

Quelques réflexions sur la guerre et la paix

On sait combien l'horreur des tranchées, l'ampleur des destructions et la profonde vanité de la Première Guerre Mondiale avaient nourri un pacifisme généralisé, tel qu'il ne s'en était jamais présenté auparavant. On clamait haut et fort qu'elle serait « la der des ders », à tel point qu'en 1928, le pacte Briand-Kellog se proposait de mettre la guerre hors-la-loi. Pourtant, à peine vingt ans après l'armistice de Rethondes, l'Europe plongeait dans un conflit d'une violence plus radicale encore. Un simple regard sur l'histoire atteste à la fois la constante aspiration à la paix et le retour régulier des conflits. La paix ne serait qu'une illusion naïve fréquemment démentie par la réalité qui ne connaît que les rapports de force. Les guerres ne s'interrompraient que momentanément, pour laisser aux Etats le loisir de fourbir les armes pour la suivante. Toutefois, comme le rappelle Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque* : « personne ne choisit de faire la guerre pour la guerre, ni ne prépare délibérément une guerre ¹ ». La paix resterait donc, aussi théoriquement curieux que cela paraisse, la fin que poursuit pratiquement la guerre. Aussi la raison ne peut-elle pas se contenter de constater comme un fait la réduction de la paix à un simple entre-deux-guerres. Cette étude n'aura pas la prétention d'épuiser un sujet aussi vaste que la guerre et la paix. Elle s'efforcera de déterminer par un travail de définition la signification de ces notions ainsi que la nature exacte des relations qu'elles entretiennent : s'opposent-elles radicalement ? La guerre est-elle le seul moyen de parvenir à la paix ou la paix suppose-t-elle l'abolition définitive de la guerre ?

Esquisses de définition

La guerre désigne une lutte entre deux partis ayant recours à la force physique et aux armes pour régler un différend. Il s'agit donc d'une espèce du genre conflit : celle qui passe par le combat et l'usage de la violence. Certes, la langue courante utilise le terme de guerre afin de désigner des tensions et des combats de nature symbolique : la guerre des mots, la guerre au surpoids, la guerre à la vie chère, la guerre entre voisins, etc. Toutefois, l'usage commun de la langue tend à accorder une extension illimitée aux concepts, ce qui par nécessité logique appauvrit leur compréhension. On objectera donc qu'il s'agit là d'une métaphore abusive simplement destinée à souligner la gravité de certaines situations (certains états de malveillance extrême assumée comme telle, comme pour la guerre des mots ou celle

¹ Aristote , *Ethique à Nicomaque*, X, 7, 1177b7-12, trad. J.Tricot, Vrin, p.511. Aristote ajoute : « on passerait pour un buveur de sang accompli si, de ses propres amis on se faisait des ennemis en vue de susciter des batailles et des tueries ».

des voisins) ou les efforts qu'elles exigent (nécessité d'un surcroît de volonté pour faire disparaître un mal supposé dans le cas de la guerre au surpoids ou à la vie chère). Il n'y a pas de guerre sans confrontation directe, sans bataille, c'est-à-dire sans la décision d'assumer la possibilité pour le combat de s'achever par le sang et la mort. Quelques soient les grandes disparités dans les pertes subies au cours des conflits qui ont jalonné l'histoire (il y eut 200 morts à la bataille de Marathon et un million à Verdun), il n'a jamais existé de guerre ne faisant absolument aucune victime. Même si le meurtre massif n'est pas la seule façon de vaincre, même si l'on peut préférer l'esquive ou le combat en reculant (comme Socrate le rappelle à Lachès²) à l'affrontement frontal, même si la déroute de l'adversaire avant que le moindre affrontement n'ait eu lieu apparaît comme la situation la plus désirable, il suffit que les belligérants ne reculent pas devant l'idée d'infliger ou de se voir infliger la mort pour qu'il y ait guerre. La guerre repose donc, comme le rappelle Clausewitz dans *De la guerre*³ sur l'intention d'hostilité, c'est-à-dire la désignation de l'autre comme ennemi, désignation qui lui est explicitement déclarée. L'ennemi désigne l'individu dont la volonté s'oppose à l'accomplissement de la mienne, de sorte que je veux l'empêcher d'agir par tous les moyens. Aussi comprend-on que toute guerre s'inaugure par une *déclaration* de guerre. Si déclarer consiste à manifester extérieurement une résolution intérieure, à faire passer dans la forme objective de la parole un jugement subjectivement élaboré, la déclaration de guerre rend manifeste l'hostilité latente qui légitime les actes de violence à venir.

Toutefois, ces analyses omettent deux propriétés essentielles à toute guerre. En premier lieu, les deux parties doivent se reconnaître comme ennemies et accepter la lutte. Si l'agressé refuse de livrer bataille, s'il ne riposte pas à l'attaque dont il a été victime, il n'y a pas de guerre. Se défendre consiste aussi bien à parer le coup de l'adversaire qu'à lui en rendre un, actes sans lesquels il n'y a pas combat mais acte unilatéral de violence. Seule la défense possède donc le pouvoir de transformer une agression en guerre effective, comme le rappelle Clausewitz⁴. De même, si seul l'un des deux camps possède des armes et s'en prend à des individus incapables de résister, cela s'appelle un massacre ou un meurtre (lequel peut être de masse) et non une guerre. La prétendue guerre d'extermination des nazis envers les populations juives est une duperie parce qu'elle est unilatérale : c'est un crime.

En second lieu, on objectera que la guerre ne saurait se réduire aux combats, au déroulement matériel des hostilités. Comme le remarque Hobbes au chapitre XIII du *Léviathan*⁵, la guerre doit se comprendre comme un état, une situation s'inscrivant dans la durée. Toute guerre comporte des trêves, c'est-à-dire des moments plus ou moins longs de suspension des combats, ce qui ne l'annule pas comme guerre. Nul ne peut combattre de manière ininterrompue sans se condamner à une extinction rapide de ses forces : toute guerre comporte des accalmies nécessaires à leur reconstitution afin de leur conférer une opérativité

² Platon, *Lachès*, 191a-c, trad. Léon Robin: " A Platée en effet, quand ils [les soldats spartiates] furent en face des soldats perses cuirassés de lattes d'osier, ils n'acceptèrent pas, dit-on, de les affronter en combattant sur place, mais ils prirent la fuite ; puis, une fois rompus les rangs des Perses, ils firent volte-face et se battirent à la façon de cavaliers, remportant ainsi la victoire dans cette bataille ».

³ Clausewitz, *De la guerre*, Livre I, I, § 3, trad. Naville, Les Editions de Minuit, p.52.

⁴ Clausewitz, *De la guerre*, Livre VI, I, §1, p.399.

⁵ Hobbes, *Léviathan*, trad. G. Mairet, Folio-Essais, chapitre 13, pp. 224-225.

optimale. Il y a donc guerre aussi longtemps que les adversaires supposent l'ennemi capable de frapper, qu'il frappe actuellement ou non : c'est l'éventualité d'une reprise imminente du combat, due à ce qu'aucun camp ne possède l'assurance que l'autre aura changé de volonté, qui définit la guerre. Hobbes établit ainsi une analogie avec le climat : de même qu'un climat humide désigne une propension régulière à la pluie qui n'empêche pas des journées ensoleillées, la guerre renvoie à une condition dans laquelle on se confronte régulièrement l'un à l'autre, ce qui n'empêche pas l'existence d'intervalles de rémission durant lesquels les armes se taisent.

La paix se définit en premier lieu négativement comme l'absence de guerre, l'arrêt des hostilités. Toutefois, à l'image de la guerre, elle prend la forme d'un état prolongé dans le temps. Etre en paix suppose l'assurance que la menace de guerre se trouve mise à l'écart, que les motifs d'hostilité aient suffisamment été anéantis pour que la tranquillité soit solide et durable. Elle se comprend donc non comme la disparition de tout conflit (car les individus peuvent s'opposer, manifester des désaccords) mais comme la situation dans laquelle aucun trouble n'est suffisamment aigu pour qu'il entraîne la destruction des hommes les uns par les autres. Guerre et paix constituent donc deux termes exclusifs l'un de l'autre : ils s'opposent comme l'insécurité et la sûreté, la menace absolue et la protection entière. Aussi, la guerre apparaît-elle comme l'état normal des rapports entre les hommes, que leurs passions inclinent à la malveillance réciproque, et la paix comme l'œuvre d'une volonté.

Guerre et état de nature

On peut lire en ce sens les célèbres analyses consacrées par Hobbes à la description de l'état de nature au chapitre XIII du *Léviathan*. L'état de nature ne désigne pas la nature humaine mais le résultat d'une hypothèse soustractive : il s'agit de peindre ce que serait la condition des hommes si l'on ôtait toute instance politique et juridique. Il ne constitue pas un âge historique réel de l'humanité, mais une fiction méthodologique destinée à montrer la nature de ce qui manquerait aux hommes en l'absence de toute société civile. Aussi ce manque permet-il de reconstituer les motifs qui président à l'institution des communautés politiques. Cette construction théorique, pour pouvoir déterminer rationnellement la finalité du politique, suppose à son principe une anthropologie qui isole les propriétés constitutives de la nature de l'homme, puisque ce sont elles qui appellent l'établissement de l'Etat. Or, pour le mécanisme hobbesien, l'homme, comme toute réalité naturelle, se comprend comme un corps en mouvement⁶. Le principe de ce mouvement est ici le désir. Le désir s'origine dans le sentiment de plaisir ou de peine suscité par le contact physique avec les autres corps, lequel nous pousse à nous rapprocher ou à nous éloigner d'eux⁷. L'imagination, en tant qu'elle conserve la trace de ces impressions passées, nous oriente alors vers les corps capables d'en produire de semblables. Or, le désir humain s'écarte du désir animal par son illimitation. De là découle le fait que l'état de nature –dans la mesure où les hommes n'y sont soumis à aucune loi, à aucun pouvoir politique reconnu comme souverains- constitue un état de guerre. Dans

⁶ Une étude plus approfondie de la pensée de Hobbes -que nous n'engageons pas ici- montrerait que l'anthropologie ne se réduit pas à ce naturalisme mécaniste dans la mesure où l'homme est également un être libre et créateur puisque producteur d'artifices, dont cet artifice par excellence qu'est « le grand Léviathan ».

⁷ Voir sur ce point *Léviathan*, chapitre 6, p. 124 sq.

cet état, aucune force supérieure ne vient en effet arrêter le déchaînement des forces naturelles des individus en proie à leurs désirs, ce qui en fait le règne de la violence et de la crainte. La guerre résulte de la conjonction des deux passions qui mettent l'homme en mouvement : le désir de puissance et de domination absolue, la peur de la mort violente.

Cette première passion prend deux formes : la convoitise infinie des biens, le désir de gloire et de reconnaissance. Or, l'essence même du désir, qui est tourné vers l'avenir, vers la répétition de la jouissance, le condamne à l'insatisfaction. Sa liaison étroite à l'imagination – comme faculté du possible, qui nous porte au-delà de nous-mêmes – nous porte à rechercher et à anticiper sans fin un agrément absent et espéré. Tout désir porte avec lui l'espérance de la prolongation indéfinie de la satisfaction, ce qui fait de la vie un mouvement passant sans cesse de la présence d'un bien à l'acquisition d'un autre⁸. Or, comme souvent les êtres désirent la possession de biens qui ne peuvent être divisés et répartis, ils sont portés à s'affronter pour leur possession exclusive. Le désir, loin de réunir les hommes, constitue un puissant motif de dissociation: s'emparer du bien d'autrui par la force est, en l'absence de tout pouvoir transcendant, un moyen d'appropriation fort tentant. Toutefois, le désir ne se cantonne pas à cette dimension naturelle⁹. La méchanceté humaine doit être comprise à l'aune d'une passion plus spirituelle : le désir de supériorité. Chacun se fait une très haute estime de ses propres mérites et s'accorde une valeur plus élevée qu'à ses semblables. Or, la force de cette croyance demeure tributaire de sa validation par autrui. La vanité guette donc dans le regard d'autrui tout signe lui indiquant qu'elle ne reçoit pas l'honneur auquel elle aspire. La force paraissant le signe de cette excellence, les hommes y ont recours pour arracher l'admiration que leur amour-propre désire. La guerre n'a donc rien de biologique, elle ne dérive pas du besoin mais d'une cause profondément spirituelle : le désir de jouir de l'admiration des autres. Son moteur, même lorsqu'il y a appropriation, volonté d'accaparament des biens, c'est l'envie de gloire, de reconnaissance, ce que Rousseau appellera « la fureur de se distinguer¹⁰ ». Parce que la vanité les incite à la violence et à la défiance, les hommes abandonnés à leur pure naturalité voient l'antagonisme de leurs désirs aboutir à une guerre ininterrompue.

A l'état de nature, chacun ne peut en effet compter que sur ses propres forces pour défendre ses biens et sa personne. Le droit de nature, lequel désigne ce qu'il est permis à chacun d'entreprendre, découle de la nature même de l'homme qui le pousse à rechercher ce qui lui semble bon et à fuir ce qui lui semble mauvais. Or, comme ce qui est bon est ce qui fortifie le sentiment vital et ce qui est mauvais ce qui l'amoindrit, le droit naturel se confond avec le désir de conservation de soi. Il autorise donc chacun à faire tout ce qu'il juge nécessaire à sa propre préservation. Chacun y possède ainsi le droit de tuer, ce qui rend chacun menaçant aussi bien que menacé. Or, le problème réside dans la foncière égalité des

⁸ *Léviathan*, chapitre 6, p.140 : « la vie n'est elle-même que le mouvement et ne peut jamais être ni sans désir, ni sans crainte ». Cf. également *Léviathan*, chap.11, pp.186-187 : « La félicité est une progression ininterrompue du désir allant d'un objet à un autre, de telle sorte que parvenir au premier n'est jamais que la voie menant au second. »

⁹ Avec toutes les restrictions qu'appelle cette formule, dans la mesure où l'infinité du désir, son absence de mesure, le soustraient d'emblée à toute naturalité.

¹⁰ Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, Seconde Partie, Œuvres complètes, tome III, Bibliothèque de la Pléiade, p.19.

hommes envisagés sous le rapport de la force. Certes, les hommes présentent des différences entre eux, certains jouissant d'une force physique supérieure ou de plus d'adresse. Toutefois, la vulnérabilité du corps humain qu'un rien blesse ou tue, la puissance de l'intelligence suffisent à compenser ces différences. Le plus faible d'apparence peut toujours tuer le plus fort soit par ruse, soit par alliance avec d'autres hommes (possible dans ce cadre de rivalité généralisée). L'égalité n'est donc pas dans la nature ou la quantité de la force dont chacun dispose, mais dans l'effet que celle-ci peut produire : la mort. Aussi la violence ne cesse-t-elle de se nourrir elle-même car sachant que la capacité d'autrui à être mon meurtrier potentiel est égale à la mienne, je ne cesse de me défier de lui, d'anticiper son agression. Dès lors, chacun concevant avec crainte l'hostilité de l'autre comme un obstacle éventuel à sa propre puissance, la peur imaginaire le pousse à se défendre préventivement et la guerre ne s'arrête jamais, faute de possibilité d'une victoire définitive. Opposition des passions, égalité des forces, défiance mutuelle et droit égal à se défendre par toutes les voies estimées valables dessinent l'espace sinistre dans lequel se meuvent les hommes en l'absence de l'Etat. Hobbes appelle cette situation effroyable d'inimitié généralisée où chacun se trouve seul à assurer sa sécurité « la guerre de tous contre tous ». En elle selon une formule extrêmement célèbre empruntée à Plaute « l'homme est un loup à un autre homme¹¹ ».

Cette anticipation terrifiée de la mort qui le guette le conduit au désir de mettre un terme à cette situation. La société ne naît pas de la raison, mais d'une passion, « la peur de la mort violente », qui seule a la force de contrarier le désir de domination. Pourtant, à première vue, le désir de puissance (reconnaissance, propriétés, autorité, etc.) semble ne faire qu'un avec le désir de conservation¹². Plus ma force sera développée, plus je serai en mesure de résister. Toutefois, l'accroissement de ma puissance, loin de favoriser efficacement ma conservation, alimente le désir qu'a autrui de me supprimer puisqu'il me rend plus redoutable. Il échoue donc à satisfaire le désir le plus profondément enraciné en moi : celui de perpétuer mon existence. Aussi, comme l'établissent les chapitres III et V du *De cive*, la loi de nature, c'est-à-dire le calcul rationnel des conséquences utiles ou néfastes de mes actes pour ma personne, impose de rechercher la paix. La raison chez Hobbes est en effet faculté de calcul. Il s'agit donc d'une faculté instrumentale : attachée à comprendre les rapports de causalité, elle permet à l'homme de se représenter les suites bonnes ou mauvaises d'un acte et ainsi d'ajuster les moyens aux fins qu'il se propose (ou pour être exact ici que la nature lui impose sous la forme du désir de se maintenir dans l'existence). Pour éradiquer la guerre, il convient de supprimer ses causes. Puisque l'on ne saurait faire disparaître le souci de préservation de soi (lequel constitue sa cause la plus profonde), il faut agir sur sa conséquence : la liberté de se défendre par toutes les voies estimées appropriées. La paix exige le renoncement à ce droit. Chacun s'en dessaisit donc au profit d'un pouvoir commun, dont la force est tellement supérieure à celle de tous que nul ne peut la contester. L'Etat endigue la violence interindividuelle par les lois qui empêchent les hommes d'exercer leur puissance sans limite et

¹¹ *De cive*, Epître dédicatoire à Monseigneur le Comte de Devonshire, trad. S.Sorbière, GF, p.83.

¹² *Léviathan*, chap.11, p.188 : « La cause de cela [**de la quête incessante de biens**] n'est pas toujours que l'on espère une jouissance plus grande que celle qu'on vient déjà d'atteindre ou qu'on ne peut se contenter d'une faible puissance, mais qu'on ne peut garantir la puissance et les moyens de vivre bien dont on dispose dans le présent, sans en acquérir plus. »

la force publique qui peut les châtier avec une violence irrésistible, ce qui les dissuade de résister à ce qu'il prescrit. Aussi la paix suppose-t-elle l'artifice de la politique comme contrepoids à la tendance naturellement guerrière de l'homme. Toutefois, cette paix n'en est pas moins naturelle. Car naturel ne signifie pas seulement spontané ou originel (en ce sens, la guerre est naturelle) mais aussi ce qui permet la perpétuation et le développement de la vie (en ce sens, la paix n'est pas moins naturelle). L'état de nature n'est une nature que par antiphrase : le pur jeu mécanique du choc des forces rend sa perpétuation impossible. La guerre appelle donc sa suppression, elle n'est que l'aiguillon qui pousse les hommes à tempérer l'ardeur de leurs passions. La paix sera donc l'œuvre de l'homme.

Toutefois, ces analyses de Hobbes s'exposent à deux formes d'objections. Premièrement, ses descriptions qui prétendent remonter à une condition infra-politique transposent un modèle emprunté à une certaine situation politique. On sait, et Hobbes le reconnaît lui-même, à quel point le spectre de la guerre civile et de la défaillance de l'autorité politique hante son œuvre. En ce sens, l'hostilité ne définirait pas la condition pré-politique qui aboutirait à la nécessité rationnelle d'établir un état civil. Ce sera justement ce que les analyses conduites par Rousseau dans le second *Discours* s'efforceront d'établir. La finalité même de la description de l'état de nature (fonder en raison l'existence des sociétés politiques) détermine et biaise par avance le contenu décrit (état de désordre et de violence). Aussi Rousseau brisera-t-il cette continuité entre état de nature et société en pensant le premier comme parfaitement autosuffisant. Or, cette autosuffisance repose sur une toute autre anthropologie que celle de Hobbes. La dispersion et la solitude des hommes d'un côté, l'absence de tout désir d'appropriation et de domination (lequel suppose un travail de comparaison que l'insuffisant développement de la raison exclut) empêchent l'état de nature d'être un état de guerre. Seul un degré très avancé de socialisation (celui qui suit l'institution de la propriété privée contemporain de l'invention de l'agriculture et de la métallurgie) peut faire naître les passions belligènes. La guerre ne peut surgir qu'au sein d'un certain régime d'organisation sociale.

Deuxièmement, il accorde une signification trop large aux notions de guerre et de paix. En effet, l'existence des sociétés a toujours déjà annulé la violence interindividuelle. Le concept de guerre ne s'applique pas aux particuliers ou aux personnes privées : il ne renvoie pas à n'importe quel affrontement violent mais désigne la forme politique du conflit, celle qui oppose des Etats, des sociétés organisées. Comme l'écrit avec force Rousseau dans *Du contrat social*¹³ « la guerre n'est donc point une relation d'homme à homme, mais une relation d'Etat à Etat, dans laquelle les particuliers ne sont ennemis qu'accidentellement, non point comme hommes ni même comme citoyens, mais comme soldats ; non point comme membres de la patrie mais comme ses défenseurs ». Aussi suppose-t-elle des finalités particulières (appropriation d'un territoire, réponse à une invasion) ainsi qu'un ennemi collectif et organisé en armées identifiables (d'où le port de l'uniforme). La distinction homme/citoyen/soldat souligne bien la particularité de la guerre : ce n'est pas comme individus, pour des motifs personnels, que les hommes s'affrontent mais parce qu'ils sont investis par leur communauté politique, dans une situation de tension, d'une mission de

¹³ Rousseau, *Du contrat social*, I, 4, O.C, tome III, p.357.

protection de l'Etat. Cette définition stricte permet de donner sens à ce que la tradition juridique appelle le *jus in bello*, lequel encadre la conduite de la guerre en proscrivant certains actes. La lutte est ainsi, selon Rousseau, limitée aux soldats, à ceux qui dans chaque camp portent les armes et ce aussi longtemps qu'ils les portent. Les civils se voient exclus du conflit puisqu'ils n'en sont pas partie prenante, de telle sorte qu'on ne doit attenter ni à leur personne ni à leurs biens. Même pour ce qui est des soldats, on perd le droit de les tuer s'ils se rendent, sont désarmés ou réduits à l'état de captifs : seule la menace fonde le droit de vie et de mort. Il n'y a donc pas de guerre privée. La vie dans un Etat politiquement organisé suppose que chacun ait renoncé à exercer la violence et règle ses conflits par le recours à un tribunal qui arbitre d'après la loi. La « guerre des gangs » puisqu'elle met aux prises des groupes de particuliers soucieux de leur seul intérêt personnel ne sont pas des guerres, quelques nombreux soient les morts qu'elle occasionne.

Guerre et paix constituent deux modalités des rapports entre les nations : la guerre désigne la lutte contre des ennemis extérieurs, la paix l'entente entre les peuples.

Guerre et politique

La guerre désigne donc une relation entre deux collectivités organisées, entre deux Etats. On appelle Etat une unité politique indépendante, inscrite dans un territoire aux frontières définies et dont les membres se regardent comme dotés d'une volonté commune, symbolisée par des lois et une Constitution. De la pluralité et de l'indépendance des Etats naissent des rapports de concurrence, des conflits d'intérêts qui les poussent à l'affrontement armé. Si la politique se propose au sein d'un Etat de garantir chacun contre les ennemis intérieurs de la paix par le droit, les relations internationales, faute d'un arbitre supérieur capable d'imposer une loi commune par une force irrésistible, voient les Etats laissés entre eux à l'état de nature. Chaque nation ne dispose donc que de ses propres forces armées pour défendre l'intégrité de son territoire et de ses habitants. Or, les différences de taille, de population rendent les Etats inégalement puissants. Comme une nation ignore aussi bien la puissance exacte de ses voisins que ses intentions, elle est menacée et doit se préparer au conflit. La guerre constituera alors le règlement d'un conflit entre deux Etats par la confrontation violente entre les membres de ces collectivités. On peut alléguer une multitude de causes diverses pour expliquer la guerre : nécessités démographiques, économiques, désir d'appropriation des ressources, antagonismes religieux et idéologiques ; on peut même comme certains invoquer un instinct belliqueux ou une pulsion de mort, la tautologie donnant toujours le sentiment d'avoir pénétré en profondeur dans l'essence des choses¹⁴. Si une telle démarche peut se révéler féconde pour comprendre le déclenchement de telle guerre particulière, elle n'éclaire en rien le travail de définition philosophique qui doit se méfier de la dispersion empirique¹⁵ et chercher le principe universel qui préside à la conduite de la guerre. Or, c'est la finalité de la lutte plus que ses moyens qui définit la guerre comme telle : la guerre vise à préserver l'existence et l'indépendance de la communauté. On fait la guerre pour

¹⁴ Les théories éthologiques et psychanalytiques ressemblent beaucoup dans leur démarche intellectuelle à la médecine de Molière, laquelle expliquait que si l'opium faisait dormir, c'était en raison de sa *vertu dormitive*.

¹⁵ Socrate s'amuserait beaucoup des penseurs qui, à l'image de Ménon, nous proposent un véritable « essaim » de causes de guerre.

protéger sa manière de vivre, pour empêcher que la collectivité ne soit soumise au joug d'un ennemi qui lui imposera sa domination. Aussi indépendance ou extension, lesquelles sont au principe de toute guerre, ne forment-elle qu'un seul et même enjeu : le maintien ou la dissolution d'une entité politique.

Cet enjeu paraît universel pour deux raisons. Premièrement, il transcende tous les motifs particuliers mentionnés plus haut qui ne sont que des moyens au service de cette fin (que l'on se batte pour une idéologie ou pour des raisons économiques, c'est parce qu'on estime que c'est là la meilleure manière de conserver le mode de vie collectif que nous jugeons bon). Deuxièmement, il demeure valable quelle que soit la forme de la guerre (offensive ou défensive) et quelle que soit son éventuelle légitimité¹⁶ (même les auteurs de guerre considèrent leurs agressions sans fondement comme relevant de leur intérêt vital). La guerre a donc partie liée avec la souveraineté, comme Hegel l'établit dans les *Principes de la philosophie du droit*¹⁷. Tout Etat peut entrer en guerre s'il juge que l'on attente à ses intérêts vitaux ou que l'on menace son autonomie. La guerre, quoique tournée vers l'extérieur, poursuit un but tout intérieur : elle est lutte pour conserver le droit d'un peuple à décider librement de lui-même selon l'idée qu'il se fait d'une vie politique libre.

La paix à l'inverse consistera à entretenir des relations exemptes de toute violence avec les nations voisines. Cela ne signifie pas qu'il n'y existera aucun antagonisme, mais qu'il sera réglé par des négociations, des discussions visant à dégager un compromis. La paix se caractérise par la prédominance de la diplomatie, c'est-à-dire la recherche par la parole argumentée d'une solution appuyée sur la coopération volontaire. La paix passe par des accords, des traités¹⁸. Un traité est un contrat par lequel plusieurs Etats s'engagent mutuellement à respecter leur indépendance et à surmonter leur antagonisme. Toutefois, cela ne signifie pas nécessairement la disparition de leur inimitié. Rien n'empêche qu'ils soient en désaccord sur la signification du traité, que l'un comme l'autre tente de modifier discrètement le rapport de forces. De même, l'aspect versatile de la puissance peut bouleverser la configuration internationale dans un sens que les parties ne pouvaient pas prévoir et rendre caduques les clauses de l'accord. Surtout, le respect des traités ne repose que sur la volonté des contractants, volonté qu'ils peuvent modifier à leur guise. Aussi la guerre demeure-t-elle le moyen ultime de vider un différend politique, lorsque les voies de la discussion ont échoué.

Toutefois, on objectera alors que guerre et paix, par delà leur opposition apparente, se rejoignent dans le but poursuivi et ne diffèrent que par la méthode mise en œuvre. Dans les deux cas, il s'agit pour une communauté politique d'assurer sa conservation et son autonomie,

¹⁶ Nous ne traitons pas ici de l'épineux problème de la guerre juste et de ses critères de reconnaissance, qui appellerait une étude particulière.

¹⁷ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, §321-324, trad. Derathé, Vrin, pp.323-324 et notamment § 322 : « L'individualité, comme être-pour-soi exclusif, se manifeste dans sa relation avec d'autres Etats, dont chacun est indépendant par rapport aux autres. Puisque c'est dans cette indépendance que l'être-pour-soi de l'Esprit véritable trouve son existence empirique, c'est elle aussi qui est la liberté essentielle d'un peuple et son plus grand honneur. »

¹⁸ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 332 : « La réalité immédiate dans laquelle les Etats se trouvent les uns par rapport aux autres se particularise en relations multiples dont la détermination dépend de la volonté arbitraire des deux parties et qui a ainsi, en général, la nature formelle de contrats. »

le respect de sa puissance. La paix y concourra par le dialogue, la guerre par l'anéantissement et la destruction de l'Etat rival. C'est le sens des analyses conduites par Clausewitz dans *De la guerre*. Il y définit la guerre comme « un acte de violence destiné à contraindre l'adversaire à exécuter notre volonté » (I, 1, §2). Aussi distingue-t-il le but et la fin de la guerre. Le but, c'est le résultat immédiat auquel la guerre veut aboutir ; sa fin, c'est l'objectif politique qui est visé à travers le but. Son but est par essence purement militaire : il consiste à désarmer l'ennemi. Sa fin est politique : elle consiste à rendre possible une situation politiquement plus avantageuse. Si la défaite se comprend comme l'anéantissement des forces ennemies, cela ne signifie pas nécessairement leur extermination mais plutôt l'aptitude à placer l'adversaire dans une situation si défavorable qu'il préfère capituler plutôt que de poursuivre le combat. Aussi la guerre obéit-elle à une logique propre à laquelle Clausewitz donne le nom de montée aux extrêmes¹⁹. Puisque c'est celui qui déploiera les moyens les plus importants-hommes, armes, propagande, force de volonté, etc.- qui l'emportera, chaque camp incite l'autre à surenchérir dans l'exercice de la violence. S'affrontant par le même moyen, chacun a intérêt à montrer à l'autre qu'il n'hésitera pas à aller plus loin dans l'usage de la force et que sa volonté d'en découdre et de répliquer à toute attaque ne peut être entamée. Pour réussir à obtenir le dessus sur l'adversaire, la guerre est poussée par une nécessité interne à réduire à néant les forces ennemies. Se rendre ne saurait suffire, encore faut-il s'assurer de l'incapacité du camp opposé à reconstituer sa défense.

Toutefois, ce n'est que d'un point de vue théorique, celui de « la guerre absolue », que se déploie cette montée aux extrêmes. Dans la conduite réelle des opérations, des raisons politiques empêchent toujours la lutte d'aller jusqu'au bout, parce qu'une telle violence contreviendrait à la finalité de la guerre. Celle-ci est destinée à se terminer un jour, ce qui implique que l'on prépare la paix qui suivra. Or, il n'est pas question pour le vainqueur de ne semer que ruines, cendres et cadavres, faute de quoi soit il ne retirerait aucun avantage de la lutte (en cas de conquête) soit il nourrirait une haine et un désir de revanche qui se retourneraient contre lui. La fin de la guerre, c'est donc la situation politique que les belligérants veulent atteindre par le recours aux armes : conquête d'un territoire, anéantissement d'un gouvernement étranger menaçant, etc. Elle vise à la destruction de l'*Etat* ennemi et non à celle du *peuple* ennemi : il s'agit soit de renverser le gouvernement étranger dont la politique nuit aux intérêts vitaux de la nation soit de le contraindre à changer d'attitude. Distinguer but et fin de la guerre suggère que la guerre n'est pas un but en soi mais un instrument au service de l'Etat et donc que la signification politique transcende la dimension militaire. D'où la célèbre formule de Clausewitz dans *De la guerre*²⁰ : « la guerre est la continuation de la politique par d'autres moyens ». Seule la fin politique commande la nature, la forme et la durée des hostilités. L'inimitié belliqueuse conserve d'ailleurs une dimension proprement politique, ce en quoi elle se différencie de la haine individuelle. Clausewitz distingue à ce titre *l'intention d'hostilité* du *sentiment d'hostilité*, la guerre se bornant à la première. L'ennemi politique n'est pas l'ennemi personnel : deux nations peuvent s'affronter sans que les soldats de chaque camp ne nourrissent une détestation farouche de

¹⁹ Clausewitz, *De la guerre*, I, 1, §3, p.52.

²⁰ Clausewitz, *De la guerre*, I, 1, §24, p.67.

leurs ennemis²¹. Aussi la guerre ne diffère-t-elle de la paix comme règlement diplomatique des différends que par les moyens, elle ne forme pour ainsi dire qu'une négociation plus serrée. La paix ne se comprend pas comme l'existence de relations entre les Etats et la guerre comme leur rupture ou leur absence. La guerre n'a pas d'autonomie, elle constitue une stratégie par laquelle dans une configuration donnée des relations internationales, un Etat décide de transformer le rapport de forces en sa faveur ou de parer les ambitions d'un Etat plus puissant.

Aussi découle-t-il de ces analyses que le chef d'Etat ne peut éviter de se préparer au conflit armé, quand bien même il désirerait le règne de la paix. Le maintien de celle-ci ne dépend pas de son unique volonté dans la mesure où son pays n'est jamais seul au monde. Il suffit qu'un Etat voisin le menace et l'attaque pour qu'elle soit rompue. Dans ce cas, avoir négligé les moyens d'une riposte efficace serait payé de l'asservissement au joug du vainqueur. C'est la signification profonde de ce que l'on appelle le réalisme politique pour lequel la prudence commande de ne pas surestimer les bonnes intentions d'autrui. Le réalisme repose sur une anthropologie pessimiste pour laquelle les hommes sont naturellement méchants et plus encore inconstants. C'est ainsi que Machiavel peut écrire dans qu' « un prince ne doit donc avoir d'autre objet ni d'autre pensée, ni choisir d'autre chose quant à son métier hors de la guerre, des institutions et de la discipline militaire²² ». Aussi refuser absolument la guerre, c'est courir le risque d'être réduit en esclavage par ceux qui l'acceptent. La volonté de paix, purement morale, reste impuissante devant le déchaînement de la force, lequel ne peut être arrêté que par une autre force. La non-résistance conduite au nom de la paix en vient à rendre son objectif impossible car l'agresseur, ne rencontrant aucun obstacle, profite de la faiblesse de l'Etat attaqué pour lui imposer sa volonté. La politique relève de l'ordre de la pratique, de l'action, lequel est soumis au critère de l'efficacité. Quand bien même un pays arguerait qu'il n'a pas en tête les desseins qu'un autre pays lui prête, si ce dernier l'attaque, il n'a pas le choix et doit combattre. C'est ce que résume la célèbre formule latine *Si vis pacem para bellum* : « Si tu veux la paix, prépare la guerre ». En ce sens, le pacifisme intégral et inconditionnel néglige que la paix politique n'est pas un état de calme entier ni surtout une valeur absolue. Le cas des accords de Munich de 1938 est devenu le paradigme de cette idée²³ : on peut refuser une guerre par lâcheté ou par sous-estimation de l'ennemi ; on n'a alors pas mis un terme au problème et sans doute s'est-on simplement contenté de retarder le conflit (et ainsi a-t-on donné plus de latitude à l'ennemi pour développer ses forces et nous vaincre). Il y a une paix qui n'est que soumission et servitude.

On objectera toutefois que la paix peut être maintenue sans que la guerre ne s'engage si un Etat manifeste aux puissances voisines sa capacité de défense. C'est la logique de ce que l'on nomme la *dissuasion* : suggérer aux autres nations l'étendue de ses moyens militaires et la fermeté de sa résolution à en user en cas d'agression. Elle repose sur deux idées. Premièrement, la menace demeure le moyen le plus approprié de tempérer les ambitions des

²¹ Clausewitz, *De la guerre*, I, I, §3, p.52.

²² Machiavel, *Le Prince*, chapitre XIV, trad. C.Bec, collection « Bouquins », Robert Laffont, p.146.

²³ C'est ce que résumant à leur manière les réactions de Churchill (« Vous aviez le choix entre le déshonneur et la guerre. Vous avez choisi le déshonneur et vous aurez la guerre. ») et de Blum (« J'étais partagé entre un lâche soulagement et la honte. »)

autres Etats. Seul le plus strict calcul des conséquences peut montrer à une nation belliqueuse qu'elle aurait plus à perdre si elle engageait la lutte (destructions des infrastructures, armées et populations décimées) qu'elle n'aurait de profit à en retirer. Deuxièmement, tout ce qui peut être interprété comme signe de faiblesse nourrit le désir d'appropriation ou de domination des puissances voisines. En ce cas, la paix se comprendrait comme un certain équilibre entre les puissances dicté par un calcul d'intérêts. Aussi repose-t-elle également sur le jeu des alliances : en joignant les forces militaires de plusieurs nations, on accroît les chances de préserver sa souveraineté. On manifeste clairement par là qu'on empêchera toute hégémonie, toute supériorité excessive d'une puissance particulière. L'équilibre compense ainsi les disparités interétatiques. Toutefois, on peut se demander s'il convient d'appeler *paix* une telle situation. En effet, la menace suppose un accroissement constant et partant illimité des armements, ce qui non seulement tend à rendre les guerres plus violentes, mais encore installe une atmosphère de défiance, de tension et de peur extrêmes qui empêchent les populations et les gouvernants de connaître la tranquillité. Le moyen mobilisé pour garantir la paix semble rendre impossible la fin qu'il se propose puisqu'il crée les conditions dans lesquelles la guerre semble la plus à même d'éclater à tout instant. Fonder la paix sur la peur, c'est alimenter le sentiment d'insécurité, lequel incite précisément à préparer la guerre. Aussi objectera-t-on que c'est le réalisme politique qui produit la guerre et empêche la paix dans la mesure où il confond la cause et l'effet. Ce n'est pas parce que les hommes sont mauvais qu'ils font la guerre, mais parce qu'on se défie d'eux et qu'on les combat qu'on nourrit leur violence. La paix ne semble possible que si les Etats cessent d'apparaître comme des menaces les uns pour les autres, ce que ne saurait produire la course aux armements.

La paix perpétuelle

Aussi semble-t-il que la paix entre les Etats ne puisse advenir que si elle fait l'objet d'une politique effective. Loin d'être un idéal vide, une aspiration chimérique, elle semble appelée par la tendance belliqueuse de l'homme elle-même. L'égoïsme foncier des hommes qui les pousse à se heurter violemment les uns aux autres les contraint malgré eux à rechercher la paix. C'est le sens des analyses consacrées par Kant dans la Septième Proposition de l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. Elles reposent sur une analogie entre les rapports des hommes au sein d'un Etat et les rapports des Etats entre eux. La vie sociale repose sur l'insociable sociabilité²⁴, expression qui traduit la coexistence de deux penchants antagonistes. D'un côté, les hommes tendent à s'associer les uns avec les autres car seule la coopération sociale leur permet de satisfaire leurs désirs et leurs intérêts. De l'autre, la férocité de leur égoïsme, leur propension à vouloir avoir la suprématie sur les autres instituent la société en lieu de concurrence forcenée, ce qui la menace perpétuellement de dissolution. Or, le jeu des passions qui les conduit sans cesse à se heurter violemment les uns aux autres et finit par empêcher la satisfaction de leurs inclinations les amène, malgré eux, à se donner des lois et *in fine* à obéir à la raison plutôt qu'à leurs désirs. Tout se passe comme si la nature, en nous ayant donné des penchants incompatibles, nous avait préparés à vivre sous la conduite de la raison : la rivalité, l'ambition

²⁴ *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* [désormais abrégée *IHU*], Quatrième proposition, in *Opuscules sur l'histoire*, trad. S. Piobetta, GF, pp.74-75.

nous contraignent à nous organiser selon des règles de droit. Cette organisation n'obéit d'abord à aucune exigence morale puisque c'est l'égoïsme qui nous l'extorque. Toutefois, une fois le droit mis en œuvre, il contraint les hommes à se discipliner et à cultiver leurs facultés, ce qui leur permettra ensuite de développer leur moralité.

De la même manière, l'ambition des Etats qui les conduit à des guerres entraînant ruine matérielle et morale finira par les inciter à construire des institutions internationales destinées à garantir la paix. La guerre, parce qu'elle s'accompagne d'effets désastreux, parce qu'elle sème la misère et l'oppression, apparaîtra même aux nations les plus ivres de puissance, comme trop onéreuse pour ne pas la remplacer par des règles de droit. En effet non seulement la guerre décime les hommes et dévaste les sols et ressources naturelles, mais elle anéantit la liberté politique. La menace de guerre que laisse toujours planer l'indépendance des Etats même lorsqu'aucun combat n'a lieu exclut l'existence d'une paix authentique. Lorsque les armes se sont tuées et que la paix revient, l'horizon d'une guerre éventuelle absorbe toute l'énergie de l'Etat : l'activité des hommes, les richesses produites demeurent orientées vers la réparation du pays ou la préparation du conflit suivant. L'ambition aussi bien que le désir de revanche ne conspirent qu'à accroître une puissance qui n'est pas vouée à profiter au peuple mais à faire effet sur les nations environnantes. Sans doute même, le souci d'effacer le résultat d'une guerre précédente constitue-t-il le motif de guerre le plus important (que l'on songe combien la défaite de 1870 et le culte des provinces perdues a pesé sur le conflit de 1914. De même, ne sont-ce pas les conditions dans lesquelles les vainqueurs ont dicté leurs conditions aux vaincus lors du Traité de Versailles de 1919 qui ont entraîné la ruine de l'Allemagne et nourri le nationalisme le plus sauvage ?). Or précisément selon Kant, il n'est nul besoin de présumer la bonté des hommes pour qu'advienne la paix : elle découle de leur intérêt bien compris. Leur manque de raison les pousse à développer des moyens militaires si destructeurs que la guerre finit par devenir excessivement coûteuse, ce qui les amènera à préférer la discussion pacifique. C'est donc sans aucun sens de la justice, sans qu'ils en aient la moindre volonté, mais par nécessité égoïste que les chefs d'Etat se voient forcés de fonder un droit international pour régler leurs conflits. Les forces déchaînées par la nature guerrière de l'homme se retournent contre elles-mêmes : ce sont les résultats auxquels conduisent les pires tendances de l'homme (celles-là même qui causent les guerres) qui tendent à supprimer la guerre. Si la paix désigne donc l'état dans lequel la raison exige que se trouvent les hommes, la nature force les nations qui n'ont en rien le désir de vivre en paix à y aboutir tout de même, en vertu du cortège d'horreurs qui accompagne la guerre.

Toutefois, cela ne signifie pas qu'il faille attendre que la paix s'installe d'elle-même en spectateur passif. Que la nature semble favoriser malgré les hommes la réalisation des fins de la raison ne signifie en rien que celles-ci se feront sans le concours de notre volonté raisonnable. La philosophie de l'histoire kantienne n'est en rien la connaissance théorique par anticipation d'un mouvement nécessaire -puisque conduit par la nature selon un plan- vers la réalisation de la liberté par le droit. Elle demeure l'expression d'une foi de la raison, laquelle reçoit sa signification des actions auxquelles elle nous porte : grâce à elle nous ne cédon pas au désespoir que fait naître le spectacle des crimes historiques de l'homme, mais nous trouvons la force de concourir à la réalisation des buts raisonnables que le devoir

prescrit. Pour que la paix cesse d'être un simple vœu et puisse devenir effective, il appartient donc à la seule volonté des Etats d'instaurer le cadre juridique qui la rend possible. Kant défend ainsi la thèse selon laquelle la paix est fondée sur le droit : son existence est tributaire de la mise en œuvre de relations juridiques. La finalité du droit consiste en effet à substituer la loi commune et impersonnelle à la violence comme mode d'organisation des rapports humains. La raison exige que nous refusions la force comme procédé de résolution des conflits et que nous nous donnions des règles pour assurer la coexistence de nos libertés. La loi apprend ainsi à chacun à brider son égoïsme et son arbitraire spontanés. Par elle, chacun consent à ce que soient imposées des bornes à sa liberté d'action, l'empêchant d'attenter à celle d'autrui car la réciprocité de cette contrainte empêche les autres de nier la sienne. Or, si à l'intérieur d'un Etat, c'est l'instauration de relations juridiques qui assure la coexistence pacifique des individus, il faut en conclure que seule la mise en place de rapports légaux entre les Etats peut mettre un terme à la guerre. Le droit parce qu'il repose à la fois sur le *consentement* de la volonté à la loi et sur l'exclusion de la *violence* individuelle se confond avec la paix²⁵. Cette identification conceptuelle a pour conséquence la nécessité d'installer des rapports de droit à tous les niveaux de relations entre les hommes. La paix doit être instituée puisque c'est une pure exigence rationnelle que de réaliser le droit. Elle constitue donc dans la terminologie kantienne une Idée, c'est-à-dire un principe qui, sans jamais pouvoir être entièrement matérialisé, doit guider toute action²⁶.

Aussi Kant énonce-t-il dans *Vers la paix perpétuelle* une série d'articles exposant les conditions de cette extension de la juridicité aux Etats, de telle sorte que la guerre disparaisse définitivement. Il appartient en effet à la définition de la paix d'être perpétuelle. Toute paix doit pouvoir être indéfiniment prolongée, sinon elle n'est qu'un armistice. La notion d'armistice renvoie à l'arrêt des combats, lequel s'accompagne certes du désir de leur suppression définitive mais ne signifie pas nécessairement la disparition de l'hostilité. L'armistice fait cesser *une* guerre là où la paix fait cesser *la* guerre, définitivement. La paix dérive d'ailleurs du verbe latin *pangere* qui veut dire planter, enfoncer, ce qui suggère bien l'idée de stabilité et de fixité. Ainsi l'article 1 stipule-t-il qu' « aucune conclusion de paix ne doit valoir comme telle, si une réserve secrète donne matière à une guerre future²⁷ ».

La paix suppose des conditions préliminaires et des conditions définitives²⁸. Parmi les conditions préalables se trouvent : l'interdiction faite aux Etats d'acquérir un autre Etat indépendant ; la disparition des armées permanentes qui créent une menace constante et réduisent l'homme au rang de simple moyen pour l'Etat, niant son statut de fin en soi ; la prohibition des moyens déshonorants qui empêcheraient le rétablissement de relations de confiance (espionnage, torture, assassinats ciblés, etc.).

²⁵ Voir sur ce point Kant, *Doctrine du droit*, Introduction, §§B et C.

²⁶ Kant, *Doctrine du droit*, Conclusion : « En ce sens, la question n'est plus de savoir si la paix perpétuelle est une réalité ou une chimère [...] mais il nous faut, comme si la chose, qui peut-être n'est pas, avait une réalité, agir en vue de sa fondation ». Plus loin : « On peut dire que cette pacification universelle et perpétuelle constitue, non pas simplement une partie, mais le but final tout entier de la doctrine du droit dans les limites de la simple raison. »

²⁷ Kant, *Vers la paix perpétuelle*, trad. J.F. Poirier et F. Proust, GF, p.76.

²⁸ Nous préférons dans cette étude nous restreindre aux articles définitifs, lesquels décrivent précisément les différents niveaux de conditions juridiques requises pour asseoir la paix perpétuelle.

Surtout, la paix est suspendue à trois conditions définitives. Premièrement, la constitution de chaque Etat doit être républicaine. La paix dépend donc du régime politique en vigueur dans les Etats. La constitution républicaine se définit comme le régime de droit par excellence puisque c'est la loi qui y est souveraine. Or, la loi est l'expression de l'intérêt général puisqu'elle émane de la volonté du peuple. Dans le régime républicain, chacun obéit aux lois qu'il s'est lui-même données, puisque la citoyenneté réside dans la capacité à statuer sur les règles qui doivent universellement prévaloir dans l'Etat. Nul ne se situe au-dessus des lois qui, élaborées par tous, s'appliquent à tous. Aussi cette constitution respecte-t-elle seule les principes du droit : liberté (l'universalité de la loi fait que j'obéis à la raison et non à la volonté d'un autre homme), égalité (la loi est la même pour tous). Comme la loi forme ce que tous veulent voir appliqué à tous, l'Etat républicain n'est régi que par des lois auxquelles tous ont donné leur accord. Aussi, le mécanisme même de la décision politique par lequel les auteurs de la loi y seront ensuite soumis diminue les risques de guerre. Dans une République peuplée de citoyens libres, ce sont ces citoyens eux-mêmes qui auraient directement à subir les affres de la guerre, ce qui ne peut que les engager à y réfléchir sérieusement. Dans un régime despotique, à l'inverse, le despote, envoyant d'autres hommes combattre à sa place et conservant une vie fastueuse en temps de conflit, peut faire montre de légèreté à déclarer la guerre. Deuxièmement, les Etats doivent s'allier dans une fédération dotée d'un droit garantissant la paix internationale. C'est précisément parce que leurs relations ne sont soumises à aucune instance supérieure que leur simple coexistence rend la guerre toujours menaçante. Exactement comme pour les individus, la raison les oblige à sortir de cette condition et à juridiciser leurs rapports, à se donner des lois et une force commune pour résoudre leurs conflits. Comme le précise l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, seule une « grande société des nations²⁹ » garantirait les plus faibles nations des atteintes des nations les plus puissantes. Selon le même principe que la société civile, ce serait la supériorité irrésistible de la force commune placée entre les mains des institutions internationales, force supérieure à celle de tout Etat particulier, qui garantirait que le droit formerait l'instance décisionnelle suprême. S'allier pacifiquement suppose donc que les Etats règlent leurs antagonismes par la médiation d'un arbitrage appuyé sur des lois communément élaborées et auxquelles ils ont consenti. Toutefois, dans *Vers la paix perpétuelle*, Kant semble préférer une fédération et donc une alliance entre Etats à la constitution d'un Etat mondial. Celui-ci risquerait en effet d'être une vaste tyrannie. Le pouvoir placé entre les mains de ses dirigeants serait tellement important (s'il veut être efficace) qu'ils ne pourraient qu'en abuser. Troisièmement, le droit cosmopolitique -celui qui lie un Etat et l'étranger, le ressortissant d'un autre Etat, qui circule sur son sol- implique que l'étranger soit accueilli pacifiquement, non en ennemi. Cela tient à ce que Kant appelle la « communauté originaire du sol » : la propriété d'un sol n'est pas innée, elle résulte d'un accord entre les hommes. Or, la sphéricité de la Terre limite les possibilités qu'ont les hommes de s'établir quelque part. Ils sont donc poussés à se rencontrer ; aussi, pour limiter l'arbitraire des rapports qui découleraient de cette rencontre, il est nécessaire qu'ils puissent entrer dans des rapports de droit.

²⁹ *IHU*, Septième Proposition, GF, pp.79-80.

Conclusion

Comme le dit Kant dans la conclusion de la *Doctrine du droit* : « La raison moralement pratique exprime en nous son veto irrésistible : il ne doit pas y avoir de guerre ». Mais la tâche n'est pas sans difficultés. Car si les Etats se dotent d'un droit international, dans la mesure où leur puissance diffère, il suffit que l'un d'entre eux soit hégémonique pour qu'il impose à tous ses propres intérêts au nom du droit. Et d'ailleurs, comment contraindre un Etat puissant à se plier à une juridiction qui nécessairement limite ses prérogatives ? Aussi les institutions internationales ne peuvent-elles qu'encadrer l'hostilité et non l'éradiquer puisqu'elle reste toujours une possibilité ouverte par la simple différence des Etats. Mais sans doute contribuent-elles à une culture de la paix, laquelle ne doit son effectivité qu'aux efforts entrepris par chaque homme en vue de discipliner ses passions et de développer sa raison pour vivre sous sa seule conduite. Seule la tâche infiniment réitérée de l'éducation à la raison des hommes, laquelle suppose un concept non empirique de l'humanité, pourra donc les empêcher de connaître pour seule paix perpétuelle celle des cimetières³⁰.

³⁰ Rappelons que « A la paix perpétuelle » qui donne son titre à l'opuscule de Kant était le nom d'une auberge sur l'enseigne de laquelle était peinte un cimetière.