas possible, pour Kelsen, de « représenter » le peuple, de la même manière qu'une personne ne peut pas en représenter une autre, puisqu'elles auront nécessairement des intérêts divergents.

Dès lors qu'il n'y pas de vraie « représentation », dès lors

⁶⁰⁹ Hans Kelsen, *Das Problem des Parlamentarismus*, op. cit., p. 26.

qu'il n'y pas une unité de volonté, les parlementaires doivent être toujours soumis au contrôle du peuple. Kelsen n'accepte donc pas le principe de la non-responsabilité des parlementaires. Le principe de l'immunité (d'après lequel un parlementaire peut être jugé et condamné seulement si le Parlement est d'accord) avait comme fonction de protéger les parlementaires lors de la monarchie constitutionnelle, mais n'a plus de sens dans une république parlementaire. Kelsen considère aussi que si le peuple s'oppose au Parlement, celui-ci doit être dissout – ceci ne signifie pas forcément que le parlement suivant exprimera la volonté du peuple, ce qui, de par le caractère conflictuel du social, est impossible – mais au moins ne sera-t-il pas en opposition avec lui.

S'il n'est pas possible que la volonté étatique soit construite par le peuple à tous ses niveaux, il est cependant possible que le peuple puisse quand même par d'autres moyens participer plus intensément à la législation que dans le cas du Parlement, dans lequel sa participation est restreinte à l'élection. Le « référendum » (non seulement constitutionnel, mais aussi législatif) rend cette participation plus ample. Une autre institution considérée par Kelsen comme permettant une ingérence immédiate du peuple dans la formation de la volonté de l'État est l'initiative populaire, par laquelle un certain nombre d'électeurs font une proposition de loi, dont le Parlement est obligé de s'occuper. Cette institution, d'après Kelsen, devrait avoir plus de place dans la constitution, et permettre au peuple de présenter surtout des directives générales ; comme les électeurs ne peuvent pas donner des instructions au Parlement, ils pourraient au moins donner à leurs représentants des motivations pour les orienter.

Le *troisième* principe que Kelsen critique est le principe de la majorité. Le Parlement est basé sur le principe de la majorité et l'ordre social est constitué par la majorité, mais une majorité suppose une minorité. Donc, seulement celui qui appartient à la majorité est libre et s'autodétermine. La minorité est en contradiction avec l'ordre social. Même celui qui appartient à la majorité n'est pas complètement libre, parce qu'il ne peut pas changer son avis sans avoir besoin de trouver une autre majorité à laquelle se rejoindre pour pouvoir être de nouveau libre. Le principe de la majorité ne laisse pas tous les différents intérêts se présenter dans le Parlement ; il ne permet pas que toutes les

opinions et contre-opinions se développent – problèmes qui sont aujourd’hui au cœur de la discussion sur la démocratie et la crise de la représentation.

Freud répond d’abord à Kelsen dans une note de bas de page de la deuxième édition de *la Psychologie des Masses* : la réalité du phénomène à travers lequel une « pathologie collective » se forme ne serait pas pour lui une hypostase. Freud développe encore le concept de sur-moi, qui est dans l’esprit le représentant du politique et qui fonctionne comme un tribunal⁶¹⁰.

Ce débat entre Freud et Kelsen se concentre exclusivement sur la masse permanente, ignorant les masses non institutionnelles, antiétatique – telles que celle que Elias Canetti, dans son livre *Masse et Puissance*, considère comme la masse par excellence, la masse dont le symbole est le « feu » : elle se constitue dès que le feu commence, elle se disperse dès que le feu s’épuise. Les propriétés de cette masse sont les mêmes que celles du feu, et son trait principal, observe Canetti, est sa tendance incendiaire⁶¹¹, dont des exemples peuvent être trouvés dans toutes les cultures et à toutes les époques : « c’est un des instincts les plus puissants de la masse, dès qu’elle est constituée, que de faire elle-même son feu et d’accaparer l’attraction qu’il exerce au bénéfice de son propre accroissement »⁶¹².

À la suite des atrocités de la Seconde Guerre mondiale, qui sembleraient prouver comment un État peut devenir une « foule » telle que l’armée et l’Église analysées par Freud, Kelsen, imaginant peut-être trop limitées les chances de contrôler la souveraineté de l’État par le droit interne, se consacre à l’étude du droit international : il cherchera désormais dans un droit extérieur à l’État le moyen

⁶¹⁰ Etienne Balibar montre dans son essai « Kelsen et Freud » comment, avec l’invention du sur-moi, Freud rend compte du problème qui, selon Kelsen, ne pouvait pas être résolu par l’identification, comme les formes de liens sociaux au sein d’un Etat : si, dans un Etat, une collectivité ne se forme pas par l’identification, elle se formera par le sur-moi, par la soumission à une même autorité, même sans identification.

⁶¹¹ Elias Canetti, *Masse und Macht* (1960), Frankfurt, Fischer, 1996 (trad. française: p. 80).

⁶¹² Id., p. 81.

permettant de freiner adéquatement sa toujours féroce souveraineté⁶¹³.

Appendice : Kelsen dans le contexte du développement du droit international

L’opposition conflictuelle entre la possibilité de justice par moyen du droit international et la violence des relations internationales trouve sa référence classique dans le dialogue de Mélos de la *Guerre de Péloponnèse*, où Thucydide (471-400 av. J.C.) se figure comment Athènes, avant d’envahir cet île, essaye de la convaincre de se rendre, en s’appuyant sur une argumentation qui naturalise la loi du plus fort, présentée comme atemporelle et inévitable. Mélos, par contre, lui oppose la conception d’un ordre juridique qui protège aussi les plus faibles, confrontant la balance de pouvoir, peut-être plus effective à court terme, au droit qui lui, à long terme, peut bénéficier à tous : « Nous vous proposons notre amitié et notre neutralité ; mais nous vous invitons à évacuer notre territoire en concluant un traité au mieux de vos intérêts comme des nôtres⁶¹⁴. » Le dialogue est traditionnellement connu comme une apologie de la politique du pouvoir, selon lequel Mélos, qui refuse de se rendre, est envahi, ses hommes en âge militaire sont tous morts, ses femmes et ses enfants vendus comme esclaves. Cependant, tous les arguments de Mélos vont encore être confirmés : la répression qu’Athènes exécute partout lui procure de plus en plus d’ennemis, faiblit sa légitimité, provoque la corruption de son ordre interne ; à la conquête de Mélos suit l’expédition sicilienne, qui va apporter à Athènes la défaite décisive.

Le traité d’amitié proposé par Mélos n’est pas tout simplement une construction abstraite du droit naturel, tel qu’évoqué par Antigone, en

⁶¹³ Hans Kelsen, *Law and peace in international relations*, Cambridge, Harvard University Press, 1948; Hans Kelsen, *Peace through law*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1944.

⁶¹⁴ Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, Paris, Gallimard, 1964, Tome 2, p. 120.

opposition au droit positif. L'Antiquité a bien connu le droit international, dont un des événements les plus représentatifs est le traité international signé en 1728 av. J. C. par Hattousilis, roi des Hittites, et Ramsès II, roi d'Égypte. Pendant la *pax romana* du Moyen Âge, les relations entre groupes sont réglées surtout par le vasselage, soumises au double contrôle du pouvoir temporel de l'Empereur et de l'autorité spirituelle du Pape. Avec la formation de l'État à l'époque de la Renaissance, aussi bien qu'avec la théorie de la souveraineté visant à se libérer du pouvoir du pape (séparation du temporel et du spirituel) et du système du vasselage, le droit interne ainsi que le droit international réapparaissent sous les formes modernes d'aujourd'hui⁶¹⁵.

Au XVe siècle, les théologiens juristes appliquent aux relations internationales la conception d'un droit naturel antérieur au droit positif, qui protège l'individu du pouvoir auquel il est sujet, développé au Moyen Âge par Thomas d'Aquin dans sa reconstruction d'Aristote et du stoïcisme : de même que les individus, aussi les États sont poussés à constituer une société internationale de caractère nécessaire et juridique. Le pouvoir universel, qui disparaît avec la fin de la papauté et du Saint-Empire, est substitué par une supra-légalité universelle qui, en face de l'absence d'une unité organique, s'impose aux États et les unit. Des règles divines découvertes par la raison composent un droit naturel qui limite l'État souverain, légitime et régule les conquêtes coloniales, les conflits entre les puissances – surtout entre l'Espagne et le Portugal –, et enfin, la « guerre juste. » L'espagnol Francisco de Vitoria (1480-1546)⁶¹⁶ en énumère huit

⁶¹⁵ Gérard Soulier, « Rapport sur la critique marxiste appliquée aux théories traditionnelles du droit international », *Annales de la faculté de droit et des sciences économiques de Reims*, A.R.E.R.S., 1974, p. 193-207, ici : p. 198-199.

⁶¹⁶ Francisco de Vitoria, *Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre*, Genève, Doz, 1966 [*De Indis recenter inventis et de Jure belli Hispanorum in Barbaros relectiones*, 1539]. Après Vitoria, l'espagnol Francisco Suarez (1548-1617) soumis le droit positif (les mœurs et les règles des Etats souverains) au droit naturel (la loi universelle de Dieu) [Francisco Suarez, *Des lois et du Dieu législateur*, Paris, Dalloz, 2003 (*Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, 1613)]. Nguyen Quoc Dinh, Patrick Daillier et Alain Pellet, *Droit International Public*, 6. ed., Paris, LGDJ, 1999, p. 54-55 ; Gérard

causes, comme la propagation de la foi et la défense des Barbares convertis, des injures graves commises par les Barbares, l'absence d'une administration élémentaire entre les Barbares et surtout, le droit de faire le commerce avec les Barbares, leur apportant les produits qu'ils n'ont pas, et leur prenant l'or et d'autres choses qu'ils ont en abondance. Dans une deuxième étape, le droit naturel, jusqu'alors identifié par les théologiens à la loi divine, est laïcisé, identifié aux principes de l'émergente société capitaliste. *Du droit de la guerre et de la paix*, du hollandais Hugo Grotius (1583-1645), considérée comme la première œuvre systématique de droit international, établit les principes rationnels du droit naturel auxquels le droit volontariste, émanant de la volonté des États et exprimé en traités, doit se soumettre⁶¹⁷.

Le système international qui se forme alors exclut cependant la subordination de l'État souverain à un droit international supérieur, tel que préconise le droit international naturel. Le positivisme volontariste croît avec le renforcement de l'État, le droit s'émancipe de la religion, de la philosophie et de la morale, en écartant toute réflexion sur l'origine et la valeur des règles ; l'investigation sur leur validité ne prend en compte que la vérification du respect des procédures adéquates et de l'autorité compétente. Emmerich de Vattel (1714-1768)⁶¹⁸, en opposition à Grotius, conçoit une différence fondamentale entre les États et les individus : l'individu a besoin de ses prochains, ce qui justifie un pouvoir central politique, qui qualifie cette société de société politique, mais les États souverains n'ont pas besoin les uns des autres, ils ne leur est pas nécessaire de constituer une société composée d'États, moins encore de se soumettre à un pouvoir central qui ferait de cette société une société politique. Si la

Soulier, « Rapport sur la critique marxiste appliquée aux théories traditionnelles du droit international », op. cit., p. 200-202.

⁶¹⁷ Hugo Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, Paris, PUF, 1999 (*De jure belli ac pacis*, 1625). Son successeur, Samuel Pufendorf (1632-1694), soumis le droit volontaire et la souveraineté de l'État au droit naturel [Samuel Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens*, Bâle, Thourneisen, 1732 (*De Jure naturae et gentium*, 1672)].

⁶¹⁸ Emmerich de Vattel, *Le droit des gens ou principes de la loi naturelle appliquée à la conduite et aux affaires des nations et des souverains* (1. éd. 1758), Paris, Rey et Gravier, 1820.

raison peut déduire un droit international naturel, tel quel Grotius l'avait conçu, ce droit naturel ne dit pas comment agir dans chaque circonstance particulière, et c'est aux États de l'apprécier. Il y a dans cette situation le danger du conflit, mais le conflit est nocif à la sécurité de tous, et alors les États, face à l'absence d'un pouvoir politique centrale, cherchent à se comprendre, donnant au droit naturel un contenu accepté par tous. Le droit international volontaire ainsi constitué ne se soumet pas au droit naturel, tel quel Grotius le voulait, mais modifie le droit naturel pour faciliter le consentement mutuel. Le droit naturel international de Grotius, qui avait une méthode rationnelle déductive, a été sûrement convenu à une époque où le droit international avait peu de règles, influençant ainsi son développement, mais les positivistes vont considérer surtout le droit résultant des traités et des mœurs internationaux⁶¹⁹.

Au XVIIIe siècle, le droit international jouit d'un remarquable progrès. Le traité entre l'Angleterre et les États Unis en 1792, de même que le traité entre l'Espagne et les États-Unis, prévoient pour la première fois l'arbitrage comme résolution de différends rapportés aux frontières. Le Congrès de Vienne de 1815 réalise une codification décisive pour le droit des hommes, fixant les règles de la diplomatie et de la navigation⁶²⁰. Dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle et tout le long du XIXe siècle, le positivisme introduit dans les sciences sociales domine la réflexion en droit⁶²¹, en établissant les principes du droit international : les États sont souverains et égaux, constituant une société internationale ; le droit international est interétatique (ne s'applique pas aux individus), surgit de la volonté et du consentement des États (consentement exprès dans les traités, tacites dans les mœurs), et permet la guerre⁶²².

⁶¹⁹ L'anglais Richard Zouch (1590-1660) et l'hollandais Kornelius van Bynkershoek (1673-1743).

⁶²⁰ Klaus-Gerd Giesen, « Die Genfer Friedensgesellschaft (1830-1839) und der Strukturwandel des europäischen Pazifismus », *Die Friedens-Warte*, 66, n. 1-2, 1986, p. 23-42.

⁶²¹ Georges Frédéric de Martens (1756-1821).

⁶²² Nguyen Quoc Dinh, Patrick Daillier et Alain Pellet, *Droit International Public*, op. cit., p. 55-58 ; Gérard Soulier, « Rapport sur la critique marxiste

Ce ne serait qu'à partir de 1945 qu'un nouveau courant positiviste, qui refuse le dogmatisme volontariste, domine les sciences juridiques. Contre le positivisme classique, étatique et volontariste (l'État est l'unique source de droit, et tout dépend de sa volonté), se tourne l'école normative conduite par Kelsen⁶²³ et l'école objectiviste (ou sociologique) inspirée par Georges Scelle⁶²⁴. En cherchant une explication globale pour le droit international, ils attaquent les deux concepts clés du positivisme volontariste : l'État et la souveraineté. En comprenant le droit comme un complexe ordonné de normes, il disparaît dans la théorie de Kelsen la notion de souveraineté et d'exclusivité des États comme sujets de droit international. L'objectivisme sociologique de Georges Scelle rejette aussi la notion de souveraineté de l'État, mais pour des raisons différentes : en étendant la conception solidariste de Duguit à la société internationale, il conçoit une solidarité sociale qui unit les individus dans la société interne ainsi qu'internationale, de telle façon que la différence entre ces deux sociétés disparaît ; il n'y a qu'un monisme social, fondé sur la solidarité. Il ne peut pas y avoir un droit interétatique, parce que la société internationale ne résulte pas de la coexistence des États, mais de l'interpénétration des peuples. Scelle oppose ainsi le droit objectif, un assemblage de normes qui traduisent les nécessités de la solidarité inter-social, au droit positif, les normes en vigueur, qui souvent déforment le droit objectif, devenant ainsi anti-juridiques⁶²⁵. Kelsen permet de penser un ordre juridique sans souveraineté étatique, aussi bien national qu'international, qui ne présuppose pas, au contraire de Scelle, la solidarité sociale mais le conflit, en prenant en compte les rapports de force.

appliquée aux théories traditionnelles du droit international », op. cit., p. 203.

⁶²³ Hans Kelsen, « Théorie générale du droit international public », *Recueil des Cours de l'Académie de Droit International*, 42, IV, 1932. L'« École de Vienne », fondée par Hans Kelsen, Alfred Verdross et Joseph L. Kunz, est représentée en France par Jean Combacau et Charles Leben .

⁶²⁴ Georges Scelle, « Droit de la paix », *Recueil des Cours de l'Académie de Droit International*, 46, IV, 1933.

⁶²⁵ Il y aussi le positivisme pragmatique, pour qui un concept n'importe qu'au fur et à mesure qu'il domine la pratique internationale. Nguyen Quoc Dinh, Patrick Daillier et Alain Pellet, *Droit International Public*, op. cit., p. 78 ; Gérard Soulier, « Rapport sur la critique marxiste appliquée aux théories traditionnelles du droit international », op. cit., p. 206.

Chapitre 8. Théorie critique contemporaine

Nous analysons dans les chapitres suivants les théories contemporaines qui entreprennent une confrontation critique avec le marxisme occidental et les catégories théoriques que celui-ci a légué pour penser une politique de transformation des rapports matériaux injustes au sein des relations internationales D'abord, nous étudions la théorie habermasienne, qui, à partir de sa critique envers le marxisme, nous offre un instrument fondamental pour penser la politique de la construction du droit international et des droits humains. Ensuite, nous observons les théories de Honneth et de Lazzeri, qui, à partir de leurs critiques du concept marxiste de réification, développent une conception renouvelée de la reconnaissance. Enfin, nous analysons quatre théoriciens qui étudient l'injustice des relations internationales en se fondant sur une reconstruction de la tradition matérialiste : Hardt, Negri, Derrida et Balibar.

8.1. Habermas : humanité et droits humains

Habermas, dans *Le discours philosophique de la modernité*, reprend la distinction kantienne entre « *Schulbegriff* » ou le « concept académique » de la philosophie, comprise comme un système de connaissances de la raison », et « *Weltbegriff* » ou le « concept universel » de la philosophie, ce qui « ‘intéresse forcément’ à tout le monde ». Hegel a fusionné les deux concepts de cette scission, en la dépassant (« *Aufhebung* ») dans une conception d’absolu - mais ces concepts, après Hegel, se sont de nouveau séparés. La situation ne sera renversé qu’avec le marxisme hégélien de Lukacs, Horkheimer et Adorno, « qui, avec l'aide de Max Weber, réinterprètent *Le Capital* dans le sens d'une théorie de la réification et rétablissent le lien rompu qui reliait l'économie à la philosophie⁶²⁶. » Les scissions établies par

⁶²⁶ Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, p. 59.

Kant représentent pour Habermas la quintessence d'une modernité caractérisée par Weber comme une rationalisation du contexte culturel et social, dont le résultat est la perte de sens et de liberté. Lukacs rejoint le diagnostic de Weber d'une rationalisation globale de la société moderne et l'analyse de Marx sur le fétichisme - la relation sociale entre les êtres humains prend la forme d'une relation entre les choses, c'est-à-dire, *hors* les êtres humains⁶²⁷ – afin de développer une conception de réification qui fait l'être humain apparaître comme partie mécanisée d'un système qui semble indépendante de lui, et son attitude, comme simplement contemplative⁶²⁸. D'où la critique de Horkheimer à la science moderne pour transformer le monde en choses et faits, produits de la distanciation sociale⁶²⁹, et à une théorie qui sépare l'expert en tant que scientifique - qui voit la réalité comme quelque chose *d'extérieur* - et en tant que citoyen qui participe à cette réalité, sans joindre les deux choses.

La théorie de l'agir communicatif permet à Habermas, tel qu'il l'explique dans la préface de son ouvrage⁶³⁰, porter sur trois thèmes : un concept de rationalité qui étend le concept de raison réduite par ses critiques à son aspect cognitive-instrumental, un concept de société qui rejoint les paradigmes du monde vécu et du système, une théorie de la modernité qui peut expliquer les pathologies sociales actuelles. Ainsi, Habermas peut vérifier la pertinence de la critique à l'héritage du rationalisme occidental, critique faite par les sociétés occidentales elles-mêmes⁶³¹. Analysons d'abord comment la tradition du marxisme occidental, en s'appropriant de la théorie wébérienne de rationalisation, conçoit la société comme un macro-sujet ; ensuite, comment Habermas, à travers la théorie de l'action communicatives, développe une conception de société autre que celle d'un macro-sujet ; enfin, comme Habermas présenter d'autres explications pour les pathologies sociales que celles basées sur la scission d'un macro-sujet.

⁶²⁷ Karl Marx, *Das Kapital*, Berlin, Dietz, 1953, Vol. I, p 71.

⁶²⁸ Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Neuwied und Berlin, Luchterhand, 1968, p. 104.

⁶²⁹ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 479.

⁶³⁰ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, Vol. I, p. 10.

⁶³¹ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 11.

Nous pourrions ainsi vérifier comment Habermas développe un concept de justice et de justice internationale qui ne suppose pas la restauration d'une totalité divisée.

I. Le marxisme occidental

Lukács⁶³² entrevoit dans le caractère *contemplatif* de l'attitude capitaliste du sujet une conception mécaniciste de l'histoire : le calcul rationnel dépend de la possibilité de prévoir le cours des phénomènes selon des lois et indépendamment de l'arbitre.⁶³³ « La nécessité du calcul exige un spécialiste, qui se transforme en un ‘spectateur du devenir social’⁶³⁴. » Ce n'est que la conscience de classe qui peut changer l'histoire. Le mécanicisme de l'historicisme de la II Internationale ne rend pas une activité de ce genre possible, ce qui est combattu par la conception de la décision du mouvement politique chez Rosa Luxemburg. Benjamin remonte à cette idée, rattachée à la conception esthétique de modernité chez Baudelaire – qui rompt avec le « continuum » de l'histoire, le temps homogène et vide : le moment de l'avenir du Messie est un moment de décision ; c'est à la décision politique de changer le mode de production capitaliste. Lukacs critique également avec des éléments luxemburgistes la Deuxième Internationale, en s'opposant à une notion de temps qui perd son caractère mutable pour se fixer dans un « continuum exactement délimité⁶³⁵. » Le diagnostic webérien de perte de sens et de liberté n'est pas éternel, mais une partie du mode de production capitaliste, de tel façon qu'une décision politique peut interférer dans le continuum de l'histoire. La théorie critique de Horkheimer, dans ce même sens, permet l'activité. Les obstacles à l'activité étaient acceptés comme naturels en raison de la séparation entre l'individu et la société. Selon cette séparation, « l'individu accepte naturellement les déterminations basiques de son existence comme préétablies et s'efforce de les

⁶³² Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, op. cit., p. 104.

⁶³³ Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, op. cit., p. 112.

⁶³⁴ Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, op. cit., p. 114.

⁶³⁵ Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, op. cit., p. 104.

remplir⁶³⁶. » La construction du présent historique par le sujet reste la grande préoccupation de la théorie critique⁶³⁷. La réconciliation intentionnée par Hegel doit être réalisée, pour Marx, non dans la théorie, avec l'esprit absolu, mais dans la pratique. La totalité signifie l'abolition des classes, ce qui permet au sujet de ne plus se voir dans la société comme quelque chose d'extérieur. Afin de ramener à la théorie cette conversion de la philosophie en pratique, Lukács revient au concept hégelien de l'identité sujet-objet : au fur et à mesure que le prolétariat, en tant que porteur de la totalité, devient conscient de soi, il détruit la réalité. Il ne s'agit plus de l'esprit qui se connaît, mais de la classe ouvrière qui prend conscience de soi-même. Les éléments hégeliens sont ainsi intégrés dans une perspective marxiste. La référence pour Horkheimer est également la totalité avec un contenu matérialiste, cela veut dire, la suppression des classes - mais le porteur de la totalité pour lui n'est plus le prolétariat.

Weber examine « le ‘rationalisme’ spécifique et propre à la culture occidentale⁶³⁸ », car seulement chez elle sont apparus des « phénomènes culturels doués (comme nous le voulons croire) d'un développement *universel* dans sa valeur et signification⁶³⁹. » La rationalisation signifie, d'une part, le désenchantement du monde qui a conduit à la profanation de la *culture* ; ainsi, la science, l'art, la moralité et le droit forment des sphères culturelles de valeur, chacune avec sa propre légalité. D'autre part, cela signifie le développement des *sociétés modernes*, marquées par deux systèmes centrés sur l'entreprise capitaliste et l'appareil bureaucratique de l'État⁶⁴⁰. Selon ce diagnostic de Weber, la conséquence de la modernité culturelle est la perte de sens, et celle de la modernisation sociale, la perte de liberté. Le désenchantement du monde est le processus par lequel les images religieuses et métaphysiques du monde sont victimes de la propre

⁶³⁶ Max Horkheimer, « Traditionnelle Theorie und kritische Theorie », p. 130.

⁶³⁷ Max Horkheimer, « Traditionnelle Theorie und kritische Theorie », op. cit., p. 132.

⁶³⁸ Max Weber, « Vorbemerkung », dans *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Vol. I, Tübingen, Mohr, 1988, p. 1-16, ici : p. 11.

⁶³⁹ Max Weber, « Vorbemerkung », op. cit., p. 1.

⁶⁴⁰ Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. cit., p. 13.

rationalisation où elles sont nées⁶⁴¹ : « les interprétations religieuses du monde et l'éthique des religions créés par des intellectuels et qui prétendent être rationnelles ont été très soumises à l'impératif de la cohérence⁶⁴². » Dans ce processus de rationalisation, les commandements des religions de salut – qui se sont éloignés des associations communautaires pour exiger une fraternité universelle⁶⁴³ – signifient « systématisation et rationalisation du mode de vie⁶⁴⁴ », de sorte que, tandis que dans les premiers temps la religion était liée au monde et à ses ordres, le processus de rationalisation de la religion, en rejetant le monde, génère une telle tension que le lien se rompt, et chaque sphère peut alors être fondée sur ses propres principes. L'unité assurée par ces images se perdent, et des sphères autonomes de valeur se forment : « la rationalisation et la sublimation consciente des relations des êtres humains avec les différentes sphères de valeurs, extérieurs et intérieurs, ainsi que religieux et laïques, ont fait pression pour rendre consciente *l'autonomie intérieure et licite* des sphères individuelles, permettant, ainsi, qu'elles s'inclinent vers les tensions qui restent cachés dans la relation, à l'origine naïve, avec le monde extérieur⁶⁴⁵. » Weber, à partir des « formes les plus rationnelles que la réalité peut prendre », constitue une « typologie » du rationalisme. Mais il s'agit toujours d'un « moyen idéal typique d'orientation⁶⁴⁶ », car « les sphères individuelles de valeur sont préparés avec une cohérence rarement trouvée dans la réalité », mais permettant de voir à quel point les phénomènes historiques s'en approchent⁶⁴⁷. Chaque sphère a non seulement une légalité spécifique, mais aussi une rationalisation spécifique, c'est-à-dire, chaque champ peut être « rationalisé » selon des fins et valeur ultimes très différentes, et ce qui

⁶⁴¹ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 445.

⁶⁴² Max Weber, « Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen » (1920), dans *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Vol. I, Tübingen, Mohr, 1988, p. 237-573, ici : p. 372.

⁶⁴³ Max Weber, « Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen », op. cit., p. 379.

⁶⁴⁴ Max Weber, « Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen », op. cit., p. 376.

⁶⁴⁵ Max Weber, « Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen », op. cit., p. 376-377.

⁶⁴⁶ Max Weber, « Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen », op. cit., p. 371.

⁶⁴⁷ Max Weber, « Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen », op. cit., p. 372.

d'un point de vue est rationnel, peut être irrationnel d'un autre⁶⁴⁸. En analysant la sphère de la culture, Weber montre que la pluralité des sens conduit finalement à un manque de sens : le plus les valeurs culturelles sont variées, le plus insignifiant devient ce qu'une vie finie peut englober : « le paysan, comme Abraham, pouvait mourir ‘comblé par la vie’, pouvait accomplir un ‘cycle de son existence’ » - mais pas l'homme « culte », qui « lutte pour se perfectionner en vue d'acquérir ou de créer ‘valeurs culturelles’ », puisque « la possibilité de perfectionnement de l'homme de culture progresse indéfiniment, comme avec les valeurs culturelles. » Ainsi, si la *culture* surgisse comme « l'émancipation de l'être humain par rapport au cycle de vie naturel, organiquement prescrit », elle devient de plus en plus manque de sens⁶⁴⁹. Enfin, le résultat de ce processus se présente comme la « domination mondiale de la non-fraternité » : « Dans les conditions techniques et sociales de la culture rationnelle, une imitation de la vie de Bouddha, Jésus ou Saint-François semble condamné par des raisons purement externes⁶⁵⁰. »

Tandis que la rationalisation culturelle (surtout aux XVI^e et XVII^e siècles, avec le protestantisme, l'humanisme et le moderne développement scientifique) contribue à la perte de sens, la rationalisation sociale (surtout à la fin du XIX^e siècle, avec le libéralisme tardif et le transit du capitalisme libéral au capitalisme organisé)⁶⁵¹, de sa part, implique la perte de liberté, conçue en termes d'une théorie de l'action : l'avance de la bureaucratie et de l'administration dissocie les actions rationnelles visant des fins d'un côté et la rationalisation visant des valeurs d'un autre côté. Ainsi, les organisations qui réglementent les actions doivent être conformes aux motifs utilitaristes généralisés⁶⁵².

Le diagnostic de perte de sens et de liberté ne peut mener qu'à la résignation de Weber. Toutefois, Lukacs, avec l'instrumental hégélien,

⁶⁴⁸ Max Weber, « Vorbemerkung », op. cit., p. 11.

⁶⁴⁹ Max Weber, « Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen », op. cit., p. 407.

⁶⁵⁰ Max Weber, « Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen », op. cit., p. 408.

⁶⁵¹ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 446.

⁶⁵² Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 447.

considéré à partir de la critique de Marx et de son analyse du fééchisme de la marchandise, localise ce processus dans leurs bases économiques : le changement de la forme de production peut restaurer la totalité. Lukacs s'appuie sur l'analyse de Marx, pour qui l'éigme de la *structure* de la marchandise est le problème central de la société bourgeoise capitaliste, révélant toutes ses formes d'objectivité et de subjectivité⁶⁵³. La forme marchandise ne peut être qu'une forme particulière, entre autres, des échanges organiques sociaux entre les hommes, mais elle peut prendre une forme universelle, c'est à dire, constitutive d'une société. Dans ce cas, elle pénètre toutes les manifestations vitales de la société, en les transformant à son image⁶⁵⁴. Il importe la situation historique de ce phénomène : « cette évolution de forme mercantile vers la forme de domination réelle sur l'ensemble de la société est surgiit seulement avec le capitalisme moderne⁶⁵⁵. » Sa question spécifique est le fééchisme, c'est-à-dire : dans le capitalisme moderne, l'essence de la structure mercantile consiste dans le fait de qu'une relation entre personnes prend le caractère d'une chose. Ainsi, Lukacs reprend le concept du fééchisme chez Marx, le phénomène dans lequel « une certaine relation sociale entre les êtres humains assume pour eux la forme fantomatique d'une relation entre choses⁶⁵⁶. » Marx distingue comme deux facteurs des marchandises la valeur d'usage - qui correspond à son utilité, « déterminée par les propriétés du corps de la marchandise⁶⁵⁷ » - et la valeur d'échange, qui apparaît comme « la proportion par laquelle les valeurs de l'usage d'une espèce sont échangées par les valeurs d'usage d'une autre espèce⁶⁵⁸. » La marchandise, sans être considérée dans sa valeur d'usage, à savoir, pour ses qualités matérielles, a comme seule propriété d'être le produit du travail - ce n'est plus la maison ou le fil, ni le travail du maçon ou du fileur. Autrement dit, « lorsque le caractère utile des produits du travail disparaît, disparaît le caractère utile des travaux qui y sont représentés, et disparaissent aussi, donc, les différentes formes concrètes de ce travail » - réduits au travail humain abstrait. Or, la quantité de travail humain incorporé dans un

⁶⁵³ Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, op. cit., p. 97.

⁶⁵⁴ Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, op. cit., p. 99.

⁶⁵⁵ Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, op. cit., p. 98.

⁶⁵⁶ Karl Marx, *Das Kapital*, op. cit., p. 71.

⁶⁵⁷ Karl Marx, *Das Kapital*, op. cit., p. 45.

⁶⁵⁸ Karl Marx, *Das Kapital*, op. cit., p. 46.

produit est mesurée par le temps moyen nécessaire à sa production⁶⁵⁹. Ainsi, « en tant que valeurs, toutes les marchandises ne sont que mesures déterminées du temps de travail cristallisé⁶⁶⁰. »

Par conséquent, la substance de la valeur est le travail ; sa mesure de grandeur, le temps de travail ; sa forme, qui stipule la valeur d'échange⁶⁶¹, est donnée, d'abord, par la simple relation de valeur qui s'établie entre deux marchandises, tel que « x de la marchandise A = y de la marchandise B, ou x de la marchandise A vaut y de la marchandise B. » Où A est le lin, et B est le manteau, « le lin exprime sa valeur dans le manteau, le manteau sert d'expression à cette valeur. » Ainsi, le lin est sous la forme relative de valeur, le manteau sous la forme d'équivalent. Être changé n'est pas une propriété naturelle du manteau, bien qu'elle semble l'être : dès que « les propriétés d'une chose ne proviennent pas de leur relation avec d'autres choses, mais seulement ont des effets dans une telle relation, il apparaît également que le manteau a, par sa forme équivalent, la propriété d'être directement échangeable, ainsi que sa propriété d'être lourds ou de garder quelqu'un au chaud. D'où l'énigmatique de la forme équivalente, que dans un premier moment blesse le regard bourgeois rustique de l'économiste politique, dès qu'elle se présente à lui, déjà dans la forme de l'argent⁶⁶². » La deuxième particularité est que « le travail concret se convertit dans la forme de manifestation de son contraire, le travail humain abstrait » ; la troisième est que le travail privé se convertit également dans la forme de son contraire, le travail en forme directement sociale⁶⁶³.

La forme équivalente qui peut être reçue pour une marchandise quelconque est appelée de forme équivalente générale. Or, « le genre spécifique de la marchandise, dont la forme naturelle se fonde socialement avec la forme équivalente, devient la marchandise monnaie-marchandise. » Et encore, la forme équivalente générale se fond définitivement, grâce à l'habitude sociale, avec la forme naturelle

⁶⁵⁹ Karl Marx, *Das Kapital*, op. cit., p. 47.

⁶⁶⁰ Karl Marx, *Das Kapital*, op. cit., p. 48.

⁶⁶¹ Karl Marx, *Das Kapital*, op. cit. ,p. 49.

⁶⁶² Karl Marx, *Das Kapital*, op. cit., p. 60.

⁶⁶³ Karl Marx, *Das Kapital*, op. cit., p. 61.

spécifique de la marchandise or⁶⁶⁴.

Ainsi peut conclure Marx : « D'où provient alors le caractère énigmatique du produit du travail dès qu'il prend la forme marchandise? Bien sûr, de cette forme elle-même. L'égalité des travaux humains prend la forme de matériel d'égalité objective de la valeur des produits de travail, et la mesure de la dépense de main-d'œuvre de l'homme, à travers sa duration, prend la forme de la grandeur de la valeur des produits du travail ; enfin, les relations entre les producteurs, dans lesquelles les caractéristiques sociales de ses travaux sont activées, prennent la forme d'une relation sociale entre les produits du travail (...) Le mystère de la forme marchandise consiste ainsi tout simplement au fait qu'elle reflète aux êtres humains les caractéristiques sociales de leur propre travail comme des caractéristiques objectives des produits de travail, comme des propriétés naturelles sociales de ces choses et, ainsi, reflète la relation sociale des producteurs avec le travail total comme une relation sociale existante en dehors d'eux-mêmes, entre objets⁶⁶⁵. » Le fétiche vient du « caractère social péculier du travail qui produit les marchandises » : les marchandises sont des produits de travaux privés, exercés de manière indépendante les uns des autres, dont les caractéristiques sociales apparaissent seulement quand les producteurs entrent en contact social par l'échange de leurs produits de travail. Toutefois, aux producteurs, les « relations sociales figurent parmi ses travaux privés comme elles sont, c'est-à-dire, non pas comme des relations directement sociales entre des personnes dans leur propres travaux, mais comme relations réifiées entre les personnes et des relations sociaux entre les choses⁶⁶⁶. » La forme argent cache ainsi « le caractère social du travail privé et donc les relations sociales entre les producteurs privés⁶⁶⁷. »

Les relations apparaissent « telles qu'elles sont. » C'est-à-dire, il ne s'agit pas simplement d'une équivoque. Le fétichisme est constitutif du mode de production mercantile. Ainsi analyse Marx : « lorsque je

⁶⁶⁴ Karl Marx, *Das Kapital*, op. cit., p. 69.

⁶⁶⁵ Karl Marx, *Das Kapital*, op. cit., p. 71.

⁶⁶⁶ Karl Marx, *Das Kapital*, op. cit., p. 71.

⁶⁶⁷ Karl Marx, *Das Kapital*, op. cit., p. 73.

dis que le manteau, les bottes etc. se rapportent au linge en tant que corporification générale du travail humain abstrait, on voit clairement l'absurde de cette expression. Mais lorsque les producteurs de manteaux, bottes, etc. rapportent ces marchandises au linge – ou à l'or et à l'argent, ce qui ne modifie en rien la chose - comme l'équivalent général, la relation de leurs travaux privés avec le travail social leur apparaît exactement de cette façon absurde⁶⁶⁸. » Il s'agit donc d'une illusion constitutive de la réalité. La découverte de l'illusion ne change pas la réalité. Le caractère illusoire consiste à croire que la forme-marchandise est éternelle, tandis que, comme dit Marx, ce mode de production est « historiquement déterminé. » Surmonter le fétichisme n'est pas un problème de connaissance. Seulement le changement du réel peut le dissoudre, pas la critique. Sa destruction, alors, n'est pas une fonction de la science, mais prend place dans le processus révolutionnaire – il est nécessaire de détruire le capitalisme pour détruire le fétichisme : « tout le mysticisme du monde des marchandises, toute magie et fantasmagorie qui trouble les produits du travail dans la base de la production marchande, disparaît donc, immédiatement, dès que nous nous réfugions dans d'autres formes de production⁶⁶⁹. » C'est-à-dire qu'il y une possibilité de relations sociales qui ne soient pas constitués par une illusion, par une absurdité.

Ce n'est pas la science qui fait le mouvement révolutionnaire, mais le développement de la science et la technologie, à savoir, les forces productives, entre en contradiction avec les rapports de production. Pour Marx, cela conduirait à la révolution. Horkheimer dira, cependant, que la science a été mise au service de la domination. Lukács, de sa part, analyse comment cette « objectivité illusoire » chosifie le monde vécu, en affectant la praxis dans la forme de la penser et exister du sujet⁶⁷⁰. Autrement dit, la conscience elle-même se chosifie. La raison de ce phénomène est que la forme de production basée sur le travail salarié entraîne que l'individu devienne

⁶⁶⁸ Karl Marx, *Das Kapital*, op. cit., p. 73.

⁶⁶⁹ Karl Marx, *Das Kapital*, op. cit., p. 73.

⁶⁷⁰ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 453.

marchandise⁶⁷¹.

Habermas réinterprète ce phénomène dans les cadres de sa théorie dualiste de société, qui en divisant le monde social en monde-de-la-vie et système, considère l'interférence du système dans le monde vécu, qu'il appelle de « colonisation », comme une pathologie de la modernité : « au fur et à mesure que le travailleur commence à dépendre du marché dans toute son existence, les processus anonymes de réalisation du capital pénètrent dans son monde vécu et, lorsqu'ils transforment les relations sociales en relations purement instrumentales, ils détruisent l'éthicité d'une intersubjectivité établie communicativement⁶⁷². » Les agents, poursuit Habermas, orientés par les valeurs d'échange, adoptent face à eux-mêmes et aux autres l'attitude du monde objectif, de l'action orientée vers la réussite et ainsi ils deviennent aussi objet de contrôle pour les autres agents. Pour Weber, l'élément le plus important du capitalisme est le calcul : « dans la mesure où les opérations sont rationnelles, toute action individuelle des parties est basée sur le calcul.⁶⁷³. » Lukacs établit ainsi une relation entre Marx et Weber : fondamental est le principe de rationalisation, adapté au calcul⁶⁷⁴. La réification qui a lieu quand les gens coordonnent leurs actions par la valeur d'échange est l'inverse de la rationalisation de ses orientations d'action⁶⁷⁵. Or le principe de calcul rationnel s'est adapté à son inverse, la marchandisation des personnes et des relations interpersonnelles dans la sphère du travail social : « Pour nous, le plus important est le principe qui ainsi se pose : le *principe de la rationalisation fondé sur le calcul, sur la possibilité de calcul.* » Or, « afin de calculer le processus de travail, il est nécessaire de rompre avec l'unité organique irrationnelle du produit lui-même (...)⁶⁷⁶. » La rationalisation, c'est à dire, la prédiction et le calcul des

⁶⁷¹ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 453.

⁶⁷² Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 456.

⁶⁷³ Max Weber, « Vorbemerkung », op. cit., p. 5.

⁶⁷⁴ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 457.

⁶⁷⁵ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 458.

⁶⁷⁶ Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, op. cit., p. 102.

résultats, a lieu par le biais de la décomposition de ses éléments, de l'étude des lois partielles spécifiques de sa production. « La rationalisation doit donc, d'une part, mettre fin à la production organique des produits entiers basée sur *l'amalgame traditionnelle des expériences concrètes* de travail : la rationalisation est impensable sans la spécialisation. » Or « (...) cette fragmentation de l'objet de la production est nécessairement aussi la fragmentation du sujet. » L'homme n'apparaît pas comme le porteur du processus de travail, mais comme partie mécanisé d'un système qui lui semble indépendant de lui-même⁶⁷⁷. Ainsi, la rationalisation et la mécanisation font de l'activité du travailleur une attitude contemplative. Il n'importe que la quantité de travail, mesurée par le temps, qui perd son caractère « qualitatif, mutable, fluide », pour se fixer dans un « *continuum* exactement délimité, quantitativement mesuré⁶⁷⁸. »

Le concept wébérien de rationalité formelle - à savoir, la calculabilité et la prévisibilité des actions⁶⁷⁹ - montre les analogies de l'action économique rationnelle visant des fins déterminées dans d'autres domaines de la vie, en particulier dans la bureaucratie étatique. Cependant, Weber ne cherche pas un lien de causalité entre ces analogies⁶⁸⁰. Le capitalisme est un exemple d'un phénomène plus général : le phénomène fondamental de la rationalisation sociale⁶⁸¹. Or les phénomènes de la réification, déplacés de leur base économique, sont immortalisés⁶⁸². D'où la résignation de Weber, qui ne réalise pas que son diagnostic de perte de sens et liberté est temporaire. Pour Lukacs, au contraire, la réification est propre du capitalisme - un phénomène historique et donc daté.

Weber considère l'État comme une « entité politique, avec une

⁶⁷⁷ Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, op. cit., p. 103.

⁶⁷⁸ Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, op. cit., p. 104.

⁶⁷⁹ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 439.

⁶⁸⁰ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 454.

⁶⁸¹ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 457.

⁶⁸² Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 454.

‘Constitution’ rationnellement rédigée, un Droit rationnellement ordonnée et une administration guidée par des règles rationnelles, les lois, administré par des employés spécialisés » - un État connu avec cette combinaison de caractéristiques connues seulement dans l’Occident. Mais la relation avec le capitalisme est d’analogie : ce que Weber dit, c'est que « *le même* se passe avec la force la plus importante dans notre vie moderne : le capitalisme⁶⁸³ (nous soulignons). » Lukacs, de sa part, interprète tous les phénomènes du rationalisme occidental comme des signes de la capitalisation de la société⁶⁸⁴. La nature globale de la rationalisation sociale, diagnostiquée par Weber, confirme pour Lukacs que la forme marchande s'impose comme la forme d'objectivité dominante dans la société capitaliste. Le monde vécu se réifie et l'individu se voit dans une société extérieure⁶⁸⁵. Ainsi, Lukacs peut dire que « (...) l'évolution capitaliste a créé un Droit structurellement adapté à sa structure, un État correspondant, etc... « Or l'entreprise capitaliste moderne, basé sur le calcul, a besoin pour exister d'une justice et d'une administration dont le fonctionnement peut être *rationnellement calculé*⁶⁸⁶. La bureaucratie moderne nécessite un ajustement du style de vie, de travail et conscience aux présupposés de l'économie capitaliste, tel qu'il se passe avec les travailleurs dans l'entreprise privée : « La rationalisation formelle du Droit, de l'État, de l'Administration etc. implique, objectivement et réellement, une quête identique des lois rationnelles et formelles qui régissent ces systèmes partiels strictement séparés les uns des autres, et donc subjectivement des répercussions identiques dans la conscience, résultant de la séparation entre le travail et les capacités et besoins individuels de celui qui exécute le travail, impliquant donc une division du travail, rationnelle et inhumaine, exactement identique à celle trouvée dans l'entreprise, en termes de technique et machinisme⁶⁸⁷. » Mais pour Lukacs, ce phénomène peut être arrêté pratiquement aussi bien que théoriquement en raison de limites internes, les limites du caractère

⁶⁸³ Max Weber, « Vorbemerkung », op. cit., {p. 4}

⁶⁸⁴ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 459.

⁶⁸⁵ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 459.

⁶⁸⁶ Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, op. cit., p. 110.

⁶⁸⁷ Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, op. cit., p. 113.

formel de sa propre rationalité⁶⁸⁸. Autrement dit, la rationalisation capitaliste a une face d'irrationalité. Il ne peut pas y avoir dans le capitaliste quelque chose comme une planification de la production (une exigence socialiste).

Pour Weber, la séparation entre les sphères est le résultat de processus d'apprentissage qui ont leur origine dans la raison⁶⁸⁹, toutefois, dans l'interprétation habermasienne, il s'agit d'une raison purement formelle. Ainsi surgit le conflit entre la prétention rationnelle et la réalité : « le plus rationalisé est l'organisation externe du monde, le plus sublimé est l'expérience consciente du contenu irrationnel du monde⁶⁹⁰. » Lukacs s'appuie sur cette idée centrale de Weber : la modernité est caractérisée par une raison formelle, le résultat de la dissolution de l'unité substantielle de la raison en sphères de valeur. Il n'y a pas de possibilité de reconstruction théorique de la raison objective en termes de *pensée philosophique*. Mais pour Lukacs, ce n'est pas parce que sur le plan des systèmes culturels les moments dissociés de la raison ne peuvent pas se refondre dans une totalité qu'ils sont inconciliables dans les systèmes d'action rationalisés⁶⁹¹. Pour Lukács, le concept wébérien de rationalité formelle fait le pont entre la forme marchandise et la forme de connaissance intellective analysé par Kant. Le concept hégélien de totalité d'une vie organisée rationnellement est le critère de l'irrationalité de la rationalisation sociale. Par conséquent, il peut opposer l'affirmation de Weber selon laquelle avec la dissociation des sphères de valeur, il n'y a plus d'unité de la raison⁶⁹². Lukács prend les concepts fondamentaux de la *Logique* de Hegel, en supposant l'unité de la raison théorique et de la raison pratique dans l'esprit absolue⁶⁹³.

⁶⁸⁸ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 459.

⁶⁸⁹ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 446.

⁶⁹⁰ Max Weber, « Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen », op. cit., p. 408.

⁶⁹¹ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 462.

⁶⁹² Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 454.

⁶⁹³ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 461.

Mais sa relation avec Hegel vient de la perspective de la critique de Marx. En théorie, la réconciliation que Hegel veut, c'est de la pure fiction, selon la critique de Marx : elle doit être réalisée dans la pratique. Lukacs veut absorber pour la théorie cette conversion de la philosophie en pratique et la représenter comme étant la réalisation révolutionnaire de la philosophie.⁶⁹⁴

Marx a en termes d'économie politique, une théorie des crises : le présupposé objectif de dépasser le capitalisme serait le développement des forces productives, ce qui serait en contradiction avec les rapports de production. Parmi ces forces il y aurait le potentiel subjectif des travailleurs, exprimé dans l'activité critique-révolutionnaire. Le capitalisme lui-même produirait à la fois les présupposés objectifs et subjectifs⁶⁹⁵ ; Lukacs a une démonstration philosophique des obstacles inhérents de la rationalisation : la philosophie ne pense pas seulement l'idée d'une totalité en tant qu'ordre de monde⁶⁹⁶, mais doit aussi identifier ceux qui seront en place d'établir pratiquement cette unité, en leur montrant le chemin⁶⁹⁷. En effet, dit Lukács : « Cette rationalisation du monde, qui est apparemment totale et pénètre jusqu'au plus profond de l'être mental et psychique de l'homme, est cependant limitée par le caractère formel de sa propre rationalité. C'est à dire, bien qu'à un observateur superficiel, la rationalisation des éléments isolés de la vie, des ensembles de lois formelles qui en résultent immédiatement s'articulent dans un système unitaire de « lois » générales, le mépris pour l'élément concrète dans la matière du droit, mépris sur lequel s'appuie son caractère de loi, se manifeste dans l'incohérence effective des systèmes de droit, dans la nature contingente des relations des systèmes partiels les uns aux autres, dans l'autonomie relativement grande dont ces systèmes partiels disposent les autres par rapport aux autres⁶⁹⁸. » En d'autres termes, « tout

⁶⁹⁴ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 463.

⁶⁹⁵ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 467.

⁶⁹⁶ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 463.

⁶⁹⁷ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 464.

⁶⁹⁸ Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, op. cit., p. 115.

l'édifice de la production capitaliste est basé sur cette interaction entre une nécessité gouvernée par des lois strictes dans tous les phénomènes particuliers et une irrationalité relative du processus d'assemblage.⁶⁹⁹ » Or, cette irrationalité qui régit la totalité est le produit de la division capitaliste du travail. Cette division du travail détruit le « processus organiquement unitaire de la vie et du travail, se décompose dans ses éléments afin de que ces fonctions partielles artificiellement isolés soient exécutées par des experts. » Cette rationalisation et cet isolement des fonctions partielles rend chacune autonome : elles suivent la « logique de leur spécialité, indépendamment des autres fonctions partielles de la société⁷⁰⁰. » Or, « la spécialisation des compétences fait disparaître toute image de la totalité⁷⁰¹. » Ainsi, Lukacs complète sa théorie de la réification avec une théorie de la conscience de classe du prolétariat, qui apparaît comme sujet-objet de l'histoire comme un tout. C'est-à-dire, le prolétariat est le porteur du point de vue de la totalité (l'universalité de la conscience bourgeoise n'est que formelle). Il ne s'agit pas, cependant, de la conscience empirique : en effet, dans la lutte des classes il y a des éléments de l'idéologie bourgeoise dans la conscience du prolétariat qui ne sont pas perçus. On distingue donc de cette conscience empirique la conscience adjudiquée, une conscience absolue⁷⁰². Ainsi, analyse Habermas, la tentative de réhabilitation de Marx, montrant avec le concept wébérien de rationalisation les aspects politico-économiques du processus d'industrialisation capitaliste, échoue pour retourner à l'idéalisme objectif⁷⁰³.

La division sociale du travail a comme corrélat la spécialisation dans les sciences. Telle que Lukacs le disait, « il est encore nécessaire que les sciences particulières spécialisées ne se trouvent pas relié mécaniquement dans une unité, mais réadaptées, aussi intérieurement, par la méthode philosophique internement

⁶⁹⁹ Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, op. cit., p. 117.

⁷⁰⁰ Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, op. cit., p. 118.

⁷⁰¹ Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, op. cit., p.119.

⁷⁰² Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 464.

⁷⁰³ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 465.

unificatrice⁷⁰⁴. » Tandis que la théorie traditionnelle respecte cette image de la division sociale du travail, Horkheimer lui oppose la théorie critique, qui ne tient pas à cette division du travail et cherche donc à récupérer le point de vue de la totalité par le biais de l'interdisciplinarité. La version de Lukacs est contredite par l'échec de la révolution et par la capacité d'intégration des sociétés capitalistes. Trois événements historiques, ayant déçu les attentes révolutionnaires, ont été décisives pour la formation de la théorie critique, à savoir, d'abord la bureaucratie et le stalinisme dans le système soviétique⁷⁰⁵, ensuite le fascisme et la capacité des sociétés capitalistes de restructurer le sous-système politique et réabsorber le mouvement ouvrier, en évitant le changement révolutionnaire, enfin la culture de masse aux États-Unis, qui lie les consciences aux diktats du *statu quo*. C'est-à-dire que l'expérience historique montre que la nature subjective ne résiste pas à la rationalisation sociale - contrairement à ce que Lukacs comprenait, en se soutenant à l'idée hégélienne de l'automouvement de l'esprit. Mais il y a aussi un argument théorique : tandis que pour Lukács, la rationalisation trouve ses limites dans le caractère formel de la rationalité, Horkheimer, à son tour, pense au rôle idéologique de la science, en identifiant les limites de la connaissance objective avec les limites de la connaissance en général. Les forces productives technico-scientifique, fusionnées avec les rapports de production, perdent leur capacité à rompre le système⁷⁰⁶.

Horkheimer se dresse contre une philosophie contemporaine orienté par la tradition et contre le scientifisme, c'est-à-dire, contre les positivistes logiques et néo-thomistes. Le néothomisme, pour Horkheimer, a la prétention philosophique de comprendre le monde dans son ensemble⁷⁰⁷ ; le positivisme, à son tour, fait une fausse équivalence entre la raison et la science. La science moderne, pour les positivistes, se réfère à des faits, en supposant la réification de la vie en général et la perception du particulier. Le concept de fait est un

⁷⁰⁴ Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, op. cit., p. 125.

⁷⁰⁵ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 466.

⁷⁰⁶ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 467-469.

⁷⁰⁷ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 477.

produit de l'aliénation sociale. La tâche de la philosophie critique est d'élucider le concept de fait dans son évolution, et donc, dans sa relativité ; est de mettre en connexion avec le processus social la transformation du monde en fait et choses. La division du travail est irréversible, mais il faut être conscient de cette division⁷⁰⁸, car seule la conscience critique permet de récupérer la totalité de la praxis sociale générale : « Il faut passer à une conception qui élimine la partialité résultant nécessairement du fait d'enlever les processus partiels de la totalité de la *praxis sociale* » - qui est perçu différemment par les différents groupes ou classes⁷⁰⁹. Cette division du travail provoque surtout une séparation entre le scientifique et le citoyen, de manière que « l'expert 'en tant que' scientifique voit la réalité sociale et ses produits comme quelque chose d'extérieur et 'en tant que' citoyen il montre son intérêt pour cette réalité par d'écrits politiques, par d'appartenance à des parties et organisations caritatives et par la participation aux élections, sans unir leurs deux choses et certaines autres formes de son comportement, sauf par l'interprétation idéologique. » Cependant, « la pensée critique comporte une conception de l'homme qui est contraire à soi lorsque cette identité n'a pas lieu⁷¹⁰ » - qui se déroule dans le futur. L'on n'y arrive pas par un processus logique, mais par un « processus historique concret. Dans son parcours, aussi bien sa structure sociale dans son ensemble change, que la relation du théoricien à la classe et la société en général, c'est à dire, le sujet change ainsi que le rôle joué par la pensée⁷¹¹. » La référence reste toujours la totalité, mais son porteur n'est plus le prolétariat. Il n'y a pas de « classe sociale dont le consentement en puisse être le fondement. La conscience de toute couche sociale dans la situation actuelle peut se reproduire et se corrompre, pour autant que, du fait de sa position au sein de la société, elle soit destinée à la vérité. » La vérité, dit Horkheimer, ne peut se réfugier que dans les minorités. Mais l'horizon de la totalité reste

⁷⁰⁸ Max Horkheimer, « Traditionnelle Theorie und kritische Theorie », op. cit., p. 124.

⁷⁰⁹ Max Horkheimer, « Traditionnelle Theorie und kritische Theorie », op. cit., p. 128.

⁷¹⁰ Max Horkheimer, « Traditionnelle Theorie und kritische Theorie », op. cit., p. 132.

⁷¹¹ Max Horkheimer, « Traditionnelle Theorie und kritische Theorie », op. cit., p. 133.

encore celui d'abolir la division de classes - c'est le « contenu matérialiste du concept idéaliste de raison⁷¹². »

II. L'agir communicatif

Pour Habermas, la perspective de la totalité, propre à la philosophie de la praxis, ne lui permet pas de sortir de la philosophie du sujet. Or, la théorie de l'agir communicationnel pourrait sembler être une *autre variante* de la philosophie de la praxis, car les deux tiennent à obtenir le contenu normatif de la modernité à partir d'une raison pratique concrétisée. La question est savoir si, quand la praxis est conçue non comme travail, mais comme agir communicative, la perspective de la totalité reste⁷¹³. En d'autres termes : est-il encore possible de penser la société comme un macro-sujet, ou c'est bien une autre relation qui s'établie entre la société et individu ? Ceci implique un autre diagnostic des pathologies sociales que non la scission de ce sujet.

1. Praxis et raison

En critiquant la tradition matérialiste, Habermas veut développer un concept plus large de raison, dans lequel la rationalité communicative (qui vise à comprendre) s'oppose à la rationalité stratégique (qui cherche le succès). Avec son concept de communication basé sur la théorie du langage, Habermas apporte un changement de paradigme dans les sciences sociales⁷¹⁴. Dans la première de ses *Thèses sur Feuerbach*⁷¹⁵, Marx critique le

⁷¹² Max Horkheimer, « Traditionnelle Theorie und kritische Theorie », op. cit., p. 154.

⁷¹³ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., Tomo II, p. 161-215 et

Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. cit., p. 316-319.

⁷¹⁴ (Habermas, 1981 (II), chap. V)

⁷¹⁵ Karl Marx, « Thesen über Feuerbach », dans *Karl Marx-Friedrich Engels Werke*, Band 3, Berlin, Dietz, 1983, p. 5-7.

matérialisme et l'idéalisme traditionnels à partir de la notion de *praxis* comme activité humaine sensible. Le matérialisme (dont aussi celui de Feuerbach), qui conçoit la réalité comme *objet*, n'a pas la notion d'activité. C'est l'idéalisme qui l'a développé, mais comme activité intellectuelle, donc abstraite, et non sensible. Marx, cependant, conçoit la *praxis* comme travail. Les producteurs qui jouissent du produit de leur propre travail s'y retrouvent, s'y reconnaissent et s'y réalisent⁷¹⁶. La force de travail qu'ils ont dispensée dans la production est régénérée lorsqu'ils consomment les biens qu'ils ont eux-mêmes produits, la nature travaillée. Dans le processus du travail, il y a un cercle d'extériorisation et réappropriation de la force humaine. Le travail de la nature extérieure fait ainsi la médiation entre la nature subjective du genre humain et la nature saisie comme objet (le produit du travail). Le travail et la nature, moments d'abord distingués, sont réunis dans la totalité d'un processus de production. Marx considère que ce processus est perturbé dans le système économique capitaliste parce que le salaire ne permet pas au travailleur consommer ce qu'il a produit. Le travail capitaliste est travail aliéné. Habermas critique cette conception de travail en tant que travail social chez Marx parce que, à son avis, ce dernier considère la production matérielle et l'interaction comme des dimensions réductibles de la *praxis* humaine. Pour Habermas, cependant, il y a un changement fondamental de perspective lorsque la praxis sociale n'est pas pensée exclusivement comme travail. Aristote considérait aussi bien la *praxis* que la *techne* ; et le jeune Hegel distinguait le travail de l'interaction. C'est cette distinction hégélienne que Habermas veut reprendre (ce qui implique aussi une critique au concept de raison des travaux ultérieures de Hegel)⁷¹⁷ : la dialectique de la vie éthique est conçu comme suppression et reconstruction de l'interaction sociale basée sur la relation intersubjective de la reconnaissance de l'autrui, tandis que dans la dialectique du travail la conscience rusée résulte d'un processus de formation avec l'utilisation d'outils et d'instruments qui donnent fixation à des règles selon lesquelles les processus naturels se répètent et peuvent être répétés. Ces modèles sont hétérogènes, mais il y a une interconnexion entre travail et interaction :

⁷¹⁶ Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. cit., p. 70.

⁷¹⁷ Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. cit.

l'institutionnalisation de la reconnaissance mutuelle entre les sujets juridiques dépend du fait que les individus se reconnaissent mutuellement comme des propriétaires de ce qui a été produit par le travail ou acquis par l'échange. Hegel n'a cependant pas développé cette idée, qui a perdu son importance devant l'esprit absolu. Marx s'est aussi, d'une autre façon, éloigné de cette conception.

Habermas, de sa part, insiste sur cette hétérogénéité entre travail et interaction. Il divise le concept d' « activité humaine sensible » en deux composants interdépendants, mais analytiquement irréductibles : le travail, ou l'action instrumentale, et l'interaction sociale, ou l'action communicative. Ainsi, Habermas fait un premier pas dans son dialogue avec la lecture marxiste de la théorie wébérienne de la rationalisation. Or, la théorie wébérienne de la rationalisation a été réinterprétée par Lukacs, par le moyen du concept marxiste de fétilchisme, comme réification de la conscience et, enfin, elle a été identifiée par Adorno et Horkheimer comme raison instrumentale - la cause de tous les maux de la modernité. Habermas ne tient pas à critiquer le raisonnement instrumental, mais à étendre le concept de la raison. Pour commencer, nous devons distinguer qu'il y a une rationalisation de la dimension de l'action instrumentale et une autre rationalisation dans la dimension de l'interaction sociale. Ainsi, chaque dimension de l'action – la communicative et la stratégique – est associée à une différente dimension de la rationalité. Et ces différentes dimensions ne se réduisent pas l'une à l'autre. Avec son concept de la raison communicative, Habermas veut réagir au supposé déficit normatif de la théorie marxiste occidentale et, au même temps, sans recours transcendental, fonder les prétentions de l'universalité, comme par exemple, celle des droits humains)⁷¹⁸. Cette conception dualiste, cependant, en s'éloignant de la dialectique entre le travail et l'interaction développée par Hegel et Marx⁷¹⁹, perd aussi le potentiel critique de celle-ci.

⁷¹⁸ Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. cit., chap. III et XII.

⁷¹⁹ Steven Best, (1996), *The politics of historical vision: Marx, Foucault, Habermas*. Nova York/Londres, The Guilford Press, p. 170.

2. Théorie de la société

Habermas rejoint à sa conception dualiste de la rationalité aussi une théorie dualiste de société, qui se composerait de système et monde vécu⁷²⁰. La critique de Habermas au matérialisme touche ici un problème central de toute théorie de la société, à savoir la relation entre le sujet et la structure. Dans le *tournant linguistique* de la philosophie du XXe siècle, Habermas trouve une alternative à la conception hégélienne de la raison, telle que reconstruite par la théorie marxiste occidentale, et qu'il associe à la dimension de l'expérience avant-théorique du monde vécu, telle que formulée par Husserl et Schütz. Bien que toujours conscient du significat éminent de la base matérialiste, Habermas veut aller, cependant, au-delà de Marx. Marx conçoit la reproduction de l'espèce humaine comme reproduction des conditions matérielles de vie par le travail. Habermas envisage aussi la reproduction matérielle du monde par l'action instrumentale, mais en abstrayant ses conditions matérielles, il peut en plus aborder sa reproduction symbolique par l'action communicative. Le monde vécu et l'agir communicationnel ne se réduisent pas l'un à l'autre : il s'agit d'un processus circulaire, dans lequel le monde vécu se reproduit, symboliquement, par l'action communicative, qui se nourrit de ressources du monde vécu. La différence entre les deux s'approfondi quand les composants de l'action communicative atteignent des niveaux élevés de la réflexion, qui impriment une structure *universelle* aux contenus *particuliers* du monde vécu. Ainsi Habermas reformule, dans les termes de la théorie communicative, le concept phénoménologique de monde vécu.

Le concept multidimensionnel de l'action communicative est à la base d'un concept multidimensionnelle du monde vécu, dès que c'est par l'action communicative que le monde vécu se reproduit symboliquement. Aux différentes dimensions du monde vécu correspondent, dans le niveau de l'action communicative, différents concepts de rationalité. Habermas tente, ainsi, surmontant la limitation de la conception classique du monde vécu à un seul aspect. Husserl et Schütz envisageait dans le monde vécu seulement la dimension de la

⁷²⁰ Habermas, 1981 (II) 171-293 ; Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. cit., chap. XII.

culture ; Durkheim et Parsons, la dimension de l'intégration social ; Mead, la socialisation de l'individu. Habermas identifie dans l'acte de parler leurs constituants de caractère propositionnel, de locution et intentionnel, à partir desquels il recherche dans le monde vécu les dimensions de la culture, de la société et de la personnalité⁷²¹. La culture fournit les connaissances nécessaires pour les personnes se comprendre sur quelque chose dans le monde. La société permet aux personnes de réguler légitimement leur appartenance à des groupes sociaux, assurant la solidarité. La personnalité permet à la personne d'être capable de parole et d'action, et ainsi de participer au processus de compréhension, affirmant dans ce processus son identité personnelle.

Habermas⁷²² décrit d'abord une reproduction symbolique équilibrée du monde vécu – l'établissement d'un rapport sans perturbations entre les nouvelles situations et les états du monde déjà existants. Par la pratique communicative quotidienne, la reproduction culturelle, dans la dimension sémantique, assure la continuité de la tradition et la cohérence du savoir ; l'intégration sociale, dans la dimension de l'espace social, assure la coordination des actions interpersonnelles légitimement réglées et consolide l'identité des groupes ; la socialisation, dans la dimension du temps historique, assure aux générations suivantes l'acquisition des capacités générales d'action et syntonise les vies individuelles avec les formes de vies collectives. Le renouvellement du savoir validé, des solidarités et des identités personnelles dans ce processus de reproduction contribuent à la manutention de tous les composants du monde vécu⁷²³. Cependant, Habermas est convaincu de que la reproduction du monde vécu dans la Modernité est assurée non pas par la tradition fixe, à la base d'une reproduction harmonieuse, mais par des actions de risque qui cherchent le consensus, dans un contexte dans lequel la modernisation des sociétés modernes est entendue comme rationalisation. « C'est certainement une projection idéaliste, mais en aucune façon arbitraire. Parce que dans ce contexte, une expérience mentale, des

⁷²¹ Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. cit., p. 314-315.

⁷²² Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit.

⁷²³ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 203.

lignes factuelles du développement des mondes de la vie moderne se dessinent⁷²⁴. » En effet, dans la Modernité, la force du sacré est convertie dans la force de la liaison des prétentions de validité rationnelles susceptibles de critique. Au lieu de l'autorité de la tradition, les actions visant le consensus deviennent de plus en plus effectives dans la reproduction culturelle, l'interaction sociale et la formation de la personnalité.

Ainsi, Habermas combine l'analyse conceptuelle, c'est-à-dire, l'explication formelle des conditions de rationalité, et l'analyse empirique de la matérialisation de la rationalité. Autrement dit, le processus de rationalisation est empiriquement conditionné. Dans la modernité. Ce processus peut être caractérisé par trois aspects. D'abord, il y a une différenciation structurelle du monde vécu. La culture se différencie de la société au fur et à mesure que les images du monde se détachent du système institutionnel ; la personnalité se différencie au fur et à mesure que relations interpersonnelles deviennent plus contingentes ; la culture se différencie de la personnalité au fur et à mesure que le renouvellement des traditions dépend à un degré supérieur de la disponibilité à critique et de la capacité innovatrice des individus. Le point de fuite de cette tendance évolutive est, pour la culture, l'examen continu des traditions qui devenus réflexives ; pour la société, la dépendance des ordres légitimes des procédures formelles pour la création et justification des normes ; et pour la personnalité, la stabilisation en continu autocontrôle d'une identité de soi basée seule sur des éléments très abstraits. Ensuite, la deuxième caractéristique est que cette différenciation du monde vécu en culture, société et personnalité conduit à une distinction entre la forme et le contenu concret - qui était initialement inséparables. Ainsi se produisent dans les sociétés modernes, dans le domaine de la culture, des éléments formels tels que les valeurs fondamentales abstraites ; dans le domaine de la société, des principes universels tels que ceux juridiques et moraux ; et dans le domaine de la personnalité, des compétences formelles qui peuvent être exercées par rapport à des objets les plus variables. Enfin, la troisième caractéristique est que la différenciation structurelle du

⁷²⁴ Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. cit., p. 399.

monde vivant implique une spécification fonctionnelle des processus de reproduction correspondants. En termes professionnels, cela signifie le surgissement des tâches spécialisées liées à la tradition culturelle, à l'intégration sociale et à l'éducation qui se détachent du caractère non réfléchissant des diktats de la tradition, de l'église et de la famille. Il y ainsi l'apparition, dans la société, des formes discursives de générer la volonté politique ; dans la culture, la science moderne, la science juridique professionnel et spécialisée ainsi que l'art autonome ; dans la socialisation, la pédagogisation des processus d'éducation.

Cependant, la réflexion et l'analyse critique dans le domaine de la culture rappellent la conscience de soi ; l'universalisme des valeurs et des normes dans le domaine de la société, rappellent la détermination de soi ; l'individuation autorégulée dans le domaine de la personnalité, rappelle la réalisation de soi. Or, conscience de soi, détermination de soi et réalisation de soi sont des concepts de la philosophie du sujet. Ainsi, la rationalisation sociale, le développement du potentiel rationnel de l'agir orientée vers la compréhension mutuelle, pourraient être représentée comme la réflexion de soi d'un macro sujet social. Cependant, dans la théorie de l'agir communicative, la rationalisation du monde – qui n'est plus affecté à la praxis du sujet, mais à l'intersubjectivité – signifie pour Habermas à la fois la différenciation et l'épaississement des fils intersubjectifs qui tiennent ensemble les parties différenciées de la culture, de la société et de la personne. Autrement dit, les composantes du monde vécu ne sont pas des systèmes qui forment un environnement l'un pour l'autre. Par l'intermédiaire du moyen commun, qui est la langue quotidienne, ils se croisent. Habermas répond alors la question de la relation entre l'individu et la société : l'individu et la société ne forment pas des systèmes qui font référence l'un à l'autre de façon extérieure, et la société n'est pas non plus un sujet autoréférentiel qui englobe les sujets individuels - comme à son avis dans la philosophie du sujet et de la praxis⁷²⁵.

Motivée uniquement par un concept de raison subjectif-

⁷²⁵ Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken* (1ère édition: 1988), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2ème édition, 1997, p. 99.

instrumentale, affirme Habermas, le marxisme occidental de a pu apprécier le diagnostic sur rationalisation chez Weber dans la modernité seulement comme un phénomène de réification. Habermas, cependant, oppose à la raison stratégique la raison intersubjective communication, en montrant comment la rationalisation dans la modernité a lieu à différents niveaux : dans le domaine de la culture, à travers la réflexion et l'analyse critique, qui permet la reproduction de la connaissance par la compréhension mutuelle ; dans le domaine de la société, à travers l'universalisation des valeurs et des normes, qui couvre les intérêts de tous et permet la connexion sociale de tous avec tous ; et enfin, dans le domaine de la personnalité, à travers l'autorégulation de l'individualité socialement constituée.

La critique, l'universalisme et l'individuation ne conduisent pas aux maux que Weber avait diagnostiqués. Dans le domaine de la culture, l'examen critique et la conscience de faillibilité ne menacent pas la continuité qui a perdu sa spontanéité naturelle, et n'impliquent pas par conséquent la perte de sens au sens de Weber, lorsque la rationalité est intersubjective plutôt que subjectif ; au contraire, la recherche de la compréhension mutuelle est nécessaire pour l'articulation des textes et la continuité des traditions. Dans le domaine de la société, l'universalisme abstrait ne conduit pas à la rupture de l'intégration sociale et à la perte de la solidarité, comme Weber le comprenait, parce que les procédures de la formation discursive de la volonté, tenant compte également des intérêts de chaque individu, conduisent à des liens sociaux de tous avec tous. Dans le domaine de la personnalité, l'individuation ne conduit pas à la dissolution de la socialisation, au contraire, la socialisation a lieu en tant qu'individuation, au fur et à mesure que les individus se constituent socialement. Habermas veut ainsi, en s'opposant aux antimodernistes, récupérer certains concepts de l'humanisme européen et les revendications d'universalité qui lui sont liées.

Le contenu normatif de la modernité est ainsi, pour Habermas, récupéré. Le concept de rationalité communicationnelle peut avoir une signification universelle avec laquelle Habermas peut s'opposer au relativisme : la diversité des visions du monde et des modes de vie n'implique pas une pluralité des formes de rationalité. Dans ce processus, le contenu normatif de la modernité est acquis à partir d'une

praxis qui, en dépit d'être, comme dans la philosophie de la praxis, réalisée dans la modernité, n'implique plus une notion de totalité. En d'autres termes, avec la notion d'intersubjectivité la société n'est plus considérée comme un macro-sujet. Ainsi, les pathologies sociales ne sont plus attribuées à la scission de ce macro-sujet – ce qui était le cas chez Hegel avec la notion d'une totalité éthique divisée et chez Marx, avec la notion de praxis aliénée, qui rompt le processus circulaire entre la manifestation des forces vitales et l'appropriation de ces forces objectivées, autrement dit, le producteur ne jouit pas de fruits de son propre travail, où il pourrait se retrouver, et est ainsi aliéné de lui-même.

3. Système

Au même temps, Habermas est confronté avec le problème d'une éventuelle surcharge de l'action communicative avec l'augmentation des « risque de dissidence. » D'où son besoin d'être soulagés par des moyens qui ne visent pas à comprendre, des moyens qui servent uniquement à contrôler : « Basé sur des orientations de plus en plus généralisées, surgit un réseau de plus en plus dense d'interactions qui ne nécessitent pas de contrôle normatif immédiate et qui devraient être coordonnées *par d'autres moyens*. Pour répondre à ce besoin croissant de coordination, on ne dispose ni de l'entendement linguistique ni de mécanismes de soulagement qui permettrait de réduire l'effort de communication et le risque de dissidence⁷²⁶. Les moyens « argent » et « pouvoir », essentiellement liés à la reproduction matérielle, remplacent la communication orale. Ainsi comme le moyen « argent » coordonne la sphère de la production et de la distribution de biens et services, la bureaucratie se distingue également par le moyen « pouvoir » comme un système indépendant du monde vécu. L'argent et le pouvoir constituent de sous-systèmes fonctionnels de complexité croissante, sans qu'on puisse y nommer de responsabilités claires, en par opposition à l'action communicative orientée vers la compréhension.

⁷²⁶ (Habermas., 1981 (II), p. 269)

La rationalisation progressive du monde ne garantit pas que le processus de reproduction soit exempté de nuisances ; au contraire, la différenciation des structures du monde vécu multiplie les formes de manifestation de pathologies sociales. Pour les critiques de la modernité, selon Habermas, les pathologies résultent de la rationalisation du monde vécu ; cependant, pour lui, les pathologies sont causées par la prépondérance des formes économiques et bureaucratiques de la rationalité sur le monde vécu. Avec une telle analyse des pathologies de la modernité, Habermas s'opposer à l'abandon du projet des Lumières et contribuer à son redressement. Marx explique la déformation du monde vécu à partir des conditions de sa reproduction matérielle. Cette question, centrale pour la philosophie de la praxis, permet à Habermas aborder la relation entre le monde et le système. Et ainsi Habermas peut constituer un concept de société qui comprend les paradigmes système et monde vécu. En effet, la théorie de l'agir communicatif ne vaut pas seulement procéder à une description abstraite des mondes vécus rationalisés ; elle veut également expliquer dans la Modernité se forme une économie organisée dans la forme d'un marché et un État monopolisateur du pouvoir⁷²⁷. La société peut alors être considérée comme monde vécu et système.

Habermas introduit le concept de système par un changement méthodologique : l'objectivation du monde vécu exige que la perspective du participant soit remplacée par la perspective d'observateur⁷²⁸. L'évolution sociale est alors comprise comme un double processus de différenciation : « en augmentant la complexité de l'un et la rationalité de l'autre, système et monde vécu se différencient non seulement internement, mais aussi système et monde vécu se différencient simultanément l'un de l'autre⁷²⁹. » Or, avec la rationalisation du monde vécu, les investissements dans la

⁷²⁷ Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. cit., p. 319.

⁷²⁸ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 528.

⁷²⁹ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 216.

compréhension croissent, et ainsi augmentent le risque de dissidence⁷³⁰ - d'où le développement de mécanismes pour réduire la charge qui pèse sur l'action communicative : « parce que les mondes de la vie ne peuvent offrir qu'une capacité limitée de coordination et de compréhension mutuelle, dans un certain niveau de complexité, le langage courant doit être allégé. » Le langage est ainsi remplacé par d'autres moyens – et cela se passe avec les fonctions de reproduction matérielle⁷³¹. L'argent est un de ces moyens, dès qu'il suffit par la production et distribution de biens et services ; l'autre est l'appareil d'État, qui devient un système différencié du monde de la vie. Les mécanismes systémiques demeurent unis avec les mécanismes d'intégration sociale seulement lorsqu'ils restent adhérés aux structures sociales déjà donné, c'est-à-dire, au système de parenté. Mais quand un pouvoir politique si forme, qui a son autorité dans la capacité à utiliser les mécanismes juridiques de sanction, le mécanisme de pouvoir se détache des structures de pouvoir : « le pouvoir d'organisation qui se constitue alors sur le plan de la domination politique devient le cœur de cristallisation d'une nouvelle institution, à savoir l'État. » Dans les sociétés étatiquement organisées apparaissent des marchés de marchandises qui sont régis par des relations d'échange généralisées symboliquement, c'est à dire, à travers le moyen argent : « mais seulement avec le détachement de l'économie à l'égard de l'ordre étatique générale, ce média génère des effets structurels pour le système social comme un tout⁷³². » L'argent et le pouvoir sont ainsi des sous-systèmes fonctionnels de plus en plus complexes et « à cause du caractère incontrôlable qu'ils acquissent, dû à sa hauteur, ils ne peuvent plus être attribués moralement à la responsabilité de personne⁷³³. »

L'argent et le pouvoir doivent être institutionnalisées par le droit positif – c'est-à-dire, ils doivent être ancrés dans le monde vécu,

⁷³⁰ Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. cit., p. 319.

⁷³¹ Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. cit., p. 320.

⁷³² Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 233.

⁷³³ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 560.

dès que celui-ci qui « définit la cohérence du système social dans son ensemble⁷³⁴. » C'est alors seulement qu'un système économique et un système administratif peuvent se différencier. Ainsi sont surgit les sociétés modernes - d'abord les capitalistes, et ensuite celle du socialisme bureaucratique⁷³⁵. S'établissent ainsi « les relations d'échange entre ces deux sous-systèmes fonctionnels complémentaires et les composantes sociales du monde vécu dans lequel les moyens sont ancrés. » Le monde vécu, soulagé des tâches de la reproduction matérielle, peuvent se différer dans ses structures symboliques, ce qui caractérise la modernité culturelle⁷³⁶. Cependant, si pour ces fonctions symboliques il y a une différenciation de sous-systèmes à travers ces moyens - argent et le pouvoir - il y a des distorsions. Habermas doit donc aborder la question empirique qui se pose « quand la croissance du complexe monétaire-bureaucratique affecte les autres sphères d'action qui ne peuvent pas s'asseoir sur les mécanismes d'intégration systémique sans qui ne produisent d'effets secondaires pathologiques⁷³⁷. » Les Lumières, dit Habermas, est ironique : la rationalisation du monde vécu rend possible d'augmenter la complexité systémique, au point où les impératifs systémiques instrumentalisent le monde vécu⁷³⁸. D'où l'explication que donne Habermas des paradoxes de la modernité.

Le coût de cette approche est une insuffisante thématisation de l'économie politique⁷³⁹. Surtout parce que Habermas, à la suite de sa confrontation critique avec la théorie des systèmes de Luhmann, développe son concept propre système grâce à un changement *méthodologique* : la perspective du participant, qui domine le monde

⁷³⁴ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 217.

⁷³⁵ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 543.

⁷³⁶ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 544.

⁷³⁷ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 528.

⁷³⁸ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 219.

⁷³⁹ Steven Best, (1996), *The politics of historical vision: Marx, Foucault, Habermas*, op. cit., p. 172.

vécu, est remplacé dans le système par la perspective du spectateur, résultant en une conception tout simplement extérieur du système politique et économique : « J'ai introduit le concept systémique de société à travers une objectivation *méthodique* du monde vécu justifiant ainsi le changement (lié à cette objectivation) de la perspective du participant à celle de l'observateur⁷⁴⁰. » Comme nous avons analysé, la tradition matérialiste, dans ses nombreuses variantes, a trouvé précisément dans une telle observation *extérieure* au système la cause du phénomène de la réification. Marx, on l'a vu, a compris par fétichisme de la marchandise l'illusion qui surgit lorsque les relations sociales prennent la forme de relations entre les choses, *extérieures* aux personnes : « L'éénigme de la forme marchandise consiste simplement en ceci : elle reflète aux personnes le caractère social de leur propre travail comme un caractère objectif des produits du travail eux-mêmes, comme des caractéristiques naturelles sociales de ces choses ; ainsi, elle reflète aussi le rapport social entre les producteurs et travail total comme une relation sociale qui existe en dehors d'eux, entre des choses⁷⁴¹. Weber, à son tour, a séparé le phénomène de la réification de sa base économique, et a vu dans le capitalisme basé sur la rationalité formelle, le calcul et la prévision de l'action simplement le phénomène général de la rationalisation sociale, comme une caractéristique spécifique du rationalisme occidental, qui donne à toute la forme *extérieure* de l'universalité⁷⁴². La conception fondamentale de Marx que les systèmes, quoique appartenant à des personnes, prennent le caractère d'une externalité réifiante a été transféré par Lukacs (en s'appuyant sur Weber) à toutes les dimensions de la vie, étant donc généralisé⁷⁴³. La vie, pour Lukács, est réifiée par une « objectivité fantasmagorique⁷⁴⁴. » L'individu est considéré comme une partie mécanisée d'un système qui semble exister indépendant de lui : « le caractère contemplatif du comportement capitaliste du sujet⁷⁴⁵. » Lui empêche de connaître vraiment les systèmes. La résignation wébérienne a été mise à côté par Lukacs, pour autant que celui-ci, avec Marx, attendait que la fin du mode de

⁷⁴⁰ Habermas, 1981 (II), p. 549

⁷⁴¹ Karl Marx, *Das Kapital*, op. cit., p. 77.

⁷⁴² Max Weber, « Vorbemerkung », op. cit., p. 1-16.

⁷⁴³ Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, op. cit., p. 98.

⁷⁴⁴ Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, op. cit., p. 94.

⁷⁴⁵ Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, op. cit., p. 109.

production capitaliste mettrait un terme au phénomène de la réification. Horkheimer, à son tour, a analysé le phénomène de la réification, qui découle d'un point de vue purement externe, dans la science moderne. Le scientifique spécialisé, « qui considère la réalité sociale avec ses produits comme extérieur », c'est sa critique en *Théorie traditionnelle et critique*, a été artificiellement séparé du citoyen qui participe activement à cette réalité⁷⁴⁶. Et dans la *Dialectique des Lumières*, Adorno et Horkheimer ont généralisé la thèse de la réification et de l'exteriorisation, au point de la dessiner depuis le début de la civilisation un processus d'instrumentalisation de la raison transformant le monde en faits et des choses.

Dans la mesure où Habermas conçoit l'économie conformément à sa théorie du système, il s'éloigne de la tradition matérialiste d'analyse de la société d'une manière décisive⁷⁴⁷. Ce que Marx décrit comme la transformation du travail concret en travail abstrait, qui résulte pour Marx en réification, Habermas conçoit comme un « soulagement » pour l'action communicative de telles interactions, qui pourraient être régi par d'autres moyens abstraits ne visant pas à la compréhension⁷⁴⁸. Par ailleurs, Habermas voit le conflit dans les sociétés occidentales non plus dans la reproduction matérielle, mais dans la reproduction culturelle, l'intégration sociale et la socialisation - une autre conséquence de la séparation entre le système et le monde vécu. Pour lui, les moyens « puissance » et « argent » ne suffisent plus pour traiter les problèmes sociaux, parce que « les nouveaux conflits ne sont pas déclenchées par des *problèmes de distribution*, mais par des questions de *grammaire de formes de vie*⁷⁴⁹. » Le niveau de complexité des sociétés contemporaines surmonterait les problèmes classiques de la force monétaire et de la paralysie bureaucratique. Habermas pense en particulier aux thèmes écologiques et pacifistes, dont l'émergence doit d'être interprétée comme une réaction aux impératifs du système. Différemment de Marx, pour qui la déformation du monde vécu résulte des conditions de la reproduction matérielle, Habermas estime qu'il est possible pour

⁷⁴⁶ Horkheimer, 1987 [1937], p. 183

⁷⁴⁷ (Jay, 1984, p. 484)

⁷⁴⁸ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 529.

⁷⁴⁹ Habermas, 1981 (II), p. 576.

le système de se soumettre au contenu normatif du monde vécu, dès qu'il y des pathologies sociales seulement quand le monde vécu n'arrive pas à résister à la colonisation, aux coercitions de la reproduction matérielle. Pour Habermas, même des structures économiques oligopolistiques ne déterminent pas *per se* une réification du monde vécu. Ainsi, Habermas fait recours à la thèse marxiste du caractère dual du travail dans la société capitaliste, mais l'insère dans le phénomène plus ample de la subordination du monde vécu aux impératifs systémiques. L'opposition entre le monde vécu et le système permet à Habermas de développer une réflexion critique sur la colonisation du premier par la domination du dernier - mais pas, cependant, sur les relations de domination entre les sujets. Ce serait la raison pour laquelle Habermas n'aurait pas développé une théorie plus approfondie sur des relations d'exploitation⁷⁵⁰.

Avec ce double concept de la société, Habermas veut s'éloigner des lignes d'enquête qui, à son avis, à travers des abstractions unilatérales, coupent le lien entre le système et le monde vécu, « nexus qui est essentielle à la compréhension des sociétés modernes⁷⁵¹. » Ces lignes d'enquête ne comprennent pas la « différenciation structurelle du monde vécu » ni « l'autonomisation des systèmes d'action qui se différencient par les moyens de contrôle, et la différenciation interne de ces systèmes », et ni même « les processus de différenciation qui permettent simultanément la dédifférenciation de sphères d'action socialement intégrées, dans le sens d'une colonisation du monde vécu⁷⁵². » La tradition de l'histoire sociale, rattachée à Max Weber et à l'historiographie marxiste ne conçoit pas la différenciation structurelle comme une séparation entre système et monde de la vie⁷⁵³ ; la théorie systémique de Parsons et Luhman réduit la société à des systèmes⁷⁵⁴ ; et la théorie de la vie

⁷⁵⁰ Jacques Bidet, *Théorie de la Modernité*, Paris, PUF, 1990, p. 95-118.

⁷⁵¹ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 530.

⁷⁵² Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 531.

⁷⁵³ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 531.

⁷⁵⁴ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 532.

quotidienne réduit la société au monde de la vie⁷⁵⁵. Le souci de la théorie de l'agir communicative consiste à rechercher « simultanément la rationalisation du monde de la vie et l'augmentation de la complexité des sous-systèmes réglés par des moyens. » Or, seulement lorsque la différenciation structurelle du monde vécu est décrite comme une rationalisation est possible de parler du paradoxe des interférences du système⁷⁵⁶. La naturalisation du marché en résulte cependant. L'économie capitaliste est prise dans une sphère systémique d'échange dans l'intérêt des deux parties, qui ne défavorise personne dans son calcul utilitariste. Le marché, lieu de la raison instrumentale, se fonde sur un rapport d'égalité selon l'évaluation des intérêts qui, contrairement au pouvoir, n'a pas besoin de légitimation

III. L'explication des pathologies sociales

1. La thèse de la colonisation (réification induite systématiquement)

Habermas peut alors avoir un autre diagnostic des problèmes d'intégration sociale. En effet, dans les sociétés modernes, les perturbations de la reproduction matérielle du monde vécu ont la forme de déséquilibres systémiques qui ou bien se manifestent comme crise - lorsque les revenus de l'économie restent en deçà de ce qui a été désiré - ou bien causent des pathologies dans le monde vécu - lorsque les troubles de la reproduction matérielle sont interceptés avec des ressources du monde vécu. C'est-à-dire, les crises de contrôle du système sont remplacées par des maladies du monde vécu. Afin d'éviter des états anomiques et prévenir la perte de légitimation et de motivation (dans le domaine de la société « sens strict », en tant que component du monde vécu), sont exhaustivement exploités d'autres ressources. Des phénomènes d'aliénation et de désintégration de l'identité collective se produisent. C'est-à-dire, la culture et la

⁷⁵⁵ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 533.

⁷⁵⁶ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 533.

personnalité sont attaquées et exploitées pour maîtriser la crise et stabiliser la société⁷⁵⁷. Habermas analyse ensuite d'autres paradoxes de la rationalisation. Ainsi, si la famille était considérée comme « l'agence à travers laquelle les impératifs systémiques dépassent les objectifs des pulsions », Habermas peut aussi voir dans le changement de la petite famille bourgeoise la libération du potentiel de rationalité de l'action communicative, lorsqu'il considère l'égalitarisation des directives de relation et la libéralisation des pratiques éducatives⁷⁵⁸. Le paradoxe se produit également dans les médias de communication de masse. Pour Horkheimer et Adorno, ces moyens « remplacent les structures de communication qui, auparavant, avaient permis la discussion publique et la compréhension de soi du public qui formaient les citoyens et les personnes privées » ; mais pour Habermas, ils donnent aussi lieu à des « espaces d'opinion publique », qui implémentent « la simultanéité abstraite d'un réseau virtuellement toujours présenter de contenus de communication très éloignés dans le temps et l'espace, mettant les messages à disposition de contextes multiples⁷⁵⁹. » Pour la théorie de l'agir communicative, contrairement aux critiques de la raison instrumentale, la réification du monde vécu n'est pas imposée par une économie oligopolistique et un État autoritaire. La séparation entre monde vécu et système montre que « l'accommodation de l'action communicative à la logique d'interactions par moyens et la déformation des structures d'une intersubjectivité vulnérable ne sont pas des processus décidés à l'avance (...) L'analyse des pathologies du monde vécu exige une enquête impartiale des tendances et contre-tendances⁷⁶⁰. »

La séparation entre le système et le monde de la vie conduit Habermas à la conviction que, dans les sociétés avancées d'Occident, les conflits n'ont plus lieu dans le domaine de la reproduction matérielle, mais dans celui de la reproduction culturelle, de

⁷⁵⁷ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 545-546.

⁷⁵⁸ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 547-548.

⁷⁵⁹ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 552.

⁷⁶⁰ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 554-555.

l'intégration sociale et de la socialisation. Ce n'est pas par les moyens argent et pouvoir qu'il est possible de faire face à ces conflits, contrairement à ce que pensent des deux principaux courants qui font le diagnostic de la crise de l'État Providence⁷⁶¹ : « Un côté voit dans la force de travail monétisée, l'autre dans l'arrêt bureaucratique de l'initiative propre, la source des perturbations de la vie quotidienne induites systématiquement. Mais les deux parties conviennent que les domaines d'interaction du monde vécu qui ont besoin de se prémunir contre les moteurs de la modernisation sociale - l'État et l'économie - ne jouent qu'un rôle passif⁷⁶². » C'est-à-dire, ils considèrent que la solution de la crise se trouve dans le système argent ou pouvoir, mais ignorent que « les nouveaux problèmes ont lieu non pas autour de problèmes de *distribution*, mais autour des questions relatives aux *grammaires des formes de la vie*⁷⁶³. » Les nouveaux potentiels de conflits se superposent à la politique traditionnelle de sécurité économique, sociale et militaire : « le sens normatif spécifique des mondes de la vie rationalisés (...) ne trouve plus son expression seulement dans les exigences classiques de justice dans la distribution, mais dans un spectre plus large des valeurs appelées post-matérielles⁷⁶⁴. » Habermas envisage surtout des valeurs centrées autour des thèmes écologiques et pacifistes – phénomènes qui peuvent être compris comme des réactions aux impératifs du système. Autrement dit, les problèmes ne résultent pas de la rationalisation moderne en tant que telle, mais de l'échec de développer toutes les différentes dimensions de la raison ; la sphère de la vie publique et la sphère de la vie privée ne sont pas protégées de la réification des sous-systèmes économique et administratif.

2. La thèse de la fragmentation (appauvrissement culturel)

⁷⁶¹ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 556.

⁷⁶² Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 326.

⁷⁶³ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 556.

⁷⁶⁴ Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. cit., p. 327.

Un autre problème est l'absence d'une relation entre une culture moderne différencié et une pratique quotidienne appauvrie. La différenciation des sphères de valeur, tel que Weber a identifié dans la caractérisation du rationalisme occidental, rend chaque système culturel en sujet de spécialiste⁷⁶⁵, créant ainsi une certaine distance par rapport au public. Cependant, la scission entre les discours spécialisés pour des questions de goût, vérité et justice apporte un « ajout difficilement contestable de savoir », et ce sont « les modalités d'échange entre les systèmes de connaissances et la praxis quotidienne qui décident si les gains en abstraction se répercuteront d'une manière destructrice sur le monde vécu⁷⁶⁶. » Le projet de la modernité a été d'amener la culture à la pratique. La conséquence en serait « une interprétation de soi-même et du monde, le progrès moral, la justice des institutions sociales et même le bonheur des hommes⁷⁶⁷. » Il a été démontré, toutefois, que le potentiel cognitif n'interfère pas dans le progrès technique, la croissance économique et la gestion rationnelle et donc ni même touche dans la pratique de chaque jour⁷⁶⁸. D'où les efforts pour forcer une réconciliation. Le programme surréaliste essaie de « diminuer le fossé entre l'art et la vie, (...) d'écartier la différence entre ce qui a été produit et ce qui a été trouvé, (...) de déclarer tout comme art et tous comme artistes, (...) pour supprimer tous les critères, afin d' égaler les jugements esthétiques à l'expression des expériences subjectives⁷⁶⁹. » Le résultat, cependant, est un échec : casser les réceptacles d'une sphère culturelle qui s'est développé spécifiquement cause la perte de ses contenus. Par ailleurs, la pratique de chaque jour a besoin d'une tradition culturelle dans toute sa plénitude, et n'est pas réparé par le lien avec un domaine culturel violemment rompu⁷⁷⁰. La connexion des intellectuels avec le

⁷⁶⁵ Jürgen Habermas, *Die Moderne, ein unvollendetes Projekt*, op. cit., p. 109.

⁷⁶⁶ Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. cit., p. 312.

⁷⁶⁷ Jürgen Habermas, *Die Moderne, ein unvollendetes Projekt*, op. cit., p. 110.

⁷⁶⁸ Jürgen Habermas, *Die Moderne, ein unvollendetes Projekt*, op. cit., p. 111.

⁷⁶⁹ Jürgen Habermas, *Die Moderne, ein unvollendetes Projekt*, op. cit., p. 115.

⁷⁷⁰ Jürgen Habermas, *Die Moderne, ein unvollendetes Projekt*, op. cit., p.

mouvement syndical connaît l'échec aussi à cause du dogmatisme et du rigorisme moral⁷⁷¹, auxquels la politique ne peut pas se soumettre, conduisant ainsi au terrorisme⁷⁷². En effet, « la transposition *sans médiations* du savoir spécialisés aux sphères privée et publique de la vie quotidienne peut d'une part, mettre l'autonomie et le sens propre des systèmes de savoir en danger et d'autre part, blesser l'intégrité des contextes du monde. » D'où l'esthétisation, scientification ou moralisation des domaines individuels de vie, entraînant des effets tels que des contre-cultures « expressivistes », les réformes imposées technocratiquement ou les mouvements fondamentalistes⁷⁷³.

La production artistique s'affaiblit s'elle n'est pas développée comme un sujet de spécialiste. Toutefois, la réception par le laïc peut donner un autre sens que celle de l'observateur du développement interne de l'art. *L'Esthétique de la Résistance*, de Peter Weiss, montre comment a lieu une telle appropriation de la culture des experts par le point de vue du monde vécu, ce qui sauve quelque chose de l'intention de la vaine révolte surréaliste. Face à une œuvre d'art, les laïcs disaient qu'il leur était devenu clair le suivant : « (...) que nous devions sentir tout en fonction de nos propres évaluations, que le concept de l'ensemble pourrait être profité s'il nous disait quelque chose sur nos conditions de vie, ainsi que sur les difficultés et les spécificités de nos processus de pensée⁷⁷⁴. » Habermas peut ainsi expliquer autrement les phénomènes diagnostiqués par Weber dans la Modernité de perte de sens (la thèse de la fragmentation) et de liberté (thèse de la colonisation) : « Ce qui conduit à l'appauvrissement culturel de la pratique communicative quotidienne n'est pas la différenciation et le développement des différentes sphères culturelles de valeur en fonction de son propre sens spécifique, mais la rupture élitiste de la culture d'experts avec les contextes de l'action communicative. Ce qui

116.

⁷⁷¹ Jürgen Habermas, *Die Moderne, ein unvollendetes Projekt*, op. cit., p. 117.

⁷⁷² Jürgen Habermas, *Die Moderne, ein unvollendetes Projekt*, op. cit., p. 117.

⁷⁷³ Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. cit., p. 312.

⁷⁷⁴ Jürgen Habermas, *Die Moderne, ein unvollendetes Projekt*, op. cit., p. 119-120.

conduit à une rationalisation unilatérale ou une réification de la pratique communicative quotidienne n'est pas la différenciation des sous-systèmes régis par moyens et de ses formes d'organisation à l'égard du monde de la vie, mais seulement la pénétration des formes de rationalité économique et administrative dans des domaines d'action qui, parce qu'il sont des sphères d'action spécialisées dans la tradition culturelle, l'intégration sociale et l'éducation et ont besoin inconditionnelle de la comme mécanisme de coordination des actions, résistent à s'installer sur les moyens argent et pouvoir⁷⁷⁵. »

Habermas essaie enfin de répondre à la question suivante : « si cette raison objectivement scissionnée en ses moments peut cependant maintenir une unité et comment d'établir une médiation entre la culture d'experts et la pratique quotidienne⁷⁷⁶. » Or, dans la théorie de l'agir communicationnel, les exigences universelles de validité ne signifient pas une fondation dernière : « d'un côté, la validité requise pour les propositions et les normes transcende les espaces et les temps ; d'un autre côté, cependant, la demande est toujours soulevée ici et maintenant, dans certains contextes, étant acceptée ou rejetée⁷⁷⁷. » La philosophie, alors, lorsqu'elle s'unie aux sciences, maintient un caractère hypothétique, et doit toujours mettre ses résultats à l'épreuve – c'est-à-dire, elle doit être accompagnée de la conscience faillibiliste⁷⁷⁸. La Philosophie « au fur et à mesure qu'elle se réfère à des structures du monde vécu, doit expliciter une connaissance de fond, sur lequel personne ne peut disposer à volonté⁷⁷⁹. » La théorie critique de la société sait que « à travers les actes de la connaissance, elle appartient aussi au contexte social qu'elle doit saisir⁷⁸⁰. » Ainsi, Habermas reprend la question de la séparation kantienne entre

⁷⁷⁵ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 469.

⁷⁷⁶ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 566.

⁷⁷⁷ Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, op. cit., p. 176.

⁷⁷⁸ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 566-568.

⁷⁷⁹ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 569.

⁷⁸⁰ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 570.

Schulbegriff e *Weltbegriff* : la philosophie doit dire quelque chose qui concerne à tous. En effet, dit Habermas, la philosophie, malgré sa « question universelle » et ses « solides stratégies théoriques » par laquelle elle entretient une relation étroite avec la science, n'intègre pas seulement la culture des experts : « elle soutient une relation aussi étroite avec la totalité du monde vécu et le bon sens humain, même lorsque subversivement et sans réserve sape les certitudes de la praxis quotidienne⁷⁸¹. » S'il n'est pas possible d'avoir un tout hégélien qui unifie toutes les scissions, il est possible d'avoir une médiation entre les sphères : face aux systèmes différenciés de connaissance, la philosophie représente « l'intérêt du monde vécu pour les fonctions et les structures, rassemblées et articulées dans le domaine de l'action communicative⁷⁸². » D'où la tâche de la philosophie, ainsi comme de la critique : « introduire le contenu des cultures des spécialistes, dans lesquelles le savoir sous différents aspects individuels de la validité se cumule, dans une praxis quotidienne dans laquelle toutes les fonctions du langage, ainsi que les aspects de la validité, s'entrelacent pour former un syndrome⁷⁸³. » Habermas cherche ainsi à assurer que l'unité de la raison ne représente pas la répression de la multiplicité des voix. Cependant, il ne développe plus de catégories théoriques pour penser les mécanismes qui causent cette répression – au-delà d'une unité de la raison hégélienne qu'il veut dépasser.

3. Système et Progrès

La conception des systèmes extérieurs renvoie Habermas à une théorie du progrès, qu'il développe dans sa reconstruction de Weber⁷⁸⁴. Habermas pense au progrès historique basée sur des prétentions de validité avec un fondement moral universel, qui utilisent la procédure « impartiale » institutionnellement assurée.

⁷⁸¹ Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. cit., p. 197.

⁷⁸² Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. cit., p. 197.

⁷⁸³ Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. cit., p. 198.

⁷⁸⁴ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit.

Décisive dans cette conception habermasienne d'un progrès institutionnellement assuré est sa reconstruction de Max Weber (Habermas, 1981 (I), cap. II). Habermas découvre chez Weber un diagnostic de la modernité culturelle selon lequel la raison substantielle exprimée dans des visions de mondes religieux et métaphysiques se partage dans la modernité en trois sphères culturelles : la science et la technique, le droit et la moral, l'art et la littérature. La transmission culturelle de chacune de ces sphères culturelles a lieu dans les « systèmes culturelles d'action » institutionnels qui alors surgissent : l'entreprise scientifique, l'entreprise artistique et la communauté religieuse. Les sphères culturelles se différencient aussi par une mesure abstraite de valeur, une prétention de validité universelle : la vérité, la correcte normativité et l'authenticité (ou beauté), ce que Weber comprend comme augmentation de valeur (*Wertsteigerung*). Habermas, da sa part, comprend « augmentation de valeur » dans le sens de *progrès*. C'est la compréhension discursive qui rend possible le « progrès objectif. » La science, le droit, la moral et l'art sont compris comme « potentiels cognitifs » de la praxis sociale qui progressent de plus en plus.

Weber⁷⁸⁵, cependant, n'a pas une telle conception du progrès. Il n'utilise le concept d'augmentation de valeur que pour saisir le développement historique. Il ne différencie pas non plus entre le niveau de la transmission culturelle d'une part et le système d'action institutionnalisé. Selon Habermas, cependant, c'est justement l'institutionnalisation des potentiels cognitifs de la science, du droit et de la morale, et de l'art qui rend son ample utilisation possible par tous. Ce qu'il considère problématique, c'est qu'une transmission culturelle ne soit pas suffisamment institutionnalisée, sans un effet structurel pour toute la société. D'ailleurs, pour Weber, la différentiation des sphères de valeur fait augmenter la tension interne entre les domaines d'action collective et individuelle, ce qui de la perspective du monde de la vie des individus est perçu comme une lutte des sphères de valeur les unes avec les autres (science, droit/moral, art). Habermas, au contraire, avec son concept de potentiel cognitif, voit la science, le droit et la morale, et l'art, dans un même contexte d'orientations de valeurs universelles. Là où Weber

⁷⁸⁵ Max Weber, « Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen », op. cit.

voire une lutte entre les sphères de valeur, Habermas entrevoit une « harmonie » entre eux, ainsi que l'admission d'une « harmonisation » possible des relations de ces potentiels cognitifs avec ses domaines d'actions et ses valeurs. Habermas appelle ces potentiels cognitifs « moments rationnels. » Tandis que Weber diagnostique la perte de l'unité substantielle de la raison occidentale et un polythéisme des valeurs, pour Habermas le caractère formel d'une argumentation avec prétention de validité universelle assure l'unité de la rationalité au milieu d'une pluralité de sphères de valeurs.

Avec ce concept de raison, Habermas critique la conception de Weber de l'objectivité et validité du savoir culturel. L'investigation empirique de Weber se concentre d'abord, selon Habermas, immédiatement sur le problème du surgissement du capitalisme et de l'institutionnalisation des actions rationnelles stratégiques, sans prendre cependant en compte ce qui serait pour Habermas décisif : les « prétentions de validité » universelle. Chaque sphère de valeur est analysée sous forme de discipline. Les valeurs spéciales présupposées par chaque discipline déterminent sa validité. Weber, selon Habermas, conçoit le travail dans les systèmes d'action culturelle comme la production des moyens nécessaires pour atteindre certains fins de validité relative, et ainsi ne différencie suffisamment entre d'un côté les contenus particuliers des transmissions culturelles et de l'autre côté les mesures de valeurs universels, grâce à lesquelles les éléments cognitifs, normatifs et expressifs de la culture deviennent des sphères de valeur. Le concept de prétention de validité comprend plusieurs dimensions significatives. La réalité, sous les mesures de valeurs différencierées, devient objet de l'activité de la pensé. Selon le contexte dans lequel les prétentions de validité émergent, la « réalité » est, des façons diverses, la réalité objective, sociale ou subjective. Mais le progrès objectif du savoir, fondé sur la compréhension argumentative et centré sur ces prétentions de validité, devient possible. Selon Habermas, Weber explique la rationalisation de la société exclusivement sous l'aspect de la rationalisation instrumentale, comme dans son analyse de la rationalisation du droit ; Habermas veut aller au-delà de ça, en considérant aussi dans la conscience morale moderne la critique fondamentale et la nécessité de justification des normes – et ainsi la possibilité d'une théorie morale qui exige l'éclaircissement discursif de la validité des normes juridiques, ce qui serait un progrès

dans le domaine de la rationalité pratique. Weber perçoit dans la perte d'unité substantielle de la raison un « polythéisme » de forces de croyance, avec des prétentions inconciliables de validité. Habermas, au contraire, considère que l'unité de rationalité dans la pluralité des sphères de valeurs est assurée dans le niveau formel de l'argumentation des prétentions de validité. Weber, selon Habermas, constate une tendance de perte de liberté dans la rationalisation sociale parce qu'il voit la juridictionnalisation et la bureaucratisation de la société comme des conséquences nécessaires du développement capitaliste. Cette conception se reflète dans la conception juridique de Weber : le droit moderne dans le sens positiviste résulte de la décision sans fondement. Selon Habermas, Weber ne considère pas le « principe de la nécessité de fondement » et l'exigence de légitimation du pouvoir légal – la « légitimité de la légalité » : l'ordre juridique moderne exige une validité dans le sens de compréhension rationnelle, même quand les participants acceptent que, si nécessaire, seuls les spécialistes peuvent donner de bonnes raisons. Mais comment, selon Habermas, ce progrès s'est produit seulement dans les pays d'économie avancée de l'Occident, son diagnostic de la modernité devient une philosophie de l'histoire évolutive qui culmine dans une conception de l'Europe comme le summum du développement et de modèle pour le monde, à être étendu à un droit cosmopolite.

La préoccupation centrale de Habermas devient, à partir de cela, l'extension globale de la mise en œuvre des droits humains, dont le principal obstacle est la souveraineté de l'État. Ceci implique donc la création sur le plan international d'un ordre juridique qui soit aussi coercitive que l'État dans l'ordre interne. Pour Kelsen, la relation entre l'ordre juridique étatique et international peut former un système unitaire aussi bien par la subordination du premier au deuxième que par la coordination de deux ordres. Cependant, la réflexion sur une constitution internationale centrée sur la figure du citoyen du monde fait de l'État le plus grand obstacle aux droits humains (Kelsen, 1960 [1934] ; Nikodimov-Gaillard, 2002, p. 4). Pour Habermas, la mondialisation signifie « la transgression, la suppression des frontières et, par conséquent, représente une menace à un État-nation qui garde

ses frontières presque névrotiquement⁷⁸⁶. » (Habermas, 1995, p. 98). La souveraineté de l'État-nation, qui a articulé et institutionnalisé l'idée républicaine d'une communauté influençant consciemment sur soi-même serait en question. L'État aurait perdu le contrôle sur les économies nationales. Afin de sauver l'héritage républicain, il serait nécessaire de transcender les limites de l'État-nation, de trouver une solution dans les régimes supranationaux. Habermas estime que les conférences mondiales des Nations Unies - comme sur les risques écologiques (Rio de Janeiro), les droits humains (Vienne), les problèmes sociaux et la pauvreté (Copenhague) et le climat (Berlin) - révèlent une « prise de conscience plus grande des risques mondiaux⁷⁸⁷. »

La globalisation signifie pour Habermas que l'État-Nation a perdu le contrôle sur les économies nationales : « avec l'internationalisation des marchés financiers, des capitaux et du travail, les gouvernements nationaux sentent de plus en plus le clivage entre la marge de manœuvre limitée dont ils disposent et les impératifs dérivés basiquement non pas des relations de commerce au niveau mondial mais des relations de productions globalement décidées. Celles-là échappent de plus en plus aux politiques interventionnistes du gouvernement, pas seulement aux politiques de redistribution monétaire, mais aussi à celles de support de l'industrie, de subventions et de crédits, de protections tarifaires, etc. L'administration et la législation nationale n'ont pas d'impact effectif sur les acteurs transnationaux, qui prennent leurs décisions d'investissement en comparant, à l'échelle globale, les conditions de productions concernées. » En ne considérant au sein de l'impérialisme qu'une fuite des puissances occidentales par rapport à leurs problèmes internes, Habermas est convaincu que par une « étrange dialectique » le commerce peut conduire à la paix : il a provoqué des inégalités sociales, et ainsi l'opposition des classes qui a conduit à des guerres civiles et impérialistes pour modifier la force des conflits sociaux, mais l'État providence et l'allègement des tensions sociales ont provoqué « l'effet pacificateur de l'économisation de la politique internationale. »

⁷⁸⁶ Nour et Zittel, 2003, Costa 2003

⁷⁸⁷ Habermas 1995 , p. 101.

8.2. Honneth et Lazzeri : l'identité personnelle comme question de justice

Tandis qu'avec la critique habermasienne du marxisme occidental, nous avons étudié les aspects normatifs de l'objectivation de son propre jugement par le point de vue d'autrui, nous pouvons analyser avec Honneth et Lazzeri, grâce à une reconstruction de la notion de réification du marxisme occidental, les conditions affectives de la possibilité et surtout de la difficulté d'objectiver son jugement. Avec Freud, nous avions déjà observé en quoi il est en fait difficile de passer à cette objectivation, étant donné qu'il y a une fixation dans l'identification primaire. D'où la difficulté d'objectiver le point de vue qui se forme par cette identification, et ainsi de considérer le point de vue des autres. Dans ce chapitre, nous allons analyser avec Honneth comment se construisent ensemble l'identité et la sociabilité par reconnaissance, et l'explication sociale qu'il donne de la pathologie sociale par excellence, la réification. Avec Lazzeri, nous allons examiner comment la catégorisation sociale, l'imposition d'identité, se constitue en source sociale de la réification en tant que phénomène global. Dans ces deux reconstructions du concept de réification en tant que négation de la reconnaissance, deux problématiques distinctes s'ouvrent, avec des conséquences pour la justice cosmopolite : avec Honneth, nous gagnons une conception normative d'un « moi » qui se construit psychologiquement en s'ouvrant aux autres perspectives, et ainsi la psychologie peut être intégrée à la justice – la justice cosmopolite ne peut pas être indifférente à la manière de penser et ainsi au caractère qui exclut l'autrui ; avec Lazzeri, nous gagnons une analyse de la difficulté de construire un moi ouvert, due à la catégorisation sociale qui hiérarchise l'univers social, empêchant l'identification avec autrui, et causant ainsi sa réification.

Lorsque je m'interroge sur ce que je suis, comment je le suis devenu et ce que je peux devenir, je me demande d'abord en quoi ce parcours est autonome et en il est quoi hétéronome : je me demande où est-ce que je trouve les ressorts pour me construire moi-même, quelle est l'influence des conditions matérielles et historiques, que me resterait-il de similaire dans d'autres circonstances et en quoi

exactement consiste ce que peux choisir. Je me demande aussi ce qu'il y a d'authentique, et donc au-delà de ma capacité à me construire moi-même, ce qui me rapproche d'autres existences et ce qui m'en distingue. Et je me demande comment tout cela est lié à la reconnaissance que j'ai eue et à celle qui m'a été niée, aux valeurs appréciées dans les groupes auxquels j'appartiens et à celles qui y sont méprisées avant même d'être devenues mes valeurs. Je me demande ensuite dans quelle mesure je peux tout de même dire ce que je suis, si j'ai une quelconque essence, ainsi que ce que je peux ou non saisir de moi-même. Je me demande aussi ce qui constitue, à chaque fois que je réfléchis sur moi, ce que je découvre (comme une préexistence) et ce que je construis ; dans quelle mesure, quand je dis ce que je suis, c'est la narration que je fais de moi-même, et qui peut toujours se modifier, qui le définit. Je me demande ainsi comment, par le sens que je donne à ma vie, j'arrive à me définir, en modifiant l'explication de moi-même lorsque ce sens change : et ainsi, je me demande dans quelle mesure c'est le passé, ce que j'ai fait de moi et ce qui m'est arrivé, et dans quelle mesure c'est le futur, dans lequel réside le sens que je donne à ma vie, qui influence le point de vue par lequel je suis ceci ou cela, ou bien par lequel, au moins, je dis que je le suis. Et je me demande si, au cours de la transformation incessante dans laquelle je vis, ce qui reste d'identique suffit pour définir une identité. Enfin, je me demande dans quelle mesure je suis surtout un nom propre (mon prénom) ou un nom commun (une femme, une étrangère) ; et dans quelle mesure, lorsque je suis vue sous un nom commun, soit par des personnes, soit par des institutions, cela influence ce que je suis. Je me demande comment résister à la violence qui me soumet à un nom commun, qui implique toujours un rôle, quelle est la dimension socioculturelle de cette résistance, et comment elle peut acquérir une dimension politique ou même juridique.

Une forme contemporaine de réflexion sur ces questions autour de la constitution du sujet et de son identité a lieu dans le cadre du débat sur la subjectivité et l'intersubjectivité. Dans la tradition de la théorie critique, ce débat a eu un de ses développements les plus fructueux lorsqu'il a impliqué Marcuse⁷⁸⁸ et Adorno, d'un côté, et Erich

⁷⁸⁸ Herbert Marcuse, « The Social Implications of Freudian Revisionism », *Dissent*, 1955, volume 2, numéro 3, p. 221-240 ; Herbert

Fromm⁷⁸⁹, de l'autre, dans une discussion à propos de la constitution d'un individu autonome et authentique. Herbert Marcuse et Theodor Adorno ont trouvé dans la théorie des pulsions de Sigmund Freud le ressort théorique de la critique et de la résistance à l'oppression sociale, ce qui permettrait la formation d'une personnalité libre. Fromm, de sa part, a pris de la distance par rapport à ce qu'il comprenait comme un réductionnisme de Freud à la théorie pulsionnelle, considérée par lui comme encore prise dans une conception subjectiviste de la constitution de l'individu, qu'il voulait repenser en termes d'intersubjectivité. Ceci l'a amené à s'éloigner de l'Institut de Recherches Sociales de Francfort et à se rapprocher du William Alanson White Institute, considéré comme le précurseur de ce qu'on appelle maintenant le tournant intersubjectif dans la psychanalyse. Or, abandonner la théorie des pulsions, comme le faisait Fromm, était vu par Adorno et Marcuse comme « conformisme ». Il s'est ainsi établi en psychanalyse un débat compris comme une opposition entre le paradigme de la subjectivité et celui de l'intersubjectivité. Marcuse et Adorno ont mis l'accent sur la force du soi ; Fromm, sur la force de l'autrui en soi. Cependant, il serait improductif de vouloir privilégier un point de vue sur l'autre. Les deux perspectives s'avèrent également importantes pour une réflexion sur les possibilités pour le sujet de construire à la fois son individualité et des rapports sociaux.

Ce débat entre Adorno et Marcuse, d'un côté, et Fromm de l'autre, est aujourd'hui renouvelé à travers la discussion entre Axel Honneth⁷⁹⁰ et Joel Whitebook⁷⁹¹. S'il concernait dans les années 50 le rapport

Marcuse, « A Reply to E. Fromm », *Dissent*, 1956, volume 3, numéro 1, p. 79-81.

⁷⁸⁹ Erich Fromm, « The Human Implications of Instinctivistic ‘Radicalism’. A Reply to Herbert Marcuse », *Dissent*, 1955, volume 2, numéro 4, p. 342-349; Erich Fromm, « A Counter-Rebuttal to Herbert Marcuse », *Dissent*, 1956, volume 3, numéro 1, p. 81-83.

⁷⁹⁰ Axel Honneth, « Facetten des vorsozialen Selbst. Eine Erwiderung auf Joel Whitebook », *Psyche*, 2001, volume 55, numéro 8, p. 790-802.

⁷⁹¹ Joel Whitebook, « Die Arbeit des Negativen und die Grenzen des ‘intersubjective turn’. Eine Erwiderung auf Axel Honneth », *Psyche*, 2003, volume 57, numéro 3, p. 250-261.

entre la psychanalyse et la théorie sociale, la reconnaissance s'y inscrit maintenant comme un enjeu fondamental. Honneth est considéré comme un représentant - et l'un des plus importants parmi les philosophes – du changement du paradigme subjectiviste en paradigme intersubjectif en psychanalyse. L'intersubjectivité, dans ce cas pensée en tant que reconnaissance, permettrait encore selon lui d'établir le rapport entre psychanalyse, philosophie sociale et sociologie, ce qu'une psychanalyse subjectiviste ne permettrait pas. Whitebook, pour sa part, conteste même l'utilisation en sciences humaines de la conception des paradigmes de Kuhn, et surtout son utilisation par les tenants du paradigme intersubjectif en psychanalyse, qui rejettent des analyses très fructueuses de la psychanalyse tout simplement en les traitant de « subjectivistes », sans vérifier leur contenu critique ni leur rapport à l'intersubjectivité. Et c'est dans une conception anthropologique de l'individu que ce débat entre Honneth et Whitebook trouve son thème central : Honneth considère l'individu avant tout comme un être social (la sociabilité pensée en tant que reconnaissance) ; l'anti-sociabilité vient après, comme un oubli de la reconnaissance. Pour Whitebook, au contraire, l'être humain est depuis le début conditionné par le « travail du négatif », qui détruit toute sociabilité. La sociabilité est à construire. Whitebook critique Honneth et le tournant intersubjectif dans la théorie critique ainsi que dans la psychanalyse d'être conformistes. Le conformisme, pour Whitebook, résulte de l'abandon de l'idée chère à Adorno de l'inadaptation du sujet à la société et en conséquence de la « négativité » du soi individuel, son asociabilité. Honneth considère que cette critique de Whitebook reprend le débat entre Marcuse et Adorno, d'un côté, et Erich Fromm, de l'autre. Marcuse et Adorno critiquaient le révisionnisme freudien, tel que celui de Fromm, d'être conformiste pour d'abandonner la théorie freudienne des pulsions. La différence est donc que, si avant c'était l'abandon de la théorie des pulsions qui signalait le conformisme, aujourd'hui c'est l'abandon de l'idée de l'insociabilité du sujet qui le caractérise. Or cette opposition entre le paradigme de la subjectivité et de l'intersubjectivité, ainsi que l'opposition qui en découle dans le débat de Honneth et Whitebook, entre une théorie qui privilégie la sociabilité comme caractéristique humaine originale et une autre qui privilégie l'anti-sociabilité comme

précédente, pourrait cependant être surpassée avec une lecture de Freud qui ne privilégie pas la sociabilité (comme chez Honneth) ou l'asociabilité (comme chez Whitebook) dans l'ordre temporel et logique. Freud considère dans sa théorie des pulsions que les deux phénomènes, sociabilité et asociabilité, se construisent simultanément et en conflit. L'être humain est capable d'être beaucoup plus moral que toutes les éthiques et théories moralistes peuvent l'attendre, et en même temps capable d'être beaucoup plus immoral que toutes les théories sur son insociabilité, son agressivité ou son mal originaire ont pu le penser. Comme nous l'avons analysé, Freud a montré que dans le phénomène de la psychologie des masses l'amour pour ceux qui sont du même groupe peut avoir comme contrepartie la haine envers ceux qui appartiennent à l'autre groupe. Nous allons d'abord analyser la thèse de Honneth sur la construction de l'identité par reconnaissance, qui assure la primauté de l'intersubjectivité et de la sociabilité humaine, en considérant son contraire, l'insociabilité humaine, qui implique la réification d'autrui, comme « oubli de la reconnaissance », pour ensuite étudier avec Lazzeri en quoi l'imposition d'identité, la « catégorisation sociale », entraîne la réification.

I. Honneth : reconnaissance existentielle et réification

La perspective intersubjective chez Honneth s'appuie, dans ce qui concerne la construction de la personnalité, sur l'antériorité de la reconnaissance sur la connaissance (1), et sur la priorité de l'interaction sociale dans l'organisation de la psyché (2).

1. Antériorité de la reconnaissance

C'est tout d'abord par sa théorie de la reconnaissance que Honneth veut assurer une perspective intersubjective dans la philosophie. Son argument introduit la psychanalyse, surtout ses développements plus contemporains, dans le cadre de la théorie de la reconnaissance. Honneth part d'une interrogation de caractère

normatif sur les critères d'une bonne vie et de ce qui peut être ainsi considéré comme une autoréalisation individuelle. Cette interrogation s'associe à une question sociale sur les conditions dans lesquelles une société rend possible pour ses membres cette bonne vie et cette autoréalisation ; elle s'associe également à une analyse critique sur les pathologies sociales qui détruisent ces conditions. La réflexion de Honneth relève ainsi plutôt de la philosophie sociale que de la philosophie politique, dont l'objet par excellence est le critère de justice. Son concept fondamental est celui de la reconnaissance, comprise en tant qu'une relation intersubjective, le support de la bonne vie, et qui a lieu dans trois modalités différentes. La première correspond à l'amour et l'amitié, les relations intersubjectives primaires qui construisent la confiance en soi ; la deuxième correspond au droit, les relations intersubjectives juridiques à la base du respect de soi ; et la troisième correspond à la solidarité, les valeurs de la communauté qui assurent l'estime de soi. Ces trois formes substantielles sont précédées d'un concept existentiel de reconnaissance, une attitude affirmative par rapport aux autres dans laquelle on prend la perspective d'une deuxième personne, ce qui suppose un moment d'amour, d'ouverture. Ce concept remplace dans la théorie de Honneth le concept de « Soin » (*Sorge*) utilisé par Heidegger pour exprimer la forme originale d'être dans le monde. L'antériorité de cette reconnaissance existentielle par rapport aux formes de reconnaissance substantielles est aussi bien génétique que conceptuelle.

La démonstration « génétique » de l'antériorité de la reconnaissance sur la connaissance⁷⁹² concerne les conditions de l'acquisition infantile de la prise de perspective, qui se trouve à la base de la capacité infantile à penser et interagir. Par ailleurs, aussi bien Honneth que Whitebook ont en commun la méthode de justifier leurs assertions à partir de l'observation des bébés, qui acquiert ainsi un caractère paradigmique pour la théorie sociale. Honneth considère que l'enfant se décentre de la perspective égocentrique quand il

⁷⁹² Axel Honneth, *Verdinglichkeit*, Suhrkamp, 2005, p. 46-56. Voir Soraya Nour, « Identification et Réification: La théorie critique d'Axel Honneth », *Klesia. Revue Philosophique. "Philosophie & Sociologie"*, 2007, numéro 6, p. 113-119.

apprend à se rapporter à un monde objectif, ce qui est possible à partir de la perspective d'une deuxième personne, une deuxième perspective par laquelle le bébé saisit le monde et qui lui permet de construire une représentation objective des objets. Ce processus se déroule normalement dans le neuvième mois de vie (la « révolution des neuf mois »). La personne aimée est perçue comme un acteur intentionnel, dirigé vers le monde autour de lui.

Honneth critique alors le caractère « cognitiviste » de la psychologie du développement de Mead et Davidson, qui, en dépit de comprendre en quoi la prise de perspective est nécessaire pour la pensée symbolique, ignorent l'aspect émotionnel dans ce rapport entre l'enfant et la personne de référence, ainsi qu'avec la troisième personne à laquelle l'enfant se rapporte activement plus tard. Honneth trouve, en revanche, la démonstration du problème de cette abstraction cognitiviste dans les travaux de Peter Hobson et Michael Tomasello sur l'autisme. Diverses barrières, surtout constitutives, empêchent l'enfant autiste de développer un sentiment avec la personne de référence. Dans le cas normal, affirment Hobson et Tomasello, c'est l'identification émotionnelle qui rend possible la prise de perspective, condition du développement de la pensée symbolique. Hobson et Tomasello se différencient des conceptions cognitivistes pour considérer l'identification précédente, c'est-à-dire le sentiment du rapport avec la personne de référence. Les théories cognitivistes considèrent l'autisme tout d'abord comme un déficit dans la connaissance, dans la fonction de penser ou de parler. Tomasello et Hobson, cependant, montrent que l'autisme s'explique parce que l'enfant ne répond pas à la présence émotionnelle de la personne de référence. Que ce soit lié à une cause génétique ou à la physiologie du cerveau, le plus important est que l'enfant ne s'identifie pas. L'enfant autiste, selon ces auteurs, reste enfermé dans son monde sans connaître personne, non pas à cause d'un déficit cognitif, mais à cause d'un sentiment aveugle. Honneth trouve ici un parallèle avec Theodor Adorno, qui, dans la *Minima Moralia*, conditionne le développement de l'esprit humain à l'imitation de la personne aimée, forme originaire de l'amour : « Une personne devient une personne », un être spirituel, « seulement lorsqu'elle imite les autres personnes » (Aph. 99). Tandis qu'Adorno parle en termes psychanalytiques d'une possession libidineuse de l'objet », Honneth se réfère à ce lien d'une personne à

l'autre qui permet qu'une personne se mette dans la perspective de l'autre⁷⁹³. Comme Lazzeri⁷⁹⁴ l'observe, Honneth donne ainsi à la reconnaissance une dimension émotionnelle qui n'avait été qu'esquissée auparavant, parmi les trois formes de reconnaissance qui caractérisent la sociabilité, c'est-à-dire, l'amour. Or c'est ce concept de reconnaissance émotionnelle, poursuit Lazzeri, qui permet à Honneth de rendre compte de deux phénomènes qu'il n'avait pas encore analysés : l'auto-reconnaissance et la réification, qui est une négation ou un « oubli », dans les mots de Honneth, de la reconnaissance originale.

Whitebook considère que la conception de reconnaissance ne met pas en évidence les contraintes de l'identité, ce qui résulte à son avis dans une attitude plutôt « conformiste », et propose de son côté une perspective qu'il appelle plus « hobbesienne », qui accentue le rôle de la subjectivité. Cependant, considérer les contraintes des identités ne doit pas nécessairement impliquer l'abandon de la reconnaissance. Christian Lazzeri développe une théorie de la reconnaissance justement à partir d'une analyse des rapports de la subjectivité avec l'intersubjectivité qui met l'accent sur les contraintes de l'identité. Sa thèse est formulée à partir de trois interrogations : d'abord, sur l'autonomie du sujet dans la construction de l'identité ; ensuite, sur la logique de socialisation dans la constitution du sujet, analysé à partir du concept de « compensation identitaire » ; enfin, sur la conception de la reconnaissance que s'en dégage.

En ce qui concerne la première question, à savoir celle sur l'autonomie du sujet dans la construction de l'identité, Lazzeri⁷⁹⁵ considère que la distinction entre « Je » et « Moi » chez Mead ne signifie pas, comme le veulent les tenants d'une autonomie du sujet par rapport à l'identité, que le « Moi » correspond aux attentes sociales tandis que le « Je » est une instance d'autonomie, capable de prendre

⁷⁹³ Axel Honneth, *Verdinglichung*, op. cit., p. 51.

⁷⁹⁴ Christian Lazzeri, « Réification et reconnaissance. Une discussion avec Axel Honneth ».

⁷⁹⁵ Christian Lazzeri, « *Multiple Self* et reconnaissance. Autour des processus de constitution de l'identité », dans Marie Garraud et Alice le Goff, (dir.), Dossier « La reconnaissance », *Temps philosophique*, numéro 13, 2009, p. 331-390.

de la distance par rapport aux attentes sociales et à l'assignation de rôles. Le « Je » n'est pas libre dans le sens d'une construction volontaire, mais dans le sens de l'indétermination. Il se construit dans les interactions sociales : l'acte par lequel il se constitue n'est pas contrôlé par le sujet, mais est indéterminé étant donné que les formes d'ajustement aux situations concrètes sont imprévisibles. Ainsi, c'est seulement dans l'action que le « Je » se forme, il n'est pas une instance antérieure à l'action qui la détermine à son gré. La deuxième question, qui concerne la logique de la socialisation, est que le « Je » serait incapable de résister aux assignations identitaires négatives en affirmant une identité construite de façon autonome par lui-même à partir de ses propres ressources. La résistance n'est possible que par une compensation identitaire : un groupe de référence réel ou imaginaire rend possible par la reconnaissance la construction d'une identité qui se valorise et peut ainsi résister à la dépréciation. Lazzeri s'appuie ici sur une série de travaux de la psychologie sociale et de la sociologie comme ceux de Dejours, qui montrent comment les personnels d'encadrement sentent que leur dévalorisation économique est compensée par la reconnaissance de leur « virilité ». La troisième question concerne la conséquence des deux antérieures sur la conception de la reconnaissance : l'identité ne se forme pas par soi-même pour ensuite demander la reconnaissance, mais c'est le désir de s'intégrer à un certain groupe qui amène l'individu à développer les capacités et dispositions qui sont valorisées dans un groupe. L'individu souhaite développer certaines capacités et dispositions parce qu'elles sont reconnues dans un groupe : « Le désir de reconnaissance constitue le moteur de l'acquisition ou de développement de ce qui peut être reconnu, c'est donc lui qui oriente les individus dans le sens d'un changement d'identité et c'est la reconnaissance obtenue qui la produit ».

Ainsi Lazzeri peut critiquer la thèse selon laquelle la construction de l'identité ne dépend pas de la reconnaissance (comme chez Sen), ainsi que la thèse selon laquelle la reproduction et la transformation de l'identité ne dépendent pas de la reconnaissance (comme chez les sociologues qui considèrent que dans les sociétés contemporaines, au contraire des communautés traditionnelles, il y a un affaiblissement des mécanismes d'imposition d'identité) ; il peut aussi critiquer la thèse d'un constructivisme radical pour qui la meilleure stratégie

contre le mépris est la déconstruction des identités assignées ou la revendication provocatrice des identités blessées (comme chez Butler) ; et il peut enfin critiquer la thèse d'un constructivisme modéré qui considère aussi bien le caractère constructif que le caractère attributif (donc, reproductif) de la reconnaissance, mais ne considère pas les contraintes de l'identité (comme chez Honneth).

2. *Priorité de l'interaction sociale dans la psyché*

La perspective intersubjective honnethienne dans ce qui concerne la construction de la personnalité s'appuie aussi sur la priorité de l'interaction sociale dans l'organisation de la psyché⁷⁹⁶. L'intériorisation de l'interaction est au même temps responsable pour la socialisation ainsi que pour l'indépendance de l'individu, qui dépend aussi de l'action de la région peu organisée de la psyché, le ça (*das Es*) dans le sens freudien. C'est parce que les interactions sociales sont internalisées que se produisent tant la socialisation que l'individuation du sujet. La difficulté est de comprendre comment un même processus, l'internationalisation de l'interaction sociale, produit deux phénomènes apparemment contradictoires : la socialisation et l'individuation du sujet. La socialisation affirme la société dans la psyché infantile, tandis que, dans ce même processus, l'enfant développe sa personnalité unique, qui le distingue de son environnement. L'explication de Honneth est que l'intériorisation de l'interaction sociale ne neutralise pas la communication avec le monde extérieur. Au contraire, l'intériorisation de cette interaction augmente même la capacité de la personne à se libérer des objets, des personnes de référence et des impulsions externes, en élargissant l'espace dans lequel elle peut exprimer ses nécessités et fixer ses objectifs individuels. Honneth considère, en s'appuyant sur Mead, que dans la socialisation l'enfant intériorise les perspectives externes d'un « autre », au début concret, et ensuite généralisé. L'enfant construit ainsi en lui-même un « je » qui l'aide à contrôler ses pulsions de manière indépendante. L'intériorisation de la sollicitude de la personne de référence donne à l'enfant la capacité de rester seul avec

⁷⁹⁶ Axel Honneth, « Objektbeziehungstheorie und postmoderne Identität. Über das vermeintliche Veralten der Psychoanalyse », dans Axel Honneth, *Unsichtbarkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003, p. 138-161.

lui-même, analyse Honneth avec l'aide de Winnicott, en découvrant de manière créative, lorsqu'il joue, ses nécessités. Le moteur de l'individuation vient de cette instance peu organisée que Freud appelle le *ça*, un réservoir de motivations inconscientes et d'exigences pulsionnelles, des forces muettes, qui ne passent pas par la représentation réflexive, obligeant la personne à dépasser le niveau auquel elle avait auparavant formé son engagement avec l'environnement, et à s'élever à un état supérieur d'individualisation. Le processus de socialisation devient ainsi un processus d'individualisation. Cela présuppose que, tout d'abord, il y a eu une interaction. Honneth considère, en se reposant sur Winnicott, que le bébé se trouve dans un état originaire qualifié, dans la tradition psychanalytique, de symbiose avec la personne de référence, ou encore de narcissisme primaire ; se séparer de la personne de référence, de laquelle le bébé ne différencie pas soi-même, ses pulsions et ses motivations, est pour lui un choc difficile à assimiler. Le bébé est complètement dépendant de la référence primaire, et non pas seulement pour ce qui concerne sa survie matérielle. Ce qui importe n'est pas la production cognitive d'une réalité objective, mais comment l'enfant va admettre affectivement la réalité d'une personne de référence indépendante (problème central pour Winnicott). L'enfant a besoin de chercher un équilibre entre le désir de fusion et la démarcation du moi.

Il est également fondamental pour Honneth l'hypothèse de que les revendications pulsionnelles – et en conséquence toute la psyché – sont organisées par l'intersubjectivité. Honneth s'appuie ici sur la tradition pragmatique de la théorie de la socialisation, qui considère que la psyché individuelle se développe dans l'échange ininterrompu avec son environnement. Au début, les pulsions sont sans direction ou structure, elles ne s'associent pas à des objets spécifiques, desquels on a le souvenir d'une expérience de satisfaction. L'impulse organique, analyse Honneth, en se reposant sur les travaux de Hans Loewald, se transforme en pulsion quand l'enfant différencie la sollicitude de la mère du reste de son environnement. Il s'agit de la première étape dans l'organisation des pulsions. Le processus d'individuation est ainsi conçu comme une différenciation dans la vie pulsionnelle.

Avant que de telles unités soient organisées, il y a une phase dans

laquelle l'expérience symbiotique de l'enfant est démantelée et son énergie pulsionnelle est libérée. La relation individuelle avec soi-même résulte d'un processus de différenciation qui doit s'effectuer par l'intériorisation des modes d'interaction externes. Ainsi, les opérations du moi ou les fonctions du sur-moi ne sont pas des forces opposées aux pulsions, mais sont leur coordination. L'énergie pulsionnelle permet au sujet, après la séparation de la première enfance, de construire des instances intrapsychiques qui résultent de l'intériorisation des modes de communication externe : « Tout ce qui constitue notre vie intérieure, nos désirs, nos mouvements de conscience, notre appréciation du réel, nos idéaux, tout cela s'unit dans une pluralité de voix qui sont des formes plus ou moins solidifiées d'énergie pulsionnelle et qui, correctement intériorisées, forment entre elles une relation presque dialogique ».

La psyché humaine est comprise comme un dispositif d'interaction intériorisé qui complète le monde de la communication intersubjective, dans lequel la personne trouve l'autre dans diverses relations de reconnaissance. Honneth comprend ainsi que la personne développe la capacité d'une fluidité antérieure quand elle accepte de s'abandonner temporairement à des expériences qui dépassent les limites de son moi. Nous continuons en contact avec des expériences de fusion qui ont été dépassées, prix de notre individualisation. Dans l'abolition des limites du moi, nous trouvons la force nécessaire pour maintenir la balance entre la symbiose et l'indépendance. Il y a d'importants dislolements d'un niveau à l'autre dans une personne. Plus une personne est vivante (ce qui ne veut pas dire plus elle est stable), plus riche est le spectre des différents niveaux de moi et de la réalité. Le moi complètement développé n'est pas celui qui se fixe au niveau supérieur de son développement, mais c'est un moi qui conserve les degrés précédents d'intégration. Pour Honneth, d'un point de vue normatif, il est important de comprendre ce que cela signifie pour l'idéal de la personnalité dans la psychanalyse. La maturité du sujet ne consiste pas en sa capacité à contrôler ses nécessités et l'environnement, mais en sa capacité à intégrer diverses facettes de sa personnalité, son caractère « vivant ». Le développement de la personnalité signifie ainsi une construction progressive d'un espace de communication intrapsychique par l'intériorisation de divers projets d'interaction. Cela permet à Honneth de présenter la définition

suivante de la maturité personnelle : « il sera considéré mûr, complètement développé, le sujet capable de développer son aptitude au dialogue intérieur, de rendre fluide la relation à lui-même, en s'ouvrant au plus grand nombre possible de voix, en tissant dans sa propre intériorité les relations d'interaction les plus diverses ». C'est cette pluralisation interne des sujets, la fluidification de son identité, qui est importante. La psychanalyse, comprise dans les termes d'une théorie de la reconnaissance, permet ainsi à Honneth de développer l'idéal normatif d'une personnalité fluide : la maturité personnelle ne signifierait pas un moi fort et stable qui domine la réalité, en établissant un équilibre entre les revendications pulsionnelles inconscientes et les normes sociales, mais un sujet enrichi par une vie intérieure diverse. Whitebook reproche à Honneth de considérer le rapport entre la « pluralité des voix » qui constitue la psyché comme un rapport dialogique, et de ne pas y voir les contraintes de l'interaction sociale sur l'individu. La priorité de l'intersubjectivité sur la subjectivité provoque ainsi selon Whitebook une attitude conformiste. Cette critique de Whitebook ne considère pas, cependant, la force critique du concept de Honneth de valorisation normative d'une personnalité constituée par une pluralité des rapports humains, proche de ce que Amartya Sen appelle l'« affiliation plurielle ».

II. Lazzeri : la réification comme processus global et la catégorisation sociale

1) La reconnaissance comme sympathie

Ainsi, comme Honneth, Lazzeri⁷⁹⁷ considère aussi la dimension émotionnelle de la reconnaissance, qu'il analyse à partir des concepts

⁷⁹⁷ LAZZERI Christian, « Réification et reconnaissance. Une discussion avec Axel Honneth », *Revue du MAUSS*, 2011.

d'« empathie » et de « sympathie ». L'empathie a un caractère cognitif : elle concerne la conscience, cognitive, qu'un individu a des états mentaux d'un autre. La sympathie, quant à elle, a un caractère affectif : elle concerne l'imitation immédiate, la contagion émotionnelle. L'empathie n'engendre pas la sympathie, et la sympathie n'a pas besoin de l'empathie pour se manifester. Mais je peux avoir une empathie pour les émotions de quelqu'un (c'est-à-dire, les comprendre même sans les éprouver) si j'ai déjà eu ces émotions dans différentes interactions sociales fondées sur l'identification. Ce que Honneth considère comme une reconnaissance originaire est vue par Lazzeri comme une « sympathie existentielle » : la participation affective par identification rend possible à l'enfant une relation empathique avec autrui, mais l'enfant peut objectiver son rapport avec le monde à partir d'un autre point de vue qui corrige le sien. Il y a ainsi, observe Lazzeri, une forme de morale élémentaire affective dans cette relation intersubjective, ce qui fait de l'affectivité morale un présupposé de la justice universelle. Et le phénomène de réification, que Honneth considère comme un oubli de la reconnaissance (en distinguant la réification authentique et la réification fictive), est considéré par Lazzeri comme un manque de sympathie, causé surtout par la catégorisation sociale.

Cette dimension émotionnelle permet à Lazzeri, tout comme à Honneth, de réaliser une analyse différenciée de l'auto-reconnaissance. Pour le faire, Lazzeri distingue une conception détectiviste d'une conception constructiviste des états mentaux. La conception détectiviste est *cognitive*, c'est-à-dire qu'elle considère que les états mentaux préexistent à leur connaissance, ce qui ne rend pas compte de leur indétermination avant leur formulation. Le constructivisme, en revanche, considère que la formulation discursive des états mentaux les précise et définit, ce qui ne rend pas compte du fait que ces états ne sont pas créés librement mais s'imposent à la conscience, et que si on formule ces états mentaux, c'est parce qu'on reconnaît qu'ils méritent d'être exprimés. L'individu peut se reconnaître émotionnellement parce que son « amour de soi » attribue une valeur à ses désirs et objectifs – sans cet « amour de soi », on s'adapterait seulement à la demande externe. Lazzeri reproche à la thèse de Harry Frankfurt selon laquelle l'amour de soi est une donnée naturelle qui, sans reposer sur aucune interaction sociale, en engendre

plusieurs, de confondre la tendance naturelle à durer dans le temps avec la représentation du soi. Le soi, rappelle Lazzeri, est intersubjectivement construit, et l'identification affective, par laquelle j'imiter les affects d'autrui , est la condition pour que je puisse reconnaître émotionnellement ma propre valeur, est la condition de mon auto-reconnaissance. Or ce processus peut échouer. Ainsi, Lazzeri considère que Honneth n'est pas cohérent en se reportant à Frankfurt pour développer une conception intersubjective de l'amour de soi. D'autre part, la conception de l'amour de soi que Ernst Tugendhat développe dans son livre « Egocentrizität und Mystik. Eine anthropologische Studie », à laquelle Honneth se réfère aussi, serait pour Lazzeri compatible avec une théorie intersubjective de la reconnaissance, et ainsi avec l'idée de Honneth selon laquelle ma capacité à m'affirmer dépend aussi de la reconnaissance qu'autrui me confère.

Il est important d'analyser ici la différence fondamentale entre eux : pour Lazzeri, l'auto-réification trouve une de ses principales sources dans la catégorisation sociale, ce qui suppose de considérer que le phénomène de l'auto-réification est intrinsèquement lié au phénomène par lequel on est réifié par autrui, un lien qui ne semble pas être si décisif pour Honneth. Ainsi, tandis que Lazzeri considère que l'auto-réification découle d'une réification socialement et intersubjectivement produite, comme une suspension de la reconnaissance, Honneth considère l'auto-réification comme le résultat des pratiques plus ou moins institutionnalisées d'autoreprésentation des sujets, comme dans le cas du néoménagement, dans lequel les individus sont amenés à définir leurs sentiments dans le cadre de l'entreprise, ce qui les pousse à fixer leurs sentiments de manière artificielle, dans une attitude auto-réifiante. Analysons donc ensuite l'idée selon laquelle la réification est le manque de sympathie (*section 2*), pour enfin analyser en quoi l'auto-réification dépend du fait d'être réifié par autrui et comment la spécification de la réification d'autrui engendre l'auto-réification, à savoir, la catégorisation sociale (*section 3*).

2- *La réification comme manque de sympathie*

Etant donné que la réification est pour Lazzeri, tout comme pour Honneth, un phénomène de non-reconnaissance, le concept de réification doit être obtenu à partir du concept de reconnaissance. Or, si une caractéristique fondamentale de la reconnaissance est qu'elle contribue à la production de l'autonomie individuelle, il serait insuffisant pour Lazzeri de définir la réification comme le fait de ne pas faire attention à autrui (première définition qu'en donne Honneth), étant donné que faire attention à autrui n'est pas incompatible avec la négation de l'autonomie d'autrui, comme dans le cas d'une empathie paternaliste. Il faut donc, souligne Lazzeri, différencier la modalité (l'attention) et l'objet (l'autonomie) de la reconnaissance. La deuxième définition que donne Honneth de la reconnaissance correspond à ce que Lazzeri définit comme l'empathie et la troisième à ce que Lazzeri définit comme la sympathie. Or, analyse Lazzeri, si la reconnaissance signifie l'empathie, la capacité de prendre le point de vue d'autrui, ce qu'on reconnaît n'est pas l'autonomie d'autrui, mais une de ses conditions, sa capacité de s'auto-reconnaître, attribuant une valeur à ses états émotionnels. Selon cette définition de la reconnaissance, la réification en tant qu'absence d'empathie serait le manque de perception du fait que l'autre a une sensibilité, et l'auto-réification serait le fait de prendre un point de vue extérieur sur ses propres états mentaux, sans sentir plus d'émotions. Pour Lazzeri, cependant, une suspension de l'empathie n'est pas possible. En revanche, si la reconnaissance signifie la sympathie, avec la participation affective, la réification en tant qu'absence de sympathie serait l'absence du sentiment de se lier aux expressions humaines de l'autre, même si je les comprends, et l'auto-réification serait la manifestation des émotions instrumentalisées, stratégiquement, en réponse à des sollicitations externes. C'est à cette définition de la réification de Honneth que Lazzeri se rapporte. D'ailleurs, le critère décisif pour qu'une attitude soit considérée comme réifiante, pour Honneth, est de traiter autrui comme une chose. Ainsi, Honneth distingue les formes de réification authentiques (le génocide, la guerre, l'esclavage économique), dans lesquelles il n'y a pas de différence entre une personne et une chose, et les formes fictives (la présentation instrumentale de soi, la prostitution, la cruauté interpersonnelle), dans lesquelles il y a conscience de cette différence. Lazzeri observe, cependant, qu'une « présentation de soi » stratégique correspond plutôt à la distinction entre « être » et « paraître », telle que analysée

par Rousseau, entre autres, et n'entraîne pas forcément une perte d'intérêt pour soi-même, ce qui ne se déroule pas dans des situations extrêmes, dans lesquelles le dominé perd le désir de vivre. D'ailleurs, Lazzeri n'accepte pas la distinction entre les formes « authentiques » (traiter les personnes réellement comme des choses) et les formes « fictives » (traiter les personnes comme si elles étaient de chose) de réification. Dans les deux cas, il ne s'agit pas d'ignorer, mais d'être insensible aux émotions des êtres humains ; ainsi, il ne s'agit pas de traiter les personnes réellement comme des choses, mais toujours de les traiter *comme si* elles étaient des choses.

3. L'auto-réification engendrée par la réification de la part d'autrui en tant que catégorisation sociale.

Lazzeri montre alors comment la catégorisation sociale devient une des principales sources de réification, dès qu'elle empêche l'identification avec autrui et ainsi la reconnaissance de sa valeur. Lazzeri montre que la catégorisation sociale, qui sépare « nous » et « eux », provoque tous les autres cas où il y a une perturbation de l'identification, comme les cas de distance sociale ou culturelle, de distance spatiale ou temporelle, des émotions-écrans (c'est-à-dire, les émotions qui, liées à la supériorité du pouvoir, peuvent empêcher l'identification émotionnelle temporairement – ce que Lazzeri trouve chez Smith – ou de manière permanente – ce qu'il trouve chez Spinoza), ainsi que des mécanismes de défense qui empêchent l'identification avec les émotions négatives des victimes (ce que Lazzeri trouve chez Freud – dans *Clivage du moi dans le processus de défense* comme « clivage du moi », dans *Construction dans l'analyse* comme « dénégation », dans *Pulsion et destin des pulsions* comme « annulation rétroactive » – ainsi que chez Hoffmann, dans *Empathie et développement moral* comme « fatigue compassionnelle »). Lazzeri refuse la thèse des psychologues cognitivistes selon laquelle la catégorisation découle du mode de pensée classifiant, qui sélectionne les traits communs des phénomènes, étant donné que cette thèse ignore les questions sociales. Or c'est la classification sociale qui confère aux agents une valeur dans un univers hiérarchisé. L'objectif lorsqu'un agent affirme son identité est son auto-valorisation, et la contrepartie, dans un processus de concurrence sociale, est la dépréciation de l'autre. La classification est réductionniste et essentialiste : elle réduit

un individu ou un groupe à une propriété négative qui est naturalisée et homogénéisée, de telle façon que d'autres points de vue sont neutralisés. Cette perception unilatérale est encore renforcée lorsqu'elle est certifiée par les institutions politico-administratives. C'est de cette catégorisation que découle l'absence d'identification et de reconnaissance émotionnelle, ce qui favorise la réification et la violence qu'elle provoque.

La reconnaissance émotionnelle, affirme alors Lazzeri, est la condition des autres formes de reconnaissance. Par contre, avec la réification il se passe le contraire : c'est le déni de reconnaissance dans le domaine social (l'estime) et politique (le respect) qui empêche la reconnaissance émotionnelle. La catégorisation n'est pas une opération intellectuelle, mais découle de motivations hostiles dans un contexte conflictuel de concurrence. Encore, poursuit l'auteur, les émotions découlent de croyances avec un contenu propositionnel (on croit qu'un groupe est dangereux pour la société), qui produisent des effets d'imposition magique par nomination (on voit ce à quoi on croit). Ce sont les pratiques de catégorisation sociale, dont la routinisation est complémentaire et non décisive, qui sont à l'origine de la violence. Même l'esclavage économique n'est possible que grâce à la distance sociale et émotionnelle avec la main d'œuvre exploitée. Ainsi, analyse Lazzeri, la réification est une pathologie sociale inscrite dans un processus global : elle commence avec la concurrence et l'exploitation entre les groupes sociaux, est ensuite légitimée par la catégorisation, la « certification politique », crée la manifestation d'hostilité contre le groupe, suivie de la privation des droits fondamentaux et de statut, en aboutissant dans la radicalisation de la violence. La réification, conclut notre auteur, commence avec l'objectivation classifiante et aboutit dans la violence ouverte ; la pathologie sociale se manifeste donc très tôt, déjà dans la perception que les agents ont les uns des autres.

Or, si l'objectif de Honneth est de construire une conception normative de l'individu mûr – celui dont la personnalité exprime une pluralisation interne – on pourrait considérer avec Freud et Lazzeri cette pluralisation interne comme le résultat de plusieurs appartenances sociales, auxquelles l'individu s'identifie, ce qui permet d'observer les contraintes de l'interaction sociale sur l'individu et d'en

dégager des conséquences politiques. C'est pour participer à plusieurs groupes sociaux et à une multiplicité d'identités que l'individu peut construire une personnalité autonome et authentique, en même temps qu'il développe des liens émotionnels avec ceux à qui il s'identifie. La base de la vie sociale et de la culture se constitue ainsi. En conséquence, là où Honneth fait la critique de l'idéal d'un moi fort, en opposition à une vie intérieure diversifiée, il serait possible, avec Freud et Lazzeri, de faire la critique d'un moi fixé sur une identité, sur un seul groupe d'appartenance, un seul modèle supposé invariable, qui exclut tout ce qui est différent. Quand cela a lieu, les conflits à cause de revendications ou d'imposition d'identités peuvent devenir annihilateurs. L'identification du bébé avec ses parents n'est pas un phénomène qui se transfère à toute l'humanité, étant ainsi antérieur à toutes les autres formes d'identification. La réification a lieu non pas à cause d'un « oubli » de l'identification primaire, mais au contraire, à cause d'une « fixation » dans l'identification primaire qui empêche d'autres expériences d'identification.

Le processus d'identification a pour conséquence une polarisation antagonique entre « nous » et « eux » qui a sa contrepartie politique. La conception du « nous » est basée sur un concept de « pureté ». Le mystique « nous » doit être redécouvert. Les autres sont trop différents et ont des coutumes trop différentes. Ils sont également quantitativement nombreux : ils tendent à se multiplier. L'affirmation du « nous » implique la destruction d'« eux ». L'ennemi constitue un « complot » : politiquement, c'est l'ennemi externe, qui menace la sécurité des frontières, et l'ennemi interne, qui attaque les fondements du régime. Ainsi, la minorité arménienne en Turquie a été vue comme complice de l'ennemi étranger, la Russie ; et au Rwanda, la menace du Tutsi étrangère a été liée aux Tutsis à l'intérieur des frontières. Cette vision des autres comme menace devient une prophétie qui s'auto-accomplie : chacun suppose que son ennemi planifie son extermination. Pour l'anticiper, chacun fait le premier pas vers l'extermination de son ennemi, ce qui est justifié en tant que « prévention. » Dans le cas de la fixation, la relation avec l'autre devient « psychotique » et « paranoïde » : « psychotique » parce que l'autre n'est pas vu en tant que semblable ; « paranoïde » parce que l'autre est vu comme menaçant et dangereux. Le passage de cette vision de l'ennemi à son extermination effective n'est pas

automatique. C'est la conséquence des crises sociales, politiques, économiques, en particulier quand elles ont mené à des guerres. Dans ce cas, la vision du monde particulière et excluante est institutionnalisée, ce qui fait partie du travail du pouvoir pour donner un « visage » à l'ennemi, pour justifier son extermination. La propagande naturalise la haine, lui donnant un caractère évident. La praxis excluante et le discours de légitimation sont ainsi étroitement attachés. Les techniques modernes de « psychologie de masse » rationalisent les techniques antiques de manipulation. Quand la violence « est légalisée » par l'État, ses citoyens tendent également vers la violence. La science et les arts sont mobilisés pour attaquer l'ennemi. A une échelle plus élevée, ce processus peut mener au massacre total ou partiel de la population civile. La question de la catégorisation sociale, de la perception dépréciative d'autrui, même dans un état pacifique, devient ainsi une question fondamentale de la justice cosmopolite.

8.3. Hardt/Negri, Derrida et Balibar : la multitude, la « Nouvelle Internationale » et les masses comme agents de réalisation de la justice cosmopolite

Les politiques de résistance à la violence des relations internationales qui se réfèrent à la tradition matérialiste ont pris de l'importance dans la discussion contemporaine grâce au livre *Empire*, de Michael Hardt et Toni Negri. Ces auteurs s'opposent à ce qu'ils considèrent comme le noyau fondamental des théories matérialistes critiques de l'impérialisme (surtout dans leur version « économie-monde ») : leur conception cyclique de l'histoire. Le livre *Le long XX^e siècle*, de Giovanni Arrighi, représente cette conception de manière paradigmatische : le scénario mondial contemporain y est décrit comme une structure qui ne peut être altérée qu'en conséquence des contradictions internes du capitalisme, dans une histoire sans sujet. Arrighi divise l'histoire du capitalisme en quatre grands cycles dotés de caractéristiques qui se ressemblent ; les phénomènes de nos jours sont alors analysés par comparaison avec les phénomènes similaires des cycles antérieurs. Hardt et Negri, au contraire, envisagent une conception historique dont le noyau est moins constitué des contradictions de la structure que d'un sujet historique qui peut altérer la structure – qui alors ne se reproduit ni se transforme indépendamment du sujet. Ce sujet historique est découvert dans la « multitude ». Ils veulent apporter une théorie qui rend l'action humaine possible, sans organisation ni institutionnalisation, de façon décisive dans son opposition à l'Empire. Cependant, s'il y a une prépondérance de la structure chez Arrighi, il y a une prépondérance du sujet chez Negri et Hardt. La structure disparaît dans leur analyse, qui ne se soucie que de la capacité du sujet à transformer le monde. C'est encore sous cette perspective que Negri critique aussi bien l'absence d'un concept de praxis et d'agent historique, que la conception historique « messianique » présentée dans le livre *Spectres de Marx* du philosophe français Jacques Derrida. Si Hardt et Negri conçoivent la « multitude » comme un agent de réalisation de la justice internationale, Derrida propose une « Nouvelle Internationale ». Hardt et Negri distinguent dans le livre *La crainte des masses* d'Étienne Balibar une théorie dont le noyau est la subjectivité. Mais si on compare la subjectivité de Balibar – les masses – et celle de Negri et

Hardt – la multitude –, la relation entre agent et structure se complique. La subjectivité de Balibar ne peut pas être observée en dehors des structures, qu'il considère dans des *formations sociales* – incluant les *institutions* politico-juridiques. Balibar remplace donc la conception d'un conflit histoire/structure par la conception d'un conflit histoire structurelle/téléologie, sous la perspective duquel il critique aussi bien l'idéologie du progrès qu'une conception historique centrée soit sur le sujet, soit sur la structure.

I. Hardt et Negri : la multitude

Il est possible de comparer la philosophie politique de Jürgen Habermas à celle de Michael Hardt et Antonio Negri à travers la critique que ces deux auteurs adressent aux efforts de Habermas pour sauver le projet rationaliste de la modernité, qui serait pour ces auteurs obsolète à l'époque actuelle « post-moderne », dominée par ce qu'ils appellent l'« Empire ». Dans sa *Théorie de l'agir communicationnel*, Habermas veut combattre ceux qui questionnent la rationalité occidentale en élargissant le concept de la raison, qui selon lui aurait été réduite par la tradition matérialiste à son aspect cognitif-instrumental : le concept dualiste de rationalité qu'il développe englobe à la fois la raison communicative et la raison stratégique. Pour Hardt et Negri, cependant, il n'y a aucune raison qui ne soit pas instrumentalisée par l'Empire – seule la force vitale peut s'opposer à lui. Habermas cherche également à construire une conception dualiste de la société, qui associe les paradigmes du monde de la vie et du système. Pour Hardt et Negri, cependant, il n'est plus possible d'avoir quelque part dans l'Empire un espace de vie et de vérité – non pas du monde de la vie, mais de la « multitude » peuvent venir de nouvelles formes de résistance. Enfin, Habermas explique comment l'institutionnalisation et la constitutionnalisation formelle des droits peuvent favoriser le progrès. Tandis que, pour Habermas, l'État providence – et avec sa crise, l'Union européenne – représente la fin de l'impérialisme, ce qui rend possible l'apparition d'une société cosmopolite d'égaux, Negri et Hardt y voient une nouvelle forme de souveraineté, qui lie les organismes nationaux et supranationaux sous une logique commune de gouvernement, qu'ils appellent Empire. Et

tandis que pour Habermas c'est le droit cosmopolite, érigé sur le principe de l'interventionnisme humanitaire, qui peut faire face aux problèmes de la globalisation, ce n'est qu'une subjectivité – la multitude – qui peut, pour Hardt et Negri, combattre ces problèmes en combattant l'Empire. Ils montrent comment le pouvoir constituant, à partir de la constitution matérielle (les relations de pouvoir dans la société), peut provoquer une rupture (et non pas un progrès) dans l'histoire. Nous allons ici analyser ces trois questions.

1. Praxis

Hardt et Negri critiquent d'abord la conception dualiste de la rationalité et de la praxis dans la philosophie politique de Habermas. Habermas, comme nous l'avons vu, ne fait pas la critique de la raison instrumentale, mais considère qu'il faut aussi prendre en compte, parallèlement à celle-ci, la raison communicative. Hardt et Negri critiquent dans Empire le dualisme introduit par Habermas, mais leur critique ne veut pas opposer la dialectique au dualisme habermasiens. Ces auteurs voient quand même une force d'émancipation dans la conception habermassienne de la praxis comme une action communicative. Cependant, ils considèrent que dans la nouvelle réalité du marché mondial il n'y pas d'action communicative qui ne soit pas instrumentalisée par l'Empire : « la production communicative et la construction de la légitimation impériale vont de pair et ne peuvent plus être séparées⁷⁹⁸. » Ils critiquent également la tradition matérialiste, prenant explicitement distance de son concept fondamental de dialectique. Mais c'est la dialectique en général qu'ils attaquent, sans distinguer le problème de la dialectique chez Hegel de la dialectique des conceptions post-hégéliennes, comme celles de Marx et d'Horkheimer. Hardt et Negri soulignent que la pensée dialectique produit des altérités. En outre, comme lorsqu'ils critiquent l'historicisme de la philosophie hégélienne de l'histoire, ils considèrent qu'aucune réalité historique ne peut être conceptualisée : « La réalité et l'histoire, cependant, ne sont pas dialectiques, et aucune gymnastique rhétorique idéaliste ne peut les adapter à la

⁷⁹⁸ Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 34.

dialectique⁷⁹⁹. »

Un concept de praxis différent est au fondement de cet argument. Pour Hardt et Negri, le « nouveau matérialisme » issu de la réception française de Nietzsche dans les années 1960 a rendu possible la production d'une subjectivité en tant que puissance, se libérant ainsi du carcan d'une dialectique conceptualisante. En conséquence, l'activité du sujet politique est redevenue décisive : « Non pas la dialectique, mais le refus, la résistance, la violence et l'affirmation positive de l'être marquent désormais la relation entre la crise située dans la réalité et la réponse appropriée. » Une telle conception de praxis, soulignent les auteurs de *Empire*, représente l'avantage d'être justement « au-delà de tout résidu possible de dialectique⁸⁰⁰. »

2. Théorie de la société

Hardt et Negri critiquent ensuite la théorie habermassienne de la société. Nous avons vu que Habermas essaie de développer un modèle de société qui concilie deux traditions : la théorie des systèmes de Luhman et la théorie du monde de la vie, de la phénoménologie. Hardt et Negri, dans *Empire*, font face à ce problème de la *Théorie de l'agir communicationnel*. La force émancipatrice contenue dans la conception d'un lieu privilégié de vie et de vérité est indéniable, selon les auteurs, mais, dans l'actualité, relève de l'utopie, car l'Empire absorbe même les éléments qui n'étaient pas capitalistes auparavant. Habermas, écrivent Hardt et Negri, « reste encore attaché à un point de vue extérieur à ces effets de la mondialisation, un point de vue de vie et de vérité qui pourrait s'opposer à la colonisation informationnelle de l'être⁸⁰¹. » Ce n'est pas le « monde de la vie » habermassien, la plate-forme pour une praxis transformatrice de la société, mais la « force » et la résolution de la multitude. Ils ressentent, par conséquent, un manque d'« esprit vital » dans les anciennes institutions européennes, mais ils voient une « nouvelle vitalité, presque comme les forces barbares qui ont brûlé Rome », prendre la place du « Dieu européen » mort, et reformulent de manière systématique le concept de multitude

⁷⁹⁹ Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, op. cit., p. 131.

⁸⁰⁰ Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, op. cit., p. 178.

⁸⁰¹ Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, op. cit., p. 34.

comme une « nouvelle force vitale des masses⁸⁰². »

Le concept de multitude s'oppose à celui de peuple :

« La multitude est une multiplicité, un ensemble de singularités, un jeu ouvert de relations qui n'est pas homogène ni identique à lui-même et qui ne fait pas de distinction, mais inclut ceux qui sont dehors. Le peuple, en revanche, tend vers l'identité et l'homogénéité interne, en déterminant sa différence avec ceux qui restent à l'extérieur, et en les excluant. Alors que la multitude est une relation dont la constitution n'est pas terminée, le peuple est une synthèse prête pour la souveraineté⁸⁰³. »

La distinction entre peuple et multitude n'est pas seulement théorique, mais historique. Le peuple est conçu dans les limites de la souveraineté nationale. Cette distinction s'applique également entre la multitude et tous les mouvements sociaux locaux. Hardt et Negri soutiennent que la multitude n'est pas encore une masse autonome de productivités intelligentes, car elle est divisée en micro-conflits. Ils constatent que les mouvements sociaux locaux ne sont plus susceptibles de constituer un sujet politique capable de combattre l'Empire. Depuis que celui-ci est devenu mondial, le mouvement social à son encontre doit lui aussi être global. Cette conception pose le problème suivant : une telle abstraction de la notion de multitude contraste avec la réalité sociologique des mouvements sociaux locaux, qui ont également été intégrés dans le mouvement mondial anti-mondialisation, sans pour autant renoncer aux formes de lutte locale, nationale et régionale.

Ce concept de multitude en tant que mouvement mondial est fondé sur l'analyse géopolitique de Hardt et Negri. La tradition critique de l'impérialisme divise le monde en centre, semi-périmétrie et périphérie. Hardt et Negri rejettent cette conception géopolitique, ce qui constitue la question centrale de leur analyse. Avec le déclin de l'État-nation et de sa propre souveraineté, l'Empire apparaît comme une nouvelle forme de souveraineté qui lie les organismes nationaux et

802 Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, op. cit., p. 376.

803 Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, op. cit., p. 103.

supranationaux dans une seule logique de mouvement. Contrairement à l'impérialisme, l'Empire n'a pas un centre de pouvoir – il est décentré et déterritorialisé. Cette conception pose plusieurs problèmes : premièrement, elle ne traite pas de la relation fondamentale entre le processus contemporain d'accumulation du capital, sa localisation géographique et sa logistique étatique (monétaire et militaire). La transnationalisation du capital et des entreprises est connectée au pouvoir militaire, monétaire et commercial des pays dominants. En outre, en l'absence d'une analyse de la relation entre la logique étatique et la transnationalisation du pouvoir, l'ordre impérial est conçu comme « post » – post-moderne, post-national, etc. Cependant, l'Empire ne remplace pas la modernité ainsi que l'ordre hiérarchique et interétatique, mais s'y ajoute⁸⁰⁴. Enfin, les formes locales de conflits sociaux (économiques, religieux, politiques, culturels) dominent encore et leur somme ne forme pas un « tout ». Il n'y a aucune perspective de convergence permanente des mouvements « anti-systémiques », même si elle peut se produire suite à un rassemblement de circonstances. Les mouvements de la classe prolétarienne, la libération nationale, des femmes et des minorités sont liées à des formations sociales différentes, et peuvent seulement occasionnellement s'unir⁸⁰⁵.

3. Transformation historique

Le troisième problème souligné par Hardt et Negri concerne les notions habermassiennes de progrès institutionnel et de constitutionnalisation des droits. Habermas considère l'histoire de la modernité comme des progrès institutionnels, tandis que Hardt et Negri développent une notion de l'histoire fortement subjective, critiquant les deux modèles sur lesquels les analyses contemporaines se basent pour penser l'ordre juridique international. Selon un modèle inspiré par Hobbes, les États, par le biais d'un contrat mondial, devraient transférer leur souveraineté à un super-État, ce qui

⁸⁰⁴ Antonio Bensaid, « Antonio Negri et le pouvoir constituant », http://www.espaimarx.org/3_19.htm, 2000

⁸⁰⁵ Balibar Étienne, *Race, nation, classe : les identités ambiguës* [1988], Paris, La Découverte, 1997.

déterminerait ainsi un nouvel ordre mondial. Selon le modèle inspiré par Locke, en revanche, c'est le transfert du pouvoir souverain à une entité supranationale, accompagnée de réseaux locaux de contre-pouvoir, qui soutiendrait ou contesterait cette entité qui servirait à fonder ce nouvel ordre mondial. Dans les deux cas un pouvoir juridique qui soutient l'ordre mondial est recherché. Ces deux modèles ont pour postulat la nécessité d'une constitution internationale sur les droits humains ainsi que sur certaines questions comme les minorités, les réfugiés, la biotechnologie et l'environnement. Cette réflexion correspond à la première acceptation que le terme « constitution » a acquise au XVIII^{ème} dix-huitième siècle, liée à l'idée de la démocratie : l'instrument juridique qui limite le pouvoir de l'État en faveur de l'autonomie des individus-citoyens. Toutefois, la notion de constitution a également un sens second sens, également lié à la notion de démocratie, mais qui insiste sur l'acte instituant la constitution-norme, et, plus précisément, sur le pouvoir constituant, en raison de la souveraineté du peuple.

L'interprétation dominante dans le domaine du droit est celle qui donne la priorité à la constitution-norme. La démocratie ne coïncide pas avec la souveraineté populaire, puisque la valeur des principes universels ne connaît pas de frontières. Ainsi, dans les projets contemporains visant à la transposition de la démocratie au-delà du cadre de l'État-nation, la souveraineté populaire s'affaiblit. Mais Hardt et Negri revendentiquent la souveraineté de la multitude. Le centre de leur réflexion est le pouvoir constituant de la multitude et l'analyse de la façon dont celle-ci constitue un sujet politique. Seule la multitude, en devenant un sujet politique et en luttant au sein de l'Empire, mais contre lui, peut donner un sens démocratique à la constitution mondiale.

Hardt et Negri trouvent chez Spinoza la première pensée sur le pouvoir constitutionnel en tant que pouvoir illimité : le pouvoir constituant est une puissance (*potentia*) qui, comme n'importe quelle puissance, est toujours en action et qui, contrairement à une possibilité qui s'actualise, ne peut pas être réduite à l'exercice du pouvoir (*potestas*). Comme le *conatus* de Spinoza, le pouvoir constituant est l'effort de l'essence à persévéérer dans l'existence, dans une durée indéterminée. Cette conception s'oppose à l'idée d'un État en tant que

corps politique séparé et spécialisé. Cela ne signifie en aucune façon suivre seulement la logique de la raison instrumentale, et considérer que le social n'a pas besoin du politique. La vision de la société qui repose pour le libéralisme dans l'individualisme et le profit, et pour l'anarchisme dans la règle du collectivisme, sépare le social du politique. À cette dissociation illusoire, Hardt et Negri opposent une relation entre le pouvoir et la puissance. Le pouvoir constituant, libre et inaliénable, résiste à la rigidité pétrifiée de l'institution⁸⁰⁶. L'autonomie illusoire de la politique est détruite pour se confondre avec la lutte sociale. Hardt et Negri lient ainsi leur conception du pouvoir constituant à celle de la constitution matérielle. Celle-ci concerne la formation et le constant remaniement de la composition des forces sociales, se distinguant de la constitution formelle, le document écrit.

La démocratisation de la constitution mondiale est alors fondée sur l'auto-affirmation d'un sujet politique, et non pas sur les droits fondamentaux⁸⁰⁷. Mais on pourrait reprocher à Hardt et Negri d'opposer ces deux pôles plutôt que de les unir : le privilège du pouvoir constituant, selon ces auteurs, répond à la nécessité du processus d'auto-émancipation du sujet politique et de sa lutte. Mais la mise en place des droits fondamentaux est nécessaire pour que le sujet politique ne s'affirme pas comme une identité qui opprime ses membres ou exclut d'autres⁸⁰⁸.

Deuxièmement, contrairement à la conception institutionnalisée du « progrès » développée par Habermas, Hardt et Negri ont une conception « d'événement⁸⁰⁹ ». Un tel événement, capable de briser le cours de l'histoire, ne présuppose aucune institution, mais un concept fort de subjectivité, issu de leur confrontation avec la conception cyclique de l'histoire de la critique

⁸⁰⁶ Antonio Bensaïd, « Antonio Negri et le pouvoir constituant », op. cit.

⁸⁰⁷ Marie Gaille-Nikodimov, *La constitution est elle-même un terrain de lutte*, Paris, CNRS/ENS (mimeo.), 2002, p. 10.

⁸⁰⁸ Marie Gaille-Nikodimov, *La constitution est elle-même un terrain de lutte*, op. cit., p. 11.

⁸⁰⁹ Bertrand Binoche, « Nem Hegel nem Montesquieu », *Revista de Filosofia Política*, 1998, numéro 2, p. 55-70.

traditionnelle de l’impérialisme, telle qu’elle est formulée de manière exemplaire dans le livre *Le long vingtième siècle*, de Giovanni Arrighi⁸¹⁰. Cet auteur reprend la méthodologie de Fernand Braudel pour comprendre les quatre cycles systémiques de l’accumulation capitaliste : le genevois, le hollandais, le britannique et l’américain. Le but est de montrer en quoi la crise de l’accumulation des années 70, qui se manifeste dans le déclin de l’hégémonie américaine (la fin de la convertibilité du dollar en or, telle qu’établie dans les accords de Bretton Woods, et la défaite américaine au Vietnam), constitue un point d’infexion fondamental dans l’histoire du capitalisme mondial. Cette crise indique une transition – point commun d’infexion dans tous les cycles systémiques d’accumulation – d’une première phase d’expansion matérielle (inversion de la production) à une deuxième phase d’expansion financière, qui a abouti à la spéculation. Une telle transition indique la fin d’un cycle systémique. Le prochain, affirme Arrighi, sera mené par le Japon. Dans ce modèle, la succession de cycles systémiques d’accumulation remplace la notion marxiste de lutte de classes comme moteur de l’histoire. L’histoire n’est pas déterminée par l’action humaine, mais par des lois objectives d’accumulation capitaliste, dont résulte le changement de l’accumulation structurelle des contradictions. Un tel développement théorique ne différencie pas suffisamment les phases du développement du capitalisme, encore moins du capitalisme contemporain, affirment Negri et Hardt : il n’y a pas de répétition d’un nouveau cycle, mais chaque phase a un caractère individuel complètement distinct des phases antérieures. La conception non-cyclique est décisive pour la compréhension du capitalisme contemporain parce qu’elle présente une nouveauté qualitative, qui n’est pas la simple répétition d’un cycle antérieur. Cette nouvelle phase est décentrée et déterritorialisée : avec l’Empire, les centres de pouvoir territoriaux et les frontières nationales disparaissent. Cet Empire brise le continuum de l’histoire déterminé par le capitalisme. La conséquence est l’ouverture de nouvelles possibilités de protestation anticapitaliste, ce qui donne au sujet politique une plus grande importance. Hardt et Negri formulent leur programme à partir de cette idée : « les anciennes analyses du capitalisme ne sont pas

⁸¹⁰ Giovanni Arrighi, *The long twentieth century*, Londres, Verso, 1994.

suffisantes parce qu'elles s'arrêtent devant le défi de l'analyse de la subjectivité, en se concentrant sur les contradictions propres au développement du capital. Il faut identifier un schéma théorique qui installe la subjectivité des mouvements sociaux du prolétariat au centre du procès de la globalisation et de la constitution de l'ordre mondial⁸¹¹. »

Lors de la lutte de classe des années 1970, selon les auteurs, la capitale nationale n'a plus pu résister à la pression du mouvement ouvrier. La transition vers l'organisation supranationale du capital aurait été une conséquence de la lutte des travailleurs. Pour les auteurs, ce qui se manifeste à travers la crise de cette décennie-là n'est pas tant une crise d'accumulation du capital que plutôt « le résultat de l'attaque prolétarien et anticapitaliste à la fois dans les pays dominants comme dans les pays subordonnés. L'accumulation de ces luttes a été le moteur de la crise, et elles ont déterminé les conditions et la nature de la restructuration capitaliste⁸¹². » La fonction autonome de ces luttes est un élément fondamental : le tournant actuel de l'histoire du monde doit être compris comme un produit des luttes des travailleurs.

En définissant le problème de la dialectique historique à partir de l'opposition « activité humaine » versus « dialectique », Hardt et Negri perdent de vue la force critique de la notion de dialectique, qui était encore présente dans l'analyse de la structure capitaliste chez Marx et dans le marxisme occidental. La thèse selon laquelle la structure est déterminée par la conscience en lutte mène à une fixation dans l'activité humaine qui ne tient pas compte de l'analyse de la structure capitaliste, considérée comme une dimension secondaire.

Ainsi, si Arrighi exagère l'analyse de la structure, s'approchant d'une absolutisation des contradictions structurelles du capitalisme et tombant dans une conception cyclique de l'histoire qui éclipse la possibilité de la praxis transformatrice de l'individu, Hardt et Negri, en revanche, surestiment l'activité humaine, en ignorant la structure dans laquelle l'activité se produit. Cette surestimation de l'activité humaine est d'autant plus problématique alors que le sujet

⁸¹¹ Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, op. cit., p. 235.

⁸¹² Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, op. cit., p. 239.

politique est identifié avec une conception de multitude trop vague pour le pouvoir transformateur décisif qui lui est assigné. Negri et Hardt « planifient une recréation du matérialisme qui se définit par l'exorbitance du sujet, une théorie subjectiviste dans laquelle la structure ne donne pas de limites, ne conditionne pas l'action humaine, n'étant plus qu'une conséquence de son action ».

Le mot d'ordre dans l'Empire – « c'est une joie d'être un communiste » – a saisi, sans aucun doute, le moment d'enthousiasme du mouvement altermondialiste, qui a commencé à assumer une échelle jusqu'ici inconnue. Cependant, la pratique de la résistance à l'oppression ne ressemble guère à l'image bucolique de Saint-François d'Assise proposé par Hardt et Negri comme un modèle de militant communiste, en particulier à notre époque qui connaît tant de crises et de guerres. De taille opposée à celle de la multitude, de modestes mouvements locaux d'exclus, de travailleurs, de minorités, de femmes etc., considérés comme obsolètes par Hardt et Negri, continuent toujours peu à peu à conquérir beaucoup.

II. Derrida : la nouvelle Internationale

Les relations internationales sont un thème récurrent dans les écrits politiques du philosophe Jacques Derrida. Dans son livre Spectres de Marx⁸¹³, l'auteur souligne que l'analyse de la scène internationale exige « un certain esprit marxiste », c'est à dire un point de vue socio-économique et une perspective d'émancipation. La « déconstruction » révèle le rapport des forces économique et social qui règne dans le droit international, mais qui est occulté par une conception du droit comme science autonome. En résistance à ces relations de pouvoir, Derrida suggère la formation d'une Nouvelle Internationale. Il s'agit ici d'étudier le concept de droit et justice, le diagnostic de la scène internationale, et le mode d'émancipation que Derrida présente.

1. Droit et Justice

⁸¹³ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 130 s.

La justice, selon Derrida, consiste à apprendre à vivre les uns avec les autres. Son analyse de l'ordre international ne se réfère alors non pas comme chez Habermas à la tradition kantienne du droit cosmopolite, mais à la tradition marxiste. Le fondement se trouve dans la conception du temps et de la communauté : la question du temps est en rapport à la question sur *l'autre*. À la conception de l'autre *présent* de Heidegger, Derrida oppose la conception de l'autre *non présent* : il y a une responsabilité envers l'autrui dont la présence n'est plus possible, parce qu'il est déjà mort ou pas encore né.

Le principe de justice de l'éthique et de la politique consiste alors dans ce respect pour cet autre non présent : « Apprendre à vivre avec les fantômes (...), Et cet être-avec les spectres serait aussi, non pas uniquement mais également une politique de la mémoire, de l'héritage et des générations (...). Aucune justice (...) ne paraît possible ou pensable sans le principe de quelque responsabilité, au-delà de tout présent vivant, dans ce qui disjoints le présent vivant, envers les fantômes de ceux qui ne sont pas encore nés ou qui sont déjà morts, victimes ou non des guerres, des violences politiques ou autres, des exterminations nationalistes, racistes, colonialistes, sexistes ou autres, des oppressions de l'impérialisme capitaliste ou de toutes les formes du totalitarisme. Sans cette non-contemporanéité du soi avec le présent vivant, sans ce qui secrètement le désajuste, sans cette responsabilité et ce respect pour la justice à l'égard de ceux qui ne sont pas là, de ceux qui ne sont plus ou ne sont pas encore présents et vivants, quel sens y aurait-il à poser les questions ‘où ?’, ‘où demain ?’ (‘whither?’)⁸¹⁴. » La présence de l'autrui, tel que Heidegger l'exige, ne peut se concevoir que dans une chaîne temporelle, qui détermine le passé, le présent et le futur. Mais l'autrui absent, dont Derrida rappelle l'importance, ne se trouve pas dans une chaîne chronologique, mais dans ce qu'il appelle un moment spectral : « Moment spectral, un moment qui n'appartient plus au temps, si l'on entend sous ce nom l'enchaînement des présents modalisés (présent passé, présent actuel : ‘maintenant’, présent futur) (...). Furtive et intempestive, l'apparition du spectre n'appartient pas à ce temps-là⁸¹⁵. » L'apparition de l'autre, du spectre, ressemble à l'apparition du Messie dans la théologie

⁸¹⁴ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, op. cit., p. 15-16.

⁸¹⁵ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, op. cit., p. 17.

judaïque. Derrida ne prend pas en considération l'élément théologique de cette conception – le Messianisme – mais seulement l'idée de l'événement, qu'il appelle messianique. La venue du Messie rompt avec le flux continu de l'histoire pour initier des temps nouveaux. Ainsi Derrida critique les marxistes qui croient que le socialisme va résulter des contradictions internes du capitalisme et les libéraux qui pensent que la fin de l'histoire est déjà atteinte.

Cette absence de l'autrui conduit alors à une conception de politique de la mémoire et de l'héritage⁸¹⁶. Selon cette politique, Derrida est responsable de la mémoire de la violence historique de l'*apartheid*, ce qui peut être considéré comme une métonymie : ce qui s'est passé hier là-bas correspond à ce qui se passe ici aujourd'hui. Mais la vie et la mort d'un être humain est unique : plus qu'un paradigme ou un symbole, elles sont un « nom propre ». Derrida dédie donc son livre à un nom propre, Chris Hani, qui est aussi un nom commun – un communiste. Hani a été tué pour être un communiste, pour avoir décidé de se consacrer à un parti communiste minoritaire en Afrique du Sud⁸¹⁷. La justice, remarque également Derrida, ne se confond pas avec le droit. Le droit est fondé sur la violence, sur la loi sans justification, ce qui rend possible que toute loi soit déconstruite. Mais la justice ne peut pas être déconstruite – au contraire, la justice est elle-même la déconstruction. Il y a une difficulté à concilier la loi, qui a une forme générale, et le cas singulier – entre moi et l'autre il y a une hétérogénéité irréductible (*différance*)⁸¹⁸. La justice ne commence donc non pas seulement au moment de l'application de la norme générale à une singularité, mais plus tôt, dès le moment de son interprétation⁸¹⁹ : « Chaque cas est différent, chaque décision est différente et requiert une interprétation absolument unique, qu'aucune règle existante et codifiée ne peut et ne doit assurer⁸²⁰. » Le droit s'occupe de sanctionner et de restituer à partir des processus calculables ; sa tâche est de restituer, punir, payer, expier. La justice se distingue de ces problèmes de droit, de devoir, de dette et de culpabilité : elle est incalculable et s'exprime par le don, qui n'est pas

⁸¹⁶ Jacques Derrida, *Force de Loi*, Paris, Galilée, 1994, p. 45.

⁸¹⁷ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, op. cit., p. 11-12.

⁸¹⁸ Jacques Derrida, *Force de Loi*, op. cit., p. 39.

⁸¹⁹ Jacques Derrida, *Force de Loi*, op. cit., p. 44.

⁸²⁰ Jacques Derrida, *Force de Loi*, op. cit., p. 51.

une restitution et n'est pas non plus restitué, et qui est encore moins une imputabilité⁸²¹.

1. Diagnostic de la scène internationale

Derrida ne conteste pas l'idée du droit, mais seulement la prétention du droit d'être autonome des autres dimensions de la société (politique, économique, etc.) Les autorités internationales sont soumises à des États puissants, au capital technoscientifique, symbolique, financier, public et privé. La démocratie, les droits de l'homme et le concept de « l'humanité » restent purement formels face à la dette extérieure et à l'inégalité dans le développement technico-scientifique, militaire et économique entre les États. Au lieu de proclamer l'idéal de la démocratie libérale, du marché capitaliste et de la fin de l'histoire, Derrida diagnostique la tragédie de la mondialisation : jamais auparavant il n'y a eu tant de servitude, de faim, d'exterminations⁸²².

D'où sa critique envers « l'optimisme cynique » qui considère le triomphe du libéralisme économique et politique comme le point final du gouvernement humain et du problème des classes sociales. En s'attaquant à l'idée de la victoire de la démocratie libérale sous forme parlementaire, Derrida l'accuse de n'être qu'une forme minoritaire, falsifiée par des mécanismes socio-économiques et un espace public bouleversé par les médias, qui transforment la politique en « une simple silhouette, sinon une marionnette sur le théâtre de la rhétorique télévisuelle⁸²³ ».

Les maux de la mondialisation sont répertoriés en dix points : 1) le chômage est causé par de nouveaux mécanismes et ne peut plus être examiné à travers les catégories traditionnelles, 2) il y a une

⁸²¹ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, op. cit., p. 53 ; Jacques Derrida, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Paris, Galilée, 1997, p.57 ; Jacques Derrida, *Le droit à la philosophie du point du vue cosmopolitique*, Éditions Unesco, Verdier, 1997, p. 12.

⁸²² Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, op. cit., p. 140-141.

⁸²³ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, op. cit., p. 133.

nouvelle crise de l'identité nationale et civile avec les sans-abris, les exilés, les apatrides et les immigrants, 3) le droit international est interprété et appliqué de façon inégale et inconséquente selon la guerre économique, 4) le marché libre est, de façon contradictoire, en même temps protectionniste et interventionniste, 5) la logique du marché est de nature expansionniste, mais la dette extérieure et les mécanismes qui lui sont liés entraînent l'exclusion du marché, 6) l'industrie et le commerce des armes participent comme n'importe quelle autre activité à la recherche scientifique, à l'économie et à la socialisation du travail, 7) l'expansion de l'armement nucléaire n'est plus contrôlé par des structures étatiques, 8) les guerres ethniques se propagent, 9) la mafia et le consortium de drogues exercent un pouvoir mondial en tant qu'« États fantômes », 10) le droit international et ses institutions sont limités parce qu'ils se basent sur une certaine conception de la souveraineté étatique ou nationale et parce que leur mise en œuvre dépend de certains États⁸²⁴.

Si Hani est le premier « spectre », l'autre non-présent, envers qui Derrida est responsable, le second spectre qui surgit alors est Marx – ou plutôt, les spectres de Marx, car il s'agit de plusieurs Marx, en fonction de différentes interprétations. Tous sont aujourd'hui héritiers de Marx, et ont donc la responsabilité de l'héritier – une dette qui doit être remplie surtout dans le domaine de la philosophie politique. Derrida définit ainsi la déconstruction comme une radicalisation d'un certain esprit du marxisme. Le « tableau noir » doit être analysé avec l'esprit de la critique marxiste, de la critique du marché, de la logique du capital et de la relation entre l'État, le droit international et le marché. Il doit y avoir une refonte complète de la notion d'État, de souveraineté nationale et de citoyenneté, qui doit être faite en suivant les analyses, dans l'esprit marxiste, de l'État et de l'illusion de l'autonomie du droit face aux forces socio-économiques⁸²⁵.

Les deux manières d'interpréter ce « tableau noir » sont, d'une certaine façon, fidèles à un « certain esprit du marxisme ». La première interprétation, idéaliste, mesure le mal par la distance entre la réalité et un idéal indiquant comment le monde devrait être. Un certain

⁸²⁴ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, op. cit., p. 130-138.

⁸²⁵ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, op. cit., p. 151-156.

esprit marxiste est alors nécessaire pour dénoncer cette distance et ajuster la réalité à l'idéal. La deuxième interprétation questionne l'idéal lui-même, analysant « avec un certain esprit marxiste » les concepts de marché, de loi et de types du capital (« financier ou symbolique, donc spectral »), la démocratie parlementaire libérale, les modes de représentation et de suffrage, les droits de l'homme, de la femme, de l'enfant, les concepts d'égalité, de liberté, de fraternité, de dignité, de la relation entre l'homme et le citoyen⁸²⁶.

C'est l'entrelacement de ces deux interprétations qui permet d'échapper tant à un « idéalisme fatal » qu'à une « eschatologie abstraite et dogmatique face aux maux du monde. » Il conçoit dans la notion de spectre – le spectre de Marx – deux éléments : un esprit (l'idéalisme) et une chair (le matérialisme). Un spectre, explique Derrida, n'est pas seulement une autonomisation de l'esprit, de l'idée ou de la pensée, comme dans l'idéalisme. Dans la notion de spectre, l'esprit est accompagné d'une autre dimension : « À savoir un corps ! Une chair⁸²⁷ ! » Ainsi Derrida dénonce un phénomène qu'il appelle l'« escamotage », un phénomène grâce auquel, comme l'illusionniste fait disparaître un corps, les théories font disparaître le problème de l'économie, et ainsi de l'idéologie et du fétichisme⁸²⁸.

3. Émancipation

Derrida affirme : « Je ne suis pas marxiste ». S'inspirer d'un certain esprit marxiste signifie être fidèle à une critique *radicale*, prêt à l'autocritique et, surtout, implique une déclaration d'émancipation : l'expérience de la promesse qui doit être respectée, ne pas rester abstraite, mais produire de nouvelles formes d'action et d'organisation⁸²⁹.

En apprenant à *vivre avec*, ce qui constitue la justice, caractériser quelqu'un en tant qu'*'autre* plutôt qu'en tant que *semblable* marque son hétérogénéité. D'une part, je ne peux pas ignorer

826 Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, op. cit., p. 142-144.

827 Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, op. cit., p. 202.

828 Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, op. cit., p. 202-204.

829 Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, op. cit., p. 145.

l'hétérogénéité qu'il y a entre l'autre et moi ; d'autre part, les hétérogènes peuvent être maintenus ensemble. Derrida n'utilise alors plus la première personne du singulier, *je* mais la première personne du pluriel, *nous* : « Il nous est demandé (enjoint, peut-être) de nous rendre, *nous*, à l'avenir, de nous joindre en ce *nous*, là où le disparate se rend à ce *joindre* singulier, sans concept ni assurance de détermination, sans savoir, sans ou avant la jonction synthétique de la conjonction ou de la disjonction ».

Moi-même et les autres, *nous*, êtres disparates et hétérogènes, sommes maintenus ensemble dans ce que Derrida appelle la « nouvelle Internationale », qui a un caractère social *non-institutionnel* – au contraire de la théorie de Habermas, par exemple : « L'alliance d'un *rejoindre* sans conjoint, sans organisation, sans parti, sans nation, sans État, sans propriété (le ‘communisme’ que nous surnommerons plus loin la nouvelle Internationale). Elle est sans concitoyenneté, sans appartenance commune à une classe. » . La conception d'une nouvelle Internationale remonte à la nécessité d'une reformulation profonde du droit international, qui doit inclure « le champ économique et social mondial, au-delà de la souveraineté des États et des États-fantômes », et considérer surtout la formalité des droits humains, résultat de l'inégalité entre les États soutenus par le marché et la prétention d'autonomie du droit international par rapport aux forces socio-économiques⁸³⁰. Il s'agit de l'*« amitié d'une alliance sans institution »* entre ceux, inspirés par un des esprits de Marx, qui s'allient concrètement dans une sorte de « contre-conjuration, dans la critique (théorique et pratique) de l'état du droit international, des concepts d'État et de nation, etc. : pour renouveler cette critique et surtout pour la radicaliser⁸³¹. »

En dépit de sa lourde critique envers le néo-libéralisme et son idéologie, Derrida n'offre pas de possibilité de rupture grâce à l'activité humaine⁸³². La principale critique faite à Derrida concerne l'absence d'une analyse concrète des relations socio-économiques

⁸³⁰ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, op. cit., p. 140 s.

⁸³¹ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, op. cit., p. 142.

⁸³² Antonio Negri, « The Specter's Smile », dans Michael Sprinker (dir.), *Ghostly demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's Specter of Marx*, Londres, Verso, 1999, p. 5-16.

dans ses textes, puisqu'il insiste lui-même sur le fait que ces relations doivent être vérifiées ; il est aussi difficile, comme le remarque Negri, de trouver dans la notion d'une « nouvelle Internationale » un projet collectif plausible, une conception d'organisation, un concept de praxis et de transformation historique (qui pour Derrida aurait un caractère messianique, théologique) capable d'affronter les maux de la mondialisation⁸³³.

III. Balibar: les masses

Negri et Hardt distinguent dans la philosophie de Balibar le rôle central de la subjectivité. Mais la relation que Balibar⁸³⁴ établit entre le sujet et la structure s'éloigne de celle de Negri/Hardt : « dès le début des années soixante-dix, à la suite des discussions soulevées par notre lecture ‘structuraliste’ du *Capital*, et pour échapper précisément aux apories classiques de la ‘périodisation’, j'avais reconnu la nécessité de situer l'analyse des luttes de classes et de leurs effets en retour sur le développement du capitalisme dans le cadre des *formations sociales*, et non pas simplement du mode de production considéré comme une moyenne idéale, ou comme un système invariable (ce qui est une conception tout à fait mécaniciste de la structure). Il en résultait, d'une part, qu'il fallait attribuer un rôle déterminant dans la configuration des rapports de production à *l'ensemble* des aspects historiques de la lutte des classes (y compris ceux que Marx avait désignés sous le concept équivoque de superstructure). Et, d'autre part, cela impliquait de poser au sein même de la théorie la question de l'*espace* de reproduction du rapport capital-travail (ou du salariat), en donnant tout son sens à l'affirmation constante de Marx selon laquelle le capitalisme implique la mondialisation de l'accumulation et de la prolétarisation de la force de travail, mais en dépassant l'abstraction du ‘marché mondial’ indifférencié. » En opposition à une analyse comme celle d'Arrighi,

⁸³³ Michael Sprinker, *Ghostly Demarcations*, op. cit.

⁸³⁴ Etienne Balibar, « Préface », dans Etienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La découverte, 1988, p. 7-23.

qui sous-estime le rôle que l'agent peut avoir dans la transformation du capitalisme, Balibar affirme que la thèse authentique de Marx est une critique envers l'économisme : « Le primat des rapports sociaux de production sur les forces productives, d'où résulte que les contradictions du capitalisme ne sont pas des contradictions *entre* rapports de production et forces productives (...), mais – entre autres – des contradictions *dans* le développement des forces productives elles-mêmes, des ‘contradictions du progrès’. » Mais Balibar n'accepte les critiques de l'économisme qui séparent l'économie de l'analyse sociale, telles que celle qu'on trouve chez Habermas : « D'autre part, ce qu'on appelle la critique de l'économisme s'effectue le plus souvent au nom d'une revendication d'autonomie du politique et de l'État, soit par rapport à la sphère de l'économie marchande, soit par rapport à la lutte des classes elle-même, ce qui revient pratiquement à réintroduire le *dualisme* libéral (société civile/État, économie/politique) contre lequel Marx avait argumenté de façon décisive. »

Balibar formule ainsi ses prémisses théoriques : 1) l'hégémonie de la classe dominante se fonde sur sa capacité à organiser le processus de travail et la reproduction même de la force de travail, ce qui englobe la subsistance des travailleurs, leur formation « culturelle » – ce que Marx, dans *Le Capital*, appelle la subsomption réelle – et l'intégration du travailleur dans le monde du contrat, des rentes monétaires, du droit et de la politique officielle, comme une transformation de l'individualité humaine. Il s'agit de l'éducation de la force de travail à une « idéologie dominante », susceptible d'être adoptée par les *dominés eux-mêmes*. L'universalisme de l'idéologie dominante a ainsi ses racines dans la nécessité de construire un « monde » idéologique commun aux explorateurs et explorés ; 2) l'extension du processus de l'accumulation à l'échelle mondiale implique la constitution d'une « classe mondiale de capitalistes » en concurrence entre eux, mais cette classe ne constitue pas une *bourgeoisie mondiale*, une classe organisée en institutions. Pour l'école « économie-monde », la *formation sociale* globale, l'économie mondiale, est l'unité majeure à travers laquelle les processus historiques deviennent indépendants – non seulement dans une unité économique et un système d'États, mais aussi dans une unité sociale. Dans la dialectique globale de son évolution, les coercitions globales priment sur les relations de force

locales. Balibar soutient, au contraire, que les conflits sociaux (économiques, religieux, politiques, culturels, etc.) sont surtout à l'échelle locale. Balibar ne s'accorde pas non plus avec la perspective de Negri/Hardt sur une convergence des « mouvements antisystémiques », qui ne peut exister que sous forme de rencontre de conjonctures. Les mouvements de classes prolétaires, de libération nationale, de femmes et de minorités opprimées sont liés à différentes « formations sociales » ; 3) Balibar critique donc une des hypothèses de la tradition marxiste, héritée du libéralisme économique et de son anthropologie, selon laquelle la division du travail *capitaliste* se fonde sur une complémentarité des tâches des individus et des groupes sociaux. La fonction de la division du travail est « la polarisation des formations sociales en classes antagoniques, dont les intérêts sont de moins en moins ‘communs’. Comment fonder l’unité (même conflictuelle) d’une société sur une telle division ? »

Balibar⁸³⁵ fonde sur cette relation entre agent historique et structure trois concepts de politique, caractérisés d'un point de vue logique et d'un point de vue éthique, et qui doivent être tous les trois mobilisés dans les analyses des problèmes politiques. Le premier concept est celui de l'autonomie de la politique, qui considère surtout l'action du sujet comme auteur de son histoire – indépendamment de l'analyse de sa structure. Le deuxième est celui de la politique comme hétéronomie, qui analyse les conditions structurelles et conjoncturelles dans lesquelles l'individu se trouve. A l'inverse du premier modèle, il ne s'agit pas d'un individu isolé des structures sociales mais d'un individu qui se déplace dans les structures sociales. Le troisième est celui de l'hétéronomie de l'hétéronomie de la politique : les conditions structurelles et conjoncturelles de la politique sont déterminées par l'imaginaire de l'identité des sujets, ce qui devient une politique quand les identités sont associées à la violence. La figure éthique qui leur correspond est nommée « civilité ». L'autonomie de la politique (distincte de l'autonomie du politique qui signifie l'isolement de la sphère des pouvoirs et des institutions ou idées par rapport à l'essence de la communauté) se rapporte à une universalité intensive (distincte d'une universalité extensive, c'est-à-dire le regroupement de

⁸³⁵ Etienne Balibar, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997.

l'humanité sous une autorité ou une croyance commune), qui suppose qu'une collectivité ne peut pas se soumettre à une autorité naturelle ou transcendante. Sa formulation générique, énoncée dans la « Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen » (1789), exprime ce que Balibar appelle une proposition d'« égaliberté » (*égale liberté : aequa libertas*), ce qui signifie : la liberté civile est impossible sans l'égalité et vice-versa. Balibar affirme que « l'égale liberté est donc inconditionnée » et s'oppose ainsi à Rawls (Théorie de la Justice), pour qui la liberté est inconditionnelle, mais l'égalité, conditionnelle. L'autodétermination du peuple (Kant, *Was ist Aufklärung*), énoncée dans les principes du Droit Naturel, en découle, aussi bien que la réciprocité : les droits doivent être conquis collectivement. L'autonomie devient une politique d'émancipation à travers la lutte pour la réalisation des droits déjà déclarés : « c'est parce que l'autonomie de la politique se présente d'abord comme une négation que la politique de l'autonomie doit se présenter à son tour comme une négation de la négation, et ainsi comme un absolu. L'*idéalisation* de la politique et de ses sujets est la contrepartie de l'*idéalité* qui les fonde (et sans laquelle elle n'aurait aucune réalité pratique). » Cette idéalisation se traduit par des nominations qui expriment d'abord une négativité radicale de la « capacité politique » : le peuple et le prolétariat, par exemple ; « *femme, étranger* pourraient le devenir. » Balibar s'éloigne de la thèse de Marx (formulée à la suite de Hegel) selon laquelle la domination de l'ordre établi repose sur l'universalisation idéologique de ses principes et les « idées dominantes » sont celles de la « classe dominante ». Balibar, au contraire, reconnaît dans ces idées celles des « dominés » : « Il faut que ce soit celles ‘des dominés’, celles qui énoncent leur droit théorique à la reconnaissance et à l'égale capacité. Mieux, il faut que le discours de la domination hégémonique soit celui dans lequel il est possible d'en appeler d'une discrimination de fait à une égalité de droit, non seulement sans que les principes soient ébranlés, mais de telle sorte qu'ils soient rétablis et fassent la preuve en permanence de leur caractère absolu : puisque ce sont eux qui, toujours encore, constituent le recours contre le défaut de leur application. Toutes les contestations peuvent alors tourner à la légitimation puisque, face à l'injustice de l'ordre établi, elles n'en appellent pas à l'hétérogène, mais à l'identité des principes. Mais ceci, au bout du compte, ne serait pas possible si les principes universels n'exprimaient pas, comme le

voulait Nietzsche (pour qui il s'agissait d'un défaut rédhibitoire), le droit des dominés, et la valeur de critère que revêt leur émancipation. C'est pourquoi, à la limite, il suffit que l'institution de la politique soit énoncée comme le 'droit des exclus', pour que, dans des conditions données, la *possibilité* d'un schéma de consécration de l'ordre établi, ou de consensus, soit donnée par là-même. » Ceci est l'aporie de la politique de l'autonomie telle qu'on la trouve chez Habermas et Rawls.

Balibar montre alors la différence entre le concept d'autonomie et celui d'hétéronomie de la politique à partir de cette citation de Marx : « les hommes font leur propre histoire, non pas arbitrairement, dans des conditions choisies par eux, mais dans des conditions déjà données et héritées du passé » (*Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*). Marx, selon Balibar, ne voit pas d'incompatibilité entre eux : il était un Jacobin, pour qui la démocratie est la vérité de toutes les constitutions (Manuscrit de 1843 – *Critique de la philosophie hégélienne de l'État*). Mais il a inversé les conditions : il n'y a de politique que dans des *conditions* déterminées, qui n'abolissent pas la politique mais la définissent intrinsèquement. Il y a plusieurs modèles d'hétéronomie de la politique : dans les catégories des conditions ou relations sociales, il est possible de privilégier aussi bien les structures de production et d'échange que les structures culturelles ou symboliques (relations de domination intellectuelle et culturelle) et d'autres relations de domination non-économique (domination entre les sexes, etc.). Pour Marx, la politique doit être élaborée non pas dans sa conscience de soi ou de son activité constitutive, mais en relation avec les conditions et objets qui forment sa « matière » et la constituent comme une activité matérielle. Comme pour la politique d'émancipation, le but est d'instituer l'autonomie de ses sujets – représentée cependant comme un résultat de son propre mouvement, et non comme une supposition : « alors que la proposition d'égale liberté présuppose l'universalité des droits, les renvoyant ainsi à une origine transcendante toujours disponible, la pratique politique marxienne est une transformation interne des conditions, qui produit comme son résultat (et déjà dans la mesure où elle s'effectue, c'est-à-dire dans la 'lutte'), la nécessité de la liberté, l'autonomie du peuple (désigné comme le prolétariat). » Pour Marx, la condition de la politique est la « base » ou la « structure économique » de l'histoire.

L'universalisation de la base économique de l'histoire ou de l'anthropologie fait de l'homme un être surtout du travail – c'est pour cela que Marx critique tant l'autonomisation de la politique que la félichisation de l'économie. Balibar identifie les trois principaux théorèmes de Marx : les conditions sont les *relations sociales*, un ensemble objectif de pratiques trans-individuelles, et non l'utopie d'une bonne-administration ou d'une conversion de l'homme à la justice ; 2) les relations sociales sont des relations économiques, qui ont une causalité structurante. La même structure élémentaire est le processus de l'exploration de la force du travail salarié, qui constitue le germe d'une « communauté économique » (le marché, ou la communauté des producteurs-échangeurs) et d'une « communauté politique » (une forme d'État ou souveraineté-soumission) ; 3) la pratique politique exige que les « relations sociales (les conditions) aient une histoire. » Foucault, comme l'analyse Balibar, centre aussi son analyse sur l'investigation des relations de pouvoir – des conditions de sa transformation –, mais change l'ontologie marxiste quant à la représentation des relations entre pratique, nécessité et contingence. Les relations de pouvoir ne sont pas interprétées comme une domination et une soumission (l'imposition d'une loi), mais comme des *technologies* matérielles et spirituelles qui « forment » les corps, les prédisposant à certaines actions. L'analyse de la résistance se rapporte à l'analyse des « techniques de soi ». Foucault veut analyser non pas le pouvoir, mais le « soi » de l'individu, son mode de production ou de création (« esthétique » de soi). Pour Marx, la transformation du monde suppose le surgissement d'une politique-monde et d'un sujet mondial de la politique. Ainsi, explique Balibar, la formulation radicale de l'idée de transformation, telle qu'on la trouve dans la tradition de Marx et Foucault, résulte soit dans l'aporie de la « transformation du monde » (c'est aussi l'aporie qu'on trouve chez Negri et Hardt), soit dans l'aporie de la « production de soi-même. »

Avec le concept de l'hétéronomie de l'hétéronomie, Balibar traite de la politique qui a pour objet la violence des identités. Balibar analyse d'abord la violence dans son extrême cruauté, puis dans les cas où elle se lie aux problèmes d'identité. La violence dans son extrême cruauté est liée à la production de l'« 'homme-jetable' (poblacion chatarra) », abandonné à son propre sort comme excédent du marché mondial – une relation aux antipodes de la relation de

pouvoir que Foucault théorisait : « Nous sommes aussi en un lieu où la revendication du droit à la politique est devenue dérisoire : non parce que l'universalité de la condition humaine n'y serait pas en jeu, ou n'y figureraient que l'expression d'une rationalité dominatrice, mais parce qu'il n'existe pratiquement aucune possibilité pour les victimes de se penser et de se présenter *en personne* comme sujets politiques, capables d'émanciper l'humanité en s'émancipant eux-mêmes. » Balibar différencie ainsi cette violence de l'idée d'une violence structurelle – l'oppression inhérente aux relations sociales qui élimine la résistance incompatible avec la reproduction du système, caractérisée par une fonctionnalité : « mais, avec l'élimination totalement non-fonctionnelle, et cependant exactement inscrite dans les planifications de l'économie-monde, de millions d'hommes jetables (dont il se pourrait cependant qu'elle traduise une certaine incapacité d'exploiter qui ' bloque ' le développement actuel du capital, c'est-à-dire une incapacité de faire face aux coûts financiers, sécuritaires, idéologiques et en dernière analyse politiques d'un processus d'accumulation véritablement mondialisé), nous sommes précisément passés derrière cette limite, autrement dit nous sommes entrés dans la quotidienneté d'une cruauté objective qui excède toute reproduction de structure. » Il mentionne comme exemple le SIDA et d'autres épidémies en Afrique, qu'il appelle des formes ultra-objectives de violence. Il les différencie alors des formes ultra-subjectives de violence – la violence dans son extrême cruauté, liée à des identités, qui ne vise à aucune transformation mais à l'élimination de toute trace d'altérité. Balibar formule alors trois thèses sur les identités : 1) toute identité est « transindividuelle » : ni purement individuelle, ni purement collective. Le « soi » peut être vécu comme absolument singulier, sans se réduire à aucun modèle ; 2) plutôt que d'identité, il faut parler de processus d'identification ; 3) toute identité est ambiguë : chaque individu a plusieurs identités. Les conflits d'identité deviennent destructeurs quand la violence se cristallise sous forme d'imposition et d'exigence d'identités, ce qui se produit quand l'individualité est réduite à une « identité unique et univoque » – par exemple, être réduit à une caractéristique sexuelle (une femme, un homme, un homosexuel), à un groupe d'âge (un enfant, un vieux), à un rôle (un professeur, un élève), à une nationalité (un Français, un Allemand), à un « groupe » (un juif, un breton, etc.). Une politique de civilité exige des institutions qu'elles réduisent les conflits d'identités :

« Mais des institutions ne sont pas une politique. Tout au plus peuvent-elles en constituer les instruments, ou le résultat. »

Chapitre 9. Bourdieu : la dimension sociologique de la justice⁸³⁶

Le fait que le sociologue Pierre Bourdieu (1930-2002) ait écrit également d'importantes contributions à une théorie du droit, et ait été co-fondateur de la nouvelle série de la Revue de sociologie juridique *Droit et Société* est peu mentionné dans les pays de langue allemande. Ses réalisations dans ce domaine sont encore peu discutées et la possibilité de construire une théorie de sociologie juridique à partir de Bourdieu est un sujet controversé. En outre, on considère généralement que son travail pourrait inspirer une analyse sur la reproduction sociale plutôt que sur les possibilités de transformation sociale. Pour lui, le droit serait avant tout un instrument de reproduction sociale et n'aurait pas beaucoup à dire sur la contribution de la loi à l'émancipation sociale. En fin de compte, Bourdieu a appelé les juristes les « gardiens de l'hypocrisie collective », ce qui serait très favorable à cette hypothèse.

Malgré le peu d'usage fait de la sociologie juridique de Bourdieu, l'objectif de ce chapitre est de montrer que le sociologue peut trouver chez Bourdieu un nouvel appareil théorique afin de traiter des questions juridiques, et que le juriste, avec l'aide du travail de Bourdieu, peut devenir attentif à certains aspects sociologiques de la production légale. Sociologie et droit montrent ainsi un intérêt commun dans l'analyse de la production des normes juridiques et de leurs effets sociaux.

Comment alors, dans le sens de Bourdieu, le juriste pourrait devenir un agent de transformation sociale et le droit, un moteur de cette transformation ? Cette question sera ici analysée en trois dimensions. Tout d'abord, Bourdieu analyse dans quelles conditions

⁸³⁶ NOUR Soraya, Bourdieus juridisches Feld: die juridische Dimension der sozialen Emanzipation, in BUCKEL Sonja, CHRISTENSEN Ralph, FISCHER-LESCANO Andreas (dir.), *Neue Theorien des Rechts*, Stuttgart, UTB, 2009, 2ème édition, p. 179-199. NOUR Soraya, "Le droit et les juristes chez Bourdieu". *Tempo Social*. Vol. 27, N° 1, 2015 (no prelo).

de la reproduction sociale le droit peut contribuer à l'émancipation sociale. Sociologie et droit sont ainsi liés : les sociologues ne peuvent pas ignorer la dimension juridique de la société et les juristes ne peuvent renoncer à la production sociologique du discours juridique (partie 1). Ensuite, Bourdieu analyse comment les plus hautes institutions politico-juridiques ainsi que les diffuses forces sociales sont également à l'origine des transformations juridico-sociales : le droit résulte des rapports de force aussi bien entre les juristes eux-mêmes (entre les « théoriciens » et les « praticiens ») qu'entre les juristes et leurs mandataires (ou ceux qui ont besoin de la protection juridique et présentent une protection juridique). Ils sont les responsables de la codification qui crée des effets de rationalisation, universalisation et normalisation. Le droit gagne ainsi sa force spécifique (partie 2). Enfin, la croissante réflexion pluridisciplinaire et internationale inspirée de Bourdieu montre les différents thèmes de recherche que ses travaux ont ouvert pour les juristes et les sociologues (partie 3).

I. Le lien intrinsèque entre le droit et la sociologie

1. *La critique de Bourdieu au formalisme et à l'instrumentalisme*

Presque rien d'autre a plus perturbé Bourdieu dans les sciences sociales que la pensée dualiste avec ses innombrables antagonistes termes comme interne/externe, absolutisme/relativisme, vérité/ histoire et, en particulier, dans les sciences juridiques, droit comme science/droit comme idéologie, formalisme/instrumentalisme⁸³⁷. Pour surmonter ce dualisme dans les questions juridiques, il a esquissé une sociologie critique du droit, dont l'objet est aussi bien le droit positif que la théorie juridique divisée en formalisme/instrumentalisme. Bourdieu critique le formalisme de considérer le droit comme un système fermé, historiquement développée en fonction de la dynamique interne de ses concepts et de

⁸³⁷ Pierre Bourdieu, « Les juristes, gardiens de l'hypocrisie collective », dans F. Chazel et J. Commaille (dir.), *Normes juridiques et régulation sociale*, Paris, 1991, p. 95-99, ici : p. 95.

ses méthodes, indépendant du monde social. C'est le cas, selon Bourdieu, aussi bien de la Doctrine Pure du Droit chez Kelsen (pour qui le droit devrait se libérer de toutes les formes de détermination sociale) que dans le système juridique autoréférentiel chez Luhmann (selon qui le droit se transforme à la suite de ses propres lois). L'instrumentalisme est à son tour critiqué par Bourdieu pour concevoir le droit et la science juridique comme une expression directe de la détermination économique et des intérêts des groupes dominants. Cette critique vaut en particulier pour Althusser, car bien qu'il ait reconnu, selon Bourdieu, l'autonomie relative du droit comme une « superstructure » par rapport à l'économie comme une « base », il ne s'interroge pas sur la base sociale de cette autonomie : les conditions historiques par lesquelles un univers social autonome, le « champ juridique », se pose. Dès que le formalisme est représenté surtout par des juristes, tandis que l'instrumentalisme est représenté surtout par des sociologues Pierre Bourdieu veut, dans sa discussion de ces deux écoles de pensée, surmonter l'écart entre le droit et la sociologie⁸³⁸.

Il veut savoir comment le discours juridique se produit et agit sur les acteurs sociaux, et veut répondre principalement aux problèmes suivants : de quelle manière le droit puise-t-il sa force ? Par quels mécanismes se reproduit-il ? Comment le droit se rapporte au pouvoir social, économique, politique et culturel ? Comment le droit se transforme, si le moteur de sa transformation ne se trouve ni dans sa propre logique (formalisme) ni dans l'économie (instrumentalisme) ? Et enfin, comment la transformation du droit peut avoir comme effet une transformation positive de la société ?

2. *Le concept d'habitus*

« Quand j'ai commencé mon travail, en ethnologie, j'ai voulu

⁸³⁸ Pierre Bourdieu, « La force du droit. Élément pour une sociologie du champ juridique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1986, 64, p. 3-19, ici : p. 3.

réagir contre ce que j'appelais le juridisme⁸³⁹. » Pour cette méthodologie prévalente dans l'ethnologie de l'époque, l'analyse du monde social devait identifier les normes qui produisent des pratiques sociales. Bourdieu, en revanche, vise dans *Esquisse d'une théorie de la pratique* à « échapper aux nativités les plus grossières du juridisme qui tiennent les pratiques pour le produit de l'obéissance à des normes⁸⁴⁰. » Bourdieu est complètement d'accord avec Weber, lorsqu'il rejette le légalisme comme une explication de la pratique sociale, mais pas avec sa thèse sur les intérêts qui minent le légalisme. Selon Bourdieu, la thèse de Weber serait que « les agents sociaux obéissent à la règle quand l'intérêt à lui obéir l'emporte sur l'intérêt à lui désobéir⁸⁴¹. » Contrairement aux légalistes dans l'anthropologie ainsi qu'à Weber dans la sociologie, Bourdieu affirme en *Esquisse* que la convergence du comportement dans une société s'explique par l'*habitus culturel*⁸⁴². Ni les normes, ni les intérêts, mais « l'*habitus* » détermine la praxis sociale : « des notions que j'ai élaborées peu à peu, comme la notion d'*habitus*, sont nées de la volonté de rappeler qu'à côté de la norme expresse et explicite ou du calcul rationnel, il y a d'autres principes générateurs des pratiques⁸⁴³. » Avec ce concept aristotelien-tomiste, Bourdieu veut éviter le dualisme structuralisme sans sujet / philosophie du sujet. En tant qu'une « structure structurante », l'*habitus* produit des actions et est simultanément déterminé par les conditions historiques et sociales (sans être complètement déterminé). Il est un produit de stratégies qui n'ont pas une finalité explicite fondée sur une connaissance raisonnable des conditions objectives. Ces stratégies ne sont pas le produit d'un déterminisme mécanique. Mais elles sont objectivement ajustées aux situations.

⁸³⁹ Pierre Bourdieu, « La codification », dans *Choses Dites*, Paris, Minuit, 1987, p. 97.

⁸⁴⁰ Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz, 1972, ici : p. 204-206.

⁸⁴¹ Pierre Bourdieu, « La codification », op. cit., p. 94.

⁸⁴² Frédéric Ocqueteau et Francine Soubiran-Paillet, « Champ juridique, juristes et règles de droit : une sociologie entre disqualification et paradoxe », Dossier : Norme, règle, habitus et droit chez Bourdieu, *Droit et Société*, 1986, 32, p. 9-26, ici : p. 11.

⁸⁴³ Pierre Bourdieu, « La codification », op. cit., p. 94.

Avec le concept d'habitus, Bourdieu cherche à expliquer non seulement l'incorporation des contraintes sociales ; le concept d'habitus n'est pas seulement un principe d'action, mais aussi des compétences acquises et de la cognition : « principe d'une connaissance sans conscience, d'une intentionnalité sans intention, et d'une maîtrise pratique des régularités du monde qui permet d'en devancer l'avenir sans avoir seulement besoin de le poser comme tel⁸⁴⁴. » Il s'agit d'un système de schèmes acquis qui fonctionnent comme des catégories de perception et d'appréciation, de classification et d'organisation de l'action⁸⁴⁵. L'habitus arrive ainsi à créer, selon Bourdieu, une structure mentale ou cognitive, qui intérieurise l'ordre social. Cela provient d'une rationalité pratique, et non de la raison théorique. L'habitus génère (d'une façon non-mécanique) les comportements qui sont adaptés à la logique objective du champ social, tout en tolérant un certain espace d'improvisation et de créativité. Les agents sont créatifs, ils construisent des objets sociaux, mais autre que le sujet transcendantal⁸⁴⁶ : « La liberté n'est pas un donné, mais une conquête, et collective⁸⁴⁷. »

Afin de surmonter le dualisme individu / société, Bourdieu conçoit l'habitus comme l'incorporation individualisée du social. L'habitus est inscrit dans le corps, les gestes, la posture, qui donc n'apparaissent pas comme des constructions sociales, mais comme une « seconde nature ». Par conséquent, la prise de conscience (« illusion idéaliste ») ne suffit pas pour le changer – ce qui ne veut pas dire qu'il est irréversible. Il ne peut être expliqué ni par le besoin mécanique ni par la liberté réflexive, la théorie intellectualiste de calcul rationnel : les acteurs limitent spontanément leur choix selon leur habitus, sans calculer et réfléchir à chaque geste et action.

Ces considérations sont fondées sur son observation que, dans les sociétés avec peu de codification, on obéit plutôt au « sens du

⁸⁴⁴ Pierre Bourdieu, « La codification », op. cit., p. 22.

⁸⁴⁵ Pierre Bourdieu, « La codification », op. cit., p. 24.

⁸⁴⁶ Pierre Bourdieu, « La codification », op. cit., p. 20-26. Christine Chauviré et Olivier Fontaine, *Le vocabulaire de Bourdieu*, Paris, Ellipses, 2003, p. 49-51.

⁸⁴⁷ Pierre Bourdieu, « La codification », op. cit., p. 26.

jeu⁸⁴⁸. » Le sens du jeu est la capacité de s'adapter à un nombre infini de situations qui ne peuvent être prévues par aucune règle. L'action est guidée par le jeu, et non par la raison. Les comportements cherchent un objectif, mais sans y réfléchir. Ils sont le produit d'un «sens pratique» et non pas d'un calcul ou d'une obéissance à une règle. Les dispositions sont l'adaptation aux positions, et les espoirs aux possibilités. La limitation du temps et des informations ne permettent pas un calcul suffisant. Et même si les agents font ce qu'ils doivent faire, ils se fient aux intuitions d'un « sens pratique », produit de l'exposition à long terme des mêmes conditions⁸⁴⁹.

Il se pose alors la question de savoir comment habitus et règle se différencient. Dans *Esquisse*, ces termes sont distingués particulièrement à trois égards⁸⁵⁰. Tout d'abord, Bourdieu définit l'habitus comme le système de dispositions durables qui ne résultent pas de l'obéissance à une règle⁸⁵¹. Ensuite, il précise que la règle, et en particulier la règle juridique, a la fonction de gérer la crise lorsque la socialisation échoue⁸⁵² - ce qui signifie que la loi est l'exception de l'habitus. Enfin, il affirme que la règle juridique doit renforcer les dispositions collectives de l'habitus⁸⁵³. L'articulation entre la règle et l'habitude est formulée à nouveau dans *Codification*. La justice traditionnelle chez les Kabyles (ce qui est le plus codifié chez eux) n'est que le registre des jugements (produits selon l'habitus) sur des transgressions particulières. D'une part, l'habitus est plus performatif que la loi parce qu'il est plus vague. D'autre part, précisément en raison de ces limitations il est impossible dans des situations critiques d'invoquer seulement l'habitus⁸⁵⁴ (Bourdieu 1992 : 96). Plus grand est le risque, plus les pratiques sont codifiées. La forme - qu'il s'agisse d'une règle de droit ou de la grammaire - a un effet technique d'assurer la clarté et la prévisibilité. Plus important, cependant, est

⁸⁴⁸ Pierre Bourdieu, « La codification », op. cit., p. 94.

⁸⁴⁹ Pierre Bourdieu, « La codification », op. cit., p. 19-21.

⁸⁵⁰ Frédéric Ocqueteau et Francine Soubiran-Paillet, « Champ juridique, juristes et règles de droit », op. cit., p. 16.

⁸⁵¹ Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, op. cit., 175.

⁸⁵² Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, op. cit., 199 et 205.

⁸⁵³ Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, op. cit., 205.
⁸⁵⁴

l'effet symbolique pour les agents.

II. Le champ juridique

Alors que dans les années 1960 Bourdieu a voulu surtout rompre avec le légalisme et établir une théorie adéquate de la pratique, il s'interroge dans les années 1980 sur « le champ juridique » qui, selon lui, est ignoré aussi bien par les formalistes que par les instrumentalistes. Il veut ainsi établir une théorie de la pratique qui ne soit pas subordonnée au droit et en même temps développer une réflexion critique sur le droit qui puisse analyser son effet dans la société.

Le concept de « champ » dans la théorie de Bourdieu, outre celui d' « habitus », joue un rôle central. Le monde social est saisi par Bourdieu comme un ensemble de multicosmes appelés « les champs ». Chacun a ses problèmes, ses objets et ses intérêts spécifiques (champs littéraire, scientifique, politique, universitaire, juridique, religieux, journalistique, etc.) Ces parties du monde social sont relativement autonomes, autrement dit, elles établissent leurs propres règles, libres de toute influence des autres champs sociaux. La différenciation du monde social produit simultanément la différenciation de la manière de connaître le monde ; chaque champs a son propre point de vue, crée son propre objet et trouve en lui-même les concepts qui conviennent à cet objet⁸⁵⁵. La structure d'un champ correspond à un « état du rapport de force entre les agents ou les institutions engagés dans la lutte » pour le monopole de l'autorité, qui modifie ou conserve la répartition du capital spécifique (diplômes, etc.). L'agent est ce qui sa position sociale dans le champ fait de lui. Il est accepté dans le champ, dans le jeu, en raison des critères qu'il reconnaît et de ses dispositions. Les intérêts dans le champ sont reconnus comme essentiels par les agents qui acceptent les règles du jeu. La structure d'un champ est le produit

⁸⁵⁵ Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 119.

de son histoire⁸⁵⁶.

Ici Bourdieu veut impérativement remplacer le rôle de l' « intérêt » par celui d' « *Illusio* ». Les juristes amènent les autres à croire au droit parce qu'eux-mêmes y croient. Dans un « champ » on joue un certain jeu selon certaines règles⁸⁵⁷. Uniquement celui qui a une certaine compétence - dans notre cas, une compétence juridique - et un intérêt pour le jeu peut y entrer : il faut croire dans le jeu et également accepter qu'il mérite vraiment d'être joué, ce qui constitue l'*Illusio*. Dans ce point il voit le paradoxe de la force du droit et remonte à la théorie de la magie de Marcel Mauss : la magie ne fonctionne que dans un champ, dans un espace de croyance, au sein duquel les agents sont socialisés d'une manière telle qu'ils croient que ça vaut la peine de jouer le jeu⁸⁵⁸. Les pouvoirs exercés dans un champ peuvent être opprassants mais sont aussi relativement indépendants du pouvoir politique et économique. Ceux qui occupent des positions différentes dans les différents champs sont unis entre eux en raison de l'homologie de ces positions⁸⁵⁹.

La logique spécifique du champ juridique est déterminée chez Bourdieu par deux facteurs. Le premier facteur se rapporte aux relations de pouvoir spécifiques qui déterminent leur structure et organisent les conflits pour le pouvoir. Un premier type de rapport de force a lieu entre les juristes : les praticiens et les théoriciens sont dans le champ juridique dans un rapport à la fois de concurrence et de complémentarité les uns avec les autres (2.1). Ces rapports de force sont étroitement liés à ceux entre les professionnels du droit et les laïcs (2.2). Les complémentarités entre les juristes sont plus fortes que leurs différences, ainsi ils se séparent des laïcs. En même temps un certain groupe de juristes s'identifie avec un certain groupe social ; en vue des intérêts de ce dernier le premier cherche à modifier le droit. Le

⁸⁵⁶ Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, Paris, Minuit 1984, p. 113-114. Christine Chauviré et Olivier Fontaine, *Le vocabulaire de Bourdieu*, op. cit., p. 16-19.

⁸⁵⁷ Pierre Bourdieu, « Les juristes, gardiens de l'hypocrisie collective », op. cit., p. 96.

⁸⁵⁸ Pierre Bourdieu, « Les juristes, gardiens de l'hypocrisie collective », op. cit., p. 98-99.

⁸⁵⁹ Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 124.

deuxième facteur du champ juridique analysé par Bourdieu est la logique interne de l'œuvre juridique : le droit est codifié (2.3). Cette codification va générer les effets de la rationalisation, de l'universalisation et de la normalisation. Bourdieu, cependant, insiste sur une « Realpolitik de la Raison » : tout projet de développement de l'humanité - même dans un cadre juridique - doit saisir le développement historique de valeurs universelles - dans notre cas, ceux qui concernent les questions de justice.

1. Les rapports de force I : Les juristes de la théorie et la pratique

La topologie de Bourdieu des différents rapports de force dans le champ juridique est sans doute une de ses contributions plus influentes pour les sociologues du droit (voir quelques exemples de la réception de cette topologie dans la troisième partie). Le premier type des rapports de force qu'il analyse a lieu entre les juristes théoriciens qui se consacrent à la recherche et à l'enseignement d'une part et les juristes praticiens qui représentent les clients d'autre part. Ces rapports de force sont caractérisés par l'antagonisme et la complémentarité. La raison de l'antagonisme est, selon Bourdieu, que les deux parties se battent dans le champ juridique pour le monopole de l'interprétation du droit. Par l'interprétation du droit, le premier vise à l'élaboration de la doctrine juridique, tandis que le deuxième vise à l'évaluation pratique d'un cas particulier. Cette analyse est basée sur une comparaison entre l'Allemagne, la France et les États-Unis. Selon Bourdieu, dans la tradition française et allemande, les théoriciens ont plus de pouvoir, tandis que dans la tradition anglo-américaine, qui est principalement jurisprudentielle (*case-law*), ce sont les praticiens qui prédominent. Dans ce dernier système, la connaissance juridique est acquise dans la pratique ou par des techniques d'enseignement qui imitent la pratique (par exemple, le *case method*). Ces professionnels ont des compétences techniques et d'influence sociale différentes. D'ailleurs, la force relative du capital juridique dépend de la position du champ juridique dans le plus vaste champ social. En France, les technocrates formés par l'*Ecole Nationale d'Administration* ont un pouvoir considérable dans les secteurs plus larges de la gestion publique et privée. Cela limite le recours au droit. En revanche, aux États-Unis, les juristes formés par les facultés de droit ont une

influence sociale plus large parce qu'ils occupent les plus diverses positions, et pas strictement des positions juridiques mais en politique, en administration, en finances ou dans les industries⁸⁶⁰.

En outre, Bourdieu veut montrer que la relation complexe entre les théoriciens et les praticiens du droit est caractérisée non seulement par l'antagonisme, mais aussi par la complémentarité, responsable de l'innovation dans le système juridique⁸⁶¹. Les juristes théoriciens ont tendance à voir le droit comme un système cohérent et de le fermer dans un rationalisme rigide. Les praticiens du droit, en revanche, s'orientent par la casuistique des situations particulières concrètes. Ils renouvellent le système et l'adaptent à la réalité. Dans un processus circulaire, les théoriciens assimilent dans le système, par la rationalisation et la formalisation, les innovations des praticiens. Leurs travaux complémentaires, d'autre part, produisent la légitimité. Les praticiens se laissent légitimer par les théoriciens ; ils favorisent le rôle d'interprète, afin de s'assurer que leurs pratiques ne soient pas considérées comme arbitraire. En revanche, toutefois, par l'interprétation du droit celui-ci n'est pas tout simplement appliqué, mais aussi créé. Ici, Bourdieu critique Gadamer de concevoir l'interprétation du droit comme l'acte solitaire de juges qui veulent justifier par la loi un verdict qui est en fait étrange à la raison et au droit ; et il critique Motulky de concevoir l'interprétation de la loi comme l'acte d'un logicien selon la méthode rigoureuse de la déduction rationnelle⁸⁶².

2. *Les rapports de force II : les spécialistes et les mandants*

Le second rapport de force dans le champ juridique analysé par Bourdieu est celui entre les spécialistes et les mandants. Il y a un décalage entre la compréhension quotidienne des mandants d'une part, et les perspectives professionnelles des juristes d'autre part. La confrontation directe entre les mandants avec des intérêts personnels

⁸⁶⁰ Pierre Bourdieu, « La force du droit », op. cit., p. 6.

⁸⁶¹ Armin Nassehi et Gerd Nollmann (dir.), *Bourdieu und Luhmann : ein Theorienvergleich*, Frankfurt sur le Main, Suhrkamp, 2004.

⁸⁶² Pierre Bourdieu, « La force du droit », op. cit., p. 6-7.

inconciliables est remplacée par le dialogue avec des arguments rationnels entre les experts sous « mandat ». Pour que leurs solutions soient acceptées comme impartiales, les conflits sociaux doivent être structurés selon des règles formelles et être logiquement cohérents. Dans ce contexte, l’expérience commune est complètement redéfinie. Les faits juridiques se montrent comme une construction juridique⁸⁶³. Il en résulte ce que Bourdieu appelle une « pieuse Hypocrisie », un « tour de passe-passe » (équivalent dans tous les champs professionnels) : l’oracle affirme que sa prononciation provient d’une autorité transcendante. Le juriste présente comme justifiée *a priori*, déductif, ce qui est effectivement *a posteriori*, empirique. La violence symbolique est d’obtenir « reconnaissance par méconnaissance » : propositions et normes, dépendantes de la position et des intérêts de qui les formule dans le champ juridique, apparaissent comme si elles étaient justifiées par une autorité transcendante. L’universalisation ou la deshistorisation a un effet de légitimation⁸⁶⁴.

Précisément à cause de ce décalage qui sépare les spécialistes des clients, les professionnels acquièrent leur pouvoir spécifique. Ce pouvoir consiste à étendre, à créer le droit. Ce n’est pas de tout évident qu’une question juridique se pose dans un conflit. Rien n’est moins naturel que le sentiment d’être victime d’une injustice, et donc de chercher l’aide de professionnels du droit. La capacité à ressentir une expérience négative comme injuste dépend de la position individuelle dans l’espace social, et surtout de la conscience d’avoir des droits. Traiter une attaque par des catégories juridiques suppose une construction de la réalité sociale. Les problèmes qui sont exprimés dans un langage commun sont définis par les experts comme des problèmes juridiques. Ces derniers s’orientent non seulement par ses intérêts financiers, mais aussi par ses dispositions politiques, base de leurs affinités sociales avec leurs mandants et l’espace public en général. Ils sont guidés avant tout par les institutions juridiques, qui produisent leurs propres problèmes et solutions. C’est pourquoi la loi est produite d’abord par son auteur immédiat et puis par plusieurs agents (avocats, juges, clients, l’espace public), qui transforment les

⁸⁶³ Pierre Bourdieu, « La force du droit », op. cit., p. 9.

⁸⁶⁴ Pierre Bourdieu, « Les juristes, gardiens de l’hypocrisie collective », op. cit., p. 96.

conflits en revendications juridiques⁸⁶⁵.

Qu'est-ce qui implique que le droit, en plus de ses effets juridico-institutionnels, exerce également un fort impact social ? En contraste avec le discours privé, qui a à peine un effet symbolique, le verdict prononcé par des juges qui proclament publiquement la vérité sur les gens et les choses appartient à la classe des « *actes de nomination ou institution*⁸⁶⁶ » est l'essence du mot autorisé, public, officiel, dit au nom de tous et face à tous. Ces énoncés publics performatifs des agents qui ont un mandat autorisé de la communauté ont le pouvoir d'être universellement reconnus. La loi est donc un pouvoir symbolique qui crée ce qu'elle nomme, en particulier les groupes sociaux. Sa classification donne à la réalité la permanence maximale qu'une institution historique peut donner à une autre : la permanence des choses⁸⁶⁷. Au fur et à mesure que les juristes créent le droit, ils instituent aussi le monde social.

Cette création du monde social par le droit n'est en aucun cas un processus unilatéral. Au contraire, Bourdieu veut montrer les influences réciproques que le droit et la société exercent à la fois l'un sur l'autre. D'une part, le droit est un discours actif, qui peut produire des effets et créer le monde social ; d'autre part, le droit est aussi créé par le monde social. Nos schèmes de perception et d'appréciation, par lesquels nous créons le monde social, sont des « structures structurées », historiquement construites, qui contribuent à la production du monde mais seulement au fur et à mesure qu'elles se conforment aux structures préexistantes qui les produisent. Même la version subversive du pouvoir symbolique doit être réellement ajustée aux structures objectives du monde social. Des nouveaux schèmes de perception et d'appréciation ne peuvent réussir que si elles annoncent ce qui a déjà été développé⁸⁶⁸. Les luttes dans le champ juridique, même s'ils veulent révolutionner le droit, doivent prendre place « selon la règle⁸⁶⁹. » La loi et les valeurs dominantes ne peuvent pas

⁸⁶⁵ Pierre Bourdieu, « La force du droit », op. cit., p. 11.

⁸⁶⁶ Pierre Bourdieu, « La force du droit », op. cit., p. 13.

⁸⁶⁷ Pierre Bourdieu, « La force du droit », op. cit., p. 12-13.

⁸⁶⁸ Pierre Bourdieu, « La force du droit », op. cit., p. 13-14.

⁸⁶⁹ Pierre Bourdieu, « Les juristes, gardiens de l'hypocrisie collective », op. cit., p. 97.

être transgressées sans être simultanément renforcées⁸⁷⁰.

Entre professionnels et amateurs, Bourdieu voit non seulement un décalage, mais aussi des affinités, « homologies ». Les juristes qui ont des affinités avec les classes dominées sont capables d'éventuellement transformer le droit en faveur de ces classes. Cela représente pour Bourdieu le moteur de la transformation du droit. L'augmentation du pouvoir des groupes les moins privilégiés ou de leurs représentants (partis ou syndicats) dans le champ social implique aussi une transformation du droit⁸⁷¹. La légitimité qui est ainsi accordée au droit n'est aucune reconnaissance de sa valeur universelle, ni une adhésion aux intérêts des dominants. C'est parce que Bourdieu situe la question de la transformation du droit dans le contexte des rapports de pouvoir qu'il parvient à trouver une possibilité d'émancipation par la loi, qui a l'agent et non pas la structure ou le système comme élément central.

Bourdieu considère la question de savoir si les pratiques collectives produisent la codification juridique, ou si les formes juridiques informent la pratique, comme mal posée. Son étude porte sur la totalité de la relation entre le champ juridique et le champ du pouvoir, et à travers celui-ci, avec l'ensemble du champ social⁸⁷². Sa question n'est pas de savoir si la loi est indépendante de l'économie ou déterminée par elle, mais comment la loi imprègne l'économie et ce que la loi absorbe de l'économie⁸⁷³.

3. La logique interne du droit : la codification

Cette topologie des rapports de force dans le champ juridique - conflits et coopération entre les théoriciens et les praticiens, ainsi qu'entre les professionnels et leurs clients – n'est pas suffisant pour expliquer d'où vient la force du droit. Pour répondre à cette question,

⁸⁷⁰ Pierre Bourdieu, « Les juristes, gardiens de l'hypocrisie collective », op. cit., p. 98.

⁸⁷¹ Pierre Bourdieu, « La force du droit », op. cit., p. 14 et 18-19.

⁸⁷² Pierre Bourdieu, « La force du droit », op. cit., p. 14.

⁸⁷³ Pierre Bourdieu, « Les juristes, gardiens de l'hypocrisie collective », op. cit., p. 98.

Bourdieu doit analyser également la logique spécifique du travail juridique : la formalisation. Son objectif est de montrer comment cette activité est intrinsèquement liée aux intérêts sociaux des agents formalisants. Ces intérêts sociaux sont déterminés dans la compétition dans le champ juridique et dans la relation entre le champ juridique et le champ du pouvoir. Ainsi Bourdieu analyse la relation entre le champ juridique et les autres. Les détenteurs du pouvoir symbolique du droit, qui créent et appliquent le droit, ont une affinité avec les détenteurs du pouvoir temporel, politique et économique. Mais l'effet symbolique du droit n'est possible que si le droit est socialement accepté comme une réponse neutre et autonome aux besoins réels⁸⁷⁴.

Toute codification, selon Bourdieu, doit être accompagnée d'une théorie sur les effets de la codification, afin de ne pas remplacer « la chose de la logique (le code) à la logique de la chose (les schèmes pratiques et la logique partielle des pratiques qu'ils engendrent). [...] L'objectivation qu'opère la codification introduit la possibilité d'un contrôle logique de la cohérence, d'une *formalisation*⁸⁷⁵. »

La codification implique un changement dans la nature, dans le statut ontologique. Ainsi, elle participe à la discipline et à la normalisation de la pratique. Le droit est un système de normes autonomes, qui ont des effets par la cohérence et la logique. Il n'est ni un produit de la raison universelle, ni un outil des dominants. Elle résulte d'une longue et cumulative systématisation qui produit cohérence et rationalité, se réalisant dans le champ juridique⁸⁷⁶. La codification produit ainsi la rationalisation, l'universalisation et la normalisation.

Premièrement, afin d'expliquer l'effet de la rationalisation, Bourdieu se réfère à nouveau à Weber. Dans le sens wébérien, la rationalité « formelle » (par opposition à la rationalité « matérielle ») - la prévisibilité et la calculabilité – produit clarté, au contraire des « mœurs ». Cela crée une illusion (*méconnaissance*) : le système

⁸⁷⁴ Pierre Bourdieu, « La force du droit », op. cit., p. 15.

⁸⁷⁵ Pierre Bourdieu, « La codification », op. cit., p. 98.

⁸⁷⁶ Pierre Bourdieu, « La codification », op. cit., p. 96.

juridique semble être complètement autonome, indépendant des rapports de force, fondé dans la logique positive de la science et la logique normative de la morale - capable, par conséquent, d'obtenir une reconnaissance universelle. Leurs formes historiques semblent avoir un fondement transcendantal⁸⁷⁷.

Deuxièmement, Bourdieu examine comment la formalisation fonde l'universalité pratique. Le droit exige la reconnaissance de valeurs communes, de règles, de procédures de régularisation et surtout la positivité. L'écrit assure l'autonomie du droit et « la science du droit » (ce qui pour la tradition orale du droit n'est pas possible), avec ses propres normes et sa propre logique, ainsi qu'avec des signes extérieurs d'une cohérence rationnelle⁸⁷⁸. Par la systématisation et la rationalisation des décisions et des règles juridiques, celles-ci acquièrent le caractère d'universalité. L'universalisation est l'un des facteurs les plus puissants de la domination symbolique, cela veut dire, de l'imposition de la légitimité d'un ordre social qui informe de la pratique des agents. L'universalité symbolique conduit finalement à l'universalité pratique, c'est-à-dire, à la généralisation de la pratique⁸⁷⁹.

La question de Bourdieu est alors de savoir comment des concepts produits dans des conditions spécifiques, mais cependant dont la particularité nous échappe, ont une prétention à la validité universelle, pour être utilisés au-delà de leurs conditions de validité historiques (anachronisme) ou sociales (ethnocentrisme de classe). Le droit est toujours produit sous certaines conditions économiques et sociales. L'universalisation d'un cas particulier transforme cependant une expérience particulariste en une norme universelle, légitime une forme particulière de l'expérience et renforce la position des privilégiés qui y ont accès⁸⁸⁰. Le droit, affirme Bourdieu en opposition au dualiste droit en tant qu'idéologie / droit en tant que science, est en effet un système normatif, mais sans un fondement transhistorique ou trans-social. Son universalité est fondée non pas dans sur une norme

⁸⁷⁷ Pierre Bourdieu, « La force du droit », op. cit., p. 4-5.

⁸⁷⁸ Pierre Bourdieu, « La force du droit », op. cit., p. 14.

⁸⁷⁹ Pierre Bourdieu, « La force du droit », op. cit., p. 15.

⁸⁸⁰ Pierre Bourdieu, *Raisons Pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994, p. 223-225.

fondamentale, mais dans l'histoire et dans la société – ce qui n'annule pas ses prétentions à l'universalité⁸⁸¹. Ne pas voir cela est ce que Bourdieu décrit comme « l'hypocrisie » :

« Les juristes sont les gardiens hypocrites de l'hypocrisie collective, c'est-à-dire du respect de l'universel. Le respect verbal qui est universellement accordé à l'universel constitue une force sociale extraordinaire et, comme chacun le sait, ceux qui arrivent à mettre l'universel de leur côté se dotent d'une force sociale non négligeable. Les juristes, en tant que gardiens ‘hypocrites’ de la croyance dans l'universel, détiennent une force sociale extrêmement grande. Mais ils sont pris à leur propre jeu et ils construisent, avec l'ambition de l'universalité, un espace des possibles, donc des impossibles, qui s'impose à eux, qu'ils le veuillent ou non, pour autant qu'ils entendent rester au sein du champ juridique⁸⁸². »

Troisièmement, Bourdieu examine comment l'effet de « normalisation » est produit. Cette universalisation, en créant une représentation officielle du monde social, a pour effet la normalisation. Avec le droit, la régularité devient règle, la normalité des faits devient la normalité du droit, la *fides* familiale (basée sur la reconnaissance et le sentiment) devient le droit de famille, la croyance dans le « devoir » devient adhésion à la normalité. Ce qui s'éloigne de cette normalité semble pathologique⁸⁸³.

Bourdieu ne peut pas être critiqué d'avoir rejeté la possibilité de la rationalisation et de l'universalisation réelle. Ce qui importe pour lui, c'est d'examiner leurs conditions, cela veut dire, l'universalisation réelle des conditions économiques et sociales. Certaines compétences et capacités spécifiques sont monopolisées par quelques privilégiés, parce que leur réalisation dépend de certaines conditions économiques et sociales. Le *status quo* ne peut être changé que par l'universalisation des conditions d'accès à l'universel. On n'évite pas le relativisme en ancrant les structures universelles de la raison non plus dans la

⁸⁸¹ Pierre Bourdieu, « Les juristes, gardiens de l'hypocrisie collective », op. cit., p. 95.

⁸⁸² Pierre Bourdieu, « Les juristes, gardiens de l'hypocrisie collective », op. cit., p. 99.

⁸⁸³ Pierre Bourdieu, « La force du droit », op. cit., p. 16.

conscience, mais dans le langage (Habermas). L'origine de la raison n'est pas une capacité humaine, mais l'histoire des champs sociaux, tels que le champ juridique, où les agents se battent pour le monopole légitime de l'universel. Cela ne conduit pas Bourdieu à un relativisme. Son objectif est, plutôt, de surmonter le dualisme entre le nihilisme antirationaliste et anti-scientifique d'une part, et le moralisme du dialogue rationnel d'autre part. Pour cela, il suggère une « *Realpolitik* de la raison ». Les progrès de la raison ne peuvent être acquis que par la lutte pour les conditions sociales de l'exercice de la raison. Tout projet de développement de l'esprit humain, affirme enfin Bourdieu, doit se rappeler des racines historiques de la raison. Le pouvoir de la raison n'est pas suffisant, mais c'est seulement par la lutte politique que la raison et la liberté gagnent les instruments politiques qui permettent leur réalisation dans l'histoire⁸⁸⁴. La radicalisation de la critique consiste à penser dans tous les cas aux conditions sociales de possibilité, même de possibilité de la critique : « C'est en découvrant son historicité que la raison se donne les moyens d'échapper à l'histoire⁸⁸⁵. »

Si Bourdieu peut avoir une théorie de l'universalisation et de la rationalisation dans le cadre d'une théorie des rapports de force, c'est précisément parce que l'universalité et la rationalité sont comprises historiquement. Considère que la raison a une histoire ne signifie pas que la raison soit réduite à son histoire. Le but est de montrer que les formes sociales de communication apparaissent sous certaines conditions historiques. Il s'agit de s'interroger sur les conditions sociales de production de la vérité. Il y a une politique de la vérité, une politique qui vise à améliorer le fonctionnement de l'univers social où la vérité est créée⁸⁸⁶. La science n'est pas ancrée dans une raison pure, mais dans une raison historique. Il s'agit de l'histoire des champs, dans lesquels des jugements sur le monde avec prétention de validité universelle sont élaborés⁸⁸⁷. L'alternative « modernité » (Habermas) et « postmodernité » (Foucault) est à surmonter : Bourdieu critique Habermas parce que sa conception

⁸⁸⁴ Pierre Bourdieu, *Raisons Pratiques*, op. cit., p. 226-230.

⁸⁸⁵ Pierre Bourdieu, « La codification », op. cit., p. 36.

⁸⁸⁶ Pierre Bourdieu, « La codification », op. cit., p. 44.

⁸⁸⁷ Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 128.

juridico-discursive, qui affirme le pouvoir autonome du droit, veut transformer la démocratie en l'institutionnalisation des formes juridiques de la communication nécessaire à la formation de la volonté rationnelle. Les analyses de Foucault sur le pouvoir sont à leur tour critiquées par Bourdieu parce qu'elles regardent plutôt les microstructures de contrôle et les stratégies de la lutte pour le pouvoir, ce qui cependant exclut, selon Bourdieu, toute forme de revendication de validité universelle, en particulier celles concernant une morale universelle⁸⁸⁸.

III. La réception critique de Bourdieu : la possibilité de transformation du monde social à travers la transformation du droit

Dans la sociologie juridique allemande, les travaux de Bourdieu sur le droit ont été à peine remarqués⁸⁸⁹. Par contre, sa conception du droit peut être retrouvée dans plusieurs travaux français et internationaux de sociologie du droit. La revue *Droit et Société*, en particulier, a démontré un grand intérêt pour son travail et souligné à plusieurs reprises combien Bourdieu a contribué à une réflexion renouvelée sur le droit. Il faut mentionner ici deux dossiers complets parus dans la revue *Droit et Société* dédiés à la réception des textes sur la sociologie du droit⁸⁹⁰. L'influence des travaux de Bourdieu sur les juristes et les sociologues peut être illustrée ci-dessous à l'aide de quatre formes de leur réception.

La réception des travaux de Bourdieu, qui met l'accent sur le comportement des juristes, peut être illustrée, par exemple, par les

⁸⁸⁸ Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 128-129.

⁸⁸⁹ Voir Philip Condrin, « Das kodifizierte Recht in der Rechtssoziologie Pierre Bourdieus », dans Sandra Hotz et Klaus Mathis (dir.), *Recht, Moral und Faktizität. Festschrift für Prof. Dr. iur. Walter Ott*, Zurich, Dike-Verlag 2008, p. 437-467.

⁸⁹⁰ Frédéric Ocqueteau et Francine Soubiran-Paillet, « Champ juridique, juristes et règles de droit », op. cit., p. 7-73 ; Jacques Commaille (dir.), « Dossier : La place du droit dans l'œuvre de Pierre Bourdieu », *Droit et Société*, 2004, 56-57, p. 11-71.

travaux d'Yves Dezelay et Bryant Garth⁸⁹¹. Ceux-ci analysent, à la suite de Bourdieu, la formation d'une nouvelle classe de juristes internationaux. Les conflits dans le commerce international sont aujourd'hui de plus en plus médiatisés par les tribunaux d'arbitrage. Cela crée une élite transnationale des juristes impliqués dans la construction d'un champ juridique autonome dans le marché mondial. Les auteurs critiquent cette nouvelle élite de juristes en affirmant qu'ils transforment le système informel de résolution des différends, censé être plus accessible que les traditionnels, en un système trop formalisé et trop coûteux, par conséquent inaccessible.

Les analyses de Bourdieu sur la relation entre le champ juridique et le champ politique sont développées dans les travaux de Fabiano Engelmann, Mauricio Garcia-Villegas et Sarah Biddulph. Engelmann⁸⁹² étudie la relation entre le champ juridique et le champ politique au Brésil après la fin de la dictature, c'est-à-dire au début de la démocratie et de la Constitution démocratique de 1988. À ce moment-là, le pouvoir des juristes dans les facultés de droit augmente et la conception juridique démocratique est produite principalement par des professeurs de droit. Dans une autre étude, Villegas⁸⁹³ examine la relation entre le champ juridique et le champ politique en France et aux États-Unis. Les différentes écoles de théorie du droit dépendent des rapports entre le champ juridique et le champ politique dans ces deux pays. Dans un troisième exemple, Sarah Biddulph⁸⁹⁴ analyse la relation entre le champ juridique et la police suite à des réformes juridiques dans les pays postsocialistes comme la Chine après 1978. Le droit y gagne un contrôle accru sur l'arbitraire de la police.

Les travaux de Daphna Hacker et Robert van Kriek, par

⁸⁹¹ Yves Dezelay et Bryant Garth, *Dealing in Virtue : International Commercial Arbitration and the Construction of a Transnational Legal Order*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

⁸⁹² Fabiano Engelmann, « Tradition and diversification in the uses and definition of law. A proposed analysis », *Brazilian Political Science Review*, 2007, 1, p. 53-70.

⁸⁹³ Mauricio Garcia-Villegas, « On Pierre Bourdieus legal thought », *Droit et Société*, 2004, 56-57, p. 54-71.

⁸⁹⁴ Sarah Biddulph, *Legal Reform and Administrative Detentive Powers in China*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

exemple, étudient les relations du droit avec d'autres sciences spécialisées, telles qu'elles ont été analysées par Bourdieu. Hacker⁸⁹⁵ analyse la relation entre le droit et les négociations extra-juridiques en cas de divorce en Israël. Ceux qui se divorcent s'adressent à l'avocat comme la seule source d'information sur le droit. Par contre, les juges recourent à l'avis des psychologues et adoptent généralement les recommandations d'un thérapeute professionnel. Dans une autre étude, Van Krieken⁸⁹⁶ analyse la relation entre les juristes et les autres sciences dans des cas impliquant les peuples autochtones en Australie. Les juges de la Australian High Court et de la Federal Court entendent dans ce cas des historiens et anthropologues.

La quatrième manière d'étudier Bourdieu est de mettre l'accent sur la relation entre le droit et la sociologie. Bryant Garth et Joyce Sterling⁸⁹⁷ analysent ainsi la fondation de la *Law and Society Association* dans les années 1960. Le problème principal était de trouver comment lier systématiquement le droit et la sociologie. Les auteurs analysent les stratégies utilisées par les différents acteurs et institutions pour mettre en place cette nouvelle institution. Ainsi, un nouveau type de juriste est né : le sociologue du droit. Celui-ci plaide contre le sociologue qui néglige le rôle central du droit dans son analyse sociologique. Il fait ensuite valoir contre les juristes qu'ils n'ont pas de méthodologie adéquate en sociologie. Quelle que soit la motivation de ces acteurs (recherche de plus de connaissances, de transformation sociale ou de pouvoir), ce qui importe est qu'ils apportent de nouveaux critères de légitimité pour relier ces deux disciplines.

Nous voulons présenter ici une cinquième et dernière manière de lire Bourdieu, qui inscrit son travail dans la réflexion contemporaine

⁸⁹⁵ Daphna Hacker, « A legal field in action : beyond the debate on who acts under which shadow », Paper presented at the annual meeting of the *The Law and Society Association*, Chicago, Illinois, May 27, 2004.

⁸⁹⁶ Robert van Krieken, « Law's Autonomy in Action : Anthropology and History in Court », *Social and Legal Studies*, 2006, volume 15, numéro 4, p. 574.590.

⁸⁹⁷ Bryant Garth et Joyce Sterling, « From legal realism to law and society : reshaping law for the last stages of the social activist state », *Law and Society Review*, 1998.

sur la reconnaissance. Ainsi Emmanuel Renault et Christian Lazzeri⁸⁹⁸ soulignent que ce que Bourdieu appelle des luttes symboliques sont des luttes de reconnaissance. La « lutte », et plus précisément la « lutte pour la reconnaissance », est donc pour Lazzeri un concept central dans la sociologie de Bourdieu, étant donné que toute modification dans la structure d'un champ découle des luttes, qui articulent la structure sociale et l'histoire, et que ces luttes ont toutes une dimension symbolique, visant à modifier le capital symbolique des agents. C'est dans cet équilibre au sein de l'analyse qui considère le rapport entre agent et structure, entre autonomie et hétéronomie, que réside pour Lazzeri l'importance de la sociologie de Bourdieu : la conduite des agents n'est pas une conséquence de leur position dans la structure sociale, et leur point de vue sur leur position sociale aussi bien que leur manière de transformer les structures sont prises en compte dans l'analyse de Bourdieu. Ainsi, en ce qui concerne le rapport entre le sujet et la structure, Bourdieu se distingue aussi bien de la perspective « objectiviste », qui considère la conduite des agents comme une conséquence des structures sociales, et que Lazzeri voit dans le physicalisme de Durkheim, dans le structuralisme de Lévi-Strauss et dans le marxisme de Althusser, que de la perspective « subjectiviste » qui abstrait des structures sociales, considérant la constitution du champ social comme uniquement un produit des interactions sociales, et que Lazzeri trouve dans l'interactionnisme de Goffman ou de Garfinkel et dans la sociologie phénoménologique de Schütz. Et en ce concerne l'analyse de la dimension conflictuelle dans l'interaction sociale, surtout des luttes pour la reconnaissance, Bourdieu se distingue de la perspective qui, ignorant la dimension conflictuelle, considère la reconnaissance dans une relation de réciprocité, relation dans laquelle les agents suivent des préceptes éthiques, et que Lazzeri voit par exemple dans la conception de reconnaissance de Ricœur ou dans la conception du don dans les derniers écrits de Derrida. Si la structure du champ social gère des relations de pouvoir impliquant la dépréciation sociale, l'agent lutte pour la reconnaissance afin d'augmenter son capital symbolique, contre cette dépréciation sociale, modifiant ainsi la structure du champ

⁸⁹⁸ Christian Lazzeri, « Le concept de conflit de reconnaissance chez Bourdieu ».

social. En ce qui concerne les conditions de motivation et de mobilisation de l'agent pour entrer dans le conflit, Bourdieu refuse aussi bien une conception objectiviste qu'une conception subjectiviste. Lazzeri trouve une conception objectiviste chez Marx, qui considère que l'identification des intérêts objectifs d'un groupe social – la classe – est la condition de sa mobilisation pour la lutte, et une conception subjectiviste dans la théorie du choix rationnel, pour qui la mobilisation collective découle d'une série de décisions individuelles basées sur des calculs de coûts et bénéfices.

Il importe donc pour Lazzeri de montrer le rapport entre habitus et reconnaissance. D'abord, analyse Lazzeri, Bourdieu a une conception non pas substantialiste, mais relationnelle du monde social, c'est-à-dire que le comportement des agents sociaux découle des positions relatives différencierées qu'ils occupent dans l'espace social. Le principe de différentiation constitue la structure de distribution du pouvoir ou du capital, dont les formes sont distinctes dans les divers univers sociaux et varient aussi dans un même univers. La position différencierée d'un agent dans le champ social, qui peut être examinée seulement par rapport à la position des autres agents, est déterminée tout d'abord par son volume global de capital (économique, culturel, symbolique) et ensuite par le poids relatif de chaque forme de capital. Ensuite, Lazzeri analyse comment la position d'un agent dans l'espace social définit aussi son activité de classification de sa propre position et de celle des autres dans le champ social, c'est-à-dire, ses catégories de perception sociale, les principes de vision et de division du champ en positions sociales hautes et basses. Et enfin, l'auteur analyse comment la position des agents dans le champ social crée aussi un ensemble de dispositions de formes de connaissance et de pratique, l'habitus.

Mais un champ, poursuit l'auteur, ne se constitue seulement par la relation entre les diverses positions des agents, mais aussi par les luttes symboliques, ce qui révèle le rapport entre l'habitus et la lutte pour la reconnaissance. Lazzeri distingue trois genres de conflits : d'abord, les conflits de résistance, qui ne mettent pas le système en cause ; ensuite, les conflits revendicatifs, qui mettent en question la catégorisation sociale, c'est-à-dire, l'attribution des identités ; il s'agit de conflits symboliques de la vie quotidienne (langage et pouvoir symbolique)

mais qui entrent aussi dans le champ politique, surtout au niveau de l'État, qui monopolise légitimement le pouvoir de catégoriser ; enfin, les conflits qui visent à transformer l'ordre social, transformant de « façon » révolutionnaire les principes de vision et de division des différents champs.

La difficulté que pose le concept d'*habitus*, analyse Lazzeri, est que Bourdieu veut expliquer comment les groupes sociaux dominés acceptent la reproduction de l'ordre social et y participent. Cependant, les conflits – du moins les conflits revendicatifs et révolutionnaires – contredisent la thèse de la reproduction de l'ordre social. D'où la question de Lazzeri : « comment expliquer que les *habitus* de groupes sociaux dominés les conduisent à intérioriser les conditions de leur soumission alors que par ailleurs il existe des luttes symboliques quotidiennes, des luttes qui ont pour enjeu la maîtrise de la transformation de la classification sociale, et des luttes qui ont pour enjeu la transformation radicale des principes de vision et de division des différents champs ? » Bourdieu explique que les agents cherchent à maximiser leur capital matériel et symbolique, expriment un intérêt égoïste, qu'il présente dans une version sociologique et dans une autre version, anthropologique. Selon la version sociologique, il y a dans la structure du champ une rareté de certaines positions, ce qui radicalise la concurrence. Ainsi, Bourdieu n'a pas besoin d'invoquer une nature humaine égoïste ou agressive, ni une volonté de pouvoir. Dans la version anthropologique et naturaliste, Bourdieu considère qu'il y a une organisation narcissiste de la libido. La libido est conçue comme l'investissement original en soi-même, comme la seule source d'attention et l'indifférence envers l'environnement. Dans le processus de socialisation, l'enfant se satisfait par la rémunération symbolique de son comportement, qui l'emmène à s'intéresser aux mêmes choses que le groupe, sans que l'investissement original sur lui-même ne disparaisse. Bourdieu analyse en quoi l'objectif du groupe est de transformer les intérêts égoïstes en intérêts désintéressés, collectifs, publics. Cette reconnaissance, qui donne prestige et honneur (le type de reconnaissance par excellence chez Bourdieu), est obtenue seulement dans le cadre d'une concurrence générale pour l'obtenir, parce qu'elle est universellement désirée. Il s'agit d'une lutte pour le regard, pour l'appréciation de l'autrui, un phénomène anthropologique qui n'est produit par aucun *habitus*, mais qui est réorienté par l'*habitus*.

spécifique, quand il transforme l'intérêt égoïste immédiat en une disposition au désintérêt, la quête d'un profit symbolique. Ainsi, les deux principes, qui semblent dans un premier temps inconciliables, expliquent chez Bourdieu le social : l'anthropologique (l'intérêt) et le sociologique (l'*habitus*). La conséquence pratique que Lazzeri remarque est qu'il est impossible que les luttes de reconnaissance engendrent des formes de reconnaissance mutuelle avec un rapport de réciprocité, dès lors que la lutte pour la reconnaissance ne finit jamais. Le seul cas de reconnaissance mutuelle est l'amour. Mais l'instrument sociologique de Bourdieu, conclut Lazzeri, ne peut pas l'expliquer.

La plupart de ces lectures de Bourdieu contestent ainsi la critique selon laquelle il aurait insisté sur le déterminisme plutôt que sur la liberté de l'agent. Cela devrait conduire à une reconstruction de sa théorie qui montre de façon plus nette comment, dans le sens de Bourdieu, l'équilibre de force entre les acteurs n'est pas seulement stratégique et compétitif : le droit peut être également transformé par les affinités entre les différents acteurs motivés par le même désir de justice sociale – même si ce sont exactement ceux-ci qui dans le champ juridique ont généralement moins de force.

PARTIE 3

QUELQUES PROBLEMES DE LA JUSTICE COSMOPOLITE

Chapitre 10. Le conflit entre la souveraineté du peuple et les droits humains⁸⁹⁹

La souveraineté nationale et les droits humains se lient intrinsèquement dans le contexte de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789. La nation française est l'auteur de la Déclaration et constitue l'État pour protéger ces droits. Le terme « nation » désigne ici tous les membres d'une communauté politique. L'expression « nationale souveraineté » indique que la « nation » règne sur elle-même, contrairement à la souveraineté royale. Le terme « nation » présuppose une unité politique, mais n'a pas encore le sens nationaliste fort qu'il acquiert au cours des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles. Par conséquent, l'expression « souveraineté nationale » est remplacée aujourd'hui par « souveraineté populaire ». Il faut distinguer de ces deux concepts les expressions « souveraineté étatique » et « souveraineté de l'État national », qui n'ont pas de contenu démocratique, et signifient qu'un État ne se soumet à aucun autre État ou acteur extérieur à ses frontières et qu'il est au-dessus de tout autre pouvoir au sein de son propre territoire.

Néanmoins, dans la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, la souveraineté nationale et les droits humains ne sont plus compatibles : l'objectif désormais est protéger les droits humains de l'individu contre l'arbitraire de son propre État. En outre, les droits humains ne sont plus considérés comme un produit du peuple, mais comme l'expression d'une conception morale. D'ailleurs, avec la phase de décolonisation qui suit la Seconde Guerre mondiale, le droit à l'autodétermination est incorporé dans la Charte des Nations Unies en tant que troisième génération de droits de l'homme, donnant au terme « souveraineté » un autre sens (l'indépendance).

Dans le contexte de la mondialisation, le développement de nouvelles formes d'organisation politique au-delà de l'État-nation

⁸⁹⁹ Soraya Nour, Nationale Souveränität und Menschenrechte, in NIEDERBERGER Andreas et SCHINK Philipp (dir.), *Globalisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart/Weimar, J.B.Metzler, 2011, p.256-261..

contribue à desserrer le lien entre la souveraineté nationale et les droits humains. Ces deux principes peuvent être conciliés seulement si le principe de la souveraineté nationale n'est pas absolu, mais subordonné aux droits de l'homme. La façon dont sont gérés les conflits résultants de la tension entre les intérêts de la souveraineté nationale et ceux des droits de l'homme est au cœur de la controverse entre ces deux principes. Une question fondamentale de dimension cosmopolite surgit dans cette controverse, en ce qui concerne les devoirs des citoyens des démocraties et les devoirs des institutions démocratiques elles-mêmes envers les non-citoyens, soient-ils immigrés, refugiés, sans-patries, exilés, vivant ou non dans ses démocraties, ainsi que ses devoir envers les populations entières des pays

La souveraineté nationale ou populaire dans un sens démocratique peut être un contenu, un outil ou une justification des droits de l'homme⁹⁰⁰. Elle est un contenu des droits de l'homme dans l'article 21 de la Déclaration de 1948, qui fait du droit de participer à la politique de son pays un droit humain. Elle est un instrument des droits de l'homme parce qu'elle légitime des décisions démocratiques fondées sur une interprétation des droits de l'homme. Toutefois, des décisions de la souveraineté nationale ou populaire peuvent contrarier les principes des droits de l'homme. Enfin la souveraineté nationale est le fondement des droits humains dans la déclaration écrite par la nation française, parce qu'elle légitime les droits de l'homme.

Les violations des droits humains dans des contextes de revendications de souveraineté nationale causent un débat sur les frontières de celle-ci. Dans la tradition libérale, John Stuart Mill⁹⁰¹, inspiré par Alexis de Tocqueville⁹⁰², revendique que l'individu doit être protégé contre la société, puisque cette dernière peut devenir tyrannique envers ses propres citoyens⁹⁰³. Les droits de l'homme

⁹⁰⁰ Christoph Menke et Arnd Pollmann, *Philosophie der Menschenrechte, Zur Einführung*, Francfort-sur-le-Main, 2007.

⁹⁰¹ John Stuart Mill, *On Liberty* [1859], Cambridge, 1989.

⁹⁰² Tocqueville, Alexis de, *De la démocratie en Amérique* [1835], Paris, 1981.

⁹⁰³ Christoph Menke et Arnd Pollmann, *Philosophie der Menschenrechte*, op. cit.

doivent donc être assurés, si nécessaire, contre la souveraineté nationale. Ce problème, qui a concerné d'abord surtout des questions religieuses, s'est élargi au domaine social et culturel. La tradition conservatrice, incarnée par exemple par Gerhard Ritter, voit le gouvernement de la « masse », avec son uniformité politique, comme une menace pour l'ordre étatique et la sécurité de l'individu. Il s'ensuit que la souveraineté nationale du peuple est perçue comme une menace pour l'individu. Dans la tradition démocratique, cependant, la démocratie n'est pas, comme chez Mill, le règne absolu de la majorité ou, comme chez Ritter, le règne d'une entité homogène, mais l'autogouvernement des individus qui se reconnaissent mutuellement.

La souveraineté nationale en tant que processus démocratique doit aller au-delà du « caractère national » et accepter toutes les personnes – c'est-à-dire que le gouvernement n'est pas celui des membres d'une communauté politique mais de toutes les personnes. Pour éviter l'oppression d'un individu par « tous », la souveraineté nationale ne doit pas être l'expression d'un « nous », mais considérer chaque individu comme une singularité. Lefort⁹⁰⁴ comprend le souverain démocratique, c'est-à-dire le peuple qui règne sur lui-même, non pas comme une entité fermée, mais comme un groupe hétérogène de personnes différentes qui se battent les uns contre les autres. En outre, pour Habermas également, la démocratie ne signifie pas intégrer un individu dans l'unité d'un peuple, mais reconnaître sa participation dans le processus politique⁹⁰⁵.

Pour Balibar⁹⁰⁶, la démocratie doit aller au-delà des droits de l'homme d'un peuple qui règne sur lui-même en vertu du principe de la souveraineté nationale, elle doit se rapporter à l'humanité tout entière. Dans l'esprit des déclarations révolutionnaires du XVIII^e siècle, la démocratie signifie beaucoup plus qu'un État qui traite tous ses membres de manière égale : la démocratie est un processus historique qui garantit les droits de l'homme de toutes les personnes. L'universalisation est intensive et extensive. Intensive, parce que dans

⁹⁰⁴ Lefort Claude, *L'invention démocratique* [1981], Paris, 1994.

⁹⁰⁵ Christoph Menke et Arnd Pollmann, *Philosophie der Menschenrechte*, op. cit.

⁹⁰⁶ Etienne Balibar, *Violence et civilité, Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, 2010.

une démocratie les fondements du gouvernement démocratique sont mis en question et révisés en permanence. Il faut se demander qui, dans le « gouvernement de soi-même », est le « soi » – ce « soi » n'est pas constant, mais historiquement transformable. Les membres du groupe n'ont pas de caractéristiques particulières, mais prennent part au processus démocratique en tant que personnes. Contrairement à la distinction que fait Carl Schmitt entre le « nous » et « l'autre », Balibar souligne que la démocratie ne se limite pas à un seul pays, mais a un horizon cosmopolite. L'autonomie démocratique du gouvernement basée sur le principe de la souveraineté populaire doit inclure l'ensemble de l'humanité pour être véritablement démocratique.

Questions ouvertes dans la controverse

1) *Les droits humains sociaux.* À l'ère de la mondialisation, l'État reste encore directement responsable des droits sociaux fondamentaux tels que la santé et l'éducation. Cependant, dans les pays pauvres, même quand ces droits sont prévus par la loi, ils ne sont pas effectifs. On peut alors se demander si les pays riches démocratiques peuvent être accusés d'omission. La privatisation des services publics qui devraient garantir les droits de l'homme (en particulier dans le domaine de la santé et de l'éducation) est également remise en question.

2) *La citoyenneté post-nationale.* Ce thème a été discuté par Hannah Arendt⁹⁰⁷ en ce qui concerne les apatrides et constitue aujourd'hui une problématique à l'égard des étrangers. En théorie, les droits humains sont valables pour toutes les personnes, pas seulement pour les citoyens. Cependant, habituellement, seuls les citoyens peuvent faire valoir leurs droits. En outre, on peut se demander si un État peut interdire le droit à la santé et à l'éducation pour les étrangers sans permis de séjour. Dans ce contexte, le contrôle de l'immigration est aussi remis en question. On peut se demander si un État dans lequel le respect des droits de l'homme est garanti peut interdire l'immigration ou la résidence permanente des étrangers sur son territoire, étant donné que, dans ce cas, il leur refuse également l'accès

⁹⁰⁷ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* [1951], Cleveland, 1966.

à des droits humains garantis.

La théorie de la citoyenneté post-nationale stipule que les immigrants ne doivent répondre à aucune condition (telle que la durée du séjour, des compétences linguistiques, etc.) afin d'obtenir leur pleins droits politiques. En réalité, cependant, le contraire se produit. Il n'y a aucun modèle effectif de citoyenneté post-nationale qui permette à un individu dans un pays étranger de profiter de toutes les prérogatives de la citoyenneté, indépendamment de sa nationalité et contre toutes les lois qui exigent par exemple des immigrants une certaine longueur du séjour et des compétences linguistiques. Le système international des droits de l'homme n'offre jusqu'à aujourd'hui aucun modèle de citoyenneté correspondant.

3) *L'interventionnisme*. D'une part les droits humains ont besoin de la protection des institutions internationales, d'autre part l'ingérence peut se transformer en une sorte de néo-colonialisme. La question est de savoir si une guerre au nom des droits humains est légitime dans le cas d'une violation massive des droits humains. Une telle politique interventionniste est cependant critiquée par Habermas parce qu'elle est une forme dangereuse de politique mondiale, et par Menke et Pollmann⁹⁰⁸ parce qu'elle empêche une politique mondiale basée sur un droit commun et une politique partagée de se former. Pour Menke et Pollmann, chaque État doit être démocratisé sous la responsabilité d'une autorité supranationale qui ne pratiquerait aucune intervention humanitaire ou militaire et aurait suffisamment de légitimité démocratique. Il importe pour ces auteurs de construire une « politique interne mondiale » ou « la gouvernance mondiale » pour protéger les droits de l'homme. Depuis les années 1990 l'ONU établie des tribunaux ad hoc, comme les tribunaux pour la Yougoslavie, le Rwanda et la Sierra Leone – mais seulement après des violations massives des droits de l'homme. Depuis 1998 la Cour pénale internationale à La Haye a un mandat pour les cas de génocide (article 6), de crimes contre l'humanité (article 7) et de crimes de guerre (article 8). Le mandat de la Cour pénale internationale est cependant limité aux crimes extrêmes. Il manque une cour pénale internationale

⁹⁰⁸ Christoph Menke et Arnd Pollmann, *Philosophie der Menschenrechte*, op. cit.

pour les crimes contre les droits humains.

4) *Les entreprises mondiales*. Les agents de la mondialisation tels que les entreprises multinationales ou transnationales sont aussi des acteurs non étatiques. Traditionnellement, les gouvernements qui réglementent les relations entre les États et les individus ou les groupes sont responsables de l'application des droits humains. Toutefois, la manière dont les entreprises peuvent aussi être responsabilisées vis-à-vis des droits humains est aussi débattue dans le cadre de l'ONU. Le document signé par des milliers d'entreprises, *UN Global Compact*, rédigé à l'initiative personnelle du Secrétaire général de l'ONU en 2000, vise à ce que les directeurs des entreprises fassent volontairement respecter dans leurs sociétés dix principes, les deux premiers étant relatifs aux droits humains. Le premier principe prévoit que l'entreprise soutienne et respecte les droits humains internationalement reconnus. Selon le deuxième principe, l'entreprise certifie de ne pas participer à des violations de droits humains, ni en tolérer.

5) *Les formes politiques au-delà de l'État-nation et de la souveraineté nationale*. Dans son essai *De la Paix perpétuelle*, Kant⁹⁰⁹ affirme que, selon la raison, les États doivent renoncer à leur souveraineté et former un État mondial. Cependant, Kant voit de manière réaliste qu'un État mondial, qui concentrerait dans ses mains le pouvoir et la force, pourrait constituer un « despotisme sans âme ». Kant propose une alternative pragmatique, un « Surrogat » négatif, une Société des Nations, qui devrait s'occuper des problèmes interétatiques. Avec le développement des organisations régionales et des organismes supranationaux après la Seconde Guerre mondiale, l'idée selon laquelle les droits humains doivent se placer sous le contrôle d'organismes supranationaux globaux se renforce. Habermas, par exemple, défend l'idée que l'ONU doit être renforcée pour se charger avec une compétence supranationale des questions concernant les droits de l'homme et la paix. L'ONU est différente d'un gouvernement mondial, parce que sa compétence est limitée aux questions de droits humains et de la paix. Il ne s'agit pas d'une république monde avec un État centralisé, mais d'une communauté

⁹⁰⁹ Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden* [1795], Berlin, 1923.

d'États avec un caractère fédéral, avec des organismes nationaux, inter-gouvernementaux et supranationaux. Au niveau national, le principe de la souveraineté du peuple continuerait à valoir pour des questions politiques de la Communauté, qui se gouverne elle-même. Au niveau transnational, des institutions régionales comme l'Union européenne seraient à la charge de décisions dans les domaines, par exemple, de l'économie et l'écologie.

Selon Charles Beitz, Thomas Pogge⁹¹⁰ (2002) et Peter Singer, les Nations unies devraient avoir une mission supranationale plus large : elles ne devraient pas se limiter aux questions des droits humains et de la paix, mais aussi protéger les droits sociaux. Rawls (2002), par exemple, affirme que les questions relatives à la richesse ou à la pauvreté ne sont pas pertinentes pour le droit international, car elles dépendraient des différences dans la répartition des ressources naturelles (personne ne peut être directement responsabilisé) ou du développement de la culture politique d'un pays (par exemple, lorsque la pauvreté est le résultat d'une élite corrompue, parce que la responsabilité revient dans ce cas au pays entier). La position de Rawls est critiquée par Beitz, Pogge et Singer. Tous les pays sont interdépendants et des obligations plus larges, qui vont au-delà de la garantie de la paix et des droits humains, en résultent. Selon ces auteurs, tout d'abord, la richesse de quelques d'États a été acquise au coût de la pauvreté de beaucoup d'autres. Deuxièmement, la répartition inégale des ressources naturelles est un inconveniент qui devrait être compensé moralement. Troisièmement, les individus ne perdent pas leurs droits sociaux parce qu'ils se trouvent soumis à des régimes corrompus. Les droits humains sont des droits pour les individus, non pour les États. Même si un « État voyou » ne mérite aucun appui, ses membres ne perdent pas leurs droits humains. L'objectif est un « soin basique de dimension universel ». Les droits humains exigent la justice globale.

Afin de protéger les droits de l'homme au-delà de l'État-nation, d'autres formes se développent qui ne nécessitent aucune entité gouvernementale supranationale. Le terme « gouvernance sans

⁹¹⁰ Thomas Pogge, *World Poverty and Human Rights*, Cambridge/Oxford/Malden, 2002.

gouvernement » comprend la diplomatie discrète, la pression publique sur les gouvernements, les campagnes d'organisations non-gouvernementales telles que Human Rights Watch et Amnesty International, une organisation internationale sans institutions supranationales comme l'ONU et la juridiction universelle. L'ONU elle-même contrôle le respect des droits humains tels que l'interdiction de la torture et le droit à l'éducation et à la nutrition, surtout grâce aux Rapporteurs spéciaux (*Rapporteur spécial*), qui analysent le développement des droits humains dans des régions spécifiques. La juridiction universelle donne à une cour nationale le droit d'enquêter et juger sur une personne suspecte d'une violation aux droits humains, indépendamment du lieu où le crime a eu lieu, de la citoyenneté du suspect ou de la victime, ainsi qu'indépendamment de l'existence ou non de quelque forme de relations entre les pays impliqués. Du point de vue juridique, une conception cosmopolite de la justice ne semble ainsi non pas dépendre d'une démocratie mondiale⁹¹¹, mais peut être réalisée sur un territoire très limité. L'essentiel est qu'une démocratie respecte les droits civils des membres d'une communauté politique, les droits fondamentaux de tous ceux qui vivent dans son territoire et les droits humains de toutes les personnes dans le monde, en leur permettant d'être des membres actifs d'une communauté.

⁹¹¹ Christoph Menke et Arnd Pollmann, *Philosophie der Menschenrechte*, op. cit.

Chapitre 11. Le droit international humanitaire : la controverse construction historique d'une morale universelle⁹¹²

Introduction

Le droit humanitaire, autrefois *jus in bellum* (droit de la guerre), le droit du champ de bataille, étendu par la suite à tous les genres de situations catastrophiques non militaires, connaît une grande vogue depuis les années 90 : ses significations se sont multipliées, une « polysémie inquiétante », qui a donné origine au substantif « humanitaire », mais qui a aussi justifié l'idée d'un « devoir d'ingérence »⁹¹³. Comme Laidi analyse, en face de l'absence d'un ennemi préalable, c'est la logique d'une situation appelant à un engagement qui fait surgir « l'humanitaire »⁹¹⁴, dans un procès qui l'autonomise de plus en plus de la politique. La vogue de l'humanitaire s'explique ainsi par une stratégie sans hauts coûts politiques (perte en vies humaines), économiques (transfert de ressources) ou sociaux (migration) ; l'humanitaire remplit les exigences de disposer d'une légitimation irrécusable (sauver des vies), d'être limité dans le temps (avant les doutes de l'opinion publique) et d'offrir une esquive de solutions de fond qui mettraient en cause des responsabilités passées ou qui demanderaient de massives ressources économiques ou militaires. Lors du conflit au Kurdistan, l'intervention humanitaire servait à une politique objective de protéger les kurdes, de garantir l'autonomie du Kurdistan et d'éviter que des réfugiés kurdes déstabilisent la Turquie ; en Yougoslavie, par contre, son rôle privilégié s'expliquait surtout par l'absence d'une solution politique pour le conflit ; et en Somalie (où des organismes humanitaires sont intervenus pour soigner les victimes de la « guerre humanitaire » conduite par l'ONU), il fut quand même attendu que l'humanitaire

⁹¹² Soraya Nour, *Humanitarian law: the controversial historical construction of a universal moral*. *Janus.Net*, Vol. 3, N. 1, p. 78-93, 2012. Trad. Le droit international humanitaire : la controverse construction historique d'une morale universelle. *Janus.Net*, Vol. 3, N. 1., p. 79-96, 2012.

⁹¹³ Monique Chemillier-Gendreau, Monique, *Droit international et démocratie mondiale*. Paris, Textuel, 2002, p. 79

⁹¹⁴ Zaki Laidi, *Un monde privé de sens*. 1. éd. 1994, Paris, Hachette, 2001, 186.

donne lieu à une politique de réconciliation⁹¹⁵. Le scepticisme que toutes ces difficultés constitutives du droit humanitaire ont géré donne cependant aussi l'occasion de repenser les cadres dans lesquels il peut encore avoir un sens. Cela demande d'associer ces fondements théoriques essentiellement « morals » à une conception « politique » du droit humanitaire, qui explicite qu'en dépit de consacrer des valeurs universelles, conçues comme produits d'une « raison universelle » ou d'un « consensus », ses formulations et sa mise en œuvre sont aussi le résultat d'un « compromis » politique et juridique très conflictuel.

Ce chapitre vise à analyser la façon dont le caractère universel du droit humanitaire est produit par des conflits hautement controversés. Tout d'abord, il s'agit d'analyser le caractère universel mais en même temps hautement controversé de la codification du droit humanitaire rappelant les controverses autour de la création des Protocoles additionnels de 1977 (section 1). Ensuite, il s'agit d'analyser le caractère conflictuel des organisations de soutien du droit humanitaire en prenant en compte les conflits entre la Croix-Rouge et les Médecins Sans Frontières, ainsi que les controverses autour des ambitions de passer d'un droit humanitaire à un droit d'intervention humanitaire (Section 2). Enfin, il s'agit de réfléchir sur la façon dont les théories des relations internationales les plus appropriées pour saisir la nature universelle du droit humanitaire doivent être complétées par une « sociologie historique de l'universel » qui embrasse la dimension conflictuelle dans la construction historique de l'universel (Section 3).

I) Les controverses politiques dans la codification d'un Droit Humanitaire universel

Des règles ancêtres du droit humanitaire sont rencontrées dans toutes les cultures : dans l'Inde ancienne, chez les traditions africaines coutumières, grecques, romaines, perses, sumériens, hittites, chez le Code de Hammourabi, les grandes œuvres littéraires (*Mahabharata*), religieuses (la Bible et le Coran), les règles de l'art de la guerre (les lois de Manu et le *Bushido* japonais) et les règles de chevalerie du Moyen Âge. Si la réflexion éthique sur l'humanité même de l'ennemi remonte aux temps anciens des différentes traditions culturelles, c'est dans l'*Aufklärung* que nous trouvons sa formulation juridique

⁹¹⁵ Zaki Laidi, *Un monde privé de sens*, op. cit., p. 168-170..

moderne. Jean Jacques Rousseau consacre la différence entre combattant et non-combattant : « La guerre n'est point une relation d'homme à homme, mais une relation d'État à État, dans laquelle les particuliers ne sont ennemis qu'accidentellement, non point comme hommes, ni même comme citoyens, mais comme soldats, non point comme membres de la patrie, mais comme ses défenseurs ... »⁹¹⁶. Kant critique le fondement du traditionnel « droit à la guerre » (*jus ad bellum*), le droit qu'un État prétend avoir d'utiliser la vie et les choses de ses citoyens ou de les mettre en péril pour faire la guerre. Cela signifie le droit de faire ce qu'on veut des propriétés – ce qui peut valoir pour des choses, mais non pas pour des êtres humains, qui ne sont pas « des poulets », « des porcs », « des vaches » ou « des pommes », qu'on peut consommer, mais « des personnes »⁹¹⁷. Cette critique de Kant au droit à la guerre, auquel se lie la distinction entre « guerre juste » et « guerre injuste », qui justifiait les agressions à l'époque moderne, représente une de ses attaques au droit des gens classique des plus relevant. Celui-ci entend par « droit à la guerre » le moyen permis à un État qui a souffert une violation effective (première agression) de défendre son droit. Pour Kant, ce droit signifie qu'il est « juste » que les êtres humains « s'exterminent mutuellement, retrouvant ainsi la paix perpétuelle dans la vaste tombe qui recouvre toutes les horreurs de la violence aussi bien que ses auteurs. »⁹¹⁸ Ensuite, Kant établit les principes du « droit de la guerre » (*jus in bellum*, qui allait s'appeler plus tard le droit humanitaire) – en dépit d'être une contradiction, puisque la guerre est l'état de la plus complète absence du droit : « le droit dans la guerre est justement celui du droit des gens qui présente la plus grande difficulté de faire de lui quand même un concept, et penser une loi dans cet état sans loi (*inter arma silent leges* – entre armes, les lois se taisent) ». Sous ce titre il condamne des procédures de guerre inhumaines et d'autres pratiques inadmissibles, d'après l'idée que même la situation extrême de la

⁹¹⁶ Jean Jacques Rousseau, *Contrat Social*. 1. éd. 1762, Paris, Garnier, 1962, 240-241

⁹¹⁷ Immanuel Kant, « Rechtslehre ». Dans : Preussische Akademie der Wissenschaften (dir.), *Kantswerke*. Berlin : Walter de Gruyter , 1797, p. 344-345

⁹¹⁸ Immanuel Kant, « Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf ». Dans :Preussische Akademie der Wissenschaften (dir.), *Kantswerke*. Berlin : Walter de Gruyter, 1795, p. 143.

guerre exige l'observation de certaines règles de droit⁹¹⁹.

C'est dans ce cadre de réflexions qui inspire le mouvement pacifiste ainsi que l'idéalisme utopique que le droit humanitaire est codifié. Jusqu'au Moyen Âge, les belligérants pouvaient selon l'éthique et le droit tuer leurs ennemis, soient-ils combattants ou non. Grotius justifie plusieurs actes de violence commis contre les ennemis, même sur les captifs et sur ceux qui veulent se rendre⁹²⁰. La guerre ne subissait pas de restrictions morales significatives parce qu'elle était considérée comme un conflit entre les habitants d'un territoire, et non entre ses forces armées, ce qui rendait tous les citoyens de l'État ennemi en ennemis.

Ce n'est que depuis la fin de la Guerre de Trente Ans que prévaut la conception que la guerre ne soit pas entre des populations, mais entre les forces armées des États belligérants⁹²¹. La distinction entre combattant et non-combattant devient un principe fondamental éthique et légal ; seulement ceux qui peuvent et veulent participer activement au combat peuvent être objet de l'action armée – malades, blessés, prisonniers ou ceux qui veulent se rendre ne peuvent pas être attaqués ; ne pas attaquer, blesser ou tuer un non-combattant devient un devoir légal et moral⁹²². Cette tendance à l'humanisation de la guerre, introduite au XVIe siècle, culmine dans les traités multilatéraux du XIXe et XXe siècle. Entre 1581 et 1864, 291 traités internationaux sont conclus afin de protéger la vie des blessés et des malades de guerre.

En 1863, Abraham Lincoln approuve les « Instructions de Lieber », écrites par le juriste Francis Lieber, un code d'instructions de comportement applicables aux armées des États-Unis en campagne, pouvant être considérées comme représentatives des règles de la guerre à l'époque. Dans cette même année a lieu l'événement décisif pour le droit humanitaire : la fondation de la Croix-Rouge, qui symbolise la réalisation institutionnelle de ces convictions morales⁹²³.

⁹¹⁹Immanuel Kant, « Rechtslehre ». op. cit., p. 347

⁹²⁰Hugo Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, Paris, PUF, 1999 (De jure belli ac pacis, 1625); Hans J. Morgenthau, *Politic among nations. The struggle for power and peace* (1. éd. 1948) 5. éd. rev., New York, Knopf, 1978, p. 242

⁹²¹Morgenthau, *Politic among nations*, op. cit., p. 241

⁹²²Morgenthau, *Politic among nations*, op. cit., p. 242

⁹²³Morgenthau, *Politic among nations*, op. cit., p. 242

Henry Dunant, un homme d'affaires suisse, arrive dans la soirée du 24 Juin 1859 au bourg italien Castiglione delle Stiviere, dans le nord de l'Italie d'aujourd'hui. Dans les environs venait d'avoir lieu dans le cadre de la guerre Franco-Autrichienne la bataille de Solferino, laissant derrière elle environ 6.000 morts et 40.000 blessés. Le lendemain, Dunant se rend à Solferino, y trouvant les milliers de blessés laissés sur le champ de bataille sans soins médicaux. La France et l'Empire Austro-Hongrois avait fourni plus de vétérinaires pour soigner les chevaux que des médecins pour traiter leurs blessés. Dunant organise alors le secours aux blessés des deux côtés, avec l'aide de personnes du lieu, principalement des femmes, qui répètent le motto «*tutti fratelli*». Profondément affecté par l'horreur de la guerre et le destin tragique des blessés, de retour à Genève Dunant commence une campagne pour organiser des bénévoles à traiter les blessés de guerre. Il décrit de façon très vive ce qu'il a vécu dans le manuscrit *Un Souvenir de Solférino* (1862), distribué dans toute l'Europe et qui attire beaucoup d'attention et de sympathisants pour ses idées. Cela amène en 1863 à la création de la Commission Internationale de la Croix-Rouge, la source des conventions humanitaires sur la protection des blessés de guerre, des prisonniers et des populations civiles décisives pour la constitution du droit humanitaire jusqu'à nos jours.

La convention de Genève de 1864, suivie par celles de 1906, 1929 et 1949, impose le devoir légal, concret et détaillé des convictions morales par rapport au traitement des blessés, malades et médecins à leur charge pendant la guerre⁹²⁴. Et si les prisonniers de guerre n'étaient plus morts au XVIIIe siècle, mais encore traités comme des criminels, l'article 24 du Traité de l'Amitié conclu en 1785 entre les États Unis et la Prusse indique un changement dans les convictions morales en la matière, ce qui va conduire à la création d'un système détaillé des règles légales dans les conventions de La Haie de 1899 et 1907, ainsi que de celles de Genève de 1929 et de 1949. Les traités conclus dès la moitié du XIXe siècle reflètent ces mêmes soucis sur la vie et la souffrance, afin d'humaniser la guerre, défendant ou limitant l'utilisation de certaines armes. La Déclaration de Paris de 1856 limite la guerre maritime, la Déclaration de St. Petersburg de 1868 prohibe l'usage de projectiles avec substances explosives ou inflammables, plusieurs conventions internationales prohibent le gaz, les armes

⁹²⁴ Morgenthau, *Politic among nations*, op. cit., p. 242

chimiques et bactériologiques ; les conventions de La Haie de 1899 et de 1907 codifient les lois de guerre sur terre et sur mer, les droits et les devoirs des personnes neutres ; le Protocole de Londres de 1936 limite l'usage de sous-marins et, depuis la deuxième guerre mondiale, des efforts considérables sont exercés pour limiter l'utilisation d'armement nucléaire⁹²⁵.

Aujourd'hui, les traités les plus importants concernant le droit humanitaire peuvent être regroupés sous cinq thèmes principaux: 1) la protection des victimes des conflits armés: les Conventions de Genève I-IV (1949) avec leurs Protocoles additionnels I, II (1977) et III (2005), la Convention relative aux droits de l'enfant (1989) et son Protocole (2000); 2) La Cour pénale internationale: Statut de Rome (1998); 3) La protection des biens culturels dans les conflits armés: Convention de La Haye (1954) avec ses Protocoles I (1954) e II (1999); 4) Environnement: Convention de New York (1976); 5) armes: Protocole de Genève sur des gaz asphyxiants, toxiques ou d'autres (1972); Convention de Londres, Moscou et Washington sur les armes biologiques et toxiques (1972); Convention de Genève sur les armes classiques (1980) avec ses Protocoles I-III (1980), IV (1995), IIa (1996), V (2003) et Amendement (2001); Convention de Paris sur les armes chimiques (1993), Convention d'Oslo sur les mines antipersonnelles (1997), la Convention sur les sous-munitions (2008).

Cette codification qui consacre l'existence une morale internationale a été cependant marquée par une profonde conflictualité, qui peut être facilement dégagée dans les Protocoles Additionnels de 1977 à la Convention de Genève, le premier versant sur les conflits armés internationaux, le deuxième sur les guerres civiles. Ces protocoles essaient de réguler la nouvelle génération de conflits, plutôt internes qu'internationaux, et conduits plutôt par des méthodes irrégulières de guérillas que par des batailles régulières entre forces armées uniformes⁹²⁶, afin de reconnaître la lutte armée contre les puissances coloniales, même si le conflit n'est pas entre États. Le lobby des États du Tiers Monde voulait, allant au-delà des

⁹²⁵ Morgenthau, *Politic among nations*, op. cit., p. 243

⁹²⁶ Christopher Greenwood, « A critique of the additional protocols to the Geneva Conventions of 1949 » Dans Helen Durham et Timothy L. H. McCormack (dir.). *The changing face of conflict and the efficacy of international humanitarian law*. The Hague/London/Boston, Martinus Nijhoff Publishers, 1999, p. 3.

propositions initiales de la Commission Internationale de la Croix Rouge, amplifier le statut de combattant, incluant aussi les membres d'une guérilla, afin qu'ils soient aussi traités comme prisonniers de guerre dans le cas de capture. Ce groupe a eu plusieurs victoires, comme le controversé Article 1 (4), selon lequel «les conflits armés dans lesquels on lutte contre une domination coloniale et une occupation étrangère et contre des régimes racistes dans l'exercice de leur droit d'autodétermination » doivent être caractérisés comme conflits internationaux, sur lequel tout le droit humanitaire, et pas les provisions sur les conflits internes, doit être appliqué⁹²⁷. Le Protocole Additionnel I, à cause de cela, observe Greenwood, « est le seul accord de droit humanitaire décrit par un membre du gouvernement américain de l'époque comme 'loi au service de la terreur' »⁹²⁸. Selon les observations des représentants de la délégation allemande, « le clivage central divisant la Conférence n'était pas l'antagonisme entre les grands blocs militaires de l'est et de l'ouest, mais l'opposition entre le Tiers Monde et les deux premiers – entre le Nord et le Sud⁹²⁹ ... Cela est d'abord devenu apparent dans la question de la participation de mouvements de libération dans la Conférence et la question si les guerres de libération nationale devaient être classifiées comme conflits armés... La difficulté suivante était le statut des guerres de libération nationale. Ce qui est maintenant l'article 1, paragraphe 4 a été adopté par un vote hautement controversé.... »⁹³⁰.

Le conflit Nord-Sud déterminait ainsi les négociations sur le statut du combattant, les méthodes et les moyens de combatte, la prohibition et les limitations d'armements et la protection de la population civile, marquées par ce que Greenwood appelle le

⁹²⁷ Christopher Greenwood, « A critique of the additional protocols to the Geneva Conventions of 1949 », op. cit., p. 6

⁹²⁸ Christopher Greenwood, « A critique of the additional protocols to the Geneva Conventions of 1949 », op. cit., p. 4. Voir: Douglas J. Feith, « Law in the Service of Terror – The Strange Case of the Additional Protocol ». *The National Interest*, N. 1, 1985, p. 36-47; Waldemar A. Solf, « A Response to Douglas J. Feith's Law in the Service of Terror – The Strange Case of the Additional Protocol ». *Akron Law Review*, N. 20. 1986, p. 261-289.

⁹²⁹ Bothe, Michael ; Partsch, Karl Josef et Solf, Waldemar A. (1982). *New Rules for Victims of Armed Conflicts*. Hague/Boston/London : Martinus Nijhoff Publishers, 1982, p. 7-8

⁹³⁰ Bothe et al,*New Rules for Victims of Armed Conflicts* , op. cit., p. 9

« syndrome du Vietnam », paradigme d'un conflit entre un pays industrialisé et un non-industrialisé. La tendance était d'accepter les tactiques de Guérilla du Viêt-Cong et du Vietnam du Nord, et de refuser les pratiques des États Unis et de leurs alliés, selon deux concepts militaires : « le pouvoir de l'homme » et « le pouvoir des armes ». Ce conflit était accompagné par la controverse entre les « réalistes », attachés plus au « pouvoir des armes », et les « idéalistes », attachés plus au « pouvoir de l'homme », et qui ont eu plus de force dans les votes et plus d'impact dans les solutions finales, qui sont ainsi appropriées aux conflits asymétriques, mais non aux conflits entre pays développés avec densité de populations⁹³¹.

2) Le conflit dans les organisations humanitaires internationales

Le droit humanitaire, tel qu'il s'est développé et légalisé, acquiert cependant un contenu qui est interprété aussi bien par ses tenants que par ses opposants comme surtout moral et caritatif. Jean Pictet, directeur général de la Croix-Rouge dans les années 50, et qui formule les références théoriques principales pour le droit humanitaire dans les années suivantes, établit la distinction : « Juger, c'est séparer... les justes des injustes ; c'est mesurer la responsabilité individuelle. Or, la charité n'a que faire de cette justice-là. Elle se refuse à calculer le mérite ou la faute de chacun. Elle va beaucoup plus loin ;... elle est alors l'image même de la miséricorde, de la bonté sans limite⁹³² ... L'humanisme préférera donc des solutions dictées par la compassion à celles d'une justice imparfaite, derrière laquelle se dissimule – mal – la vengeance. En temps de guerre, où le juste et l'injuste deviennent presque indiscernables et où les normes morales sont bousculées, il est pratiquement impossible d'être équitable. Si l'on veut agir pour le bien de son prochain et améliorer le sort moyen des individus, il faut se laisser guider par la générosité spontanée. »⁹³³ (Et encore «... la justice, à son degré suprême, finit par rejoindre la charité. Mais tant qu'elle n'aura pas atteint son sommet, il y aura toujours place, à côté d'elle, pour la charité. Car celle-ci est génératrice d'initiative, de

⁹³¹ Bothe et al, *New Rules for Victims of Armed Conflicts*, op. cit., p. . 9-10

⁹³² Pictet, Jean (1966). *Les principes du Droit humanitaire*. Genève : Comité international de la Croix-Rouge, 1966, p. 19.

⁹³³ Jean Pictet, *Les principes du Droit humanitaire*, op. cit., p. 20

spontanéité ; elle apporte, dans les relations sociales, un élément humain que la loi, impersonnelle et abstraite, ne connaît pas. »⁹³⁴ Il cite Lao-Tseu : « Avec celui qui est bon, je suis bon ; avec celui qui n'est pas bon, je suis bon »⁹³⁵ ; il cite aussi Lossier : Si « la justice c'est respecter les êtres, l'amour c'est aller vers eux. »⁹³⁶

Cette doctrine de la Croix Rouge a signifié dans la Deuxième Guerre Mondiale son silence sur les champs d'extermination, selon sa conviction que l'impartialité est condition de soigner toutes les victimes. Le Comité International de la Croix Rouge (CICR), au dépit de cogiter en 1942 sur la nécessité de rendre publiques les informations qu'ils avaient sur la politique d'extermination, décident de garder le silence. La Croix Rouge devient complice par omission – faute qu'elle ne reconnaîtra que beaucoup plus tard, sous la pression des médias suisses. En 1969, Bernard Kouchner et d'autres médecins, en mission à Biafra pour le Comité International de la Croix Rouge, décident de rompre leur engagement au silence et de faire le témoignage, la dénonciation politique, créant une nouvelle organisation, les Médecins sans Frontières.

Si les Médecins sans Frontières ont représenté une correction significative dans la doctrine du silence de la Croix Rouge en transformant les humanitaires en témoins et dénonciateurs des atrocités, il se révèle bien vite que l'analyse politique d'une tragédie n'est pas si évidente. A Biafra, il ne s'agissait pas, comme on leur a fait croire, d'un génocide organisé par le gouvernement du Nigeria ; la population affamée était otage des militaires qui conduisaient la sécession, qui la présentait comme victime de l'ennemi. Sans connaissance des enjeux politiques de la catastrophe qu'ils voulaient soulager, les humanitaires avaient soutenu les criminels.

Les deux organisations fonctionnent ainsi avec des orientations différentes mais complémentaires: tandis qu'une fait la dénonciation en cherchant à mobiliser l'opinion publique mais en perdant parfois l'autorisation d'agir dans le territoire de l'État qu'elle dénonce, l'autre se tait , mais se garantit ainsi l'accès aux malades et blessés refusé à la première.

⁹³⁴ Jean Pictet, *Les principes du Droit humanitaire*.op. cit., p. 22

⁹³⁵ Jean Pictet , *Les principes du Droit humanitaire*, op. cit., p. 19

⁹³⁶ Jean Pictet, *Les principes du Droit humanitaire*, op. cit., p. 22

2.1) Du droit humanitaire à l'intervention humanitaire

L'aspect qui s'est révélé le plus problématique de cette doctrine est que les Médecins sans Frontières ont compris par politique l'humanitaire d'État, appelant à l'action militaire. Au dépit de n'avoir aucun « droit » d'intervention humanitaire dans la Charte de l'ONU ou dans le droit international coutumier, des mandats autorisant l'utilisation de la force unilatérale, en tant qu'actes arbitraires du Conseil de Sécurité de l'ONU, se sont appuyés sur cette doctrine.

C'est justement cette idée que Habermas, dans les années 90, développe avec une reconstruction du droit cosmopolite de Kant afin de légitimer une politique globale de réalisation des Droits de l'Homme et qu'il présente à partir d'une confrontation avec Carl Schmitt⁹³⁷. Pour Kant, les trois niveaux d'organisation juridique – l'État, le droit international et le droit cosmopolite – doivent être maintenus simultanément, et l'idée d'un État mondial est refusé comme un « despotisme sans âme », mais plusieurs reconstructions kantiennes argumentent que les difficultés historiques qui ont conditionné la pensée de Kant ont déjà été dépassées. Pour ces reconstructions, un droit cosmopolite dans le sens d'un droit mondial doit remplacer le droit international, permettant l'utilisation de la force au nom de l'humanité.

Habermas⁹³⁸ considère trois dimensions du droit : le droit interne de chaque pays, le droit international – celui des relations des États

⁹³⁷ Hans J. Morgenthau, au contraire de Carl Schmitt – auquel Morgenthau se réfère comme « l'homme le plus diabolique que je n'aie jamais rencontré » – défendait avant la guerre la conception d'un droit international qui puisse contrôler la volonté de puissance des nations ; mais il a vu que quand l'Allemagne s'est décidée à exterminer ceux qu'elle considérait comme ses ennemis, aucun droit international n'a rien pu faire pour la contrôler. A Francfort, Morgenthau a fréquenté le « château rouge », l'Institut für Sozialforschung, mais ne s'est pas contenté que ces jeunes gens intelligents (Adorno et Horkheimer), les seuls qui pouvaient s'opposer à l'ascension du nazisme, se rencontraient pour discuter comment on interprète tel ou tel autre phrase de Marx.Christoph Frei, *Hans J. Morgenthau. Eine intellektuelle Biographie*, Bern, Haupt, 1993, p. 170 ; Richard Wolin, « Reasons of State, States of Reason ». *The New Republic*, 04.06.2001,p. 51-58, ici : p. 55.

⁹³⁸ Habermas, 1996

entre eux – et le droit cosmopolite dans le sens kantien, qui prend chaque citoyen non comme citoyen de son État, mais du monde. Sa préoccupation est que la distance du cadre historique et conceptuel dont Kant a formulé le concept nous oblige à le reformuler. L'idée kantienne d'un droit cosmopolite, selon lui, oriente aujourd'hui une politique qui essaye de faire triompher les droits des hommes universellement, et dont l'instrument principal est l'intervention humanitaire : « le point faible d'une protection globale des droits de l'homme est l'absence d'une force exécutive qui serait, en cas de nécessité, capable d'assurer le respect de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, en intervenant dans la souveraineté des États membres. » Ainsi, conclut Habermas, la prohibition de l'intervention doit être revue : « À l'exception de quand, comme dans le cas de la Somalie, il n'y a aucun pouvoir d'État susceptible d'être exercé, l'organisation mondiale ne fait ses interventions (comme dans le cas du Liberia et de la Croatie-Bosnie) qu'avec l'accord des gouvernements impliqués. Avec la résolution 688 d'avril 1991, un nouveau chemin dans la guerre du Golfe est ouvert, au moins dans les faits, si non en ce qui concerne la justification juridique de son intervention. À cette époque, les Nations Unies invoquaient le droit d'intervention qui les concernait en raison du chapitre VII de la Charte, en cas des 'menaces contre la sécurité internationale' ; dans ce sens, elle n'est pas intervenue, encore une fois, dans les 'affaires internes d'un pays souverain.' Mais les alliés savaient très bien que c'était cela qu'ils faisaient (...), afin de créer des 'zones de protection' (...) destinées aux réfugiés kurdes et ainsi protéger les membres d'une certaine minorité nationale contre son propre État. » Habermas est à ce moment sûr de que les interventions ont pour but la démocratisation de l'ordre interne, condition d'une « économie durable, de rapports sociaux supportables, d'une participation démocratique égalitaire, de l'État de droit et d'une culture de la tolérance. »

Pourtant, la logique humanitaire est complètement distincte d'un projet militaire, qui fait le choix entre ceux qui doivent vivre et ceux qui doivent mourir, assumant que le sacrifice de quelques-uns est justifiable par une « paix durable »⁹³⁹. Beaucoup d'humanitaires se sont convaincus que la vulnérabilité de la doctrine humanitaire venait

⁹³⁹Fabrice Weissman, « L'humanitaire et la tentation des armes ». *Les temps Modernes*, n. 627 , 2004, p. 57-72, ici p. 62.

surtout de l'utilisation du langage moral universel, de la certitude que toutes les personnes de bonne volonté peuvent arriver à un consensus sur ses règles, indépendamment de leurs convictions politiques ou religieuses, parce que dans la morale minimale il n'y a pas de grandes divergences, constituant ainsi une opinion internationale unanime capable de transformer le monde⁹⁴⁰. C'est sans doute une situation désirable d'un point de vue normatif, mais qui ne fournit pas d'outils pour analyser les enjeux politiques des catastrophes contemporaines.

3) Le caractère conflictuel de l'universel dans les théories des relations internationales

Dans la théorie des relations internationales, le droit humanitaire, à côté des droits de l'homme, se consacre comme la grande évidence de l'existence d'une morale planétaire, construite par une société planétaire qui ne connaît pas de frontières, une société-monde. Comme analyse Jean-Jacques Roche⁹⁴¹, en opposition à une conception de société internationale en tant que société d'États, unis par des intérêts et en accord sur quelques normes de comportement, l'idée d'une société-monde considère une société d'individus unis par des valeurs communes, une société autonome par rapport à toute autorité politique, mettant ainsi en cause la violence de la scène interétatique. Cette idée, qui remonte au cosmopolitisme antique et continue à persister sous différentes formes tout au long de l'histoire de la philosophie, trouve ses inspirations théoriques plus récentes dans le libéralisme qui repose sur le principe d'une société civile, ainsi que dans le positivisme, qui considère le remplacement de « l'âge théologique » par « l'âge scientifique », et de la « solidarité mécanique » par la « solidarité organique », dans laquelle chaque individu choisit ses propres liens avec les autres. En théorie du droit international, Georges Scelle développe la conception d'un « objectivisme sociologique »: la société internationale, telle que la société interne, est un groupement d'individus. L'individu, et non l'État, est la première composante de la société nationale et internationale, ainsi que le premier sujet de droit interne et de droit

⁹⁴⁰ Jean-Claude Milner, « La roue de l'humanitaire », *Les temps Modernes*, 2004, n. 627 : 43-56, ici : p. 53.

⁹⁴¹ Jean-Jacques Roche, 2010

international. La souveraineté revient à la société internationale, l'État est un groupement intermédiaire dont les compétences internes et externes lui sont attribuées par le droit international. En 1972, année de l'apogée de la détente américano-soviétique avec le sommet de Moscou en Juin 1972, Robert O. Keohane et Joseph Nye publient les *Transnational Relations and World Politics* et John Burton publie la *World Society*, qui ont une grande répercussion. Avec l'augmentation des tensions Est-Ouest dans les années 80, le thème de la société-monde de Burton est mis à côté, Keohane et Nye se recentrent sur le rôle de l'État. Les théories transnationnalistes regagnent intérêt dans l'après-guerre froide, après la chute du mur de Berlin (1989); de nombreux auteurs considèrent alors que le monde des États héritier des Traité de Westphalie a été dépassé. Le monde post-westphalien serait caractérisé par l'émergence d'une société-monde en confrontation avec la logique des états, et dans lequel les problèmes de dimension mondiale exigent de nouveaux instruments de décision et d'intervention. La *Theorie des kommunikativen Handelns* (*Théorie de l'agir communicationnel*, 1981) de Jürgen Habermas, la *Gesellschaft der Individuen* (*Société des individus*, 1983) de Norbert Elias et la *Turbulence in World Politics* (1990) de James Rosenau deviennent les références théoriques centrales.

La méthode privilégiée d'action de la société-monde qui considère l'individu et non l'État dans le centre de ses préoccupations est la « gouvernance », qui répond à des problématiques telles que celles du droit humanitaire qui dépassent les limites de l'État et qui pourrait difficilement être traités par les catégories traditionnelles des relations internationales. La gouvernance n'est pas fondée sur la solidarité politique entre les États, mais comprend, entre autres, les solidarités transnationales entre les individus. Les organisations non gouvernementales apparaissent comme une forme privilégiée de la gouvernance. Les ONG axées sur la réalisation du Droit Humanitaire, comme La Croix Rouge et les Médecins sans Frontières, sont alors considérés comme le symbole par excellence de la société-monde.

3.1.) L'universel et les conflits d'identité: la perception du monde

Les conflits dans la société-monde résultent non de conflits entre les États, mais surtout de conflits dans l'« économie-monde » et de « conflits d'identités », qui peuvent ou non se confondre avec les

entités politiques telles que l'État. La question de l'identité était déjà présente dans la réflexion du réalisme classique, dans lequel l'identité se confond avec la morale de l'État. Le réaliste classique Morgenthau, dans *Politics Among Nations* (1948, suivi de plusieurs rééditions) reconnaît et affirme l'existence d'une moralité internationale, exprimée par excellence dans le droit humanitaire : même s'il y a des arguments contre l'effectivité de ces traités, qui sont complètement violés, dit-il, « cela n'est aucunement un argument contre l'existence d'une conscience morale qui se sent mal en face de la violence, ou au moins de certains types de violence , sur la scène internationale ». On essaie d'harmoniser par traités internationaux, signés par la majorité des États, ces principes moraux et quand ils sont violés, il faut se justifier et s'excuser. « Ils sont la reconnaissance indirecte de certaines limitations morales, que les nations ignorent parfois totalement et violent fréquemment ». Des grands groupes dans une nation en guerre se révoltent contre les violations de limitations morales dans la conduite de la guerre, ce qui prouve « l'existence d'une conscience morale qui fait attention aux limitations morales. »⁹⁴²

La question n'est pas pour Morgenthau l'examen de l'existence ou non d'une morale internationale – c'est sûr pour lui qu'une telle morale existe – mais le fait que les dimensions de plus en plus grandes de la guerre rendent le droit humanitaire impossible. Ces dimensions peuvent être identifiées en quatre aspects centraux : 1) la partie de la population engagée dans des activités essentielles de conduite de la guerre ; 2) la partie de la population affectée par la conduite de la guerre ; 3) la partie de la population identifiée par conviction et émotion avec la guerre ; 4) les objectifs de la guerre.

Les armées en masse sont appuyées par la production de la majorité de la population civile, de façon que le succès de la production de la population civile soit aussi important que l'effort militaire lui-même. La guerre moderne prend alors ses armes d'une vaste machine industrielle qui élimine la distinction entre le soldat et le civil : « L'ouvrier, l'ingénieur, le scientifique ne sont pas des accompagnateurs innocents... Ils sont une partie de l'organisation militaire si intrinsèque et indispensable que le soldat, le marin, le pilote. » La Deuxième Guerre Mondiale a utilisé des attaques aériennes et des bombardements à longue distance pour détruire la

⁹⁴² Morgenthau, *Politic among nations*, op. cit., p. 243

capacité productive de la nation et la force de résistance⁹⁴³. Selon la conviction morale de l'entre-deux-guerres, le Secrétaire d'État Américain Cordell Hull exprime le 11 juin 1938, à propos du bombardement de Canton par le Japon, la réprobation de vendre des appareils aéronavals et des armements à des nations qui bombardent des populations civiles ; le président Américain Roosevelt, un an après, fait le même embargo moral à l'Union Soviétique, à propos des attaques de civils finlandais. Mais après quelque temps tous les belligérants pratiquaient des attaques plus violentes que celui qui avait été condamné. La moralité de la guerre change avec Varsovie et Rotterdam, Londres et Coventry, Cologne et Nuremberg, Hiroshima et Nagasaki : « la guerre d'Indochine a, pour tous les propos pratiques, oblitéré la distinction entre combattant et population civile.⁹⁴⁴ »

C'est l'intérêt national de ruiner la productivité ennemie et l'engagement émotionnel des masses qui, pour Morgenthau, détruisent la moralité internationale : « Tel quelle la guerre religieuse des XVIe et XVIIe siècles, et plus tard les guerres nationales des XIXe et XXe siècles, la guerre de nos temps tend au type religieux, devenant idéologique. Le citoyen de la nation moderne en guerre, en contraste avec ses ancêtres des XVIIIe et XIXe siècles, ne lutte pas pour la gloire de son prince ou pour l'unité et grandeur de sa nation, mais 'part en croisade' pour un 'idéal', une série de 'principes', un 'style de vie', pour lequel il réclame un monopole de vérité et de vertu. En conséquence, il lutte pour la mort ou la 'reddition inconditionnelle' de tous ceux qui adhèrent à un faux et mauvais 'idéal' ou 'style de vie'. Dès que c'est cet 'idéal' et ce 'style de vie' qu'il combat, quelle que soit la personne qui porte cet idéal et ce style de vie, les distinctions entre soldat qui lutte et soldat blessé, entre combattant et civil – si elles ne sont pas éliminées ensemble – sont subordonnées à la seule distinction qui importe : la distinction entre le représentant de la philosophie et du style de vie correct ou faux. Le devoir moral de faire la distinction du blessé, du malade, de celui qui s'est rendu et de l'ennemi désarmé, et de le respecter comme un être humain qui était un ennemi seulement car il s'est retrouvé de l'autre côté de la ligne de combat, est dépassée par le devoir moral de punir et de nettoyer la face

⁹⁴³ Morgenthau, *Politic among nations*, op. cit., p. 245

⁹⁴⁴ Morgenthau, *Politic among nations*, op. cit., p. 246

de la terre de ceux qui professent et pratiquent le mal⁹⁴⁵ »

Pour Morgenthau, ainsi, la vision subjective du monde est étroitement liée à la morale nationale. Raymond Aron, à son tour, estimant que les relations internationales ne peuvent pas être pleinement rationnelles, parce que ce sont des relations humaines, distingue les intérêts matériels des intérêts immatériels. Des critères non objectifs et non quantitatifs influencent dans les choix diplomatiques, de sorte que chaque interprétation est différente selon la culture, l'origine, la psychologie de chaque observateur. Si Morgenthau et Aron prennent surtout en compte la perception dans les cadres de l'État, les études les plus récentes sur la perception en relations internationales vont se détacher de l'État comme lieu déterminant de construction de la subjectivité. Certaines des œuvres principales de référence sont : *The Image: Knowledge of life in society* (1956) de Kenneth Boulding; *Introduction à l'histoire des relations internationales* (1964) de Pierre Renouvin et Jean-Baptiste Duroselle; *Perception and Misperception in International Politics* (1976) de Robert Jervis. Renouvin et Duroselle estiment nécessaire de « percevoir » les influences, les « forces profondes », les variables instables qui guident le cours des relations internationales. Le behaviorisme est introduit dans les relations internationales, en se concentrant sur l'étude de la représentation que l'individu a de son environnement. Dans l'après-guerre froide, l'approche théorique « constructiviste » (Alexander Wendt, 1999) se développe dans les relations internationales, visant à déterminer le rôle des structures sociales dans la vie internationale. Sa question est comment les structures sociales influencent l'identité et la conduite des acteurs, et comment ces mêmes acteurs reproduisent ou créent des structures sociales. Il se montre ainsi un grand intérêt aux « variables instables »: normes, valeurs, identités, qui acquièrent autant d'importance dans l'analyse des relations internationales que les critères matériels de puissance (réalisme) ou de sécurité (néo-réalisme). Selon ces doctrines, le droit humanitaire apparaît comme la consécration d'une valeur morale et d'une règle de droit transnational construite par plusieurs acteurs, un droit qui peut s'imposer sur la scène internationale ainsi comme d'autres intérêts, et qui peut de même être un facteur décisif dans le comportement des États.

⁹⁴⁵ Morgenthau, *Politic among nations*, op. cit., p. 246.

La culture est maintenant considérée par certains auteurs comme le principal facteur d'antagonisme. Norbert Elias considérait déjà en fait que la mondialisation élargit les espaces de liberté de l'individu tout en favorisant le phénomène de la relocalisation de l'identité, dès que l'individu a besoin d'un espace à sa mesure. Samuel Huntington, cependant, donne à cette idée un sens radical : la compétition idéologique Est-Ouest, à son avis, donne lieu à une confrontation entre l'Occident et le reste du monde. Les civilisations transmettent des conceptions antagonistes de l'être humain. Mais il s'agit d'une description exagérée des conflits d'identité qui n'a pas les outils théoriques pour expliquer le phénomène indéniable de la construction des valeurs universelles qui soutiennent le droit humanitaire.

3.2.) L'histoire politique de la moral universelle du droit humanitaire

La question politique fondamentale, cependant, touche encore surtout la constitution même d'un concept de droit humanitaire qui ne se rapporte pas aux causes de la guerre, dans une vaine tentative d'essayer de réintroduire la loi juste là où la loi a échoué, et d'essayer de soumettre à la loi ceux qui ont remplacé la loi par la violence. Comme dit Chemillier-Gendreau, « il y a du pathétique à tenter de réintroduire du droit au cœur même de l'échec du droit. Du pathétique ou de l'imposture... Non que la violence se trouve éliminée par le droit, mais dès qu'un système juridico-politique se met en place, elle tombe sous un monopole légal et s'organise ». La faiblesse intrinsèque au droit humanitaire, poursuit-elle, « est d'en appeler au droit à l'égard de ceux qui, en entrant dans la violence, ont signifié son congé au droit. Là est la déficience d'origine de l'expression droit humanitaire dans son premier sens ici rappelé... On ne nettoie pas la guerre de ses pires manifestations. On s'attaque à ses causes ou l'on se résigne à la barbarie qu'elle exprime. ⁹⁴⁶»

Ce problème devient encore plus pressant dans les nouvelles fonctions de l'humanitaire : « Le même refus de s'en prendre aux origines des faits et des comportements producteurs de graves

⁹⁴⁶ Monique Chemillier-Gendreau, *Droit international et démocratie mondiale*. Paris, Textuel, 2002, p. 80-81.

dévastations sociales et l'acceptation résignée de celles-ci quel qu'en soit le coût humain se retrouvent au centre du phénomène plus général et plus récent désigné sous le nom d'action humanitaire.^{947»} Du point de vue du droit international, les problèmes qui donnent origine aux situations qui appellent à des réponses humanitaires ont besoin d'un encadrement juridique, ce qui montre la déficience de ce droit en face de la guerre économique et idéologique qui caractérise aujourd'hui la situation mondiale. Ses principales inefficacités, analyse Chemillier-Gendreau, sont les suivants : 1) la maintenance de la paix, le mécanisme juridique central de l'ONU, mais dont le fonctionnement est sujet au pouvoir de veto des membres permanents du Conseil de Sécurité, s'est discréditée par impuissance, partialité, guerres déguisées en maintenance de la paix et criminalisation des opérations conduites ; 2) le mécanisme juridictionnel de règlement des différends se révèle aussi inopérant : la Cour Internationale de Justice de la Haye exige le consentement des États pour pouvoir les juger, la Cour Pénale Internationale aussi bien que les tribunaux spéciaux mis en place par le Conseil de Sécurité pour l'ex-Yougoslavie et Rwanda n'ont pas eu les résultats attendus ; 3) il n'y a pas de contrôle des armements avec lesquels les crimes internationaux sont commis, particulièrement des mines terrestres (« outil de mort le plus dévastateur de ces dernières années »), en dépit des diverses conventions sur tel ou tel armement spécifique, mais qui ne valent que pour les États signataires ; 4) le domaine économique, le principal responsable pour la déstructuration des sociétés, divise l'humanité entre ceux qui bénéficient d'une organisation sociale qui leur assurent survie, liberté et participation (potentielle) au pouvoir des décisions, et la « masse chaque jour grossissante » de ceux condamnés à être éliminés, qui demandent l'humanitaire⁹⁴⁸.

Ce dernier problème exige la différentiation entre la violence fonctionnelle, qui consiste à l'oppression structurelle inhérente aux relations sociales, et qui élimine toute sorte de résistance incompatible avec la reproduction du système, et la violence non-fonctionnelle, qui concerne le reste du marché mondial : il ne s'agit plus dans ce cas

⁹⁴⁷ Monique Chemillier-Gendreau, *Droit international et démocratie mondiale*, op. cit., p. 82

⁹⁴⁸ Monique Chemillier-Gendreau, *Droit international et démocratie mondiale*, op. cit., p. 83-85

d'exploiter, mais de laisser mourir – et cela est aussi un produit de l'économie-monde. Une politique nommée par Balibar civilité, qui a ce problème pour tâche, « la production des conditions mêmes de possibilité de l'action politique... par la réduction des formes de violence extrême qui empêchent la reconnaissance, la communication et la régulation du conflit entre ses acteurs », se distingue des deux concepts traditionnels de la politique comme l'émancipation (« la conquête collective des droits individuels ») et la transformation (« des structures de domination et des rapports de pouvoir »)⁹⁴⁹. Dans les cadres d'une telle politique, qui prend en compte ces formes de violence, le droit humanitaire peut retrouver son sens.

Concevoir le droit ainsi suppose que son contenu peut difficilement être saisi en tant que produit de la rationalisation et du consensus, comme le présente Habermas, mais qu'il s'explique surtout par la lutte entre des différents acteurs porteurs de leurs intérêts conflictuels ; ce sont les conflits entre les sujets politiques qui déterminent la formulation, l'interprétation et l'application des normes du droit humanitaire, dont le sens est appréhendé par sa fonction sociale et conditionné par le contexte où elles s'insèrent. En dépit de toutes les difficultés de la réalisation du droit humanitaire, l'analyse historique du conflictuel surgissement et développement du droit humanitaire, de ses institutions, documents et normes, montrent la violence des relations internationales mais en même temps les possibilités de l'action politique et juridique à les opposer.

Il faut ainsi dépasser aussi bien le normativisme cosmopolite de Habermas que le réalisme de Morgenthau. Selon la théorie du droit chez Habermas, le droit humanitaire dépend de l'institutionnalisation des formes juridiques nécessaires à la formation de la volonté rationnelle. Selon le réalisme de Morgenthau, la construction de l'image négative de l'ennemi exclut la possibilité de réalisation des valeurs universelles. Il est nécessaire de surmonter l'antagonisme entre une analyse qui met l'accent sur la valeur morale indéniable du droit humanitaire en ignorant ses controverses et une analyse qui met l'accent sur les antagonismes sociaux mettant en question la possibilité de réalisation de la valeur morale et universelle du droit humanitaire.

⁹⁴⁹ Étienne Balibar, *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple*. Paris : Découverte, 2001, p. 183.

Pour cela, il faut considérer que celui-ci est une construction. Il n'y a rien d'évident dans l'idée d'avoir des droits humanitaires face à l'ennemi même pendant la guerre, ou dans le conflit contre son propre gouvernement ou contre une puissance dominante. Comme Bourdieu analyse, rien n'est moins évident que se sentir victime d'une injustice et titulaire des droits – et cela vaut même pendant la situation extrême d'absence de droit qui est la guerre. La question est comment concilier le discours universel du droit humanitaire avec une analyse sociologique qui prend en compte la façon dont le discours juridique est socialement et historiquement produit. Encore avec Boudieu, il est possible de comprendre que l'effet symbolique du droit humanitaire n'est possible que s'il est socialement accepté comme une réponse neutre et autonome aux besoins réels. À cette fin, la codification est essentielle. Dans la codification du droit humanitaire, il se révèle qu'il n'est ni un produit de la raison universelle, ni l'imposition d'une idéologie dominante. Il résulte d'une longue et cumulative systématisation qui produit la cohérence et la rationalité, provoquant ainsi l'effet de l'universel et la normalisation. Le droit humanitaire est également fondé sur les coutumes, mais la rationalisation produit la clarté, au contraire des coutumes. Il apparaît ainsi comme autonome, comme indépendant des rapports de forces, fondé sur la rationalité de la morale et ainsi bien digne de la reconnaissance universelle. Les formes historiques semblent avoir un fondement transcendental. Pourtant, le développement du droit humanitaire n'est possible que lorsque l'on prend en compte les racines historiques de la raison. Comme analyse Bourdieu, le pouvoir de la raison ne suffit pas pour la réaliser. C'est seulement par la lutte politique que la raison se réalise dans l'histoire. Ce n'est qu'en découvrant ses conditions historiques et sociales, que le droit humanitaire trouve les moyens d'échapper à l'historicité.

Chapitre 12. La question des minorités⁹⁵⁰

Quand l'ONU a développé son système de protection des droits de l'homme, elle a compris que ce système entourerait la protection des membres des minorités, qui donc n'auraient plus besoin d'un système spécifique, comme à l'époque de la Société des Nations. Récemment, cependant, l'ONU a changé son paradigme. En raison de l'incapacité de ce système à faire face aux agressions contre les minorités, l'ONU a commencé à développer un système spécifique de protection des minorités, suivi de la cour pénale internationale pour des crimes commis principalement contre des « groupes ». En outre, des études de psychologie sociale ont commencées à consacrer une attention particulière à la violence contre des minorités, et la philosophie politique normative, dominée par la réflexion sur le caractère universaliste des droits de l'homme, a commencé à examiner plus attentivement les questions des minorités.

Comme le pauvre, le faible, le malade et le dissident, les minorités sont les victimes naturelles de la persécution et, dans des cas extrêmes, du génocide, principalement lorsqu'il y a répression religieuse, culturelle ou politique. Le génocide de 1994 au Rwanda est devenu le symbole de l'échec de la communauté internationale dans la protection des minorités aussi bien que dans la compréhension de la discrimination dont elles souffraient. Le génocide était évitable, étant donné qu'il avait été prévu un an auparavant dans le Special Rapporteur of the United Nations d'août 1993 sur exécutions extrajudiciaires, sommaires ou arbitraires. Un génocide ne commence pas soudainement, mais est toujours précédé par une politique systématique de discrimination dans la participation à la vie publique (sociale, économique et politique), avec l'exclusion et l'oppression de

⁹⁵⁰ NOUR Soraya, « Minorities in context », dans NOUR Soraya (dir.), *The Minority Issue : Law and the Crisis of Representation*, Berlin, Duncker und Humblot, 2008, p. 7-27.

certains groupes - particulièrement les minorités⁹⁵¹.

La prévention du conflit a été justifiée par une « responsabilité de protéger », lamentablement interprété dans les forums politiques et universitaires en termes d'intervention armée. Contre cette tendance, le haut-commissaire de l'OSCE sur les minorités, Rolf Ekeus, a évoqué la « responsabilité de prévenir », ce qui signifie, avec des mécanismes plus efficaces, non-coercitifs, et qui ont peu d'effets négatifs. Le Secrétaire Général de l'ONU, Kofi Annan, a donc demandé de remplacer la culture de réaction par une culture de prévention⁹⁵², précisant que la responsabilité de protéger ne peut pas être confondue avec un droit à intervenir⁹⁵³.

En dépit de nombreux efforts, particulièrement de la Sous-commission sur la Prévention de la Discrimination et la Protection des Minorités, aucune définition de minorité ne peut être acceptée sans polémique. Le concept est en soi vague ; il n'est pas possible de rendre compte des innombrables minorités qui peuvent se former quand un trait est stigmatisé. Il y a une combinaison infinie des variables, telles que des caractéristiques physiques, de religion, de langue, d'appartenance ethnique, de race, d'état physique et mental de santé, de vie sexuelle intime, etc. Le statut d'être une minorité est une circonstance historique.

I. Protection légale internationale des minorités

Dans la philosophie sociale et politique classique, le problème des minorités se trouve déjà formulé par John Stuart Mill, qui, dans ses *Considérations sur le gouvernement représentatif*, affirme que

⁹⁵¹ John Packer et Erik Friberg, *Genocide and Minorities : Preventing the Preventable*, 2004, <http://www.minorityrights.org/admin/Download/pdf/Genocide2004.pdf>.

⁹⁵² Nations Unies, Secretary-General's Report to the General Assembly, 1999, UN. Doc. A/54/1.

⁹⁵³ Kofi Annan, lecture à la conférence : « Preventing Genocide : Threats and Responsibilities », Stockholm, 26-28 Janvier 2004, UN Press Release SG/SR/9126.

« c'est une partie essentielle de la démocratie que les minorités devraient être dûment représentées ». Les débats sur la représentation politique en France évoquent aussi cette problématique. D'une part, le peuple est présenté sous une forme symbolique, comme base de la représentation politique dans le nouvel ordre démocratique. D'autre part, le peuple apparaît dans sa présence réelle, comme conglomérat des groupes distincts. Ainsi, la crise de la démocratie représentative est due à la représentation insatisfaisante des minorités sociales et de la menace qu'elles pourraient être considérées comme illégitimes par une culture hégémonique du « commun ». Le discours républicain est basé sur la force fondatrice de l'unité, mais il doit être concilié avec une société pluraliste et ouverte. Puisque l'idéal est la fusion sociale dans la nation, tout conflit est suspect de mener à la guerre civile.

Les problèmes des minorités et les solutions possibles pour de tels problèmes sont donc directement liés à la métamorphose historique de l'État. Quatre phases dans le droit international des minorités peuvent être identifiées : dans la première, qui va des périodes médiévales jusqu'au début de l'âge moderne, la condition de minorité est déterminée surtout par la religion et les conflits sont réglés dans le champ du droit international par des traités bilatéraux et multilatéraux. Dans une deuxième-phase, celle de la formation de l'État-Nation, les conflits deviennent nationalistes et leur règlement aboutit au système de protection de minorités dans la Société des Nations. Dans une troisième phase, qui commence par la fondation de l'ONU, la protection des minorités est absorbée par la protection des droits de l'homme. Dans une quatrième et plus récente phase de transformation profonde de l'État-Nation, l'ONU commence à développer un système spécifique de protection des minorités et établit la Cour Pénale Internationale pour les crimes commis contre des groupes⁹⁵⁴.

Les sociétés européennes médiévales se composaient d'une multiplicité de différents groupes. Les colons allemands, fondateurs de plusieurs villes, invités par les rois hongrois et autres monarques européens, apportaient avec eux leur système légal, vivant légalement dans d'autres pays comme en Saxe ou en Bavière. Les noblesses

⁹⁵⁴ Pour l'histoire, voir Peter Kovacs, *La protection internationale des minorités nationales aux alentours du millénaire*, Paris, Pedone, 2005.

europeennes étaient multiethniques (allemandes, italiennes, slaves etc.) et leurs origines linguistiques étaient diverses. Le latin était la langue de l'administration et des juridictions écrites en Europe. Les concepts de « Russie sacrée », d' « Irlande sacrée », et aussi de « Terre du Tyrol sacrée » ne supposaient pas un langage commun et une appartenance ethnique commune. Avant la généralisation de l'instruction, de l'éducation primaire, de la pression et des efforts de standardisation et de purification de l'idiome, il ne pouvait y avoir aucune langue nationale « parlée » - excepté certaines langues littéraires ou administratives. Contrairement à la mythologie nationaliste, les langues nationales ne sont donc pas la base d'une mentalité culturelle et nationale. La langue française est devenue essentielle dans le concept de la France, mais, en 1789, 50% des français (en particulier dans le nord et le sud) ne parlaient pas français. Les conflits sociaux étaient surtout déterminés par la religion. Ainsi, depuis la Réforme, l'intolérance religieuse a mené à l'inclusion expresse de la protection des minorités dans des accords internationaux par la cession des territoires. Aux 17^{eme} et 18^{eme} siècles, des traités entre plusieurs états européens ont inclus des clauses concernant des minorités religieuses, telles que le Traité de Vienne célébré en 1607 entre le roi de la Hongrie et le prince de Transylvanie, qui a accordé à la minorité protestante en Transylvanie le libre exercice de la religion. La paix de la Westphalie, de 1648, entre la France, l'Empire Romain Sacré et leurs alliés respectifs, a marqué la fin de la guerre de Trente Ans, déclenchée en partie par l'intolérance religieuse, et a consacré le principe de la tolérance, établissant l'égalité entre les États protestants et catholiques, aussi bien que la sauvegarde des minorités religieuses.

L'idée même d'un patriotisme originaire a été basée sur l'État et non sur le nationalisme. La révolution française a conçu ceux qui aimait leur pays comme patriotes, désirant le renouveler par la réforme ou la révolution. La patrie était l'opposé d'une unité préexistante, d'une langue et d'une appartenance ethnique ; c'était une nation créée par un choix politique délibéré de ses membres, dans une coupure avec les fidélités précédentes. La démocratisation de la politique elle-même, transformant les sujets en citoyens, tend à produire une conscience populiste, difficile à distinguer du chauvinisme - « mon » pays est préférable à celui d'un étranger,

particulièrement si ce dernier ne garantit pas des droits et des libertés à ses citoyens. L'appui belligérant que les gouvernements demandent des ouvriers ne se basait pas sur le patriotisme aveugle, mais sur la citoyenneté : la guerre était une réponse aux menaces contre les acquis civiques. La démocratisation a aidé les États à acquérir une légitimité aux yeux de leurs citoyens, même s'ils sont mécontents. C'est le lien à un État historique qui agit directement sur la conscience des personnes, produisant de ce fait le nationalisme, de telle manière que la nation provient de l'État. Même si le nationalisme romantique est né en Allemagne et en Italie avant la formation de l'État, c'est seulement avec l'État que ce nationalisme se généralise et adopte une langue commune.

Cependant, dans la formation du nationalisme, l'homogénéisation des habitants de l'État par « une langue nationale » devient une question centrale. Toutes les particularités sont vues comme une menace à l'indivisibilité sacrée du pays et à l'allégeance civile. Dans la *Grande Encyclopédie*, Diderot et D'Alembert affirment que chaque État doit avoir seulement une langue - ainsi, puisqu'il n'y a aucun État de Provence, la langue provençale ne devrait pas exister. Grumplowicz distingue les langues et les cultures majeures de celles mineures. L'État devrait défendre seulement la langue dominante et n'avoir aucun intérêt pour les autres. Au Parlement anglais, l'anglais doit être parlé, et non l'Irlandais ou le Gallois. Les autorités françaises doivent parler français, et non breton. La question de la langue gagne une importance primordiale, provoquant « un nationalisme linguistique ». Pour les idéologies du nationalisme, développées à partir de 1830, le critère crucial de la nationalité est devenu la langue. À partir de 1840, la langue commence à jouer un rôle significatif dans des conflits territoriaux internationaux, soutenant les demandes territoriales des états. Chaque État prévoit l'annexion des communautés parlant sa langue dans les pays qui font frontière et ignore les différentes langues parlées par d'autres communautés au sein de ses propres frontières. La question de la langue dans les recensements a *obligé* chacun à choisir une nationalité linguistique.

En outre, l'aspect génétique-biologique de l'appartenance ethnique (ascendance commune), qui a servi à distinguer le statut social et non les communautés, est devenu central. Les populations dans les grands

États-Nations territoriaux sont trop hétérogènes pour revendiquer une appartenance ethnique commune. Cependant, dès que les mouvements nationalistes modernes se sont formés, une conscience ethnique a été établie sous la forme du racisme, marquant les distinctions entre « nous » et « eux », réduits à des minorités. Mais l'appartenance ethnique employée pour définir l'autre devient importante, dans ce cas, seulement si elle est attachée à une conception politique d'État.

Avec la réorganisation de l'Europe Centrale et de l'Est, après la Première Guerre mondiale, certains pays perdent des territoires avec des populations parlant leurs langues, qui deviennent soudainement des minorités. Les membres de l'élite perdent leurs postes publics (en particulier s'ils n'apprenaient pas rapidement la nouvelle langue) ; les professeurs d'école d'État et les professeurs d'université ont été enlevés de leurs postes ; les titres et les niveaux, dans la promotion sociale et civique, aussi bien que dans le système de pension, n'ont plus été reconnus. Le nouvel État centralisateur montre une répugnance à considérer les demandes des minorités.

En Europe de l'Est, l'idéologie communiste condamne le concept de l'État-Nation en raison de ses bases historiques et de sa vision individualiste, contrairement à la conception collectiviste des droits dans le régime communiste. La *Déclaration des droits des peuples de la Russie* a proclamé le droit à l'autodétermination. Ceci, cependant, n'a pas empêché Moscou et Belgrade de cibler les minorités allemandes et hongroises par des exécutions et des déportations sommaires. Quelques peuples, comme les Finlandais, les Estoniens, les Lettons et les Lituanians ont parvenu à se séparer de la Russie, ce qui a mené le pouvoir bolchévique à opprimer le séparatisme ukrainien, arménien et géorgien. Cependant, l'Union Soviétique et la Yougoslavie ont réussi à établir un réseau de confédérations avec un nationalisme soviétique et yougoslave indépendants de n'importe quelle identité linguistique. Dans les années 70 et 80, l'hostilité contre des minorités augmente, principalement en Roumanie (contre les Hongrois, les Allemands et les Juifs), en Bulgarie (contre les Turcs) et en Union Soviétique (antisémitisme). Le nombre d'écoles pour les minorités est réduit ; beaucoup sont transformées en écoles mélangées avec peu d'espace pour les langues des minorités.

Tel est le contexte du développement du système de protection des minorités dans la Société des Nations, qui a visé à contrôler les États européens centraux et orientaux. Le système était basé sur le principe de la non-discrimination, la garantie d'utiliser les langues des minorités dans les juridictions et les administrations, d'enseigner la langue des minorités et d'assurer l'éducation dans la langue des minorités. Dans ce cadre, l'autonomie des minorités hongroises et allemandes (saxonnes) en Transylvanie a été reconnue et leur autonomie personnelle a été autorisée. En Pologne et en Roumanie, les Juifs et la population des monastères ont gagné un statut spécial - par exemple, le samedi a été autorisé comme jour du repos pour les ouvriers. Ces engagements, faits sous la protection de la Société des Nations, ont été identifiés comme lois de valeur constitutionnelle, avec priorité par rapport aux lois et aux normes communes.

Succédant à la Société des Nations après la deuxième guerre mondiale, l'ONU a cru qu'en interdisant la discrimination et le génocide, l'adoption de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* suffirait pour protéger les minorités. La déclaration ne faisait cependant aucune référence aux droits collectifs des minorités, en dépit de la proposition danoise. La Société des Nations avait une vue limitée, mais beaucoup plus distincte, concernant les minorités. La France et l'Angleterre ont refusé l'idée qu'un État pouvait soutenir une minorité dans le cas d'un conflit international. Cette position a été soutenue par plusieurs pays européens, qui ont profité des changements territoriaux au détriment des minorités. Les gouvernements ont cyniquement allégué une relation entre le système de protection de la Société des Nations et l'expansionnisme nazi favorisé par l'activisme des minorités allemandes dans d'autres pays - bien que ceci s'est produit seulement après que l'Allemagne a quitté la Société des Nations. L'idée de condamner la discrimination et le génocide a été traduite en deux conventions : *Convention sur la prévention et la punition du crime du génocide* (1948), et *Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale* (1965). L'UNESCO a également élaboré la *Convention contre la discrimination dans l'éducation* (1960) et l'Organisation Internationale du Travail a élaboré la *Convention sur la discrimination en ce qui concerne l'emploi et le métier* (1958).

Le Pacte international relatif aux droits civiques et politiques a adopté un article spécifique sur les minorités. Selon l'article 27, « dans les États dans lesquels des minorités ethniques, religieuses ou linguistiques existent, aux personnes appartenant à de telles minorités ne sera pas nié le droit, dans la communauté avec les autres membres de leur groupe, de jouir de leur propre culture, de professer et de pratiquer leur propre religion, ou d'employer leur propre langue ». L'article 30 de *Convention sur les droits de l'enfant* (1989) répète la formule du Pacte : « Dans les États dans lesquels des minorités ethniques, religieuses ou linguistiques ou des personnes d'origine indigène existent, à un enfant appartenant à une telle minorité ou qui est indigène ne sera pas nié le droit, dans la communauté avec d'autres membres de son groupe, de jouir de sa propre culture, de professer et de pratiquer sa propre religion, ou d'employer sa propre langue ». La *Déclaration des droits des personnes appartenant aux minorités nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques* (1992) est le symbole de la transformation du paradigme de l'ONU concernant les minorités. Même s'il cite des libertés classiques, son contenu renvoie davantage à la question de la minorité. La déclaration souligne l'importance de la participation des minorités à la vie publique, économique et sociale, l'importance de l'éducation des langues des minorités et dans la langue de la minorité, aussi bien que de l'histoire et la culture de la minorité.

Une interprétation littérale du *Pacte international relatif aux droits civiques et politiques* suggérerait que les États aient seulement l'obligation négative d'abstinence. Contrairement à cette interprétation, le commentaire général N. 23, *Les droits des minorités*, en 1994, précise que « les termes utilisés dans l'article 27 indiquent que les personnes désignées pour être protégées sont celles qui appartiennent à un groupe et qui partagent en commun une culture, une religion et/ou une langue. Ces termes indiquent également que les individus désignés pour être protégés n'ont pas besoin d'être des citoyens de l'État membre. À cet égard, les obligations dérivant de l'article 2.1 sont également importantes, puisqu'un État membre est exigé par cet article pour assurer que les droits protégés par le Pacte soient à la disposition de tous les individus sur son territoire et sujets à sa juridiction, excepté les droits qui s'appliquent expressément aux citoyens, comme par exemple les droits politiques en vertu de l'article

25. Un État membre ne peut donc limiter les droits de l'article 27 à ses seuls citoyens⁹⁵⁵. » L'article 27 du Pacte, bien que formulé en termes négatifs, reconnaît l'existence d'un droit qui exige des mesures de sauvegarde positives, non seulement contre l'État lui-même, mais contre toute personne sur son territoire. Les droits consacrés par cet article sont individuels, mais leur respect exige qu'un groupe de minorité puisse préserver sa culture, langue ou religion. L'État est supposé prendre des mesures positives.

Aujourd'hui, au moins en Europe, et par rapport aux minorités européennes traditionnelles nationales, les régimes constitutionnels et leur pratique en loi publique sont plus attentifs vers les droits des minorités. Il y a eu une institutionnalisation des différentes formes d'autonomie personnelle (Finlande, Hongrie, Norvège, Slovénie, Suède, etc.) ou d'autonomie territoriale (Belgique, Danemark, Espagne, Finlande, Italie, Moravie, etc.) ; une acceptation parallèle de la langue d'une minorité est généralement garantie au niveau local. Par l'intégration économique et sociale, les autonomies personnelles ou territoriales, ainsi que les connexions transfrontalières, ne menacent plus les intérêts vitaux des États. La réorganisation nationale multi-européenne d'un pays européen n'influence pas sa politique externe.

D'autre part, les changements de l'État-Nation impliquent également des conflits explosifs. Ceci exige de nouveaux instruments institutionnels et l'amélioration des mécanismes préexistants qui peuvent traiter les causes profondes de ces problèmes et avertir le Conseil de sécurité avant que l'intervention militaire devienne la seule option. Pour cette raison, un représentant spécial du Secrétaire Général sur les Minorités et la Prévention du Génocide est nécessaire, aussi bien qu'un comité indépendant d'experts pour superviser la conformité à la Convention de l'ONU sur la Prévention et la Punition du Crime de Génocide. Les agences qui ont été les plus en activité doivent être renforcées : le Bureau du Haut-Commissaire pour les Droits de l'Homme (OHCHR, Office of the High Commissioner for Human Rights), établi en décembre 1993, qui fait pression sur les États pour améliorer leur protection des droits de l'homme et des groupes ; les

⁹⁵⁵ CCPR, General Comment, No. 23 : *Les droits des minorités*, Cinquantième session, 1994

Groupes de Travail des Nations Unies sur les Minorités et les Populations Indigènes, qui, avec leurs sessions annuelles, sont devenus le forum principal pour la propagation d'information et l'échange d'idées, fonctionnant comme plateforme pour la progression des standards internationaux ; le Comité des Droits de l'Homme et le Comité sur l'Élimination de Toutes les Formes de Discrimination Raciale, qui développent une jurisprudence des droits des minorités. L'ONU devrait collaborer avec les gouvernements qui craignent de manière erronée que le développement des droits des minorités pourrait favoriser le conflit (des études ont prouvé exactement le contraire) par l'intermédiaire de ses Programmes Techniques de Coopération, pour mettre en application de tels droits.

II. Le génocide et la Cour Pénale Internationale

La fondation de la Cour Pénale Internationale est une des innovations les plus profondes dans le droit international lié aux minorités ou aux groupes. Le fait que la victime soit un groupe est conceptuel dans le génocide et dans deux sous-types de crime contre l'humanité. Le génocide n'est habituellement pas commis contre un individu en tant que tel, mais en tant que membre d'un groupe. La plus grande difficulté réside dans la définition de ce qui constitue un groupe. L'article 6 du Statut de Rome de la Cour Pénale Internationale décrit le but du génocide comme la destruction d' « un groupe national, ethnique, racial ou religieux en tant que tel. » C'est également le cas avec le crime de la persécution, un sous-type de crime contre l'humanité. Mais contrairement au génocide, le crime de la persécution ne limite pas le caractère du groupe : la persécution est contre « tout groupe ou toute collectivité identifiable pour des motifs d'ordre politique, racial, national, ethnique, culturel, religieux ou sexiste [...] ou en fonction d'autres critères universellement reconnus comme inadmissibles en droit international », Dans le cas du crime de la ségrégation, un autre sous-type de crime contre l'humanité, le groupe est limité à la race : la ségrégation est « un régime institutionnalisé d'oppression et de domination systématiques d'un groupe racial sur tout autre groupe racial ou tous autres groupes raciaux. »

En définissant plusieurs composants du « *reus d'actus* », la Chambre de 1^{ère} Instance de l'ICTR (International Criminal Tribunal for Rwanda) a fourni une définition de « groupe » : ce mot se réfère seulement « aux groupes stables », « constitués d'un mode permanent, et auquel l'adhésion est déterminée par la naissance, avec l'exclusion de groupes plus “mobiles” qu'on rejoint par un engagement volontaire individuel, comme les groupes politiques ou économiques. Par conséquent, le critère commun des groupes protégés par la *Convention sur le Génocide* est l'adhésion à tels groupes semblerait être normalement non contestable par ses membres, qui lui appartiennent automatiquement, par naissance, d'une façon continue et souvent irrémédiable »⁹⁵⁶. La Chambre de 1^{ère} Instance a également défini plus spécifiquement chacun de ces groupes : « un groupe national est défini comme une collectivité de personnes qui sont perçues comme partageant un lien légal basé sur la citoyenneté commune, lié à la réciprocité des droits et devoirs. Un groupe ethnique est généralement défini en tant que groupe dont les membres partagent une langue commune ou une culture. La définition conventionnelle du groupe racial est basée sur les traits physiques héréditaires souvent identifiés avec une région géographique, indépendamment des facteurs linguistiques, culturels, nationaux ou religieux. Le groupe religieux est celui dont les membres partagent la même religion, dénomination de mode de culte ». Ce qui importe est que l'acte a été fait contre un individu parce qu'il appartient à un groupe, et non en raison de son identité individuelle. Par conséquent, le groupe, plutôt que l'individu, est la victime. Ceci différencie ce crime du meurtre d'un individu particulier : le but n'est pas d'éliminer seulement cet individu, mais le groupe entier auquel il appartient, et dont l'individu est seulement un élément.

Le problème principal de ces définitions réside dans leur concept essentialiste du groupe, reproduisant l'idée très controversée qu'un individu a certaines caractéristiques « inchangées » d'appartenance. C'est généralement le groupe attaquant qui définit les critères par lesquels quelqu'un appartient ou non au groupe victime. La constitution d'un groupe victime est la contrepartie de la constitution institutionnellement légitimée du groupe attaquant, qui se

⁹⁵⁶ ICTR, Decision of 2 September 1998, ICTR-96-4-T.

considère stable et constant. En d'autres termes, la construction d'une identité collective homogène a comme contrepartie la construction de l'identité d'un ennemi commun, externe ou (ce qui est souvent le cas) interne à l'État, qui doit « être extirpé » du corps qu'il « contamine. » La difficulté de la législation en établissant une définition de la victime constitue un problème en raison des principes « *nulle crime sine lege* » et « *nulla paena sine lege*. » Des concepts plus larges souffrent de la résistance des États Membres, qui ne veulent pas être considérés comme coupables, et des concepts restreints limitent considérablement l'action de la Cour. L'expérience historique peut offrir un catalogue des groupes qui sont normalement envisagés, mais ceci n'est pas exhaustif.

Ainsi comme aucune définition de minorité ne peut être satisfaisante, aucune définition de génocide ne peut être tranquillement acceptée. S'il n'est pas possible d'avoir un concept « *a priori* » de groupe, il n'y a également aucune « essence » du génocide qui préexiste à toutes les conceptions. Puisque la tâche de la démocratie est de protéger les minorités, une « théorie de génocide » dans un système démocratique ne peut pas exclure d'autres types de génocide au-delà du génocide physique. Lemkin a considéré le génocide à tous ses niveaux, y compris au niveau culturel. Il y a actuellement une grande demande des mouvements sociaux pour inclure également le génocide de la faim dans la portée de la Cour Pénale Internationale et pour considérer non seulement la responsabilité par l'action, mais également par l'omission.

Chapitre 13. La sphère publique comme catégorie du droit cosmopolite : construction normative et contradictions⁹⁵⁷

A l'occasion d'un hommage à Marcel Merle en 1993, Pierre-Marie Dupuy a rappelé que Merle avait souvent traité dans son œuvre des relations entre le droit international public et l'opinion publique. Merle est resté juriste et devenu sociologue, dit Dupuy, et sous cette double condition il a pris position contre la tradition positiviste volontariste en France qui interdit aux spécialistes en droit international de s'occuper de phénomènes sociologiques⁹⁵⁸. Dans son exposé, Dupuy présente de manière critique les trois idéaux types de l'opinion publique chez Merle. Les points de vue différents de ces deux auteurs sur l'opinion publique deviennent ainsi clairs. Dans *Sociologie des relations internationales* (1974), Merle affirme que l'opinion publique passive d'un peuple relève toujours du nationalisme⁹⁵⁹. En revanche, 19 ans plus tard, Dupuy met en évidence que c'est l'opinion publique du peuple qui évoque les principes moraux du droit international public. Même si le peuple, dit Dupuy, ne connaît pas le but que les gouvernements donnent au droit international public, de même que les techniques du droit international public, il dénonce néanmoins ses blessures et rappelle les bases morales du droit international public : certaines situations, comme par exemple l'irrationalité des armes de destruction massive et les offenses aux droits humains, portent le peuple à constituer une opinion uniforme et exiger un positionnement des gouvernements au nom de l'idée très naturelle que le peuple a du droit. Le peuple, dit Dupuy, rappelle le rapport du droit international avec la justice. Il ne se représente pas le

⁹⁵⁷ Soraya Nour, « Weltöffentlichkeit als völkerrechtliche Kategorie : normative Konstruktion und Widersprüche », *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 2004, 90(3), p. 391-405.

⁹⁵⁸ Pierre-Marie Dupuy, « Considérations sur l'opinion publique internationale dans ses rapports avec le Droit » dans Bertrand Badie et Alain Pellet (dir.), *Les relations internationales à l'épreuve de la science politique. Mélanges Marcel Merle*, Paris, Economica, 1993, p. 303-310, ici : p. 303.

⁹⁵⁹ Marcel Merle, *Sociologie des relations internationales*, Paris, Dalloz, 1974, p. 354.

droit international comme un ensemble de normes techniques produites par la volonté de l'État. Pour le peuple, analyse Dupuy, le droit international peut avoir un sens seulement s'il évite la guerre, corrige les inégalités et protège les individus contre les dictatures arbitraires. Ainsi, conclut Dupuy, le peuple produit une osmose entre règles de droit et normes morales qu'on peut trouver sûrement dans le préambule et dans les premiers articles de la Charte des Nations Unies, mais non dans la politique quotidienne des États⁹⁶⁰.

La question de savoir si le contrôle démocratique de la politique étrangère peut apporter une contribution essentielle à la paix et à la sécurité dans les relations internationales joue un rôle indispensable dans la philosophie politique des relations internationales. D'une part, il se pose la question de la présence de cette idée dans le mouvement pacifiste au 18ème et au 19ème siècle, ainsi que dans « l'idéalisme utopique » de l'entre-deux-guerres ; sur la critique de cette idée par les réalistes après la Seconde Guerre mondiale ; et sur la réception de cette idée par les normativistes contemporains. D'autre part, il s'agit d'examiner comment les analyses des normativistes contemporains sur l'opinion publique se sont liées avec les reconstructions du principe de publicité kantien, en particulier chez Habermas. Cette confrontation théorique doit enfin former l'horizon dans lequel le concept d'un public mondial dans une théorie de droit international public peut être problématisé.

I. L'opinion publique dans la philosophie politique des relations internationales

Suite au processus d'amortissement de la religion, différents courants du mouvement pacifiste vont se lier déjà au 18^{ème} siècle au droit international public. L'objectif n'est plus maintenant « la conversion des infidèles », mais la formation de l'opinion publique. Cette idée se maintient dans « l'idéalisme utopique » de l'entre-deux-guerres. Son idée centrale, selon laquelle le développement des

⁹⁶⁰ Pierre-Marie Dupuy, « Considérations sur l'opinion publique internationale dans ses rapports avec le Droit », op. cit., p. 307.

institutions du droit international public est le moyen adéquat visant l'organisation pacifique des relations interétatiques, a été indissociablement liée à la foi en le pouvoir de l'opinion publique. La création d'une institution comme celle de la Société des Nations a donc exclusivement pour but de mettre à la disposition de l'opinion publique un forum approprié pour l'arrangement des relations internationales. Malgré les manques inhérents de la Société des Nations et le mépris qu'elle subissait de la part de quelques hommes d'État, elle devrait incorporer l'opinion publique de l'humanité⁹⁶¹. Le nouvel ordre international ne devrait pas être basé sur des contrats entre gouvernements, mais sur la pensée du peuple, qui était supposé pouvoir différencier d'une façon simple le correct du faux. Le refus des « idéalistes utopiques » de reconnaître la nécessité de sanctions matérielles doit donc être également compris à partir de ceci, puisque ce serait incompatible avec la doctrine de l'efficacité de l'opinion publique rationnelle du monde civilisé. La réalisation d'une décision du Conseil ou de l'Assemblée Générale de la Société des Nations ne devrait pas dépendre de l'application de la force, mais - et cela devrait être l'instrument réel de l'efficacité des intérêts de la Société des Nations - de la condamnation morale unanime par le public mondial. Il s'agirait ici d'une arme beaucoup plus efficace que tout potentiel de force économique ou militaire⁹⁶².

D'autre part, l'introduction de la « diplomatie ouverte » a été considérée avec scepticisme ou même moquerie par les *gentlemen* de la vieille école diplomatique, qui gardaient toujours le souvenir du temps où la conduite des affaires internationales n'était pas encore « un sport de masse ». D'autres critiques - plus pragmatiques - se lamentaient que la publicité de la diplomatie multilatérale dérangerait une conduite sérieuse de négociation. Les hommes d'État seraient forcés de pénétrer la scène de théâtre ; de tenir une conférence, au lieu de négocier sérieusement. L'opinion publique, selon les critiques plus pragmatiques, considérerait ainsi « une concession raisonnable »

⁹⁶¹ Inis L. Claude Jr., « The impact of public opinion upon foreign policy and diplomacy : open diplomacy revisited », *Internationale spectator*, 1965, volume 19, numéro 1, p. 13.

⁹⁶² Edward Hallet Carr, *The twenty year's crisis 1919-1939. An introduction to the study of international relations*, (1. éd. 1939), 2. éd., London, Papermac, 1946, p. 34-35.

comme « une capitulation lâche » et « une modification de position » entreprise pour des raisons tactiques comme « un recul traître ». Ces critiques disent : « Le public, Sir, est une grande tête creuse ». Dans le hall de la diplomatie, ce ne serait pas « la respiration légère de la raison et de la décence », mais « la sueur forte de passions nationalistes et idéologiques » qui arriverait avec le public⁹⁶³. Par l'opinion mondiale publique ne pourraient arriver que les éléments de l'ignorance, de l'irrationnel et de la confusion générale dans le processus de politique extérieure⁹⁶⁴. Les dictatures des années trente, la Seconde Guerre mondiale et la Guerre Froide ont semblé confirmer le caractère chimérique de la conviction des dits « idéalistes utopiques ». L'opinion publique n'était pas en mesure d'endiguer le pouvoir politique et les efforts expansionnistes de l'impérialisme - qui ont plutôt encore été encouragés par la fusion des sentiments nationalistes des différents peuples⁹⁶⁵.

Ainsi, Morgenthau critique la conception illusoire qu'une partie considérable de l'humanité formerait une opinion publique mondiale, qui ignorerait les frontières nationales si potentiellement conflictuelles, et qui verrait dans les quatorze points du président Woodrow Wilson la base pour une paix juste et durable. Certaines notions des quatorze points, comme « « les droits humanitaires » seraient acceptés partout, puisqu'on définit son sens par les intérêts nationaux respectifs. Le refus de la guerre n'unirait l'humanité que « dans le sens philosophique, en ce qui concerne certains postulats moraux et des efforts politiques abstraits. » Pour autant qu'il ne s'agisse cependant pas de guerre dans le sens abstrait, mais d'une confrontation guerrière concrète, l'opinion publique mondiale, selon toute apparence uniforme, se dissoudrait dans ses éléments marqués nationalistes. L'aversion commune à la guerre n'a conduit à aucune mesure concrète contre les crises des années 1938 et 1939. Actions qui auraient pu contribuer à l'empêcher la guerre n'ont reçu daucun côté un seul soutien. La résistance à la guerre s'est changée plutôt en

⁹⁶³ Inis L. Claude Jr., « The impact of public opinion upon foreign policy and diplomacy », op. cit., p. 14-15.

⁹⁶⁴ Inis L. Claude Jr., « The impact of public opinion upon foreign policy and diplomacy », op. cit., p. 9.

⁹⁶⁵ Kjell Goldmann, *The logic of internationalism. Coercion and accommodation*, London/New York, Routledge, 1994, p. 61.

résistance contre le peuple qu'on suppose menacer l'intérêt national. La résistance ne se présente désormais pas avec la prétention d'être opinion publique mondiale, mais opinion publique d'un peuple particulier. Dans le monde « tel qu'il présente actuellement », il existe une opinion publique mondiale comme « sentiment », pas comme point de départ pour des mesures prometteuses concernant l'empêchement d'une guerre menaçante⁹⁶⁶. Une opinion publique mondiale suppose une société mondiale et une morale admise par tous – et, d'après Morgenthau, ni l'une ni l'autre n'existent. Seule l'opinion publique des États singuliers et de ses nations respectives existe réellement, et non pas une opinion de l'humanité comme un tout : « Une opinion publique mondiale qui impose à la politique étrangère des gouvernements nationaux des restrictions, est un simple postulat ; la réalité des relations internationales n'a été influencée jusqu'ici en rien par cela ». L'appel d'une nation à « l'opinion publique mondiale » ou à « la conscience humanitaire » ne se tourne pas vers quelque chose de vrai, mais veut seulement prêter à une notion définie au niveau national « la dignité d'une loi universel ». La prétendue opinion publique mondiale se transforme ainsi en un « juge mystique », ou en un « tribunal de l'histoire », ou encore en la « volonté de dieu⁹⁶⁷ ». » La pensée démocratique dans les relations internationales se réduit à une notion utopique et vide de contenu.

Eu égard au développement du mouvement de désarmement qui s'est accéléré surtout depuis les années quatre-vingts, la conception de Morgenthau, selon laquelle l'opinion publique est marquée surtout par les sentiments nationalistes, a perdu sa force. La possibilité que l'opinion publique mondiale entre dans un dialogue au niveau international est désormais de plus en plus acceptée, surtout au fur et à mesure qu'elle se relie à d'autres forces démocratiques et se constitue comme une voix contre les différents gouvernements⁹⁶⁸. Avec la conclusion d'un contrat historique visant le désarmement nucléaire - le contrat entre les États-Unis et l'Union soviétique sur les

⁹⁶⁶ Hans J. Morgenthau, *Politic among nations. The struggle for power and peace*, (1. éd. 1948), 5. éd., New York, Knopf, 1973, p. 262-266.

⁹⁶⁷ Hans J. Morgenthau, *Politic among nations*, op. cit., p. 266-7.

⁹⁶⁸ Christopher Hill, « World opinion and the empire of circumstance », *International Affairs*, 1996, volume 72, numéro 1, p. 109-131, ici : p. 122-126.

fusées atomiques à portée moyenne, connu comme l'INF (Intermediate-range Nuclear Forces), signé à Washington le 8 décembre 1987 - les démonstrations de l'époque sont devenues un exemple classique de formation d'un espace public non nationaliste (malgré l'interprétation contestée sur leur rôle dans les décisions de gouvernement) : « les processus interactifs, qui ont eu lieu dans les années 80 entre les négociations des États-Unis et de l'Union soviétique sur les armes nucléaires d'une part et la formation d'une opinion publique internationale contre ces armes d'autre part ont, livrent une preuve rare de que l'opinion mondiale puisse être mobilisé pour influencer de façon décisive la paix et la sécurité dans le monde⁹⁶⁹. »

La réémergence de la conception d'une opinion publique mondiale comme critère éthique de l'orientation d'affaires internationales a été lié bientôt au niveau théorique avec le discours sur le concept de publicité chez Kant. Christopher Hill assigne dans son article « World opinion and of the empire of circonference » la conception d'une opinion publique mondiale au principe de publicité kantien. Il souligne en même temps que, chez Kant, la publicité signifie le droit de critique et transparence politique, ce qui est relié avec l'idée d'une diplomatie ouverte, contrôlée par un public vigilant, mais non pas avec l'idée du dialogue avec le public⁹⁷⁰. D'autre part, toutefois, le rôle du public chez Kant ne peut pas être interprété seulement dans le sens d'un contrôle simplement extérieur de la politique, ce qui ne correspondrait qu'au principe de publicité négatif ; il doit être aussi compris dans son importance pour le principe de publicité positif.

D'après James Bohman, l'hypothèse de Kant selon laquelle l'opinion publique est la plus puissante force de contrainte au niveau cosmopolite et les autorités politiques des plus hauts rangs des États ne peuvent pas ignorer l'espace public cosmopolite, est « soutenue par la réalité politique de l'ordre politique d'une manière que Kant ne pouvait pas prévoir⁹⁷¹. » La théorie politique de Kant, affirme

⁹⁶⁹ Kjell Goldmann, *The logic of internationalism*, op. cit., p. 89.

⁹⁷⁰ Christopher Hill, « World opinion and the empire of circumstance », op. cit., 113-114.

⁹⁷¹ James Bohman, « Die Öffentlichkeit des Weltbürgers : Über Kants

Bohman, permet un pluralisme radical, d'abord dans les espaces publics dans les États-Nations multiethniques et multiculturels, ensuite dans l'espace public cosmopolite, ouvert au plusieurs perspectives et différents points de vue⁹⁷². Les citoyens dans l'espace public mondial doivent produire des accords publics pluriels, « un consensus pluraliste » qui s'accorde « avec l'intégrité de différents communautés politiques, cultures et modes de vie⁹⁷³. » Ainsi, un espace public cosmopolite peut former et organiser à nouveau les institutions républicaines existantes et les identités politiques⁹⁷⁴. Le critère de légitimité, dit le Bohman avec Kant, est réussir le test du public : ceci est le fondement démocratique de la politique internationale⁹⁷⁵ et la possibilité de créer la paix⁹⁷⁶.

II. Public européen et mondial chez Habermas

Habermas analyse suite à Kant, dans son œuvre *Transformation structurel de la sphère publique*, sous quelle forme l'espace public est devenu le principe d'un contrôle efficace de l'armement. L'idée de la paix est liée au principe de l'espace public, « dans l'attente d'une juridictionnalisation moralement responsable », ou « avec un soulagement stratégiquement forcé des relations internationales », toutefois avec le même objectif : « la liquidation de l'état naturel devenu de plus en plus précaire entre les peuples. » La menace d'une autodestruction globale relativise les avis divergents et crée des intérêts généraux précis. « La paix », dit Habermas, « de toute manière qu'elle soit définie », est devenue aujourd'hui un Topos central de la sphère publique mondiale, dont les gouvernements

‘negatives Surrogat’ », dans Matthias Lutz-Bachmann et James Bohman (dir.), *Frieden durch Recht*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996, p. 87-113, ici : p. 89.

⁹⁷² James Bohman, « Die Öffentlichkeit des Weltbürgers », op. cit., p. 96.

⁹⁷³ James Bohman, « Die Öffentlichkeit des Weltbürgers », op. cit., p. 98-9.

⁹⁷⁴ James Bohman, « Die Öffentlichkeit des Weltbürgers », op. cit., p. 89.

⁹⁷⁵ James Bohman, « Die Öffentlichkeit des Weltbürgers », op. cit., p. 113.

⁹⁷⁶ James Bohman, « Die Öffentlichkeit des Weltbürgers », op. cit., p. 98.

doivent tenir compte⁹⁷⁷. Habermas voit déjà aujourd’hui une sphère publique mondiale dans le sens de Kant dans un contexte de communication cosmopolite, responsable pour des protestations mondiales, sur lesquelles même les puissances mondiales doivent compter⁹⁷⁸.

Dans sa critique au nationalisme, Habermas remonte au principe de publicité de Kant. Le point de vue ethno-national de l’opinion publique présuppose l’existence de la nation. Conformément à ce point de vue, la naissance d’une opinion publique est ancrée dans un peuple avec homogénéité culturelle⁹⁷⁹. D’après cette condition, il est impossible toutefois de penser à la naissance d’une opinion publique dans un État avec une société multiculturelle, pas non plus dans d’autres formes politiques supranationales comme l’Union européenne, ou dans une communauté mondiale. Le principe de publicité kantien n’a toutefois pas la nation pour condition : sa réception permet de penser à la coexistence de différentes communautés ethniques, groupes linguistiques, confessions, images du monde et modes de vie⁹⁸⁰. La nation des citoyens ne trouve pas son identité dans les similitarités ethnico-culturelles⁹⁸¹ ; le consensus est basé sur l’unité d’une procédure⁹⁸², lors de laquelle « les mêmes principes légaux doivent être interprétés des perspectives de différentes traditions nationales, de différentes histoires nationales⁹⁸³. » De cette façon, il n’y a pas de contradiction entre l’universalisme des principes légaux et le particularisme des interprétations de ces principes légaux imprégnées par les différentes histoires nationales. Ceci permet aussi l’accord entre les étrangers et signifie l’inclusion de l’autre, et non pas une uniformité⁹⁸⁴. Habermas revient d’abord à son analyse sur les réalisations de l’État-nation, ce

⁹⁷⁷ Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1ère éd. 1962), 5ème éd., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990, p. 341-342.

⁹⁷⁸ Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, p. 660.

⁹⁷⁹ Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, op. cit.

⁹⁸⁰ Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, op. cit., p. 174.

⁹⁸¹ Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, op. cit., p. 636.

⁹⁸² Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, op. cit., p. 638.

⁹⁸³ Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, op. cit., p. 643.

⁹⁸⁴ Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, op. cit., p. 164-5.

qui comprend deux thèmes : l'explication des notions « État » et « nation », d'une part, et les problèmes que l'État-nation a résolus, d'autre part. Ainsi, Habermas peut ensuite décrire l'insuffisance de la compréhension ethno-nationale de la souveraineté du peuple⁹⁸⁵.

Habermas explique la notion d'« État » par deux de ses caractéristiques constitutives. La première est la souveraineté du pouvoir public : le maintien de la tranquillité et de l'ordre à l'intérieur et la protection de ses frontières à l'extérieur. La deuxième est la différenciation entre l'État et société ; l'État se limite à des tâches administratives. La notion de « nation » naît, pour sa part, à partir de communautés imaginaires, au cœur d'une auto-identification collective face (et contre) à tous les étrangers, à d'autres nations, à des minorités nationales, ethniques et religieuses - en particulier les Juifs. Les concepts d'« État » et de « nation » sont unis dans la formule « État-nation⁹⁸⁶. » Cette formule fournit la solution des problèmes d'un mode de légitimation et d'intégration sociale. Le premier problème est ressorti de la vision de monde pluraliste qui s'est développée à la suite des partages de confession. L'État sécularisé devait se légitimer par des sources autres que la base religieuse « de la grâce de Dieu ». Le deuxième problème a résulté de l'urbanisation et de la modernisation économique, de l'expansion et de l'accélération de la circulation des marchandises, des personnes de des nouvelles, ce qui a retiré la population des associations sociales féodales. La solution a été trouvée dans la mobilisation politique des citoyens par le changement du statut d'un ressortissant d'un État, soumis au pouvoir étatique, à celui de citoyen. Le statut de la nationalité constitue une source sécularisée de légitimation. Le changement du prince à la souveraineté du peuple a impliqué le changement des droits du sujet aux droits de l'homme et du citoyen (droits du citoyen libéraux et politiques), qui garantissent l'autonomie privée et politique. L'autonomie politique signifie que l'État de constitution démocratique est voulu par le peuple lui-même : les destinataires du droit doivent, d'après Rousseau et Kant, être en même temps ses auteurs – il s'agit de l'idée de république. Cette mobilisation politique nécessite une idée forte pour enthousiasmer l'âme. L'idée de nation appelle plus fortement que celle des droits

⁹⁸⁵ Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, op. cit., p. 130.

⁹⁸⁶ Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, op. cit., p. 131-4.

humains au cœur et à l'esprit et « apporte à la conscience des habitants d'un territoire national la nouvelle forme juridique et politique de vie ensemble⁹⁸⁷. » En bref : la nation voulue par les citoyens devrait être la source de légitimation démocratique, et la nation des intégrants au peuple devrait veiller à l'intégration sociale. Les citoyens constituent l'association politique de ceux qui sont libres et semblables, l'universalisme d'une communauté de droit égalitaire. Les membres du peuple constituent une communauté marquée par une langue et une histoire commune, le particularisme d'une communauté de destin historique. Cet universalisme et ce particularisme sont introduits dans la conception de l'État-Nation⁹⁸⁸.

Habermas s'occupe plus étroitement de deux interprétations sur la symbiose entre nation et État. D'après Carl Schmitt, l'association politique des membres d'un système juridique, égaux et libres, nécessite un ancrage dans l'ethnos « des membres d'un peuple. » D'après le point de vue classique, soutenu par Rousseau et Kant, cette symbiose n'est toutefois que temporaire. Le statut de citoyen apporte seulement une nouvelle source séculaire de légitimation et « une intégration sociale abstraite et intermédiaire juridiquement. » Dans une deuxième étape, Habermas analyse différentes conséquences de ces interprétations pour les problèmes de l'autodétermination nationale, de l'égalité des droits dans les sociétés multiculturelles et le transfert des droits de souveraineté à des institutions supranationales⁹⁸⁹. D'après Carl Schmitt, l'homogénéité nationale est une condition nécessaire pour la démocratie : La formation de la volonté politique est l'auto-affirmation collective d'un peuple. Elle n'a pas de teneur normative raisonnable et ne ressort pas d'une discussion publique, mais s'épuise dans la teneur expressive d'un esprit de peuple. La notion du peuple s'oppose à celle d'une «humanité» conçue humanistiquement. Schmitt se situe ainsi en contradiction avec le républicanisme du droit rationnel. D'après Rousseau et Kant, contrairement à Schmitt, tous doivent décider sur les mêmes choses. Il s'agit d'une procédure d'auto législation démocratique qui ne nécessite pas d'homogénéité culturelle. D'après

⁹⁸⁷ Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, op. cit., p. 135-6.

⁹⁸⁸ Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, op. cit., p. 139.

⁹⁸⁹ Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, op. cit., p. 158-60.

la lecture libérale de ce point de vue classique, les participants au contrat social sont des égoïstes éclairés. Ceci n'est cependant pas ainsi, selon une compréhension intersubjective de la souveraineté populaire procédurale, d'après laquelle les participants dans une communication visent des décisions motivées raisonnablement : « La formation de la volonté et de l'opinion politique s'effectuent non seulement sous forme de compromis, mais aussi d'après le modèle des discours publics qui visent à l'acceptabilité rationnelle des règlements à la lumière d'intérêts généralisés, d'orientations de valeur partagées et de principes fondés (...). Du point de vue de Kant et (...) Rousseau, l'autodétermination démocratique n'a pas le sens de l'affirmation collectiviste, et en même temps excluant, d'une indépendance nationale et d'une réalisation d'une particularité nationale. Elle a plutôt le sens incluant d'une auto législation qui inclue tous les citoyens de manière égale. L'inclusion signifie qu'un tel ordre politique se tient ouvert pour l'assimilation des discriminés et l'inclusion des marginalisés, sans comprendre ceux-ci dans l'uniformité d'une communauté de peuple similaire (...)⁹⁹⁰. » Vis-à-vis des défis actuels, Habermas veut montrer que ce point de vue de la théorie de la communication est plus approprié qu'un point de vue ethno nationale⁹⁹¹.

Le premier défi se réfère au droit à l'autodétermination nationale. Les notions normatives de construction juridique de l'État constitutionnel n'expliquent pas la composition de l'ensemble des sujets de droit libres et égaux. Les frontières sociales des communautés politiques sont contingentes. La compréhension ethno-nationale d'une souveraineté populaire peut toutefois dépouiller cette contingence, fournir ces frontières « avec l'aura d'une substantialité imitative et légitimer par une origine⁹⁹². » D'après Carl Schmitt, l'autodétermination démocratique est une auto affirmation essentiellement collective. Aucune réalisation de droits fondamentaux ne peut avoir lieu en dehors d'un peuple national ; ainsi, le droit collectif de chaque peuple à une propre existence nationale est la condition nécessaire pour la garantie efficace de droits individuels

⁹⁹⁰ Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, op. cit., p. 160-7.

⁹⁹¹ Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, op. cit., p. 167.

⁹⁹² Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, op. cit., p. 139-40.

égaux. C'est pourquoi Schmitt recourt à la nécessité d'une politique répressive par une ségrégation spatiale (installation des protectorats, colonies, réserves). Toutefois, observe Habermas, un État-nation ne se développe pas à partir d'une ethnie singulière. D'après la théorie du droit rationnel, les rapports juridiques ressortent des relations individuelles de reconnaissance intersubjective : « En effet, tandis que tous les citoyens jouissent des mêmes droits et personne n'est discriminé, il n'y a aucune raison normative convaincante pour séparer les communautés existantes⁹⁹³. » La nation de citoyens ne trouve ainsi pas son identité dans les communautés ethnico-culturelles, mais dans la procédure : « La nationalité démocratique n'a pas besoin d'être enracinée dans l'identité nationale d'un peuple. À part la variété de différents modes de vie culturels, elle exige toutefois la socialisation de tous les citoyens dans une culture politique commune », ce qui peut être créé par la procédure⁹⁹⁴.

Cela vaut de la même manière pour le problème de l'égalité des droits dans les sociétés multiculturelles, pour autant que « la coexistence égale de différentes communautés ethniques, groupes linguistiques, confessions et modes de vie » n'implique pas « le prix de la fragmentation de la société⁹⁹⁵. » Habermas constate que les sociétés pluralistes actuelles s'éloignent toujours plus du modèle d'un État-Nation avec une population culturellement homogène. La variété des modes de vie culturels, des groupes ethniques, des confessions et des visions du monde augmente. Les républicanistes, dit-il, doivent apprendre à s'établir « sur leurs propres pieds ». À cet effet, la démocratie ne doit pas seulement signifier la liberté libérale et des droits de participation politiques, mais aussi « le bénéfice profane des droits de participation (...) sociaux et culturels, la reconnaissance réciproque des différents modes de vie culturels. » C'est le seul moyen pour garder la priorité au thème de la réalisation des droits fondamentaux⁹⁹⁶. Les énormes mouvements de migration des régions pauvres de l'est et du sud ont produit le conflit entre, d'une part, les principes universels de l'État de droit démocratique et, d'autre part, les

⁹⁹³ Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, op. cit., p. 167-171.

⁹⁹⁴ Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, op. cit., p. 643.

⁹⁹⁵ Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, op. cit., p. 174.

⁹⁹⁶ Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, op. cit., p. 141-144.

exigences particularistes sur l'intégrité des modes de vie. Habermas demande « s'il est justifiable que les devoirs spéciaux relatifs à la nationalité aient priorité sur les obligations universelles, qui dépassent les frontières⁹⁹⁷. » D'après lui, l'identité de la communauté politique « se lie aux principes légaux universels ancrés dans la culture politique et non à un mode de vie ethnique-culturel particulier. Par conséquent, on doit attendre des immigrés seulement la disposition à consentir à la culture politique de leur nouvelle patrie, sans devoir par conséquent abandonner le mode de vie culturel de leur origine⁹⁹⁸. »

Le dernier problème est le transfert des droits de souveraineté à des institutions supranationales. Par les processus de globalisation, les possibilités de contact et d'information se multiplient, mais cela n'étend pas per se le monde intersubjectivement partagé et la liaison des points de vues importants, à partir desquels naissent les sphères publiques : « les sphères publiques produites dans l'internet reste comme des villages globaux segmentées. » La politique nationale perd le pouvoir sur les conditions de production. L'objectif de la compétitivité internationale entraîne un chômage élevé de longue durée et la suppression de l'État social. « Une alternative à la renonciation de la politique serait qu'elle - avec la construction au niveau supranational d'acteurs capables d'agir - régénère les marchés », comme par exemple avec l'Union européenne. La fin de l'État-nation ne doit alors pas absolument signifier la fin de l'autonomie civique. De plus, « l'équilibre des pouvoirs » dans le système international doit être remplacé par des institutions internationales qui permettent le règlement politique⁹⁹⁹. Le point de vue substantialiste de la souveraineté de peuple ne peut pas, selon Habermas, réagir convenablement à ces défis¹⁰⁰⁰. Habermas prend en considération une différenciation « entre une culture politique à l'échelle européenne et les traditions (...) nationales. Un patriotisme constitutionnel doit surgir à partir (...) de différentes interprétations, imprégnées d'histoire nationale, des mêmes principes universels de

⁹⁹⁷ Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, op. cit., p. 651-654.

⁹⁹⁸ Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, op. cit., p. 658-659.

⁹⁹⁹ Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, op. cit., p. 146-152.

¹⁰⁰⁰ Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, op. cit., p. 18.

droit¹⁰⁰¹. » Les exigences fonctionnelles pour une formation de la volonté démocratique en Europe ne forment pas, pour Habermas, un « peuple européen », mais une sphère publique qui permet, à travers des associations civiles et la presse de masse, la naissance des opinions publiques, qui transforment « thèmes et prises de position en mesures d'influence politique¹⁰⁰². » Pour le réaliste sceptique, le public incorpore, sinon l'irrationalité, seulement les intérêts nationalistes. En revanche, la reconstruction du principe de publicité kantien chez Habermas essaie de nouveau de trouver le critère de la légitimité d'un ordre international dans le public, vu maintenant à nouveau comme capable d'exiger du droit international la promotion des idéaux pacifistes (malgré la massification, la manipulation et l'abus sans scrupules de l'avis public en ce qui concerne les valeurs en général partagées comme la protection de l'environnement et les droits humains).

III. Contradictions d'une « sphère publique mondiale »

Deux objections peuvent être élevées contre le concept d'un espace public mondial comme catégorie de la théorie de droit international public. Un point de vue normatif sur l'espace public mondial, basé sur des valeurs universelles, peut d'abord se concilier facilement avec des intentions réalistes, ce qui a été traditionnellement l'objet de la critique idéologique et, dans les années 90, a été même annoncé par quelques libéraux comme « la découverte » d'une « nouvelle » forme de pouvoir - comme chez Joseph Nye dans la présentation de son concept de *soft power*. Dans son livre *Bound to lead*¹⁰⁰³, Nye traite du problème suivant : Comment les États peuvent-ils garder leur pouvoir vis-à-vis la nouvelle scène internationale ? Les États, affirme Nye, doivent « compléter » le point de vue réaliste par le libéral, pour s'adapter aux modifications des relations internationales, sans perdre leur *statu quo* comme potence politique internationale. Le réalisme, dont la notion la plus importante est celle du « pouvoir », s'oriente d'après la raison de l'État et d'après l'application de la force

¹⁰⁰¹ Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, op. cit., p. 651.

¹⁰⁰² Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, op. cit., p. 183. Voir Jürgen Habermas et Jacques Derrida, *Nach dem Krieg : Die Wiedergeburt Europas*, FAZ, 31.05.2003.

¹⁰⁰³ Joseph Nye, *Bound to Lead*, New York, Basic Books, 1990, p. 173-201.

militaire à la manutention de l'équilibre de pouvoir dans le système international. Contrairement au réalisme, le libéralisme s'oriente vers l'interdépendance économique et écologique, vers les institutions et les valeurs universelles internationales comme les droits de l'homme et la démocratie. Nye encastre les idées libérales dans un cadre réaliste, en considérant des idées libérales comme une nouvelle forme de pratique de pouvoir national. Ainsi, il différencie le *hard power* et le *soft power* : le *hard power* correspond au pouvoir militaire des Réalistes, et le *soft power* aux mécanismes et idées libéraux. Le *Hard power*, le pouvoir militaire, est certes encore l'instrument de pouvoir prépondérant, mais la culture universelle, les corporations multinationales et « l'interdépendance » permettent de nouvelles formes de domination. Nye voit une source importante de *soft power* dans la culture américaine populaire, dont les produits sont attractifs dans le monde entier. Les idéaux politiques de la démocratie et les droits de l'homme sont une source importante d'influences internationales qui ont été oubliées par les Réalistes fixés au *hard power*. Une autre source importante de pouvoir réside dans l'aide aux plus faibles : des États puissants peuvent éviter que d'autres États, trop faibles pour gérer leurs problèmes internes - comme la pauvreté et des drogues - souffrent d'un collapsus et peuvent ainsi leur imposer quelques principes comme condition pour une aide possible. Celui qui ne veut pas perdre son pouvoir, dit Nye, doit investir plus dans les ressources de *soft power*, par de grands investissements dans les organisations internationales et dans la culture politique libérale.

D'après l'idée libérale d'interdépendances globales, tous les États dépendent de l'environnement. La globalisation des risques (perturbations écologiques, asymétries économiques et politiques, commerce d'armes - particulièrement nucléaires, biologiques et chimiques -, trafic de drogues et terrorisme) les menace et les unit en même temps tous dans une société mondiale. Conformément au discours globalisé, la sécurité ne signifie plus seulement la survie physique et l'intégrité territoriale, mais implique aussi des questions écologiques, économiques et politiques¹⁰⁰⁴. Un aspect de ce processus est la diffusion des informations, des valeurs démocratiques et des

¹⁰⁰⁴ Joseph Nye, *Bound to Lead*, op. cit., p. 179.

actions multilatérales solidaires¹⁰⁰⁵. Toutefois, de cette façon, « le sud » est attaqué en même temps comme menace de la sécurité internationale, à cause de son inefficacité économique, de ses violations aux droits humains, de sa destruction de l'environnement, du trafic de drogue, etc.¹⁰⁰⁶ Les valeurs universelles sont en quelque sorte confisquées par les particuliers. L'application sélective et non-universelle des principes universels détruit toutefois la confiance à ces principes eux-mêmes. Cette sélectivité signifie qu'il y de la « justice » pour quelques États, mais non pour d'autres. Malgré tous les efforts des normativistes pour sauver la validité du droit international public et des droits humains, le discours de légitimation est perçu principalement comme un moyen visant la réalisation des intérêts propres.

La deuxième limite qu'on adresse à la notion d'un espace public mondial est basée sur l'incompatibilité entre la représentation normative d'un public mondial et la réalité d'un monde plein de conflits, marqué par les tendances d'exclusion. Même si cette représentation d'un public mondial pluraliste et multiculturel est sans aucun doute souhaitable, elle ne livre cependant pas de solutions faisables visant sa réalisation et n'examine pas ses conditions sociologiques. La garantie de la nationalité ne corrige même pas les relations asymétriques qui empêchent l'accès à des droits déjà consacrés¹⁰⁰⁷. Les transferts des droits de souveraineté à des organisations supranationales ne permettent aucune solution dans le sens d'une « politique de prospérité globale solidaire » : Les mesures protectionnistes et de restriction à l'immigration dans l'Union européenne, la structure non démocratique du conseil de sécurité de l'ONU et la préférence néolibérale des institutions du système de Bretton-Woods ne semblent pas être au service « de la justice »

¹⁰⁰⁵ Celso Lafer et Gelson Fonseca Jr., « Questões para a diplomacia no contexto internacional das polaridades indefinidas (notas analíticas e algumas sugestões) », dans Gelson Fonseca Jr. et Sergio Henrique Nabuco de Castro (dir.), *Temas de Política Externa Brasileira II*, 1995, volume 1, São Paulo, Paz e Terra, p. 55-77, ici : p. 70-71.

¹⁰⁰⁶ Celso Lafer et Gelson Fonseca Jr., « Questões para a diplomacia no contexto internacional das polaridades indefinidas », op. cit., p. 57-58.

¹⁰⁰⁷ Étienne Balibar, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997, p. 23.

globale¹⁰⁰⁸. » La partie de l'humanité exclue de représentation politique s'élargit¹⁰⁰⁹.

Face à cette situation, la nécessité de développer un point de vue de droit international public, qui ne suppose pas d'emblée la fiction de l'existence d'une communauté mondiale et d'un public mondial qui acceptent des valeurs universelles, paraît compréhensible. La représentation normative d'une communauté mondiale, d'un espace public mondial, d'une solidarité internationale, d'une complémentarité et d'une coopération, peut à peine dissimuler la force, l'injustice et l'exploitation qui constituent les relations internationales¹⁰¹⁰. L'idée d'une communauté internationale peut être seulement comprise dans le sens normatif - et le seul objectif du droit international public doit être de construire une vraie communauté internationale. Mais dans le sens historico-critique, une telle communauté internationale n'a jamais existé. Si des principes universels, dans les cas particuliers, sont interprétés et appliqués différemment, leur justification et leur légitimation ne peuvent invoquer aucun consensus. Cela n'exige toutefois en aucun cas (contrairement à Morgenthau) un rejet « réaliste » du droit international public, mais une méthodologie de droit international conçue différemment. Ce n'est pas le consensus, mais les contradictions et les conflits qui déterminent la formulation, l'interprétation et l'application des normes, qui doivent être analysées dans leur fonction sociale et déterminée par le contexte.

L'analyse historique de la naissance et du développement du droit international public, de ses institutions, documents et normes explicitent en même temps la violence qui empêche la réalisation d'un espace public mondial : l'élimination de la résistance incompatible avec le système (violence fonctionnelle), l'élimination de « l'excédent

¹⁰⁰⁸ Marcelo Neves, « Gerechtigkeit und Differenz in einer komplexen Weltgesellschaft », *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 2002, numéro 88, p. 323-348.

¹⁰⁰⁹ Étienne Balibar, *La crainte des masses*, op. cit., p. 42.

¹⁰¹⁰ Charles Chaumont, « Cours général de droit international public », *Recueil des cours*, 1970, volume I, numéro, 129, p. 333-527, ici : 344-7 ; Monique Chemillier-Gendreau, « Rapport sur la fonction idéologique du droit international », *Annales de la Faculté de Droit et des Sciences Économiques de Reims*, 1974, Reims, A.R.E.R.S., p. 221-239, ici : 229.

humain » dans la propagation du capital (violence objective non fonctionnelle) et l'élimination « de l'altérité » dans les « conflits d'identité » (violence subjective non fonctionnelle)¹⁰¹¹. La résistance vient surtout des mouvements sociaux locaux et globaux, mais les mouvements locaux (femmes, immigrants, minorités, travailleurs, personnes sans abri etc.) prédominent, puisqu'ils sont liés à des contextes différents, et s'unissent seulement de façon épisodique¹⁰¹². Néanmoins, des mouvements sociaux locaux, aussi bien que globaux, semblent encore bien éloignés de la réalisation d'objectifs concrets.

¹⁰¹¹ Étienne Balibar, *La crainte des masses*, op. cit., p. 42.

¹⁰¹² Étienne Balibar, « Préface », dans Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, 1988, Paris, La découverte, p. 14.

Bibliographie

ANDERSON-GOLD Sharon, « Crimes against humanity. A kantian perspective on international law », dans KNELLER Jane et AXINN Sidney (dir.), *Autonomy and community. Readings in contemporary Kantian social philosophy*, New York, State University of New York, 1998, p. 103-111.

ANNAN Kofi, lecture à la conférence : « Preventing Genocide : Threats and Responsibilities », Stockholm, 26-28 Janvier 2004, UN Press Release SG/SM/9126.

ARENDT Hannah, *On Revolution*, Londres, Faber and Faber, 1963.

ARENDT Hannah, *Über die Revolution*, 4. éd., München, Piper, 1994.

ARENDT Hannah, *The Origins of Totalitarianism* [1951], Cleveland, 1966.

ARISTOTELES, « Politica » (335-323 a.C.), dans *The basic works of Aristotle*, New York, Random, 1941.

ARRIGHI Giovanni, *The long twentieth century*, Londres, Verso, 1994.

AULARD A., « La propagande pour la Société des Nations ». *La paix par le droit*, 1927, Année 37.

AXINN Sidney, « World Community and its government », dans KNELLER Jane et AXINN Sidney (dir.), *Autonomy and community. Readings in contemporary Kantian social philosophy*, New York, State University of New York, 1998, p. 119-129.

BACON Francis, « The Advancement of Learning », dans SPEDDING James et ELLIS Robert L. (org.), *The Works of Francis Bacon*,

Londres, Longman, 1857 (1605), vol. 3.

BALIBAR Étienne, « Préface », dans BALIBAR Étienne et WALLERSTEIN Immanuel, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La découverte, 1988.

BALIBAR Étienne, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997.

BALIBAR Étienne, *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*, Paris, Découverte, 2001.

BALIBAR Etienne, *Violence et civilité, Welles Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, 2010.

BAUMGOLD Deborah, « When Hobbes Needed History », dans ROGERS G. A. J. et SORELL Tom (org.), *Hobbes and History*, London/New York, Routledge, 2000, p. 25-43.

BEAUD Olivier et PASQUINO Pasquale (dir.), *La controverse sur le gardien de la Constitution et la justice constitutionnelle : Kelsen contre Schmitt*, Paris, Panthéon-Assas, 2007.

BECHER Hartmut, « Apresentação », dans ROHDEN Valerio (dir.), *Kant e a instituição da Paz*, Porto Alegre, Ed. Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997, p. 9-10.

BENSAID Antonio, « Antonio Negri et le pouvoir constituant », consultado no site http://www.espaimarx.org/3_19.htm, 2000.

BEST Steven. (1996), *The politics of historical vision: Marx, Foucault, Habermas*. Nova York/Londres, The Guilford Press.

BIALAS Volker, « Einleitung » dans BIALAS Volker et HÄSSLER Hans-Jürgen (dir.), *200 Jahre Kants Entwurf « Zum ewigen Frieden ». Idee einer globalen Friedensordnung*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1996.

BIDDULPH Sarah, *Legal Reform and Administrative Detentive Powers in China*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

BIDET Jacques, *Théorie de la Modernité*, Paris, PUF, 1990.

BINOCHE Bertrand, « Nem Hegel nem Montesquieu », *Revista de Filosofia Política*, 1998, numéro 2, p. 55-70.

BLESENKEMPER Klaus, *Publiec age – Studien zum Öffentlichkeitsbegriff bei Kant*, Francfort-sur-le-Main, Haag u. Herchen, 1987.

BOBBIO Norberto, « Max Weber e Hans Kelsen », dans *Diritto e Potere. Saggi su Kelsen*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1992.

BOHMAN James et LUTZ-BACHMANN Matthias, « Introduction » dans BOHMAN James et LUTZ-BACHMANN Matthias (dir.), *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, Londres, MIT, 1996, p. 1-22.

BOHMAN James, « Die Öffentlichkeit des Weltbürgers : Über Kants 'negatives Surrogat' », dans LUTZ-BACHMANN Matthias et BOHMAN James (dir.), *Frieden durch Recht*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996, p. 87-113.

BONIFACE Pascal, *Le monde contemporain: grandes lignes de partage*, Paris, PUF, 2001, p. 203-213.

BOROT Luc, « Hobbes' Behemoth », dans ROGERS G. A. J. et SORELL Tom (org.), *Hobbes and History*, London/New York, Routledge, 2000, p. 137-146.

BOTHE Michael, PARTSCH Karl Josef et SOLF Waldemar A., *New Rules for Victims of Armed Conflicts*, Hague/Boston/Londres, Martinus Nijhoff Publishers, 1982.

BOUCHER David, *Political Theories of International Relations*, New York, Oxford University Press, 1998.

BOULDING Kenneth, *The Image: Knowledge of life in society*. Michigan. University of Michigan Press, 1956.

BOURDIEU Pierre, *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1984.
BOURDIEU Pierre, « La force du droit. Élément pour une sociologie du champ juridique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1986, 64, p. 3-19.

BOURDIEU Pierre, « La codification », *Choses Dites*, Paris, Minuit, 1987.

BOURDIEU Pierre, « Les juristes, gardiens de l'hypocrisie collective », dans F. Chazel et J. Commaille (dir.), *Normes juridiques et régulation sociale*, Paris, 1991, p. 95-99.

BOURDIEU Pierre, *Raisons Pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994.

BOURDIEU Pierre, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997.

BOUTROS-GHALI Boutros, *An Agenda for Peace: Preventive Diplomacy, Peacemaking and Peace-keeping*, Document A/47/277 – S/24111, 17 Juin 1992, New York, Department of Public Information, United Nations, 1992.

BRAILLARD Philippe, « Préface », dans GIESEN Klaus Gerd, *L'Éthique des Relations Internationales. Les Théories Anglo-Américaines Contemporaines*, Bruxelles, Bruylant, 1992.

BRANDT Reinhard, « Vom Weltbürgerrecht », dans HÖFFE Otfried (dir.), *Immanuel Kant. Zum Ewigen Frieden*, Berlin, Akademie Verlag, 1995, p. 69-86.

BRANDT Reinhard, « Der ungerechte Feind. Was Kant zum Krieg im Kosovo zu sagen hätte », *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 7 mai 1999, p. 11.

BRAUCH Hans Günter, « As Nações Unidas e as organizações

regionais. Uma contribuição ao sistema de segurança coletiva: o caso europeu », *Contexto internacional*, 1994, volume 16, número 2, p. 209-248.

BRAUER Daniel, « Utopia e historia em el proyecto de Kant de una ‘Paz perpetua’ », dans ROHDEN Valerio (dir.), *Kant e a instituição da Paz*, Porto Alegre, Ed. Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997, p. 210-221.

BULL Hedly, « Hobbes and the International Anarchy », *Social Research*, vol. 48, p. 717-738, 1981.

BURG Peter, *Kant und die französische Revolution*, Berlin, Duncker und Humblot, 1974.

BURTON John, *World Society*. Cambridge : Cambridge University Press, 1972.

CARR Edward Hallet, *The twenty year's crisis 1919-1939. An introduction to the study of international relations*, (1. éd. 1939), 2. éd., Londres, Papermac, 1946.

CAVALLAR Georg, *Pax Kantiana. Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs « Zum ewigen Frieden » (1795) von Immanuel Kant*, Wien/Köln/Weimar, Böhlau, 1992.

CAVALLAR Georg, « A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano À Paz Perpétua », dans Rohden Valerio (dir.), *Kant e a instituição da paz*, trad. Naumann Peter, Porto Alegre, Ed. Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997, p. 78-95 (« Die Systematik des Rechtsphilosophische Teils von Kants Entwurf Zum ewigen Frieden », *Id*, p. 58-77).

CHAUMONT Charles, « Cours général de droit international public », *Recueil des cours*, 1970, volume I, Tome 129, p. 333-527.

CHAUVIRE Christine et FONTAINE Olivier, *Le vocabulaire de Bourdieu*, Paris, Ellipses, 2003.

CHEMILLIER-GENDREAU Monique, « Rapport sur la fonction

idéologique du droit international », *Annales de la Faculté de Droit et des Sciences Économiques de Reims*, 1974, Reims, A.R.E.R.S., p. 221-239.

Chemillier-Gendreau, Monique. *Humanité et souverainetés. Essai sur la fonction du droit international*. Paris, La découverte, 1995.

CHEMILLIER-GENDREAU Monique, *Droit international et démocratie mondiale*, Paris, Textuel, 2002.

Chingo, Juan et Dunga, Gustavo. “Imperio o imperialismo?”. In: *Espai Marx*. http://www.espaimarx.org/3_23.htm

CHWASZCA Christine et KERSTING Wolfgang, « Vorwort », *Politische Philosophie der internationalen Beziehungen*, 1998, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, p. 7-8.

CLAUDE Inis L., Jr., « The impact of public opinion upon foreign policy and diplomacy : open diplomacy revisited », *Internationale spectator*, 1965, volume 19, numéro 1.

COLLIOT-THELENE Catherine, *Le désenchantement de l'État*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1992.

COMMALLE Jacques (dir.), « Dossier : La place du droit dans l'œuvre de Pierre Bourdieu », *Droit et Société*, 2004, 56-57, p. 11-71.

CONRADIN Philip, « Das kodifizierte Recht in der Rechtssoziologie Pierre Bourdieus », dans HOTZ Sandra et MATHIS Klaus (dir.), *Recht, Moral und Faktizität. Festschrift für Prof. Dr. iur. Walter Ott*, Zurich, Dike-Verlag, 2008, p. 437-467.

COX Robert W., « Introduction », dans COX Robert W., *The New Realism : Perspectives on Multilateralism and World Order*, Tokyo, United Nations University Press, 1997.

CZEMPIEL Ernst-Otto, « O teorema de Kant e a discussão atual sobre a relação entre democracia e paz », dans ROHDEN Valerio (dir.), *Kant e a instituição da Paz*, trad. NAUMANN Peter, Porto Alegre, Ed.

Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997, p. 121-142 (« Kants Theorem und die aktuelle Diskussion über die Beziehung zwischen Demokratie und Frieden », *Id*, p. 99-120).

DEAR Peter, « Method and the Study of Nature », dans GARBÉR Daniel et AYERS Michael (org.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, vol. I.

DEL VECCHIO Georges, « La société des nations au point de vue de la philosophie du droit international », *Recueil des cours*, 1931, Tome 38, IV, p. 541-649.

DELBOS Victor, *La philosophie pratique de Kant*, 3. éd., Paris, PUF, 1969.

DERRIDA Jacques, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.

DERRIDA Jacques, *Force de Loi*, Paris, Galilée, 1994.

DERRIDA Jacques, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Paris, Galilée, 1997.

DERRIDA Jacques, *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Éditions Unesco, Verdier, 1997.

DESCARTES René, *La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle*, dans ADAM Charles et TANNERY Paul (org.), *Oeuvres de Descartes*, (2. éd.), Paris, Vrin, 1971-1975 (1676), vol. X, p. 489-532.

DETTEL Wolfgang, « Aristotle's *Posterior Analytics* and the Path to the Principles », dans AVGELIS N. et PEONIDIS F. (org.), *Aristotle on Logic, Language and Science*, Thessaloniki, Sakkoulas, 1998, p.155-182.

DETTEL Wolfgang et ZITTEL Claus, « Hobbes und die Historiographie », *Zeitsprünge. Forschung zur Frühen Neuzeit*, 2001, vol. 5, n. 3-4, p. 330-346.

DEZALAY Yves et GARTH Bryant, *Dealing in Virtue : International Commercial Arbitration and the Construction of a Transnational Legal Order*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

DOYLE Michael, « Kant, Liberal Legacy and Foreign Affairs », *Philosophy and Public Affairs*, 1983, « Part II », volume 12, numéro 4, p. 323-353.

DUPUY Pierre-Marie, « Considérations sur l'opinion publique internationale dans ses rapports avec le Droit » dans BADIE Bertrand et PELLET Alain (dir.), *Les relations internationales à l'épreuve de la science politique. Mélanges Marcel Merle*, Paris, Economica, 1993, p. 303-310.

DURKHEIM Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris, Librairie Générale Française, 1991.

EHRLICH Eugen (1913), *Grundlegung der Soziologie des Rechts*, Berlin, Duncker und Humblot, 1989

ENGELMANN Fabiano, « Tradition and diversification in the uses and definition of law. A proposed analysis », *Brazilian Political Science Review*, 2007, 1, p. 53-70.

ETTE Ottmar, « Unterwegs zu Weltbewusstsein. Alexander von Humboldt. Wissenschaftsverständnis und die Entstehung einer ethisch fundierten Weltanschauung », *Alexander von Humboldt im NETZ*, volume I, numéro 1, 2000.

ETTE Ottmar, *Weltbewusstsein. Alexander von Humboldt und das unvollendete Projekt einer anderen Moderne*, Weilerswist, Velbrück, 2002.

FEITH Douglas J., « Law in the Service of the Terror – The Strange Case of the Additional Protocol ». *The National Interest*, N. 1, p. : 36-47.

FICHTE J. W., « Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums

über die französischen Revolution », dans *Fichtes Werke*, Vol. 6, Berlin, 1971.

FICHTE J. W., « Über Machiavelli als Schriftsteller », dans *Fichtes Werke*, Vol. 11, Berlin, 1971.

FOERSTER Friedrich Wilhelm, *Der Entwicklungsgang der kantischen Ethik bis zur Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, Meyer-Müller, 1894.

FORSYTH Murry, « Thomas Hobbes and the External Relations of States », *British Journal of International Studies*, 1979, vol. 5, n. 3, p. 196-209.

FREI Christoph, *Hans J. Morgenthau. Eine intellektuelle Biographie*, Bern/Stuttgart/Wien, Haupt, 1993.

FREUD Sigmund, « Totem und Tabu » (1912-1913), dans *Studienausgabe*, Vol. IX, Frankfurt 2000.

FREUD Sigmund, « Zur Einführung des Narzismuß » (1914), dans FREUD Sigmund, *Studienausgabe*, édité par MITSCHERLICH Alexander, RICHARDS Angela et STRACHEY James, Vol. III, Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1997.

FREUD Sigmund, « Zeitgemäßes über Krieg und Tod » (1915), dans FREUD Sigmund, *Studienausgabe*, édité par MITSCHERLICH Alexander, RICHARDS Angela et STRACHEY James, Vol. IX, Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1997.

FREUD Sigmund, *Trauer und Melancholie* (1917), dans FREUD Sigmund, *Studienausgabe*, édité par MITSCHERLICH Alexander, RICHARDS Angela et STRACHEY James, Vol. III, Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1997.

FREUD Sigmund, *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921), dans FREUD Sigmund, *Studienausgabe*, édité par MITSCHERLICH Alexander,

RICHARDS Angela et STRACHEY James, Vol. IX, Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1997.

FREUD Sigmund, *Das Ich und das Es* (1923), dans FREUD Sigmund, *Studienausgabe*, édité par MITSCHERLICH Alexander, RICHARDS Angela et STRACHEY James, Vol. III, Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1997.

FREUD Sigmund, *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), dans FREUD Sigmund, *Studienausgabe*, édité par MITSCHERLICH Alexander, RICHARDS Angela et STRACHEY James, Vol. IX, Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1997.

FREUD Sigmund, *Neue Folge der Vorlesung zur Einführung in die Psychoanalyse* (1933), dans FREUD Sigmund, *Studienausgabe*, édité par MITSCHERLICH Alexander, RICHARDS Angela et STRACHEY James, Vol. I, Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1997.

FREUD Sigmund, *Warum Krieg ?* (1933), dans FREUD Sigmund, *Studienausgabe*, édité par MITSCHERLICH Alexander, RICHARDS Angela et STRACHEY James, Vol. IX, Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1997.

FRIED Alfred H., « Die Friedensidee in moderner Auffassung », dans *Der deutsche Friedens-Kongress in Stuttgart*, Verlag der Deutschen Friedensgesellschaft, 1909, p. 15-19.

FRIEDRICH II. von Preussen, *Anti-Machiavel, oder Versuch einer Kritik über Machiavels Regierungskunst eines Fürsten* (1740), Dortmund, Horenberg, 1982.

FROMM Erich, « A Counter-Rebuttal to Herbert Marcuse », *Dissent*, 1956, volume 3, numéro 1.

FROMM Erich, « The Human Implications of Instinctivistic ‘Radicalism’. A Reply to Herbert Marcuse », *Dissent*, 1955, volume 2, numéro 4.

GASSER Hans Peter, *Le droit humanitaire*. Genève : Institut Henry-

Dunant. Berne : Éditions Paul Haupt, 1993.

GAILLE-NIKODIMOV Marie, *La constitution est elle-même un terrain de lutte*, Paris, CNRS/ENS (mimeo.), 2002.

GARCIA-VILLEGAS Mauricio, « On Pierre Bourdieu legal thought », *Droit et Société*, 2004, 56-57, p. 54-71.

GARTH Bryant et STERLING Joyce, « From legal realism to law and society : reshaping law for the last stages of the social activist state », *Law and Society Review*, 1998.

GASSER Hans Peter, *Le droit international humanitaire*, Institut Henry-Dunant, 1993.

GIESEN Klaus-Gerd, « Die Genfer Friedensgesellschaft (1830-1839) und der Strukturwandel des europäischen Pazifismus », *Die Friedens-Warte*, 66, n. 1-2, 1986, p. 23-42.

GIESEN Klaus-Gerd. *L'éthique des relations internationales. Les théories anglo-américaines contemporaines*. Bruxelas, Bruylant, 1992

GIESEN Klaus-Gerd, « Kant et la guerre de masse », *Actes du IIIe Congrès de la Société Internationale d'Études kantiennes de la langue française*, Athènes, 14-17 mai 1997, p. 331-341.

GOETHE Johann Wolfgang von, *Die Wahlverwandschaften (1^{ère} édition 1809)*, Francfort-sur-le-Main, Insel, 2009.

GOLDMANN Kjell, *The logic of internationalism. Coercion and accommodation*, London/New York, Routledge, 1994.

GREENWOOD Christopher, « A critique of the additional protocols to the Geneva Conventions of 1949 », dans DURHAM Helen et MCCORMACK Timothy L.H. (dir.). *The changing face of conflict and the efficacy of international humanitarian law*. The Hague/London/Boston, Martinus Nijhoff Publishers, 1999, p. 3-20.

GROSSI Verdiana, *Le pacifisme européen 1889-1914*, Bruxelles,

Bruylant, 1994.

GROTIUS Hugo, *Le droit de la guerre et de la paix*, Paris, PUF, 1999 (*De jure belli ac pacis*, 1625).

GUILLOT M., *Actes de la Conférence Diplomatique sur la réaffirmation et le développement du droit international humanitaire applicable dans les conflits armés – Genève (1974-1977)*, Berne, 1978.

HABERMAS Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1. éd. Luchterhand Verlag, 1962), 7. éd., Neuwied, Luchterhand, 1975.

HABERMAS Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1981.

HABERMAS Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1985.

HABERMAS Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1ère éd. 1962), 5ème éd., Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1990.

HABERMAS Jürgen, *Faktizität und Geltung*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1992.

HABERMAS Jürgen, « O Estado-nação europeu frente aos desafios da globalização », *Novos Estudos*, CEBRAP, 43, 1995, p. 87-101.

HABERMAS Jürgen, « Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren », dans HABERMAS Jürgen (dir.), *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1996, p. 192-236.

Habermas, Jürgen. *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt, Suhrkamp, 1996

HABERMAS Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken* (1ère édition: 1988), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2ème édition, 1997.

HABERMAS Jürgen, « Bestialität und Humanität. Ein Krieg zwischen Recht und Moral », *Die Zeit*, numéro 18, le 29 mai 1999, p. 01.

HABERMAS Jürgen et DERRIDA Jacques, « Nach dem Krieg : die Wiedergeburt Europas », *Frankfurter Allgemeiner Zeitung*, 31 mai 2003, p. 33-34.

HABERMAS Jürgen et DERRIDA Jaques, « Europe : plaidoyer pour une politique extérieure commune », *Libération*, 31.05.2003.

HACKER Daphna, « A legal field in action : beyond the debate on who acts under which shadow », Paper presented at the annual meeting of the *The Law and Society Association*, Chicago, Illinois, May 27, 2004.

HAMBURGUER Ernest, « Droits de l'homme et relations internationales », *Recueil des cours*, 1959, Tome 97, II, p. 293-429.

HARDT Michael et NEGRI Antonio, *Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

HAROUEL-BURELOUP Véronique. *Traité de droit humanitaire*. Paris, PUF, 2005.

HAUBERG Machael et BEUTIN Wolfgang, « Vorwort », dans *Hommage à Kant. Kants Schrift « Zum ewigen Frieden »*, Hamburg, von Bockel, 1996.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, « Phänomenologie des Geistes » (1. éd. 1807), dans *Gesammelte Werke*, Vol. 9, Hamburg, Meiner, 1990.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, « Grundlinien der Philosophie des Rechts » (1. éd. 1821), dans *Gesammelte Werke*, Vol. 14, Hamburg, Meiner, 1995.

HEGEL George Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt am Main, , Suhrkamp, 2005.

HEGEL, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, édité par Johannes Hoffmeister, Leipzig, Felix Meiner, 1949.

HERRERA Carlos Miguel, *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, Paris 1997.

HERRERA Carlos Miguel, « Communauté introuvable, inéluctable contrainte. Le Freud de Kelsen », *Incidence* 3, Paris, 2007.

HERZ John, « Idealist Internationalism and the Security Dilemma », *World Politics*, 1950, vol. 2, n. 2, p. 158-180.

HILL Christopher, « World opinion and the empire of circumstance », *International Affairs*, 1996, volume 72, numéro 1, p. 109-131.

HINSKE Norbert, *Kant als Herausforderung und die Gegenwart*, Freiburg, Alber, 1980.

HIRSCHMANN Albert O., *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1987.

HOBBES Thomas, « Discourse upon Tacitus », dans REYNOLDS Noel B. et SAXONHOUSE Arlene (org.), *Thomas Hobbes: Three Discourses, A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*, Chicago, University of Chicago Press, 1995 (1620).

HOBBES Thomas, « Introduction to Thucydides, History of the Peloponnesian War » (trad. Hobbes), dans MOLESWORTH William (org.), *The English Works of Thomas Hobbes*, Londres, John Bohn, 1839-1845 (1629), vol. VIII.

HOBBES Thomas, *The Elements of Law. Human Nature and De Corpore Politico*, Oxford, Oxford University Press, 1999 (1640).

HOBBES Thomas, « De Cive », dans MOLESWORTH William (org.), *The English Works of Thomas Hobbes*, Londres, John Bohn, 1839-

1845 (1642), vol. II.

HOBBS Thomas, « Leviathan », dans MOLESWORTH William (org.), *The English Works of Thomas Hobbes*, Londres, John Bohn, 1839-1845 (1651), vol. III.

HOBBS Thomas, « De Corpore », dans MOLESWORTH William (org.), *The English Works of Thomas Hobbes*, Londres, John Bohn, 1839-1845 (1655), vol. I.

HOBBS Thomas, « Six Lessons to the Professors of the Mathematicks », dans MOLESWORTH William (org.), *The English Works of Thomas Hobbes*, Londres, John Bohn, 1839-1845 (1656), vol. VII.

HOBBS Thomas, « De Homine », dans MOLESWORTH William (org.), *Thomas Hobbes Malmesburiensis, Opera Philosophica quae Latine Scripsit*, Londres, John Bohn, 1839-1845 (1658), vol. II.

HOBBS Thomas, « Behemoth or The Long Parliament », dans TÖNNIES Ferdinand (org.), Chicago, University of Chicago Press, 1990 (1668).

HOFFMANN Mark, « Normative International Theory : Approaches and Issues », dans GROOM A. J. R. et LIGHT Margot (org.), *Contemporary International Relations: A Guide to Theory*, London/New York, Pinter Publishers, 1994, p. 27-44.

HOFFMANN Max, *August Boeckh (1901) : Lebensbeschreibung und Auswahl aus einem wissenschaftlichen Briefwechsel*, Leipzig, 1901.

HONNETH Axel, « Facetten des vorsozialen Selbst. Eine Erwiderung auf Joel Whitebook », Psyche, 2001, volume 55, numéro 8.

HONNETH Axel, « Objektbeziehungstheorie und postmoderne Identität. Über das vermeintliche Veralten der Psychoanalyse », dans HONNETH Axel, *Unsichtbarkeit*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2003.

HONNETH Axel, « Gerechtigkeitstheorie als Gesellschaftsanalyse. Überlegungen am Anschluss an Hegel », dans Menke Christoph et Rebentisch Juliane, *Axel Honneth. Gerechtigkeit und Gesellschaft*, Berlin, Berliner Wissenschafts-Verlag, 2008.

HONNETH Axel, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1998. 1ère éd. 1992.

HONNETH Axel, *Leiden an Unbestimmtheit*, Stuttgart, Reclam, 2001.

HONNETH Axel, *Verdinglichung*, Suhrkamp, 2005.

HONNETH Axel, *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2010.

HORKHEIMER Max, « Traditionnelle Theorie und kritische Theorie »

HORKHEIMER Max, « Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie », dans *Gesammelte Schriften*, Vol. 2: Philosophische Frühschriften, Ed. Gunzelin Schmid Noerr. Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1987 (1930).

HUMBOLDT Alexander von, « Tagebücher », dans HARTKE E. L. Werner et RIENÄCKER Günther (dir.), 1992.

HUMBOLDT Alexander von, *Ansichten der Natur* [1807], Stuttgart, Reclam, 1969.

HUMBOLDT Alexander von, *Briefe Alexander von Humboldts an seinen Bruder Wilhelm* (A. D. J. 1799-1829), édité par la famille Humboldt, Stuttgart, 1880.

HUMBOLDT Alexander von, *Briefe von Alexander von Humboldt an Christian Carl Josias Bunsen*, édité par SCHWARZ Ingo, Berlin, Rohrwall, 2006.

HUMBOLDT Alexander von, *Briefe von Alexander von Humboldt an Varnhagen von Ense aus den Jahren 1827 bis 1858. Nebst Auszügen aus Varnhagen's Tagebüchern, und Briefen von Varnhaagen und Andern an Humboldt*, Leipzig, Brockhaus, 1860.

HUMBOLDT Alexander von, *Essai politique sur le royaume de la Nouvelle-Espagne* [1809-1814], 2^{ème} édition, 4 Vol, Paris, Renouard, 1825-1827.

HUMBOLDT Alexander von, *Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung* [1845-62], édité par ETTE Ottmar et LUBRICH Oliver, Francfort-sur-le-Main, Eichborn, 2004.

HUMBOLDT Alexander von, *Lateinamerika am Vorabend der Unabhängigkeitsrevolution. Eine Anthologie von Impressionen und Urteilen aus seinen Reisetagebüchern zusammengestellt und erläutert durch Margot Faak*, Berlin, Akademie-Verlag, 1982.

HUMBOLDT Alexander von, *Vues des cordillères et monuments des peuples indigènes de l'Amérique*, 2 Vol, Paris, Schoell, 1810.

HUMBOLDT Alexander von, *Lettres américaines d'Alexander von Humboldt (1798 – 1817)*, édité par HAMY Ernest-Théodore, Paris, Guilmoto, 1904.

HUMBOLDT Alexander von, *Relation historique du voyage aux régions équinoxiales du nouveau continent* [1814-1825], 3 Vol, édité par BECK Hanno, Stuttgart, Brockhaus, 1970.

Huntington, Samuel (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York : Simon & Shuster.

ILTING Karl-Heinz. “La forme logique et systématique de la ‘Philosophie du droit’”. In: *Hegel et la philosophie du Droit*”. Paris, PUF, 1979.

JAHN Beate, « One Step Forward, Two Steps Back: Critical Theory as the Latest Edition of Liberal Idealism », *Millennium: Journal of International Studies*, 1998, vol. 27, n. 3, p. 613-641.

JERVIS Robert. *Perception and Misperception in International Politics*. Princeton : Princeton University Press, 1976.

JOHNSON Thomas J., « The Idea of Power Politics: The Sophistic Foundations of Realism », dans Benjamin Frankel (org.), *Roots of Realism*, Londres, Franklass, 1996, p. 194-247.

KANT Immanuel, « Kritik der reinen Vernunft » [1781], dans *Werke*, Vol. III, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1968 (Réimpression photomécanique de l'édition faite par la Preußischen Akademie der Wissenschaften à partir de 1902 de l'œuvre complète de Kant).

KANT Immanuel, « Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ? » [1784], dans *Werke*, Vol. VIII, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1968, p. 35-36 (Réimpression photomécanique de l'édition faite par la Preußischen Akademie der Wissenschaften à partir de 1902 de l'œuvre complète de Kant).

KANT Immanuel, « Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht » (1. éd. 1784), dans Preussische Akademie der Wissenschaften (éd.), *Gesammelte Schriften*, Berlin, Walter de Gruyter, 1923.

KANT Immanuel, « Grundlegung zur Metaphysik der Sitten » [1785], dans *Werke*, Vol. IV, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1968 (Réimpression photomécanique de l'édition faite par la Preußischen Akademie der Wissenschaften à partir de 1902 de l'œuvre complète de Kant).

KANT Immanuel, « Kritik der Urteilskraft » [1790], dans *Werke*, Vol. V, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1968 (Réimpression photomécanique de l'édition faite par la Preußischen Akademie der Wissenschaften à partir de 1902 de l'œuvre complète de Kant).

KANT Immanuel, « Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft - Erste Vorredeentwurf zur Religionphilosophie » [1793], dans *Werke*, Vol. XX, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1968, p. 430 (Réimpression photomécanique de l'édition faite par la Preußischen Akademie der Wissenschaften à partir de 1902 de l'œuvre

complète de Kant).

KANT Immanuel, « Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft - Zweite Vorredeentwurf zur Religionphilosophie » [1793], dans *Werke*, Vol. XX, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1968 (Réimpression photomécanique de l'édition faite par la Preußischen Akademie der Wissenschaften à partir de 1902 de l'œuvre complète de Kant).

KANT Immanuel, « Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft » [1793], dans *Werke*, Vol. VI, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1968 (Réimpression photomécanique de l'édition faite par la Preußischen Akademie der Wissenschaften à partir de 1902 de l'œuvre complète de Kant).

KANT Immanuel, « Der Streit der Fakultäten » [1798], dans *Werke*, Vol. VII, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1968 (Réimpression photomécanique de l'édition faite par la Preußischen Akademie der Wissenschaften à partir de 1902 de l'œuvre complète de Kant).

KANT Immanuel, « Anthropologie in pragmatischer Hinsicht » [1798], dans *Werke*, Vol. VII, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1968 (Réimpression photomécanique de l'édition faite par la Preußischen Akademie der Wissenschaften à partir de 1902 de l'œuvre complète de Kant).

KANT Immanuel, « Über den Gemeinspruch : Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis » [1793], dans *Werke*, Vol. VII, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1968 (Réimpression photomécanique de l'édition faite par la Preußischen Akademie der Wissenschaften à partir de 1902 de l'œuvre complète de Kant).

KANT Immanuel, « Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf » [1795], dans *Werke*, Vol. VIII, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1968 (Réimpression photomécanique de l'édition faite par la Preußischen Akademie der Wissenschaften à partir de 1902 de l'œuvre complète de Kant).

KANT Immanuel, « Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie » [1796], dans *Werke*, Vol. VIII, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1968 (Réimpression photomécanique de l'édition faite par la Preußischen Akademie der Wissenschaften à partir de 1902 de l'œuvre complète de Kant).

KANT Immanuel, « Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen » [1797], dans *Werke*, Vol. VIII, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1968 (Réimpression photomécanique de l'édition faite par la Preußischen Akademie der Wissenschaften à partir de 1902 de l'œuvre complète de Kant).

KANT Immanuel, « Metaphysik der Sitten : Rechtslehre » [1797], dans *Werke*, Vol. VI, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1968 (Réimpression photomécanique de l'édition faite par la Preußischen Akademie der Wissenschaften à partir de 1902 de l'œuvre complète de Kant).

KANT Immanuel, « Wiener Logik », dans *Werke*, Vol. XXIV, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1968 (Réimpression photomécanique de l'édition faite par la Preußischen Akademie der Wissenschaften à partir de 1902 de l'œuvre complète de Kant).

KANT Immanuel, « Logik Blomberg », dans *Werke*, Vol. XXIV 2, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1968 (Réimpression photomécanique de l'édition faite par la Preußischen Akademie der Wissenschaften à partir de 1902 de l'œuvre complète de Kant).

KANT Immanuel, « Logik Philippi », dans *Werke*, Vol. XXIV, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1968 (Réimpression photomécanique de l'édition faite par la Preußischen Akademie der Wissenschaften à partir de 1902 de l'œuvre complète de Kant).

KANT Immanuel, « Logik » [1800], dans *Werke*, Vol. IX, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1968 (Réimpression photomécanique de l'édition faite par la Preußischen Akademie der Wissenschaften à partir de 1902 de l'œuvre complète de Kant).

KELSEN Hans, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre entwickelt aus*

der Lehre vom Rechtssatzes (1911), Aalen, Scientia Aalen, 1960.

KELSEN Hans et EHRLICH Eugen, *Rechtssoziologie und Rechtswissenschaft : eine Kontroverse* (1915/1917), Baden-Baden, Nomos, 2003.

KELSEN Hans, *Sozialismus und Staat* (1920), Leipzig, Hirschfeld, 1923.

Kelsen Hans, « Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie. Mit besonderer Berücksichtigung von Freuds Theorie der Masse », *Imago*, 1922, VIII/2, Vienne, p. 97-141. Trad.: « Le concept d'Etat et la psychologie sociale. Comportant en particulier un examen de la théorie freudienne des foules », *Incidence*, 2007, 3, Paris, p. 157-199.

Kelsen Hans, « Der Staatsbegriff der ‘verstehenden Soziologie’ », dans *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff* (1922), Tübingen, Mohr, 1928.

KELSEN Hans, *Das Problem des Parlamentarismus* (1925), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.

KELSEN Hans, « Théorie générale du droit international public », *Recueil des Cours de l'Académie de Droit International*, 42, IV, 1932.

KELSEN Hans, *Staatsform und Weltanschauung*, Tübingen, Mohr, 1933.

KELSEN Hans, *Reine Rechtslehre* (1. éd. 1934), Wien, Deuticke, 1960.

KELSEN Hans, *Peace through law*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1944.

KELSEN Hans, *Law and peace in international relations*, Cambridge, Harvard University Press, 1948.

Kelsen Hans, *Aufsätze zur Ideologiekritik*. Introduction de Ernst Topitsch. Neuwied, Luchterhand, 1964. Werner Krawietz, Ernst Topitsch, Peter Koller (dir.) *Ideologiekritik und Demokratietheorie bei*

Hans Kelsen. Berlin, Duncker und Humblot, 1982.

KEOHANE Robert O. et NYE Joseph, *Transnational Relations and World Politics*. Cambridge, Harvard University Press, 1972.

KERSTING Wolfgang, « Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein », dans HÖFFE Otfried (dir.), *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*, Berlin, Akademie Verlag, 1995, p. 87-108.

KERSTING Wolfgang, *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags* (1ère. éd., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994), Darmstadt, Primus, 1996.

KNELLER Jane et AXINN Sidney, « Preface », dans KNELLER Jane et AXINN Sidney (dir.), *Autonomy and community. Readings in contemporary Kantian social philosophy*, New York, State University of New York, 1998.

KNOX, T.M. *Traduction et Notes à Hegel, The Philosophy of Right*, Londres, Oxford University Press, 1952.

KÖCHY Kristian, « Das Ganze der Natur », *Alexander von Humboldt und das romantische Forschungsprogramm, HiN (Humboldt im Netz) – Internationale Zeitschrift für Humboldt-Studien*, 2002, volume III, numéro 5, p. 3-16.

KOSSOK M., « Vorwort. Alexander von Humboldt und das historische Schicksal Lateinamerikas », dans HARTKE E. L. Werner et RIENÄCKER Günther (dir.), *Alexander von Humboldt. Lateinamerika am Vorabend der Unabhängigkeitsrevolution. Eine Anthologie von Impressionen und Urteilen aus seinen Reisetagebüchern zusammengestellt und erläutert durch Margot Faak*, Berlin, Akademie Verlag, p. 11-20, 1982.

KOVACS Peter, *La protection internationale des minorités nationales aux alentours du millénaire*, Paris, Pedone, 2005.

KRÄTZ Otto, *Alexander von Humboldt. Wissenschaftler – Weltbürger – Revolution*, Munich, Callwey, 1997.

KRIEKEN Robert van, « Law's Autonomy in Action : Anthropology and History in Court », *Social and Legal Studies*, 2006, 15, 4, p. 574-590.

KULLMANN Wolfgang, *Wissenschaft und Methode. Interpretationen zur Aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft*, Berlin, Walter de Gruyter, 1974.

KYMLICKA Will, *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, 1995.

KYMLICKA Will, *Multikulturalismus und Demokratie. Über Minderheiten in Staaten und Nationen*, Hamburg, 1999.

LA BOETIE Etienne, *Discours de la servitude volontaire ou Contr'un* (1577), Paris, Payot, 2002.

LABERGE Pierre, LAFRANCE Guy et DUMAS Denis, *L'année 1795. Kant. Essai sur la paix*, Paris, Vrin, 1997.

LACHS Manfred, « Teachings and teaching of international law », *Recueil des cours*, 1976, Tome 151, III, p. 161-252.

LAFER Celso et FONSECA Gelson, Jr., « Questões para a diplomacia no contexto internacional das polaridades indefinidas (notas analíticas e algumas sugestões) », dans FONSECA Gelson, Jr. et CASTRO Sergio Henrique Nabuco de (dir.), *Temas de Política Externa Brasileira II*, 1995, volume 1, São Paulo, Paz e Terra, p. 55-77.

LAIDI Zaki, *Un monde privé de sens*, (1. éd. 1994) Paris, Hachette, 2001.

LANGE Christian L., « Histoire de la doctrine pacifique et de son influence sur le développement du droit international », *Recueil des cours*, 1926, Tome 13, III, p. 171-426.

LAZZERI Christian, « Qu'est-ce que la lutte pour la reconnaissance ? », *Conflit et confiance*, Annales de l'Université de

Franche-comté, 2006.

LAZZERI Christian, « *Multiple Self* et reconnaissance. Autour des processus de constitution de l'identité », dans GARRAU Marie et LE GOFF Alice (dir.), Dossier « La reconnaissance », dans *Temps philosophique*, numéro 13, 2009.

LAZZERI Christian, « Réification et reconnaissance. Une discussion avec Axel Honneth », *Revue du MAUSS*, 2011.

LAZZERI Christian, « Le concept de conflit de reconnaissance chez Bourdieu ».

LE BON Gustave, *Psychologie des foules* (1895), Paris, PUF, 1981.

LEDERMANN László, *Les précurseurs de l'organisation internationale*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1945.

LEFORT Claude, *L'invention démocratique* [1981], Paris, 1994.

LESSAY Franck, « Hobbes and Sacred History », dans ROGERS G. A. J. et SORELL Tom (org.), *Hobbes and History*. London/New York, Routledge, 2000, p. 147-159.

LINKLATER Andrew, *Men and Citizens in the Theory of International Relations*. Londres, Macmillan, 1982.

LOSURDO Domenico, *Fichte, die Französische Revolution und das Ideal vom ewigen Frieden*, Berlin, Akademie Verlag, 1991.

LUDWIG Bernd, « Will die Natur unwiderstehlich die Republik? Einige Reflexionen anlässlich einer rätselhaften Textpassage in Kants Friedensschrift », dans *Kant-Studien*, 1997, 88.

LUKÁCS Georg, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Neuwied und Berlin, Luchterhand, 1968.

LUTZ-BACHMANN Matthias, « Kant's idea of peace and the philosophical conception of a world republic », trad. LOY David W.,

dans BOHMAN James et LUTZ-BACHMANN Matthias (dir.) *Perpetual peace. Essays on Kant's cosmopolitan ideal*, Londres, MIT, 1997, p. 59-77.

MACHIAVELLI Niccolò, « Il principe », dans Anselmi Gian Mario et Varotti Carlo (dir.), Id., *Le grandi opere politiche* (1. éd. 1513), Torino, Bollati Boringhieri, 1992.

MACINTYRE Alasdair, *After virtue*, Londres, Duckworth, 1981.

MARCUSE Herbert, « The Social Implications of Freudian 'Revisionism' », *Dissent*, 1955, volume 2, numéro 3.

MARCUSE Herbert, « A Reply to E. Fromm », *Dissent*, 1956, volume 3, numéro 1.

MARX Karl, « Thesen über Feuerbach », dans *Karl Marx-Friedrich Engels Werke*, Band 3, Berlin, Dietz, 1983, p. 5-7.

MARX Karl, « Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie » (1. éd. 1844), dans *Karl Marx-Friedrich Engels Werke*, Vol. 1, Berlin, Dietz, 1976.

MARX Karl, *Das Kapital*, Berlin, Dietz, 1953.

MAUS Ingeborg, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie : rechts- und demokratietheoretische Überlegungen am Anschluss an Kant*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1994, p. 127-8.

MENKE Christoph et POLLMAND Arnd, *Philosophie der Menschenrechte, Zur Einführung*, Francfort-sur-le-Main, 2007.

MERKEL Reinhard et WITTMANN Roland, « Einleitung », dans MERKEL Reinhard et WITTMANN Roland (dir.), « Zum ewigen Frieden »: *Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1996, p. 7-11.

MERKEL Reinhard, « Das Elend der Beschützen », *Die Zeit*, 1999, numéro 20, 12 mai 1999, p. 10.

MERLE Marcel, *Sociologie des relations internationales*, Paris, Dalloz, 1974.

MERRILL Roberto, « Neutralité politique », dans V. Bourdeau et R. Merrill (dir.), DicoPo, Dictionnaire de théorie politique : <http://www.dicopo.fr/spip.php>, 2007.

Métall Rudolf A., Hans Kelsen, *Vie et Oeuvre*.

MILL John Stuart, *On Liberty* [1859], Cambridge, 1989.

MILNER Jean-Claude. « La roue de l'humanitaire ». *Les temps Modernes*, n. 627, 2004, p. 43-56.

MIRKINE-GUETZEVITCH Boris, « La technique parlementaire des relations internationales ». *Recueil des cours*, Tome 56, II, p. 211-299.

MITTELSTRASS Jürgen, « Politik und praktische Vernunft bei Machiavelli », dans HÖFFE Otfried (org.), *Der Mensch ein politisches Tier?*, Stuttgart, Reclam, 1990.

MORGENTHAU Hans J., *Politic among nations. The struggle for power and peace*, (1. éd. 1948) 5. éd. rev. New York, Knopf, 1978.

MOSCOVICI Serge, *L'âge des foules*, Bruxelles, Editions Complexe, 1985.

MÜNKLER Herfried, *Thomas Hobbes*, Francfort-sur-le-Main, Campus, 1993.

NASSEHI Armin et NOLLMANN Gerd (dir.), *Bourdieu und Luhmann : ein Theorienvergleich*, Frankfurt sur le Main, Suhrkamp, 2004.

NATIONS UNIES, Secretary-General's Report to the General Assembly, 1999, UN. Doc. A/54/1.

NAVARI Cornelia, « Hobbes, the State of Nature and the Laws of Nature », dans CLARK Ian et NEUMANN Iver B. (org.), *Classical Theories of International Relations*, Londres, Macmillan Press, 1996, p. 20-41.

NEGRI Antonio, « The Specter's Smile », dans SPRINKER Michael (dir.), *Ghostly demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's Specter of Marx*, Londres, Verso, 1999, p. 5-16.

NEVES Marcelo, *Zwischen Themis und Leviathan : eine schwierige Beziehung. Eine Rekonstruktion des demokratischen Rechtsstaats in Auseinandersetzung mit Luhmann und Habermas*, Baden-Baden, Nomos, 2000.

NEVES Marcelo, « Gerechtigkeit und Differenz in einer komplexen Weltgesellschaft », *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 2002, numéro 88, p. 323-348.

NGUYEN Quoc Dinh, DAILLIER Patrick et PELLET Alain, *Droit International Public*, 6. éd., Paris, LGDJ, 1999.

NORBERT Elias, *Die Gesellschaft der Individuen*. Stockholm, Avd. för Idéhistoria, Stockholms Univ., 1983.

NOUR Soraya, "Le cosmos et le cosmopolitisme d'Alexander von Humboldt". In : Nour, Soraya; Damien Ehrhardt (eds.). *Soi et le cosmos: d'Alexander à nos jours*. Berlin: Duncker & Humblot, 2015, p. 17-44.

NOUR Soraya, "Le droit et les juristes chez Bourdieu". *Tempo Social*. Vol. 27, N° 1, 2015 (no prelo).

NOUR Soraya, "Droit et démocratie chez Hans Kelsen. La critique kelsénienne à la personnalisation de l'Etat". *Trans-form-ação*. Vol. 38, N° 1, p. 57-80, 2015.

NOUR Soraya, "Os cosmopolitas. Kant e os temas kantianos em relações internacionais", *Contexto Internacional*, 25 (1), 2003, pp. 7-46. *Traduction en anglais: The cosmopolitans. Kant and Kantian themes in international relations*, in PEREZ Daniel Omar et RAUSCHER Frederick, *Kant in Brazil*, Rochester, Rochester University Press, 2012.

NOUR Soraya et ZITTEL Claus, O historiador e o teórico. A historiografia de Hobbes na teoria das relações internacionais, *Contexto Internacional*, 25 (2), 2003, pp. 229-272.

NOUR Soraya, « Weltöffentlichkeit als völkerrechtliche Kategorie : normative Konstruktion und Widersprüche », *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 2004, 90(3), p. 391-405.

NOUR Soraya, « Identification et Réification : La théorie critique d'Axel Honneth », dans *Klesis. Revue Philosophique*, 2007, numéro 6 (« *Philosophie & Sociologie* »).

NOUR Soraya, « Minorities in context », dans NOUR Soraya (dir.), *The Minority Issue : Law and the Crisis of Representation*, Berlin, Duncker und Humblot, 2008, p. 7-27.

NOUR Soraya, « Kelsen as reader of Freud : the identity issue », dans *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Beiheft 114, 2008, p. 206-216.

NOUR Soraya, "Kant's Philosophy of Peace: The Principle of Publicity", *Proceedings of the 10th International Kant Congress. Right and Peace in Kant's Philosophy*, Vol. 4, Berlin, Walter de Gruyter, 2008, p. 573-584.

NOUR Soraya, "Bourdieu's juridisches Feld: die juridische Dimension der sozialen Emanzipation", in BUCKEL Sonja, CHRISTENSEN Ralph, FISCHER-LESCANO Andreas (dir.), *Neue Theorien des Rechts*, Stuttgart, UTB, 2009, 2ème édition, p. 179-199

NOUR Soraya, "Intégration par reconnaissance de l'identité : l'héritage freudien", in LAZZERI Christian et NOUR Soraya (dir.), *Reconnaissance, identité et intégration sociale*, Nanterre, Presses Universitaires de Paris Ouest, 2009, p. 193-213.

NOUR Soraya, "Alexander von Humboldt's cosmopolitanism", in NOUR Soraya et REMAUD Olivier (dir), *War and Peace. The role of science and art*, Berlin, Duncker & Humblot, 2010, p. 25-36.

NOUR Soraya, "La reconnaissance : le droit face à l'identité personnelle", « Dossier Axel Honneth et le droit », *Droit et Société*, 2011, p. 355-368

NOUR Soraya, "Humanitarian law: the controversial historical construction of a universal moral". *Janus.Net*, Vol. 3, N. 1, p. 78-93, 2012. Trad. Le droit international humanitaire : la controverse construction historique d'une morale universelle. *Janus.Net*, Vol. 3, N.

1., p. 79-96, 2012.

NOUR Soraya, "Nationale Souveränität und Menschenrechte", in Niederberger Andreas et Schink Philipp (dir.), *Globalisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart/Weimar, J.B.Metzler, 2011, p.256-261..

NYE Joseph, *Bound to Lead*, New York, Basic Books, 1990.

OCQUETEAU Frédéric et SOUBIRAN-PAILLET Francine (dir.), Dossier : Norme, règle, habitus et droit chez Bourdieu, in : Droit et Société 32 (1986), p. 7-73.

OSTEN Manfred, « Vorwort », dans HUMBOLDT Alexander von, *Über die Freiheit des Menschen. Auf der Suche nach Wahrheit*, édité par OSTEN Manfred, Francfort-sur-le-Main, Insel Verlag, 1999, p. 13-48.

PACKER John et FRIBERG Erik, *Genocide and Minorities : Preventing the Preventable*, 2004, <http://www.minorityrights.org/admin/Download/pdf/Genocide2004.pdf>.

PARSONS Talcott, *The System of Modern Societies*, Prentice Hall, 1971.

PAULSON Stanley L. (dir.), *Hans Kelsen und die Rechtssoziologie : Auseinandersetzungen mit Hermann U. Kantorowicz, Eugen Ehrlich und Max Weber*, Aalen, Scientia-Verlag, 1992.

PICTET Jean, *Les principes du Droit international humanitaire*, Genève, Comité international de la Croix-Rouge, 1966.

POGGE Thomas, *World Poverty and Human Rights*, Cambridge/Oxford/Malden, 2002.

PUFENDORF Samuel, *Le droit de la nature et des gens*, Bâle, Thourneisen, 1732 (*De Jure naturae et gentium*, 1672).

RABOSSI Eduardo, « Kant y las condiciones de posibilidad de la sociedad cosmopolita » dans ROHDEN Valerio (dir.), *Kant e a instituição da Paz*, Porto Alegre, Ed. Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997, p. 180-190.

RAUCHBERG Heinrich, « Les obligations juridiques des membres de la Société des Nations pour le maintien de la paix », *Recueil des cours*, 37, III, 1931, p. 83-204.

RAWLS, John. *A theory of justice* (1st ed. 1971). Cambridge : Belknap 1999.

REINHARDT Karl, « Thukydides und Macchiavelli », dans REINHARDT Karl, *Vermächtnis der Antike*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, p. 184-218, 1960.

RENAULT Emmanuel, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004.

RENOUVIN Pierre et DUROSELLE Jean-Baptiste (1964). *Introduction à l'histoire des relations internationales*. Paris : Armand Colin (1964);

REYNOLDS Noel B. et SAXONHOUSE Arlene W. (org.), *Thomas Hobbes : Three Discourses. A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

RICOEUR Paul, *De l'interprétation*, Paris, Seuil, 1965.

ROCHE Jean-Jacques, *Théories des relations internationales*, Paris, Montchrestien, 2010.

ROGERS G. A. J. et SORELL Tom (org.), *Hobbes and History*, London/New York, Routledge, 2000.

ROGERS G. A. J., « Hobbes, History and Wisdom », dans ROGERS G. A. J. et SORELL Tom (org.), *Hobbes and History*, London/New York, Routledge, 2000, p. 73-81.

ROSENAU James (1990). *Turbulence in World Politics – A Theory of Change and Continuity*. Princeton : Princeton University Press.

ROUSSEAU Jean Jacques, *Contrat Social*, (1.ed. 1762) Livre I, Paris, Garnier, 1962.

ROUSSEAU Jean Jacques, *Du Contrat Social* (1. éd. 1755), Paris, Aubier-Montaigne, 1943.

RUYSEN, *Kant*, Paris, Alcan, 1900.

SACHS Aaron, « The Ultimate ‘Other’: Post-Colonialism and Alexander Von Humboldt’s Ecological Relationship with Nature », *History and Theory*, 2003, volume 42, numéro 4, Theme Issue 42 : Environment and History, pp. 111-135.

SAINT-PIERRE Abbé de, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* (1ère. éd. 1713). Paris, Garnier Frères, 1981.

SANER Hans, « Die negativen Bedingungen des Friedens », dans Ottfried Höffe, *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden*, Berlin, Akademie Verlag, 1995, p. 43-67.

SAXONHOUSE Arlene W., « Postface », dans REYNOLDS Noel B. et SAXONHOUSE Arlene (org.), *Thomas Hobbes: Three Discourses. A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

SCELLE Georges, « Droit de la paix », *Recueil des Cours de l’Académie de Droit International*, 46, IV, 1933.

SCELLE Georges, *Manuel élémentaire de droit international public*. Paris, Éd. Domat-Montchrestien, Loviton, 1943.

SCHMITT Carl, *Politische Theologie* (1. éd. 1922), München, Duncker & Humblot, 1990.

SCHMITT Carl, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburg-Wandsbeck, Hanseatische Verlagsanstalt, 1938.

SCHUMANN Karl, « Hobbes’ Concept of History », dans ROGERS G.

A. J. et SORELL Tom (org.), *Hobbes and History*, London/New York, Routledge, 2000, p. 3-24.

SCOTT Jonathan, « The Peace of Silence: Thucydides and the English Civil War », dans ROGERS G. A. J. et SORELL Tom (org.), *Hobbes and History*, London/New York, Routledge, 2000, p. 112-136.

SMALL Melvin et SINGER David, « The War-Proneness of Democratic Regimes 1816-1965 », *Jerusalem Journal of International Relations*, 1976, volume 1, numéro 4, p. 50-69.

SOCIETÀ ITALIANA DI STUDI KANTIANI, *Kant politico: a duecento anni dalla pace perpetua*, Pisa-Roma, Instituti editoriali e poligrafici internazionali, 1996.

SOLF Waldemar A. (1986). « A Response to Douglas J. Feith's Law in the Service of Terror – The Strange Case of the Additional Protocol », *Akron Law Review*, N. 20 : 261-289.

SORELL Tom, « Hobbes' Scheme of the Sciences », dans SORELL Tom (org.), *The Cambridge Companion of Thomas Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 45-61.

SORELL Tom, « Hobbes' Uses of the History of Philosophy », dans ROGERS G. A. J. et SORELL Tom (org.), *Hobbes and History*, London/New York, Routledge, 2000, p. 82-95.

SOULIER Gérard, « Rapport sur la critique marxiste appliquée aux théories traditionnelles du droit international », *Annales de la faculté de droit et des sciences économiques de Reims*, A.R.E.R.S., 1974, p. 193-207.

SOUTHGATE Beverly, *History : What and Why. Ancient, Modern and Postmodern Perspectives*, London/New York, Routledge, 1995.

SPRINGBORG Patricia, « Hobbes and Historiography : Why the Future, He Says, Does Not Exist », dans ROGERS G. A. J. et SORELL Tom (org.), *Hobbes and History*, London/New York, Routledge, 2000, p. 44-72.

SPRINKER Michael (dir.), *Ghostly Demarcations*, London/New York, Verso, 1999.

STAMMLER Rudolf, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung* (1896), Berlin, Walter de Gruyter, 1924.

STOLLEIS Michael, *Staatsraison, Recht und Moral in philosophischen Texten des späten 18. Jahrhunderts*, Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1972.

SUAREZ Francisco, *Des lois et du Dieu législateur*, Paris, Dalloz, 2003 (*Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, 1613).

TAYLOR Charles, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Flammarion, 1994

TAYLOR Charles (éd.), *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt, 1997.

TAYLOR Charles, *Sources of the self : the making of the modern identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.

TENEKIDES Georges, « Régimes internes et organisation internationale », *Recueil des cours*, 1963, Tome 110, III, p. 271-418.

THIERSE Wolfgang, « A paz como categoria política e desafio político», dans ROHDEN Valerio (dir.) *Kant e a Instituição da Paz*, Porto Alegre, Ed. Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997, p.161-179 (« Frieden als politische Kategorie und Herausforderung », *Id*, p. 143-160).

THUCYDIDE, *La guerre du Péloponnèse*, Paris, Gallimard, 1964.

TOCQUEVILLE Alexis de, *De la démocratie en Amérique* (1. éd. 1835), Paris, Garnier-Flammarion, 1981.

TRUYOL Y SERRA, « Théorie du droit international public », *Recueil des cours*, 1981, Tome 173, IV, p. 9-444.

TUCK Richard, « Hobbes and Tacitus », dans ROGERS G. A. J. et SORELL Tom (org.), *Hobbes and History*, London/New York, Routledge, 2000, p. 99-111.

VATTEL Emmerich de, *Le droit des gens ou principes de la loi naturelle appliquée à la conduite et aux affaires des nations et des souverains* (1. éd. 1758), Paris, Rey et Gravier, 1820.

VITORIA Francisco de, *Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre*, Genève, Doz, 1966 (*De Indis recenter inventis et de Jure belli Hispanorum in Barbaros relectiones*, 1539).

VLACHOS Georges, *La pensée politique de Kant*, Paris, PUF, 1962.

VOLKER Gerhardt, *Immanuel Kants Entwurf « Zum ewigen Frieden »*. *Eine Theorie der Politik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

WEBER Max, « Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis » (1904), dans *Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, édité par WINCKELMANN Johannes, Tübingen, 1985.

WEBER Max, *Überwindung der materialistischen Geschichtsauffassung* (1907), dans *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, édité par WINCKELMANN Johannes, Tübingen, 1985.

WEBER Max, « Vorbemerkung », dans *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Vol. I, Tübingen, Mohr, 1988, p. 1-16.

WEBER Max, « Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen » (1920), dans *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Vol. I, Tübingen, Mohr, 1988, p. 237-573.

WEBER Max., « Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung », dans *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Vol. I, Tübingen, Mohr, 1988 (1920), p. 536-573.

WEBER Max, « Rechtssoziologie », dans *Wirtschaft und Gesellschaft* (1921) (Tübingen , Mohr, 2001)

WEBER Max, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen, Mohr, 1988

WEBER Max, *Schriften der deutschen Gesellschaft für Soziologie*, Tübingen, Mohr, 1911.

WEIL Eric, « La ‘Philosophie du droit’ et la philosophie de l’histoire hégélienne », dans *Hegel et la philosophie du Droit*, Paris, PUF, 1979.

WEISS G., « Patrie et humanité », *La paix par le droit*, 37, 1927, p. 340-341.

WEISSMAN Fabrice, « L’humanitaire et la tentation des armes ». *Les temps Modernes*, 2004, n. 627 : 57-72.

WENDT Alexander, *Social Theory of International Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

WHITEBOOK Joel, « Die Arbeit des Negativen und die Grenzen des ‘intersubjective turn’. Eine Erwiderung auf Axel Honneth », *Psyche*, 2003, volume 57, numéro 3.

WOLIN Richard, « Reasons of State, States of Reason », *The New Republic*, 04.06.2001, p. 51-58.

ZIMMERN Alfred Eckhard, « La puissance britannique dans le monde », dans *Les Empires Coloniaux*, Paris, Alcan - PUF, 1940, p. 75-111.