

**KANT ET L'AFRIQUE. SUR LE PROJET DE PAIX PERPÉTUELLE:
CONTRIBUTION A LA PROBLÉMATIQUE IRÉNOLOGIQUE EN
TERRE AFRICAINE (KANT AND AFRICA. UPON THE PERPETUAL
PEACE PROJECT. A CONTRIBUTION TO THE IRENOLOGIC
ISSUE ON THE AFRICAN SOIL)**

by

Michel KABUNGA KAKULE

*Submitted in accordance
with the requirements for the degree of*

MASTER OF ART

in the subject

PHILOSOPHY

at the

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

PROMOTER: DR. N M GIBANGO

June 2016

DÉDICACE

Je dédie ce travail à toutes les femmes et à tous les hommes, victimes de l'absence de la paix. En particulier, feux Messieurs Christophe Munzehirwa et Emmanuel Kataliko, Père Vincent Machozi Karunzu, morts dans les circonstances tragiques que traverse la République Démocratique du Congo depuis plus d'une décennie, et dont le sol de nos ancêtres ne cesse de réclamer la justice.

Je leur dédie ce travail en hommage à leur combat pour la paix et la démocratie en Afrique.

DÉCLARATION

Student number: 5331-846-3

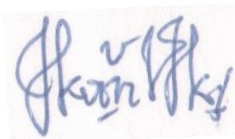
I declare that « *KANT ET L'AFRIQUE. SUR LE PROJET DE PAIX PERPÉTUELLE: CONTRIBUTION A LA PROBLÉMATIQUE IRÉNOLOGIQUE EN TERRE AFRICAINE* »

(Kant and Africa. Upon the perpetual peace project. A Contribution to the irenologic issue on the African soil) »

is my own work and that all the sources that I have used or quoted have been indicated and acknowledged by means of complete references.

Signature:

Date : 2016-06-14



Michel Kabunga Kakule

REMERCIEMENTS

Je remercie vivement le Professeur Docteur Norbert Muzema Gibango qui, grâce à un sens aigu d'organisation et de management scientifique, m'a permis de mettre la présente réflexion au profit de l'épanouissement de la science.

Par son entremise, je gratifie toutes les autorités de l'Université de l'Afrique du Sud (UNISA), particulièrement celles du « *Département de Philosophie, de Théologie pratique et systématique* », qui ont encouragé et accepté mon inscription au programme d'enseignement ouvert et à distance (EOD). Que tous soient remerciés pour leur sollicitude.

Je salue ici la sollicitude maternelle de madame Docteur Véronique K Kahindo., qui m'a offert son secours lors des situations difficiles, d'ordre administratif et technique lors des enregistrements annuels.

Je reconnais la contribution exceptionnelle de mon épouse Stella S. Kavugho qui, nuits et jours, était à mes côtés pour m'encourager avec, bien entendu, le concours affectueux et silencieux de mes enfants Paulin, Maria Carmela, Martin-Colin et Bertin Kabunga ; sous la complicité morale de ma mère Clotilde Musumba Kaswera, ma belle-sœur Martine Mbambu Mwasimuke et mes neveux Thierry Musumba wa Muhongolo et Grady Mukubwa Katondo.

Que ce travail soit pour les professeurs Elie Phambu Ngoma-Binda, Macaire Abe Pangulu, Jacques Ngangala Balade T., Rombaut Mambu Ngayel, Paul Serufuri Hakiza, Noël Obotela Rashidi, Rigobert Kamate Mbuyiro, les Chefs de Travaux Henri-Jacob K. Ndobu Koti, Athanase Mulumba Bitakavula, Augustin M. Kimankata, ainsi que l'Assistant Jonathan K. Kankonde, le lieu qui fertilise notre progrès commun dans la science philosophique, politique, littéraire et historique ; qu'il soit l'une des raisons de notre existence corporelle et spirituelle malgré et au-delà des limites de la mort.

Je m'en voudrais de ne pas remercier tous les collègues apprenants de la République Démocratique du Congo qui ont et qui continuent de bénéficier de la bourse d'études qu'offre l'UNISA et grâce à laquelle j'ai réalisé ce travail. Je pense principalement à madame Justelle K. Matsitsa, messieurs Placide K. Mukendi, Vincent de Paul K. M. Mutambudi, Nazaire M. Nduku, Paulin L. Mutoro, Toussaint K. Ndeba.

Pretoria, le 14 juin 2016

Michel K. Kakule

ABSTRACT

The major problem which supports our investigation is to know how to consolidate a theory of peace in Africa in the worst position of development, a broken down Africa, an outgoing Africa, a sick Africa of its own leaders, and Africa in search of democracy.

Our study postulates an identity pan-African open to universal and genuine generator of a lasting peace. In other words, it is a question of proposing a philosophical answer to the question of knowing how, following the example of western government, Africa can manage to build durably peace while supra-nationalising itself, and while cosmopolitising itself.

To reach at the anticipated result, we are using both an analytical approach, and a synthetic method, that starting from the reading of the Kantian texts, which will enable us to purely provide the philosophical foundations of new praxis of the peaceful coexistence overflowing the framework inter-African and overflowing on a vision of the world more total, and global.

Actually, the Kantian conception of perpetual peace is a base to build a marital status, particularly for the African countries. This idea develops, in the final analysis, a subfoundation and a high limit of the State where the idea of the city exceeds that of people in order to reach that one of the humanity understood in its ethical, political, and social dimensions.

RÉSUMÉ

Le problème majeur qui sous-tend notre investigation est de savoir comment conforter une théorie de paix dans une Afrique en mal de développement, une Afrique qui semble avoir refusé le développement, une Afrique en panne, une Afrique mal partie, une Afrique malade de ses propres dirigeants, une Afrique en quête de démocratie.

Notre étude postule une identité panafricaine ouverte à l'universel et véritablement génératrice d'une paix durable. En d'autres termes, il s'agit de proposer une réponse philosophique à la question de savoir comment, à l'instar de l'Europe, l'Afrique peut arriver à construire durablement la paix en se supranationalisant et en se cosmopolitisant.

Pour arriver au résultat escompté, nous utilisons une approche analytique et synthétique qui, à partir de la lecture des textes kantien, nous permette de jeter les bases philosophiques d'une nouvelle praxis de la coexistence pacifique débordant le cadre purement interafricain et débouchant sur une vision du monde plus globale et globalisante.

Concrètement, moyennant l'idée kantienne de paix perpétuelle, il est possible de bâtir un Etat civil, particulièrement pour les pays africains. Car, cette idée développe, tout compte fait, un en-deçà et un au-delà de l'Etat où l'idée de la cité dépasse celle de peuple pour atteindre celle d'humanité comprise dans ses dimensions éthiques, politiques et sociales.

MOTS-CLÉS / KEY-WORDS

Version Française :

Afrique, conflit, Etat cosmopolitique, Etat de droit, Etat de nature, gouvernance, bonne gouvernance, démocratie, guerre, irénologie, Kant, paix perpétuelle.

English Version :

Africa, conflict, cosmopolitan state, rule of law, State of nature, governance, good governance, democracy, war, irenology, Kant, perpetual peace.

LISTE DES ABRÉVIATIONS / LIST OF ABBREVIATIONS

- CEDEAO : Communauté économique des Etats de l'Afrique de l'Ouest.
- CEEAC : Communauté économique des Etats de l'Afrique Centrale.
- CEMAC : Communauté économique et monétaire de l'Afrique Centrale.
- CEN-SAD : Communauté économique des Etats sahélo-sahariens
- CEPGL: Communauté économique des Pays des Grands Lacs
- COMESA: Marché commun de l'Afrique de l'Est et l'Afrique australe
- CRNV : Centre de ressources sur la non-violence
- EOD : Enseignement ouvert et à distance
- IGAD : Autorité intergouvernementale pour le Développement
- MRU : Union du Fleuve Mano
- NEPAD : New Partnership for Africa Development (Nouveau Partenariat pour le Développement de l'Afrique)
- ONU : Organisation des Nations Unies
- RECODELAC : Réseau congolais de Défense et de promotion des droits humains et Libertés académiques.
- SACU : Union douanière de l'Afrique australe
- SADC : Communauté de développement de l'Afrique Australe
- SDN : Société des Nations
- UA : Union Africaine
- UDEAC : Union douanière et économique de l'Afrique centrale
- UE: Union Européenne
- UEMOA : Union économique et monétaire de l'Afrique de l'Ouest
- UMA : Union du Maghreb arabe
- UMAC : Union monétaire de l'Afrique centrale

TABLES DES MATIÈRES

DÉDICACE	1
DÉCLARATION	2
REMERCIEMENTS	3
ABSTRACT	5
RÉSUMÉ	6
MOTS-CLÉS / KEY-WORDS	7
LISTE DES ABRÉVIATIONS / LIST OF ABBREVIATIONS	8
TABLES DES MATIÈRES	9
Chapitre premier	11
CONTEXTE ET CADRE GÉNÉRAL DE L'ÉTUDE	11
1.0 Introduction	11
1.1 Arrière-plan et Motivation.....	12
1.1.1 Arrière-plan.....	12
1.1.2 Motivation.....	13
1.2 Problématique et Objectifs	15
1.2.1 Problème et problématique.....	15
1.2.2 Objectifs.....	22
1.3 Revue de Littérature.....	23
1.4 Hypothèse de recherche	26
1.5 Cadre théorique et Méthodologie	28
1.5.1 Cadre théorique.....	28
1.5.2 Méthodologie.....	33
1.6 Délimitation	33
1.7 Limitation du sujet	34
1.8 Sommaire des chapitres	34
Chapitre deuxième	36
DE LA CONSTRUCTION JURIDIQUE ETATIQUE COMME SOCLE FONDATIONNEL DE LA PAIX	36
2.0 Introduction	36
2.1 Quelques repères historico-philosophiques de l'idée de paix perpétuelle	37
2.2 Kant et les prolégomènes à l'idée de paix perpétuelle	40
2.2.1 De l'inhérence de la guerre en l'homme	40
2.2.2 Kant et la Révolution française	43
2.3 Le projet de paix perpétuelle kantien	46
2.4 La consolidation de la paix comme finalité du cosmopolitisme ...	55
2.4.1 Le Republicanisme comme première garantie de paix	57
2.4.2 Le fédéralisme comme deuxième garantie de paix	67
2.4.3 Le Cosmopolitisme comme troisième garantie de paix	76
2.5 Conclusion	91

Chapitre troisième.....	94
LA PROBLEMATIQUE IRENOLOGIQUE EN TERRE	
AFRICAINNE.....	94
3.0 Introduction.....	94
3.1 Banalité de la guerre et nécessité de la paix en Afrique	96
3.2 Les conditions définitives de paix en Afrique	101
3.2.1 Pour une paix en Afrique, quel type de gouvernance ?.....	102
3.2.2 La gouvernance démocratique comme prolégomènes à la paix	108
3.3 Chances et limites de l'Etat civil kantien en terre africaine	113
3.3.1 Quid du projet de paix perpétuelle par rapport à l'état de guerre en Afrique	115
3.3.2 Vers les Etats Unis d'Afrique : utopie ou réalité	118
3.3.3 Exigence éthique et consolidation de la paix en Afrique	121
3.4 Conclusion	125
CONCLUSION GENERALE.....	127
BIBLIOGRAPHIE	133

Chapitre premier

CONTEXTE ET CADRE GÉNÉRAL DE L'ÉTUDE

1.0 Introduction

En considération des tâtonnements sempiternels relatifs à la quête de la paix (Εἰρήνη "Eirēnē") dans le monde et en Afrique en particulier, il ne saurait paraître superfétatoire de dire que la paix nous semble être une belle utopie, vue qu'elle est sujette à moult remises en question au fil du temps. Mais précisons tout de suite qu'elle est plutôt une *utopie salutaire*. Et l'une des raisons majeures en est que la paix est une réalité ontologique qui fait que le lien vital qu'elle tisse entre les personnes, les communautés ou les Etats qui y aspirent, ce lien-là en constitue une condition sine qua non, non seulement de leur existence, mais aussi de leur gestion au quotidien. Dans les méandres mêmes desdits tâtonnements et de ses nombreuses remises en question, la paix a donc quelque chose d'inhérent et d'intarissable en elle qui fait qu'elle ne soit pas sujette à l'anéantissement total. Et par conséquent, il s'observe toujours un continuum du changement qui marque des avancées significatives positives qui vont dans le sens de la sécurité et la stabilité recherchées, la réconciliation et le maintien de la paix. Bref, de grands efforts sont faits sous ce soleil pour le maintien de la paix, et le lien ontologique qu'elle tisse dans l'humanité donne un espoir toujours renouvelé qu'elle finira un jour à avoir l'entière liberté de son action ou plutôt de son règne perpétuel. Le philosophe Kant à qui nous empruntons ici le thème du règne perpétuel de la paix est l'un des penseurs prométhéens qui a su influencer le monde quant à la création de grandes organisations

politico-sociales et militaires qui font qu'aujourd'hui il y ait des tentatives spectaculaires d'atténuation des tensions dans le monde. Toutefois, à notre avis, l'éventuelle implémentation du projet kantien de paix perpétuelle reste un sujet à caution pour l'Afrique. Il fait soulever une batterie de questions qui font l'objet de la motivation et la problématique pour cette dissertation.

Dans ce chapitre d'introduction à cette étude, il s'agit essentiellement de présenter sommairement le problème que nous soulevons, l'hypothèse qui en découle, la revue de littérature ainsi que notre choix méthodologique.

1.1 Arrière-plan et Motivation

1.1.1 Arrière-plan

Hormis leurs déviations contre-nature, les hommes sont à la quête d'un vivre-ensemble harmonieux. Pour ce faire, ils sont contraints d'abandonner leurs libertés individuelles et barbaries au profit de la loi qui mène au droit, à la justice et à la paix.

La question sous examen est un aboutissement d'un exercice de lecture des textes kantien par un apprenant philosophe africain. En effet, le point d'encrage, qui est devenu chez nous le point de départ, résulte du constat selon lequel le *projet de paix perpétuelle* est longtemps resté en marge de l'intérêt qui a été porté à la pensée juridico-politique de Kant. Pourtant, par cet ouvrage, Kant veut poser définitivement les bases de sa philosophie pratique et, du reste, politique. Comme tout bon philosophe, par le "Projet de paix perpétuelle", Kant veut proposer à la société de son époque, déchirée

par des guerres, une solution palliative en vue de maintenir l'humanité dans des conditions de paix et de bonheur. Dans cet opuscule, comparable à une rhétorique juridique, Kant dédie des règles et normes aux artisans de la régulation des relations internationales.

Tout bien considéré, en rapport avec le contexte africain actuel, nous estimons que la prise en compte de telles règles et normes, visant une implémentation conséquente, pourrait être d'une utilité non négligeable. Cela permettrait, entre autres, le passage de l'état de guerre protéiforme à la paix dans cette Afrique actuelle en proie au diktat occidental tout autant multiplexe que compliqué qui la harcèle et l'accable. Surtout le quasi perpétuel transfert de ses richesses vers les pays riches par le canal des multinationales avec la complicité malheureuse de certains africains en panne d'éthique globale pourrait dès lors se réduire, voire être éradiqué. Il nous semble préférable soutenir que c'est cette éthique de la solidarité globale, générée par un partenariat social globale, qui devrait animer tout le monde, en toute responsabilité sociale commune, en misant par exemple sur le commerce équitable (Déclaration des partenaires sociaux, 2007).

1.1.2 Motivation

La motivation philosophique de la question qui nous occupe dans cette investigation dépasse largement le cadre de paix qui doit être comprise non seulement comme absence de guerre et encore moins comme une simple théorie de l'Etat. En effet, la politique

kantienne dépasse l'idée de peuple pour atteindre celle d'humanité. En tout cas, ceci est vrai tant que l'on sait que nombre d'érudits ont jusqu'ici montré à suffisance combien en regard de l'ingérence des grandes puissances motivée par la convoitise des ressources naturelles africaines profitent de la fragilité interne des Etats du Sud pour attiser guerres et conflits au sein des communautés africaines.

L'histoire des guerres à répétition sur le sol africain ne peut laisser indifférent tout chercheur épris du bon sentiment de paix et soucieux du bien-être de tout homme et de tout l'homme. Parmi les plus anciennes guerres figurent celles du Sahara et de l'Afrique australe. Tandis que les plus récentes et qui font encore l'actualité, sont celles de la Libye, du Kivu, de la Somalie, du Mali et surtout celle menée dans le bassin du Niger contre Boko Haram. Ces guerres ont atteint une grande ampleur à telle enseigne que, si l'on ne considère que la période qui va de 2000 à 2012, 70 % des décisions de l'ONU et 45 % des séances du Conseil de Sécurité furent consacrés aux conflits africains.

La nouvelle conjoncture internationale, marquée par la résurgence de l'hyperpuissance américaine, la fin de la dissuasion réciproque comme garante de l'équilibre des forces internationales et le développement de formes nouvelles de guerre, par exemple par le terrorisme, le printemps arabe au Nord de l'Afrique qui a mené à la chute et la mort de Kadhafi, sont autant de facteurs qui redonnent à la question de paix perpétuelle et de cosmopolitisme une actualité non négligeable en philosophie politique et morale. Face à ce désastre et ses conséquences protéiformes sur la dignité de la personne ainsi

que sur les droits humains, d'aucuns parlent déjà d'une guerre mondiale africaine (Ndanyuzwe N, 2014).

De manière précise, nous voudrions penser l'Afrique avec Kant. Et ceci nous oblige à intégrer l'Afrique dans une vaste interrogation portant sur la cohabitation pacifique des peuples à l'échelle planétaire. Toutefois, cette insertion planétaire de l'Afrique exige une requalification à la base de sa propre configuration politique. Cela vaut en pratique car, plusieurs raisons qui sont à la base des guerres en Afrique se rapportent à la nature des relations que certains Etats entretiennent avec d'autres nations étrangères. C'est cette nature qui, dans un contexte de compression du temps et de l'espace, en appelle à un renouveau contemporain de la pensée kantienne, dans la perspective d'une recomposition du voisinage pacifique.

1.2 Problématique et Objectifs

1.2.1 Problème et problématique

Les idées de droit, de justice et de paix sont actuellement au centre des débats internationaux. Elles sont, malheureusement, loin d'être une réalité parfaite et effective dès lors que le monde offre continuellement un spectacle de guerres et de conflits entre les hommes, entre les Etats, entre les peuples, entre les nations et même entre les continents.

C'est d'ailleurs un constat de tout temps, l'histoire universelle rend constamment compte du spectacle de la guerre sous multiples formes. On parle ainsi de guerres entre les empires, guerres entre les

nations, guerres civiles, guerres d'agression, guerres publiques et guerres privées, guerres idéologiques et guerres commerciales, guerres saintes et guerres laïques, guerres chaudes et guerres froides, guerres totales et guerres limitées, guerres mondiales, etc.

C'est cette prégnance de la guerre à la réalité historique qui nous donne à penser que la guerre est inhérente à l'humanité et qu'elle durera aussi longtemps celle-ci existera dans le temps et dans l'espace. Hegel ne pense pas le contraire. Selon lui, en effet, « *ce tribunal de l'histoire' est le mode normal, et comme tel nécessaire, de résolution des conflits interétatiques: dans la rivalité qui oppose les Etats les uns aux autres, quand les volontés particulières (de ces Etats) ne parviennent pas à régler leurs différends par des négociations, il n'y a que la guerre qui puisse décider entre eux* » (Hegel, 331).

Ainsi entendue, la guerre revêt un sens normatif, puisqu'elle s'avère un moyen en vue d'une fin imminente, la paix, à laquelle elle est étroitement subordonnée.

Eu égard à ce qui précède, les philosophes réalistes, confrontés à l'atrocité de la guerre, pensent qu'elle est le premier moteur de l'histoire. Mais alors, la guerre serait-elle une nécessité originelle à notre existence, comme le pensait Platon ? La guerre fait-elle partie du plan de la providence divine, comme le pensait Joseph De Maistre? La guerre serait-elle un facteur d'émulation entre les individus et les nations, comme l'estimait Proudhon ? La guerre est-elle le produit des rapports de production inégalitaires, comme le pensait Marx ?

Au demeurant, faut-il croire à cette fatalité de l'histoire, c'est-à-dire penser que le mal radical de la guerre est incurable ? Certes, si la philosophie morale condamne catégoriquement la guerre, la philosophie politique prend acte de sa connaturalité à la réalité historique comme moyen de parvenir à la paix. Si la paix découle de la guerre, peut-elle réellement être perpétuelle et durable comme le projette Kant ? Dans ce sens, l'idée de paix perpétuelle et universelle ne serait-ce pas comparable à chimère qui ne pourrait être réalisable que par la seule extinction de l'espèce humaine ? Peut-on envisager ce que postule Hobbes en disant : « *Si vis pacem, para bellum* » (Si tu veux la paix, prépare la guerre)? Dans ce cas, les moyens employés ne dénaturent-ils pas la fin? Pour ce faire, est-il possible d'envisager une autre façon de parvenir à la paix à l'échelle planétaire ? La paix universelle entraînerait-elle la décadence de l'humanité, l'extinction de la volonté de puissance et le triomphe de l'esclave sur le maître, comme le pensait Nietzsche?

L'Afrique n'est pas exempte de ce théâtre conflictuel. Elle est d'ailleurs le terrain sur lequel les grandes puissances se battent. convoitée souvent pour ses richesses et potentialités, l'Afrique est victime de ses minerais et de ses forêts. C'est la raison pour laquelle, nous trouvons qu'une telle problématique se trouve vraiment au cœur de l'histoire moderne de l'Afrique. Considérée à juste titre comme le continent le plus voué aux atrocités cruelles entre les Etats, l'Afrique se stratifie tous les jours. D'une part, il se crée au niveau intra-étatique une subordination entre les gouvernants, sensés agir dans l'intérêt de leurs propres peuples, et les gouvernés, toujours massifiés et obligés de regarder vers des horizons incertains, toujours espérés,

jamais atteints. Leurs discours aux tonalités pompeuses passent pour vrais sans laisser le doute qu'ils sont dogmatiques.

D'autre part, au niveau interétatique, les Etats vivent dans une sorte d'hypocrisie politique, les uns vis-à-vis des autres. Certains régimes, étant livrés à la manipulation des puissances étrangères, s'ingénient à ne pas respecter la déontologie des Nations unies pour réaliser leurs desseins machiavéliques qui déséquilibrent l'Afrique, la divisent et la paupérisent. Le spectacle de la région des Grands Lacs est très illustratif à cet effet.

Dans une telle situation, la question majeure demeure celle des conditions a priori de l'avènement d'une Afrique déterminée à renouer avec le rêve de puissance et de grandeur construit par ses pères des indépendances. Ces conditions sont d'ordre éthique et politique.

Notre intuition fondamentale se réduit ainsi à l'idée de la paix par le droit et non la paix par les armes. Il s'agit donc de chercher les présupposés philosophiques qui peuvent rendre possible la « juridicisation » des rapports politiques, d'abord au niveau intra-étatique, ensuite au niveau interétatique. Cette « juridicisation » est une requalification des institutions en les ajustant sur l'idée du droit. C'est, en définitive, un changement de nature qui affecte la vie sociale en fonction de l'idée du droit. Dans cette perspective, dans l'éthique kantienne, la paix est la finalité du droit qui, à son tour, est une exigence morale rationnelle. Kant l'exprime clairement à travers ce principe universel de droit : *« toute action est juste qui peut faire coexister la liberté de l'arbitre de chacun avec l'arbitre de toute*

autre selon une loi universelle, ou dont la maxime permet cette coexistence » (Kant: Introduction, §C).

La visée de notre investigation consiste ici en l'effort d'engager un débat d'essai sur les questions essentielles et centrales de la science de la paix autrement appelée irénologie. Car, actuellement, la compréhension du concept de "paix" est complexe. D'une part, la paix ne s'exprime pas seulement en termes d'absence de guerre. D'autre part, suite à la proclamation des objectifs du millénaire par l'ONU, la paix se comprend de plus en plus comme un autre mot pour exprimer le développement durable. Ce développement doit répondre en principe à trois exigences, à savoir : l'économique, l'écologique et le social. La paix est donc fonction de l'équilibre et de l'harmonie de la logique de l'économie mondiale qui ne doit pas contredire la logique écologique. Alors, comment est-ce que la logique de l'économie mondiale peut apporter la paix sans préjudicier la logique écologique? Pour répondre à cette interrogation, notre effort consistera à déboucher sur une réflexion globale au sujet du développement de l'Afrique en partant des fondements de droit, de démocratie, de bonne gouvernance, qui constituent le point téléologique des normes juridiques internationales.

Nous considérons qu'un tel effort devra, dans la perspective kantienne, résoudre une des questions de la politique africaine, à savoir celle du passage de l'état de nature à l'état de droit, tant au niveau interne de chaque Etat qu'au niveau des rapports réciproques entre les Etats.

Concrètement, en Afrique, le manque de paix se manifeste par plusieurs faits et phénomènes : les mouvements massifs des citoyens

et des peuples, le problème des réfugiés, la faim, la sous-nutrition et la malnutrition, le sous-développement, la dictature, etc. A ces maux, il faut ajouter l'imperméabilité des frontières qui provoque le dysfonctionnement de l'Afrique. Tandis qu'en Occident, on observe une grande ouverture des Etats les uns envers les autres, ouverture rendue possible par l'uniformisation de leurs nouvelles législations et par la monnaie des Etats de l'Union, en Afrique la réalité de l'Union Africaine n'influence malheureusement pas encore les Etats membres. Les Etats évoluent dans des ghettos sans ouverture sincère envers les autres. Le projet de N'Krumah et Kadhafi concernant la création des « Etats-Unis d'Afrique » s'avère en ces jours une réalité difficile à atteindre. Et en outre, en dépit des potentialités naturelles énormes dont regorge l'Afrique, les Africains sont les plus défavorisés à fourniture en eau potable et en électricité.

Subséquemment, la question centrale de notre étude est de vouloir savoir comment conforter une théorie de paix dans une Afrique en mal de développement, une Afrique qui semble avoir refusé le développement (Kabou, 1992), une Afrique en panne, une Afrique mal partie, une Afrique malade de ses propres dirigeants, une Afrique malade d'elle-même (Diakite, 1986), une Afrique en quête de démocratie. La présente étude esquisse quelques éléments de réponse à la lumière de la pensée politique et juridique d'Emmanuel Kant qui, en 1795 écrit l'opuscule *'Pour la paix perpétuelle'* dans le contexte de la Révolution Française.

De ce fait, nous voudrions par cette étude faire une relecture et une reformulation africaine de l'idée kantienne à la lumière des événements historiques du Printemps arabe en Afrique du nord, des

guerres de libération et des élections contestées en Afrique centrale. A la suite de Jürgen Habermas, nous aimerions affirmer que la conception kantienne de paix perpétuelle est une tentative de solution de rechange au problème de retour tacite des Etats à l'état de nature, retour qui serait généré par l'universalisme du droit cosmopolitique et de la politique des droits de l'homme (1996). Dans cette optique, notre étude fait naître un espoir, à savoir : l'espoir d'une identité panafricaine, cosmopolite et solidaire à la fois attractive et concrète, bien plus, une identité suffisamment génératrice de paix durable et perpétuelle. C'est ce qui justifie le sujet de cette dissertation intitulé : *Kant et l'Afrique. Sur le projet de paix perpétuelle : Contribution à la problématique irénologique en terre africaine.*

Notre thèse peut désormais se préciser : *il ne peut y avoir de paix au niveau global de l'Afrique, s'il n'y a pas de paix au niveau de chacun de ses Etats membres.* Cela suppose que la construction de l'Afrique passe par la construction de ses entités de base que sont les Etats. Notre étude sous-entend dire que l'échec des organisations panafricaines est lié à la nature politique de ses membres. Si l'Union Africaine (l'UA) veut mettre fin aux problèmes de la guerre et des rebellions en Afrique, elle devra alors inciter les corps politiques à emprunter durablement les voies démocratiques, c'est-à-dire à se conformer aux principes républicains.

Ce sont donc là les bases théoriques de la modernité politique qui se trouvent, à partir de Kant, récupérés et testés en terre africaine où, c'est comme nous le croyons, il est possible de créer des cités de

paix sur les ruines provoquées par les conflits et les guerres récurrents.

1.2.2 Objectifs

L'objectif fondamental de notre travail est de fixer les bases théoriques pour la modélisation des rapports irénologiques au niveau intra-étatique et au niveau interétatique en Afrique. Actuellement, ces rapports sont plus tumultueux pour la plupart des pays africains, c'est pourquoi le rêve d'une Afrique unie, telle que pensée par N'krumah dans *L'Afrique doit s'unir* (1959) tarde à se concrétiser à travers les efforts institutionnels fournis en ce sens.

Un second objectif de notre travail est de souligner à la fois l'actualité de la pensée kantienne sur la paix et la nécessité de l'adapter aux conditions actuelles du droit et de la politique en Afrique. Concrètement, nous voulons jeter un pont pour l'édification d'une Afrique où la paix et le développement ont un dénominateur commun : le droit. C'est le sens que nous donnerons, en fin de compte, à notre idée du « droit irénologique ».

Nous comptons y parvenir sans ambages, et c'est là un autre objectif que nous mettrons à l'actif de la philosophie pratique de Kant en terre africaine. Un tel objectif se justifie d'autant plus qu'à cette époque de planétarisation, de globalisation ou de mondialisation, la pensée kantienne sur la paix perpétuelle et le cosmopolitisme acquiert une nouvelle actualité. Et, comme le dit le professeur Otfried Hoffe, cette pensée est une argumentation non pas ethnocentrique, mais trans- et interculturelle. Elle prend en compte un minimum

normatif de coexistence interculturelle ainsi que des conditions élémentaires en matière d'Etat de droit et de démocratie. Par le fait même, elle est une argumentation politique et, à cause de ses dimensions globales, elle est cosmopolite, digne d'un citoyen du monde.

1.3 Revue de Littérature

En matière de la recherche philosophique, il y a des noms, comme celui d'Emanuel Kant, qui sonnent comme des testaments. En effet, Kant s'impose comme une référence incontournable, car sa philosophie peut s'interpréter à l'aune de la paix pour un Etat suivant le double critère de régulation de la machine étatique, à savoir : du point de vue intra-étatique d'une part et du point vue interétatique, d'autre part. Nous considérons ce double critère comme socle de la possibilité d'un état de droit en Afrique. C'est pourquoi, la littérature lue, par nous, par rapport au sujet que nous traitons, relève surtout de l'obédience de ce double critère qui vise la régulation d'une machine étatique.

Nous retrouvons sous la plume de plusieurs auteurs, un intérêt particulier sur la thématique pacifiste inspirée par la philosophie kantienne, à travers plusieurs publications. L'une est celle du camerounais Kisito Owona (2007). Elle pose la problématique de l'universel en terre africaine. D'un bout à l'autre de cet ouvrage de 386 pages, l'auteur tente de répondre à la question suivante : « Un état de droit est-il possible en Afrique » ? Son interrogation prend racine dans le paroxysme qu'ont atteint les conflits ethniques qui se déroulent en terre africaine. La deuxième publication est une

dissertation de maîtrise présentée par Fatié Ouattara à l'Université de Ouagadougou en 2006. Cette étude s'intitule « Kant et la problématique de la promotion de la paix. Le conflit entre l'utopie, la nécessité et la réalité de la paix durable ». Dans cette étude, après avoir analysé les concepts de guerre et de paix chez Kant, l'auteur relève les obstacles à la paix ainsi que ses conditions. Il constate que l'humanité progresse petit à petit vers la paix et ce, grâce entre autres à l'intérêt du pacifisme kantien à l'aube du vingt et unième siècle. L'auteur se veut quasi formel quand il écrit :

« Tant que les hommes ne seront pas tous des frères, en acte et en parole, la paix ne sera jamais leur souci commun. La guerre, quant à elle, sera leur ami commun, l'ennemi de la raison et de la morale. Ce qui veut dire que celui qui veut la paix doit la préparer dans la fraternité, la communion, la justice et la dignité. Si rien ne vaut la paix, la paix vaut la tête qui pense la guerre et qui crie ensuite à la paix. La paix est à la mesure de l'homme : elle est un œuf dont la fragilité fait qu'il faut lui réserver un soin particulier » (Ouattara, 2006).

De façon sommaire, comme le stipule également le père Joseph Wresinski, « la paix n'est possible entre les hommes que dans la mesure où il y a des hommes de paix, des artisans de paix. La paix n'est pas donnée comme par enchantement. Elle se construit, non pas en se contentant de dire "faisons la paix", mais en vivant ensemble des actions communes qui permettent aux personnes de trouver une harmonie » (Ouattara, 2006).

Si la paix n'est pas donnée par enchantement, peut-elle résulter de la puissance économique, militaire ou politique d'un Etat ? Cette préoccupation hante Apollinaire Chishugi Chihebe lorsque, en 2009,

dans une investigation sur le pacifisme juridique kantien, il postule la paix par le droit. Son étude porte sur « la paix par le droit. La rationalité comme principe du pacifisme juridique kantien ». D'abord, l'auteur fait une enquête sur le rapport entre la paix et le droit à travers les écrits philosophiques d'Emmanuel Kant. Ensuite, il présente la paix comme horizon philosophique de la philosophie kantienne. Enfin, il met en évidence le droit en tant que garantie de la paix dans le monde.

Dans cet ouvrage, l'auteur appréhende la paix sous un angle philosophique et non historique. La dimension historique de la paix présente cette dernière comme la suspension fragile et longue des combats. Et, dans ce cas, « les traités de paix ne sont que des haltes institutionnalisées entre deux guerres. Ils ne peuvent pas fonder la paix cosmopolitique pour l'humanité de partout et de toujours » (Chishugi Chihebe, 2009 :10). D'après cet auteur, étant donné que l'approche historiciste de la problématique de la paix donne des résultats éphémères et aléatoires, on ne peut parler de paix perpétuelle que dans une approche morale. Cette voie présente la paix comme ce qui est de droit pour toute l'humanité : « la paix est ce par quoi les relations interpersonnelles et interétatiques sont soustraites à l'indifférence ou à l'opposition conflictuelle des partenaires. Loin d'être une fusion, elle est une communion des altérités, par-delà des identités respectives » (Chishugi Chihebe, 2009 : 13).

C'est cette idée qui fonde la démarche pacifiste et rationaliste que se propose l'auteur. Pour lui, en effet, « la paix subjective est le fruit de la culture de la paix entretenue par chaque individu. Cette

culture devient effective quand nos passions se plient aux arguments de la raison. La paix civile devient ce que les citoyens obtiennent quand leurs relations interpersonnelles se plient aux lois qu'ils se sont prescrits d'une manière démocratique. A la guerre civile couvée par la volonté de domination s'oppose la culture juridique préconisée par la raison. C'est de cette antagonisme que prend forme la paix véritable » (Chishugi Chihebe, 2009 : 13).

Bref, pour ce pacifiste, non seulement le droit peut établir une paix perpétuelle, mais aussi l'opposition entre la guerre et la paix est dépassée lorsque la guerre est placée au niveau des moyens en opposition avec la guerre.

1.4 Hypothèse de recherche

La "paix" comme sujet de cette étude se trouve être au cœur de l'actualité mondiale. Ainsi, nous référant à la double théorie kantienne de paix universelle et de cosmopolitisme, nous remarquons que les deux théories apportent une innovation indéniable à la notion de droit, à savoir : au droit étatique et au droit des gens, auxquels s'ajoute le droit des citoyens du monde. Il est évident que « *les Etats libres, en acceptant de subordonner leur propre raison d'Etat à leur fin commune déclarée, acceptent de trancher leurs conflits (...) comme par un procès, et non pas (...) par la guerre* » (Kant, 1986 : 625). Le projet kantien se construit donc sur base d'un principe analogique qui signale une similitude entre les individus et les Etats à l'état de nature. Ce principe consiste en la croyance d'un préexistant état d'hostilités, de barbarie, de rivalité, un état de guerre. Alors qu'au contraire, les individus constituent la

société civile à la faveur du contrat social. Bien entendu, c'est cette société civile qui assure la justice par le règne et l'applicabilité des lois juridiques cumulatives humainement sensées.

Tout bien considéré, Kant estime qu'il peut en être de même au niveau des Etats ; c'est-à-dire si ceux-ci renoncent leur état de nature en vue d'un état de droit, ils constitueraient à coup sûr soit une société des Nations, soit une alliance des Nations. Ainsi, il s'agira donc d'un nouveau contrat social dont tous les Etats seront membres. Kant précise que ce contrat ne consiste pas en un abandon de sa propre souveraineté, car faire cela serait curieusement déraisonnable et c'est ce qui conduirait à un échec. Bien au contraire, ce qui s'avère convenable d'envisager c'est plutôt de renoncer à la guerre comme mode de règlement des différends et d'instituer un droit d'essence cosmopolite. Dans ce cas, le contrat entre Etats serait considéré comme un contrat au second degré, dont la réussite dépendra de sa réussite au premier degré.

Subséquemment, l'hypothèse qui sous-tend notre investigation se formule comme suit : la question du maintien de la paix et de la sécurité des personnes et de leurs biens ne doit plus être envisagée uniquement en termes d'absence de guerre, mais elle doit viser des structures qui promeuvent la communauté humaine de façon intégrale. C'est pourquoi, comme nous venons de l'indiquer, la théorie politique de Kant ne se limite pas à une théorie de l'Etat. Elle développe plutôt un en deçà et un au-delà de l'Etat où l'idée de la cité dépasse celle de peuple pour atteindre celle d'humanité. Ceci montre à suffisance à quel point nous avons besoin, aujourd'hui, du projet

kantien pour le passage de l'état permanent de guerre en Afrique à un état de civilité universelle.

Bien plus, le débat concernant la paix est confronté à une double exigence, quant à sa théorisation. D'une part, il s'agit de l'exigence éthique qui consiste à conditionner et même à rendre inévitable, en amont de toute gouvernance politique, l'amélioration de la condition morale de l'homme. D'autre part, il y a l'exigence politique qui revoit la question de la requalification de la nature des institutions politiques au modèle républicain. L'élévation anthropologique jusqu'au niveau le plus élevé de la norme morale pourrait ainsi se combiner avec une progression des institutions politiques pour produire un "Etat civil", c'est-à-dire un Etat conforme à la nature ontologique et téléologique de l'homme.

1.5 Cadre théorique et Méthodologie

1.5.1 Cadre théorique

Notre recherche se situe dans le cadre de la philosophie politique et sociale. Cette recherche se veut pragmatique. Car, l'enjeu majeur que nous nous proposons est de fixer des normes prudentielles minimales susceptibles de raviver les différentes tentatives de recherche de la paix au sein des nations et entre les nations, à partir de la lecture du *Projet de paix perpétuelle* d'Emmanuel Kant. Nous voulons ainsi nous introduire dans le champ des recherches sur la paix en terre africaine. La clarification dudit champ ou cadre théorique, exige la mise en exergue des mots clefs

tels que : Emmanuel Kant, irénologie, paix, problématique de paix, conflit, terre africaine.

De manière brève, nous aimerions bien rappeler ici qu'Emmanuel Kant est un artiste, écrivain et philosophe allemand. Il est fondateur de l'« idéalisme transcendantal ». Né le 22 avril 1724 à Königsberg, capitale de la Prusse-Orientale, il est mort le 12 février 1804. L'un des grands penseurs des Lumières, Kant continue à exercer, aujourd'hui encore, une influence considérable, tant sur la philosophie analytique anglo-saxonne, que sur la philosophie continentale. Son œuvre, considérable et diverse dans ses intérêts, mais centrée autour des trois *Critiques*, la *Critique de la raison pure* (1781), la *Critique de la raison pratique* (1988), la *Critique de la Faculté de juger* (1790), fait ainsi l'objet d'appropriations et d'interprétations successives et divergentes. Toutes ses autres œuvres majeures (*Fondements de la métaphysique des mœurs* et *Vers la paix perpétuelle*, en 1795) sont écrites durant cette période.

Les trois grandes branches de la philosophie kantienne sont les suivantes : la philosophie théorique (développée surtout dans la *Critique de la raison pure*), la philosophie pratique (exposée dans la *Critique de la raison pratique* et les *Fondements de la métaphysique des mœurs*) et l'esthétique (dans la *Critique de la Faculté de juger*).

S'agissant du présent travail, il se situe dans la deuxième branche, c'est-à-dire la *philosophie pratique*, dans laquelle Kant élabore, à côté de la philosophie morale, une philosophie pratique qui lui est liée. Celle-ci est explicitée dans plusieurs opuscules, dont le '*Projet de paix perpétuelle*' (Kant, 1986), qui nous intéresse dans le cadre de cette étude, puisqu'il prône un fédéralisme cosmopolite afin

d'établir une véritable paix. Il sied également de signaler l'ouvrage intitulé '*Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*' (Kant, 1951) qui précise les conceptions kantienne au sujet du progrès du droit et de la morale dans l'histoire, ou encore de ce que Hegel appellera — en modifiant l'approche — la *Raison dans l'histoire*). L'ouvrage intitulé '*Qu'est-ce que les Lumières ?*' mérite d'être cité ici pour la même raison, puisqu'il formule la devise de l'Aufklärung (les Lumières) : *Sapere aude* ("Ose penser par toi-même").

Quant à ce qui concerne l'irénologie, le terme est construit à partir de la racine grecque εἰρήνη (eirênê), signifiant paix. L'irénologie est, ainsi entendue, la science de la paix. Elle intègre tout le domaine de la résolution non-violente des conflits. Elle s'oppose à la polémologie qui est l'étude de la préparation et de la conduite des conflits violents ainsi que des phénomènes conflictuels (polémogènes) (CRNV, 2009).

L'irénologie est actuellement un domaine de recherche interdisciplinaire qui associe des juristes, politologues, philosophes, sociologues, éthiciens, théologiens, informaticiens, spécialistes en communications, logisticiens, anthropologues, psychologues et écologues.

L'objet de l'irénologie est l'appréhension des facteurs qui sont à l'origine des conflits armés dans l'unique but de les prévenir, les modérer, les contrôler ou les résoudre. Cette discipline est donc aujourd'hui une priorité dont on ne peut pas se passer dans ce monde aux mutations vertigineuses dues à la mondialisation. L'irénologie postule que les guerres constituent une pathologie sociale devant être

à tout prix éradiquée. Elle élucide et propose des mécanismes de sanctions et d'interventions préventives susceptibles de contrecarrer le recours à la force, à l'armée et à la guerre. Evidemment, le recours à la force doit, en toutes circonstances, devenir un dernier recours (CRNV, 2009).

Bien entendu, on ne peut parler de paix sans évoquer la guerre ou le conflit. Selon Galtung Johan, la paix, la guerre et les conflits forment la trilogie insécable dont s'occupe, à côté de l'irénologie, la polémologie (cité par Mumengi, 2002 : 11). Pour Mumengi, en effet, « la polémologie atteste que la paix est une guérison contre les crises de violence collective. Et, même si la guerre et la paix s'engendrent l'une l'autre, la polémologie prévient que la paix est l'état normal des sociétés, analogue à la bonne santé, et sa construction volontaire est une sorte d'hygiène préventive » (Mumengi, 2002 : 11). Ainsi, comme l'enseigne l'Institut d'Oslo, haut lieu de l'irénologie, toute recherche sur la paix doit, nonobstant l'aspect cognitif, s'intéresser également aux moyens pratiques propres à consolider la paix et à empêcher la guerre de demain (cité par Mumengi, 2002 : 11).

Par ailleurs, définir la notion de conflit n'a jamais été une entreprise aisée. La difficulté vient du fait que le terme "conflit" est assez familier dans le langage courant. Pour éviter toute équivoque, nous optons pour la définition que propose le Centre International de Résolution des conflits et de Médiation (C.I.R.C.M./Canada). En effet, pour ce centre, le conflit est défini comme « *une opposition d'intérêts, d'opinions, de valeurs entre deux ou plusieurs personnes* » (RECODELAC, 2002 : 60)

Le conflit, perçu comme un élément naturel et donc inévitable dans la vie des hommes en société, devient problématique quant à son appréciation objective. C'est dans ce sens que de l'avis de Stephen Robbins et David Decenzo, un conflit peut être défini comme étant :

« une situation de désaccord ou d'antagonisme entre acheteurs, résultant de la perception d'un différend en matière de ressources, d'objectifs ou d'enjeux et engendrent des comportements de perturbation ou de résistance » (2006 : 396).

Toutefois, il est à retenir qu'un simple désaccord ou une divergence de vue n'est pas nécessairement un conflit. Ainsi, l'élément caractéristique du conflit est la volonté manifeste ou tacite d'une des parties en situation de conflit d'avoir des relents de dominer l'autre.

En pratique, un conflit peut être négatif ou positif. Dans sa dimension négative, bien que parfois réaliste, le conflit reste malsain et destructeur. Par contre, il y a une vision positive du conflit non seulement lorsqu'il se corse dans la société, mais surtout quand il est bien reçu, compris et géré par les individus. C'est, par exemple, le cas des oppositions politiques qui entraînent et engendrent des changements souvent substantiellement bénéfiques au sein d'une société politiquement organisée. Ainsi entendu, nous disons qu'un conflit peut admirablement être géré afin qu'il n'aboutisse pas à la confrontation. Cela nécessite une méthodologie particulière qui part du constat des conflits entre les nations et qui aboutit aux propositions de solution par lesquelles ces différentes nations signent des traités de paix qui, malheureusement, dans la plupart de cas, sont désuets.

1.5.2 Méthodologie

Notre démarche se veut à la fois phénoménologique, analytique et critique. Cette trilogie méthodologique est importante, car il est ici essentiellement question d'exposer l'idée-force de la pensée kantienne, telle qu'elle se corse dans les phénomènes d'un Etat de droit. En effet, exposer une pensée en montrant une réalité phénoménologique du doigt suppose une grande capacité d'analyse. Dans la mesure où notre but est de faire de l'idée irénologique de Kant le point de départ d'une Afrique forte et prospère, notre effort d'analyse va déboucher sur la reprise critique de cette idée afin de la confronter aux réalités africaines, en nous appuyant sur les sources directes kantienne et sur les commentateurs de Kant.

1.6 Délimitation

Notre sujet, s'inscrivant dans le cadre de la philosophie politique et sociale, s'évertue à scruter la pensée kantienne dans sa dimension pratique. Il s'intéresse essentiellement au *Projet de paix perpétuelle*. L'attention est fixée, d'un bout à l'autre de notre esquisse, sur les questions relatives à l'Etat, au droit, à la paix, à la démocratie et à la gouvernance politique. Le point d'ancrage est, évidemment, l'effort de relever et prôner l'exigence éthique de toute action politique au sein des Etats et entre les Etats.

En traitant de la paix, notre investigation s'intéresse moins à la guerre bien que, par absurde, d'après la conception gréco-latine, « *qui veut la paix, prépare la guerre* », elle y fait encrage.

1.7 Limitation du sujet

L'étude sous examen porte sur le philosophe allemand Immanuel Kant. De ce fait, nous nous sommes confrontés, dans nos recherches, à une limite linguistique majeure. La connaissance de la langue allemande, langue dans laquelle écrit notre auteur, aurait été d'une importance capitale. Car, elle nous permettrait d'entrer profondément dans le *Sitz im Leben* de l'auteur ; de nous familiariser avec sa culture afin d'avoir une appréhension originale de la pensée kantienne.

1.8 Sommaire des chapitres

Trois chapitres constituent l'ensemble de cette étude. Le premier, introductif, circonscrit l'objet et le problème que nous voulons résoudre dans cette investigation. Il pose les balises méthodologiques de la relecture du *Projet de paix perpétuelle* d'Emmanuel Kant dans un contexte africain.

Le deuxième chapitre pose la problématique de la construction de l'Etat civil chez Kant. Il présente la situation des différentes formes d'Etat civil : le républicanisme, la fédération des Etats libres et le droit cosmopolitique.

Le troisième chapitre est une tentative d'application du projet kantien sur la réalité africaine. Précisément, ce chapitre a, dans son ensemble, un double but : d'une part, il s'agit de montrer le bien fondé d'inculquer des principes fondamentaux de respectabilité et de tolérance liés aux valeurs de paix et à l'inanité de la guerre. Ceci aura

pour impact positif de persuader les gens que la guerre pose plus de problèmes qu'elle n'en résout.

D'autre part, à la lumière de la conception kantienne de paix, nous relèverons les chances et les limites de l'Etat civil africain. Nous voulons montrer comment les idées kantiennes peuvent inspirer la quête de la paix sur le continent africain. Valeur inextinguible au centre de tout développement, la paix doit désormais être posée comme paradigme de droit et de démocratie. Concrètement, nous nous posons la question de savoir comment penser la gouvernance politique en Afrique par rapport aux contraintes de démocratie. Plus précisément, nous voulons savoir dans quelle mesure l'Afrique peut organiser ses nations pour fonder l'espoir tant attendu des Etats-Unis d'Afrique.

Nous bouclerons notre réflexion par une conclusion qui esquissera les articulations principales des points développés et posera notre point de vue par rapport à l'instauration d'une paix perpétuelle dans le monde, et plus spécialement en terre africaine.

Chapitre deuxième

DE LA CONSTRUCTION JURIDIQUE ETATIQUE COMME SOCLE FONDATIONNEL DE LA PAIX

2.0 Introduction

Ce chapitre donne une compréhension de l'évolution de l'idée de paix perpétuelle. D'inspiration kantienne, le pacifisme moderne fait un effort de placer l'homme au centre de toute action politique. L'homme ne doit plus être considéré comme un moyen mais plutôt comme une fin en soi. Nous voulons relever les conditions de coexistence pacifique entre les hommes, entre les individus de divers Etats et entre les Etats eux-mêmes. Dans un angle essentiellement analytique, nous voulons faire un plaidoyer pour la cohabitation pacifique de différents individus et de divers Etats dans un univers mondialisé et globalisé ; amener l'homme à se réconcilier avec lui-même et avec son environnement.

En tant qu'entité politique, l'Etat doit offrir aux citoyens les conditions de cohabitation pacifique. Dans l'univers où Kant a évolué, il a été confronté aux péripéties de son époque. Philosophe allemand, il a infléchi sa société. A la suite de Platon, il conçoit que le philosophe doit inéluctablement faire un effort d'être la tête pensante de ceux qui dirigent la cité. Il a la mission d'annonciateur des Lumières, sans se faire corrompre par le pouvoir.

Le souci de paix, évoqué par Kant, est une préoccupation capitale qui a franchi les limites de l'Allemagne et intéresse aujourd'hui tout Etat épris de paix véritable. Cette paix se conçoit

comme un idéal à réaliser parce que l'homme traverse souvent un cycle perpétuel de guerres. Ainsi, dans le contexte africain, par exemple, l'alternance paix-guerre est souvent liée au manque de sincérité des dirigeants. Précisément, l'on observe dans la construction étatique que le rapport entre le citoyen et la décision publique est incertain au niveau national. Dans ce cas, pour la plupart de la population qui cumule les obstacles de la pauvreté et de l'analphabétisme, ce rapport est largement inexistant (URL/IMG/pdf/UNE-_Section_1.en.pdf). Dans ce cas, la question est de savoir, dans quelle mesure faut-il espérer un état de paix perpétuelle où, tout au moins, l'histoire de l'idée de paix serait en constante évolution positive?

2.1 Quelques repères historico-philosophiques de l'idée de paix perpétuelle

L'histoire de la philosophie nous renseigne que la problématique de l'idée de paix est aussi vieille que le monde. L'idée de paix est donc universelle. Elle se formalise dans le temps en commençant par la conception qu'en font les premières religions, qui annonçaient la paix comme idéal à atteindre, jusqu'aux pacifismes modernes, en passant par le droit international.

On peut ainsi évoquer, dans l'Antiquité gréco-latine, l'avènement du cosmopolitisme, à travers l'idée de « *citoyen du monde* » dont les préludes se trouvent dans les Entretiens d'Epictète. Au Moyen-âge, avec Thomas d'Aquin, face aux croisades et à l'inquisition, parler de paix implique le soulagement des peuples qui

étaient victimes des guerres. A cette époque, la guerre est comprise comme un acte abominable, un crime contre l'humanité.

C'est dans cette optique que la philosophie rationaliste des Lumières suscita Thomas Moore qui écrit l'*Utopie* (1516), et l'utopie est comprise ici comme une situation aussi excellente qu'irréalisable, sens qui, par ricochet, donne plutôt à penser que l'utopie est peut-être, dans une certaine mesure, le meilleur réalisme. Par ailleurs, Erasme qui, lui, s'inspirant de l'humanisme universel, écrit dans *Querella Pacis* (1517) une dimension qui place en avant-plan la sauvegarde des droits de l'homme dans toute activité guerrière. Ces œuvres, prises ensemble avec *La Paix perpétuelle* de Kant, constituent, à coup sûr, des contributions d'une influence appréciable dans l'ordre sociopolitique planétaire.

Entre les XVIIe et XVIIIe siècles, l'idée de paix connaît un essor remarquable, surtout avec l'œuvre de Grotius. Dans son œuvre *De Jure Belli ac Pacis* (1625), il intègre, pour la première fois, le concept de droit international dans la gestion des Etats et des citoyens. Cette idée sera relayée par Thomas Hobbes qui lui ajoutera le binôme « *droit du temps de guerre* » et « *droit du temps de paix* ».

L'institutionnalisation du concept de paix prend de l'ampleur avec la publication, en 1713, du *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* de l'Abbé de Saint Pierre. C'est principalement cette œuvre qui inspirera Emmanuel Kant lorsque, en 1795, il rédigea *Vers la paix perpétuelle*. D'emblée, on lui reconnaît l'effort de conciliation de la rationalité avec l'instinct pendant la guerre. C'est à ce moment précis et décisif que l'homme aspire véritablement à la paix. Avec Kant, la

paix s'appréhende désormais comme une institution de la raison, et qui, pour être perpétuelle, passe par le droit.

Les temps modernes et contemporains connaissent une mutation psychologique de l'idée de paix. Cette dernière change de nature : elle cesse d'être « facultative » ; elle devient plutôt « obligatoire », particulièrement après les affres du bombardement de Hiroshima et Nagasaki les 06 et 09 août 1945, qui mirent terme à la Deuxième Guerre Mondiale.

Subséquentement, tout porte à croire que la quasi-totalité des études et écrits philosophiques sur la paix se réalise sur un fond de conflit, de guerre et de crise. Toutes ces réflexions ont habituellement une dimension juridique et politique parce qu'ils visent, le plus souvent, la réconciliation de la raison avec elle-même et la détermination des conditions de possibilité d'un vivre-ensemble pacifique des humains dans un Etat ou entre les Etats. Ce constat est aussi celui de Michèle Crampe-Casnabet qui stipule que :

« C'est en général après une période de conflits, de violence, de guerres que fleurissent les réflexions au sujet de la paix, d'une éventuelle société des nations. Le plénipotentiaire de la paix d'Utrecht, l'Abbé de Saint-Pierre, écrit après les guerres de Louis XIV, un *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, en 1713-1715. C'est pendant la guerre de sept ans que Rousseau écrit en 1756-1760 sa critique de Saint-Pierre dans *Ecrits sur l'Abbé de Saint-Pierre*. Le projet de paix kantien est écrit en 1795. Kant a connu les guerres conduites sous la Révolution française. Par le traité de Bâle, (5 avril 1795), la Prusse reconnaît à la France le droit d'occuper les territoires de la rive gauche du Rhin ; par le traité de la Haye (16 mai 1795), la Hollande cède à la France la Flandre et Maastricht. Reste pour les

révolutionnaires à vaincre l'Autriche, l'Angleterre. La guerre de Vendée fait rage. C'est dans ces conditions que Kant élabore son projet de paix perpétuelle » (Crampe-Casnabet, M 2000 : 88).

Face aux guerres à répétition partout dans le monde, et surtout en Afrique, pouvons-nous déduire que la paix durable est un doux rêve chimérique et que les hommes soient continuellement des loups les uns pour les autres, malgré les Traités de paix entre les nations ?

2.2 Kant et les prolégomènes à l'idée de paix perpétuelle

L'univers de réflexion kantienne lors de la rédaction de son *Projet de paix perpétuelle* est caractérisé par les guerres dont les plus emblématiques sont celles menées lors de la Révolution Française. En plus, appliquée à l'être-ensemble des hommes, la philosophie kantienne cherche toujours à déterminer les conditions de possibilité de coexistence pacifiques car, déjà à partir des devanciers de Kant, l'homme est un loup pour l'homme. Il faut alors humaniser les sociétés humaines en leur pourvoyant des principes immuables susceptibles d'empêcher toute dérive vers la guerre et établir une paix durable et permanente.

2.2.1 De l'inhérence de la guerre en l'homme

La guerre est le visage même de la nature. Voilà la conclusion à laquelle aboutit Kant dans son étude sur la guerre. C'est moyennant cette conclusion que Philonenko, citant Natorp, un des commentateurs de Kant sur la guerre, écrit justement qu'aux yeux de Kant, « *tout devenir, toute la vie est guerre. Celui qui refuse la guerre, refuse aussi la vie* » (Philonenko, 1988 : 33). Lisons Kant

s'exprimant lui-même à propos de sa conviction : « *la guerre [...] n'a pas besoin d'un motif déterminant particulier, mais elle paraît greffée sur la nature humaine* » (Kant, 1992 : 42).

Qu'il nous suffise ici d'affirmer que la guerre est la manifestation de la nature humaine. Telle est la position de Kant. Il accède à cette position en posant une opposition entre l'homme et l'animal. Kant établit de cette manière la connaturalité de la guerre en l'homme. Néanmoins, il sait qu'il y a des guerres animales. Mais ces dernières sont motivées par le besoin. En fait, là où maints philosophes espéraient trouver surtout la bonté de l'homme, Kant y substitue une guerre perpétuelle (Kant, 1983 : 53) en se basant sur les cruautés qu'offrent les drames sanglants de son siècle, tels ceux du nôtre, peut-on ajouter.

Ce disant, l'affirmation kantienne de l'inhérence de la guerre en l'homme s'avère éclairante si l'on observe le genre humain et si on le considère dans sa dimension tripartite : pédagogique, ethnologique et historique. D'abord, Kant soutient que l'enfant, à sa naissance et en ses premières années, est sauvage. C'est ce qu'il affirme en disant par exemple que les petits des animaux jouent tandis que ceux de l'homme se querellent très tôt (Philonenko, 1988 : 30). Kant s'aperçoit clairement que ce qui inspire l'enfant, ce qui le meut, ce qui le conduit à la guerre est, non pas le souci de son intérêt, mais le goût de l'empire. L'enfant naît avec un penchant à la violence et à la guerre. Un engouement inné de l'empire par l'inclination à dominer est une passion fondamentalement humaine.

Ensuite, l'ethnologue fait part de ses convictions profondes en affirmant qu'il existe un penchant pervers en l'homme : c'est l'état de

nature. C'est pourquoi Eric Weil a fait observer en maints endroits du développement des *Problèmes kantians* (1990 : 174p) que l'état de nature est un état de violence. De manière implicite, Kant évoque la même chose lorsqu'il écrit :

« L'homme [...] dans le pure état de nature [...] se trouvant à côté de moi, même sans agir par suite de sa condition anarchique (*statu injusto*), fait que je suis perpétuellement sous sa menace ; et je puis l'obliger soit à faire partie avec moi d'un état de communauté légale, soit à fuir mon voisinage » (Kant, 1991 : 13-14).

Cependant, cet état de guerre ne se limite pas seulement à l'état de nature comme le dit Kant. Bien d'autres penseurs l'étendent à la société civile. A en croire Montesquieu dans son *De l'esprit des lois*, cité par Grateloup dans le *Dictionnaire philosophique des citations*, « sitôt que les hommes sont en société, ils perdent le sentiment de leur faiblesse ; l'égalité, qui était entre eux, cesse, et l'état de guerre commence » (1990 : 300).

Enfin, l'histoire quant à elle, nous présente l'homme sous « *un tissu de folie, de vanité puérile, souvent aussi de méchanceté puérile et de soif de destruction* » (Kant, 2002 : 6).

L'homme est donc l'être qui fait perpétuellement la guerre. Elle n'est que l'expression extérieure du drame humain qu'enveloppe l'insociable sociabilité. Cette dernière se définit par l'inclination de l'homme à se lier et à se délier de l'humain. Plus précisément, elle est bien ancrée dans la nature de l'homme dont elle est d'ailleurs la manifestation.

C'est d'ailleurs, non sans raison, que le polémologue contemporain Nicolas Berdiaev va jusqu'à affirmer que l'homme est l'esclave de la guerre :

« Poussé par la volonté de puissance et d'expansion, l'Etat engendre des guerres. La guerre est une fatalité inhérente à l'Etat [...] Dans une très grande mesure, l'histoire de l'humanité est une histoire des guerres, qui se poursuit jusqu'à aboutir à une guerre totale. Lorsque le pouvoir n'est pas en guerre avec ses ennemis extérieurs, il se prépare toujours à faire la guerre à l'ennemi intérieur [...] On se tromperait en disant que la guerre existe pour l'homme : la vérité est que ce sont les hommes qui existent pour la guerre. La guerre constitue pour les sociétés humaines un cercle vicieux dans lequel elles tournent, sans trouver une issue. La guerre est une hypnose, et ceux-là mêmes qui haïssent la guerre et ont le tempérament pacifique subissent cette hypnose, car eux non plus ne peuvent s'évader du cercle vicieux » (Berdiaev 1990 : 198-199).

2.2.2 Kant et la Révolution française

Selon Ernest Cassirer, la Révolution française fut un « événement [...] assez important pour que Kant, en apprenant la prise de la Bastille, renonçât à sa promenade quotidienne afin de lire les journaux. Fichte crut qu'une nouvelle époque de l'histoire du monde venait de commencer (...) Hegel salua dans l'événement sans pareil un merveilleux "lever de soleil" » (cité par Goyard-Fabre, 1987 : 347).

Emmanuel Kant est contemporain de la Révolution française et de Jean Jacques Rousseau. La Révolution française se déclenche quand Emmanuel Kant a soixante-cinq ans. Elle est considérée par lui en tant qu'une guerre où des rois et des princes se battent contre

la liberté. Et la barbarie guerrière exige, sans ambages, la nécessité de passer de l'état de nature¹ à l'Etat civil dont le point culminant est l'instauration de la paix perpétuelle. Seul le droit fournit une telle garantie, car il se définit par le respect de la liberté d'autrui sous des lois communes. Il substitue donc la loi à la violence. Pour Kant, la paix est la finalité du droit qui, à son tour, est une exigence rationnelle.

Le moment qui déclenche la Révolution française est décisif non seulement pour l'histoire événementielle de l'Europe, mais aussi pour le cours des idées politiques. Mais, au juste, qu'est-ce qui s'est passé ? Le chaos est total. Les monarchies féodales sont impuissantes à imposer quelque autorité. Cette douloureuse réalité historique dictera la réflexion des idéalistes allemands, dont Kant.

Kant opère une révolution similaire. D'une part, au niveau de la connaissance, il cesse de croire que la connaissance humaine se règle sur les objets, mais il la fait dépendre de la structure du sujet. D'autre part, au niveau politique, Kant ne se contente pas de faire dépendre la connaissance du sujet connaissant à la réalité politique. Au contraire, il tente de régler le monde politique sur l'action volontaire des citoyens en projetant un Etat cosmopolitique reposant sur la cohésion internationale, les droits et l'hospitalité universelle.

Subséquemment, la Révolution française est une rupture majeure: de vieux Etats magnifiques, dit-il, ont disparu comme par enchantement pour faire place à d'autres qui semblent surgir des profondeurs de la terre. Par conséquent, écrit-il, « *Ce qui avait été*

¹ L'état de nature désigne, chez Kant, une simple hypothèse qui doit permettre de le distinguer du droit. Il montre la nécessité morale d'instituer le droit.

grand parmi les hommes est devenu petit et ce qui avait été petit est devenu grand » (Kant, 1988 : 100).

Kant, méditant Rousseau, s'aperçut très tôt de ce penchant révolutionnaire qu'il tentera de contourner en introduisant l'idée de réforme qui supplée à celle de révolution. Pour Kant, la révolution est le propre du peuple tandis que la réforme est de l'autorité du souverain. Rousseau ne l'avait guère remarqué. Il écrit à ce sujet:

« Un changement de la constitution (vicieuse) de l'Etat peut bien être parfois nécessaire –mais il ne peut être accompli que par le souverain lui-même par une réforme, et non par le peuple, c'est-à-dire par révolution- et si cette révolution a lieu, elle ne peut atteindre que le pouvoir exécutif, non le pouvoir législatif » (Kant 1986 : 204).

Au demeurant, Kant se montre extrêmement circonspect. Il conteste le droit de « faire une révolution ». Car les révolutionnaires savent bien que s'ils échouent dans leur action, ce fait s'avère par conséquent un facteur illustratif de leur mort politique, puisqu'il consacre par ce fait même leur auto-exclusion par rapport au règne du droit ancien établi, droit qu'ils reprouvent au profit du droit nouveau de leur rêve.

A ce propos, la sévérité de Kant et son pessimisme si souvent souligné ne dépendent pas vraiment d'un passé monstrueux et gigantesque des forfaits commis par l'humanité, mais plutôt des craintes pour l'avenir. L'histoire est pour ainsi dire une adolescence. En ce sens, Kant lit dans la Révolution Française une crise d'adolescence mal supportée. Ce drame s'étend sur toute l'humanité car il est une « croisade de liberté universelle ». Ce n'est pas une guerre engagée entre princes pour la conquête d'une province mais

bien au contraire une guerre politique : des rois et des princes se battent contre la liberté, au nom de la recherche de la paix.

Donc, Kant n'est pas le philosophe de la Révolution Française. Il ne l'avait même pas prévue dans ses idées d'avant 1789, tout comme il n'a pas eu la possibilité de la considérer dans son développement. Pour tout le moins, la Révolution Française l'inspira sur les constitutions politiques.

2.3 Le projet de paix perpétuelle kantien

Le *Projet de paix perpétuelle* parut en 1795. Cet ouvrage, qui eut un grand retentissement, marque relativement la fin du mouvement de rationalisation du droit qui déterminait, pour la paix, un code de conduite universel sans égards pour l'identité culturelle ou religieuse des parties en présence, quel que soit sa compétence ou son rang social. En outre, cette œuvre prolonge le mouvement des théologiens juristes. Ces derniers, en réfléchissant aux aspects juridiques de la conquête de l'Amérique, font remonter le droit international au développement systématique du droit de la guerre et de la paix. Le *Projet* kantien est une « esquisse philosophique » et non un programme diplomatique édictant des règles organisationnelles propres aux sciences juridiques et politiques. C'est plutôt une démarche transcendantale et non empirique. Cette interprétation philosophique du *Projet* kantien est clairement établie par Apollinaire Chishugi Chihebe, lorsqu'il écrit :

« Nous ne refusons pas de constater le choix du style juridique et diplomatique opéré par Kant pour esquisser

son *Projet de paix perpétuelle* ; cependant, le contenu reste philosophique. Les articles y sont présentés à la manière d'un code du droit positif d'un Etat déterminé. Il s'agit pourtant d'une œuvre de philosophie transcendantale dont les éléments ne sont pas à situer dans l'ordre des faits empiriques mais dans l'ordre de ce qui doit être, c'est-à-dire dans l'ordre des conditions de possibilités des faits. L'œuvre de Kant est à considérer comme une norme régulatrice de la raison dans le discernement de ce qui est juste ou pas, quel que soit le contexte historique ou culturel du sujet. » (Chishugi Chihebe 2009 : 27).

Le propos de Kant dans le *Projet de paix perpétuelle* est de questionner la paix comme une possibilité essentielle, c'est-à-dire non pas comme trêve ou comme simple négation de la guerre, mais comme une valeur positive, une utopie positive de la raison dans l'histoire.

Toutefois, en tant que projet philosophique, Kant y opère une synthèse entre deux traditions de pensée, la tradition juridique qui insiste sur la dimension artificielle de la paix, et la tradition chrétienne centrée sur l'idée de Nature-Providence, qui attribue au contraire la paix à un ordre supérieur à la volonté des hommes. Tel est, en fait, le constat d'Apollinaire Chishugi Chihere qui fait un rapport entre le projet de paix perpétuelle de Kant et la théologie de l'histoire telle qu'on la retrouve chez les théologiens chrétiens à l'instar de Saint Augustin :

« Le rapport qu'entretiennent la Nature-Providence et la liberté chez Kant peut être analogue à celui de la nature et de la grâce chez Saint Augustin. En effet, pour ce dernier, le dessein de Dieu se réalise dans le monde sous la responsabilité d'un homme assisté par la grâce. Cette

dernière ne vient en aucun cas se substituer au libre arbitre de l'homme. La grâce n'annule pas la nature. Il en est de même pour Kant quand il envisage la réalisation de son projet dans le monde. Le concours secret de la Nature-Providence dans le progrès vers la paix perpétuelle exige de la part de l'homme une autonomie par l'usage de la raison. La paix perpétuelle envisagée par Kant n'est pas naturelle, elle est avant tout humaine » (Chishugi Chihebe 2009 : 31-32).

Le Projet de paix perpétuelle est, du reste, une systématisation de l'idée politique de paix, moyennant une méthode critique. Kant y véhicule sa vision et son opinion politiques par rapport à la conception universelle de lutte pour la paix dans le monde.

L'ouvrage commence par un préambule, dans lequel Kant revendique une totale liberté d'expression.

La première section rassemble six articles préliminaires, pratiques et négatifs, qui définissent ce qui doit être exclu pour pouvoir poser la question de la paix de manière essentielle. Ils sont tous rédigés sur le mode prohibitif :

1. On ne peut conclure un traité de paix en se réservant en secret matière à une guerre ultérieure, car ce ne serait qu'une trêve (Kant 1975 : 3) ;
2. Un Etat n'étant pas un patrimoine, aucun Etat indépendant ne peut être acquis par un autre Etat (Kant 1975 : 4) ;
3. Les armées permanentes doivent être supprimées (Kant 1975 : 5) ;
4. Un Etat ne doit s'endetter publiquement en vue d'un conflit extérieur (Kant 1975 : 6) ;

5. Aucun Etat ne peut s'immiscer dans la constitution ou le gouvernement d'un autre Etat (Kant 1975 : 8) ;
6. Dans le cadre d'une guerre, les Etats ne peuvent pas se permettre les manœuvres telles que l'empoisonnement, la trahison, la violation d'une capitulation, [...] qui rendraient impossible le minimum de confiance réciproque nécessaire pour que la paix soit conclue (Kant 1975 : 8-9).

En somme, les articles 1, 5, 6 sont des lois strictement prohibitives et immédiatement exécutoires tandis que les articles 2, 3, 4 énumèrent les entreprises dans lesquelles il faut éviter de se lancer ou vers la suppression desquelles il faut tendre si on veut organiser la paix. Ces lois sont permissives en ce sens que, tout en faisant porter l'interdiction sur l'avenir, elles aménagent des transitions pour le présent.

La deuxième section expose les trois articles définitifs du traité de paix que les Etats devront conclure les uns avec les autres pour garantir entre eux une paix durable. Dans cette section, Kant définit trois impératifs juridiques en vue de la paix perpétuelle. Ces articles, positifs qui constituent le socle fondationnel de paix, bien qu'étant beaucoup plus théoriques, ils définissent pourtant le droit dans l'Etat, le droit des gens ou le droit entre les Etats et, enfin, le droit cosmopolitique. Ce sont des conditions juridiques grâce auxquelles toute guerre deviendra impossible.

D'abord, à un niveau interne, tous les Etats doivent développer une constitution républicaine et non despotique. Dans ce premier article définitif, Kant vise la forme de gouvernement entendue

comme manière de gouverner et non pas la forme de l'Etat². La forme de gouvernement préférable par Kant est celle qui considère la volonté publique comme primant sur toutes les volontés privées, individuelles, c'est-à-dire celle des classes voire des cénacles politiques quelconques (Kant 1975 : 19). En effet, Kant pense qu'une telle constitution républicaine est « *pour ce qui est du droit, en soi, la constitution qui sert de base à tous les genres de constitutions civiles* » (Kant 1975 : 16). En outre, l'usage public de la volonté publique ouvre, selon Kant, la perspective de la paix perpétuelle en ce que l'assentiment libre des citoyens ne serait jamais donné à quelque guerre que ce soit, qui suppose toujours au contraire que « *le chef n'est pas un associé dans l'Etat, mais le propriétaire de l'Etat* ». Bref, la définition que donne Kant de la constitution républicaine, hors de toute considération empirique sur les institutions, signifie que l'on se passe de l'expérience effective de la liberté du peuple qui, toutefois, prise dans la dynamique de publicité, refuse la guerre. En d'autres termes, c'est un système qui exige le consentement des citoyens et ces derniers préféreront la paix et la sécurité au conflit.

Ensuite, dans le deuxième article définitif, Kant fonde le droit des gens sur un fédéralisme d'Etats libres, et non sur un droit fédératif. Ainsi, pour Kant, à « l'idée d'une république mondiale », qui nierait la multiplicité des peuples (Kant 1975 : 22) et le principe de la souveraineté (Kant 1975 : Articles préliminaires 2 et 5), se substitue à « *l'équivalent compensatoire (surrogat) négatif d'une*

² Notons que, en général, l'Etat peut être de trois types : l'autocratie, l'aristocratie et la démocratie, c'est-à-dire un seul détient le pouvoir souverain (souveraineté du prince), ou bien plusieurs unis entre eux (souveraineté de la noblesse), ou bien tous les citoyens ensemble (souveraineté du peuple) (Kant 1975 : 18).

alliance contre la guerre, alliance permanente, s'étendant toujours plus loin » (Kant 1975 : 28). Une telle alliance, poursuit Kant, ne vise donc pas elle-même à « *acquérir quelque puissance politique, mais uniquement de conserver et de garantir la liberté d'un Etat pour lui-même et d'autres Etats alliés* » (Kant 1975 : 26), et ce, de telle sorte que, insensiblement (...), elle s'étendra de plus en plus (Kant 1975 : 28), jusqu'à éventuellement se muer en fédération d'Etats libres. De la sorte, l'Etat fédéral mondial aura toujours été évité et seul le « libre fédéralisme » aura apporté « la confiance » dans le droit, nécessaire à un tel projet (Kant 1975 : 26). Il est important de dégager à ce niveau, à la suite de Thomas Berns, un présupposé important :

« Une république mondiale est impossible et/ou non souhaitable ; la division est toujours déjà donnée. La paix trouve son sens et sa consistance dans le fait de n'être en rien le fruit imposé d'une république mondiale ou d'une alliance douée d'une puissance politique : elle ne peut qu'être mue, insensiblement, par le développement d'une confiance partagée, laquelle serait effacée si la paix était produite par la constitution d'une autorité commune » (Thomas Berns, 2008 : en ligne).

L'on comprend bel et bien que « l'alliance des peuples » est nécessaire au niveau international, c'est-à-dire la confédération d'Etats qui garantisse la sécurité de chacun de ses membres et dispose du pouvoir d'imposer la paix aux souverains qui voudraient agrandir leur puissance.

Enfin, dans le troisième article définitif, Kant parle du droit cosmopolitique. D'après lui, ce droit doit se borner à l'obligation d'assurer une hospitalité universelle, celui-ci se formule en termes du « *droit de l'étranger, à son arrivée dans le territoire d'autrui, de ne*

pas y être traité en ennemi » (Kant 1975 : 29). La valeur restrictive de ce droit d'hospitalité, qui se présente comme « un droit de visite » et pas comme « *un droit de résidence* » (Kant 1975 : 29), s'explique par la volonté explicite de Kant de ne pas justifier une entreprise de type colonial (Kant 1975 : 30). En fait, Kant définit l'entreprise coloniale comme la conduite inhospitalière des Etats civilisés quand ils visitent des pays et des peuples étrangers ; visite, signifie, pour eux, la même chose que conquête (Kant 1975 : 30-32). Chez Kant, l'hospitalité signifie donc, à la fois, un droit et un devoir, et ce, tant pour celui qui visite que pour celui qui est visité. Ainsi, bien qu'ils soient divisés en nations, les hommes appartiennent à une même communauté, ils doivent être considérés comme citoyens du monde. De ce fait, la paix est consolidée quand le statut des personnes est garanti au niveau international, selon le principe de l'hospitalité.

Après avoir déterminé, a priori, les conditions juridiques qui assurent la paix, Kant décrit, dans le premier supplément, le dessein de la nature qui se sert de la guerre en vue de garantir la réalisation de la paix. Pour déterminer de façon plus précise la réalisation de la paix, Kant pose deux conditions. D'une part, dit-il, le jugement téléologique qui est du ressort de la faculté de juger dite réfléchissante nous fait « *rechercher les conditions que la nature a prévues par rapport aux personnes qui agissent sur son vaste théâtre, conditions qui rendent finalement nécessaire l'assurance de la paix* » (Kant 1975 : 38). D'autre part, il faut « *utiliser le mécanisme de la nature pour diriger l'antagonisme des dispositions hostiles, dans un peuple, de telle sorte que les hommes s'obligent mutuellement eux-mêmes à se soumettre à des lois de contrainte, produisant ainsi nécessairement l'état de paix où les lois disposent*

de la force » (Kant 1975 : 45). De ce corollaire, Kant en vient à la déduction selon laquelle: « *la nature veut de manière irrésistible que le pouvoir suprême revienne finalement au droit* » (Kant 1975 : 46).

Le deuxième supplément insiste sur l'importance pour un Etat qui vise la paix, de prendre en compte la réflexion des philosophes, et explique pourquoi cela doit rester secret. Le texte de ce supplément porte essentiellement sur le rapport entre la philosophie et le pouvoir politique. Son objectif est de réfuter une thèse philosophique, à savoir la théorie du philosophe-roi de Platon, exposée dans *La République*. La question à laquelle Kant veut répondre est celle de décrypter la fonction ou le rôle politique du philosophe. Pour répondre à cette question, Kant écrit substantiellement ce qui suit :

« On ne doit pas s'attendre à ce que les rois se mettent à philosopher, ou que des philosophes deviennent rois ; ce n'est non plus désirable parce que détenir le pouvoir corrompt inévitablement le libre jugement de la raison. Mais que des rois ou des peuples rois (qui se gouvernent eux-mêmes d'après des lois d'égalité) ne permettent pas que la classe des philosophes disparaissent ou devienne muette, et les laisser au contraire s'exprimer librement, voilà qui est aux uns comme aux autres indispensable pour apporter de la lumière à leurs affaires, et parce que cette classe, du fait de son caractère même, est incapable de former des cabales et de se rassembler en clubs, elle ne peut être suspectée d'être accusée de propagande » (Kant 1975 : 51).

Kant explique dans ce texte pourquoi l'idéal platonicien est utopique. Les philosophes n'ont pas pour rôle de gouverner. Ils doivent éclairer le débat politique en démocratie comme en monarchie. Fidèle à la philosophie des Lumières, il appelle les

gouvernements à laisser la liberté de philosopher, c'est-à-dire de penser et de s'exprimer. Car les gouvernements se trompent sur leur intérêt quand ils interdisent la réflexion. Et, un mauvais pouvoir finit par être renversé. Il est donc souhaitable pour tous que la cité laisse place au débat d'idées. Mais parce que la politique concerne principalement l'action, le philosophe ne gouvernera pas. Kant défend ici la position de l'idéologue qui, sans exercer le pouvoir, a le devoir de s'y intéresser en tant qu'il est aussi un citoyen, et l'utilité politique de la philosophie qui, loin de nuire, est une réalité indispensable.

Enfin de compte, Kant donne deux appendices. Dans l'appendice I, il explique que la morale et la politique ne s'opposent pas dans l'esprit du droit mais seulement dans l'esprit des politiques pratiques. Car, les raisonnements fallacieux des praticiens de la politique sous prétexte d'un divorce entre morale et politique « éternisent la violation du droit ». En outre, contre l'usurpation de l'idée de droit dans les maximes sophistiques, il est nécessaire de prendre pour point de départ le principe formel d'universalité de toute maxime d'action politique. Dans l'appendice II, Kant présente comment l'accord de la morale et de la politique est garanti par l'application d'un critère transcendantal du droit : la publicité. Ainsi, toute politique qui réalise progressivement le droit fonde l'espérance de la paix.

2.4 La consolidation de la paix comme finalité du cosmopolitisme

Dans ces lignes, nous voulons poser la problématique du contractualisme politique de Kant. Nous mettons en exergue les expressions de l'état de droit dans leur évolution de l'état de nature vers la constitution d'un état civil de l'humanité, appelée, non sans raison, Etat cosmopolitique. Pour Kant, le passage de l'état de nature vers l'état cosmopolitique a pour finalité la consolidation de la paix. Essentiellement analytique, ce point est un plaidoyer pour la cohabitation pacifique de différents individus et de divers Etats dans un univers mondialisé et globalisé. Précisément, nous y montrons que le cosmopolitisme pose le problème du passage de la nationalité à la transnationalité en passant par l'internationalité.

Pour Kant, en fait, la problématique de la cosmopoliticité est liée à celle du droit d'être étranger et celle de la mondialisation. Par rapport au droit des étrangers, Kant défend l'idée d'une « citoyenneté mondiale », ce qui revient à dire que tout individu possède des droits, indépendamment de son appartenance à un Etat donné. En effet, de même qu'un citoyen est sujet d'un Etat souverain donné, les Etats peuvent également être considérés comme des sujets d'un ordre international, et de la sorte chaque être humain peut donc être considéré comme citoyen du monde de n'importe quelle partie du globe ; mais, toutefois, en disposant des droits politiques inférieurs à ceux des autochtones. Telle est l'idée kantienne du cosmopolitisme, générateur d'une paix durable entre les hommes.

Au contraire, l'homme considéré dans l'Etat de nature, nature dont il porte malheureusement les tares, n'offre pas de garantie du « vivre-ensemble pacifique ». Ceci prouve à suffisance pourquoi le vivre-ensemble est perpétuellement menacé. Il faut *instituer* une communauté légale. Ce postulat est le socle des articles définitifs pour la paix perpétuelle entre les Etats. En fait, selon Kant, l'Etat de paix doit être institué. Il correspond à l'Etat civil et naît de la dialectique entre la paix et la guerre, dialectique qui se traduit en ces termes :

« L'état de paix entre les hommes vivants côte à côte, n'est pas un état de nature (...) celui-ci est bien plutôt un état de guerre ; sinon toujours une ouverture d'hostilité, cependant une menace permanente d'hostilités. Cet état de paix doit être institué ; car le fait de ne pas faire la guerre ne constitue pas une garantie et si cette dernière n'est pas fournie par un voisin à l'autre voisin (...), l'un peut traiter l'autre qu'il a sommé à cette fin, en ennemi » (Kant, 1975 : 13).

L'institution de l'état civil est un impératif. Car, « *tous les hommes qui peuvent agir réciproquement les uns sur les autres doivent relever d'une constitution civile quelconque* » (Kant, 1975 : 14, note) qui peut être établie soit « *d'après le droit civique (...) des hommes, dans un peuple (...); d'après le droit international (...) des Etats les uns par rapport aux autres (...); d'après le droit cosmopolite en tant que des hommes et des Etats dans des conditions d'influences extérieures réciproques, doivent être considérés comme citoyens d'une cité humaine universelle (...)* » (Kant, 1975 : 14, note).

Les trois articles définitifs du projet de paix perpétuelle se lisent respectivement, comme suit : « *Dans tout Etat, la constitution civile*

doit être républicaine » (Kant, 1975 : 15), « *Le droit des gens doit être fondé sur un fédéralisme d'Etats libres* » (Kant, 1975 : 22), « *Le droit cosmopolite doit se restreindre aux conditions de l'hospitalité universelle* » (Kant, 1975 : 29).

Le Principe de base qui préside à la division de ces articles réside dans la tripartition du droit public. Ce dernier se subdivise en droit civil, droit des gens et droit cosmopolitique. C'est ici l'innovation que Kant apporte à la subdivision classique du droit. Cette subdivision tripartite du droit est une inspiration qui répond à des catégories de quantité : *un* Etat, *plusieurs* Etats, *tous* les Etats. A Ceci correspondent les trois types de droit : le droit civil (*jus civitatis*), le droit des gens (*jus gentium*) et le droit cosmopolitique (*jus cosmopoliticum*).

2.4.1 Le Républicanisme comme première garantie de paix

Avant de scruter ce qu'est le républicanisme dans l'entendement kantien, il est impérieux de parler du fondement de l'Etat. En fait, qu'est-ce qui justifie ou fonde l'Etat ? Comment un Etat se constitue-t-il ? Est-il le fruit d'une génération spontanée ?

2.4.1.1 Le contrat comme l'acte créateur de l'Etat

Kant présente le contrat comme l'acte qui permet de s'affranchir de l'état de nature. C'est ce qu'il exprime, lorsqu'il écrit:

« L'acte, par lequel le peuple se constitue lui-même en Etat, à proprement parler, l'idée de celui-là, qui seule permet d'en penser la légalité, est le contrat originnaire, d'après lequel tous (omnes et singuli) abandonnent dans le peuple leur liberté extérieure, pour la

retrouver derechef comme membre d'une république » (Kant, 1986c : 198).

L'homme, dans l'Etat, sacrifie une partie de sa liberté extérieure innée à une fin. En plus, il abandonne en totalité la liberté sauvage et sans loi. Dans cette condition, il reçoit sa liberté en général à travers une dépendance légale. C'est légitimement pour accomplir sa liberté que l'homme sort de l'état de nature. La dépendance dont il est question est entière et procède de la propre volonté législative qui garantit la paix. C'est ainsi que s'accomplit la réalisation de l'état juridique. L'Etat, précise Kant, est sacré. Il n'est pas un bien aliénable, mais une société humaine fondée sur un pacte.

C'est dire, derechef, que la condition sous laquelle se réalise asymptotiquement le but final est l'élévation de l'homme vers la liberté. Kant le prône lui-même, lorsqu'il écrit :

« Cette constitution dans le rapport des hommes les uns avec les autres, où au préjudice que se portent les libertés en conflit s'oppose une puissance légale dans un tout, qui s'appelle société civile » (Kant, 1986a : 242).

Par conséquent, on peut donc ici comprendre que le moment juridique est celui de la soumission à la loi extérieure. Et dans ce sens, c'est en devenant sujet de droit, citoyen, dans la sphère politique de la cité, que l'homme, comme sujet de l'histoire, articule en lui la nature à la liberté. Par conséquent, l'état civil est chez Kant le point de départ inévitable, résultat de fait de l'insociable sociabilité par laquelle s'accomplit téléologiquement la liberté et se réalise le postulat moral de la liberté (Raulet, 1996 : 155).

Avant la manifestation d'une législation extérieure douée de puissance, les hommes ont pour maxime la violence qui entretient la guerre des uns et des autres. D'où la nécessité d'une contrainte publique dans l'Etat. Car la société civile est une dynamique dans laquelle les forces en présence ne s'équilibrent que si à l'exercice maximal de la liberté répond une contrainte de même degré. De ce point de vue, l'on peut affirmer que la société civile naît nécessairement de la contrainte légitime. Les hommes n'y abdiquent que sous la contrainte de la loi. En acceptant d'abandonner sa liberté et obéir à une contrainte légitime, l'homme abandonne l'état de guerre, se réconcilie avec lui-même et avec ses semblables. Pour Apollinaire, dans l'irénologie kantienne, ce passage est important pour toute garantie de la paix parce que

« En cherchant à être en paix avec lui-même, l'homme témoigne d'un désir de retrouver un certain équilibre dans ses réactions face aux multiples sollicitations de l'environnement. Avec la spontanéité de la raison, il s'élève par-delà des opérations purement instinctuelles pour s'engager dans une lutte perpétuelle en vue de conquérir ou de pérenniser la paix intérieure. Dans ses rapports avec les autres, l'homme, à la conquête de la paix, ne se contente pas d'une quiétude intérieure qui le maintiendrait dans une juxtaposition avec d'autres sujets pacifiés » (Chishugi Chihebe, 2009 : 32).

Tout compte fait, étant donné que toute la construction téléologique repose sur le conflit, il faut s'attendre à ce que le problème de la souveraineté se pose dans le terme d'une dynamique conflictuelle qui ne s'oppose nullement pas à la paix. Il nous est donc permis de faire nôtre cette interprétation de Chishugi Chihebe qui écrit :

«La rationalisation de l'être-ensemble ne peut pas se passer de la polémique. Il s'agit d'une disposition naturelle commune à tous ceux qui prennent au sérieux leur métier d'homme raisonnable. Loin d'être antithétique à la paix, la polémique issue de la raison est bienfaisante » (Chishugi Chihebe, 2009 : 32).

Le rôle du souverain est de ce fait l'accomplissement de la contrainte légalisée dont dépend l'existence de la société civile. L'Etat a donc le monopole d'user légitimement de la force pour réguler les libertés citoyennes. Pour Kant, cette régulation n'est génératrice de paix que lorsqu'elle s'exerce dans un Etat républicain.

2.4.1.2. La constitution républicaine

La première des trois manifestations de l'état civil, condition première de la paix perpétuelle pour Kant, est que chaque Etat participant à la paix internationale soit un Etat constitutionnel ou, plus précisément, dans le vocabulaire classique kantien, « républicain ». Selon Kant, en effet, seule la république est un régime de droit car elle associe le peuple. Et, si le peuple est associé au pouvoir, il ne peut jamais vouloir la guerre car il devrait en subir les conséquences. La constitution républicaine des Etats concerne le droit public interne, c'est-à-dire la constitutionnalisation avec, d'une part, la séparation de pouvoirs et, d'autre part, le régime représentatif. Kant suggère de réformer les Etats de l'intérieur. Cette réforme passe par l'adoption d'une constitution républicaine. Il est important de souligner ici l'actualité de cette idée kantienne dans la reprise contemporaine de la modernité politique.

1° La séparation des pouvoirs

Le pouvoir s'articule d'une manière syllogistique. La décomposition de la volonté générale est d'une importance de premier plan pour comprendre l'articulation syllogistique du pouvoir. En effet, Kant présente cette décomposition comme les trois propositions d'un raisonnement de la raison pratique. Cette articulation syllogistique a une majeure qui exprime la loi d'une volonté. La mineure prescrit l'ordre à suivre afin de se conduire selon la loi. La conclusion contient la sentence et décide de ce qui est de droit au sein de la société. Cette structure logique du pouvoir se lit admirablement en ces termes :

« Tout Etat contient en soi trois pouvoirs, c'est-à-dire la volonté générale unie en trois personnes (trias politica) : le pouvoir souverain (souveraineté) qui réside en la personne du législateur, le pouvoir exécutif, en la personne qui gouverne (conformément à la loi) et le pouvoir judiciaire (qui attribue à chacun le sien suivant la loi) en la personne du juge » (Kant, 1986c : 195).

Ces trois pouvoirs entretiennent un triple rapport caractéristique au sein de l'Etat. D'abord, ils sont dans un rapport les uns les autres comme étant des personnes morales : chacun de ces pouvoirs complète les deux autres quant à la formation et la mise en place achevée de la constitution de l'Etat. Ensuite, ils sont subordonnés les uns aux autres de telle manière que l'un ne peut pas usurper la fonction de l'autre, puisque chacun de ces pouvoirs commande en qualité de personne particulière au sein de l'Etat.

Enfin, c'est par l'unification de l'un aux autres que l'on reconnaît en chaque sujet son droit en partage (Kant, 1986c : 195).

L'attachement personnel de Kant à l'exercice articulé desdits pouvoirs dans un Etat ne suggère en rien que celui-ci soit donc dépouillé de son autonomie. Bien au contraire, la formation et la conservation de l'Etat d'après les lois de la liberté en sortent renforcées eu égard au commensalisme desdits pouvoirs, sans que survienne un inconvénient quelconque. En tout état de cause, la prudence devrait être observée vis-à-vis de mauvais modes de combinaison entre le pouvoir, la liberté et l'Etat, à savoir l'anarchie qui est la combinaison loi-liberté sans pouvoir ; le despotisme qui est l'ensemble de la loi et le pouvoir sans liberté ; la barbarie qui est le pouvoir sans liberté et sans loi. Cependant, la combinaison "*pouvoir-loi-liberté*" est la seule qui mérite le nom de constitution sociale ou la République (Kant, 1917 : 8).

Ces trois pouvoirs, dans l'Etat, sont des dignités essentielles et ce sont eux qui fondent les dignités politiques, car ils expliquent le rapport d'un souverain à la multitude d'individus. C'est-à-dire le rapport de celui qui commande (*imperans*) à celui qui obéit (*subditus*). C'est dans cet univers que s'inscrit l'interrogation sur les régimes politiques, parmi lesquels Kant accorde la primauté au régime représentatif.

2° Les régimes politiques

On désigne par régime politique le mode d'organisation des pouvoirs publics, c'est-à-dire le mode de désignation, les compétences et la définition des rapports entre les différents pouvoirs. Les régimes politiques sont le fruit du jeu des forces politiques dans le cadre institutionnel défini par la constitution ou par la coutume. On peut ajouter ici d'autres éléments qui déterminent la nature des régimes politiques, par exemple les facteurs historiques, idéologiques, culturels, etc. Tous les régimes ne sont pas démocratiques. Les démocraties se distinguent par l'existence d'une pluralité de partis politiques, par la liberté de choix laissée aux citoyens et par la distinction des pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire. Par ailleurs, on peut classer les différents types de régimes démocratiques selon qu'ils privilégient la collaboration des différents pouvoirs (régime d'assemblée³, régime parlementaire⁴) ou leur stricte séparation (régime présidentiel⁵). Certains régimes

³ Le régime d'assemblée est un système institutionnel dans lequel tous les pouvoirs procèdent d'une assemblée élue au suffrage universel direct. Celle-ci élit en son sein des comités qui exercent les fonctions exécutives et, le cas échéant, judiciaires

(Cf. <http://www.vie-publique.fr/th/glossaire.gouvernement.html> Consulté le 29 mai 2015.)

⁴ Le régime parlementaire se distingue du régime d'assemblée par une plus grande séparation des différents pouvoirs et par l'existence de mécanismes de régulation en cas de désaccord entre l'Exécutif et les assemblées parlementaires. La principale caractéristique de ce régime réside dans la nécessité pour le Gouvernement de disposer de la confiance de la majorité parlementaire. Il est donc responsable devant elle et doit remettre sa démission s'il ne dispose plus d'une majorité. (Cf. <http://www.vie-publique.fr/th/glossaire.gouvernement.html> Consulté le 29 mai 2015)

⁵ Mis en œuvre par les États-Unis en 1787, le régime présidentiel se caractérise par une stricte séparation des pouvoirs : le pouvoir législatif a le monopole de l'initiative et la pleine maîtrise de la procédure législative ; le pouvoir exécutif, qui dispose d'une légitimité fondée sur le suffrage universel, ne peut être renversé ; le pouvoir judiciaire dispose de larges prérogatives. La principale

présentent, par ailleurs, un caractère mixte, à la fois parlementaire et présidentiel.

En apparence, toute identification des régimes politiques a un rapport implicite ou explicite, à un système de valeurs. Historiquement, jusqu'à la fin du XIX^e siècle, la typologie des régimes politiques était largement inspirée des grecs. Elle opposait la monarchie (gouvernement d'un seul), l'aristocratie (gouvernement de quelques-uns) et la démocratie (gouvernement de tous). Plus tard, Aristote en donnera un tableau célèbre, opposant la tyrannie, l'oligarchie et la licence ou l'anarchisme qui sont, pour lui, des formes corrompues, à la monarchie, l'aristocratie et la timocratie qui sont des formes pures. Avant lui, Platon exprimait déjà des idées analogues, sa spécificité étant celle d'une succession entre les différents types de régimes, suivant un éternel retour.

La trilogie "*monarchie-aristocratie-démocratie*" domine la pensée politique. Dès lors, l'apport de Kant mérite d'être relevé. Pour ce dernier, en effet, la compréhension de l'Etat peut se faire sous deux formes. D'une part, d'après la « *différence des personnes qui détiennent le pouvoir suprême* » (Kant, 1975 : 18). Dans ce cas, Kant présente trois régimes possibles : l'autocratie, le pouvoir est entre les mains d'un seul, c'est le cas du pouvoir du prince ; l'aristocratie, le pouvoir est sous le contrôle de quelques-uns unis entre eux, c'est le pouvoir de la noblesse ; la démocratie ou le pouvoir de tous. Cette forme est le prototype de la souveraineté ; c'est-à-dire, dans le

caractéristique du régime présidentiel réside dans le mode de désignation du chef de l'État, élu au suffrage universel direct ou indirect.

(Cf. <http://www.vie-publique.fr/th/glossaire.gouvernement.html> Consulté le 29 mai 2015)

langage kantien, « *la forme de domination (forma imperti)* » (Kant, 1975 : 18). D'autre part, « *d'après le mode adopté par le souverain pour gouverner le peuple, quel que soit d'ailleurs ce souverain* » (Kant, 1975 : 18). Cette deuxième forme, « *forme de gouvernement (forma regiminis)* » (Kant, 1975 : 18), est ou républicaine ou despotique ; le républicanisme étant, avons-nous dit, « *le principe politique qui admet la séparation du pouvoir exécutif (gouvernement) et du pouvoir législatif* » (Kant, 1975 : 19) ; le despotisme étant, à son tour, le gouvernement où le chef de l'Etat exécute arbitrairement les lois qu'il s'est données lui-même et où, par conséquent, il substitue sa volonté particulière à la volonté générale et publique (Kant, 1975 : 19).

Toutefois, il sied de signaler ici une note singulière propre à Kant. Parmi les trois formes de gouvernement susmentionnées, il affiche un mépris envers la démocratie. Car, selon lui, celle-ci s'avère « *nécessairement despotique parce qu'elle fonde un pouvoir exécutif, où tous prononcent sur un seul et en tout cas contre un seul (...), tous décident par conséquent, qui ne sont pas pourtant tous ; ce qui met la volonté générale en contradiction avec elle-même ainsi qu'avec la liberté* » (Kant, 1975 : 19). La démocratie est, pour ainsi dire, l'antichambre d'une constitution *informe* et mal faite.

Suivant cette pensée, la République se comprend mieux comme une manière pour le souverain de gouverner, d'user de la puissance publique. Par conséquent, la République n'est nullement un type de régime juridique, et ce n'est pas non plus un état de mœurs, un type de sociabilité. C'est une expérience, une pratique de maximisation de

la liberté. Et, s'il faut utiliser les mots de Kant, c'est « *la chose en soi elle-même* » (Kant, 1986c : 255).

D'après la définition que donne Kant, la « *chose en soi* » est celle qui ne se phénoménalise pas, n'apparaît pas dans l'expérience. Elle est l'objet d'une idée à laquelle ne saurait correspondre aucune réalité phénoménale. Ainsi, la République ne saurait être que nouménale. Il explique cela en ses propres termes, comme suit :

« L'idée d'une constitution en accord avec le droit naturel des hommes (...) et la communauté qui, pensée en conformité avec elle selon les purs concepts de la raison, s'appelle Idéal platonicien (*respublica noumenon*), n'est pas une chimère vide, mais la norme éternelle pour toute constitution civique en général » (Kant, 1988 : 90-91).

Il s'agit, pour Kant, d'une "*respublica noumenon*" qui définit les conditions de possibilité d'un régime véritablement républicain où la coexistence pacifique des arbitres des uns et des autres dans la cité n'est pas spontanée. Par conséquent, la paix, en tant que finalité du droit, n'est pas une providence. Elle doit plutôt être instituée par le droit. Cependant, les liens juridiques des citoyens d'un même pays ne sont pas essentiellement une garantie définitive de la paix. Grâce aux ambitions impérialistes et hégémonistes, la juxtaposition des Etats mets ces derniers dans un état de nature par analogie aux rapports interpersonnels. Cette vision est à l'origine du droit des gens et du droit cosmopolitique comme deuxième et troisième niveaux de garantie de paix.

2.4.2 Le fédéralisme comme deuxième garantie de paix

La deuxième manifestation de l'état civil a trait au concept de fédération d'Etats libres. Elle correspond au droit des gens (*jus gentium*) appelé aussi droit des peuples.

2.4.2.1 Définition du Fédéralisme

Le fédéralisme est un système politique dans lequel le gouvernement central d'un Etat souverain partage avec des entités fédérées qui forment cet Etat, les diverses compétences constitutionnelles que sont le législatif, le judiciaire et l'exécutif. Le fédéralisme est un modèle d'organisation politique dans lequel les activités du gouvernement sont divisées entre les gouvernements régionaux et un gouvernement central, de sorte que chaque type de gouvernement décide de ses activités. On peut faire une distinction entre le fédéralisme par association et le fédéralisme par ségrégation. Le fédéralisme par association est un système fédéral formé d'après la réunion de plusieurs Etats qui admettent de se soumettre à une autorité supérieure commune. Quant au fédéralisme par ségrégation, il s'agit d'un système fédéral formé à la suite de la dissociation d'un Etat antérieurement unitaire en plusieurs Etats qui admettent toutefois de se soumettre à une autorité supérieure commune. A tout prendre, le fédéralisme est une recherche d'équilibre entre respect des diversités et besoin d'unité, entre séparatisme et mutualité. La souveraineté au sein d'un Etat fédéral fait l'objet d'un partage non hiérarchisé entre un gouvernement central et ses gouvernements provinciaux.

Actuellement le fédéralisme se définit comme la description d'une succession d'expériences constitutionnelles et la reprise de

nombreuses théories explicites ou parfois implicites. De nombreux auteurs ont développé et soutenu ce modèle d'organisation politique, voire économique. Des écoles de pensée se sont formées autour de certaines formes de fédéralisme. Forme d'organisation politique et économique qui fut également soutenue par d'illustres personnalités qui ont montré à de multiples reprises leur attachement aux valeurs du fédéralisme. Au sujet des valeurs du fédéralisme en Afrique comme forme d'organisation de l'Etat, Elie Ngoma-Binda donne les avantages ci-après :

« Le fédéralisme permet de responsabiliser les habitants et les entités régionales concernés. Il permet de mieux faire participer les citoyens à la vie politique. Il crée une conscience nationale agissante (en dehors de toute contrainte militaire), une conscience dynamique, librement assumée. Il engendre l'émulation positive ainsi que la créativité intellectuelle, culturelle, administrative et économique d'une manière autrement plus efficace que dans un régime unitaire. Et, au négatif, les fédéralistes dénoncent, principalement, le danger de dictature et la concentration des pouvoirs entre les mains d'un seul centre de décision politique » (Ngoma-Binda, 2001 : 190-191).

De ce qui précède, le fédéralisme se comprend donc comme une application éthique et rationnelle du patriotisme. Il met en premier plan l'amour et la paix d'une alliance des peuples qui infuse la promotion des intérêts de l'ensemble de la communauté nationale.

2.4.2.2 Le fédéralisme ou l'alliance des peuples

Le fédéralisme n'est pas un concept très précis chez Kant qui, au lieu de l'appréhender dans un sens technique, l'utilise au sens classique de pacte entre peuples pour sortir de l'état de nature. Il s'agit d'un contrat politique international. C'est l'objet du deuxième article définitif pour la paix perpétuelle qui stipule que : « *le droit des gens doit être fondé sur un fédéralisme d'Etats libres* » (Kant, 1975 : 22).

En effet, il n'existe pas d'individu sain d'esprit qui ose croire à l'existence de la paix à l'intérieur des frontières d'un Etat donné, alors que celui-ci est malheureusement victime d'agression de ses voisins. Cela donne à penser que de même qu'il existe des constitutions civiles qui organisent la concorde au sein des Etats respectifs, la peine voudrait aussi que les communautés politiquement organisés travaillent contre l'insociabilité à l'échelle plus vaste, continentale ou mondiale, en vue d'établir des relations extérieures idoines d'Etat à Etat, relations qui constituent le ferment de la paix tant recherchée. C'est d'ailleurs ce que Kant stipule lui-même, quand il s'interroge et répond dans la foulée :

« A quoi bon travailler à une constitution civile réglée par la loi entre les particuliers, c'est-à-dire à la mise en place d'une communauté? La même insociabilité, qui contraignait les hommes à cette tâche, est la cause [qui fait] que chaque communauté, dans les relations extérieures, c'est-à-dire en tant qu'Etat en rapport avec les [autres] Etats, se trouve en liberté naturelle » (Kant 2002b : 12).

Ceci signifie que les États sont aussi, entre eux, dans l'état de nature qui s'exprime le plus souvent par la guerre. A en croire Kant,

« *La méthode employée par les Etats pour poursuivre leur droit ne peut jamais être une procédure comme devant un tribunal extérieure, mais uniquement la guerre* » (Kant, 1975 : 25). Or ce droit qui n'est conquis que par la force s'avère le droit du plus fort. Ce droit n'est précisément qu'une caricature du droit, – puisque « *La raison condamne absolument la guerre comme voie du droit* » (Kant, 1975 : 26). Rousseau le résume très bien, quand il écrit :

« Supposons un moment ce prétendu droit. Je dis qu'il n'en résulte qu'un galimatias inexplicable. Car sitôt que c'est la force qui fait le droit, l'effet change avec la cause ; toute force qui surmonte la première succède à son droit. Sitôt qu'on peut désobéir impunément on le peut légitimement, et puisque le plus fort a toujours raison il ne s'agit que de faire en sorte qu'on soit le plus fort » (Rousseau, 1992 : ch. 3).

Le fédéralisme est donc le fruit d'un processus contractuel entre Etats. Etant donné que ce contrat doit jouir des conditions de justice et d'égalité entre les peuples, Kant augure qu'il ne peut s'agir d'un pacte de soumission ou d'un contrat de gouvernement qui instituerait une autorité supérieure. Il est plutôt question d'un pacte d'association établi de façon paritaire entre les Etats contractants et basé sur ce que Ngoma-Binda appelle « *une éthique politique réciprocaire* », qui exige les valeurs morales de la sincérité et de la fidélité à la parole donnée au sein d'une *coopération donnant-donnante* (Ngoma-Binda, 2001 : 272).

Cependant, Mario Telò redoute un danger. Prenant le cas de la naissance de l'Union Européenne, Telò pense ce qui suit :

« Le principal danger serait de tomber dans un genre de monarchie universelle ou sous la domination d'un Etat mondial unique. Il est probable que dans les dernières années de sa vie, Kant craignait de voir l'Europe dominée par une France poursuivant la conquête du continent tout entier. Ce n'était pas cela la paix internationale à laquelle se référait Kant. Il parlait d'une fédération internationale dans laquelle, en adhérant au contrat, les Etats membres ne perdraient rien de leur liberté antérieure mais acquerraient la sécurité de la paix internationale » (Telo, 2004 : 59).

Il convient de préciser que le fédéralisme kantien reconnaît l'indépendance des Etats. En effet, si l'on tient compte de l'application du droit naturel par les théoriciens, de Hobbes à Kant et même à Hegel, du même modèle dichotomique à la politique intérieure et à la politique internationale, le passage de l'anarchie et de la menace réciproque à l'ordre et à la paix, de l'anomie aux lois, ladite application requiert un pacte entre les parties contractantes. Comme il ressort clairement d'une étude comparée de ses trois œuvres principales (Hobbes, 1640, 1642, 1651), Hobbes, le premier, a compris que la paix, qu'elle soit intérieure ou internationale, implique, dès le moment du pacte, l'institution d'une puissante autorité politique centrale et d'un pouvoir commun apte à garantir la stabilité du pacte. Hobbes exclut que cette perspective de paix, pourtant réalisable au sein d'un seul Etat, soit réaliste au niveau international. Bien au contraire, il estime que la conservation de l'état de nature est plus tolérable entre les Etats qu'entre les individus. Car, renchérit Bobbio, « à la différence des individus, les Etats pour Hobbes disposent des moyens suffisants pour assurer leur propre défense et peuvent donc survivre en se fiant à la peur réciproque qu'ils s'inspirent, fondement sinon de la paix, du moins d'une

hypothétique et précaire situation de non-agression internationale » (Bobbio, 1989).

Hobbes est réticent du fait de la délégation de la souveraineté des Etats à un pouvoir commun qui, du reste, estime-t-il, est inconcevable, car leur souveraineté est considérée comme absolue, indivisible, unique et irrévocable. Tout compte fait, l'Etat du Léviathan finit par une contradiction criante : il aggrave l'anarchie internationale et l'état de guerre.

Toutefois, malgré et au-delà de cette contradiction, les théoriciens réalistes des relations internationales du XX^{ème} siècle font référence à Hobbes. Il s'agit entre autres de E. Carr, H. Morgenthau, R. Aron et surtout, de façon particulière, K. Waltz considéré comme le père du néoréalisme systémique. L'on reconnaîtra à ce dernier la formulation suivante, qu'il présente sous forme de dilemme de la sécurité :

« a) Chaque Etat pourrait utiliser sa force s'il juge que les objectifs à atteindre ont plus d'importance que les bénéfices de la paix ; b) étant donné qu'il est lui-même juge en dernière instance de son intérêt propre en tant qu'Etat, chaque Etat pourrait recourir à la force pour mettre en œuvre ses politiques ; c) étant donné que n'importe quel Etat peut toujours recourir à la force, chaque Etat doit constamment être prêt à réagir à un coup de force ou être prêt à payer le prix de sa propre faiblesse » (Telo, 2004 : 61).

Tout en s'inscrivant dans le même modèle du droit naturel, Kant considère, quant à lui, que la sortie de l'état de nature est un devoir moral, tant sur le plan intérieur qu'international. De la sorte, il

ne s'arrête pas devant la difficulté conceptuelle et institutionnelle posée par le dépassement de l'anarchie internationale. Tout bien considéré, au contraire, la particularité de Kant consiste à combiner la méthode contractualiste avec une philosophie de l'histoire qui le pousse à s'inscrire dans une évolution des relations internationales pour la recherche de la paix (Strauss & Cropsey, 1987).

En effet, comme le constate Telò, Kant présente des oscillations entre la fédération et la confédération. Selon le langage de cet auteur, ces oscillations sont un casse-tête de deux siècles de critique kantienne (Telò, 2004 : 61). C'est pourquoi il est donc important d'apprécier le point d'équilibre entre les deux pôles de la réflexion institutionnelle sur la paix internationale, c'est-à-dire la confédération d'Etats et la république universelle ou république des républiques. La question centrale qui préoccupe Kant est de tracer une ligne de démarcation entre le pacifisme juridico-institutionnel dans son ensemble et le globalisme juridique par rapport à la construction de la paix et de la démocratie internationale dans une théorie démocratique des transformations de l'Etat.

A ce niveau, écrit Ngoma-Binda, deux exigences doivent être maintenues à l'esprit :

« Les frontières sont indépassables, les traités indispensables. Même si on devait construire un Etat continental, ou un Etat mondial, il semble qu'il y aurait encore nécessité, pour une bonne gouvernance de cet Etat, de prévoir et de préserver des lignes géographiques prescrivant des circonscriptions d'action administrative » (Ngoma-Binda, 2001 : 278).

Eu égard à ce qui précède, nous constatons que la juxtaposition des Etats dans un environnement non juridique entraîne absolument des heurts. Le fédéralisme se fonde ainsi sur une philosophie de la guerre entre les Etats et postule les conditions de possibilité d'une paix durable. La raison doit, par conséquent, chercher à édicter des lois à mesure de mettre cours à la guerre ou, pour le moins, en amoindrir les perversités. C'est dans ce sens que Kant donne le contenu du droit de gens : d'une part, ce droit définit les conditions juridiques pour déclarer la guerre (Kant, 1994 : § 55-56). D'autre part, il élabore les conditions juridiques à préserver pendant la guerre (Kant, 1994 : § 57). Enfin, les conditions juridiques pour maintenir la paix obtenue après la guerre (Kant, 1994 : § 58-60).

Comme on peut bien le constater, une telle paix est éphémère parce qu'elle est fondée sur la guerre. Elle n'a pas une vocation durable et définitive et nécessite l'élaboration d'un principe juridique applicable à l'ensemble des peuples du monde entier. C'est ce que Kant qualifie de droit cosmopolitique. Avant d'en débattre, relevons le rapport que le fédéralisme kantien entretient avec la SDN.

2.4.2.3 Le projet kantien et la Société des Nations (SDN)

L'héritage philosophique kantien du concept fédéral permet d'interpréter et de comprendre les structures, les systèmes institutionnels mis en place à l'orée du XXème siècle, telle la Société des Nations, une coalition traditionnelle des grandes puissances sorties victorieuses de la Première Guerre mondiale, tout juste soucieuses de maintenir l'ordre nouveau sous couvert de grands principes moraux.

La SDN, dont la Charte fut adoptée le 28 avril 1919 et attachée au Traité de Versailles, fut une utopie fédérale, inspirée par l'horreur de la guerre de 1914-1918 et l'aspiration à la paix des peuples du monde, et plus particulièrement de ceux d'Europe.

Le principe qui caractérise principalement la SDN, c'est sa vocation première, la paix et ses buts. Et, comme l'atteste Michèle Gibault, il s'agit d'un projet démocratique et universaliste organisant un ordre mondial pour la paix, régulé par le droit international, impliquant la judiciarisation des relations entre Etats-nations, mais non plus le seul rapport de forces conduisant à d'éphémères coalitions ou à ce qu'on a appelé après la chute de Napoléon entre 1815 et 1823 : « *le concert des nations* » ou « *concert européen* », quand les princes se concertaient contre les révolutions et la montée du mouvement des nationalités (Gibault, 2008).

Quoiqu'il en soit, la SDN n'était pas conçue pour devenir l'expression politique des peuples au-dessus ou en dehors des souverainetés particulières. Etait-il possible de faire mieux à l'époque ? L'ONU tirera en partie les leçons de cette première expérience, mais sera à son tour captée par les grandes puissances hégémoniques au Conseil de Sécurité, puis ces dernières années malmenée par l'unilatéralisme américain, et donc en perte de crédibilité. Aujourd'hui, la SDN ne peut guère prétendre offrir un modèle de gouvernance mondiale, mais peut éventuellement, à travers ses succès et ses échecs, servir de guide à la formation de fédérations régionales qui tentent de circonvenir les souverainetés nationales.

2.4.3 Le Cosmopolitisme comme troisième garantie de paix

2.4.3.1 Définition du Cosmopolitisme

Etymologiquement, le mot « cosmopolitisme » est un concept réalisé à partir de deux termes grecs *κοσμος* (cosmos) signifiant 'l'univers' et *πολιτες* (politês), signifiant 'citoyen'. Il peut donc littéralement se traduire par 'citoyen du monde'.

Le cosmopolitisme est, pour ainsi dire, donc l'état de ce qui est cosmopolite, la manière de vivre du cosmopolite. Tandis qu'un cosmopolite est celui qui se considère comme le citoyen du monde (38 Dictionnaires & Recueils, 2006). Autrement, il se comporte comme un membre de la communauté mondiale et non comme le citoyen d'un Etat. Mieux encore, le cosmopolitisme est une disposition d'esprit qui conduit quelqu'un à considérer comme sa patrie, son pays d'origine aussi bien que d'autres pays. Il s'oppose au patriotisme exclusif et ne doit pas être confondu avec le métissage, qui est le mélange de plusieurs cultures.

Dans un sens plus large, le cosmopolitisme est la conscience d'appartenir à l'ensemble de l'Humanité et non pas à sa seule patrie d'origine.

Le terme de cosmopolitisme aurait été défini par Diogène de Sinope, vers 413-327 avant Jésus-Christ (Diogène, 1992 : 93). Doctrine morale des stoïciens, la notion de cosmopolitisme a été reprise par le philosophe allemand Emmanuel Kant (1724-1804) qui met en avant l'universalité de l'homme et en fait un citoyen du monde au-delà des nations, sans qu'il renie pour autant ses particularités.

C'est la raison pour laquelle lorsqu'on dit d'une personne qu'elle est cosmopolite, c'est qu'elle s'accommode facilement des mœurs et usages des pays où elle vit, ou encore elle fait preuve d'intérêt, de curiosité, de sympathie, voire de préférence pour ce qui est étranger.

En définitive, l'on dira qu'un groupe de personnes ou qu'une société est cosmopolite si elle est composée de personnes originaires de différents pays. C'est dans ce sens que l'on parle d'une ville cosmopolite.

2.4.3.2 Le Cosmopolitisme dans l'histoire de la philosophie

De prime à bord, il faut noter que le projet cosmopolitique kantien ne constitue qu'un moment de l'histoire du cosmopolitisme en philosophie. Le texte du *Projet de paix perpétuelle* en témoigne lui-même. En plusieurs de ses points, il constitue une discussion, voire une réfutation des thèses de ceux qui, comme Erasme, Grotius ou l'abbé de Saint-Pierre, en ont inspiré la rédaction.

Mais, l'histoire du cosmopolitisme en philosophie remonte bien plus loin que l'époque de la Renaissance. La première mention de l'expression « cosmopolitique », comme la lecture de Diogène Laërce permet de l'apprendre, se trouve dans la bouche de Diogène de Sinope. Interrogé sur ses origines par un interlocuteur, il répond avec acuité : « Je suis citoyen du monde » (Diogène, 1992 : 93)⁶.

Pour Diogène, s'affirmer citoyen du monde n'était qu'une façon de déclarer son mépris à l'égard des lois de la cité d'Athènes qui l'accueillait, alors qu'il avait été chassé de Sinope, sa cité d'origine. Cette déclaration de mépris n'était pas gratuite : elle se fonde sur la

⁶ Citoyen du monde se dit en Grec κοσμοπολιτες (*cosmopolitès*).

présupposition de l'existence d'un principe supérieur, principe qu'aucune loi, aucune institution, aucun prince ne pouvait concurrencer. Si Diogène a inventé le cosmopolitisme, c'est pour annoncer une loi supérieure à toutes celles qui pouvaient prétendre être attachées à un lieu. Ce qui est impensable pour les grecs de l'antiquité pour lesquels seul le cadre de la cité était à même de fournir des lois susceptibles de protéger ceux qui pouvaient prétendre y appartenir. En revanche, celui qui ne pouvait prétendre appartenir à aucune cité ne pouvait pas non plus prétendre à la protection offerte par les lois propres à l'une d'entre elles. Du reste, le cosmopolitisme inauguré par Diogène est à la fois une forme de mépris à l'égard des lois de la cité et une forme particulièrement sophistiquée d'ingratitude à sa cité d'accueil.

De Diogène à Kant, l'histoire du cosmopolitisme passe par le stoïcisme, doctrine d'Etat de l'Empire romain, puis par l'augustinisme, avant de s'évanouir et de renaître avec les penseurs humanistes de la Renaissance (Brown & Kleingeld, 2013).

Cependant, du point de vue du droit, les débats philosophiques autour de la question du cosmopolitisme seront longtemps sans effet. Ce n'est qu'avec les premières élaborations techniques du *ius gentium* (droit des gens) que la question des fins attendues d'un droit supposé dépasser les limites des Etats sera posée dans les termes susceptibles de concerner les juristes.

A cet égard, le *Projet de paix perpétuelle* de Kant constitue un compte-rendu assez fidèle des conclusions auxquelles les premiers théoriciens du *ius gentium* étaient eux-mêmes parvenus. En 1625, dans le *De iure belli ac pacis*, Hugo Grotius considérait déjà que le

ius gentium devait être compris comme l'expression technique d'un droit naturel définit comme suit :

« Une règle qui nous suggère la droite raison, qui nous fait connaître qu'une action, suivant qu'elle est ou non conforme à la nature raisonnable, est entachée de difformité morale, ou qu'elle est moralement nécessaire et que, conséquemment, Dieu, l'auteur de la nature, l'interdit ou l'ordonne » (Grotius, 1999 : 38).

Autrement dit, le *ius gentium* n'a de sens qu'indexé sur un droit supérieur, droit lui-même fondé dans un principe de nature à la fois métaphysique et morale. Seule une telle indexation est susceptible de convertir le droit de guerre en droit de paix.

Comme on le sait, le mot « cosmopolite » apparaît en français au milieu du XVI^{ème} siècle. S'il signifie alors, comme le mot grec dont il est dérivé, « citoyen du monde », cette citoyenneté ne s'applique toutefois pas qu'aux humains. « Cosmopolite » est surtout un mot de botanique qui sert à désigner les plantes dont l'espèce se trouve largement répartie à la surface du globe. Il faut attendre le milieu du XVIII^{ème} siècle pour qu'il quitte le domaine de la botanique définitivement (De Sutter, 2008).

Plus tard, sous la plume de Charles Maurras et de Maurice Barrès, le mot « cosmopolitisme » s'oppose désormais au « nationalisme » (De Sutter, 2008).

2.4.3.3 Du droit cosmopolitique

Le droit cosmopolitique naît des problèmes juridiques et politiques impliqués par le développement des relations transnationales entre les individus des Etats différents qui doivent sortir de leur état de nature pour entrer dans l'« état de droit », un état « qui contient les conditions sous lesquelles seulement chacun peut avoir la part de droit qui lui revient » (Kant, 1994 : 119). En effet, ce développement s'accompagne aujourd'hui de toutes sortes de jugements qu'ont les nations et les étrangers d'exiger les uns les autres, dès lors que l'on sait que l'ouverture des sociétés nationales sur le reste du monde est inégalement bénéfique à chacun et qu'elle modifie le partage et la répartition des biens et des vies. Stéphane Chauvier résume ces jugements en ces termes :

« Tel tient la nation pour un sanctuaire inviolable et sacré et la présence de l'étranger pour une simple faveur discrétionnairement octroyée. Tel autre voit au contraire dans l'étranger une promesse de richesse, autant spirituelle que matérielle, et fait de l'ouverture inconditionnelle des frontières autant un acte de simple justice qu'une expression de l'intérêt bien compris. Tel considère comme parfaitement juste qu'un Etat puisse adopter une législation restrictive voire sourcilleuse à l'endroit des étrangers. Tel autre voit au contraire, dans de telles pratiques législatives et administratives, non seulement un frein à la mise en relation de tous les hommes et de toutes les cultures, mais aussi une atteinte aux droits de l'homme » (Chauvier, 1996 : 9).

Quoi qu'il en soit, il faut, en premier lieu, définir ce que Kant entend par droit cosmopolitique. Kant voit dans le droit cosmopolitique le droit de l'étranger à ne pas être traité en ennemi,

dans une société qui n'est pas la sienne. Il s'agit, en quelque sorte, d'un droit de visite. Mais, au-delà d'un droit de visite, c'est un droit à l'échange réciproque entre les peuples, ce que d'aucuns ont appelé un droit du commerce international avant l'heure, ou mieux, selon le vocabulaire de Stéphane Chauvier, une *éthique juridique du cosmopolitisme*.

A l'en croire, ce type d'éthique juridique consiste à « tenter d'atteindre un tel point de vue impartial, en posant pour elle-même la question de ce que les étrangers qui souhaitent investir, travailler ou séjourner dans un pays sont en droit d'exiger de lui et ce qu'à l'inverse les nations sont en droit d'imposer ou d'opposer aux étrangers qui souhaitent séjourner chez elles » (Chauvier, 1996 :9).

Kant ne voit pas dans le droit cosmopolitique la source d'une homogénéité des peuples sur un plan international, puisqu'il refuse l'idée d'un état métanational. Il y voit plutôt une reconnaissance au sein de chacun d'eux de «droits inaliénables» du visiteur, afin de préparer la paix universelle. Kant est bien convaincu que celle-ci est l'horizon de l'homme, inscrite dans les projets indicibles de la Nature, inévitable à terme.

Dans le système du droit public, le droit cosmopolitique complète les deux premiers niveaux, le droit politique républicain ou droit civique (Kant, 1975 : 15) et le droit des gens confédératif ou droit international (Kant, 1975 : 22) :

« Le droit cosmopolitique doit se restreindre aux conditions de l'hospitalité universelle » (Kant, 1975 : 29). Ce droit « considère les hommes et les États, dans leurs relations extérieures et dans leur influence réciproque comme

citoyens d'un État universel de l'humanité » (Kant, 1975 : 29).

Ce droit concerne alors les hommes en tant que citoyens du monde. Kant insiste sur le fait qu'il ne s'agit pas de philanthropie, mais du droit que possède chaque homme à ne pas être traité en ennemi dans un pays qui n'est pas le sien. Le droit cosmopolitique n'est donc pas de nature « philosophique » comme le lui reprochera G. F. de Martens dans un texte polémique, mais bien de nature juridique (De Martens, 1864). Comme le stipule si bien Stéphane Chauvier, ce droit s'attèle à « organiser juridiquement les relations pouvant se nouer entre les diverses communautés politiques de la terre » (Chauvier, 1996 :8). Précisément, à en croire Chauvier, le droit cosmopolitique se substitue et complète le droit politique et le droit des gens. Cette substitution n'est pas simple. Elle est une reprise du contenu du droit des gens dans le cadre désormais planétaire ou mondial ouvert par le droit des gens et par l'édification d'une Confédération d'Etats. Ainsi compris, le droit cosmopolitique est un droit constitutionnel de l'Etat mondial et marque le passage d'une Confédération d'Etats à une Fédération mondiale, d'une alliance d'Etats à un Etat unitaire qui préserve le droit d'humanité (Chauvier, 1996 :15).

Les violations du droit d'humanité concernent tous les hommes de quelque pays qu'ils soient. Là encore, Emmanuel Kant n'a pas manqué de donner cette précision :

« Les relations (plus ou moins étroites) qui se sont établies entre tous les peuples de la terre, ayant été portées au point qu'une violation du droit commise en un lieu se fait sentir dans tous, l'idée d'un droit cosmopolitique ne peut plus

passer pour une exagération fantastique du droit; elle apparaît comme le complément nécessaire de ce code non écrit qui, comprenant le droit civil et le droit des gens, doit s'élever jusqu'au droit public des hommes en général, et par là jusqu'à la paix perpétuelle, dont on peut se flatter, mais à cette seule condition, de se rapprocher continuellement » (Kant, 1975 : 43).

Le droit d'hospitalité donne lieu à une critique fondamentale de la politique des puissances européennes. Le droit d'hospitalité est très précisément limité à un simple droit de visite justifié par deux principes. Le premier est « *le droit qu'à l'étranger, à son arrivée dans le territoire d'autrui, de ne pas y être traité en ennemi* » (Kant, 1975 : 29), tant qu'il n'offense personne. Tandis que le second principe concerne « le droit qu'a tout homme de se proposer comme membre de la société, en vertu du droit de commune possession de la surface de la terre sur laquelle, en tant que sphérique, ils ne peuvent se disperser à l'infini; il faut donc qu'ils se supportent les uns à côté des autres, personne n'ayant originairement le droit de se trouver à un endroit de la terre plutôt qu'à un autre ». (Kant, 1975 :29)

Ce droit de tout homme à la commune possession de la surface de la terre ne saurait être confondu avec une appropriation du sol. Bien plus, il reste à construire. Tout d'abord, le droit de visite n'est pas un droit d'accueil mais une simple demande de visite qu'une personne fait à une société et peut alors être refusée. Les causes de refus envisagées par Kant sont de deux ordres. Des comportements inhospitaliers comme ceux que l'on peut rencontrer sur les côtes barbaresques « où l'on s'empare des navires des mers avoisinantes, et où l'on réduit en esclavage les marins échoués », ou encore chez les Bédouins « l'on considère comme un droit de piller ceux qui

approchent des tribus nomades ». Toutefois, en dépit de ces comportements, le droit d'hospitalité peut chercher à se construire à condition qu'il se limite à « *fixer les conditions sous lesquelles on peut essayer de former des liaisons avec les indigènes d'un pays. De cette manière des régions éloignées les unes des autres peuvent contracter des relations amicales, sanctionnées enfin par des lois publiques, et le genre humain se rapprocher insensiblement d'une constitution cosmopolitique* » (Kant, 1975 : 29).

De ces comportements inhospitaliers à caractère défensif, Kant distingue l'agressivité spécifique des « nations commerçantes de l'Europe » qui violent le droit de visite, pensent et agissent en conquérants au mépris des pays et des peuples et commettent des crimes qui font d'elles un danger menaçant la paix dans le monde. Kant précise que, pour ces nations commerçantes de l'Europe en Amérique, en Afrique, en Asie, le mot *découvrir* signifie *conquérir*. Pour eux donc, l'Amérique et les pays habités par les nègres étaient des pays sans propriétaire, parce que leurs habitants étaient considérés comme des sous-hommes. Ces conquêtes s'accompagnaient d'un excès d'injustice, de guerre, de famine, de rébellion, de perfidie et de tout ce déluge qui afflige l'humanité.

Dans son ouvrage intitulé *Métaphysique des mœurs*, Kant récuse l'argument spécieux des conquérants qui évoquent la vacuité de territoires pour se les approprier, dans le cas de peuples chasseurs ou pasteurs, tout comme les justifications d'une conquête sous prétexte d'infériorité culturelle comme le firent les chrétiens en Allemagne, et même comme le faisaient les Russes en Sibérie ou les Européens en Amérique et en Afrique :

« Si cet établissement a lieu à une distance telle de la résidence du premier peuple qu'aucun des deux ne porte préjudice à l'autre dans l'usage de son territoire, le droit y relatif n'est pas douteux. Mais s'il s'agit de peuples pasteurs ou chasseurs (...) qui, pour subsister, ont besoin de vastes contrées incultes, cette implantation ne saurait se faire par la violence mais seulement au moyen d'un contrat, qui lui-même ne profite pas de l'ignorance de ces indigènes quant à la cession de leurs terres (...) : en partie en amenant ces peuples grossiers à la culture (...), en partie en amenant son propre pays à se purifier d'hommes corrompus, et ceux-ci ou leurs descendants, à s'amender, comme on le leur souhaite, sur un autre continent (...) ; car toutes ces prétendues bonnes intentions n'arrivent pourtant pas à effacer l'injustice qui entache les moyens employés à les réaliser » (Kant, 1986 :353).

La menace que font peser les nations commerçantes de l'Europe sur le monde s'avère explicite et Kant lui-même en a montré les conséquences destructrices pour les peuples. Ces expériences expliquent que la Chine et le Japon refusent ou contrôlent étroitement l'entrée des Européens sur leur territoire. La nature du commerce de l'Europe ne contribue pas au développement des relations amicales entre les peuples mais, bien au contraire, invite ces derniers à l'éviter pour se protéger. Ainsi, par exemple, la Chine et le Japon, ayant appris à connaître par expérience les Européens, leur refusèrent sagement, sinon l'accès, du moins l'entrée de leur pays, à l'exception des Hollandais qu'ils excluent, comme des captifs, de toute société avec les habitants. Kant espérait même que le moment de la disparition de ce commerce conquérant des Européens ne survivrait pas à la crise qu'il traversait. C'est alors qu'il dresse un tableau très négatif de sa nature et de ses conséquences, non

seulement en Europe, mais également dans le monde. En effet, la crise de l'empire colonial en Amérique ouverte par l'indépendance des États-Unis avait entraîné des pertes importantes pour le commerce et les Compagnies des Indes. L'esclavage dans les plantations américaines est considéré par Kant comme une des formes les plus cruelles qui aient existé. Kant se démarque très clairement des tentatives de justification de la traite et de l'esclavage en Amérique par des colons qui le présentaient comme un mal nécessaire et une période de transition permettant aux Africains de se « civiliser » par cette nouvelle forme d'asservissement!⁷. Il est nécessaire de préciser que le rapprochement entre esclavage et civilisation est étranger à l'esprit des Lumières.

Du point de vue de la paix, Kant souligne que le commerce colonial, dont la traite des Africains fait partie, contribue au développement des flottes et des marins et nourrit l'armée. A cette époque, le commerce colonial et les conquêtes des puissances européennes sont des obstacles à la paix dans le monde. L'abolition de l'esclavage à Saint-Domingue en 1793, soutenue et élargie par la République française le 4 février 1794 et qui, au moment de la rédaction du *Projet de paix perpétuelle* par Kant, avait gagné la Guadeloupe et la Guyane et suscitait un renouveau des résistances des esclaves en Amérique, ouvrait une perspective de rupture avec les conquêtes des puissances européennes. Paraphrasant Kant, Losurdo écrit ce qui suit à ce sujet :

⁷ Il vaut la peine de lire, par exemple, l'intervention de Cocherel, député des colons de Saint-Domingue à la Constituante, le 26 novembre 1789, en faveur du maintien de l'esclavage dans les colonies et qui justifiait la traite comme un moyen de soustraire « des Africains au plus dur esclavage, qui fait la base et la constitution indestructible de ce (*sic*) peuple barbare » (Cocherel, sd : 263).

« Le pis, ou pour parler en moraliste, le mieux est que toutes ces violences sont en pure perte ; que toutes les compagnies de commerce qui s'en rendent coupables touchent au moment de leur ruine ; que les îles à sucre, ce repaire de l'esclavage le plus cruellement raffiné, ne produisent pas de revenu réel, et ne profitent qu'indirectement, ne servant même qu'à des vues peu louables, savoir à former des matelots pour les flottes, par conséquent à entretenir des guerres en Europe; service qu'en retirent surtout les puissances qui se targuent le plus de dévotion et qui, tout en s'abreuvant d'iniquités, prétendent égaler les élus en fait d'orthodoxie » (Kant, 1837:304).` `

Ces développements permettent de comprendre que le droit d'hospitalité est conçu par Kant comme un simple droit de visite dans le but de protéger les peuples des dangers que représentent les conquêtes et le commerce de domination des nations européennes.

Sur ce point, il est intéressant de comparer le projet de constitution présenté par Saint-Just (Liénart, 1976 : 197), le 24 avril 1793, à la Convention, en complément du projet de Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de Robespierre (1958 : 463). Ce double projet de constitution développe une cosmopolitique de la liberté des peuples en vue de la paix en renonçant clairement à toute guerre offensive. Limitons-nous ici à préciser le thème du droit d'hospitalité défini par Saint-Just.

Le chapitre IX consacré aux relations extérieures définit un droit d'asile sélectif que la République française offre aux défenseurs de la liberté et aux opprimés de tous les pays, mais qu'elle refuse aux homicides et aux tyrans. Ce droit d'asile est par ailleurs offert à tous les navires étrangers dans les ports de la République qui s'engage

aussi à ce que sa flotte porte secours aux navires en détresse et ouvre une diplomatie fondée sur les négociations avec les pays neutres et une réglementation de la guerre de course :

« Le peuple français se déclare l'ami de tous les peuples ; il respectera religieusement les traités et les pavillons ; il offre asile dans ses ports à tous les vaisseaux du monde ; il offre un asile aux grands hommes, aux vertus malheureuses de tous les pays ; ses vaisseaux protégeront en mer les vaisseaux étrangers contre les tempêtes... La République protège ceux qui sont bannis de leur patrie pour la cause de la liberté. Elle refuse asile aux homicides et aux tyrans » (Blanc-Chaléard et al., 2005 :82).

À ce droit d'asile, Saint-Just ajoute un droit de visite des étrangers que la République s'engage à respecter, eux comme personnes et leurs usages : « *Les étrangers et leurs usages seront respectés dans son sein.* »

Saint-Just propose un droit d'accueil ou de séjour qui est un contrat de caractère réciproque établissant les mêmes droits aux Français établis à l'étranger et aux étrangers établis en France. Ce contrat crée un statut d'étranger établi dont l'exercice du droit de propriété est limité par l'autorisation de posséder des biens soit par héritage, soit par achat, mais avec l'interdiction de vendre : « Le Français établi en pays étrangers, l'étranger établi en France, peuvent hériter et acquérir; mais ils ne peuvent aliéner » (Blanc-Chaléard, 2005 : 389).

Ce qui est visé est le commerce de domination : il s'agit d'empêcher les pratiques des négociants qui établissaient des membres de leur famille dans tous les lieux nécessaires à leur négoce

qui structurait les politiques de conquête européennes. La République française annonce ainsi sa volonté de contrôler le négoce et, en l'interdisant aux Français établis à l'étranger, jette les bases d'accords réciproques avec d'autres États.

En proposant un droit d'asile aux amis de la liberté et aux vertus malheureuses, un droit de visite aux étrangers et une limitation de l'exercice du droit de propriété dans le but d'établir des rapports commerciaux contrôlés en vue de la paix, Saint-Just contribuait à définir un droit d'hospitalité sans le confondre avec une hostilité dangereuse sous couvert de pratiques commerciales dont on connaissait bien, à l'époque, les effets destructeurs de la liberté des peuples.

Cette comparaison avec le projet de Saint-Just permet d'avancer dans la compréhension du droit cosmopolitique défini par Kant comme restreint aux conditions de l'hospitalité universelle, en vertu du droit de commune possession de la surface de la terre qui n'est pas à confondre avec une appropriation du sol d'autrui. Le droit cosmopolitique contient, somme toute, trois dimensions : d'abord, le « droit de visite et le droit d'asile » ; ensuite, le « droit d'entrer et de séjourner » et, enfin, le « droit des nations à décider de l'installation des étrangers » (Chauvier, 1996 : 36-49).

Face aux questions que posent actuellement l'immigration clandestine et les sans-papiers, la position de Kant constitue une alternative manifeste. En effet, Kant soutient que l'étranger possède un « droit de visite » sur toutes les terres étrangères ; il a le « droit de ne pas être traité en ennemi dans le pays où il arrive » (Chauvier, 1996 : 37). Toutefois, ces droits contiennent certes des nuances de

sens et des interprétations variés. Ainsi, dans le droit positif, comme le rappelle une des décisions de la Cour constitutionnelle française :

« Aucun principe non plus qu'aucune règle de valeur constitutionnelle n'assure aux étrangers des droits de caractère général et absolu d'accès et de séjour sur le territoire national ; les conditions de leur entrée et de leur séjour peuvent être restreintes par des mesures de police administrative conférant à l'autorité publique des pouvoirs étendus et reposant sur des règles spécifiques » (Chauvier, 1996 : 37).

Le droit de visite n'est donc pas infini. Il contient, cependant, un droit de visiter la nation étrangère ou, selon l'expression de Stéphane Chauvier, le droit du candidat à l'extranéation (Chauvier, 1996 : 36) qui est, dans le langage juridique, le processus ou l'action de devenir empiriquement étranger. Derechef, Stéphane Chauvier renchérit :

« La position juridique de l'étranger n'est pas une position factice, une position de fait. C'est une position juridique. C'est d'abord ou ce doit être d'abord une position de droit » (Chauvier, 1996 : 38).

Quant au droit d'asile, il faut préciser avec Stéphane Chauvier ce qui suit :

« L'obligation d'accueillir celui que son Etat expulse ou persécute n'est pas une authentique obligation juridique » (Chauvier, 1996 : 38) car « pour parler de droit, il faut en effet qu'on ait affaire à des situations qui soient le résultat du jeu de la liberté humaine » (Chauvier, 1996 : 38). De ce fait, (...) « le persécuté ou l'exilé ne sont pas dans une situation juridique, mais dans une pure situation morale (...) n'ont pas de créance sur moi, Etat, mais j'ai moi, par contre, une

obligation envers eux. Je leur doit l'asile en raison de leur situation et de ma conscience, mais ils n'ont pas pour autant un authentique droit d'asile » (Chauvier, 1996 : 39).

Tout compte fait, le devoir d'hospitalité, d'accueil ou de visite ne doit d'abord et même exclusivement pas s'appliquer aux cas dans lesquels on choisit de se trouver en position d'étranger, c'est-à-dire de manière libre.

2.5 Conclusion

Les trois niveaux juridiques définis plus haut – droit civil, droit des gens, droit cosmopolitique – sont nécessaires pour que la paix perpétuelle puisse se matérialiser au sein des sociétés politiquement organisées et dans le monde.

Le premier acte de la construction de la paix perpétuelle passe par la constitution d'un noyau d'États républicains ayant renoncé à la guerre de conquête et à la politique de puissance. Au sens actuel, la Constitution républicaine est, en fait, celle qui se veut plus démocratique. Etant donné qu'elle est représentative, elle se fonde sur la séparation des pouvoirs, elle valorise le droit à la liberté et à la justice au bénéfice de tous les citoyens et de toutes les communautés. Consécutivement, à l'avènement de l'Etat de droit, la publicité est la condition indispensable de la justice entre les hommes, car « *toutes les actions relatives au droit d'autrui, dont la maxime n'est pas susceptible de publicité, sont injustes* » (Chauvier, 1996 : 68).

Dans un régime despotique, par contre, l'exécutif et le législatif sont incarnés en la personne du Prince. Dans ce cas, la guerre ne dépend prioritairement que de la bonne volonté du gouvernant qui, à

la limite, peut fouler aux pieds les intérêts de son peuple. C'est ce danger qui fait préférer la *républicanisation* des Etats comme fondement de l'édification de la paix.

En deuxième lieu se trouve l'unification d'Etats républicains fédérés. Cette unification est envisagée en termes d'alliance entre Etats souverains, qui collaborent dans la paix car dépendant les uns des autres. En effet, écrit Kant,

« la possibilité de réaliser cette idée d'une fédération, qui doit s'étendre insensiblement à tous les États et les conduire ainsi à la paix perpétuelle peut être démontrée. Car, si le bonheur voulait qu'un peuple puissant et éclairé se constituât en République (gouvernement qui, par sa nature, incline à la paix perpétuelle), il y aurait dès lors un centre pour cette alliance fédérative ; d'autres États pourraient s'y joindre, afin d'assurer leur liberté, conformément à l'idée du droit des gens » (Kant, 1975 : 39).

L'on comprend, d'emblée, que Kant refuse l'idée d'un Etat mondial parce qu'il supprimerait les différences intrinsèques aux cultures et mettrait de côté le concept de souveraineté. Car, pour Kant, l'idée d'un seul peuple est absurde. Seule une association ou une fédération est envisageable.

En ultime condition de la paix, Kant, dont nous interprétons la pensée dans cette étude, propose l'idée originale d'un Etat cosmopolitique. Cet Etat est fondé sur l'hospitalité universelle où l'étranger se sente comme accepté par ses hôtes, sans pour autant revendiquer un droit de cité. Dès lors, il reprend et dépasse le débat philosophique des Lumières sur les relations entre les peuples. Le nouveau concept de droit cosmopolitique complète le droit civil et le

droit des gens. Il fournit une réponse théorique achevée à l'interrogation iréniste⁸ de l'époque moderne.

En outre, nous constatons qu'il existe un rapport entre « fédération » et « cosmopolitisme ». Ce rapport est au centre de diverses controverses dans la théorie des relations internationales. Dans l'univers kantien, les relations internationales posent la question du rapport de chaque Etat avec ses citoyens ; c'est-à-dire, pour utiliser le vocabulaire de Telò, « *l'ancrage de la paix extérieure dans le régime politique intérieure et étrangère et donc de la critique de la séparation entre politique intérieure et étrangère* » (Telò, 2004 : 62) d'un Etat au sein du cosmopolitisme. C'est ainsi que, dans le deuxième chapitre, nous nous proposons de présenter un contexte historico-philosophique de l'idée de paix perpétuelle. Notre souci est de postuler la possibilité d'une cohabitation pacifique de différents individus et de divers Etats dans une Afrique qui aspire à la paix entendue comme socle de toute bonne gouvernance, du droit, de la justice, de la démocratie et du développement. Ce chapitre porte sur les réfractions de l'idée de paix perpétuelle sur l'Afrique.

⁸ De *eirênê*, la paix en grec.

Chapitre troisième

LA PROBLEMATIQUE IRENOLOGIQUE EN TERRE AFRICAINNE

3.0 Introduction

Le thème de la paix est une réalité vaste et illimitée, parfois difficile à cerner. Les lignes de ce chapitre veulent faire cas de la réalité d'un terroir précis : la réalité de la paix en Afrique. En effet, beaucoup de pays africains vivent, depuis leur accession à l'indépendance, des conflits de divers ordres. Ces conflits protéiformes se caractérisent surtout par des guerres qui occasionnent un très grand nombre de morts et de malades, de réfugiés et de personnes déplacées tant à l'intérieur qu'à l'extérieur des frontières étatiques.

La complexité de ces conflits interpelle l'Africain et nécessite un travail de conceptualisation des options politiques, économiques et écologiques pouvant déterminer les tenants et les aboutissements d'édits conflits. L'objectif recherché est notamment de déterminer leur mobile réel, l'évolution et leurs manifestations afin d'envisager les voies et les moyens possibles qui garantiraient la stabilité des institutions politiques et espérer une paix durable.

La paix, tel est pratiquement l'*en soi* auquel aspire chaque jour l'espèce humaine en général et l'Africain en particulier. Cette aspiration apparaît à travers plusieurs expressions familières, habituelles et emblématiques : « *nous voulons la paix des nations* », « *faisons la paix* », « *que la paix et la grâce du Seigneur soient avec vous* ». Ces expressions, d'une simplicité apparente, ne doivent

cependant pas être perçues comme des vœux pieux, plutôt comme une nécessité rationnelle de la vie relationnelle des humains. Pour conforter la vocation humaine à la paix, le monde lui a dédié des journées entières de célébration. D'une part, depuis 1968, l'Organisation des Nations Unies (ONU) célèbre la Journée Internationale de la Paix le 21 septembre de chaque année. D'autre part, le Pape Paul VI, depuis 1968, a dédié le 1^{er} janvier de chaque année à la célébration de la Journée Mondiale de la Paix. L'internationalité et la mondialité de ces journées relèvent du caractère apodictique accordé à la paix comme nécessité vitale et une des conditions de bonheur recommandé par les béatitudes : « Heureux les artisans de paix, car ils seront appelés fils de Dieu » (Mt 5 : 8).

Suite à ce qui précède, on peut dire que la paix est une valeur inégalable et inégalée que tout homme et tout l'homme doit absolument désirer et vivre dans un état perpétuel. Dans les lignes qui suivent, nous nous penchons sur une problématique irénologique en terre d'Afrique par le truchement du courant moderne de bonne gouvernance démocratique. Malheureusement, tout en cherchant à se démocratiser pour garantir sa paix, l'Afrique vit de plus en plus un paradoxe que Blaise Compaoré, ancien Président du Burkina Faso, définit en ces termes, lors de la plénière du Parlement européen, le 09 mars 1999 :

« Alors que la démocratisation se veut un moyen de prévention, de gestion et résolution des conflits internes, en Afrique, la démocratisation devient parfois une source de conflits ou de violence, notamment à la faveur des élections, en raison de la prégnance d'une culture monopolistique du

pouvoir » (A.M. INTERNATIONAL-JAGUAR CONSEIL, 1999 : 85).

Telle est la toile de fond de cette partie de notre dissertation. Nous y dégageons la banalité de la guerre et la nécessité de la paix, d'une part ; les conditions définitives de la paix en Afrique devant s'embrancher sur l'exercice démocratique tout azimut et la bonne gouvernance, d'autre part. Nous terminerons notre réflexion en nous questionnant de façon critique sur les chances et limites de l'état civil kantien en Afrique et de l'éventuelle réalité des Etats-Unis d'Afrique. L'exigence éthique de l'action politique en faveur de la paix ne sera pas en reste, car le lecteur bénéficiera ici des conseils par rapport à la consolidation de la paix en Afrique.

3.1 Banalité de la guerre et nécessité de la paix en Afrique

L'Afrique a enregistré au cours de ces dernières décennies des transformations profondes suite aux différents conflits qu'elle a connus. Ces conflits sont suscités et entretenus de l'intérieur comme de l'extérieur. D'aucuns se demanderaient pourquoi l'Afrique se fait-elle la guerre ? Bien que, en certains égards, la réponse à cette question soit complexe, une chose est plutôt sûre : la main extérieure n'est pas en reste dans la désorganisation de ce continent. Certes, dans le passé, l'Afrique a été sous le joug colonial des Etats occidentaux ; mais, actuellement, les pays africains expérimentent une nouvelle sorte d'emprise coloniale qui est, en fait, l'œuvre mercantile des tenants des firmes et institutions financières internationales. Pour se maintenir en Afrique, ces dernières entretiennent des conflits internes entre les tribus, les ethnies, les

populations et les pays africains. Les raisons économiques sont donc essentiellement à la base des conflits qui gangrènent les Etats Africains. Malheureusement, nous ne savons pas jusques à quand cette situation pourrait encore perdurer. Mais, du moins, la tragédie mercantiliste en vogue contre l'Afrique et les Africains a commencé par se manifester dans son acuité de la manière que Karl Marx décrit ici:

« La découverte des contrées aurifères et argentifères de l'Amérique, la réduction des indigènes en esclavage, leur enfouissement dans les mines ou leur extermination, les commencements de conquête et de pillage aux Indes orientales, la transformation de l'Afrique en une sorte de garenne commerciale pour la chasse aux peaux noires, voilà les procédés idylliques d'accumulation primitive qui signalent l'ère capitaliste à son aurore.[...] Le capital arrive au monde, suant le sang et la boue par tous les pores. Les trésors directement extorqués hors de l'Europe par le travail forcé des indigènes réduits à l'esclavage, par la concussion, le pillage et le meurtre, refluaient à la mère patrie pour y fonctionner comme capital. Ce sont principalement les Africains – hommes, femmes et enfants – qui, dès le début du XVI^e siècle et dans des conditions d'une indicible cruauté, ont payé de leur sang et de leur vie l'accumulation première du capital européen. » (Marx 1867)

A côté des raisons économiques, on note aussi des motifs politiques qui occasionnent et perpétuent l'état des conflits latents et/ou ouverts sur le sol Africain. Okolo Okonda en énumère quelques-unes que voici : « *la lutte entre puissances pour l'appropriation de l'Afrique, le sceptre de la dictature, la déconfiture économique et la pauvreté accrue et l'illusion démocratique* » (Okolo Okonda, 2009 : 94). Dans le même registre, parlant de la réalité de la

République Démocratique du Congo, Honoré Ngbanda soutient que la principale source de ses malheurs est la convoitise que les puissances du monde se font de ses richesses.

« Premier producteur mondial d'uranium dont la teneur est la plus élevée au monde, le Grand Congo détient la triste réputation d'avoir fourni son uranium de Shinkolobwe (au Katanga) pour la fabrication de la bombe américaine qui fut lâchée sur Hiroshima. Durant la Première et la Deuxième Guerre Mondiale, le franc congolais, soutenant le franc belge, fut parmi les plus solides au monde à cause de ses richesses agricoles (caoutchouc) et minérales (uranium, or, platine, cuivre et cobalt...). Aujourd'hui, la découverte du colombo tantalite (coltan) indispensable à la technologie moderne de l'informatique et de la téléphonie mobile, fait valser les grands lobbys financiers d'Europe et des Etats-Unis. » (Ngbanda Nzambo, 2004 : 181).

Depuis 1960 jusque 2013, les statistiques mondiales, en parlant des guerres en Afrique, font un état de plus de 9,5 millions de morts et d'une dépense en armement de plus de 200 milliards d'euros. Au regard de ces statistiques, l'espoir d'un état de paix devient hypothétique pour l'Afrique parce que, à en croire Kant, « les dépenses qu'on consacre à la guerre rendent finalement la paix lourde encore qu'une guerre de courte durée » (Kant, 1975 : 6). Ces guerres, entretenues pour la plupart par une main invisible extérieure, constituent un obstacle à la paix et au développement de l'Afrique.

En Afrique, en effet, l'opinion largement répandue affirme que les guerres sont causées par la faiblesse des Etats, l'hégémonisme impérialiste de certaines nations, la perméabilité des frontières

coloniales, la militarisation de l'économie qui commercialise la violence, l'accentuation des tensions ethniques, la présence des matières naturelles, la demande mondiale des matières premières en réserves importantes que regorge ce continent. Ainsi, par exemple, à l'Est de la République Démocratique du Congo, la course vers le coltan menée par les multinationales occidentales, est à l'origine des cycles de guerres qui déciment quotidiennement les populations. Ces dernières ne meurent pas uniquement sous les coups de mortiers ; mais aussi par d'autres moyens utilisés par les agresseurs, parmi lesquels on compte le viol, la destruction des infrastructures sanitaires, l'introduction de la culture d'empoisonnement.

En tant que gâchette du revolver que représente Afrique, selon l'image célèbre de Frantz Fanon, la République Démocratique du Congo est considérée comme l'épicentre du développement du continent africain. Sa position géostratégique, au cœur de l'Afrique, doit interpeller la communauté tant africaine qu'internationale et susciter dans les cœurs des « artisans de paix » (Mt 5 : 9) l'urgence de rechercher des solutions idoines et durables aux crises que traverse ce pays et l'Afrique dans son ensemble.

Mais il n'y a pas que les guerres qui ruinent la paix. En considérant les tentatives d'implémentation du système démocratique en R.D. Congo et dans bien d'autres pays africains, on comprend bien que toute élection ne présage pas nécessairement la paix. Dans le système démocratique, en effet, le respect de la Constitution adoptée démocratiquement doit constituer la règle à suivre. Sa modification ne peut intervenir que dans le cadre des dispositions prévues par ladite Constitution. Ce qui n'est pas toujours

le cas. Pourquoi est-il de plus en plus difficile aux présidents africains d'abandonner le pouvoir en suivant le délai constitutionnel ?

Pour enraciner et stabiliser la paix et la démocratie, plusieurs stratégies et mesures doivent être mises en place, votées et adoptées par les gouvernements. Le Club du Sahel et de l'Afrique de l'Ouest, lors de la tenue du Forum des Partis politiques, des Médias et de la Société civiles en Afrique de l'Ouest, recommande les mesures ci-après : « code électoral consensuel, cadre permanent de concertation, statut de l'opposition, statut des anciens chefs d'Etat » (Club du Sahel et de l'Afrique de l'Ouest, 2005 : 18).

Nul n'ignore la valeur que l'Africain accorde au dialogue, à la négociation, à la concertation et à la recherche consensuelle de compromis pour résoudre les conflits et consolider la paix. Cependant, actuellement, en République Démocratique du Congo, par exemple, à quelques mois de la tenue des élections présidentielles couplées des législatives, rien n'explique l'urgence de la convocation du dialogue national inclusif, si ce n'est qu'une tentative sournoise d'accorder à l'actuel Chef de l'Etat la possibilité de briguer un troisième mandat ou de prolonger le deuxième qui, selon le constituant, est le dernier, car la Constitution de la République dispose clairement à son article 69 que : « Le Président de la République est élu au suffrage universel direct pour un mandat de cinq ans renouvelable une seule fois. ».

Face aux affres de guerre, la paix est une nécessité incontestable et incontournable. Cette nécessité est consécutive à l'inanité de la guerre au regard des conséquences néfastes qu'elle cause, rendant

impossible tout développement. Pour se développer, l'Afrique doit fixer les conditions définitives de paix.

3.2 Les conditions définitives de paix en Afrique

Dans les lignes qui suivent, nous voulons analyser les conditions définitives de paix en Afrique. Par condition, nous entendons l'infléchissement de l'idée de paix perpétuelle sur la gestion des sociétés africaines. Pour y parvenir, nous partons de l'épineuse difficulté de l'implémentation des traités de paix sur le sol africain, c'est-à-dire les obstacles à la promotion de la paix dans les pays d'Afrique. Pour mener à bien notre réflexion, nous nous appuyons sur les tentatives modernes de démocratie et de bonne gouvernance dans leur applicabilité éthique. En fait, comment dans des pays dits « démocratiques », le principe de démocratie n'est pas toujours vecteur de paix mais suscite plutôt des guerres à répétition ? Cette interrogation se justifie parce que, du point de vue de la gouvernabilité d'une entité politiquement et éthiquement organisée, la paix a pour pendant précieux la démocratie et la bonne gouvernance.

Nous plaçons l'urgence des pays africains à s'unir pour devenir forts sur le plan économique, social et culturel, technoscientifique et développemental, etc., Mais aussi, nous préconisons la qualité de vie paisible et détendue qu'une Afrique unie et forte devrait faire bénéficier à ses ressortissants. La paix étant, dans ce cas, l'exigence principale à tout projet de vie sous le soleil africain et planétaire. Car elle est le souverain bien politique qui, par rapport au droit, permet la coexistence des libertés individuelles sous une loi universelle dans

l'Etat ou entre les Etats pris souverainement comme personnes morales. Kant l'exprime clairement lorsque, dans le deuxième article préliminaire à la paix perpétuelle, il déclare : « Nul Etat indépendant (petit ou grand, peu importe ici) ne pourra être acquis par un autre Etat, par héritage, échange, achat ou donation » (Kant 1975 : 4). Pour sauver durablement le continent africain de la tragédie engendrée par les guerres à répétition, il est important que les Africains instaurent des régimes effectivement démocratiques en optant pour la bonne gouvernance et l'indépendance de la justice.

3.2.1 Pour une paix en Afrique, quel type de gouvernance ?

La paix et la bonne gouvernance constituent les principaux piliers du développement d'une nation. En 2001, inspiré par le climat politique congolais au lendemain de la mort du président Mzee Laurent Désiré Kabila, Ngoma-Binda écrit *Une démocratie libérale communautaire pour la République Démocratique du Congo et l'Afrique*. Dans cet ouvrage, l'auteur fait une reformulation pertinente du projet de paix perpétuelle dans le sens d'une théorisation éthique, juridique et politique de la gouvernance en Afrique (Ngoma-Binda, 2001 : 272). L'auteur explicitera davantage son idée en 2009 à travers une autre publication remarquable intitulée : *Principes de gouvernance politique éthique... Et le Congo sera sauvé*.

Soumise au même procès que l'Etat en Afrique, la gouvernance a, au cours de l'histoire, connu plusieurs attributs. C'est ainsi qu'on a parlé de bonne ou mauvaise gouvernance de l'Afrique, de la gouvernance démocratique ou autoritaire, de la gouvernance nationale ou locale, de la gouvernance politique, économique ou

sociale. Ainsi, globalement, on a très souvent considéré l'Afrique comme l'exemple de mauvaise gouvernance (Mbata Mangu 2015 : 11). Et, parlant de la démocratie, renchérit Lewis constate que « les ennemis des Africains sont ravis d'obtenir la preuve que ceux-ci ne sont pas mûrs pour des formes élevées d'organisation sociale » (Lewis 1965 : 35).

En réalité, la bonne gouvernance n'est pas une recette à imposer mais plutôt une tradition des sociétés africaines, menacée par les vagues post modernes, et qu'il convient de réhabiliter. Cette réhabilitation passe par des efforts conjugués des Africains qui réfléchissent sur le sort et la destinée de leur continent. On reconnaît ici, entre autres, les remarquables études menées par la *Revue africaine de démocratie et de la bonne gouvernance* de l'Institut pour la démocratie, la gouvernance, la paix et le développement qui se fixe comme objectif d'encourager les recherches, de faire le lobbying et de contribuer à la formation en vue de la promotion de la démocratie, de la bonne gouvernance, du développement et de la paix en Afrique (2015 : 1).

Dans cette perspective, Elie Phambu Ngoma-Binda fonde toute gouvernance politique sur des principes d'éthique (Ngoma-Binda 2009). Sur cette matière précise, l'auteur affirme que toute gouvernance politique doit être faite de rationalité, d'éthique, d'esprit démocratique, de civisme, de responsabilité, de sens du droit, de la justice, du travail acharné et de l'organisation intelligente (Ngoma-Binda 2009 : 23). Toute société démocratique doit être respectueuse de la personne humaine aussi bien dans sa dimension corporelle que spirituelle. Nous renchérissons en faisant observer que le vivre-

ensemble apaisé, en particulier dans une société politiquement organisée, doit être mesurée à l'aune de l'éthique comprise comme instance spirituelle indispensable à la bonne gouvernance culturelle, sociale, administrative, économique et politique

Dès lors, s'inscrivant dans la ligne de Saint Augustin, Ngoma Binda est convaincu que, moyennant une nouvelle éthique politique, il est possible de « *construire notre cité terrestre...* », à condition de respecter trois préalables : se soumettre d'abord aux principes intellectuels, éthiques, juridiques et démocratiques rationnels universellement acceptables. Se donner ensuite le courage ainsi que l'audace d'inventer des règles de vie et de travail nouvelles et innovantes pourvu qu'elles soient appropriées, très utiles et efficaces. Enfin, en associant les forces sociales et intellectuelles, les meilleures, et leur donner les moyens de performance et d'excellence (Ngoma-Binda, 2009 : 15).

Nous savons que l'archéologie des guerres en Afrique tient à plusieurs causes dont, principalement, l'intrusion en terre africaine des personnes et institutions éprises de logique mercantiliste. L'exploitation des richesses de manière cavalière et irresponsable, telle est le leitmotiv des priorités de soi-disant programmes d'aide au développement et autres élucubrations en rapport avec la coopération Nord-Sud. Cette situation nous pousse à nous interroger sur Kant et la réponse qu'il donne par rapport au capitalisme sauvage du type occidental.

A ce niveau précis de notre réflexion, nous pourrions poser cette question à Kant : comment conforter l'hospitalité universelle et la gouvernance démocratique en Afrique et déboucher vers les Etats-

Unis d'Afrique lorsqu'on sait que les conflits qui gangrènent les Etats africains portent le label des multinationales occidentales ? Autrement dit, comment l'Afrique peut-elle finalement vivre en paix et devenir une puissance mondiale ? A cette interrogation, Ngoma-Binda, conformément à sa philosophie inflexionnelle, apporte un élément de réponse en termes de racines de la gouvernance démocratique africaine :

« Elle est une démocratie communautaire caractérisée par deux éléments essentiels : le premier est visible dans l'institution de la libre discussion en commun de tous les problèmes importants de la société ; le second est la gestion collégiale du pouvoir suprême par un nombre de personnes minutieusement sélectionnées en raison du degré de leur sagesse. Ces deux traits fondamentaux contiennent les exigences de solidarité. La démocratie africaine favorise le consensus au bout de longues discussions palabriques. Et l'exigence de solidarité concerne le partage des revenus et de la joie, sous la forme de repas collectif sous le toit planté, mieux institué au milieu du village. Il se révèle dans cette démocratie africaine, une atmosphère de sacralité vis-à-vis du pouvoir et du bien collectif, atmosphère à laquelle communique chacun des membres. Nul n'est autorisé à faire un usage strictement personnel du pouvoir et du bien collectif » (Ngoma-Binda, 2001 : 110).

On ne le dira jamais assez : « la démocratie est, en Afrique, un impératif moral si on veut réellement reconstruire nos pays ravagés et ruinés par les dictatures postcoloniales ; en tout cas, c'est un impératif moral pour tous les peuples qui se soucient de leur dignité en tant qu'êtres humains » (Ngoma-Binda 2001 : 46).

L'Afrique doit penser à nouveau ses systèmes de gouvernance ou mieux infléchir ceux qui lui sont imposés de l'extérieur. Ceci est

un travail des penseurs africains, des philosophes, suivant la logique de Kant, lorsqu'il parle de l'importance des philosophes dans la cité. D'après Kant, en effet, les philosophes n'ont pas le rôle de gouverner mais seulement d'éclairer le débat politique en démocratie comme en monarchie. Ce vœu nous semble avoir reçu un écho favorable dans les cœurs de deux philosophes africains de la République Démocratique du Congo, Ngoma-Binda et Tshiamalenga Ntumba, qui pensent que, pour sauver l'Afrique du péril et de l'effondrement, nous devons philosopher autrement ; en proposant une nouvelle race de philosophes en Afrique (Ngoma Binda & Tshiamalenga Ntumba, 1990). Cette exhortation est capitale, car « dans une Afrique particulièrement en proie à des difficultés politiques, économiques et culturelles atroces, le philosophe a l'obligation intellectuelle, civique et éthique de ne pas philosopher n'importe comment » (Mbadu, 2011 : 47).

Pour sauver l'Afrique des démons des revendications identitaires exacerbées qui engendrent la violence et la haine de l'autre, Ngoma-Binda propose « toute philosophie qui s'organise de manière à infléchir le gouvernement de la vie sociale et politique vers les meilleures options et modalités d'effectuation, de sorte qu'il produise les effets sociaux les meilleurs possibles pour chacun des membres de la communauté concernée » (2004 : 169). Ce vœu est aussi partagé par Charles Mbadu qui l'exprime en ces termes : « la philosophie du 21^{ème} siècle doit se pratiquer avec un renforcement de la conscience de notre responsabilité politique [...] : réfléchir sur l'Afrique pour l'Afrique, comme une mère-patrie en extrême danger de mort » (Mbadu, 2004: 50).

Au demeurant, du point de vue éthique, toute paix doit conduire à la justice qui mette hors d'état de nuire toutes les velléités conflictuelles inhérentes à la nature humaine. Aussi, cette justice paraît comme le socle d'une paix sociale, qui plus est, comme le levier de sécurisation de la citoyenneté universelle (Mutata 2008 : 6), Comme le faisait remarquer, à son tour, le Secrétaire Général des Nations Unies :

« La justice est l'un des bénéfices de la paix que les sociétés en conflit attendent et méritent [...] Les processus de la justice et de la réconciliation jouent un rôle fondamental dans l'instauration d'une paix durable [...] Si mettre l'accent sur la sanction des atrocités passées pourrait déstabiliser les situations d'après conflit et compromettre la réconciliation nationale, l'impunité est un moyen encore plus sûr de retomber dans les conflits. Il ne peut être mis fin aux abus systématiques des droits de l'homme tant que leurs auteurs ne sont amenés à faire face à leur responsabilité ». (Rapport du Secrétaire Général des Nations Unies au Conseil de Sécurité du 28 mai 2004 ; Document d'information de Human Rights Watch, sd. : 1)

Pour conforter l'exigence éthique dans la gouvernance politique en Afrique, Ngoma-Binda déclare magistralement :

« Nous avons besoin d'une nouvelle éthique de la démocratie, sous la figure consensuelle ou, plus exactement, sous la forme libérale communautaire, dont les piliers théoriques sont, notamment, le principe triarchique et le principe d'inclusivité ou de la participation universelle perpétuelle. Nous avons besoin d'une éthique du dialogue politique perpétuel sur les questions fondamentales de notre société, un dialogue fondé sur un degré élevé de culture civique et patriotique. Et nous avons besoin d'une éthique des élections politiques, qui fasse prévaloir et exister, à un degré maximal, les exigences de la

rigueur morale, de la transparence et de la simplicité, qui amène à réaliser une grande économie des moyens financiers, et qui aide à éviter les tripatouillages dans nos procédures de choix des dirigeants » (Ngoma-Binda 2009 : 18-19).

Au regard de différentes questions soulevées dans les précédentes lignes, il y a lieu d'affirmer que la bonne gouvernance démocratique est un des grands prolégomènes à la paix dans un Etat. Dans la sous-rubrique qui suit, nous voudrions élucider l'apport de la démocratie à la promotion de la paix en Afrique

3.2.2 La gouvernance démocratique comme prolégomènes à la paix

Le processus de démocratisation de l'Afrique moderne relève des influences externes et internes. Du point de vue externe et du point de vue de l'histoire, deux faits restent déterminants. Citons, d'une part, la chute du mur de Berlin et, d'autre part, le discours de la Baule du Président François Mitterrand en 1989. A travers ce discours tenu lors de la réunion France-Afrique, le Président François Mitterrand a rappelé aux chefs d'Etats africains la nécessité d'inscrire la démocratie et la promotion de l'Etat de droit dans leurs préoccupations comme des exigences faisant partie des conditionnalités de l'aide au développement⁹. En Afrique, être démocrate c'est associer les populations aux décisions qui engagent leur avenir ainsi que celui de leurs enfants pour un développement harmonieux. Précisément, on ne peut pas parler de développement sans paix civile, et on ne peut parler de paix civile sans vie démocratique. Lorsqu'on étudie le rapport entre la paix et la démocratie, dans le contexte africain, on en arrive à s'interroger

⁹ Actuellement, le développement est l'autre-mot pour exprimer la paix.

essentiellement sur les intrants politiques et sociaux qui sous-tendent la bonne gouvernance, en vue du développement. Parmi ces intrants nous mentionnons la liberté politique, la transparence, la justice et le respect des droits humains. En fait, « l'Afrique ne pourra jamais avancer si l'instabilité politique des institutions nationales comme celles des pays voisins continue à sévir, à décimer et à créer de la désolation des peuples » (Ngoma-Binda, 2013 : 356).

Il est donc évident que la paix est un bien commun pour les africains, dans la mesure où elle affecte directement leur bien-être et leur vivre-ensemble libre et démocratique. Dans la définition des objectifs du Nouveau Partenariat pour le Développement de l'Afrique, NEPAD, il est reconnu que « la paix et la sécurité, la démocratie, une bonne gouvernance, le respect des droits de l'homme et une saine gestion économique sont les conditions préalables indispensables au développement durable » (NEPAD, 2011, paragraphe 71). Les objectifs de cette structure d'intégration panafricaine montrent à suffisance le rapport que la paix entretient avec la démocratie. En effet, pour que l'Afrique se développe, le NEPAD met l'accent sur la nécessité de faire la paix ainsi que la sécurité au sein de tous les pays et de toutes les régions de l'Afrique et y instaurer des régimes démocratiques.

Dans une optique plus ou moins paradoxale, Jean Nsona, dans son ouvrage *La confédération de l'Afrique centrale : une alternative féconde pour la paix et le développement* affirme que l'implémentation de la paix doit avoir comme fondement une prise de conscience ethnique que d'aucuns considèrent malheureusement, par erreur, comme un obstacle à la construction nationale :

« La conscience ethnique est un rempart contre la déculturation voulue et programmée qu'incarne une certaine mondialisation. Celle-ci est fondée sur l'uniformisation culturelle, la dénégation du droit et de la justice et elle engendre par là une situation d'insécurité que l'Etat postcolonial, réduit à l'insignifiance, est incapable de juguler. Ainsi, les gens s'accrochent à tout ce qui représente, pour eux, une source de sécurité, notamment l'ethnie » (Nsonsa, 2006 : 155-156).

D'après Nsonsa, en effet, « la conscience ethnique s'identifie au nationalisme culturel qui est la forme principale par rapport au nationalisme culturel étatique qui est une forme secondaire exprimant l'adhésion à une organisation politique qui peut être un Etat-nation, ce qui est justement le cas des Etats africains » (Nsonsa, 2006 : 156). Dans tous les cas, l'idée défendue ici est celle d'un vivre ensemble d'une communauté aspirant au bien-être et dont la paix est la donne maîtresse.

En Afrique, le vent de la démocratisation a été insufflé vers les années 1990, après la chute du mur de Berlin, avec la tenue des conférences nationales souveraines. Malheureusement, alors qu'on pense souvent dire adieu aux vieux démons des coups d'Etat, par l'organisation des élections, ces dernières se présentent rapidement comme de la poudre aux yeux, car elles sont très souvent organisées pour s'assurer la protection et l'estime de l'occident qui y apporte une part considérable de financement. C'est une des raisons qui fait que, comme le constate William Ury, actuellement, « les partis politiques sont devenus les nouveaux champs de bataille où régler les conflits politiques » (2001 : 156). En effet, on ne saurait à ces jours éluder l'affirmation d'après laquelle en Afrique, les institutions sont

stratégiquement taillées à la mesure des dirigeants. Les présidents des partis politiques, qui sont les dirigeants politiques, se livrent sans merci au tripatouillage de la constitution pour se pérenniser au pouvoir. La conséquence inéluctable est que la vie politique se sclérose et rend difficile l'alternance démocratique, souvent avec la complicité des occidentaux, auxquels on prête les paroles suivantes : « organisez le scrutin présidentiel, gagnez-le par n'importe quel moyen, laissez monter la contestation, puis proposez le dialogue à l'opposition. Conviez-la à la table du pouvoir, où vous lui laissez des miettes [...], la mise en scène de la concertation donnera de vous l'image d'une autorité pacifiante [...], tout le monde oubliera les conditions de votre réélection » (Verschave, 2000 : 175).

Face à ce décor souvent acquis sous le prix du sang, la paix est mise en péril. Et cela occasionne « des remaniements incessants, des contestations et dénonciations intempestives ou injustifiées de l'action du gouvernement par une opposition irresponsable, des revendications sociales et des conflits politiques justifiés ou non visant à changer les institutions et leurs dirigeants » (Ngoma-Binda, 2001 : 207-208). Pourtant, la démocratie, en tant que système représentatif doit, à en croire Kant, souscrire une « plus grande concordance, accord entre la constitution et les principes du droit, et auquel la raison par un impératif catégorique nous fait une obligation de tendre » (Kant, 1979 : 205).

On ne le dira jamais assez, l'antidote contre les coups d'Etat et les guerres c'est la gouvernabilité démocratique, c'est-à-dire une démocratie fondée sur des valeurs républicaines telles que la séparation des pouvoirs, la justice et l'égalité pour tous les citoyens,

les élections libres, transparentes et régulières qui sont autant de garanties pour une paix durable que des préconditions nécessaires pour un développement aussi durable que possible. Et, l'Afrique du XXIème siècle ressent de plus en plus l'importance de la démocratisation de ses institutions en vue d'une paix durable.

Même si les actes tardent à rejoindre les intentions, il y a une prise de conscience réelle sur la nécessité de la démocratisation des pays africains, ainsi qu'en témoigne la série de mesures prises en ce sens au niveau continental. Nous citons ici, notamment : l'*Accord de Cotonou* de l'année 2000 qui promeut l'obligation du respect strict des principes de la démocratie, des droits de l'homme, de la bonne gouvernance, de la lutte contre la corruption ainsi que du règlement pacifique et de la prévention des conflits comme condition d'accès à l'aide économique ; la Déclaration de Bamako sur la démocratie, du 03 novembre 2000 ; en 2002, la Déclaration sur la gouvernance démocratique, politique, économique et des Entreprises, adoptée par l'Union Africaine ; la Déclaration dite de Dar-es-Salaam sur la démocratie à l'issue de la Conférence Internationale pour la paix, la démocratie et le Développement des pays des Grands Lacs en novembre 2004 (cité par Ngoma-Binda, 2013: 357-358).

Au regard de ce qui précède, il y a lieu de s'interroger sur les chances et les limites du projet kantien quant à son implémentation en l'Afrique.

3.3 Chances et limites de l'Etat civil kantien en terre africaine

Dans cette sous-rubrique, nous faisons une critique de l'idée de paix proposée par Emmanuel Kant par rapport à la réalité globale de l'Afrique. Certes, Kant est le philosophe qui a marqué et relevé la place de la raison dans l'action politique. Son idée de paix perpétuelle est incontournable dans une Afrique dont le déroulement de l'histoire est rythmé par la guerre et la violence. Les plus récentes actualités vont d'une part de la Lybie au Kivu et, d'autre part, de la Somalie au Mali. (Lugan, 2013 : 5).

On déplore souvent le caractère utopique de la possibilité d'une paix perpétuelle à l'échelle mondiale. Kant a certes fait un effort de théorisation qui, à en croire certains auteurs, est à l'origine de la création de l'Organisation des Nations Unies (ONU) et de l'Union Européenne (UE). L'ONU s'occupe de la gestion et la résolution des conflits au sein des pays membres. Malheureusement, sur le sol africain, la réalité est contradictoire par rapport aux objectifs de cette structure qui, par moment et par endroit, est complice de l'instabilité des institutions des pays africains, suite à la cupidité et aux intérêts rapaces des grandes puissances.

Le privilège accordé à Kant dans cette partie de notre recherche se justifie par le fait qu'il met en avant-plan de toute paix, des stratagèmes qui interpellent l'Afrique au plus haut degré. Il s'agit des articles préliminaires à toute paix perpétuelle :

« “Aucun traité de paix ne doit (soll) valoir comme tel, si on le conclut en se réservant tacitement matière de guerre future.”

[...] “Nul Etat indépendant (petit ou grand, peu importe ici) ne pourra être acquis par un autre Etat, par héritage, échange, achat ou donation.” [...] “Les armées permanentes (miles perpetuus) doivent être entièrement supprimées avec le temps.” [...] “On ne doit point contracter de dettes publiques en vue des conflits extérieurs de l’Etat.” [...] “Aucun Etat, en guerre avec un autre ne doit se permettre des hostilités de nature à rendre impossible la confiance réciproque lors de la paix future, par exemple : l’emploi d’assassins (percussores), d’empoisonneurs (venefici), la violation d’une capitulation, la machination de trahison (perduellio) dans l’Etat avec lequel on est en guerre, etc.” [...] » (Kant, 1975 : 3-9).

Ces préliminaires interpellent l’Afrique où l’on constate une situation toute autre : suite à ses richesses et une mosaïque ethnique plurielle et diversifiée, les pays africains se font continuellement la guerre. L’Afrique est dans un étau entre la volonté d’indépendance totale et la sempiternelle présence des néo-colonisateurs qui dressent nations contre nations, en rendant difficile la cohabitation pacifique et mettant en péril tout effort de recherche de paix. Dans le conflit congolais par exemple, on reconnaît la complicité du Rwanda, soutenu par l’Occident, pour exterminer systématiquement, par armes, tortures, empoisonnement, la population congolaise. A en croire Charles Onana, ce conflit « est le plus meurtrier depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale » (Onana, 2009 : 17). Il est l’épicentre de ce que Noël Ndanyuzwe appelle « la guerre mondiale africaine » lorsqu’on considère le nombre important des victimes et de pays, tant africains qu’occidentaux, complices, intervenants ou commanditaires, dans cette crise, malgré la souveraineté de l’Etat congolais.

Kant peut-il apporter une solution de rechange pour le Congo et partant, pour l'Afrique ? Son projet peut-il conforter l'Afrique dans ses efforts de pacification ?

3.3.1 Quid du projet de paix perpétuelle par rapport à l'état de guerre en Afrique

Etudier le *Projet de paix perpétuelle* sans pourtant penser à son ancrage sur le terroir africain nous paraît, d'une part, relever d'une attitude complice face aux défis de l'état de belligérance que connaît ce continent et, d'autre part, faire preuve d'une déconnexion flagrante d'avec la réalité. En effet, le thème de cette étude suggère une lecture africaine du *Projet de paix perpétuelle* de Kant et conditionne, par le fait même, une attention particulière à l'énigme irénologique de l'Afrique.

Dans le *Projet de paix perpétuelle*, Kant stratifie l'état de paix à trois niveaux. Le premier niveau est la paix dans un Etat, à travers la Constitution républicaine (Kant, 1975 :15) ; le deuxième niveau est la fédération des Etats (Kant, 1975 : 22) ; le troisième niveau est la paix de l'Etat cosmopolitique (Kant, 1975 : 29). Etant donné que la souveraineté intérieure des Etats ne donne pas de garantie définitive de paix et que l'alliance des peuples n'est pas toujours consistante pour générer une paix durable, Kant propose le cosmopolitisme comme nouveau concept de paix à l'échelle mondiale. Pour Kant, en effet, seul le droit cosmopolitique doit obliger les gouvernements de manière restrictive. Grâce au cosmopolitisme, une institution d'Etats souverains se métamorphosera en fédération qui s'occupe des fonctions étatiques et harmonise les liens existants d'avance entre ses membres, sur base d'une même Constitution.

La démarche kantienne dans la construction d'une paix perpétuelle est d'une part ascendante et, d'autre part, descendante. La voie ascendante part de la situation tumultueuse des membres d'un Etat et culmine à l'Etat cosmopolitique en passant par la fédération des Etats. Ce processus est fondé sur le fait que les Etats, dans leurs rapports, sont dans un état conflictuel, de barbarie et de violence, comme des individus à l'état de nature avant l'abandon des libertés personnelles au bénéfice de la justice que procure la formation de l'Etat.

La voie descendante est, à en croire Kant, une concrétisation et une réalisation de l'état de paix durable. Comme le philosophe platonicien qui a progressé vers l'idéal du beau pour faire naître dans le monde une cité idéale où règnent l'ordre et la justice, Kant est convaincu que la paix et le droit générés par le cosmopolitisme devront réguler et transformer les rapports entre les hommes, citoyens du monde. Car tout individu est à la fois citoyen du monde comme citoyen de son Etat, à travers une pacification cosmopolitique de l'état de nature entre les Etats.

C'est dans ce sens que, par exemple, nous reconnaissons à la Charte des Nations Unies l'autorité d'interdire les guerres d'agression ; de prendre et d'appliquer des sanctions appropriées à l'endroit des Etats agresseurs. Aussi, dans cette logique, le Tribunal Pénal International de La Haye n'a qu'une fonction symbolique d'arbitrage des crimes de guerre.

Mais hélas ! L'Afrique est aujourd'hui comme la cible des risées de ces organisations internationales. Un Président américain sera-t-il un jour déféré à La Haye pour les atrocités et les affres commis par

l'armée américaines en Orient ? Pouvons-nous un jour espérer l'intervention du T.P.I. dans la conspiration anglo-américaine pour un génocide au Rwanda ? Qui évaluera et sanctionnera les responsables des tueries dans l'Est de la République du Congo, tueries qui se dénombrent actuellement à plusieurs millions ? Cette juridiction pénale internationale semble avoir été créée pour des cas précis de crime de guerre, alors qu'elle doit plutôt être une institution permanente et impartiale recherchant à bien administrer la justice en vue d'une paix durable.

A ce propos, nous voudrions souligner le degré de cynisme complice de la communauté africaine et internationale dans le malheur de l'Afrique, par cette interrogation importante de Charles Onana, dans son ouvrage « *Ces tueurs tutsi au cœur de la tragédie congolaise* » :

« Comment comprendre le silence effrayant des Etats africains devant l'invasion obscène de la République Démocratique du Congo (RDC) par les armées rwandaise et ougandaise depuis 1998 ? Comment apprécier le mutisme des médias devant cette tragédie humaine sans précédent ? Comment justifier celui des organisations internationales des droits humains souvent promptes à lancer des campagnes hystériques et de grande envergure contre le Soudan, le Zimbabwe, la Chine, la Russie ou Cuba ? Comment expliquer que, depuis 1994, les médias du monde entier ne cessent de marteler qu'il y a eu un génocide de 800 000 tutsis au Rwanda alors qu'un groupe d'extrémistes tutsi a déjà exterminé depuis cette date des centaines de milliers de Rwandais et aujourd'hui plus de 6 millions de congolais ? Qui peut concevoir une telle obsession criminelle et une soif si inextinguible de sang ? » (Onana, 2009 : 17-18).

L'idée kantienne ne conforte nullement pas l'Africain victime des guerres multiformes et dont les parrains occidentaux classiques se dissimulent en mettant en avant des circuits non officiels ainsi que des multinationales qui pillent et ravagent les richesses minières et naturelles de l'Afrique, au mépris de la souveraineté des Etats et de la sauvegarde de la biodiversité écologique.

L'Africain est loin d'atteindre les idéaux et prescrits de paix durable et s'intégrer dans un cosmopolitisme mondial, tel que proposé par Kant. Il a besoin, pour réussir, de penser un nouveau type d'intégration identitaire. Cette intégration aura pour fondement des valeurs traditionnelles africaines, capables de juguler les crises intestines qui paralysent le développement africain et rendent hypothétique un état de paix. Sur cette lancée, nous nous proposons, dans les lignes qui suivent, de scruter l'idée d'un éventuel projet des Etats-Unis d'Afrique, à la suite des pères du panafricanisme.

3.3.2 Vers les Etats Unis d'Afrique : utopie ou réalité

Devancée par l'Amérique (USA) et l'Europe (UE), l'Afrique cherche progressivement à mettre en place une structure commune au bénéfice de l'unité, de la paix et du développement économique, politique, social, culturel, technologique et humain.

En 2016, l'Union Africaine a fêté ses cinquante et deux ans d'existence. Cependant, la philosophie des pères fondateurs, dont le ghanéen Kwame N'krumah en 1963 à travers son livre *Africa Must Unit*, ne semble pas constituer l'essentiel des débats entre les leaders africains. En principe, la mission primordiale de cette organisation continentale, est la réalisation de l'unité africaine, une unité

essentiellement politique. Hélas ! Cet idéal a malheureusement pris du plomb dans l'aile à telles enseignes que les Assemblées et sommets de l'Union africaine sont devenus des occasions d'échange entre dictateurs en vue d'échanger sur les stratégies démocraticides !

Le Projet des Etats-Unis d'Afrique est né dans un contexte bien précis. D'une part, certains Etats ne sont pas satisfaits face à la construction de l'Unité Africaine (UA) qui a en son sein plusieurs structures régionales qui sont, dans la plus part de cas, des caisses de résonance économiques. On en dénombre une dizaine au sein de l'Union Africaine : l'UEMOA (Bénin, Togo, Côte-d'Ivoire, Guinée Bissau, Niger, Burkina Faso, Mali, Sénégal), le MRU (Libéria, Sierra Leone, Guinée), l'IGAD (Somalie, Sud Soudan, Djibouti, Ethiopie, Erythrée, Soudan, Kenya, Ouganda), la CEDEAO (l'UEMOA, le MRU, l'IGAD, l'Egypte, le Ghana, le Nigeria, le Cap Vert, la Gambie), l'UMA (Algérie, Maroc, Tunisie, Libye, Mauritanie), la CEMAC (Tchad, Cameroun, Centrafrique, Gabon, Guinée équatoriale, la République du Congo), la CEEAC (CEMAC, Sao Tomé et Principe, Angola, République Démocratique du Congo, Burundi), la CEN-SAD (CEDEAO, IGAD, Egypte, Libye, Mauritanie), la CEPGL (République Démocratique du Congo, Burundi, Rwanda), la SACU (Afrique du Sud, Botswana, Lesotho, Swaziland, Namibie), la SADC (CEPGL, SACU, Angola, Tanzanie, Malawi, Zambie, Zimbabwe, Maurice, Seychelles, Mozambique), COMESA (CEPGL, Egypte, Djibouti, Ethiopie, Erythrée, Soudan, Kenya, Ouganda, Malawi, Zambie, Zimbabwe, Maurice, Seychelles, Comores, Madagascar,), COI (Maurice, Seychelles, Comores, Madagascar, Réunion). En tout, l'Afrique se régionalise en quatorze regroupements (Ndeshyo Rurihose 2011 : 171-383).

Toutes ces organisations régionales ont essentiellement une couleur économique qui, en définitive, éloigne l'Afrique de son idéal d'unité politique.

D'autre part, les relations entre les Etats Africains sont de plus en plus caractérisées par des conflits entretenus soit de l'intérieur soit de l'extérieur ; ce qui, du reste, rend difficile la cohabitation pacifique des individus et des Etats. Partant, l'on se rend compte de l'ambivalence entre la théorie prêchée par les organisations régionales de l'Afrique et la pratique de l'action politique, de la *realpolitik*, leurs notions idéologiques explicites morales ou éthiques étant malheureusement bousculées par certains facteurs et circonstances toujours naissants qui démentent leurs visées.

Aujourd'hui, lorsqu'on considère l'histoire des Etats-Unis d'Afrique, on pense directement au Guide libyen Mouammar al-Kadhafi dont on reconnaît les efforts dans le sens de la concrétisation du rêve d'un Etat panafricain. Son souci était de donner à l'Union une dimension politique à travers la formation d'un gouvernement continental. Lors du Sommet de l'UA tenu à Abuja du 30 au 31 janvier 2005, le Guide libyen insista sur la proposition d'un seul gouvernement africain comme prélude des Etats-Unis d'Afrique tel que le rappelle Ndeshyo Rurihose :

« Selon lui, ce gouvernement devait avoir 15 ministres représentant les cinq régions du continent, en raison de trois membres par région. Parmi ces 15 ministres, il en prévoyait trois, chargés respectivement de la Défense, des Affaires étrangères ainsi que du commerce extérieur. Comme mesure d'accompagnement, la Libye proposait la suppression des tarifs douaniers entre Etats membres et l'harmonisation des

mêmes tarifs entre les Etats membres et le reste du monde » (Ndeshyo Rurihose 2011 : 115).

Pour réussir l'intégration continentale et éviter les erreurs des fondateurs de l'OUA, il faut qu'existe d'une part une intégration sous-régionale et, d'autre part, une véritable intégration nationale dans la plupart des pays africains. C'est dans ces conditions seulement que, par exemple, le Rwanda, l'Ouganda et le Burundi, tout en étant membres de la même organisation sous-régionale (CPGL) que la RDC, s'abstiendront sincèrement à faire la guerre à cette dernière. Pour ce faire, une éthique politique en faveur de la paix doit être encouragée afin que tous les traités de paix ne se réduisent plus à des trêves.

3.3.3 Exigence éthique et consolidation de la paix en Afrique

Il est important, dans le contexte africain, de placer une attention particulière sur la dimension éthique de l'action politique. Toute intervention politique s'applique sur la personne humaine. Elle doit viser l'humanisation de l'homme. Pour le moraliste, la guerre ne peut pas se justifier ni être légitimée, car elle est une réalité fortuite et insensée. Elle n'apporte rien au développement de l'espèce humaine.

Pour la plupart, les Etats africains qui sont en guerre les uns contre les autres, sont victimes de l'hégémonie occidentale qui constitue des marionnettes parmi des compatriotes africains et en fait un usage véreux. En Afrique centrale, par exemple, Paul Kagame est le maître d'orchestre des guerres dévastatrices qui sont imposées à la République Démocratique du Congo. Plusieurs interrogations méritent d'être soulevées : comment peut-on prétendre diriger un

peuple alors qu'on le tue ? L'insensibilité caractéristique de certains chefs d'Etat face aux atrocités que subissent les populations civiles tuées à la machette et/ou brûlées vifs dans certaines agglomérations de leur territoire national suffit-elle pour justifier leur complicité ? Au total, quelle valeur donner aux différentes assises de dialogue, de concertation qui aboutissent généralement à des traités de paix interethniques ou interétatiques ? Pourquoi l'Afrique ne connaît toujours pas une stabilité malgré tous les efforts de recherche de paix ?

Toute recherche et sauvegarde de la paix commence par la personne prise individuellement. Dans le langage kantien, pour un agir authentiquement humain en faveur de la paix, il faut privilégier le Moi, impératif catégorique. Pour Kant, en effet, l'humanisme envers soi-même est premier : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien en ta personne que dans celle de l'autre, toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme moyen » (Kant, 1981 : 150).

C'est en réponse à cet impératif éthique inscrit dans le précepte divin : « tu ne tueras pas » (Mt 5 : 21) que toute guerre et toute violence de l'homme contre l'homme deviennent illégitimes. Pour Kant, le point focal de l'agir éthique ne vient donc pas de l'autre. Il vient plutôt de moi et pose l'humanité de l'autre, comme lieu d'application de l'action éthique et politique au sein de la communauté des citoyens et des gouvernants.

Pendant la guerre, l'homme qu'on tue c'est le même qu'on dirige et qui aspire pourtant à une réalisation de bonheur par une vie pleinement humaine dans toutes les dimensions reconnues à la

personne selon les prescrits de l'éthique et de la morale. En effet, nous pouvons dire, à la suite de Kant, comme pour prouver l'inanité des guerres, que « être pris en solde pour tuer ou être tué, paraît réduire l'usage des hommes à celui des simples machines ou d'instruments dans la main d'un autre (de l'Etat), usage qui ne peut guère se concilier avec les droits de l'humanité en notre propre personne » (Kant, 1975 : 6)

On ne pourra jamais construire une paix durable en Afrique sans faire appel à la dimension éthique de l'action politique. Toute action politique doit s'exprimer à travers des principes de justice et d'amour vrais entre les peuples de différentes nations. A ce sujet, on reconnaît l'enseignement incontestable de l'Eglise sur l'édification de la paix. Pour l'Eglise, en effet, la paix mûrit comme un fruit sur l'arbre de la justice, de la liberté et de l'amour :

« La paix est fruit de la justice (Is. 32,17) comprise dans le sens large comme le respect de l'équilibre de toutes les dimensions de la personne humaine. La paix est en danger quand on ne reconnaît pas à la personne humaine ce qui lui est dû en tant que personne humaine, quand sa dignité n'est pas respectée et quand "la convivialité" n'est pas orientée vers le "le bien commun". C'est pourquoi pour la construction d'une société de paix et pour le développement intégral des individus, des peuples et des nations, la défense et la promotion des droits humains sont "essentiels" » (Jean Paul II, 1999 : 386-387).

Le Catéchisme de l'Eglise catholique dit justement que pour prévenir les conflits et les violences, il est absolument nécessaire que la paix soit vécue comme valeur profonde dans l'intimité de chaque personne. De cette manière, elle peut s'étendre dans les familles et

dans les diverses formes de communautés à tous les niveaux à travers le respect de la personne humaine :

« Le respect et la croissance de la vie humaine demandent la paix. La paix n'est pas seulement absence de guerre et elle ne se borne pas à assurer l'équilibre des forces adverses. La paix ne peut s'obtenir sur terre sans la sauvegarde des biens des personnes, la libre communication entre les humains, le respect de la dignité des personnes et des peuples, la pratique assidue de la fraternité. Elle est "tranquillité de l'ordre". Elle est œuvre de la justice et effet de la charité » (Jean Paul II, 1992 : 471)

Cette exigence de la justice et de la charité, au nom de la paix, trouve une raison d'application et d'assises en terre africaine, à travers la bouche des catholiques de la Conférence épiscopale de la Région des Grands Lacs, quand elle prône que pour que la paix soit durable et perpétuelle, il faut privilégier une bonne éducation à la paix. C'est dans ce sens que se comprend la recommandation du Gervais Banshimiyubusa, Evêque de Ngozi, à Bujumbura, lorsqu'il écrit:

« L'éducation étant le meilleur moyen pour que la personne humaine puisse s'imprégner profondément de cette valeur qu'est la paix, il est plus que souhaitable que notre sous-région ait au moins un Centre d'éducation permanente à la paix où les animateurs auraient non seulement l'occasion d'apprendre une certaine technique et des stratégies pour la paix, mais et surtout, un Centre de rencontre pour comprendre que nous avons un destin commun au point que tout déni de la paix dans un pays devient un déni de paix dans les autres pays » (2006 : En ligne).

L'importance de l'éducation à la paix comme condition sine qua non de la perpétuité de l'état de paix exige des stratégies et

techniques d'application. Conscient du péril que courrait la République Démocratique du Congo, après le conflit de 1998, Ngoma-Binda propose trois techniques favorables à l'éducation à la paix. Pour lui, toute éducation à la paix doit « faire assumer le sens de la citoyenneté, inoculer la peur de la violence et des catastrophes, cultiver la paix dans l'esprit de la personne humaine » (2005 : 380).

3.4 Conclusion

Nous avons consacré ces lignes aux retombées africaines de la théorie kantienne de la paix perpétuelle. L'idéal de gouvernance politique, fondé sur une ligne éthique claire a constitué le débouché de ce chapitre.

En fait, l'Afrique traverse actuellement une crise des valeurs et des normes politiques. Les gouvernés sont sans cesse à la recherche des dirigeants idoines capables de mettre la politique au service de la société entière. La refondation éthique de la politique doit, entre autre objectif, donner à la politique un visage de plus en plus humain, humanisant et citoyenne. Dans ce cas, il est question de faire du citoyen, non pas un moyen, mais une fin de toute action politique.

Cette exigence éthique de l'action politique est actuellement au cœur de plusieurs études parmi lesquelles nous mentionnons l'œuvre impressionnant de Sémou Pathe Guèye, professeur à l'Université Cheik Anta Diop. D'après lui, la refondation éthique de la politique est importante pour l'avènement d'un Etat démocratique, un Etat de droit et de paix. Son objectif est de « susciter chez les hommes politiques un sursaut de lucidité nécessaire pour se remettre en cause eux-mêmes et remettre en même temps en perspective leur action en

fonction des préoccupations concrètes des citoyens et de leurs aspirations les plus profondes, au lieu de la confiner dans le cercle clos des luttes d'intérêts purement partisans et de caractère parfois strictement cryptopersonnels » (2003 : 15).

Tout compte fait, seule l'implication plutôt proactivement positive et honnête des citoyens dans la gestion de la cité saura crédibiliser la politique, de sorte que personne ne pourrait plus se sentir défavorisé. Négliger cette exigence participative des citoyens c'est ouvrir la voie au despotisme qui met en péril tout effort de gouvernance démocratique. Par contre, appliquer cette exigence en terre africaine entraîne, ipso facto, la pacification des rapports réciproques entre citoyens à l'intérieur d'un Etat et la redynamisation des relations interétatiques. De la sorte, nous éviterions la mondialisation négative qui passe par la désintégration sociale africaine et la paupérisation du continent entier.

CONCLUSION GENERALE

Nous voici au terme de notre investigation. Dans un premier temps, notre thème « *Kant et l'Afrique. Sur le projet de paix perpétuelle : contribution à la problématique irénologique en terre africaine* », nous a invité à une analyse particulière de la spécificité d'application de la philosophie kantienne en Afrique, face au contexte de guerre et de promotion de la paix. Nous avons ainsi dégagé l'intérêt de Kant pour la question de la paix et, en nous appuyant sur d'autres auteurs, nous avons organisé un débat à partir des convictions diverses, quelques fois contradictoires, pour étayer notre problématique. Mais ceci ne signifie pas de notre part la prétention d'avoir scruté tous les tenants et aboutissants de la pensée irénologique kantienne.

Kant et l'Afrique : voilà le fil conducteur de notre investigation. La thématique fondamentale qui traverse et nourrit notre cheminement est l'irénologie. Toute la réflexion faite jusqu'ici constitue, bon gré mal gré, un effort de libération de l'homme africain des entraves et séquelles de la guerre. Cette dernière n'est pas totalement extirpée en terre africaine. Elle se présente actuellement sous le masque économique dont se servent les multinationales occidentales pour exploiter les pays africains dont la République Démocratique du Congo, principal pourvoyeur de mines de coltan, de diamant et d'or.

Après avoir exploré l'œuvre d'Emmanuel Kant, en suivant les filigranes de sa praxis philosophique dans son *Projet de paix perpétuelle*, nous nous sommes retrouvés à l'une de nos préoccupations de départ qui est la nécessité de poser les bases

théoriques de l'irénologie en terre africaine. La lecture de l'œuvre de Kant nous a permis de puiser quelques éléments de réponse aux problèmes fondamentaux de l'homme africain, notamment celui de la paix. Voulue durable, cette paix doit déborder l'état de guerre pour culminer sur un état d'esprit pacifique qui embrase tout homme et tout l'homme. Cet état est la condition même de la stabilité politique et sociale entre les individus d'un Etat et entre plusieurs Etats, moyennant la cosmopolitisation des relations. C'est justement à ce titre que la pensée kantienne intéresse non seulement la philosophie occidentale dans laquelle elle s'inscrit de pleins pieds, mais aussi l'Afrique, actuellement confrontée à des crises multisectorielles.

Avant de poser la question spécifiquement africaine, nous avons étayé les différentes facettes de l'Etat de droit en partant de différentes formes de l'état civil. Ces formes sont la constitution « républicaine », la fédération d'Etats libres et le droit cosmopolitique. Ainsi, Kant synthétise-t-il le débat des Lumières sur la paix et l'idée fédérale. La paix est envisagée simultanément comme une perspective politique et comme un impératif catégorique. En d'autres termes, selon Kant, l'idée de paix perpétuelle est un idéal de régulation, vers laquelle tous les Etats doivent tendre. Cette idée se construit, elle ne se décrète pas. Les six "articles préliminaires" du *Projet* constituent une critique des rapports entre les États : la guerre de conquête, la diplomatie secrète, les armées permanentes, les violations du droit des gens, sont condamnés globalement. Viennent ensuite trois "articles définitifs" auxquels correspondent les trois "niveaux" juridiques nécessaires à la construction de la paix : le droit civil, le droit des gens et le droit cosmopolitique.

Kant donne ainsi aux hommes le devoir de réaliser la paix conformément à la raison. Face à la guerre entendue comme sujet de veto moral, la paix, impératif catégorique de la raison politique, se conçoit comme un devoir politique. L'état de paix n'est pas la cessation des hostilités, mais un état juridique qui doit être construit. Pour cela, "la constitution civile de chaque État doit être républicaine", et "il faut que le droit des gens soit fondé sur une fédération d'États libres". Cet aspect a permis à Kant d'établir l'idée d'une « société des nations », chimère pour ceux qui pensaient sa réalisation prochaine. Cet « Etat des Nations » ou « Etat cosmopolitique » est pourtant l'achèvement parfait de l'évolution de l'histoire humaine. C'est également la garantie de paix et des droits universels et véritables. De ce fait, Kant appréhende l'Etat cosmopolitique comme un organisme vivant n'excluant aucune partie de son ensemble.

Le droit cosmopolitique vient compléter les deux premiers niveaux. Ce droit considère les hommes et les États, dans leurs relations extérieures et dans leur influence réciproque comme citoyens d'un État universel de l'humanité. Il concerne les hommes en tant que citoyens du monde.

La clé du droit cosmopolitique réside dans le fait qu'il concerne, par-delà les sujets collectifs du droit international, le statut des sujets de droit individuels, fondant une appartenance au monde sur base du principe d'hospitalité. Suivant cette idée, tout individu est à la fois citoyen du monde et citoyen de son État. Les individus occupent donc une place juridique importante dans la communauté internationale.

La promotion de la paix en Afrique est un réel défi : il faut conjuguer des efforts pour ôter la vieille robe de guerre et de haine de l'autre pour entrer majestueusement dans l'ère de la paix, de la justice, du droit, de la gouvernance démocratique, et ce, en fonction d'une reconnaissance identitaire. Autrement dit, des questions de justice et de démocratie ne doivent plus être posées comme des recettes imposées de l'extérieur, mais plutôt comme des valeurs intrinsèques aux us et coutumes africaines. Ceci implique un effort de renaissance effective de l'Afrique.

D'après beaucoup d'auteurs africains, cette renaissance est un des espoirs de ce troisième millénaire. Parmi eux, nous pouvons noter le postulat apodictique formulé par Ngoma-Binda qui, par un raisonnement par l'absurde, en donne les conditions de possibilité :

« La véritable renaissance de l'Afrique est impossible sans la germination d'une spiritualité de la paix, sans la vie dans les esprits des hommes politiques d'une culture pacifiste, hostile à la violence et à la guerre. La culture spirituelle de la paix est la source de stabilité politique dans une nation. Et, à son tour, la stabilité politique dans chacune des nations est la garantie de la sécurité, du travail efficace et de la coopération au sein de différentes sphères géographiques » (Ngoma-Binda, 2001 : 207).

C'est, du reste, la conviction qui a motivé ce travail : l'Afrique peut-elle espérer entretenir des relations interpersonnelles, intra-étatiques et interétatiques qui ne soient ni frontales, ni externes ; c'est-à-dire des rapports qui ne soient pas de simples juxtapositions d'accords et des textes de lois, mais plutôt des relations d'égal à égal, chacun portant en sa manière le flambeau des principes d'éthique et de rationalité avec un sens très élevé de droit et de justice ? Nous

nous retrouvons, tout compte fait, en face de la question non moins philosophique de l'hospitalité appréhendée non comme l'obligation de l'étanchéité des frontières entre les Etats mais plutôt comme un appel urgent de fixation des normes qui régissent le droit des étrangers en vue de la consolidation parfaite et effective de la paix. Ce droit est conçu par Kant comme un simple droit de visite dans le but de protéger les peuples des dangers que représentent les conquêtes et le commerce de domination des nations européennes.

S'agissant de la démocratie comme garantie de la paix, on a l'impression, qu'en Afrique, il est impossible d'organiser des élections et de ne pas être gagnant. Les campagnes électorales se transforment à des occasions de promesses démagogiques, difficiles à réaliser au lendemain de la victoire. Or, à défaut de gagner les élections, les dictateurs africains se transforment en rebelles. Leurs partis politiques se transforment en milices puisqu'il leur fallait gagner. En Afrique, ces rebelles « n'ont d'yeux ni de cœur que leur intérêt, pour verser le sang innocent et exercer l'oppression » (Chalier, 1993 : 91).

En Afrique, en effet, le peuple, théoriquement libre et souverain, doit en pratique être éduqué à se choisir ses dirigeants, consciemment et de manière responsable, en fonction de l'examen des projets de société des candidats ou des regroupements politiques pour échapper à l'antidémocratie. Car, en réalité, « dans les démocraties modernes... c'est au bulletin de vote de parler, non à la poudre » (William Ury, 2001 : 156).

Irénologiquement parlant, notre étude tente de légitimer ou d'illégitimer la conception kantienne de la paix. Cette dernière ne se comprend nullement pas comme une absence de la guerre, encore

moins comme un acte de dépôt des armes. D'un bout à l'autre de cette investigation, nous avons certifié que la paix passe aussi bien par la bonne gouvernance, la démocratie et le droit, en vue du développement.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de Emmanuel Kant

- Kant, E 1986. *Critique de la faculté de juger*. Paris : J. Vrin.
- Kant, E 1983. *Critique de la raison pratique*. Traduction et avant-propos par Gibelin. Paris : J. Vrin.
- Kant, E 1986. *Critique de la raison pure*. Paris : P.U.F.
- Kant, E 1917. *Œuvres politiques, Œuvres*. Coll. « Bibliothèque de la Pléiade ». Paris : La Renaissance du Livre.
- Kant, E 1979. *Doctrine du droit*. Introduction, traduction et notes par A. Philonenko. Paris : Vrin.
- Kant, E 1994. *Doctrine du droit*. Trad. Alain Renaut. Paris : G.F.
- Kant, E 1976. *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Trad. nouvelle avec introduction et notes par Deblos, V. Paris : Delagrave.
- Kant, E 2002^a. *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Traduit de l'Allemand par Delbos, V. Québec : Edition électronique réalisée par Philippe Folliot. Microsoft Word.
- Kant, E. 2002^b, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. Traduction faite à partir de l'édition des œuvres complètes de Kant de l'Académie de Berlin (Tome VIII) Traduction de Philippe Folliot, professeur de philosophie au Lycée Ango de Dieppe, Chicoutimi (Québec) : Macintosh.

- KANT (1784), E 2002, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* ; Traduction faite à partir de l'édition des œuvres complètes de Kant de l'Académie de Berlin (Tome VIII). Traduction de Philippe Folliot, Juin 2002.
- Kant, E 1990. *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. Trad. J.-M. Muglioni. Paris : éd. Bordas
- Kant, E 1947. *La philosophie de l'histoire (opuscules)*. Paris : Gonthier.
- Kant, E 1988. *Le conflit des facultés. En trois sections*. 4^e éd. Paris : J. Vrin.
- Kant, E 1986. *Métaphysique des mœurs. Première partie : Doctrine du droit*. Paris : J. Vrin.
- Kant, E 1994. *Métaphysique des mœurs II, Doctrine du droit, Doctrine de la vertu*. Traduction A. Renaut. Paris : GF Flammarion.
- Kant, E 1985. *Pour la paix perpétuelle. Projet philosophique*. Trad. J. Lefebvre. Paris : PUL.
- Kant, E 1975. *Projet de paix perpétuelle*. Trad. de J. Gibelin. 3^{ème} édition. Paris : J. Vrin.
- Kant, E 1991. *Vers la Paix perpétuelle, 1795*. Paris : Garnier-Flammarion.
- Kant, E. 1837. *Principes métaphysiques du droit*. Traduit de l'Allemand par J. Tissot . Librairie de Ladrance. Dijon.

Œuvres sur Emmanuel Kant

- Chauvier, S 1996. *Du droit d'être étranger. Essai sur le concept kantien d'un droit cosmopolitique*. Paris : L'Harmattan.
- Chishugi Chihebe, A 2009. *La paix par le droit. La rationalité comme principe du pacifisme juridique kantien*. Coll. « Comptes Rendus ». Paris : L'Harmattan.
- Habermas, J 1996. *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*. Traduction de l'allemand par Rainer Rochlitz. Coll. « Humanités ». Paris : Les Editions du Cerf.
- Hoffe, O 1985. *Introduction à la philosophie pratique de Kant*. Trad. de l'allemand, Castella.
- Kisito Owona 2007. *Kant et l'Afrique. La problématique de l'universel*. Coll. « Ouverture Philosophique ». Paris : L'Harmattan.
- Ouattara F. 2006, *Kant et la problématique de la promotion de la paix. Le conflit entre l'utopie, la nécessité et la réalité de la paix durable*. Mémoire de Maitrise, Université de Ouagadougou.

Lien Internet :

http://www.memoireonline.com/12/11/5000/m_Kant-et-la-problematique-de-la-promotion-de-la-paix

Consulté le 03 mai 2015.

Ouvrages sur l'Afrique

- Kabou, A 2000. *Et si l'Afrique refusait le développement ?* Paris : L'harmattan.
- Lewis, A.W 1965. *Politics in West Africa*. Toronto-New York : Oxford University Press.
- Lugan, B 2013. *Les guerres en Afrique. Des origines à nos jours*. Coll. « Lignes de feu ». Paris : Editions du Rocher.
- MARX, Karl, *Le Capital - Livre premier: Le développement de la production capitaliste*, 1867.
URL:
<http://www.marxists.org/francais/marx/works/1867/Capital-I/kmcapI-31.htm>, Consulté le 1er mars 2010.
- Mbadu Kia-Manguedi, 2011. *Philosophie et défi de développement en Afrique. Pour une éthique de la militance*. Paris : L'harmattan.
- Mumengi, D 2002. *Le chantier de la paix. Partenariat pour la paix et le co-développement dans la région des Grands Lacs*. Kinshasa : Editions Safari.
- N'gbanda Nzambo-ko-Atumba, H 1994. *Afrique : Démocratie piégée*. Paris : Equilibres Aujourd'hui.
- N'gbanda Nzambo-ko-Atumba, H 2004. *Crimes organisés en Afrique centrale. Révélations sur les réseaux rwandais et occidentaux*. Préface de Charles Onana. Paris : Editions Duboiris.

- Ndanyuzwe, N 2014. *La guerre mondiale africaine. La conspiration anglo-américaine pour un génocide au Rwanda. Enquête dans les archives secrètes de l'armée nationale ougandaise.* Lille : Sources du Nil.
- Ndeshyo Rurihose, 2010. *L'héritage de l'OUA à l'UA : la quête permanente de l'Unité Africaine.* Coll. « Droit et Société ». Kinshasa : Editions Universitaire Africaines.
- Ndeshyo Rurihose (dir.), 2011. *Manuel de droit communautaire africain. Tome I. Introduction générale : objet, sources, caractéristiques et domaines.* Coll. « Bibliothèques des Facultés de Droit des Universités congolais ». Kinshasa : Editions Etat et Société (E.S.).
- Ngoma Binda, P 2001. *Une démocratie libérale communautaire pour la République Démocratique du Congo et l'Afrique,* Paris : L'harmattan.
- Ngoma Binda, P 2004. *Philosophie et pouvoir politique en Afrique. La théorie inflexionnelle.* Paris : L'Harmattan.
- Ngoma Binda, P 2009. *Principes de Gouvernance Politique et Ethique ... Et le Congo sera sauvé.* coll. « Politique et Géopolitique ». Bruxelles : Academia.
- Ngoma-Binda, P 2013. *La pensée politique africaine contemporaine.* Paris : L'Harmattan.
- N'kwame Nkrumah, 1959. *L'Afrique doit s'unir.* Paris : Présence Africaine.

- Nsonsa V. J 2006. *La confédération de l'Afrique centrale : Une alternative féconde pour la paix et le développement*. Kinshasa : Presses de l'Université Kongo (P.U.K.).
- Onana, Ch 2009. *Ces tueurs Tutsi. Au cœur de la tragédie congolaise*. Préface de Cynthia Mckinney. Paris : Duboiris.
- Sémou Pathe Guèye, 2003. *Du bon usage de la démocratie en Afrique*. Dakar : NEAS.
- Verschave, F.-X 2000. *Noir silence, qui arrêtera la françafrique*. Paris : Arênes.

Ouvrages généraux et autres ouvrages

- Mutata Luaba, L. 2008. *Traité de crimes internationaux*, Kinshasa : Editions Universitaires Africaines.
- Nouveau Partenariat pour le Développement de l'Afrique (NEPAD), 2001.
- Ngoma Binda, P 2005. *La participation politique. Ethique civique et politique pour une culture de paix, de démocratie et de bonne gouvernance*. Deuxième édition, revue et augmentée. Kinshasa : Ifep.
- Telo, M 2004. *L'Etat et l'Europe : Histoire des idées politiques et des institutions européennes*. Trad. par Jean Vogel. Bruxelles : Editions Labor.

- William Ury, 2001. *Comment négocier la paix : Du conflit à la coopération chez soi, au travail et dans le monde*. Paris : Nouveaux Horizons-Arts.

Livres Sacrés

- La Bible de Jérusalem, 2001. *La Saintes Bible*. Traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris : Cerf.
- Jean Paul II, 1992. *Catéchisme de l'Eglise catholique*. Paris : Mame/Plon

Revue et Articles de Revues et Web

- Abe, MP 2004. Mondialisation et sécurité collective. Réponse au paradoxe de la coexistence pacifique chez Kant. *Religions africaines et mondialisation : Enjeux identitaires et transculturalité*. Actes du VIIème Colloque International du CERA. Kinshasa : Facultés Catholiques de Kinshasa. pp. 231-243.
- Abe, MP 2006. L'universalisme politique et apérité cosmopolitique. *Démocratie, culture et développement durable*. Kinshasa : Canisius.
- Abe, MP 2011. La guerre en Lybie. Le droit à la souveraineté à l'épreuve du devoir de solidarité. *Cahiers africains des droits de l'homme et de la démocratie* 1, janvier-juin, p. 265-274.
- Berns, T 2008. Secrets implicites d'une cosmopolitique non politique chez Kant. *Dissensus* 1, décembre. En ligne :

<http://popus.ulg.ac.be./dissensus/document.php>, consulté le 21 avril 2013.

- De Sutter, L 2008. *Le cosmopolitisme est un anti-juridisme. Dissensus 1*, décembre.

En ligne : <http://popus.ulg.ac.be./dissensus/document.php>, consulté le 29 mai 2013.

- Delruelle, E 2008. *Cosmopolitisme et dissensus communis. Dissensus 1, N°.*

En

ligne:<http://popups.ulg.ac.be./dissensus/document.php?id=262>, Consulté le 12 mai 2013.

- Jean Paul II, 1999. *Message pour la journée mondiale de la Paix 1999.12* : ASS 91-1999.
- BB Ngoma-Binda, P. & Tshiamalenga Ntumba, 1990. Philosophons autrement ! Propositions pour une nouvelle race de philosophes. In *Revue philosophique de Kinshasa*, IV, 6, Juillet-Décembre, pp. 77-85.
- CENTRE DE RESSOURCES SUR LA NON-VIOLENCE, 2009, *Tout pour la guerre, rien pour la paix*, publié en ligne : <http://nonviolence.ca/index.php/tout-pour-la-guerre-rien-pour-la-paix/>, consulté le 02 juillet 2015.
- 38 Dictionnaires & Recueils de correspondance, Media Disco/Microapplication, 1999-2006.
- Crampe-Casnabet M, 2002. Kant, vers la paix perpétuelle. Esquisse philosophique, 1795. In Guineret, H., Dir. *Analyses et réflexions sur Kant. Vers la paix perpétuelle*. Paris : Ellipses.

- Mbata Bangu A, 2015. Etats et gouvernance en Afrique. In *Revue Africaine de démocratie et de la gouvernance*, Vol.2, 1 & 2, pp. 7-10.
- Okolo Okonda, 2009. Les raisons de la guerre et de la paix en République Démocratique du Congo. In *Philosophie et paix des nations*. Actes de la Première Matinée Philosophique du vendredi 17 avril 2009. Département de Philosophie. Revue Congolaise de Philosophie. Kinshasa : Université de Kinshasa. pp. 93-96.

Autres ouvrages

- Club du Sahel et de l'Afrique de l'Ouest. 2005. *Actes du Forum des Partis Politiques, des Média et de la Société Civile en Afrique de l'Ouest : La construction de la paix et de la démocratie en Afrique de l'Ouest*. Paris : OCDE Library.
- Hegel, G.W.F. 1998, *Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et science de l'état en abrégé*. Texte présenté, traduit et annoté par Robert Deranthé. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Human Rights Watch, *Faire fonctionner la justice : Restauration du système judiciaire en Ituri (RDC)*, Document d'information de Human Rights Watch.
- Blanc-Chaléard M-C et alii 2005, *L'Etranger en questions du Moyen-Age à l'an 2000*. Paris : Editions Le Manuscrit / Manuscrit.com, 532 pp.