

P H I L O S O P H I E S

KANT
RÉVOLUTIONNAIRE
Droit et politique

*Suivi de textes choisis de la « Doctrine du Droit »
traduits par J.-P. Lefebvre*

PAR ANDRÉ TOSEL

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

PHILOSOPHIES

Collection dirigée par
Françoise Balibar, Jean-Pierre Lefebvre
Pierre Macherey et Yves Vargas

ISBN 2 13 043229 8

ISSN 0766-1398

Dépôt légal — 1^{re} édition : 1988, juillet

2^e édition : 1990, octobre

© Presses Universitaires de France, 1988
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

Sommaire

5 Chronologie

7 Vocabulaire

11 *Le fait du droit et la Révolution française*

La Révolution : présentation historique de la nature morale de l'humanité, 11 - La ruse kantienne et la genèse antinomique du droit, 13 - Critique de la violence et apologie du maître révolutionnaire, 16 - Contre les théoriciens de la contre-révolution, 19 - Qui exerce la Terreur?, 21 - Le juste rapport de la théorie et de la pratique, 23.

26 *Le droit dans l'histoire et le droit pour la philosophie*

a / Le droit, produit et régulateur de la disposition technico-pragmatique de l'espèce humaine, 26 - Fin de l'histoire, réalisation du droit, 28 - *b* / Le droit, comme norme de la disposition pratique de l'espèce humaine, 30 - Nature double du droit, 32 - Fonction médiatrice de la philosophie du droit dans le système de la philosophie, 36.

40 *L'idée du droit*

Droit et morale, 40 - La communication juridique, 42 - Les trois éléments constitutifs du droit, 44.

48 *Le droit privé*

La liberté, unique droit naturel, 48 - La possession, droit privé fondamental, 50 - La propriété privée et son impossible justification ; l'homme comme bourgeois propriétaire, 53 - Droit personnel sous l'espèce d'une chose, rapport salarial et économie politique, 57.

62 *Le droit public*

La société civile ou République, 62 - Le contenu de l'Etat de droit, la loi, et le contrat originel, 64 - Les sujets de l'Etat de droit et les droits de l'homme et du citoyen, 67 - L'Etat de droit contre l'Etat despotique-paternaliste, 71 - La République et ses pouvoirs, 78 - La théorie de l'obligation politique et la condamnation du droit de résistance, 82 - Sphère de la « publicité » et réformisme permanent, 88 - Le droit international et le pacifisme institutionnel, 94.

101 Textes

Métaphysique des Mœurs. Première partie : *Doctrine du Droit*. La traduction a été effectuée par J.-P. Lefebvre sur l'édition des *Kant-Werke. Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt, Band 7, Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, 1968.

- Texte n° 1. Qu'est-ce que le droit? (*DD*, Introduction à la doctrine du droit, § B, § C), 101
- Texte n° 2. Droit et contrainte (*DD*, Introduction à la doctrine du droit, § D), 102
- Texte n° 3. Postulat juridique de la raison pratique (*DD*, Droit privé, § 2), 102
- Texte n° 4. Possession et communauté originaire du sol (*DD*, § 13), 103
- Texte n° 5. La prise de pouvoir originaire (*DD*, § 14), 104
- Texte n° 6. La propriété dans l'état de nature et dans l'état civil (*DD*, § 15), 105
- Texte n° 7. Le droit personnel sous l'espèce d'une chose (*DD*, § 22, 23), 106
- Texte n° 8. Le droit matrimonial (*DD*, § 24, 25), 107
- Texte n° 9. Le droit du maître de maison et le rapport salarial (*DD*, § 30), 109
- Texte n° 10. Passage de l'état de nature à l'état civil (*DD*, § 41, 42), 110
- Texte n° 11. L'Etat et les trois pouvoirs (*DD*, Droit public, § 45), 111
- Texte n° 12. Les droits du citoyen. Citoyen actif et citoyen passif (*DD*, § 46 et remarque), 112
- Texte n° 13. Le contrat originel (*DD*, § 47), 113
- Texte n° 14. L'obligation politique et la condamnation juridique du droit de résistance. Justification de la Révolution française (*DD*, Remarque générale sur les effets juridiques qui résultent de la nature de l'association civile, A, et note ; § 52 et remarque), 114
- Texte n° 15. Le droit des gens et l'union des Etats (*DD*, § 61), 119
- Texte n° 16. Le droit cosmopolitique et le pacifisme institutionnel (*DD*, § 62 et conclusion), 120

Chronologie
des œuvres de Kant et des contemporains
et abréviations

- 1781 *Critique de la Raison pure (Kritik der reinen Vernunft)*. Traduction Tremesaygues et Pacaud, puf, 1950 (CRP).
- 1784 *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Ansicht)*. Traduction Piobetta, Aubier, 1947, in *La philosophie de l'histoire (IH)*.
- 1784 *Réponse à la question : « Qu'est-ce que les Lumières? »*. Traduction Piobetta.
- 1785 Hufeland, *Versuch über den Grunsatz des Naturrechts*.
- 1785 Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte den Menschheit*.
- 1785 *Fondements de la Métaphysique des Mœurs (Grundgelegung zur Metaphysik der Sitten)*. Traduction Delbos, Delagrave, 1907 (FMM).
- 1785 Compte rendu de l'ouvrage de Herder : *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*. Traduction Piobetta.
- 1786 *Conjectures sur les débuts de l'histoire de l'humanité*. Traduction Piobetta.
- 1786 *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* Traduction Philonenko, Vrin, 1959.
- 1787 Seconde édition de la *Critique de la Raison pure*.
- 1788 *Critique de la Raison pratique (Kritik der praktischen Vernunft)* Traduction Picavet, puf, 1960 (CRPR).
- 1789 Bentham, *Principles of international Law*.
- 1790 *Critique de la faculté de juger (Kritik der Urtheilskraft)*. Traduction Philonenko, Vrin, 1965.
- 1790 Burke, *Reflections on the Revolution in France*.
- 1791 Saint-Just, *L'esprit de la Révolution et de la Constitution de France*.
- 1791 Volney, *Ruines, ou méditation sur les révolutions et les empires*.
- 1792 Humboldt, *Ideen über die Staatsverfassung durch die neue französische Konstitution veranlasst*.
- 1792 Paine, *Rights of Man*.
- 1793 Schmalz, *Das reine Naturrecht*.
- 1793 Fichte, *Appel aux Princes pour la liberté de penser*.

6 / Kant révolutionnaire. Droit et politique

- 1793 Gentz, traduction allemande, avec introduction, de l'ouvrage de Burke sur *La Révolution française*.
- 1793 Fichte, *Considérations pour rectifier le jugement du public sur la Révolution française*.
- 1793 Rehberg, *Untersuchungen über die französische Revolution*.
- 1793 Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*.
- 1793 Mallet du Pan, *Considérations sur la nature de la Révolution de France et sur les causes qui en prolongent la durée*. Traduction allemande en 1794.
- 1793 *Sur le lieu commun : cela est bon en théorie, cela ne vaut rien en pratique* (*Ueber den Gemeinspruch : Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*). Traduction Guillermit, Vrin 1961 (TP).
- 1793 *La Religion dans les limites de la simple raison* (*Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*). Traduction Gibelin, Vrin, 1943 (RR).
- 1794 Mably, *De la législation ou principe des lois*.
- 1795 Hufeland, *Lehrsatz des Naturrechts*.
- 1795 Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'humanité*.
- 1795 Maïmon, *Ueber die ersten Gründe des Naturrechts*.
- 1795 *De la paix perpétuelle : essai philosophique* (*Zum ewigen Frieden*). Traduction Gibelin, Vrin, 1947 (PP).
- 1796 F. Schlegel, *Versuch über den Republikanismus veranlasst durch die Kantische Schrift « Zum ewigen Frieden »*.
- 1796 Fichte, *Fondement du droit naturel* (*Grundlage des Naturrechts*).
- 1796 A. Feuerbach, *Kritik des Natürliche Rechts*.
- 1796 J. de Maistre, *Considérations sur la France*.
- 1797 *Métaphysique des Mœurs : Doctrine du Droit. Doctrine de la Vertu* (*Die Metaphysik der Sitten : 1. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. 2. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*). Traduction Philonenko, Vrin, 1968 (DD).
- 1798 *Le Conflit des Facultés* (*Streit der Fakultäten*). Traduction Piobetta, Aubier, 1947, in *La philosophie de l'histoire* (CF).
- 1798 *Anthropologie du point de vue pragmatique* (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*). Traduction M. Foucault. Vrin, 1969 (A).

Vocabulaire

DOGMATISME/CRITICISME — 1 / Dogmatisme : *a* / procéder en philosophie sans critique préalable de la raison; *b* / prétention de connaître par raison pure, sans la médiation de l'expérience, le suprasensible.

2 / Criticisme : *a* / procéder en philosophie par une critique de la raison permettant de passer du doute au savoir, en distinguant les types de savoir et d'objectivité correspondants; *b* / instituer un tribunal où la raison juge de ses prétentions et de ses formes.

CRITIQUE — 1 / Elle est inutile pour les sciences physico-mathématiques qui construisent leurs concepts dans l'intuition sensible.

2 / Elle est nécessaire pour fonder la métaphysique comme science.

3 / Elle dénonce les illusions métaphysiques de la raison pure et formule la théorie de la connaissance en termes de théorie de l'expérience.

4 / Elle assigne à la raison pratique l'intérêt fondamental de l'homme, et fait de cette raison pratique le sujet même de la critique.

DÉDUCTION — 1 / En général, preuve de la légitimité d'une prétention.

2 / Métaphysique, preuve du caractère *a priori* d'une représentation.

3 / Transcendantale, preuve et explication de l'objectivité d'une représentation *a priori* (par exemple celle du droit).

IDÉES — 1 / Concept issu de la raison.

2 / Sur le plan théorique, les idées de la raison sont des principes transcendants qui ne donnent aucune connaissance des objets de l'expérience, mais qui peuvent avoir une fonction régulatrice (points de vue totalisants).

3 / Sur le plan pratique, les idées sont les principes de détermination de l'action, elles ont une fonction constitutive.

EMPIRIQUE (OU « A POSTERIORI ») / « A PRIORI » —

1 / Empirique : ce qui est issu de l'expérience sensible (percep-

tions ou synthèse de perceptions) ou de l'expérience en tant qu'elle est informée par les lois de l'entendement scientifique.

2 / *A priori* : *a* / ce qui est indépendant de l'expérience ; *b* / ce qui est issu de la raison ; *c* / ce qui est condition de l'expérience comme synthèse de perceptions selon les lois de l'entendement. Les catégories sont *a priori*.

SENSIBLE/INTELLIGIBLE — Sur le plan théorique, ce couple recouvre le couple empirique / *a priori*.

Sur le plan pratique : 1 / Sensible : la dotation en instincts, pulsions, et besoins de l'homme, être naturel appelé à vivre sa condition de créature finie dans la spatio-temporalité, poursuivant ainsi le bonheur.

2 / Intelligible : la possession par l'homme de la capacité de former des concepts, de se représenter des fins, de calculer les moyens nécessaires pour réaliser ces fins, de choisir fins et moyens.

PHÉNOMÈNE/NOUMÈNE (OU CHOSE EN SOI) — 1 / Phénomène : l'être, en tant qu'il nous est donné en notre réceptivité sensible, et que nous le connaissons par la médiation des formes *a priori* de la sensibilité (espace et temps) et de l'entendement scientifique (catégories et concepts).

En ce sens nous sommes donnés à nous-mêmes et nous pouvons former le projet de la connaissance scientifique de notre activité dans la spatio-temporalité. Nous nous connaissons comme spectateurs de notre activité empirico-intelligible, produite.

2 / Noumène (ou chose en soi) : l'être, le même être, tel que le philosophe le pense et tel qu'il pourrait être connu sans conditions par un être qui au lieu de le rencontrer le poserait immédiatement.

En tant que nous sommes des êtres pratiques et que nous nous représentons la loi morale à laquelle nous nous soumettons librement, nous nous obligeons comme acteurs. Nous nous voulons comme chose en soi. L'action humaine se comprend du point de vue de l'acteur intéressé, et elle se comprend pour autant qu'elle se veut et veut se réaliser dans la spatio-temporalité, dans l'histoire.

LIBERTÉ — 1 / Pouvoir proprement humain d'agir en se représentant des fins et en choisissant les moyens nécessaires à leur réalisation. *Willkur*.

2 / Ce même pouvoir humain d'agir en tant qu'il se qualifie moralement, en choisissant de s'obliger à vivre selon le respect dû à la loi morale et de transformer l'empirie. *Wille*.

TRANSCENDANT/TRANSCENDANT AL — 1 / Transcendant : *a* / principe qui exige de dépasser l'expérience possible; *b* / usage d'un principe immanent au-delà de l'expérience possible.

2 / Transcendental : *a* / connaissance, par réflexion, de l'*a priori*; *b* / rapport d'une connaissance à sa source; *c* / rapport d'une représentation *a priori* à son objet.

Pour une meilleure approche, voir : R. Verneaux, *Le vocabulaire de Kant*, 2 tomes, Aubier, 1967, 1973. Consulter aussi G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, puf, 1963.

ECLAIRCISSEMENT — Pour Kant, l'homme est un être à la fois empirique et intelligible, phénoménal et nouménal. En tant qu'êtres empiriques, sensibles, les hommes sont des êtres naturels, conduits par le besoin à s'organiser, à se soumettre à des règles pour trouver la satisfaction de leur désir naturel de bonheur total et durable. En tant qu'êtres intelligibles, ou suprasensibles, les hommes sont libres, non pas sur le plan du sensible où ils sont déterminés comme le sont tous les phénomènes, mais sur le plan d'une expérience non empirique, proprement humaine, celui de la loi morale, immédiatement présente. Cette loi ne se révèle pas à l'entendement organisateur de la science naturelle du sensible (laquelle inclut la science naturelle de notre activité). La loi se révèle à la raison pratique, faculté de l'universel. Fait de la raison, la loi ordonne à l'homme d'agir de telle manière que les maximes de son action soient universalisables, et donc de traiter les autres hommes en fins en soi, non pas seulement comme moyens. Elle prescrit d'agir dans l'empirie, de transformer autant que possible notre propre nature sensible besogneuse et égoïste, de manière à ce que l'ordre humain soit gouverné par l'idée (à réaliser dans l'histoire) d'un royaume intelligible, celui de l'humanité fin en soi.

L'homme est ainsi un être dual, duel, et contradictoire, moralement imparfait, toujours sur la voie de la moralisation. Egoïsme, violence, mensonge dominant parmi les hommes dont les rapports sont déterminés par la volonté de chacun de traiter ses semblables en moyens en vue de son propre et exclusif avantage. Les organisations humaines ne sont que des équilibres précaires entre

raison pratique et désirs lesquels seraient emportés en un conflit intégralement destructeur si les conditions que leur a faites la nature ne les amenaient pas à s'entendre. Ces organisations sont toujours des Etats et des sociétés du besoin et du calcul. Pourtant la morale existe et agit en ce qu'elle prescrit de regarder tout homme comme fin en soi, libre et responsable, et exige la moralisation des formes de vie, la réduction de la violence humaine. La loi morale demande à chacun de se comporter de telle façon que la maxime de son comportement puisse être pensée comme mode de faire de chacun et de tous. La loi morale impose la forme d'une légalité possible de la coexistence d'êtres tous libres dans la condition, tous conditionnés dans la liberté. Le droit est à la fois anticipation et réalisation partielle d'une vie morale qui le déborde : demeurant empirico-intelligible, le droit est toujours affecté par le besoin et le désir, alors que la loi morale propose la perspective d'un royaume intelligible de volontés unies de l'intérieur par les liens d'une reconnaissance, libérées de la violence.

Le fait du droit et la Révolution française

La Révolution : présentation historique de la nature morale de l'humanité

S'il est une philosophie qui s'est trouvée en correspondance avec le plus grand événement historique des Temps Modernes, la Révolution française, c'est bien celle de Kant. En 1789, Kant est âgé de soixante-cinq ans, il a élaboré, sur la base de la révolution copernicienne, du criticisme, les pièces d'un nouveau système unissant philosophie théorique et philosophie pratique.

C'est dans une note de la troisième *Critique* — où Kant présente une version synthétique de sa philosophie de l'histoire — que 1789 est salué comme le début d'une tentative radicale pour reconstruire l'ordre politique et juridique sur la base d'une véritable « organisation », en rupture avec le mécanisme de contrainte propre au despotisme d'Ancien Régime. 1789 ou l'organisation de la liberté par et dans le droit. « C'est ainsi qu'à l'occasion de la transformation récemment entreprise d'un grand peuple en un Etat, on s'est très souvent servi du terme organisation d'une manière très appropriée pour l'institution des magistratures, etc., et même du corps entier de l'Etat. En effet, dans un tel tout chaque membre ne doit pas seulement être moyen mais aussi en même temps fin, et tandis qu'il contribue à la possibilité du tout, il doit à son tour, en ce qui concerne sa place et sa fonction, être déterminé par l'idée du tout » (*Crit. Jug.*, § 65, note p. 194).

A la fin de sa vie, alors que la Révolution a connu ses moments les plus tragiques, en 1798, dans le dernier texte publié de son vivant, *Le Conflit des Facultés*, Kant ne porte aucune condamnation de la politique des Jacobins. A cette époque les intellectuels et théoriciens allemands, une fois passé leur enthousiasme révolutionnaire initial, reniaient dans

leur grande majorité leur prise de parti, ainsi le poète et dramaturge Schiller. Plus encore, beaucoup rejoignaient les conservateurs déclarés pour dénoncer avant toute chose la Terreur, ses atrocités, et excluaient les Jacobins de l'humanité commune, ainsi le poète allemand Novalis, le jeune Schelling et le théoricien politique Gentz. Kant est un des rares, avec Fichte, à reprendre à son compte la substance de l'interprétation jacobine de la Révolution : celle-ci est la manifestation de la nature morale de l'humanité, laquelle s'atteste dans la revendication fondamentale du règne du droit. 1789 est même le signe qui montre que la raison pratique, sous sa forme juridique, peut se réaliser dans l'histoire. 1789 fait apparaître la possibilité de ce qui jusqu'ici demeurait une obligation de la raison. « Que la Révolution d'un peuple d'esprit dont de nos jours nous avons été les témoins réussisse ou échoue, qu'elle soit follement remplie de misères et d'atrocités qu'un homme sensé, s'il avait l'occasion de la recommencer avec toutes chances de succès, n'oserait pas renouveler une expérience aussi coûteuse : elle rencontre malgré tout dans l'esprit des spectateurs une sympathie qui s'approche de l'enthousiasme et dont la manifestation comportait un danger. » Cette sympathie ne peut avoir d'autre cause qu'une disposition morale du genre humain. Cette cause morale est double. La Révolution est morale en son essence, d'abord en ce que chaque peuple a le droit de se donner une constitution qui lui plaît, sans intervention de puissance étrangère; ensuite parce qu'elle veut réaliser la seule constitution qui "est en soi moralement bonne, et conforme au droit", la constitution républicaine, qui a pour vertu, si elle est universalisée, de rendre impossible la guerre (CF, 1798, p. 223).

L'histoire désormais peut révéler son millénarisme laïc et se poser comme poursuite de la réalisation de cet « élément moral ». Le contenu de la Révolution française relève de la raison pratique, c'est celui d'un « devoir » qui à la fois est reconnu par l'âme humaine et concerne « l'humanité dans le tout de son union ». 1789 est le phénomène de l'idée du droit à laquelle nous devons applaudir et dont nous devons considérer avec

sympathie la réalisation. « Un tel phénomène dans l'histoire de l'humanité ne s'oublie plus parce qu'il a révélé dans la nature humaine une disposition, une faculté de progresser telle qu'aucun politique n'aurait pu la dégager avec force de subtilité, du cours antérieur des événements » (CF, 1798, p. 226).

Si sur le plan individuel l'homme sensé doit s'interdire de participer éventuellement au renouvellement d'une telle expérience et de ses propres misères, le philosophe de l'histoire de l'espèce humaine en juge autrement. L'événement que jusqu'ici la philosophie a annoncé, l'avènement du droit comme unité réconciliant cours de la nature et cours de la liberté, impose la fin qu'il vise comme indérogeable, et s'impose comme tournant historique. La philosophie doit alors prévoir la possibilité de son recommencement et le souhaiter. « Même si le but visé par cet événement n'était pas encore aujourd'hui atteint, quand bien même la révolution ou la réforme de la constitution d'un peuple aurait finalement échoué, ou bien si, passé un certain laps de temps, tout retombait dans l'ornière précédente (comme le prédisent maintenant certains politiques [sous-entendu les politiques conservateurs]), cette prophétie philosophique n'en perd pourtant rien de sa force. Car cet événement est trop important, trop mêlé aux intérêts de l'humanité, et d'une influence trop vaste sur toutes les parties du monde, pour ne pas devoir être remis en mémoire aux peuples à l'occasion de certaines circonstances favorables et rappelé lors de la reprise de nouvelles tentatives de ce genre » (CF, 1798, p. 226-227).

La ruse kantienne et la genèse antinomique du droit

Si la philosophie de l'histoire autorise et encourage ce qui est interdit à l'homme sensé, si le penchant moral exige pour sa réalisation par et dans l'espèce ce qu'il peut interdire à l'individu, il semblerait alors que Kant entretienne lui-même une situation de duplicité. Ou du moins de ruse. Kant écrit et

publie dans une Prusse qui, surtout après la mort de Frédéric II (1786), demeure plus despotique qu'éclairée. Il doit ruser avec la censure royale surtout lorsque les guerres anti-françaises rendent dangereuse toute prise de parti pro-révolutionnaire. Il ne faut pas oublier que le second essai de *La Religion dans les limites de la simple Raison* (1793), d'abord publié dans une revue, organe des Lumières, avait été frappé par la censure comme trop favorable aux thèses laïques, critiques du despotisme ecclésiastique (édit de Wöllner).

La duplicité, ou plutôt la ruse en situation de persécution, existait bel et bien, et exigeait un art d'écrire sachant jouer des ambiguïtés, des contradictions feintes, des thèses à demi dévoilées, sans qu'il y ait pour autant dissimulation ni mensonge. Kant a su lui aussi devenir maître en cet art d'écrire sans jamais mentir, tant le mensonge est pour lui immoral. Mais la dualité reprochée à Kant est plus profondément symptomatique de réelles antinomies historiques que le philosophe a eu l'honnêteté et le courage de penser avec cohérence, sans moralisme¹.

Il en va ainsi pour la difficulté majeure de la pensée juridique de Kant, penseur de la Révolution française. Si Kant a été d'une constante fidélité à la substance de l'événement révolutionnaire considéré comme avènement du droit, il a toujours condamné le fait révolutionnaire en général en tant que celui-ci coïncide avec la revendication du droit de résistance, du droit de révolution contre l'Etat légal existant positivement, même si cet Etat positif est très éloigné de l'idée du droit. En première approche, l'antinomie sera la suivante (et d'ailleurs elle ne concerne pas la Révolution française elle-même puisque, selon Kant, celle-ci n'a pas commencé par une révolution au sens strict d'insurrection violente) : si la Révolution française est « le signe historique (*signum rememorativum, demonstra-*

1. Sur cette ruse, voir l'ouvrage décisif de D. Losurdo, *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Napoli, Bibliopolis, 1985. 11 renouvelle la question et nous en partageons les thèses essentielles.

tivum, prognosticum) de la tendance au progrès du genre humain dans sa totalité », avec elle le droit s'inscrit dans les faits ; mais cet avènement du droit surtout, lorsqu'il suit une sédition violente, ne se produit pas lui-même nécessairement sur la base du droit, et n'utilise pas les moyens du droit.

On peut pour l'instant se contenter de la définition du droit suivante : il est la réalisation d'un maximum de liberté pour chacun, dans le cadre d'une organisation civile qui garantit la compatibilité de la liberté de chacun avec celle d'autrui. Il définit ainsi une « société dans laquelle la liberté soumise à des lois extérieures se trouvera liée au plus haut degré possible à une puissance irrésistible » (*IH*, 1784, 5^e proposition, p. 66). Une révolution qui veut réaliser le droit commence par le contredire si elle se présente comme révolte violente contre l'autorité constituée. Cette révolution peut assurément devenir source d'une organisation juridique et politique nouvelle plus conforme à l'idée du droit; mais il reste que si elle instaure ce droit par un appel à la résistance contre l'ordre politique légal, elle s'inscrit d'abord dans le vide juridique qu'elle produit et ne peut se dire fondée sur le droit. Ne pouvant s'autoriser de l'ordre légal qu'elle combat comme contraire ou attentatoire à l'idée du droit, elle ne peut davantage s'autoriser du nouvel ordre qu'elle désire installer et qui ne sera légitimé en fait qu'en cas de victoire. Le fait de l'avènement révolutionnaire du droit (violent et illégal) n'est pas un fait juridique, fondé en droit. Et pourtant, à partir de ce fait, s'instaure et se consolide un ordre juridique que la raison pratique peut reconnaître comme son approximation supérieure.

La « duplicité » kantienne est alors la reconnaissance réaliste de l'antinomie dramatique de l'histoire elle-même. Le droit ne vient pas à l'existence avec les moyens du droit. Le fait sur lequel il commence et s'appuie n'est pas un fondement juridique. La révolution, cette contre-violence qui demeure violence, réactive la situation que la philosophie de l'histoire et la théorie du droit pensent comme originelles. C'est celle du combat des libres égoïsmes déchaînés, de cette guerre civile qui

est aussi un état de nature. La révolte contre un Etat injuste risque d'aboutir d'abord à l'absence de constitution. Les forces qui parlent alors au nom du peuple et de son droit ne peuvent en fait ni coïncider avec le peuple ni avec le droit. De fait, ces forces sont des factions en lutte. Là où domine la rébellion, il n'existe ni droit ni peuple. Comment alors sortir de cet état de nature qui se reproduit au sein de l'ordre positif sinon en entrant dans un état civil? Originellement la sortie hors de l'état de nature passe par une contre-violence originaire fondatrice des lois. Elle passe par un recours à un maître (un « despote » en grec). Comment originellement peut-on amener à respecter la loi une créature qui veut que ses semblables respectent cette loi qu'elle-même, poussée par son « penchant animal à l'égoïsme », désire contourner? Réponse : « Il lui faut un maître qui batte en brèche sa volonté particulière et la force à obéir à une volonté universellement valable, grâce à laquelle chacun puisse être libre » (IH, 1784, 6^e proposition, p. 68). « L'homme est l'animal qui a besoin d'un maître. » En logique, le problème est impossible à résoudre puisque le maître est lui-même un animal qui a besoin d'un maître. En fait le problème se résout, et il se résout toujours mal, puisque l'Etat despotique, constitué dans la positivité historique, intervient. La crise révolutionnaire peut être considérée comme une forme améliorée de cette résolution.

*Critique de la violence révolutionnaire
mais apologie du maître révolutionnaire*

Résolution améliorée, car en ce cas le maître n'est plus le despote d'Ancien Régime, en ce qu'il se réfère à l'idée du droit, et exerce sa maîtrise non pas seulement sur tous les individus qui se sont mis en situation de guerre civile et sont retournés à l'état de nature, mais de manière préférentielle sur les individus que leur « penchant animal à l'égoïsme » incite à se réserver un régime d'exception. Succédant au maître despotique, le maître

révolutionnaire exerce sa maîtrise sur tous les privilégiés qui, par définition, ne reconnaissent pas le droit à l'égalité devant la loi. Ce sont les privilégiés des couches féodales, nobles, haut clergé, toujours prêts à exalter le caractère sacré de leur particularité historique qui sont les exemplaires, éminents, du bois si tordu dont l'homme est fait. Ceux qui confondent le droit et le privilège sont les destinataires de la contrainte exercée par le nouveau maître qui tranche de fait la crise révolutionnaire. Le maître révolutionnaire est peut-être le dernier maître, car s'il intervient comme instrument résolutoire d'une crise, cette crise se déroule néanmoins dans des conditions infiniment plus favorables que la crise originelle de l'état de nature qui a motivé le surgissement du maître despotique.

1789 prouve qu'ainsi sont réunies les conditions que Kant, en 1784, dans *IH* considérait comme difficiles à réunir et qu'il estimait ne pouvoir être rassemblées que « tardivement après de multiples et vaines tentatives ». Ces conditions sont au nombre de trois : « Ce sont des concepts exacts touchant la nature d'une constitution possible, c'est une grande expérience riche du profit de maints voyages à travers le monde, et par-dessus tout c'est une bonne volonté disposée à accepter cette constitution » (*IH*, p. 68-69). Par une accélération foudroyante du temps, la Révolution française condense ces Conditions. Elle est ce signe historique qui manifeste la possibilité actualisée par les hommes d'une manière de penser du point de vue de l'universalité morale, de s'enthousiasmer « pour ce qui est idéal, le concept du droit par exemple » (*CF*, 1798, p. 224). A elle seule, d'autre part, la transformation de la France est riche d'expériences qui dispensent de longs voyages. Quant aux concepts, les philosophes des Lumières les ont esquissés, et Kant lui-même les élabore dans la *Doctrine du Droit*, manifeste et système de la raison pratique juridique. Les assemblées révolutionnaires, par ailleurs légitimes, qui énoncent qu'aucune volonté particulière, aucune juridiction spéciale ne peuvent être source du droit, occupent la place du maître, le dernier maître peut-être, le maître éclairé, capable d'éduquer la bonne volonté. Elles ont pour fonction de combler le vide juri-

dique ouvert par la crise révolutionnaire, de combattre dans les privilégiés ces traits d'animalité égoïste qui persistent dans l'humanité. A la limite, la République représentative fait du peuple le maître authentique, celui qui se nie comme maître, et se pose comme pouvoir législatif n'obéissant qu'à la loi qu'il se donne.

Condamnée comme suspension du droit, la violence révolutionnaire est acceptée comme base non juridique d'un ordre du droit contre lequel toute résistance future sera absolument injustifiable. La Révolution française, guidée exemplairement par l'idéal du droit, est en fait irréversible, comme est en droit injustifiable une restauration du vieil ordre du privilège. Kant prend ainsi position contre toutes les Vendées présentes et à venir, contre toutes les tentatives contre-révolutionnaires en France. « Quand une révolution a réussi et qu'une nouvelle constitution est instituée, l'illégalité du commencement et de son établissement ne saurait libérer les sujets de l'obligation de se soumettre comme de bons citoyens au nouvel ordre de choses, et ils ne peuvent refuser d'obéir honnêtement à l'autorité que possède maintenant le pouvoir »

(*Doctrines du Droit*, Remarque générale au droit public, A, texte n° 14)¹. Mérite la peine de mort celui qui tente d'organiser une sédition, et qui est en fait un parricide, cherchant à tuer son pays.

Ainsi la critique du droit de résistance, fût-ce au nom du droit, se révèle contradictoire du seul point de vue du droit. Elle est assortie d'une justification factuelle de la violence révolutionnaire contre la violence dominante et du rappel du caractère sacré du droit. Car Kant dénonce inlassablement le maintien du *statu quo* de l'ordre féodal et du pouvoir dynastique propre à l'Etat despotique et paternaliste. Ce pouvoir est critiqué comme une machine, un appareil mécanique de contrainte qui ne connaît et manipule que des hommes réduits à

1. A l'exception des textes présentés ici en traduction nouvelle, les textes de la *Doctrines du Droit* sont donnés dans la traduction d'A. Philonenko, *Métaphysique des mœurs*, Première partie : « Doctrines du Droit », Paris, Vrin, 1971. Citée ensuite DD.

l'état de purs moyens, et fonctionne sans jamais prendre en compte la dignité des hommes en tant que fins en soi. Contre un tel pouvoir que Kant identifie dans le *Projet de paix perpétuelle* (1795) comme celui des « politiques moralisateurs », les révolutionnaires français se sont comportés comme des « moralistes politiques », entraînés par la violence inhérente à l'Etat despotique à devenir des « moralistes despotiques ». Le texte ne formule aucun nom, mais les allusions sont sans ambiguïté, surtout si l'on songe à la conjoncture (1795 : fin de la Terreur, mise en place de la Convention thermidorienne, Paix de Bâle). Mais, devenus à leur tour despotiques, ces révolutionnaires n'ont jamais perdu de vue la « politique morale », c'est-à-dire une « politique qui soit conciliable dans ses principes avec la morale, et plus précisément le droit, qui soit soucieuse de corriger les vices des constitutions existantes et de les rendre conformes au droit naturel tel qu'il se trouve devant nos yeux comme modèle dans l'idée de la raison, quand bien même il en coûterait des sacrifices à Pégéisme des chefs d'Etat » (PP, P. 59).

Contre les théoriciens de la contre-révolution

Kant affirme donc que les hommes politiques conservateurs et leurs théoriciens ignorent le droit de la raison et la raison du droit, et acceptent le *statu quo* de la mécanique du despotisme. Ainsi ils « se fabriquent une morale à la convenance des intérêts de l'homme d'Etat », c'est-à-dire de l'Etat paternaliste. Au lieu de refonder la pratique, la praxis, sur l'idée que prescrit la raison, ils légitiment des pratiques d'asservissement au nom d'un soi-disant réalisme fondé sur une pseudo-connaissance des hommes, tels qu'ils sont jusqu'à aujourd'hui; mais en fait ils ignorent ce qu'est vraiment l'homme comme être pratique, et méconnaissent « ce que l'on peut en faire » (PP, 1795, p. 62). Ce faisant, ces « politiques moralisateurs », en soutenant le fallacieux prétexte que la nature humaine est inapte au Bien que prescrit l'idée de la Raison, « rendent

impossible, dans la mesure de leur force, toute amélioration et éternisent la violation du droit » (*PP*, 1795, p. 61). Ils ne sont alors que les agents d'un « mécanisme suivant des lois de contrainte despotiquement imposées », qu'ils identifient à la seule réalité possible. Pour eux, les faits et le monde tels qu'ils vont, les principes empiriques qui régissent les constitutions actuellement en vigueur, ne peuvent être autres qu'ils ne sont.

« Les constitutions présentement en vigueur doivent nécessairement être toujours pour eux les meilleures; tout y marche dans l'ordre mécanique convenable » (*PP*, 1795, p. 62).

En réalité ces « politiques moralisateurs », par leur culte des pratiques empiriques, leur fétichisme du *statu quo*, leur respect flatteur des « puissances du moment », ne sont que des courtisans qui « servent leurs intérêts particuliers », et n'hésitent pas à « sacrifier le peuple et si possible l'univers entier » (*PP*, 1795, p. 61). A l'inverse, les « politiques moraux » disposent des concepts de la raison, et donc du droit, « contrainte égale établie d'après les principes de liberté par laquelle seule est possible une constitution politique existant légitimement », contrainte radicalement opposée à celle du mécanisme despotiquement imposé. « La sagesse politique » les inspire, elle prescrit de suivre l'ordre de la raison pratique-juridique, de renverser en conséquence les rapports politiques qui, loin de correspondre à la dignité de l'homme, produisent son humiliation. Kant ne met pas sur le même plan les « politiques moralisateurs », partisans de l'Ancien Régime, despotique et féodal, et les « politiques moraux » : pressés par les circonstances et aveuglés par un enthousiasme pour la raison pratique qui risque de dévoyer celle-ci, ces derniers prennent « des mesures hâtives », « violent la nature », en ajoutant plus de contrainte que nécessaire. Certes, et on peut penser ici à Robespierre et aux Jacobins, ils « se trompent maintes fois du point de vue politique » et deviennent « des moralistes despotiques (qui pèchent dans la pratique) » (*PP*, 1795, p. 61). Mais, orientés qu'ils sont par l'idéal que prescrit la raison, ils savent ce qu'il faut faire : lorsqu'ils violent ou forcent la nature, « l'expérience » (peut-être Kant songe-t-il à la fin de la

Convention montagnarde et à l'installation de la Convention thermidorienne) » ne peut que les ramener peu à peu dans une voie meilleure (*PP*, 1795, p. 61). Alors que Kant aurait pu dénoncer avant toute chose la Terreur, le mouvement de sa pensée est fondamentalement dirigé contre les pratiques, l'ordre, et les théories de l'Ancien Régime. Si les révolutionnaires despotiques violent la nature, les despotes conservateurs violent le droit. Les uns peuvent être ramenés à la réalité par l'expérience, mais ils gardent rapport à l'idée de la raison; le problème sera donc pour eux de réaliser l'idée de la raison sans méconnaître les droits de la nature (par exemple en satisfaisant aux intérêts légitimes de la recherche individuelle du bonheur, dans un ordre de propriété reconnue). Les autres seront dans une situation politique et ontologique inférieure, car leurs principes empiriques les empêchent d'être amenés à la raison et les conduisent à se laisser dominer par leur égoïsme naturel. Mais l'essentiel n'est pas l'opposition interne aux « politiques moraux »; l'essentiel est l'opposition radicale de principe entre l'ordre politique et social fondé sur le droit et l'ordre du despotisme qui ignore le droit.

Qui exerce la Terreur?

La vraie Terreur n'est pas celle des Jacobins, elle est celle qu'exerce l'obstination du pouvoir existant à maintenir sa contrainte, son refus du droit, son acharnement à réduire l'homme aux seules dispositions égoïstes, sa volonté de lui interdire tout progrès moral. La résistance anti-juridique des révolutionnaires est la riposte de la nature qui ainsi forcée, après s'être laissée informer par l'idée de la raison, recourt à des moyens non rationnels pour la réaliser. Injustifiable en droit la Révolution s'explique comme un appel, un « cri de la nature » (*Ruf der Natur*) dont la responsabilité incombe à l'Etat despotique, ce mécanisme de la pure contrainte. Si la révolution est toujours illégale, elle s'inscrit du même coup dans la téléologie historique, dans le dessein de la nature.

Elle est un « cri de la nature » qu'il vaudrait mieux éviter si possible par une politique de réformes radicales, mais qu'il faut savoir interpréter lorsqu'il retentit. « La sagesse politique considérera comme de son devoir, en l'état actuel des choses, de réaliser des réformes conformes à l'idéal du droit public et, quant aux révolutions, de les utiliser, si la nature les a spontanément produites, non pas pour pallier une oppression encore plus forte, mais comme un cri de la nature pour établir grâce à une réforme fondamentale une constitution légale fondée sur les principes de liberté comme étant la seule durable » (*PP*, 1795, p. 61. Kant a rejeté par prudence en une note ce texte décisif). Cri ou appel de la nature, en ce que se produit une contre-force protestant contre les forces mécaniques de l'Etat despotique et en ce que cette contre-force en appelle à la réalisation du droit dans la nature.

Appel donc à la réalisation d'un ordre de liberté, car la Révolution en son contenu est légitimée comme transformation radicale des fondements de la légitimation au nom de la liberté. On retrouve la même problématique déjà exposée dans la *Religion dans les limites de la simple raison* (1793). Kant faisait alors converger critique du despotisme politique et critique du despotisme clérical. En pleine crise du clergé réfractaire, Kant dénonçait le culte et la religion savante comme « foi d'esclave et de mercenaire ». Il rapprochait lui-même révolution politique — conquête de la liberté juridique — et révolution religieuse — épuration de tout aspect dogmatique et positif présent dans la religion chrétienne. Et dans un texte prudemment renvoyé en note, il solidarisait la lutte des « hommes qui n'en sont qu'au tout début en fait de liberté de conscience » (puisqu'ils se trouvaient précédemment sous le joug servile de la foi), avec la lutte « d'un certain peuple 'en train d'élaborer sa liberté légale », ou celle des « serfs d'un propriétaire foncier ». Il dénonçait l'opinion de tous ceux qui jugent prématurés ces combats pour la liberté, ceux-là mêmes de la Révolution française : ce préjugé de l'immaturité consacre la servitude que la révolution politique et la réinterprétation morale du christianisme s'accordent pour détruire. « Dans une hypothèse de

ce genre (un peuple n'est pas mûr pour la liberté) la liberté ne se produira jamais ; comme on ne peut mûrir pour la liberté, si on n'a pas été au préalable mis en liberté (il faut être libre pour pouvoir se servir utilement de ses forces dans la liberté) (*RR*, 1793, p. 245, note). Kant allait même jusqu'à justifier les difficultés de ces « essais de la liberté » qui impliqueront momentanément des dangers, des sacrifices, des renoncements des individus à leur bonheur individuel. « Les premiers essais en seront sans doute grossiers, et liés d'ordinaire à une condition plus pénible et plus dangereuse que lorsqu'on se trouvait sous les ordres, mais aussi confiés aux soins d'autrui » (*RR*, *ibid.*).

La condamnation du droit de résistance ne doit donc pas faire douter de la réalité de la prise de parti révolutionnaire de Kant. Liée à l'antinomie du droit et de la violence historique, cette condamnation permet sur le plan de la conjoncture (1790-1795) : *a* / de légitimer en France le nouveau pouvoir révolutionnaire contre toute entreprise théorique et pratique de contre-révolution; *b* / de légitimer l'Etat prussien semi-despotique tout en l'engageant à procéder à des réformes radicales, quasi révolutionnaires; *c* / de limiter le contenu du processus révolutionnaire face à tout débordement violent, démocratique, plébéien (entrepris au nom de la remise en cause du droit de propriété ou de la volonté d'imposer aux individus une conception collective autoritaire du bonheur). Kant surtout après 1795 est bien un philosophe révolutionnaire qui souhaite, sous Thermidor, la consolidation du nouveau pouvoir en son pays d'origine et son extension mondiale prudente, mais effective. Ainsi apparaît la singularité du rapport qui unit philosophie critique (réfléchissante) de l'histoire et théorie rationnelle pure du droit.

Le juste rapport de la théorie et de la pratique

En effet Kant entend à la fois réfléchir l'avènement du droit, dans et par la violence des passions, et penser le droit advenu dans son idée. Il inscrit la théorie du droit comme moment de

cette histoire, puisque l'avènement du droit, dans ce signe historique qu'est la Révolution, et sa formulation théorique par la théorie kantienne elle-même inaugurent une nouvelle phase de l'histoire, celle où la théorie prend prise sur la réalité pratique et se la rend conforme, celle où la théorie se réalise, où la liberté instaure son règne dans celui de la nature. La *Doctrine du Droit* de 1797 présuppose ainsi cette convergence de la théorie et de la pratique que présente empiriquement 1789. La Révolution française apparaît alors comme une actualisation des rapports justes entre théorie et pratique. L'opuscule *Sur l'expression courante : il se peut que ce soit juste en théorie mais en pratique cela ne vaut rien* ne se borne pas à présenter un résumé de la théorie du droit; il explicite le rapport théorie-pratique que la *Doctrine du Droit* présuppose et qu'elle n'explicite pas en 1797. Le texte se veut une défense de la Révolution de 1789 comme début de réalisation de la théorie dans la pratique, et simultanément, il est revendication d'une théorie de la théorie saisie dans sa dimension de réalisation pratique. Face aux théoriciens conservateurs tels Burke ou son interprète et traducteur allemand Gentz¹ qui accusent la théorie du droit d'être responsable par son abstraction de l'ébranlement violent des institutions établies, d'être coupable des expérimentations françaises si peu respectueuses des données de fait et de la particularité des pratiques politiques en vigueur, Kant répond en soutenant le droit de la théorie du droit à se rendre conforme la vie politique, à se réaliser dans la pratique. Il s'oppose à tous ceux qui dénoncent le caractère utopique, irréalisable de la théorie chère aux Assemblées révolutionnaires, et qui exaltent comme bonne pratique celle qui a

1. E. Burke (1729-1797), philosophe politique anglais, a écrit l'ouvrage clef du parti anti-révolutionnaire avec ses *Réflexions sur la Révolution en France* (1790), Paris, Genève, Slatkine, 1980. Friedrich von Gentz (1764-1832), principal introducteur de Burke en Allemagne (traduction et commentaire, 1793), est le principal théoricien contre-révolutionnaire de ces années, avec un autre interlocuteur de Kant, Rehberg (les *Recherches sur la Révolution française*, 1793, sont la cible de *Théorie et pratique*). Voir l'ouvrage essentiel de J. Droz, *L'Allemagne et la Révolution française*, Paris, 1949.

pour théorie l'empirisme, la défense de l'existant, de la positivité historique. Kant innocente la théorie du droit de tout péché d'abstraction métaphysique, de formalisme négateur des particularités concrètes. Ces apologies de la pratique et de son empirisme ne sont que la justification du *statu quo*; vaine donc la prétention conservatrice de « réformer, grâce à l'expérience, la raison elle-même, en ce dont elle fait son plus haut titre de gloire et de se montrer capable de voir plus loin et plus sûrement dans une pseudo-sagesse avec des yeux de taupe fixés sur l'expérience qu'avec les yeux donnés en partage à un être qui était fait pour se tenir debout et contempler le ciel » (*TP*, 1793, p. 13). La Révolution française révèle donc la révolution théorique qui s'est accomplie avec l'idéalisme de la raison pratique, dans la conception de la théorie et de son rapport à la pratique, dans l'union d'une philosophie réfléchissante de l'histoire et d'une philosophie pratique-juridique. La théorie possède la capacité d'informer le réel, de le transformer, et elle comprend cette capacité comme une tâche qui oblige et un droit qui exige sa concrétisation. La théorie ne s'en laisse pas imposer par l'autorité du donné, celle des rapports sociaux, des institutions politiques et juridiques existantes. « Ici on a affaire au canon de la raison (en matière pratique) où la valeur de la pratique repose entièrement sur sa conformité à la théorie qui lui sert de base, et tout est perdu si on transforme les conditions empiriques, et de ce fait, contingentes de l'accomplissement de la loi en condition de la loi même et si par conséquent une pratique réglée sur un succès probable selon l'expérience acquise jusqu'à ce jour est autorisée à régenter la théorie qui subsiste en elle-même » (*TP*, 1793, p. 13-14).

Le droit dans l'histoire et le droit pour la philosophie

Approximation et présentation mémorable de l'idée du droit, la Révolution française témoigne de l'intersection des deux plans où le droit se trouve agir. Le droit apparaît dans l'histoire, et comme tel il rend possible une philosophie de l'histoire qui n'est pas dogmatique, mais critique, qui ne donne lieu à aucune connaissance scientifique causale, mais à une pensée réfléchissante impliquant à la fois le point de vue de la causalité et celui de la finalité. Mais le droit est aussi idée de la raison et il relève d'une analyse rationnelle qui le détermine comme système produit par la raison pratique et en fait l'objet de la volonté s'obligeant elle-même, pièce d'une philosophie pratique, normative.

Ces deux plans sont difficiles à distinguer tout au long des étapes de la pensée kantienne. Précisons seulement comment se pose le problème des relations entre genèse historique du droit et théorie transcendantale du droit dans le cadre de la philosophie pratique. Le droit constitue d'abord l'élément qui rend possible la philosophie de l'histoire comme telle. Point d'histoire hors de référence à la réalisation du droit dans le temps des hommes.

a / Le droit, produit et régulateur de la disposition technico-pragmatique de l'espèce humaine

Qu'est l'histoire sinon le développement des facultés naturelles de l'espèce, à savoir de « la disposition technique et de la disposition pragmatique »? La disposition technique désigne l'usage rationnel par l'homme de ses dotations naturelles ou instincts; elle est la capacité ou habilité instrumentale à satisfaire des besoins naturels qui dès lors se présentent comme des désirs conscients, voués à une perpétuelle méta-

morphose. « Pour assigner à l'homme sa place dans le système de la nature, et pour le caractériser il ne reste que ceci : il a un caractère qu'il se crée de lui-même, car il a le pouvoir de se perfectionner selon des buts qu'il a choisis de lui-même. C'est pourquoi à partir d'un animal capable de raison (*animal rationabile*), il peut faire de lui-même un animal raisonnable (*animal rationale*) » (*Anthropologie du point de vue pragmatique*, 1798, p. 161). La disposition pragmatique est d'un niveau plus élevé. Elle consiste pour les hommes à s'utiliser habilement les uns les autres. « Il s'agit du progrès de la civilisation par la culture, surtout la culture des qualités sociales et du penchant naturel de l'espèce à échapper par ses rapports sociaux à la brutalité de la force solitaire, et à devenir un être policé (pas encore moral cependant) et destiné à la concorde » (*A*, 1718, p. 163).

Le droit commence par apparaître comme la forme par excellence de Pautorégulation de la disposition pragmatique. Celle-ci en fait se caractérise comme développement des antagonismes inévitables qui se manifestent dans l'affirmation par chaque individu de sa libre initiative et dans l'utilisation des individus les uns par les autres comme moyens. On peut parler alors d'une genèse naturelle, à la fois mécaniste et finaliste, du droit comme centre de l'histoire humaine. La disposition pragmatique se développe dans l'élément de l'« insociable sociabilité » des hommes, ces êtres naturels, libres et conscients, et elle relève tout à la fois de l'explication causale et de l'interprétation finaliste. Les hommes sont conduits (causalement) à vouloir (téléologiquement) entrer en société pour éviter que le heurt de leurs confrontations en vue de satisfaire leurs désirs ne dégénère en autodestruction des égoïsmes particuliers. D'une part donc une quasi-mécanique du système des interactions humaines, d'autre part, et simultanément, la présentation de ce système d'interactions comme système finalisé. Ni la causalité ni la finalité ne sont néanmoins susceptibles d'être affirmées dogmatiquement, le droit se constituant à l'intersection du système causal des interactions et de sa finalisation immanente. Ainsi, du point de vue du jugement causal,

on peut dire : « Quel que soit le concept qu'on se fait au point de vue métaphysique de la liberté du vouloir, les manifestations phénoménales, les actions humaines n'en sont pas moins exactement déterminées comme tout élément naturel selon les lois de la nature » (*IH*, 1784, p. 59).

Mais, d'autre part, ces lois sont celles d'une nature qui réalise par elles un dessein. Là est le « fil conducteur » d'une histoire qui ne relève ni d'une science causale déterminante, ni d'une téléologie dogmatique, mais qui se présente comme discipline compréhensive. « Les hommes pris individuellement et même des peuples entiers ne songent guère qu'en poursuivant leurs fins particulières en conformité avec leurs désirs personnels, et souvent au préjudice d'autrui, ils conspirent à leur insu au dessein de la nature, dessein qu'eux-mêmes ignorent mais dont ils travaillent, comme s'ils suivaient un fil conducteur, à favoriser la réalisation » (*IH*, 1784, p. 60).

Fin de l'histoire, réalisation du droit

Le droit se révèle être ce fil conducteur. En effet si les hommes développent leurs dispositions techniques et pragmatiques dans l'antagonisme, si chaque individu est une force qui cherche à s'affirmer et qui s'affronte à la résistance des individus-forces si se monte un système quasi naturel de causes et d'effets en retour, d'actions et de réactions, ces forces se composent et tendent, selon l'image physique du parallélogramme des forces, à produire une résultante ; et cette résultante qui fait système se constitue comme fin immanente en ce qu'en elle les potentialités de chaque force trouvent la forme de leur existence composée. Un physicalisme et un finalisme providentialiste, tous deux régulateurs — ils relèvent du « comme si » — s'articulent dans une théorie de la ruse de la nature. L'« antagonisme » des forces est le « moyen dont la nature se sert pour mener à bien le développement de toutes les dispositions humaines » (*IH*, 1784, p. 64). Les activités individuelles conscientes, orientées selon une volonté d'affirmation priva-

tive et exclusive, se transforment en un moteur qui ne se révèle qu'au niveau de l'espèce et s'y révèle comme porteur d'un sens inconscient, non voulu individuellement. Le droit est cette résultante, et avec lui se produit la société civile, « l'ordonnance régulière de la société ».

Le problème que résout le droit est à la fois « le plus difficile », et « celui qui sera résolu en dernier par l'espèce humaine » {*IH*, p. 67). Il est le problème de l'histoire et de sa fin. Le droit est la résolution de ce problème essentiel, « que la nature contraint l'homme à résoudre », et qui est la réalisation d'une société civile administrant le droit de façon universelle {*IH*, 5^e proposition, p. 68). C'est un problème de maximum et de minimum; maximum de liberté et minimum de contrainte. « Ce n'est que dans la société, et plus précisément dans celle où l'on trouve le maximum de liberté, par là même un antagonisme général entre les membres qui la composent et où pourtant l'on rencontre le maximum de détermination et de garantie pour les limites de cette liberté afin qu'elle soit compatible avec celle d'autrui. Ce n'est que dans une telle société que la nature peut réaliser son dessein suprême, le plein développement de toutes ses dispositions, dans le cadre de l'humanité » {*IH*, 5^e proposition, p. 66). Le droit naît ainsi de la « détresse ».

Il est *Not-Recht*, droit de détresse, secours immanent produit dans le développement de cette détresse qui est la pire de toutes, « celle que les hommes s'infligent les uns aux autres, leur inclination ne leur permettant pas de subsister longtemps les uns à côté des autres dans l'état de liberté sans frein » (*Ibid.*, p. 67). Historiquement, tout se passe comme si les hommes — et il s'agit des individus libres de la société de concurrence proto-capitaliste, les *homines economici* — étaient causalement déterminés à vouloir se donner une forme commune de contrainte légale, condition absolue du développement final de leurs dispositions, comme si simultanément se réalisait un but qu'il devient ensuite possible de vouloir poursuivre. Le droit, du point de vue technico-pragmatique qui est celui de la genèse historique, est à la fois fruit de la culture et forme de développement de cette dernière. Il est « l'enclos de l'asso-

ciation civile » qui, telle une forêt, « permet aux arbres de pousser beaux et droits ». Tout se passe comme si, par un mécanisme causal téléologiquement orienté, le bois tordu dont est faite l'humaine nature se redressait par le jeu spontané de ses forces, le droit apparaissant comme le produit et la fin de ce processus quasi naturel, quasi mécanique et quasi organique. Le droit s'inscrit comme produit naturel et historique d'une philosophie théorique de la nature qui se révèle aussi comme histoire. Il est l'« accord pathologiquement extorqué » produit par l'autodéveloppement de l'« insociable sociabilité »; et il formule les requisits du nouveau rapport instrumental des hommes à la nature et à eux-mêmes, requisits qui sont ceux-là mêmes de la modernité proto-capitaliste. L'histoire et le droit, l'histoire définie essentiellement comme histoire du droit, le droit considéré dans son processus d'apparition empirique, sont pensés sur le modèle de l'évolution d'un système naturel de forces servant une finalité naturelle d'ordre supérieur, mais immanente au système même. Mais, et c'est ici que la genèse quasi causale et quasi finale révèle son appartenance au développement de la volonté normative, ces forces sont des libertés, des capacités de choix (« Willkür »). Le droit comme résultante de forces opposées doit être compris comme « liberté soumise à des lois extérieures »; il est système de normes que chacun doit vouloir suivre pour assurer sa liberté de mouvement en consentant à sa limitation par celle d'autrui.

*b / Le droit, comme norme de la disposition pratique
de l'espèce humaine*

La genèse empirique du droit ne relève pas d'une théorie causale, scientifique, qui comprendrait son objet, la diversité des actions et interactions humaines, sous des concepts, telle que l'on puisse déduire cette diversité à partir de lois quasi physiques. Elle ne relève pas davantage d'un finalisme organique posé de manière dogmatique. Il n'est de « théorie »

causale et finale de l'histoire au sens fort que par une illusion qui conduit à croire que le point de vue selon lequel il n'existe qu'objets et manipulation d'objets dans l'extériorité est le seul possible. L'histoire peut être vue comme telle, mais à la condition que cette vue soit comprise non pas comme vue de spectateurs séparés de la scène de l'action, mais comme vue d'acteurs engagés dans le drame historique, qui ne peuvent voir les causalités et finalités de leurs actions que sous la récurrence de cette action même, sous l'obligation à agir selon des lois, c'est-à-dire de normes voulues. La quasi-philosophie théorique de la présentation du droit dans l'histoire (ou de l'histoire du droit) est subordonnée à la philosophie pratique. « Par cette voie, un accord pathologiquement extorqué en vue de l'établissement d'une société peut se convertir en un tout moral » (IH, 1784, p. 65).

Une fois apparu, le droit implique, sans avoir à renier sa base empirique, que l'autodéveloppement de l'antagonisme, qui traverse le processus de la disposition technico-pragmatique, procède à un changement de plan. Ce « tout moral » est éthico-iuridique, il inclut l'état civil juridique. Désormais, sans que cessent de jouer les quasi-causalités des forces propres aux libertés individuelles, sans que disparaisse la quasi-finalisation de ces libertés antagoniques à leur plein épanouissement communautaire (l'espèce), il devient possible, juridiquement souhaitable, et légalement obligatoire, de diriger consciemment et volontairement ce système de normes, de contraintes légales, selon le devoir-être. Le droit, cette réalité à double face, ce centaure, a les pieds et le torse dans les dispositions technico-pragmatiques, ce mixte d'instincts naturels et d'entendement calculateur; mais il a la tête dans l'ordre de la disposition morale, de la raison pratique, de l'obligation qui est purement intelligible. *L'Anthropologie* identifie aussi morale et droit en ce même sens lorsqu'elle introduit, comme troisième disposition du caractère de l'espèce, cette disposition morale, et la définit ainsi : « Agir à l'égard de soi et des autres selon le principe de la liberté, conformément à des lois » (A, p. 162). A ce niveau se révèle complètement « le caractère de l'humana-

nité ». Seulement alors le droit révèle sa force pratique : forme de réalisation des dispositions technico-pragmatiques, il est un moment de la raison pratique, impératif que l'espèce humaine se donne à elle-même de se constituer à la fois en fin de la nature et fin en soi.

Nature double du droit : fait et norme

Le droit est donc à la fois fait et norme, il est ce par quoi « la liberté soumise à des lois extérieures se trouve liée au plus haut degré à une puissance irrésistible » (*IH*, 1784, p. 66). Il relève de la nature empirico-sensible de l'homme, comme force naturelle développant ses dispositions, et de la nature rationnelle, intelligible, du même homme, agissant, non seulement sous la détermination de son rapport à l'extériorité (utilisation de la nature comme objet et des autres hommes comme moyen), mais aussi sous la détermination de la loi pratique qu'il se donne à lui-même. Le droit est une réalité hybride, sensible-intelligible, phénoménale-transphénoménale. En lui nature et liberté, instincts et volonté se médiatisent. Il est l'énigme résolue de l'histoire, puisque par lui s'articulent les lois causales-finales d'une nature qui est à la fois quasi-système de forces et de finalités, et les lois autonomes, spontanées, que la volonté libre se donne à elle-même. Si Kant ne thématise qu'à la fin de sa vie la doctrine du droit, sous l'impulsion de l'accélération de l'histoire dans cet événement-avènement du droit qu'est la Révolution française, c'est que pour la philosophie en général, et pour la révolution philosophique qu'est le criticisme en particulier, le problème du droit est le plus difficile, le plus essentiel aussi; il est celui qui sera et qui est résolu en dernier. Car c'est le problème de l'articulation des deux parties de la philosophie, la philosophie théorique et la philosophie pratique. Le droit est ainsi l'énigme résolue de la philosophie comme système, puisque avec lui la philosophie se systématisé, et se systématisé comme passage de la liberté — par le droit — dans la nature, et comme manifestation de la nature en tant que nature pour la liberté,

sous la forme du droit. En produisant la doctrine du droit, la philosophie s'achève comme système, et s'ouvre sur sa réalisation pratique et historique, puisque le droit est à la fois problème que la nature contraint à résoudre et tâche que la liberté s'impose à elle-même. « Le système réel de la philosophie elle-même ne peut être divisé autrement qu'en philosophie théorique et philosophie pratique d'après la distinction originaire de leurs objets et la différence essentielle qu'elle fonde entre les principes d'une science qui les comporte » (*Première introduction à la critique de la faculté de juger*, traduction Guillermit, Paris, Vrin, 1968, p. 13). Produit du développement de la disposition technico-pragmatique de l'espèce, et condition de possibilité de ce développement, le droit relève de la philosophie théorique en ce que cette disposition, malgré les apparences, concerne la « production » de ce qui est une sorte d'objet, à savoir l'ensemble des conditions rendant possible la coexistence d'individus. Cette disposition technico-pragmatique « relève de la nature du sujet — en ce cas l'espèce humaine — au moment même où l'on représente la manière de produire cet équilibre comme une causalité que nous rendons nous-mêmes possible; on ne représente rien qui ne soit conséquence immédiate de la théorie de l'objet rapportée à la théorie de notre propre nature (nous-mêmes comme causes) ». Certes le droit dans sa formule, celle de l'impératif que Kant nommait dans la *Critique de la Raison pratique* conditionné ou hypothétique, diffère d'un précepte théorique. Il énonce ceci : si l'espèce veut résoudre le problème du développement maximum de ses dispositions, elle doit produire une forme de coexistence que l'on peut se représenter comme résultante d'un parallélogramme de forces. En ce cas, « le précepte pratique diffère bien d'un précepte théorique dans sa formule, non dans son contenu » (1^{re} Introduction à la *CJ*, p. 15). L'impératif hypothétique-impératif de l'habileté et de la prudence : « Si tu veux obtenir y fais x » se résout dans le principe de causalité ; « x produit y ». Il y a réversibilité — sur fond d'identité d'objet — entre le principe de détermination causale et la formule de l'impératif hypothétique qui est imma-

nent au droit comme effet de notre disposition technico-pragmatique. En ce cas, le droit comme fait, union pathologiquement extorquée et voulue comme moyen (et avec lui la politique, celle qu'il n'inspire pas et celle qu'il inspire, l'économie, les règles du savoir-vivre) s'inscrit comme « partie pratique d'une philosophie de la nature » (*ibid.*, p. 15). La genèse empirique du droit relève de « l'art de réaliser ce dont on veut qu'il vienne à être ». Le droit ne peut pas être dit quant à son contenu de fait (le développement de Pinsociable sociabilité dans le sens de la production d'une force qui soit forme de coexistence des *homines economici*) relever de la pratique au sens kantien strict. Dès lors, il faut fixer avec soin la différence entre le technico-pragmatique et le pratique. Et Kant n'arrive que tard à fixer cette distinction (*Critique du jugement*). « Toutes les propositions pratiques qui tirent du libre arbitre comme cause de ce que la nature peut contenir relèvent dans leur ensemble de la philosophie théorique comme connaissance de la nature; seules en diffèrent par la spécificité de leur contenu celles qui donnent la loi à la liberté. On peut dire des premières qu'elles forment la partie pratique d'une philosophie de la nature, des secondes qu'elles sont seules à fonder une philosophie pratique spécifique » (1^{re} Introd., *CJ*, p. 15). Le droit est alors fait que l'on peut se représenter comme produit et construire selon l'analogie d'un système de forces et contre-forces se composant et se finalisant à la force résultante. On peut bien l'appeler pratique au sens large, si l'on suit sa formule qui « contient la possibilité de l'objet par la causalité du libre arbitre », mais « quant au principe, sa formule ne diffère en rien des propositions théoriques qui concernent la nature des choses; bien plutôt elle doit leur emprunter le sien pour présenter dans la réalité la représentation d'un objet » (*ibid.*, p. 16. Voir aussi *Doctrine du Droit*, Introduction, § E, Remarque ; « La loi de contrainte s'accordant réciproquement et nécessairement avec la liberté de chacun dans le principe de la liberté générale est, pour ainsi dire, la construction de ce concept — c'est-à-dire sa présentation dans une intuition pure *a priori*, suivant l'analogie de la possibilité

des mouvements libres des corps sous la loi de l'égalité de l'action et de la réaction », *DD*, p. 107).

Mais le fait du droit n'épuise pas le droit. Une fois produit, ce fait doit être pensé selon sa propre logique; et c'est celle d'une obligation qui fait apparaître un élément spécifique, « la disposition morale » avec ses « propositions pratiques » au sens strict. Le droit est alors une Idée de la raison pratique qui permet de critiquer l'ordre technico-pragmatique et ses buts (la coexistence des libertés dans la nature) en la confrontant à une norme absolue de la volonté, à une norme où s'engage le sens de notre liberté. « La nature nous oblige à ne pas chercher autre chose que cette idée », et celle-ci a pour condition « une bonne volonté » disposée à reconnaître et réaliser cette idée (*IH*, p. 68) qui est celle de la liberté comme « chose en soi ». « La possibilité des choses d'après des lois de la nature est essentiellement distincte selon leurs principes de celle des choses d'après des lois de liberté » (1^{re} Introd., *CJ*, p. 16). Le droit-idée de la liberté (qui s'oblige à obéir à des lois extérieures) dépasse le droit-fait, produit de l'histoire. Il se définit simultanément comme partie de la philosophie pratique au sens strict. Il transmue le contenu empirique de l'insociable sociabilité, l'ensemble des impératifs technico-pragmatiques, en impératif catégorique. Par le droit ce contenu reçoit la forme de cet impératif. L'impératif catégorique se donne une formule juridique. La loi universelle du droit relève des propositions pratiques pures, elle qui énonce : « Agis extérieurement de telle sorte que le libre usage de ton bon vouloir puisse coexister avec la liberté de chacun selon une loi universelle » (*DD*, Introd., § C, texte n° 1).

Le droit transforme les impératifs technico-pragmatiques qui sont à sa base empirique en leur donnant une forme catégorique, en les confrontant à l'idée du monde intelligible dont nous devons être les législateurs. Il expose des propositions pratiques pures, qui « présentent de façon directe comme nécessaire la détermination d'une action uniquement grâce à la représentation de leur forme (selon des lois en général) sans avoir égard aux moyens exigés pour la réalisation de l'objet

présent qui peuvent et doivent avoir leurs principes propres (dans l'idée de la liberté) » (1^{re} Introd., *CJ*, p. 18).

Dès lors, le droit, produit dans l'histoire, présenté par 1789, exige d'être développé comme doctrine, comme première partie de la métaphysique des mœurs, de la philosophie pratique. Réfléchi historiquement comme partie pratique de la philosophie théorique, il se détermine comme partie de la philosophie pratique, de l'ontologie pratique, c'est-à-dire l'ontologie de la réalité suprasensible, de la volonté-liberté.

*Fonction de la philosophie du droit
dans le système de la philosophie*

Cette dualité du droit, fait et norme, cette articulation de la genèse historique et de la déduction systématique, révèlent la centralité du droit pour l'histoire et la philosophie. Le droit occupe une fonction essentielle dans l'histoire de l'espèce, car il est la formule de son problème le plus difficile et ultime. Il exerce simultanément une fonction systématique décisive pour la philosophie. Par sa structure mixte, par son contenu de base technico-pragmatique, il est la dernière partie, pratique, de la philosophie théorique, et par son sommet, dans sa logique, et par sa forme normative, il est première partie de la philosophie pratique. Il permet d'articuler nature et liberté. Il est l'anneau de conjonction qui permet à la philosophie théorique et à la philosophie pratique de faire système. Si l'histoire a pour fin de réaliser le droit, la philosophie a pour fin interne de s'achever comme système ; et ce système ne se constitue que lorsque le système du droit en sa nature mixte est pensé. La philosophie tend ainsi à s'achever, en tant que philosophie, comme système par la doctrine du droit, tout comme elle tend à se réaliser dans l'histoire empirique comme réalisation du droit. La fin de la philosophie en son ordre propre — la doctrine du droit qui lui permet d'articuler ses parties théorique et pratique en système — converge avec la fin de la philosophie dans son rapport à la réalité empirique

qui est de réaliser le droit. Toutes deux s'identifient ainsi en réalisant la fin de l'histoire dans l'avènement universel du droit. Si la philosophie se réalise comme système, unissant par et dans le droit nature et liberté, l'histoire elle-même peut et doit pratiquement se réaliser dans la nature comme système de la liberté, c'est-à-dire comme système réel du droit. Chaque progrès accompli dans l'ordre du droit, et tel est le cas pour la Révolution française qui est présentation sensible, épocale du droit, est présentation sensible du système. L'élaboration de la philosophie critique en système pensant l'obligation de réaliser le droit est alors un moment de l'histoire de la liberté et de son système. Ultime, la philosophie du droit est centrale, essentielle. Car en son dernier moment, la philosophie est intrinsèquement pratique-juridique, tout comme peut et doit être juridique la réalité historique elle-même. La philosophie tend à se présenter et s'achever comme système du droit et à se réaliser comme présentation historique de ce même droit. Politique, histoire, philosophie s'identifient sans se confondre autour du droit. La philosophie est *stricto sensu* sous sa forme ultime et concentrée, abrégée, philosophie *du* droit. Le droit de la philosophie s'explicite dans la philosophie du droit. Philosophie = Droit = Histoire.

A ce propos, on pourrait s'interroger sur la détermination juridique de toute l'entreprise kantienne. La question critique essentielle est bien la question : « *Quid juris ?* » Quels sont les fondements de droit de la connaissance légitime? Quels sont les usages illégitimes de la raison ? Quel est le fondement de droit de la raison pratique ? Si le problème que doit réaliser le droit est un maximum de liberté pour chaque individualité sous une liberté commune, toute l'entreprise philosophique est d'assurer à la raison théorique et à la raison pratique le « sien » de chacune, leur domaine propre, de terminer une fois pour toutes les conflits de limites, de préciser la répartition des sphères du système de la philosophie. Si la philosophie se réalise comme système avec la philosophie du droit, il importe de dire le droit de chaque partie du système. Ce qui vaut pour le système de la philosophie en général vaut pour chaque

partie. Philosophie théorique et philosophie pratique sont toutes deux susceptibles d'être comprises dans les termes fondamentaux de la doctrine du droit. Si le droit a pour fonction de faire cesser l'état de guerre (qui termine l'état de nature en risquant de conduire ses éléments à l'autodestruction) — et donc de faire régner l'état civil, une paix garantie par l'exercice de la contrainte légale — chaque partie de la philosophie a son état de nature, et son état civil produit précisément par l'intervention du tribunal critique. La philosophie théorique est théorico-juridique : elle a pour point de départ logique la scission de la raison en elle-même et pour point d'arrivée l'attribution à l'entendement de la connaissance scientifique des phénomènes, la disqualification des prétentions dogmatiques de la raison sous sa forme rationaliste pure ou empiriste pure, la légitimation de l'usage régulateur de cette même raison. Ainsi les catégories de l'ordre juridico-pratique interviennent à l'intérieur de la philosophie théorique pour en formuler le problème. Il est à remarquer que pour la partie « éthique » de la philosophie pratique, celle de la morale, Kant n'hésite pas à redoubler ce même usage. La *Religion dans les limites de la simple raison* a pour problème central la sortie de l'état de nature éthique, l'instauration d'une communauté éthique régie par le bon principe. Etat de nature, conflit, liberté comme obstacle aux obstacles, possession légitime, état civil, paix, processus historique, moment critique, procès-tribunal, telles sont les catégories originaires juridiques promues à la fonction de catégories trans-juridiques. C'est le juridique qui permet de formuler la systématisme philosophique elle-même.

La *Doctrine du Droit* explicite l'idée du droit, en présupposant acquise sa genèse historico-naturaliste. Elle se développe à son propre niveau topique, qui est celui de la métaphysique des mœurs, explicitation constructive de la philosophie pratique. La genèse ne peut rendre compte du droit en son autonomie, en sa qualité d'action juste s'obligeant et se comprenant. En sa sécheresse, la *Doctrine du Droit* est le dernier moment systématique où le système explicite son intérêt final.

Si le droit est le problème décisif et ultime de l'espèce, la métaphysique du droit (énigme résolue de l'unité de la philosophie comme telle et de l'histoire, de l'identité finale de la philosophie et de l'histoire) constitue le point de départ, dans la théorie redéfinie en ontologie pratique, pour une réorganisation de la réalité de l'histoire en tant que système de la liberté dans la nature. Le procès critique conclut le procès de l'histoire et en ce procès le droit se dit enfin en lui-même. Le droit est à la jointure du logique et de l'historique. Le produit historique des dispositions technico-pragmatiques de l'espèce se pense, se veut, et exige d'être réalisé comme disposition pratique. Ordre est donné à l'histoire d'avancer, de marcher droit, debout, au droit. Réalisation de la philosophie comme système et constitution de la réalité historique comme système de la liberté, *regnum hominis*, trouvent leur formulation dans la doctrine du droit.

Celle-ci n'est pas simple idéologie de légitimation d'une nouvelle classe dominante (elle l'est aussi). Elle est la théorie pratique du procès de constitution de l'espèce. L'idéalisme du droit n'est pas tant reflet ou effet que forme hégémonique d'un mode de vie. L'idéalisme du droit est solidaire d'une philosophie de la direction du procès historique.

L'idée du droit

Droit et morale

La théorie pure du droit a pour propriété de constituer un niveau propre d'objectivité, celui d'un système de règles obligatoires, appliquées, obéies, qui met en quelque sorte entre parenthèses son enracinement dans « l'insociable sociabilité », dans l'ordre des relations de concurrence, et neutralise sa base technico-pragmatique, tout en restant solidaire d'elle. Le droit a pour effet par sa normativité systématique d'assimiler « juridiquement », de transformer en règles de droit son contenu, à savoir les relations humaines marquées par la concurrence et la conflictualité. L'insociable sociabilité, le hors-droit, est ainsi objet d'une transmutation ou transformation juridique, qui lui permet de se reproduire sous une forme nouvelle. Forme au sens fort, car la raison juridique ne connaît que la forme. L'abstraction juridique du contenu ne signifie pas sa disparition, mais sa présentation sous une forme qui sauve le contenu de la menace imminente de son autodestruction. Le contenu exige, pour développer ses puissances affirmatives contradictoires, la régulation de cette forme.

Le droit comme tel « relève du système esquissé *a priori* », issu de la raison. A l'intérieur du système, le droit s'inscrit dans la philosophie pratique en sa partie positive, la « métaphysique des mœurs » : il en est la première partie, la seconde étant la « métaphysique de la vertu ».

Droit et morale constituent ensemble l'Ethique, *Sittenlehre*, au sens de doctrine des mœurs. Ces dernières désignent l'ensemble des règles de conduite qui disciplinent l'action de l'homme comme être libre, capable de volonté, c'est-à-dire doté de « la faculté de désirer, considérée non point tant par rapport à l'action que par rapport au principe de détermination du bon vouloir de l'action » (*DD*, Introduction générale à la métaphysique des mœurs, p. 87). Par et dans les mœurs, les

hommes construisent un ordre sensible et suprasensible, distinct de l'ordre physico-légal. Les mœurs sont à la fois des faits et des normes, de l'être et du devoir-être, de l'être comme devoir-être. Mais dans la théorie ces préceptes de la moralité sont saisis, non pas comme manières et façons de vivre empiriquement données, mais comme lois que la raison prescrit « quand bien même on n'en trouverait pas d'exemple ». Le point de vue du droit est celui de l'obligation : il va de la norme au fait. La métaphysique des mœurs doit être conçue comme un devoir. Les mœurs positives — qui ne peuvent pas ne pas avoir rapport à l'avantage de chacun — sont pour le droit matière qu'il faut informer selon « les préceptes de la moralité ». Elles sont épurées, réformées, reformulées, selon les « principes *a priori* d'une raison pratique pure », qu'il s'agit non pas d'inventer, mais d'exposer comme ce qui s'impose de soi universellement à tout homme raisonnable. « Si donc un système *a priori* de la connaissance par concepts s'appelle métaphysique, alors une philosophie pratique qui a pour objet non pas la nature, mais la liberté de la puissance de choix (*Willkür*) présupposera et exigera une métaphysique des mœurs : posséder une telle métaphysique est déjà un devoir, et tout homme la possède en lui-même, bien que confusément la plupart du temps » (*DD*, p. 91).

Dès lors si le droit relève de l'impératif catégorique — « loi qui m'impose une obligation » —, comment penser la différence entre droit et morale, entre le principe universel du droit et celui de la morale qui énonce « agis d'après une maxime qui puisse valoir en même temps comme une loi universelle » ? (*DD*, Introduction générale, p. 99). La raison pratique a en effet deux législations, la juridique et la morale. « La législation qui fait d'une notion un devoir, et en même temps de ce devoir un mobile est une législation éthique. En revanche la législation qui n'intègre pas le mobile à la loi et qui par conséquent admet un autre mobile que l'idée du devoir est juridique » (*DD*, p. 93). La législation juridique met entre parenthèses la réalité des intérêts pragmatiques qui déterminent l'action pour ne s'intéresser qu'à la conformité ou non-

conformité d'une action avec la loi. Elle n'est pas déterminée par le respect de la loi comme telle. La législation morale, en revanche, est celle par laquelle l'action est accomplie pour obéir à la loi du devoir, par respect pour la loi. L'une n'est mue que par l'obéissance effective, l'autre est accomplie par le pur respect de la loi morale. Ces deux législations ne sont pas tant opposées que dialectiquement complémentaires. Si la législation juridique tient sa catégorie d'obligation formelle de la législation morale, laquelle maintient une priorité, elle se révèle être une condition logique effective de possibilité de cette dernière qui la commande.

La communication juridique

Kant qualifie la législation juridique d'externe et la législation morale d'interne. La première définit la légalité de l'action, la simple conformité ou non-conformité avec la loi, abstraction faite des mobiles de l'action; la seconde définit la moralité, « conformité en laquelle l'idée de devoir selon la loi est en même temps le mobile de l'action ». La législation éthique ne peut être qu'interne, la législation juridique est externe : la législation morale exige fondamentalement une adhésion moralement pure du sujet en son intériorité; la législation juridique oblige à une action, conforme à la loi, dans un rapport où sont donnés dans l'extériorité l'autre homme et le monde; elle ne considère pas l'intention morale interne.

Si la relation morale est la relation de la personne libre à elle-même, si cette relation monologique du sujet à lui-même peut se penser abstraitement comme telle, cette abstraction provisoire et nécessaire ne saurait être érigée en situation indépassable. Elle présuppose la relation ou rencontre, le dialogue des personnes libres données simultanément dans leur interaction de personnes et dans leur commerce avec les choses. La législation juridique explicite ce présupposé minimal quant aux relations entre individus qui sont des « personnes », sujets susceptibles d'imputation, responsables de leurs actions, et qui

agissent en posant leurs actions dans une extériorité chosale, en se confrontant à la nature des « choses ». L'interne — l'impératif catégorique moral — a une valeur normative absolue, mais il n'est point isolable ontologiquement de l'externe. L'externe — la légalité comme conformité à la loi d'actions posées par des personnes libres en commerce réciproque — conditionne l'interne dont il reçoit aussi sa destination. La législation juridique définit la coexistence des hommes en une communauté des vouloirs où chacun doit aussi se définir comme volonté morale. La coexistence des libertés extérieures, dans la sphère des actions réciproques, définit le droit comme précondition de la morale, laquelle garde son autonomie de législation. Le droit se pose comme le fait d'une obligation immédiate; et cet impératif est inconditionné. Ainsi conçu, le droit est originairement un impératif exposable mais indémonstrable ; il s'agit d'un principe nécessairement évident par lequel se constitue le « nous » d'un commerce des personnes entre elles et avec les choses. Cette communication est l'acte d'une liberté *a priori*, indéductible, qui s'expose dans les actions des hommes, dans l'expérience, mais qui comme telle renvoie à un ordre intelligible, que Kant nomme noumène (*DD*, p. 101).

Cette coexistence des libertés extérieures s'exprime dans ce principe pratique indémonstrable mais d'une évidence nécessaire. « Agis extérieurement de telle sorte que le libre usage de ton pouvoir de choix (*Willkür*) puisse coexister avec la liberté de tout un chacun suivant une loi universelle » (*DD*, texte n° 1). Ce principe oblige à la constitution d'une communauté de coexistence des personnes et vaut « comme un postulat qui n'est pas susceptible d'être prouvé ultérieurement ».

Avec la sphère du licite, le sujet moral, monologique, de l'impératif catégorique s'aperçoit comme sujet dialogique, c'est-à-dire rapport originel de soi aux autres dans la communauté d'un rapport conflictuel-consensuel aux choses. S'il n'est pas de liberté interne sans liberté externe et réciproquement, il n'est pas de morale sans droit ni de droit sans morale.

Les trois éléments constitutifs du droit

Ainsi Kant dégage-t-il le premier élément constitutif du droit. « La notion de droit en ce qu'elle se rapporte à une obligation qui lui correspond (autrement dit la notion morale de droit) ne concerne en premier lieu que le respect extérieur, le rapport pratique d'une personne à une autre personne, dans la mesure où leurs actions peuvent, comme autant de faits, avoir (immédiatement ou médiatement) une influence l'une sur l'autre » (*DD*, Introduction à la doctrine du droit, § B, texte n° 1). Le droit relève donc du monde des rapports pratiques que chaque homme noue originairement avec ses semblables, définissant cette sphère de l'intersubjectivité fondamentale. Cette intersubjectivité pratico-juridique se distingue de toute autre, en ce qu'elle est le rapport entre deux capacités de choix, deux arbitraires (*Willkür*) et non pas entre arbitraire et désir. Si le désir est représentation d'un objet posé comme but, la *Willkür* est la conscience de la possibilité de l'atteindre ; et le rapport juridique est rencontre de deux facultés conscientes chacune d'elles du pouvoir qu'elle a d'atteindre l'objet du désir. Ici apparaît le second trait caractéristique du droit, la réciprocité. « En second lieu cette notion ne désigne pas le rapport de l'arbitraire au désir (ni non plus au besoin) de l'autre, comme c'est le cas par exemple dans les actions de bienfaisance et de comportements cruels, mais uniquement son rapport au bon vouloir (*Willkür*) de l'autre » (*DD*, Introduction à la doctrine du droit, § B, texte n° 1).

Par la relation juridique, chacun se saisit comme responsable face aux autres en ce que ces derniers peuvent demander à chacun de rendre compte de ce qu'il a fait (et réciproquement ils sont eux-mêmes responsables devant chacun). Le rapport juridique ne peut s'instituer qu'entre deux êtres humains, et ceux-ci se personnalisent au sens strict en nouant ce rapport caractérisé par la réciprocité. Réciprocité d'un droit et d'un devoir.

A l'obligation qui m'oblige à coexister avec autrui en reconnaissant sa sphère de liberté, correspond le droit de

l'autre à me contraindre à l'accomplissement de l'action à laquelle je me suis obligé, et inversement. La structure de la relation est bien réciproque, et assure une communication originelle, une interaction pratique fondatrice, et la présence simultanée d'un devoir d'une part, d'un droit de l'autre. N'est donc humain que le rapport de l'homme aux êtres qui ont des droits et des devoirs, c'est-à-dire aux autres hommes. Avec les animaux, n'existe alors aucun rapport juridique, puisque les animaux ne sauraient, selon Kant, avoir ni droits ni devoirs. N'est pas davantage rapport personnalisant ou intersubjectif, ou juridique, le rapport que les hommes ont avec des êtres qui auraient seulement des droits non des devoirs, tel Dieu (*DD*, Appendice à l'introduction à la doctrine du droit, Division du droit, p. 115). De même ne saurait être qualifié de juridique ou d'humain, le rapport entretenu par les hommes avec des êtres qui n'auraient que des devoirs et aucun droit, tels les esclaves et les serfs. Le droit exclut principalement toute servitude, tout esclavage, et ne connaît que des personnes libres. Il est à ce titre le rapport humain fondamental, le rapport pratique radicalement humanisant, par la réciprocité qui lie le devoir comme accomplissement de la loi et comme faculté de contraindre à cet accomplissement. Tel est le second trait caractéristique.

Le rapport juridique est nécessairement formel, et c'est là son troisième trait caractéristique. Il ne considère que « la forme dans le rapport du bon vouloir réciproque dans la mesure où il est simplement considéré comme libre » (*DD*, texte n° 1). Le rapport juridique ne se préoccupe pas d'établir quels sont les buts ou les utilités que les sujets poursuivent. Il ne vise qu'à prescrire la forme sous laquelle le but doit être atteint. Si le contenu du droit, sa matière, est constitué par l'insociabilité sociabilité des sujets économiques en relations de concurrence et de commerce (Kant donne l'exemple de l'achat d'une marchandise), le rapport juridique quant à lui neutralise le contenu pour ne s'intéresser qu'à la forme. Il ne dit pas ce que nous devons faire, mais comment nous devons faire pour atteindre nos buts dans nos rapports avec les autres, c'est-à-

dire pour les atteindre en réglant la concurrence qui constitue sa matière.

Voilà pourquoi le rapport juridique prescrit aux personnes qu'il définit comme telles les modalités de leur coexistence sous une forme universelle. Et cette universalité extérieure s'ouvre sur « l'autorisation » de contraindre. Comme liberté externe, la volonté juridique suscite immédiatement chez les autres personnes le pouvoir de me contraindre. Une volonté déterminée par la contrainte est hétéronome si elle est confrontée à la volonté morale qui elle est autonome (n'obéissant qu'à la loi morale). A son propre niveau d'objectivité, le rapport juridique fait du consentement à sa normativité une obligation que sanctionne la contrainte. La réciprocité entre droit et devoir se traduit par la soumission nécessaire à la contrainte que chacun peut simultanément exiger. Le droit est intrinsèquement lié à la forme comme contrainte légale. Le concept de droit consiste dans la possibilité de la liaison d'une contrainte réciproque universelle avec la liberté de chacun. Si avoir droit est exiger la faculté de contraindre, alors comment penser sans contradiction le droit qui est droit à la liberté et cette contrainte immédiate? On affronte là la question cruciale de toute la philosophie du droit. La réponse de Kant est que le droit est liberté, mais que la liberté ne peut être que liberté limitée par la présence de la liberté des autres. Puisque je suis un être libre et que ma liberté est limitée, il peut toujours arriver que je transgresse les limites qui me sont assignées. Cette transgression est invasion de la sphère d'une liberté fondamentale, et la liberté qui transgresse devient une non-liberté pour l'autre. L'autre, comme liberté, a le droit de repousser un acte de non-liberté qui lui fait obstacle. Il fait obstacle à l'obstacle par une sorte de négation de la négation. La contrainte a une fonction structurelle, elle restaure comme force juste la liberté menacée d'être niée (Introduction à la doctrine du Droit, *DD*, texte n° 2).

Ainsi le droit se définit-il, sans qu'il y ait lieu de recourir à l'expérience de la loi établie. Et il se définit comme valeur, comme ce qui « doit être ». Kant a ainsi délaissé le terrain

empirique sur lequel le droit est apparu pour remonter au fondement rationnel, intelligible, de tout droit empirique. Désormais, toutes les institutions empiriques juridiques peuvent être évaluées à l'aune de ces principes rationnels qui délimitent le système du droit. La législation du *regnum hominis* transmue la société de la concurrence et du commerce conflictuel en un système d'interactions « dont la maxime permet à la liberté de la *Willkür* de tout un chacun de coexister avec la liberté de tout autre suivant une loi universelle ».

Le droit privé

La liberté, unique droit naturel

Puisque seule la liberté des hommes limite le droit des hommes, il n'y a qu'un seul droit inné, la liberté, « droit unique original qui échoit à tout homme en vertu de son humanité » (*DD*, texte n° 2). Tous les autres droits, l'égalité en particulier, doivent lui être subordonnés.

Cette liberté est définie dans son sens libéral comme non-empêchement, faculté d'agir sans en être empêché par la pression intérieure de nos passions ou par la force extérieure de l'arbitraire d'autrui. C'est la liberté des Modernes, non des Anciens : elle recouvre l'ensemble des normes contraignantes garantissant à chacun une sphère d'activité à l'abri de toute violation d'autrui. Comme telle, cette liberté de l'individu est antérieure à l'Etat : elle définit la sphère du droit privé dans son antériorité à celle du droit public. La liberté est ce droit naturel qui règle les rapports des hommes avant la position même de la sphère politique. L'ordre politique-étatique est le serviteur de cette liberté; l'homme libre n'est pas fait pour l'Etat, l'Etat se fait pour l'homme libre. C'est en ce sens que Kant recourt à la problématique du droit naturel moderne et à ses concepts clefs, état de nature, état civil (ou politique), passage de l'un à l'autre par l'acte constituant du contrat social. Le droit naturel recouvre cet état de nature, cette sphère (non historique, mais logique) des rapports humains, sphère anti-étatique, non étatique, à la limite anti-politique, si par politique on entend l'état despotique et paternaliste qui fait obstacle à la liberté. « La division suprême du droit n'est pas celle du droit naturel et du droit social, mais celle du droit naturel et du droit civil ; le premier de ces droits est dit le droit privé et le second le droit public. En effet l'état de nature n'est pas opposé à l'état social, mais à l'état civil, car il peut y avoir une société à l'état de nature, mais non pas une société civile

(garantissant le mien et le tien par des lois publiques), ce pour quoi le droit dans le premier état s'appelle le droit privé » (*DD*, Introduction. Division de la métaphysique du droit, p. 116).

Ainsi droit privé, état de nature d'une part, et droit public, société civile d'autre part, se recouvrent. La sphère du droit privé correspond aux rapports juridiques que nouent entre eux les individus isolés, ou des groupes sociaux, sans aucune soumission à une autorité extérieure, hors Etat. La seconde sphère correspond aux rapports juridiques réglés par une autorité supérieure aux individus et aux groupes sociaux spontanés. Mais ici surgit la difficulté principale : si le droit implique une contrainte légale et si cette dernière n'existe pas à l'état de nature, peut-on parler de droit privé au sens où l'on parle de droit public? N'y a-t-il pas dès lors qu'un seul droit public, tout droit se rapportant au pouvoir supérieur de l'Etat qui le fait être comme tel ? Si le droit signifie contrainte légale, le droit privé risque de ne pas être un droit. Ce paradoxe se résout en ce que Kant entend à la fois maintenir le caractère privé et le caractère juridique du droit de l'état de nature. L'état de nature est bien un état juridique, mais provisoire, distinct de l'état civil (ou société civile) qui est le seul état juridique « péremptoire ». Si Kant part de la libre activité des individus pour faire de la société civile (l'Etat) le produit de leur volonté, il reste que seul l'Etat a la capacité de rendre effectifs les droits des individus.

Affirmer la juridicité de l'état de nature c'est poser le principe révolutionnaire (« bourgeois », mais pas seulement) que le gouvernement est pour l'individu, non l'individu pour le gouvernement, qu'il faut penser l'ordre des relations humaines organisées non pas du point de vue du gouvernement, *ex parte principis*, mais du point de vue des gouvernés, *ex parte subjecti* ». C'est dire de plus que cette juridicité n'est que provisoire, non pas péremptoire, hors de la garantie de la société civile, que les individus, les gouvernés, ne peuvent être sujets de droit sans autorité publique, sans gouvernement. L'Etat est donc « pour » la société, mais la société non étatique ne peut être « sans » l'Etat.

La possession, droit privé fondamental

Le droit de propriété est le cœur du droit privé et des relations juridiques que les hommes nouent en l'état de nature, (avant la société civile. Les individus de l'état de nature se rapportent les uns aux autres comme êtres volontaires ou « personnes », tout en tendant originellement à s'approprier les objets de la nature, et la totalité du globe terrestre, en tant que « choses ». Ils revendiquent leur personnalité au sein de rapports de reconnaissance réciproque où ils sont conduits à s'utiliser simultanément comme choses, tout en s'appropriant les choses elles-mêmes. Ce couple de catégories personnes-choses, hérité du droit romain, est remanié, restructuré pour penser l'expérience juridique fondamentale du droit privé moderne, celle de la *possessio* ou *Besitz*, la « manière d'avoir quelque chose d'extérieur comme sien ».

Cette relation personnes-choses commande toute la division kantienne du droit privé, organisée autour de la possession privée. Tout d'abord, nous pouvons et devons considérer comme nôtre toute chose extérieure, « le mien et le tien externes » dit Kant. En ce cas, on a la sphère du droit exercé par chaque moi sur les choses (droit réel de *res*, chose en latin). Ensuite nous pouvons et devons considérer comme nôtre la faculté de choix, le bon vouloir (l'intraduisible *Willkür*) d'un autre être semblable, d'un *alter ego* : en ce cas on a la sphère du droit personnel (du latin *persona*, personne). Enfin, et ici Kant innove par la création de cette troisième catégorie, il faut distinguer les droits que la personne peut avoir quant au statut d'une autre personne en rapport à elle : on a alors la sphère du droit personnel sous l'espèce d'une chose, ou d'espèce « réelle ».

La possession est donc fondatrice; et ce moment est d'une importance capitale, car le sujet de la connaissance, que thématise la philosophie théorique, a pour présupposé non pas tant le sujet pratique moral indéterminé que le sujet pratique juridique. La connaissance révèle sa solidarité avec la possession de la nature comme monde de choses par des personnes,

elles-mêmes susceptibles pour certaines d'entre elles d'être utilisées en tant qu'instruments-choses par d'autres.

Que signifie posséder une chose qui peut alors être dite mienne et non pas tienne ? Qu'est-ce que posséder cette chose mienne ? Réponse : avoir la liberté d'user de cette chose sans en être empêché, avoir le pouvoir positif d'exercer une liberté contre quiconque me fait obstacle et d'user de contrainte contre quiconque veut limiter ou annuler ma liberté de disposer et de jouir des choses, et ce sous la conditions que moi-même je reconnaisse à tout autre homme la même faculté. Une chose est mienne si l'usage qu'en feraient les autres me porterait préjudice et si simultanément l'usage que j'en fais ne porte pas préjudice aux autres (*DD*, § 5).

Mais cette définition n'est que nominale. La définition réelle — que Kant nomme déduction — est la connaissance de la possibilité de l'objet : celle-ci fait apparaître la spécificité de la relation juridique, son appartenance à l'ordre du vouloir intelligible qui se présente dans la possession empirique sans se confondre avec elle. Cette dernière — avoir en main l'objet, occuper un lieu — a pour condition la possession intelligible ou nouménale : je suis réellement en possession d'une chose lorsque ne l'ayant pas en main, ou ne l'occupant pas, elle demeure « mienne », disponible à un usage futur (*DD*, § 5, p. 123).

Le rapport physique entre la chose et moi présuppose un rapport purement idéal, qui est une expression immédiate de la raison pratique en tant que celle-ci se pose comme raison pratique juridique. Nous sommes fondés à nous reconnaître et nous vouloir dans notre rapport pur à l'extériorité, comme destinés à la libre et universelle possession du monde et de ses choses, comme obligés d'accorder cette possession les uns aux autres, et de garantir cette possession par la contrainte légitime.

D'où le postulat *a priori* de la raison pratique juridique : « Il est possible d'avoir comme étant mien n'importe quel objet extérieur de ma puissance de choix (*Willkür*) ; c'est-à-dire qu'une maxime qui en devenant loi impliquerait qu'un objet

de la puissance de choix (*Willkür*) doit nécessairement devenir en soi (objectivement) une chose sans maître (*res nullius*) est une maxime contraire à la loi » (*DD*, texte n° 3).

Ce postulat indéductible est la base de toute la construction juridique. En sa généralité formelle il porte la modernité « bourgeoise » de Kant. La détermination de l'état de nature comme sphère de la « possession » donne à cette idée de la raison le contenu défini par l'ensemble des relations d'appropriation privative et concurrentielle. L'état de nature est le lieu d'une appropriation du globe terrestre par des propriétaires privés. La « possession » intelligible a une dimension idéaliste « faustienne »; par et pour la liberté moderne du propriétaire privé, la nature cesse d'être seulement un « donné » transcendant. Elle est donnée « à « notre *Willkür* pour que celle-ci qualifie *a priori* la nature comme matériau à transformer en « choses », en objets utilisables. Il n'est aucune chose du monde extérieur, de la nature, qui ne puisse se soustraire de droit à la *Willkür* et échapper à la caractérisation d'objet d'utilité. « C'est donc une présupposition *a priori* de la raison pratique que de présupposer et traiter le moindre objet de ma *Willkür* comme un mien et un tien objectivement possibles » (*DD*, § 2, texte n° 3).

L'homme ne réalise ses fins morales que si en même temps il se pose juridiquement comme le maître — *Herr* — du monde extérieur; et ce monde n'a d'autre statut que celui d'être objet du pouvoir de disposition, matériau du pouvoir de choisir, fonction de la maîtrise juridique. Le droit ignore l'idée que puisse exister une chose sans maître, une chose de personne, *res nullius*. Il n'est de personne morale intérieure que si est donnée avec elle la personne juridique, sujet de l'appropriation privative des choses extérieures, elle-même susceptible de consentir à son usage de moyen, d'instrument, par d'autres personnes, dans la lutte contre la nature¹.

Le droit présente l'articulation du finalisme moral et de l'uti-

1. Ce point a été bien établi par N. Bobbio dans *Diritto e Stato nel pensiero di Kant*, Torino, 1958.

litarisme économique. La personne qui est la fin de la morale est aussi indissolublement la personne-valeur du droit, c'est-à-dire le propriétaire privé, maître et utilisateur éminent de la nature extérieure. On ne doit pas opposer droit et morale, mais les confronter de manière dialectique. Ainsi la morale, en son intériorité et sa singularité de principe, a pour loi : Reconnais en toi comme en tout autre la personne humaine comme fin en soi. Le droit, en son extériorité et en sa communauté propre, a pour règle : Use des choses du monde extérieur comme moyens pour tes fins, et des autres personnes comme instruments pour mettre en œuvre ces moyens, à la condition de les considérer en même temps comme personnes juridiques.

La propriété privée et son impossible justification

L'homme comme bourgeois propriétaire

Cette modernité kantienne doit néanmoins être tempérée. Kant n'est pas Hegel qui transformera le concept politique d'état civil en celui de société civile pour lui faire désigner en particulier la sphère concrète des activités économiques liées au travail industriel capitaliste¹. La possession caractéristique de l'état de nature se spécifie en droit d'occupation du sol, en droit du premier occupant. Le droit privé se définit comme le fait indémontrable de cette occupation. La propriété n'est donc pas fondée sur le travail mais sur cette occupation.

Le fondement du droit du premier occupant — sa déduction, dit Kant — repose sur le présupposé suivant : entre les hommes passés, présents, futurs, il faut admettre comme condition *a priori* de possibilité de toute possession une communauté originelle globale du sol qui ne doit pas être confondue avec une éventuelle communauté historique primitive du même sol. Cette communauté originelle du sol ne désigne pas une participation universelle de tous à la propriété

1. Voir dans la même collection J.-P. Lefebvre, P. Macherey, *Hegel et ta Société*, PUF, 1984.

que l'Etat devrait garantir comme propriétaire souverain des fonds de terre. Il ne s'agit pas d'un droit présocialiste, égal, de tous les hommes à participer aux richesses de la terre (Jean Jaurès a soutenu cette thèse dans *Les origines du socialisme allemand*, 1892). La communauté originelle du sol est le présupposé de la possibilité de toute appropriation privative : lorsque je me rends maître d'une portion intelligible d'une chose naturelle, je suppose que tous les autres sujets sont d'accord pour l'appropriation privative de la terre, et s'accordent pour me laisser quelque part, par le seul fait qu'ils ne s'opposent pas à moi. La nature elle-même veut cette appropriation privative mutuellement consentie en ce qu'elle pousse les hommes à se rencontrer en produisant un globe terrestre fini, et non pas un plan indéfini, où les hommes ne pourraient que se disperser. La communauté originelle est celle d'une volonté de tous ceux qui possèdent « globalement » (au sens strict de globe) la terre en commun, mais veulent que cette possession se traduise immédiatement en possession légitime d'une parcelle pour chacun. Ni communisme primitif, ni socialisme normatif, le libéralisme individualiste de Kant pose la volonté collective comme unité d'une conjonction d'ensemble et d'une multiplicité de disjonctions singulières : le propriétaire privé kantien est bien l'homme moderne; il n'est pas encore déterminé comme l'entrepreneur moderne (*DD*, texte n° 4).

La propriété privée est acquisition d'un objet extérieur, et de la condition de cette acquisition qui est une portion du sol, par une volonté unilatérale qui reçoit immédiatement ce droit en ce qu'elle se pose comme partie « contenue dans une volonté rassemblée *a priori* (c'est-à-dire par une réunion de la *Willkür* de tous ceux qui sont susceptibles d'entrer dans un rapport pratique mutuel) et qui commande absolument » (*DD*, texte n° 5). Ce droit est indémontrable et ne saurait être interrogé sur ses titres de créance préalables : il n'en a pas. « La possibilité d'acquérir de cette manière n'est en aucune façon quelque chose qui se conçoit par l'intelligence, ni ne s'expose par des raisons : elle est la conséquence immédiate du postulat de la raison pratique » (*DD*, texte n° 5).

Il est illicite de scruter le titre de propriété de qui possède quelque chose hors cette occupation, hors cette *Bemächtigung*, c'est-à-dire ce fait brut de s'emparer de quelque chose qui est expression d'une volonté elle-même partie prenante d'une volonté multilatérale d'appropriation. Il est juste du point de vue du droit originel d'occupation de s'écrier, contre l'égalitarisme des partageux, évangéliques ou autres : « *Beati possidentes* », « Heureux les possédants ».

Originellement, l'idée du droit privé par excellence (qui est le droit de propriété ou droit du premier occupant) se présente comme un fait, le fait de l'occupation originelle. Le droit de propriété comme propriété intelligible ne peut se présenter originellement que comme le fait de la première possession sensible, empirique. Tel est le mystère laïc de la présentation de l'idée dans le phénomène, qui est de transvaluer, transsubstantialiser juridiquement, un contenu historico-sensible en forme éternelle-intelligible.

La propriété privée n'est donc pas fondée sur le travail, ni sur le consentement des possédants, mais sur le droit donné immédiatement, *a priori*, par la première occupation du sol. Si la raison pratique juridique formule et formalise le propriétaire privé du libéralisme, si elle fait coïncider le fait originel du droit et le fait empirique, non juridique, de la « prise de quelque chose », cette justification difficile fait apparaître simultanément son relatif archaïsme, dans la modernité bourgeoise elle-même. La *Bemächtigung* est en effet dépourvue d'articulation structurale au travail. Locke, ce représentant de la bourgeoisie la plus avancée, l'anglaise, avait dès 1677 (*Second Traité sur le gouvernement civil*) donné la véritable justification du libéralisme économique-politique en faisant des choses, non la propriété du premier occupant du sol, mais de celui-là seulement qui leur consacre beaucoup de soins en raison du travail qui les soustrait à l'indivision où la nature les a laissées (*Second Traité*, chap. 5, § 130, Paris, Vrin).

Pour Kant, ce n'est pas, contrairement à Locke, et plus tard à Hegel, l'élaboration de l'objet, sa transformation par le travail qui légitime la propriété privée, mais le seul fait de la prise de

pouvoir volontaire de l'objet, et de la durée de cette prise de pouvoir. Kant est certes libéral, mais d'un libéralisme archaïsant : la *Bemächtigung* a pour contenu immédiat la seule propriété foncière, base des rapports sociaux d'Ancien Régime. La mise à l'écart du travail, son rôle second par rapport à l'occupation du sol sont justifiés par un argument qui en sa lettre légitime les nobles, les *Junkers* tout-puissants de la Prusse, autant qu'une bourgeoisie allemande arriérée et faible. En effet, précise Kant, ce qui importe dans le droit de propriété sur une chose est la possession de sa substance, non de ses accidents : le travail du sol n'est pas nécessaire à son acquisition; il n'apporte que des spécifications accidentelles présupposant la reconnaissance de la propriété du sol, cette vraie substance. « Le travail du sol, quand il s'agit de la première acquisition, n'est rien d'autre qu'un signe extérieur de la prise de possession que l'on peut remplacer par de nombreux autres signes moins coûteux en peine » (*DD*, § 15, Remarque, texte n° 6).

Sous cet aspect, mais cet aspect seulement, Marx est fondé à dire que la philosophie de Kant peut être considérée comme « la théorie allemande de la Révolution française »¹. La légitimation de la propriété privée par le droit d'occupation exprime bien l'impuissance économique et politique d'une bourgeoisie peu développée, condamnée au compromis avec l'Etat des *Junkers*. La volonté n'est pas seulement forme constitutive pour l'avènement d'un nouvel ordre de la production. Comme « volonté en soi et pour soi », elle est l'exacte « contrepartie de l'impuissance, de l'accablement et de la misère des bourgeois allemands dont les intérêts mesquins n'ont jamais pu se développer pour; se changer en intérêts communs nationaux d'une classe, ce qui leur valut d'être exploités continuellement par les bourgeois des autres nations »².

1. K. Marx, *Le manifeste historique de l'école historique du droit*, 1842, in K. Marx, *Œuvres*, 3 : *Philosophie*, éd. Rubel, Paris, Pléiade, Gallimard, 1982, p. 224.

2. K. Marx, *Idéologie allemande*, *ibid.*, p. 1161.

**Droit personnel sous l'espèce d'une chose,
rapport salarial et économie politique**

Ce radicalisme de principe, uni à un compromis pratique imposé par une conjoncture historique nationale, se retrouve avec le droit personnel sous l'espèce d'une chose. Kant innove en ce qu'après le droit réel et le droit personnel (sphère des contrats privés) il introduit un droit qui n'a nul antécédent dans les classifications des philosophes et des juristes. Il en est même fier (voir ses *Remarques explicatives sur les premiers principes métaphysiques de la Doctrine du Droit*, DD, p. 242).

Le droit personnel sous l'espèce d'une chose découvre une strate du droit privé et des rapports humains qui ne relève donc ni du *factum* logique de la propriété, ni d'un simple contrat (*pactum*), mais d'une loi, *lex*. Il désigne la sphère des rapports normatifs régissant la soumission. d'une personne à une autre personne, la première pouvant dès lors être possédée par la seconde à la manière d'une chose, sous certaines conditions, tout en étant utilisée et respectée comme une personne (DD, § 22, 23, texte n° 7). Rentrent dans cette sphère les rapports conjugaux (l'homme acquiert une femme), familiaux (le couple acquiert des enfants), et domestiques (la famille acquiert des domestiques). [Sur le mariage, voir texte n° 8.]

Arrêtons-nous sur les rapports domestiques, importants en ce qu'ils s'identifient au rapport salarial. La domesticité au sens kantien permet d'inclure dans le même tout idéal — *die haussherliche Gesellschaft* — les rapports entre le maître d'Ancien Régime et ses domestiques d'une part, et d'autre part les rapports du maître comme patron, entrepreneur employant des ouvriers salariés. Ce troisième droit personnel d'espèce réelle mêle l'archaïque et le moderne, la vieille *Societas herilis*, la « maison » et sa terre (*Haus*), et le rapport salarial, fondement du mode de production capitaliste. Les rapports domestiques sont ceux où une personne — le *padre-padrone* — acquiert l'état, le *status*, d'autres personnes — les domestiques, les ouvriers — comme choses, et forme avec ceux qu'il doit traiter comme des personnes une communauté

où l'égalité de droit des personnes se révèle compatible avec la « subordination des uns à l'autre en vue du bien de la société ainsi constituée ».

Le rapport salarial est radicalement distinct, voire l'opposé de la servitude médiévale et de l'esclavage antique. Il est fondé sur un contrat spécifique (*lex* dit Kant, non *pactum*). Le maître de maison, lorsqu'il use de ses domestiques, le patron, lorsqu'il use de ses salariés, n'ont pas le droit de se comporter en propriétaire de cette domesticité (*dominus servi*) ; le domestique en effet n'a été placé sous sa puissance que par contrat (*DD*, § 30, texte n° 9). Un tel contrat exclut « qu'une partie renonce au profit de l'autre à toute sa liberté ». Si tel était le cas, ce contrat serait sous les espèces du droit une pure violence, un rapport de forces institutionnalisé. Le droit personnel sous l'espèce d'une chose exclut, comme attentatoire au droit, « la servitude au sens féodal, servage », fondée sur l'imposition de la violence. Il veut instaurer un rapport de dépendance unissant à la fois liberté et dépendance des sujets reconnus comme personnes, mais différenciés néanmoins, puisque certains de ces sujets sont utilisés comme *operarii* par d'autres personnes (qui sont elles pleinement propriétaires — *sui juris*) et sont utilisés selon un contrat qu'ils concluent comme personnes. Les domestiques et les prolétaires, *operarii*, « ne sont pas esclaves en ce qu'ils ne sont pas engagés envers un autre (moyennant récompense, salaire, ou protection) par un contrat de servitude à certains services d'une nature permise, mais dont le degré reste indéterminé » (*DD*, Remarque générale du droit public, § D, p. 213). S'ils étaient ainsi engagés, ils auraient nié l'essence du contrat en consentant à une dépendance totale qui les annulerait comme personnes. « Ce n'est qu'en qualité d'homme que l'on peut faire un contrat. » Les *operarii* ne peuvent « s'obliger qu'à des travaux déterminés suivant la nature et le degré » (*ibid.* Voir aussi *TP*, 1793, p. 37).

Ainsi une fois encore la fondation rationnelle pure reçoit une qualification empirique, historique. Apparaissent, à côté des personnes qui sont leur propre maître, des personnes qui sont *alterius juris* quant à l'usage de leurs capacités selon une quan-

tité de temps de travail déterminée, et qui sont obligées de laisser la disposition de leurs forces aux personnes-maîtres en échange d'un salaire.

Kant a suffisamment médité les Anglais — Locke, A. Smith —, les Français — Voltaire, les physiocrates — pour refuser le modèle d'une société corporative articulée en états (*Stände*), comprenant des serfs et des nobles héréditaires; et il a eu la grande audace de faire droit au rapport social d'avenir, le rapport salarial. Mais il ne peut porter le processus plus loin, pris encore dans cette *Societas herilis* avec laquelle il faut composer. Le rapport entre propriétaire des moyens de production et non-propriétaires de ces moyens est pensé sous la norme du rapport salarial; mais celui-ci reste enfermé dans le rapport maître/serviteur, rapport semi-patriarcal où le *padrone* est encore *padre*. Le maître domestique se lie sa domesticité par un contrat de soumission qui lui confère le droit « si le domestique lui échappe, de le faire revenir sous sa coupe par une décision unilatérale de son bon vouloir » (*DD*, § 30, texte n° 9). Le contrat salarial garde en son contenu quelque chose du servage de la glèbe. Il atteste les traces d'un compromis avec des rapports sociaux marqués par l'autoritarisme paternaliste. La société domestique kantienne n'est plus la société patriarcale en ce qu'elle s'élargit à la dimension du salariat moderne; elle n'est pas encore la société civile sous la forme de la société des besoins que théoriserait Hegel, lecteur de Ricardo. Une société domestique ouverte sur le rapport salarial n'est pas encore la société dominée par la libre entreprise. Mais Kant, par son archaïsme, retourne une fois encore la situation : il sait voir que le rapport salarial, même constitué comme contrat entre libres personnes, unit des personnes complètes à d'autres personnes-instruments. Il fait voir malgré lui que le rapport salarial moderne, lié à la fin de l'État despotique, n'est pas la fin du despotisme. Si la société est fondée sur le salariat, elle reste domestique, en ce qu' « une société domestique ne saurait être une société fondée sur l'égalité de celui qui commande ou d'un maître et de ceux qui obéissent » (*DD*, § 30, texte n° 9). Comme société domestique,

elle garde quelque chose de despotique. Le despotisme du rapport salarial est juridiquement indépassable pour le révolutionnaire bourgeois.

Resterait alors à penser le rapport du droit privé à l'économie. Kant, à la différence de Hegel dont ce sera la grandeur, ne thématise pas ce rapport, même s'il le développe par allusions et implications. Il pense l'économie comme intérieure au droit. Le droit régule, telle une forme normative, le procès de la civilisation et de la culture saisies comme développement d'une insociable sociabilité, celle de l'*homo æconomicus*, du commerce, de la concurrence. En fait c'est toujours du point de vue du droit que l'économie est rencontrée, c'est-à-dire du point de vue de la circulation, de la communication des biens, des hommes, des capitaux. La non-thématisation du travail comme légitimation de la propriété privée, la résorption de la catégorie du travail dans celle de possession font système avec le primat du point de vue de la circulation. Il faudra attendre Hegel pour mettre en corrélation travail et esprit (travail de l'esprit et esprit du travail), et prendre en compte la division du travail dans la société des besoins. Certes la doctrine du droit contient un chapitre sur l'argent (Remarque après le § 31). L'argent est « le moyen universel qu'ont les hommes d'échanger entre eux leur travail de telle sorte que la richesse nationale en tant qu'elle a été acquise par la médiation de l'argent n'est que la somme du travail avec lequel les hommes se payent entre eux et qui est représentée par l'argent circulant dans le peuple ». Mais si Kant sait rapporter l'argent, ce « concept intellectuel » à la domination d'une forme, l'argent étant le concept d'une « chose qui comprise dans la circulation de la possession détermine le prix de toutes les autres choses (marchandises) », il ne prend pas réellement en considération la théorie de la valeur-travail de A Smith qu'il a pourtant lu. L'expulsion du travail comme instance légitimant le droit de propriété commande sans doute la non-intégration de la valeur travail et l'absence de l'analyse fine des nouveaux rapports de production. Le droit privé formalise avant tout la circulation de la richesse produite dans le cadre des relations entre pro-

priétaires et travailleurs libres « dépendants ». Il pense l'émergence de la sphère des vouloirs appropriateurs, non sa structure productive. Mais il reste acquis que la thématization de l'argent comme milieu formel où se projettent les rapports du droit privé est le présupposé de toute analyse de la production. L'archaïsme de Kant par rapport à l'économie politique anglaise s'unit à une singulière modernité quant à la perception du lien entre droit privé et « milieu » abstrait de la forme-monnaie.

Le droit public

La société civile ou République

Les relations sociales de l'état de nature, que formalise normativement le droit privé, ne prennent valeur juridique effective qu'à la condition que la raison pratique juridique rende « péremptoires » ses prescriptions par la constitution d'une autorité soumettant toutes les personnes juridiques à la même loi de justice assurant le partage (justice distributive). Ce problème est celui du passage de l'état de nature à l'état de droit, ou état civil, à la société civile. Celle-ci établit comme base nouvelle de toute activité humaine la juridicité jusqu'ici latente, « provisoire », de la sphère du droit privé. Vouloir demeurer en l'état de nature, où le droit n'est que provisoire, est à la fois contradictoire et injuste, car c'est vouloir le droit sous la forme de sa négation, qui est celle d'un état de liberté sauvage, anarchique, attentatoire à la liberté des autres. « Ce que les hommes font d'injuste au plus haut degré consiste à exister et à vouloir demeurer en un état qui n'est pas juridique, c'est-à-dire tel que personne n'est assuré de ce qui est sien contre la violence » (*DD*, § 42, texte n° 10).

Le contenu autonome du droit naturel privé ne peut se faire valoir que si se constitue une sphère régie par un autre postulat, le postulat du droit public qui spécifie le principe universel du droit. « Tu dois en raison de ce rapport de coexistence inévitable avec les autres hommes sortir de cet état pour entrer dans un état juridique, c'est-à-dire dans un état de justice distributive » (*DD*, § 42, texte n° 10).

L'état civil est exigé comme postulat de la raison, en fonction de la constitution de celle-ci, comme exercice de la contrainte légale qui est fondamentalement opposée à la violence. Ainsi s'accomplit la mise en place définitive de la sphère du droit privé et l'exercice du droit naturel de liberté, rendu impossible jusque-là par la violence immanente à l'insociable sociabilité

de l'état de nature. Le droit public n'est pas l'antithèse du droit privé, il est son intégration et sa réalisation. La différence entre droit privé et droit public n'est donc pas de matière, de contenu, mais de forme; car la forme juridique comme telle relève du droit public. « Celui-ci ne contient ni plus ni d'autres devoirs des hommes entre eux qu'on ne peut en penser dans le premier. La matière du droit privé est exactement la même dans les deux. Les lois du second ne concernent que la forme juridique de leur cohabitation (constitution) en considération de laquelle ces lois doivent être nécessairement pensées comme publiques » (*DD*, § 41, texte n° 10).

L'Etat de droit révèle alors le nouveau contenu immanent à sa forme : il est celui d'une institution dont la fonction initiale est de garantir les institutions du droit privé nées dans la sphère des rapports des individus dans les sociétés de l'état de nature. Le droit public apporte avec la forme d'une cohabitation réciproque sous la loi universelle un élément décisif de liaison institutionnelle; il surdétermine l'ordre intelligible de la possession, du contrat privé, des communautés naturelles (famille, entreprise, marché) par le nouvel ordre intelligible de l'Etat, de la sphère d'une volonté commune, produit du vouloir de tous et de chacun, dotée de la puissance de contraindre. Immédiatement, l'Etat de droit dépasse sa fonction de garantie de la liberté qui était propre à l'état de nature. L'Etat a une valeur absolue en ce qui concerne la sphère des relations entre les hommes et les conditions de leur liberté externe. Le droit ne se confond pas avec la morale de l'individu et son intériorité ou pureté propres : comme droit public il révèle sa dimension spécifique, celle d'un ordre que l'on peut nommer éthico-politique. L'Etat de droit, mieux l'Etat du droit, ne se borne pas à sanctionner les acquisitions de l'état de nature; il n'est pas un pur instrument, un expédient, dont la valeur dépendrait de la fin qui serait la fin même des activités de la sphère privée (acquisition des richesses par la propriété privée et le travail commandé). Il reçoit la dignité d'un être moral autonome. L'Etat du droit a immédiatement pour fonction de civiliser. « de rendre éthique » la sphère de la

possession, du marché, du rapport salarial, dans l'acceptation de son dynamisme propre, celui de l'insociable sociabilité. Il ne change pas ce moteur, il ne le supprime pas, il le discipline, il le moralise. L'Etat est éthico-politique en ce qu'il éduque la violence proprement humaine de l'insociable sociabilité, la réduit en exploitant sa vitalité contradictoire. En ce lieu Kant excède son libéralisme de départ pour frayer avant Hegel la voie de la *Sittlichkeit*, de l'éthicité, et retrouver le chemin de la « Cité », de la chose publique, *Res publica*.

Le contenu de l'Etat de droit, la loi, et le contrat originel

Par l'Etat, l'homme-proprétaire-bourgeois devient citoyen, il satisfait à un devoir de la raison pratique, et se rapproche d'une forme d'existence plus conforme à la raison. La théorie rationnelle de l'état civil est une théorie de l'Etat rationnel-raisonnable, construite rationnellement, par abstraction de toute argumentation théologique ; la théorie de l'Etat de droit explique et justifie l'Etat comme fait purement humain. « Un Etat (*civitas*) est la réunion d'une masse d'hommes soumis à des lois de droit. Dans la mesure où ces lois sont nécessaires *a priori*, c'est-à-dire vont tout simplement de soi à partir de concepts du droit extérieur (ne sont pas statutaires), sa forme est celle d'un Etat en général, l'Etat dans l'idée de la façon dont il doit être selon de purs principes de droit [*der Staat in der Idee wie er nach reinen Rechtsprinzipien sein soll*], idée qui sert de fil conducteur (*norma*) à toute réunion réelle visant à former une entité commune (elle sert donc de manière intérieure) » (*DD*, § 45, texte n° 11).

L'acte spécifique par lequel se manifeste la vie de l'Etat est la loi, la norme générale et abstraite, produite par une volonté rationnelle qui unifie les individus. Si le contrat est forme typique sous laquelle les individus singuliers règlent leurs relations dans l'état de nature, dans les rapports sociaux privés, où n'existe pas encore le pouvoir public, la loi est la forme sous laquelle sont réglés les rapports des individus

entre eux « dans une commune soumission à une contrainte publique, légale, extérieure », dotée d'un pouvoir suffisant.

Le passage de l'état de nature (droit privé) à l'état civil (droit public) a pour opérateur le contrat que Kant nomme originel (*der ursprüngliche Kontrakt*). « L'acte par lequel le peuple lui-même se constitue en Etat mais qui n'en est à proprement parler que l'idée selon laquelle seule peut être pensée sa conformité au droit est le contrat originel par lequel tous au sein du peuple (*omnes et singuli*) abandonnent leur liberté extérieure pour la récupérer immédiatement comme membres d'une République, c'est-à-dire d'un peuple considéré comme Etat (*universi*) » (*DD*, § 47, texte n° 13).

Contrat originel, insiste Kant, pour éviter toute confusion avec une interprétation du contrat comme fait historique, présent dans l'empirie. L'opuscule *Théorie et Pratique* est ici plus explicite. Le contrat kantien est avant tout un principe juridique-rationnel de légitimation propre à l'autorité publique, au souverain politique. En son idéalité il arrache cette légitimation à tous les autres principes : droit divin, monarchie dite naturelle justifiant le despotisme et son privilège. Fondement de légitimation, le contrat originel est aussi principe d'explication et de construction, puisqu'il est un anneau nécessaire de la chaîne des raisonnements qui ont commencé avec l'hypothèse des premières relations sociales normatives entre individus libres et égaux et qu'il conclut en montrant et produisant — la rendant objet de décision volontaire idéale — l'union de ces individus sous un pouvoir extérieur. « Il n'est en aucune façon nécessaire de le supposer comme un fait (et il n'est même pas possible de le supposer tel), tout comme s'il fallait avant tout commencer par prouver par l'histoire qu'un peuple, dans les droits et allégations duquel nous sommes entrés à titre de descendants, avait dû un jour accomplir un tel acte... C'est au contraire une simple idée de la raison, mais elle a une réalité pratique indubitable, en ce qu'elle oblige tout législateur à édicter ses lois comme pouvant avoir émané de la volonté collective de tout un peuple, et à considérer tout sujet en tant qu'il veut être citoyen, comme s'il avait concouru à

former par son suffrage une volonté de ce genre » (*TP*, 1793, p. 39). Par le contrat, la sphère intelligible, déjà inaugurée avec les relations rationnelles du droit privé, se détermine en son idéalité comme royaume du vouloir de tous, et comme norme pour évaluer la rationalité de tous les Etats historiques.

Cette thèse permet de saisir l'originalité de Kant, éloigné à la fois du libéralisme radical de Locke et du démocratisme plébéien de Rousseau. Locke présuppose l'expérience passée du contrat comme situation normative à réactualiser dans le présent. Kant fait du contrat un idéal rationnel qui vaut indépendamment de l'expérience. Du même coup, l'idée peut coexister avec une empirie qui ne peut être que celle des rapports de force. En ce point Kant passe un compromis avec l'Etat absolutiste existant; s'il invite cet Etat à se réformer selon la norme du contrat originel, il l'accepte comme maître de fait dont il faut reconnaître la positivité en tant que première approximation de l'idée. Faire au contrat une situation historique à laquelle il faudrait revenir aboutit à prêcher la subversion de l'Etat de fait sous couleur de le mettre en conformité avec le droit. Rousseau, lui, présente le contrat comme fait futur à réaliser. Mais Kant refuse cette invitation qui fait de l'Etat présent quelque chose qu'il faut remplacer totalement par un acte de renversement. Or, pour Kant toute autorité de fait est légitimée en ce qu'elle occupe la place du maître et impose une coexistence. Il s'agit donc de maintenir le contrat comme idéal et d'appeler tout Etat despotique (le maître) à se réformer sur son modèle, sans introduire de rupture dans l'Etat de droit même imparfait.

Voilà pourquoi la thèse du contrat originel implique l'interdiction de rechercher l'origine du pouvoir politique : mener une telle enquête c'est menacer le salut public. Le contrat originel est un contrat de soumission qui ne tient son autorité que si les sujets renoncent à s'interroger sur l'origine historique du pouvoir et s'obligent à une obéissance inconditionnelle. Toute enquête de légitimité historique annule l'efficace de l'acte réciproque de légitimation consensuelle.

Quel est le contenu de ce contrat? Il est celui d'une aliénation totale des droits naturels des individus qui constitue ainsi une nouvelle liberté : non pas seulement la liberté au sens libéral classique de non-empêchement (Locke), mais aussi la liberté au sens éthique fort d'autonomie (Rousseau). « On ne peut pas dire que l'homme dans l'Etat a sacrifié une fin, une partie de sa liberté extérieure innée; il a au contraire complètement abandonné la sauvage liberté, sans lois, dans une dépendance, c'est-à-dire dans un état juridique puisque cette dépendance provient de sa propre volonté législatrice » (*DD*, § 47, texte n° 13). L'aliénation se renverse en autonomie puisque chacun se soumet à la loi que chacun et tous se sont donnés, formant ainsi une volonté commune. Le développement sans obstacle de la faculté d'agir de chacun, de sa libre entreprise, exige pour se réaliser la liberté du citoyen, auteur des lois auxquelles il se soumet, liberté-non empêchement et la liberté-autonomie entrent en une tension permanente.

Les sujets de l'Etat de droit et les droits de l'homme et du citoyen

Pour être citoyen, il faut disposer de la liberté, de l'égalité, et de l'indépendance. Si la liberté est le droit naturel fondamental de pouvoir manifester sa personnalité dans la possession, les affaires, le travail commandé, sans être empêché par autrui, si le servage et la servitude sont exclus, il suit que du point de vue de la liberté il n'y a pas de différenciation entre citoyens et non-citoyens ; tous sont citoyens. Les autres droits, égalité et indépendance, explicitent cette liberté (*DD*, § 46, texte n° 12).

L'égalité est avant tout l'égalité formelle devant la loi : tous les hommes ont une prétention égale à faire valoir leurs droits en s'adressant au pouvoir de l'Etat. Ainsi s'énonce la fin du privilège féodal, et se trouve sapée la légitimité de toute noblesse héréditaire et du clergé comme ordres. Ces institutions ne sont que le résultat de conditions historiques en voie de disparition (la noblesse a rempli, selon Kant, des fonctions de protection militaire, le clergé a assuré la gestion de la peur des hommes

encore mineurs face à la mort). L'Etat de droit ne connaît que les individus et le pouvoir souverain ignore toute corporation intermédiaire. Il faut rationnellement abolir le privilège propre à toute position sociale, de manière à ce que tous les individus à leur naissance se trouvent en position égale devant les charges publiques. Le droit du peuple est hautement revendiqué. « Ce que le peuple, la masse tout entière des sujets peut décider sur soi et ses participants, le souverain ne saurait non plus le décider sur le peuple. Or une noblesse héréditaire, un rang qui passe avant le mérite et ne lui laisse aucune raison d'espérer est une chimère sans réalité » (*DD*, Remarque générale sur le droit public, p. 212). Le droit exige que chacun se voit attribuer le droit de parvenir à la position sociale qui correspond à l'usage qu'il saura faire légalement de sa liberté naturelle.

« A chacun selon son mérite. » Kant exprime la conception libérale de l'égalité, opposée à la fois à la conception féodale — « à chacun selon son rang » —, à la conception socialiste — « à chacun selon son travail » — et à la conception communiste — « à chacun selon son besoin ».

Ce libéralisme se retrouve dans la conception de l'indépendance; et il distingue encore Kant de Rousseau et des courants démocratiques-égalitaristes et plébéiens de la Révolution française (Babeuf) Si tout homme doit jouir de la liberté et de l'égalité, tous les hommes ne sont pas semblablement indépendants. L'indépendance est le fait de ne devoir sa propre existence et conservation à rien d'autre qu'à sa propre activité. C'est le développement nécessaire de l'égalité juridique en inégalité réelle qui explique que certains hommes peuvent se voir refuser l'indépendance et que la différenciation des personnes-fins en soi en personnes qui sont surtout fins et en personnes qui sont surtout moyens se traduit en différence entre citoyens actifs et citoyens passifs (selon la version « girondine », et plus tard « thermidorienne »). L'opuscule *Théorie et Pratique* est plus explicite que la *Doctrin du Droit*. « Cette inégalité universelle des hommes dans un Etat comme sujets de celui-ci est toutefois par-

faitement compatible avec la plus grande inégalité en quantité ou degré de la propriété, qu'il s'agisse de supériorité physique ou intellectuelle sur les autres, ou de biens de fortune qui leur sont extérieurs, et de droits en général (il peut y en avoir beaucoup) dans le rapport aux autres de sorte que le bien-être de l'un dépend de celui du riche, que l'un doit se montrer obéissant (les enfants aux parents, la femme au mari) tandis que l'autre lui commande, que l'un sert (comme journalier), tandis que l'autre rétribue » (*TP*, 1793, p. 32).

Sera donc indépendant au sens juridique, seul/habilité à être le législateur de la société civile, tout homme qui, déjà défini comme *Stadtbürger*, membre et partie de la cité, est en plus *Staatsbürger*, c'est-à-dire capable d'être son propre maître (*sui juris*). Sera vrai citoyen actif, appelé à voter et à exercer les fonctions publiques celui qui « possède quelque propriété (comprenant sous ce terme toute habileté, métier, talent artistique ou science) lui permettant de pourvoir à son entretien; c'est-à-dire qu'au cas où c'est autrui qui lui permet de gagner sa vie, il faut qu'il ne la gagne que par l'aliénation (*Veraussetzung*) de ce qui est sien, et en consentant à ce que d'autres exploitent ses forces, il faut qu'il ne soit au service (au sens propre) de personne d'autre que de la République » (*TP*, p-37).

C'est donc un contenu empirique, économique, qui qualifie comme citoyen actif et rélègue la personne-moyen au rang de citoyen passif. Le titre abstrait d'individu-propriétaire de sa seule force corporelle de travail ne suffit pas à définir le citoyen complet, c'est-à-dire le propriétaire des moyens de production. Citoyenneté et propriété se recouvrent en contradiction avec les exigences pures du droit. Kant ne s'enivre pas et une lucidité un peu cynique lui fait traduire fraternité par indépendance économique. Celle-ci n'appartient qu'à une minorité de sujets, délivrés en raison de leur fonction économique de la nécessité de travailler sous la dépendance d'autrui et de gagner leur vie contre salaire. Seul le « patron » est indépendant, et donc citoyen. L'honnêteté intellectuelle de Kant est telle qu'il s'objecte à lui-même le caractère difficilement déterminable du

critère d'indépendance : comment en effet distinguer entre, d'une part, celui qui produit une œuvre (*opus*), résultat d'un certain travail, contre une prestation (vente), et c'est le cas de l'artisan (*artifex*), et, d'autre part, celui qui produit le même objet mais en dépensant contre salaire ses forces de travail, en concédant leur usage à un autre? Les produits ou *opéra* de ces derniers, les ouvriers (*operarii*), sont apparemment identiques aux œuvres des premiers... Les ouvriers, comme les femmes et les serviteurs, sont privés d'une citoyenneté qu'ils pourront peut-être conquérir s'ils améliorent leur condition économique en gagnant l'indépendance par leur mérite (voir *TP*, 1792, note, p. 37 : « Il est difficile de déterminer ce qui est requis pour pouvoir prétendre à l'état d'homme qui est son propre maître »).

On rencontre ici une autre « déduction » impossible : l'indépendance doit être fondée en raison alors que son contenu empirico-historique contredit le concept de citoyen, puisqu'il suppose des divisions internes entre le passif et l'actif que la forme juridique reproduit et transvalue alors qu'elle aurait dû les ignorer dans son universalité de catégorie *a priori*. Si Kant sait faire apparaître sous la forme intelligible la brutalité du nouveau rapport social hégémonique, il demeure que la sphère des rapports socio-historiques du capitalisme reçoit une valeur juridique anhistorique. L'ordre empirique des rapports sociaux en voie de constitution est légitimé comme rationnel ; et Kant, malgré les objections qu'il sait s'adresser, n'hésite pas à maintenir dans l'Etat de droit cet être juridiquement irrationnel qu'est le citoyen passif. L'antinomie du juridique et du non-juridique (ou méta-juridique) se réfléchit en contradiction interne de l'ordre juridique lui-même, puisque celui-ci doit déduire un contenu préalablement donné, incompatible avec l'idée d'un Etat formé exclusivement de personnes toutes égales comme fins en soi, et donc accepter la scission du monde des personnes en personnes qui sont plus fins que moyens ou instruments et en personnes qui sont davantage moyens ou instruments que fins. La sphère des rapports sociaux est d'abord transvaluée dans la sphère des citoyens; mais son articulation

historique structure déjà subrepticement la catégorie juridique de citoyen, puisque la personne-législateur est déjà identifiée au seul propriétaire privé, et que le prolétariat comme tel est exclu de la dignité politique. La reconnaissance sans fard de la situation réelle de dépendance de classe se redouble d'une *diminutio juris*. La catégorie logico-juridique d'indépendance figure à la fois comme détermination rationnelle (l'autonomie de sujets-citoyens-colégislateurs) et comme pur rapport de forces. La médiation proposée du fait et de la norme se renverse en antinomie insurmontée, celle-là même des Temps Modernes.

L'Etat de droit contre l'Etat despotique-paternaliste

Ce libéralisme éthico-politique ne se confond ni avec la doctrine de l'Etat gendarme ou veilleur de nuit du libéralisme strict (B. Constant, Humboldt, A. Smith, tous les chantres de l'Etat minimum), ni avec celle de l'Etat éthique de Rousseau et de ses disciples jacobins. Il combine des éléments de l'une et de l'autre en une synthèse originale que Hegel accomplira, achevant le cycle de la philosophie politique occidentale. Avec l'Etat en son Idée, le *regum hominis* se ferme sur soi. Finalisé au développement de la liberté individuelle, l'Etat kantien se définit comme fin en soi. « Une constitution juridique parfaite entre les hommes est la chose en soi elle-même » (*DD*, p. 255). Le libéralisme s'est « éthicisé » sans concession au démocratisme plébéen.

Pour comprendre la portée de ce libéralisme éthico-politique, il faut prendre la mesure du combat radical que mène la théorie kantienne de l'Etat de droit contre son antagoniste théorique et politique, l'Etat despotique-paternaliste. Même si la conjoncture historique impose de passer des compromis, l'opposition de principe est totale. L'état civil kantien n'a pas de fins à prescrire aux individus, sa fin propre est d'abord de permettre que chaque individu puisse atteindre ses propres buts. Il n'a pas à se préoccuper d'établir ce que doivent faire les citoyens, mais de leur garantir une sphère de liberté permettant

à chacun de suivre les fins qu'il se propose selon ses talents et mérites. Ces fins peuvent être diverses, religieuses, économiques, sociales ; mais seuls les citoyens en sont juges comme hommes, comme personnes. L'Etat despotique-paternaliste se définit par sa prétention à déterminer mieux que ses sujets les fins de leur activité, à les leur imposer, malgré eux. Il veut le bonheur de ses sujets sans eux, mieux qu'eux, malgré eux, et si besoin est, contre eux. C'est l'Etat de l'eudémonie ou du bonheur que Kant juge attentatoire à la liberté, et immoral, puisque le bonheur ne peut être justifié moralement que sous la condition de se subordonner à la recherche de la dignité (être digne du bonheur). Historiquement, l'Etat du bien-être imposé d'en haut se présente sous deux formes majeures qui correspondent aux activités définissant les formes majeures de détermination du bonheur. L'Etat peut être religieux, Etat du despotisme clérical et du paternalisme confessionnel qui dit et règle ce que doit être le bonheur spirituel. Il peut être aussi économique, et l'on a l'Etat du bien-être matériel, le *Wohlfarstaat* de l'Ancien Régime allemand qui considère ses sujets comme des enfants mineurs qu'il faut paternellement domestiquer et élever.

La fonction nouvelle de l'Etat de droit, par la distinction du public et du privé, est d'empêcher la confusion du politique et du non-politique, de l'étatique et du non-étatique, d'assurer l'autonomie du politique en rendant les activités spirituelles et matérielles à l'initiative des « hommes » libres, aux sujets de droit. L'Etat de droit doit constituer une sphère politique pure dont la fonction est d'empêcher la confusion du politique et du religieux, du politique et de l'économique, de réserver l'activité des individus dans les sphères hors Etat à leur seule initiative, à la condition qu'ils respectent la forme de la coexistence avec autrui, et ne fassent pas appel à l'Etat pour imposer à autrui leur propre conception du bonheur. L'Etat de droit est donc l'Etat laïc, non confessionnel : il récuse et l'Etat confessionnel au sens strict et les diverses formes de théocratie (catholique-papale ou réformée). Par la constitution civile du clergé, par l'organisation de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, est

garantie à chaque sujet la liberté de pratiquer la religion de son choix comme « religion du sentiment intérieur ». compatible avec les exigences de la morale universelle. Toute Eglise se voit obligée de s'organiser à ses frais, de renoncer à la prétention du monopole spirituel. De son côté, l'Etat s'interdit de monopoliser le pouvoir spirituel et de prescrire à chaque sujet ce qu'il doit croire et penser. Ainsi contribue-t-il à l'émancipation spirituelle et intellectuelle des Lumières, il formalise et tranche le procès de sécularisation, de démonopolisation du pouvoir idéologique. Il est exclu que toute doctrine puisse s'ériger en fondement de l'Etat. à l'exception de celle du droit, instance neutralisante de la fureur théologique et idéologique. La distinction des fidèles en orthodoxes et hérétiques laisse place à l'universalité des citoyens. Mais l'Etat de droit n'a pas davantage à diriger ce processus de sécularisation-démonopolisation idéologique : il ne saurait décréter quelles sont les réformes que les progrès de la civilisation et des mœurs obligent chaque Eglise à consentir. En assurant la liberté religieuse il permet à chaque confession de se réformer de l'intérieur, de se purifier de l'élément superstitieux culturel et de mieux identifier l'élément éthico-religieux (*DD*, Remarque générale, § D, p. 220).

De même, l'Etat de droit se posera-t-il d'abord comme Etat non interventionniste en matière économique. Il n'entend pas, comme l'Etat de bien-être du despotisme d'Ancien Régime, pourvoir au bien-être de ses sujets, sans leur demander leur avis, en se substituant à leur initiative (surveillance autoritaire des mœurs, répartition réglementaire des secteurs de l'activité économique, mesures en faveur de certaines couches sociales). Si l'Etat de droit peut se réserver d'intervenir pour des questions de salut public, cette intervention ne saurait remettre en cause le lien qui unit l'égalité juridique de tous et l'inévitable inégalité des résultats de ces activités. Si l'Etat doit introduire ses éléments de protection sociale pour pallier les effets contradictoires de ces activités, il ne saurait envisager d'en remplacer le moteur qui est l'insociable sociabilité réglée et limitée par le droit privé. « La volonté universelle du peuple

s'est effectivement unie en une société qui doit se conserver toujours; elle s'est soumise en conséquence à la puissance publique intérieure afin d'entretenir les membres de cette société qui ne peuvent se suffire. C'est par l'Etat que le gouvernement est autorisé à contraindre les riches à fournir les moyens de se conserver à ceux qui ne le peuvent point, même s'agissant des besoins les plus élémentaires de la nature » (*DD*, Remarque générale, § C, p. 265).

Cette intervention de l'Etat de droit (impôts sur la propriété des riches, sur le commerce) ne saurait néanmoins prendre une forme permanente, car elle ferait de la pauvreté elle-même un moyen d'existence pour les paresseux, et elle représenterait une « charge injuste, imposée au peuple par le gouvernement ». L'Etat de droit n'est pas le *Wohlfarstaart* qui tend à accaparer les fonctions économiques; il ne fait pas sienne une doctrine économique, ne revendique pas le droit d'organiser la production des biens, la limitation des richesses, de favoriser certaines activités, de diriger l'activité économique du pays. Il se borne à traiter la question de la pauvreté d'une manière adaptée à la situation : « Chaque siècle doit nourrir ses pauvres », selon ses particularités. Au processus d'émancipation spirituelle et de démonopolisation idéologique, fait écho le procès d'émancipation économique, de démonopolisation du pouvoir économique.

Plus profondément, l'Etat de droit refuse de monopoliser les fonctions des sphères hors Etat où les individus recherchent leur bonheur. Le propre de l'Etat despotique/paternaliste est bien de faire passer la recherche du bonheur sous le contrôle étatique; l'Etat de droit garantit à ses sujets la pluralité des interprétations du bonheur et des modes de sa recherche. L'Etat de droit sait qu'il ne saurait y avoir de règle universelle du bonheur : importent les conditions de la coexistence universelle permettant les recherches plurielles du bonheur hors Etat. En ce sens l'Etat de droit rejoint le processus de moralisation individuelle qui fait passer avant le bonheur la dignité liée au respect de la loi morale. « Relativement au bonheur, aucun principe universellement valable ne peut être reconnu

pour loi. Car aussi bien les circonstances que l'illusion pleine de contradictions et sans cesse changeante où l'individu place son bonheur (personne ne peut lui prescrire où il doit le placer) font que tout principe ferme est impossible et en lui-même impropre à fonder une législation » (TP, 1793, p. 40). La prétention de l'Etat despotique-paternaliste est donc fondée sur l'illusion de la croyance à l'existence d'un critère universel du bonheur. Elle est donc absurde, mais aussi dangereuse, car, l'Etat est conduit à imposer coercitivement aux individus une idée particulière du bonheur. L'Etat despotique tend alors à devenir un Etat total, cumulant les fonctions de l'Eglise et de l'entreprise, absorbant la sphère du non-Etat. L'Etat total revendique alors le double monopole idéologique et économique. « La proposition *salus publica suprema civilis lex est* garde intactes sa valeur et son autorité, mais le salut public qu'il faut d'abord prendre en considération est cette constitution légale qui garantit la liberté de chacun par des lois; en quoi il demeure loisible à chacun de rechercher son bonheur dans la voie qui lui paraît la meilleure pourvu seulement qu'il ne porte aucune atteinte à la liberté légale générale, c'est-à-dire au droit des autres sujets » (TP, 1793, p. 40).

Cette critique de l'Etat despotique-paternaliste ne concerne pas seulement l'Etat d'Ancien Régime, elle condamne une perversion possible de l'Etat de droit lorsque celui-ci insère la revendication du bonheur dans sa constitution. Lorsque dans le *Projet de Paix*, Kant évoque « les moralistes despotiques », on peut penser qu'il vise les débordements plébéiens du jacobinisme extrême qui voulait assurer le bonheur du peuple d'en haut, par voie autoritaire. Le cours de la Révolution française, en ses moments de crise intense, peut être compris comme une contamination des principes de l'Etat de droit par ceux de l'Etat paternaliste. Voilà pourquoi, lorsqu'il expose le contrat originel, Kant prend soin d'écarter du droit civil la recherche du bonheur comme principe paternaliste-despotique, contraire à l'essence du droit, et reproche à certains révolutionnaires d'avoir perverti le principe de légitimité. La fondation *a priori*, non historique, du contrat comme idée, « principe rationnel

permettant d'apprécier toute constitution juridique publique en général », fait système avec le refus de légitimer comme principe la recherche du bonheur. Faire du contrat un événement réel qui a dû se produire revient à accorder au peuple le droit de s'en affranchir si celui-ci estime qu'une violation du contrat par le souverain lèse son droit au bonheur. Cela revient du point de vue du droit à détruire le droit même. « On voit clairement dans ce cas quel mal peut faire même dans le droit civil le principe du bonheur (à proprement parler on ne peut assigner au bonheur aucun principe déterminé); il y fait autant de mal qu'en morale même en l'entendant au sens le plus favorable qu'ait en vue celui qui l'enseigne. Le souverain veut rendre le peuple heureux selon l'idée qu'il s'en fait, et il devient despote; le peuple ne veut pas se laisser frustrer de la prétention au bonheur commun à tous les hommes, et il devient rebelle » (*TP*, 1793, p. 45).

Si l'Etat prend son origine historique dans le nécessaire besoin d'un maître, sa dynamique propre est de réduire le plus possible cette fonction de maîtrise ; l'Etat de droit dissocie l'autorité politique de l'autorité domestique du père sur ses enfants, du maître de maison sur ses serviteurs, du despote sur ses serfs. Si l'Etat est le lointain successeur du *padre-padrone* historique, comme Etat de droit il tend à être le dernier maître, celui qui transvalue la maîtrise en règne d'une loi voulue par des citoyens autonomes. Il est un Etat de citoyens debout, redressés, sortis de la minorité, adultes et responsables. Le pouvoir souverain ne se confond pas avec la famille patriarcale, ou seigneuriale avec ce qui relève de la *Haus* : la politique retrouve la « cité », et Kant conserve le meilleur de la pensée d'Aristote qui fut le premier à saisir la nature anti-despotique du lien politique. L'Etat de droit, ce maître qui se dépasse en instance civique éducative, permet aux hommes de former en eux la figure du libre citoyen, capables de poursuivre le procès de moralisation et de civilisation inauguré par le droit public. « Un gouvernement qui serait fondé sur le principe de la bienveillance envers le peuple, tel celui du père envers ses enfants, c'est-à-dire un gouvernement paternel (*imperium paternale*),

où par conséquent les sujets, tels des enfants mineurs incapables de décider de ce qui leur est vraiment utile ou nuisible, sont obligés de se comporter de manière uniquement passive, afin d'attendre uniquement du jugement du chef de l'Etat la façon dont ils doivent être heureux et uniquement de sa bonté qu'il le veuille, un tel gouvernement est le plus grand despotisme que l'on puisse concevoir, constitution qui supprime toute liberté des sujets, qui dès lors ne possèdent plus aucun droit » (*TP*, 1793, p. 31. Voir aussi *DD*, 1797, §49).

Si la Terreur révolutionnaire — que Kant n'a jamais dénoncée alors que cela était monnaie courante en l'Allemagne de ces années — suspend l'Etat de droit en des situations d'urgence, grand est alors le risque de despotisme, celui du retour de la figure archaïque du maître. Nécessaire alors le retour à la liberté pour que l'ordre politique ne s'oppose à son idée. Mais la réduction tendancielle de la figure archaïque du despote ne signifie pas que Kant juge possible et souhaitable le dépérissement de l'Etat. On ne retrouve pas chez lui la tendance propre au libéralisme classique (dont héritera Marx) à la fin de l'Etat. Kant ne forme pas l'idée anarchiste-libertaire d'une société sans Etat, définie par la seule expansion de la sphère du non-Etat, comme libre circulation des biens, des hommes, comme marché idéalisé dans une utopie de communication pure, Kant est philosophe de l'Etat, et celui-ci n'est pas seulement simple instrument pour réguler l'indépassable « insociable sociabilité » des hommes. Comme chose publique l'Etat est horizon d'accomplissement des activités hors Etat qu'il ne cesse de garantir. Il représente par lui-même une instance rationnelle et raisonnable; il a une valeur absolue en ce qu'avec lui se constitue une communauté propre avec ses fins politiques propres. Ni expédient, ni remède à l'infirmité humaine, ni moindre mal, l'Etat est l'étape capitale dans l'histoire empirique et idéale de l'espèce. Face à lui, les autres sociétés formées par les libres individus gardent quelque chose de partiel, de provisoire. En lui, les hommes se veulent d'une volonté commune et se pensent comme communauté plus universelle

que la famille, l'entreprise, ou le marché. Comme « constitution juridique parfaite entre les hommes », il est la « chose en soi » publique.

La République et ses pouvoirs

Ce libéralisme éthico-politique apparaît encore dans sa singularité lorsque Kant s'affronte au problème de la forme constitutionnelle de l'Etat et le résout en proposant la République qui n'est ni la monarchie absolue, ni la démocratie, mais plutôt une monarchie constitutionnelle. En son concept ou plutôt son idée, comme réalité intelligible, la République est prise en un sens large pour désigner le type rationnel de gouvernement composant le principe de la souveraineté populaire et le principe représentatif. *Le Projet de Paix* est plus explicite sur ce point que la *Doctrin du Droit*. « La seule constitution dérivant de l'idée du contrat originel sur laquelle doit être fondée toute législation juridique d'un peuple, c'est la constitution républicaine... » « Seule elle est issue de la source pure qui est la notion du Droit » (*PP.*; 1795, p. 15,16).

L'intérêt de Kant ne se dirige pas vers la théorie des types ou formes de gouvernement — monarchie, aristocratie, démocratie. « Elles ne sont que la lettre de la législation originaire dans l'état civil. » Importe le mode de gouvernement (*forma regiminis*, non pas *forma imperii*), c'est-à-dire le mode selon lequel le pouvoir souverain gouverne le peuple, quel que soit ce souverain (roi, aristocratie, démocratie). L'opposition fondamentale est plutôt celle qui sépare le mode de gouvernement républicain et le despotisme. Est républicain avant tout le gouvernement où règne le droit, où le gouvernement est exercé légalement, non arbitrairement. La République est d'abord, et au sens large, le gouvernement de la loi, non pas celui des hommes d'exception, des héros, ou des sages. « Telle est la seule constitution permanente, celle en laquelle la loi commande par elle-même et ne dépend d'aucune personne particulière » (*DD*, § 52, p. 224). L'opposition fondamentale à la politique antique prend son sens moderne.

Ainsi, empiriquement, l'idée républicaine peut se réaliser et se présenter de manière différente : on peut avoir une monarchie, une aristocratie, une démocratie républicaines, ou plutôt une république démocratique, aristocratique, monarchique. L'évolution que souhaite Kant comme conforme au droit est celle de la réforme républicaine des formes de gouvernement existantes, c'est-à-dire leur organisation selon le système représentatif, avec la division des pouvoirs, législatif, exécutif, judiciaire. Kant contribue à déplacer l'axe de la théorie politique en ce que l'opposition, traditionnelle depuis Machiavel, entre monarchie et république perd de sa pertinence : s'il est monarchiste et constitutionnaliste, il fait apparaître que la monarchie traditionnellement pensée comme convenant aux grands Etats ne s'oppose plus à la république, traditionnellement pensée comme convenant aux petits Etats. L'insistance sur la forme de gouvernement, sur l'opposition entre République et despotisme, réfléchit la perte de pertinence de l'opposition originelle entre République et monarchie. Kant contribue à faire de la République, avec son articulation des pouvoirs, une forme dotée d'un nouveau sens : non plus le sens d'Etat en général, pas davantage celui d'un gouvernement d'assemblée opposé au gouvernement d'un seul, mais celui d'une forme de gouvernement pourvu d'une certaine structure interne (distinction pouvoir législatif / pouvoir exécutif), indépendamment du fait que le titulaire d'un de ces pouvoirs soit un roi, ou un directoire, ou un président. « Toute vraie République est et ne peut être autre chose qu'un système représentatif du peuple, destiné à pourvoir aux droits de celui-ci en son nom, comme instance tirant son unité de l'ensemble des citoyens, par l'intermédiaire de leurs députés » (*DD*, § 52, texte n° 14). C'est parce que la République est fondamentalement un système représentatif que Kant pense (inversant la thèse de Spinoza) que la démocratie est la forme de gouvernement la moins propre à se laisser républicaniser¹. En effet, si l'antithèse de la République est le

1. Pour Spinoza, voir, dans la même collection, *Spinoza et la politique*, d'E. Balibar, puf, 1975.

despotisme, la forme démocratique garde une prédisposition structurale au despotisme. « Le républicanisme est le principe politique qui admet la séparation du pouvoir exécutif (gouvernement) et du pouvoir législatif; le despotisme exécute de sa propre autorité les lois qu'il a édictées de lui-même; c'est donc la volonté générale en tant qu'exercée par le souverain comme sa volonté privée » (PP, 1795, p. 19).

Or la démocratie s'oppose à la République en ce qu'elle rend par définition impossible la division des pouvoirs qui seule donne forme à l'Etat; elle s'identifie au despotisme d'une assemblée qui prétend être le peuple lui-même, et finit par se laisser remplacer par un exécutif hypertrophié fonctionnant davantage au décret qu'à la loi. Le jacobinisme principiel de Kant se tempère de manière pragmatique, et prend un aspect thermidorien : sur ce terrain, Kant redoute la radicalisation démocratico-plébéienne et penche visiblement pour la monarchie constitutionnelle. « La forme démocratique au sens propre du mot est nécessairement despotique parce qu'elle fonde un pouvoir exécutif où tous se prononcent sur un seul et en tout cas contre un seul; tous décident par conséquent qui ne sont pas tous; ce qui met la volonté générale en contradiction avec elle-même et la liberté. En effet toute forme de gouvernement qui n'est pas représentative est informe parce que le législateur peut être en une seule et même personne l'exécutant de sa volonté » (PP, 1795, p. 19). L'Etat moderne n'est pas celui où gouvernants et gouvernés alternent dans l'exercice des charges publiques. Il est radicalement représentatif.

La séparation des trois pouvoirs est remède contre le despotisme. Mais cette séparation ne signifie pas une division qui menacerait ou détruirait l'unité du pouvoir souverain. Kant présente ainsi une sorte de rationalisation de la théorie des trois pouvoirs qui implique à la fois leur coordination et leur subordination. « Tout Etat contient en soi trois pouvoirs, c'est-à-dire contient en une personne triple (*trias politico*) la volonté réunie à l'instance générale : le pouvoir de domination (souveraineté) en la personne du législateur, le pouvoir exé-

cutant en la personne de celui qui gouverne (conformément à la loi) et le pouvoir juridictionnel (comme concession à chacun selon la loi de ce qui est à lui) en la personne du juge » (*DD*, § 45, texte n° 11). Coordination en ce que chacun de ces pouvoirs est le « complément de l'autre »; subordination en ce qu'il y a un ordre de détermination du législatif vers l'exécutif et le judiciaire, « sous la condition d'une volonté qui lui est supérieure » (*DD*, § 48, p. 198). Mais l'essentiel est de saisir que cette coordination-subordination a pour but de signifier le caractère absolu du pouvoir souverain, comme le prouve l'analogie de ces pouvoirs avec les trois propositions d'un syllogisme pratique (*DD*, § 48, p. 198). Dire que la prémisse majeure est la loi, la mineure le commandement de l'exécutif, la conclusion, la sentence du juge, revient à unifier le pouvoir souverain. Il est absolu, non au sens de radicalement dépourvu de limites, mais au sens d'exempté du respect des lois que, comme souverain, il promulgue. Il est *legibus solutus*, et en son ordre il constitue l'instance qui représente, rend présente la volonté du peuple, qui fait, défait, refait les lois. Le pouvoir législatif en particulier est supérieur, et comme tel « il ne peut appartenir qu'à la volonté unifiée du peuple », source elle-même de tout droit. Il est dispensé de l'obéissance aux lois civiles puisque c'est lui qui a le pouvoir de les poser. « Il n'y a donc que la volonté unie et unifiante de tous dans la mesure où chacun décide la même chose sur tous et tous sur chacun; il n'y a donc que la volonté collective d'un peuple qui peut être législative^» Si sur le plan des principes le pouvoir souverain est pensé du côté des gouvernés, *ex parte subjecti*, ce souverain ne peut être qu'une instance représentative, présentant la volonté du peuple et le faisant être par cette représentation même. En son exercice représentatif, le pouvoir souverain se réalise du côté de cette instance, *ex parte imperantis*. Comme chez Hobbes, *is*, représentant fait être le représenté qu'il représente. Le « Souverain » ainsi compris a donc seulement des droits envers les sujets, non des devoirs (*DD*, Remarque générale, SA, p. 201). Il se subordonne la personne physique ou morale investie du pouvoir exécutif, que Kant nomme le régent, « car ce dernier

est soumis à la loi et est donc par celle-ci — donc par un autre (le Souverain) obligé » (*ibid.*).

Ainsi quoi qu'il fasse, le Souverain légitime, même s'il viole la loi, ne peut être soumis au jugement parce que par définition il n'est pas obligé juridiquement de respecter les lois civiles. Cela ne signifie pas que son pouvoir soit sans limites, mais que les limites de son pouvoir ne sont pas juridiques ; celles-ci sont des limites de fait ou bien dérivées de ce droit imparfait qu'est le droit naturel.

La théorie de l'obligation politique et la condamnation du droit de résistance

Le pouvoir souverain, divisible et absolu, est aussi irrésistible. Kant prend ici le contrepied de Locke et de Rousseau en articulant théorie de la souveraineté populaire, système représentatif, et condamnation du droit de résistance. Cette condamnation est la conséquence logique de la conception kantienne du rapport entre volonté collective du peuple, pouvoir souverain, système représentatif et sujets. Si la volonté collective du peuple doit être présupposée comme idée qui sert de norme pour évaluer la juridicité de toute association réelle, cette idée ne peut jamais exister dans sa plénitude au sein de l'empirie. Certes le Souverain comme tel ne peut être que le peuple, mais ce dernier ne se constitue comme peuple que par l'acte par lequel chacun sort de sa dispersion et consent, dans l'idée, à être sujet de la volonté collective. Dès lors, celle-ci, fondement idéal/idéal de légitimité, ne peut commencer à exister d'abord que comme obéissance effective au Souverain de fait, même si celui-ci agit empiriquement d'une manière contraire à ce que prescrit le contrat originel, en dérogeant à la loi de coexistence universelle.

Kant refuse de lier le principe radical de la souveraineté populaire à la démocratie directe empirique. Alors que Rousseau n'accepte pas que la volonté générale puisse être représentée, Kant affirme certes la souveraineté populaire. « Ce que le peuple (la

masse tout entière des sujets) ne peut décider sur soi-même et ses participants, le souverain ne saurait non plus le décider sur le peuple » (*DD*, Remarque générale, § D, p. 212); mais cette Souveraineté ne peut exister que médiatisée dans un corps législatif représentatif. Le représentant fait en quelque sorte être le représenté dont il dérive son autorité. Kant alterne ainsi deux thèses, celle de la souveraineté populaire et celle de sa détermination dans la représentation législative. « Les trois pouvoirs dans l'Etat, qui découlent du concept d'une république en général (*respublica latius dicta*) ne sont qu'autant de rapports de la volonté unifiée du peuple, celle-ci découlant *a priori* de la raison et une idée pure du souverain de l'Etat qui possède une réalité pratique objective. Mais ce supérieur (le Souverain) n'est qu'un être de raison (représentant le peuple entier) tant qu'il n'y a pas encore de personne physique qui représente la puissance suprême de l'Etat et qui procure à cette idée son efficacité sur la volonté du peuple » (*DD*, § 51, p. 221).

Le peuple n'est peuple que s'il est uni sous une volonté législatrice universelle. Selon l'idée de l'Etat de droit, cette dernière doit exister comme « instance tirant son unité de l'ensemble des citoyens par l'intermédiaire de leurs députés » (*DD*, § 52, texte n° 14). Mais à défaut des députés, la volonté législatrice universelle existe dans et par la soumission des individus au Souverain de fait, au maître de fait de l'Etat. L'impératif catégorique d'entrer dans l'état civil se traduit immédiatement en devoir d'obéissance inconditionnelle au maître de fait, même si ce maître est invité à se reformer selon l'idéal républicain. C'est un principe pratique de raison qui affirme : « Il faut obéir au pouvoir législateur actuellement existant quelle que puisse être son origine » (*DD*, Remarque générale, § A, texte n° 14; Voir aussi Remarques explicatives, p. 254). L'idée de contrat originel, comme celle de possession originelle, impliquent une sorte de passage direct au fait, que ce soit le fait du pouvoir historique existant, le maître, ou le fait de la première prise de possession du sol. Toutes deux unissent norme intelligible et fait empirique dans la même immédiateté originelle; et il est tout aussi illégitime de

remettre en question le droit du premier occupant du sol que criminel de « ratiociner de manière active et opératoire sur l'origine du pouvoir suprême » (*DD*, Remarque générale. S A. texte n° 14). Le droit d'obéissance se donne *a priori* son fait, tout comme le droit de propriété. L'existence d'une autorité de fait suffit donc comme support universel pour la présentation de l'idée de cette union civile. On retrouve la même interpolation de la norme et du fait qui prévalait à la base du droit privé. Tout comme il fallait poser à la base du droit privé le fait empirico-transcendental de la possession intelligible renversée en première occupation sensible du sol, il faut poser, à la base du droit public, le fait empirico-transcendental de la soumission inconditionnelle du peuple souverain à la volonté de son représentant historique, le maître existant. « La soumission inconditionnée de la volonté du peuple (qui est en soi sans unité et par conséquent sans lois) sous une volonté souveraine unissant tous les individus par une loi est un fait qui ne peut commencer que par la prise du pouvoir suprême et qui ainsi fonde un droit public » (*DD*, Remarques explicatives, p. 255-256). Les lois peuvent être injustes, le maître despotique gouverner contrairement au droit. Mais il faut obéir. Pourquoi? Revenons à la thèse du contrat originel comme idée régulatrice, dissociée de toute enquête d'origine historique. Si le contrat n'est pas un fait historique, mais une norme, tout pouvoir existant présente empiriquement, plus ou moins adéquatement, mais effectivement, cette norme. Le peuple n'est et n'agit que représenté par le pouvoir existant. L'argumentation contre le droit de résistance doit être comprise avant tout comme la réponse à un problème de logique juridique. La résistance se manifeste de fait; la question est de savoir si ce fait s'autorise d'un droit. La réponse est négative pour la raison que l'idée du droit ne peut se présenter originellement que dans la constitution de fait, laquelle est comme telle condition et présentation juridique originaire. Si cette constitution, que l'on peut légitimement juger comme juridiquement défectueuse en son contenu empirique, admettait le principe de légitime résistance, il s'ensuivrait que l'on devrait

admettre simultanément que le peuple a le droit de juger le souverain qui le fait être comme peuple. On poserait de manière contradictoire que le peuple est à la fois et indistinctement juge et souverain, donc que le souverain n'est plus souverain.

Il ne saurait être question d'une justification juridique de la révolution comme renversement violent d'un pouvoir despotique. « Pas de droit au soulèvement (*seditio*), et encore moins à la révolte (*rebellio*) » (DD, Remarque générale, § A, texte n° 14).

Mais la Révolution doit aussi être comprise en termes historiques. Et ici il faut être attentif aux sinuosités de l'interprétation kantienne. Kant n'est pas embarrassé par le début du processus révolutionnaire français pour la bonne raison que celui-ci n'a pas été une sédition. Le pouvoir issu de l'Assemblée nationale et des assemblées qui ont suivi est un pouvoir légitime. Ce sont les contre-révolutionnaires français, les Immigrés de Coblenze, les Vendéens qui sont coupables de sédition, et ils n'ont même pas la circonstance atténuante de lutter pour le droit. Si la rébellion — comme celle des Vendéens — crée une situation d'injustice en ce que le peuple se désagrège en factions en lutte, cessant d'être un « tout réglé par des lois », si dans l'insurrection, les sujets brisent l'union civile, et cessent de se comporter comme citoyens obéissants pour redevenir de simples individus privés, cela n'est pas le cas français. On ne lit pas assez le § 52 et sa remarque de la *Doctrine du Droit*.

Kant y précise que Louis XVI, souverain despotique mais légitime, en réunissant les états généraux et en acceptant l'élection des députés de l'Assemblée nationale a permis au peuple de recevoir en ses députés, par simple transfert, le pouvoir souverain. « Dès qu'un chef d'Etat se fait représenter lui aussi en personne (qu'il s'agisse d'un roi, d'une noblesse, ou de tout le recensement populaire, l'union démocratique) le peuple réuni ne représente pas seulement le souverain, il l'est lui-même... La République désormais instaurée n'a plus besoin maintenant de lâcher les rênes du gouvernement et de les rendre à ceux qui les avaient tenues antérieurement » (DD, § 52, texte n° 14). La Révolution de 1789

a été une évolution juridique par transfert légal de souveraineté. Louis XVI a en quelque sorte abdicé légalement, et a commis, de son propre point de vue, une erreur qui est juridiquement irréparable. « Ce fut une grave bévue et une erreur de jugement lorsqu'un puissant souverain de notre époque crut se tirer de l'embaras où le mettaient de fortes dettes publiques en confiant au peuple le soin de se charger lui-même selon son bon vouloir et de se partager le fardeau; car ce n'était naturellement pas seulement le pouvoir législatif relatif à l'imposition des sujets qui était réuni entre ses mains, mais aussi celui afférent au gouvernement » (*DD*, § 52, Remarque, texte n° 14).

Ce qui a choqué le plus Kant dans le processus français a été sans conteste la contre-révolution. Si le moment despotique du procès français peut être nommé révolution, il reste à l'interpréter comme « appel de la nature ». Il a été exigé par la menace extérieure et par l'acharnement des politiques moralisateurs à ne pas reconnaître l'Etat de droit. En ce cas, Kant le répète, « une fois qu'une révolution a réussi et qu'une nouvelle constitution a été instaurée, le caractère illégal de son commencement et de la conduite de celle-ci ne peut pas libérer les sujets de l'obligation de se plier, en bons citoyens, au nouvel ordre de choses, et ils ne peuvent refuser d'obéir honnêtement à l'autorité qui a maintenant le pouvoir » (*DD*, Remarque générale, § A, texte n° 14).

Ce qui ensuite a choqué Kant a été l'exécution de Louis XVI. Mais, attention, l'indignation de Kant reste juridique, et en définitive elle aboutit à une justification historique de ce qui a été de la part du nouveau pouvoir une erreur juridique accomplie dans un cas de nécessité. Louis XVI en effet a été condamné à mort par les députés légitimes du peuple souverain (et non pas, comme les conservateurs de toute l'Europe le disaient, par une bande de criminels). Où est donc l'illégalité ? Elle réside en ceci : face à un monarque redevenu de son fait, et légalement, simple sujet, les représentants du peuple ont prétendu juger légalement le souverain pour son administration passée, et non le citoyen pour ses menées subversives de trahison de la patrie.

Mais ce qui remplit d'épouvante une âme pleine des idées du droit de l'homme, c'est l'exécution formelle, dans les formes, du roi. Là est « le crime qui durera éternellement et qui ne pourra jamais être effacé (*crimen immortale, inexpiabile*) et semble être identique à celui que les théologiens désignent comme le péché qui ne peut être pardonné ni dans ce monde ni dans l'autre » (*DD*, Remarque générale, § A, texte n° 14). Du point de vue du droit, le peuple doit son existence à la législation du souverain : lorsqu'il entend juger et exécuter ce souverain il se constitue en souverain du souverain, subvertissant ainsi le principe constitutif du droit public. Là est introduite une exception, véritable « suicide opéré par l'Etat sur lui-même », puisque le peuple s'érige en juge de l'autorité censée le constituer en peuple¹. Là est le crime, et pas ailleurs : curieuse thèse alors que celle de Kant qui, parti apparemment pour condamner le régicide, finit par chercher des circonstances atténuantes au peuple criminel. Car Kant dit en fait que Louis XVI aurait pu et dû être jugé non pas comme roi pour son administration passée, mais comme le simple citoyen Capet qui voulait reconquérir par la force étrangère le pouvoir que la Nation venait légalement de mettre en place. Certes, la difficulté tenait à ce que Capet s'estimait avoir été dépossédé de son trône de manière injuste et pensait conserver son droit au pouvoir en tant que Louis XVI, en usant de la contre-révolution. Mais si le roi a abdiqué légalement, ses menées sont illégales. Kant suggère alors que le crime juridique du peuple français — juger le roi pour son administration passée, irrépréhensible et légitime en tant que telle — a été historiquement produit dans des conditions qui sont des circonstances atténuantes. Ce n'est pas selon une perversion intentionnelle de la maxime du droit que le peuple a condamné le roi et a choisi le régicide, par une sorte de méchanceté radicale — thèse des contre-révolutionnaires. Il a condamné à mort

1. C'est à D. Losurdo, ouvrage cité, que l'on doit le décryptage définitif de la complexe position kantienne et de sa ruse qui n'est pas mensonge.

Louis XVI parce qu'il avait peur de l'éventuelle vengeance exercée par l'Etat sur le peuple au cas où Louis XVI aurait réussi à reprendre le sceptre. Kant suggère que le crime du peuple français a été produit dans une espèce de situation d'urgence qui a altéré l'exercice de la raison juridique. La seule erreur du peuple est donc juridique : elle a été d'avoir mis en pratique un principe qui rend impossible la reconstruction d'un Etat renversé, le meurtre du roi (à la place de l'exécution de Capet) tombant sous le coup de la condamnation du droit de résistance. Kant reproche en fait aux révolutionnaires français d'avoir divisé le souverain contre lui-même, et en formulant incorrectement l'acte d'accusation, d'avoir empêché la consolidation de leur propre pouvoir souverain légitime, devoir fait dépendre l'obéissance civile de la seule évaluation subjective des citoyens. Au terme de cette extraordinaire casuistique, Kant a déjoué la censure qui lui imposait de condamner les aspects les plus scandaleux du bouleversement français, et a substitué à l'accusation conservatrice faite au peuple d'être régicide l'accusation juridique, et tactique à la fois, faite au nouveau pouvoir de développer des argumentations qui nient les conditions formelles de l'Etat de droit. En ce cas, le point de vue du droit est aussi celui de l'intérêt bien compris du nouveau pouvoir, puisque ce dernier, par le meurtre dans les formes du souverain a contribué au « suicide de l'Etat » et ouvert la voie à la légitimation théorique des menées de la contre-révolution, elle radicalement illégitime.

Sphère de la « publicité » et réformisme permanent

Si Kant ne veut pas sacrifier l'obéissance, il n'entend pas davantage sacrifier le droit le plus fondamental, la liberté. Il s'agit en effet de deux biens auxquels on ne saurait renoncer, et que l'on doit maintenir en tension. Il faut dissiper l'apparence selon laquelle la doctrine du droit commence par la liberté et s'achève par l'obéissance inconditionnelle. En fait, elle s'achève par la liberté comme liberté de pensée par et dans la constitution d'une sphère de la « publicité ». L'obéissance au

pouvoir existant est juridiquement absolue sur le plan des actions exigées, mais elle inclut la liberté de critique des sujets, l'exercice de la liberté d'expression et d'opinion. Le sujet conserve les « droits inamissibles auxquels il ne peut pas renoncer même s'il le voulait, et dont il a lui-même le droit de juger. » Le Souverain doit accorder au sujet « la faculté de faire connaître publiquement son opinion sur ce qui dans les décrets du Souverain lui paraît être une injustice à l'égard de la chose publique » (*TP*, 1793, p. 47). La liberté de penser publiquement organisée et garantie sera « l'unique palladium des droits de l'homme ». On peut certes considérer ce droit comme une concession minimale qui révélerait une fois encore le modératisme pratique de Kant et attesterait son lien à la « misère allemande ». Alors que Locke n'hésitait pas à théoriser le droit de résistance, Kant ne ferait que confirmer les usages du despotisme éclairé prussien lui-même. N'est-ce pas le code public prussien, le *Landrecht* de Frédéric II, qui accordait déjà la liberté de conscience? Ne serait-ce pas une liberté diminuée qui serait ainsi concédée à la seule conscience, bien différente d'une réelle liberté de participation politique? Ne serait-ce pas une liberté privée de sujet plutôt qu'une liberté publique de citoyen ? N'aurait-on pas un autre compromis passé par Kant, représentant d'une petite bourgeoisie allemande impuissante, avec l'Etat prussien plus despotique qu'éclairé ?

On peut soutenir cette interprétation — celle de Marx —, mais elle ne prend pas réellement la mesure de la thèse kantienne de la publicité ou *Publizität*. Kant légitime plus profondément la constitution entre les individus et l'Etat d'un espace public de communication, d'une sphère de l'opinion publique, qui intervient comme un organe de rationalisation permanente du fonctionnement de l'Etat. Grâce à cette sphère les « personnes » peuvent se conduire en « citoyens », sortir de leur état de minorité, informer le Souverain de l'état réel du pays, du degré d'effectivité de l'Etat de droit, et participer à la vie de l'Etat par un procès de réforme rationnelle et graduelle de l'ordre existant. Lorsque la chose est possible et que les circonstances ne conduisent pas à lancer cet « appel de la

nature » qu'est une révolution violente, il convient de droit de mener une entreprise permanente de réforme. Le Souverain a la charge de cette entreprise, mais l'opinion publique l'aide à en déterminer les modalités, les formes, le contenu. « Si on peut ordonnancer un changement de condition (défectueux) de l'Etat, qui peut parfois s'avérer nécessaire, c'est uniquement le Souverain qui peut le faire par une réforme et non le peuple par la voie, *ipso facto*, d'une révolution, et quand ce changement intervient, il ne peut toucher que le pouvoir exécutif, et non le pouvoir législatif » (*DD*, Remarque générale, § A, texte n° 14). A l'intérieur du domaine du droit, cette aire fait communiquer droit privé et droit public. Si le droit articule nature et liberté, le domaine de l'opinion publique articule dans le droit la zone des actions normatives des individus hors Etat et la zone de l'action proprement étatique. Si la philosophie s'achève et se systématise dans la philosophie du droit, le philosophe pense son action propre comme celle d'un « annonciateur et commentateur des droits naturels », dans la *Publizität* qu'il éclaire de sa propre entreprise d'*Aufklärung*, soumettant aux citoyens et au Souverain le résultat de son élaboration de principe et les remarques spécifiques concernant la « réforme » permanente de l'Etat (voir *CF*, 1798, § 8).

Ainsi la grande dichotomie constitutive du droit entre privé et public se surcharge d'une autre signification. Désormais le droit constitue la sphère du « public », de ce qui est manifeste et s'expose aux spectateurs, comme espace de manifestation où les acteurs agissent dans la transparence. L'éthico-politique cesse alors d'être un lieu souterrain, lieu des manœuvres et des décisions prises dans le secret d'un cercle restreint de personnes. Certes, le pouvoir politique, différent du pouvoir des individus privés, n'est pas public seulement parce que désormais il agit en public, ne se cache pas du public. Mais l'Etat de droit public, par sa sphère de libre opinion publique, rompt principalement avec l'Etat despotique en ce que celui-ci reste un Etat du secret, de la dissimulation, des *arcana imperii*, des arcanes du pouvoir. Le contrôle exercé par « le public » des actes et des mesures du pouvoir public achève de fixer le

concept de l'Etat de droit. La République se caractérise par la libre formation d'une opinion publique et par le contrôle public du pouvoir; et cette tâche promet comme une projection naturelle, quasi institutionnelle, de la philosophie, définie elle-même comme critique destinée à être présentée en public, à former le public, à intervenir en tant qu'instance de décision, d'élaboration des problèmes que doit affronter le pouvoir public¹.

Il faut recourir au *Projet de Paix*, qui doit être considéré comme la véritable conclusion (par anticipation) de la *Doctrine du Droit*, pour saisir la fonction architectonique de la *Publizität* au sein du système du droit, et donc au sein du système de la philosophie dans son processus de réalisation. Le « public » des philosophes et des bourgeois éclairés a pour mission ou destination juridico-téléologique d'articuler l'état civil et les sociétés du non-Etat (surtout celles où les individus développent les activités économiques qui traduisent leur recherche du bonheur, par l'essor conflictuel mais réglé de leurs capacités). Plus profondément encore, au sein de cette *Publizität* dont les philosophes critiques sont les libres fonctionnaires, s'opère la liaison de la politique et de la morale. Si le postulat juridique du droit public énonce : « Tu dois en raison de ce rapport de coexistence inévitable avec tous les autres hommes sortir de l'état de nature pour entrer dans un état juridique », ce postulat se modifie dans la sphère de la *Publizität*, selon ce que Kant nomme « la formule transcendantale du droit public » : « Agis de telle sorte que tu puisses vouloir que la maxime devienne une loi générale (quel que soit le but de ton action) » (*PP*, 1795, Appendice I, p. 67). Cette formule doit être comprise comme la médiation du postulat juridique par l'impératif catégorique de la morale. Si l'état civil rend possible le procès de moralisation, celui-ci, par la formule de l'opinion publique, se subordonne la politique. La formule de la *Publizität* révèle la capacité de l'impératif moral à se faire

1. Sur l'espace public, voir J. Habermas, *L'espace public*, Paris, Payot, 1978.

politique. Si « on ne doit pas attendre de la moralité la bonne constitution du peuple, mais plutôt inversement d'abord de cette dernière la bonne formation morale du peuple » (*PP*, p. 45), la politique peut se laisser en retour soumettre historiquement à la morale qui en raison la fonde. La formule transcendantale de la *Publizität* énonce : « Toutes les actions relatives au droit d'autrui dont la maxime est incompatible avec la publicité sont injustes » (*PP*, Appendice II, p. 76). La sphère de la *Publizität* articule dans le droit sa face de nature et sa face de norme. Elle est l'instance qui commence le mouvement par lequel « l'accord pathologiquement extorqué » se renverse en « un tout moral ». La formule de la *Publizität* est une traduction de l'impératif catégorique de la morale (universalisation de la maxime de l'action) dans l'extériorité des normes juridico-politiques. Toute loi émanée du pouvoir souverain n'est juridiquement justifiable que si elle se soumet à l'épreuve de la publicité. « Il est très facile de se rendre compte si elle est possible dans un cas donné, c'est-à-dire si on peut la concilier ou non avec les principes de celui qui agit, elle peut fournir un critère d'un usage facile et qui se trouve *a priori* dans la raison, pour reconnaître en ce cas la fausseté (l'injustice) de la susdite prétention immédiatement en quelque sorte par une expérience de la raison » (*PP*, p. 75-76). Ce principe réunit morale et droit. Il « doit être considéré non seulement du point de vue éthique (comme relevant de la théorie de la vertu, mais aussi au point de vue juridique (comme concernant le droit des hommes) » (*PP*, p. 76). Sa fonction est d'abord critique et négative : est contraire au droit et à la morale une maxime d'action qui « ne peut être divulguée sans faire échouer mon propre dessein qu'il faut absolument dissimuler et que je ne puis avouer publiquement sans provoquer par là inévitablement la résistance de tous à mon dessein ». Du même coup, sa fonction est intrinsèquement positive et affirmative en ce que « toutes les maximes qui ont besoin de publicité (pour ne pas manquer leur but) s'accordent avec la morale et la politique réunies » (*PP*, p. 85). Le droit, par la formule de la publicité, se détermine comme mise en accord de la morale et de la politique. La

« publicité » reconduit toutes les maximes inspirant l'action de l'Etat à l'idée du contrat originel en exigeant que ces maximes fassent la preuve qu'elles peuvent atteindre leur but par la publicisation dont elles sont l'objet¹.

Ainsi se constitue la communauté empirico-transcendentale des êtres empiriques-raisonnables qui se découvrent et se veulent membres d'une communication pratique transparente et dépourvue de violence. Le public éclairé des philosophes renvoie les hommes sujets du droit privé et l'Etat à l'idéal d'une chose publique au double sens de générale et de totalement manifeste, en testant toute maxime d'action politique par la « formule transcendentale de la publicité », en lui demandant si elle peut être réalisée au grand jour, sans être repoussée lors de l'énoncé d'un contenu non universalisable. La sphère de l'opinion publique est le substitut de toute révolution. En elle s'achève la transvaluation de la positivité historique du droit en norme pratique : le droit se révèle action extérieure de la morale dans la politique entendue comme mécanique des forces. Cœur de la médiation nature-liberté, c'est-à-dire de la médiation juridique elle-même, la *Publizität* est le centre de la philosophie du droit, et donc d'une certaine manière de la philosophie comme système. Elle présente le droit comme médiation de la morale et de la politique, comme subordination en acte de celle-ci à celle-là. « Objectivement (en théorie) il n'y a pas de conflit entre la morale et la politique. Subjectivement au contraire (dans le penchant égoïste de l'homme que l'on ne peut nommer pratique, parce qu'il n'est pas fondé sur des maximes de la raison), le conflit demeurera toujours; mais qu'il demeure, car il sert à la vertu de pierre à aiguiser » (*PP*, p. 72). Morale et droit sont distincts et unis. Lorsque la politique plie le genou devant « le droit de l'homme », car ce droit doit être tenu pour « sacré, dût-il en coûter gros à la puissance souveraine », elle plie en fait le genou devant la

1. Sur la double détermination du public, qui le différencie du privé et l'oppose au secret, voir l'étude essentielle de N. Bobbio, *Stato, Governo, Società*, Torino, Einaudi, 1985.

morale. « La vraie politique ne peut faire aucun pas sans rendre d'abord hommage à la morale; et bien qu'en soi la politique soit un art difficile, ce n'en est pas un cependant de le réunir à la morale parce que celle-ci tranche le nœud que la politique ne peut trancher dès lors qu'elles sont en conflit » (*PP*, Appendice I, p. 74)¹.

Le droit international et le pacifisme institutionnel

Ce réformisme permanent s'assure de la philosophie de l'histoire pour envisager comme possible la poursuite du double procès de moralisation et de juridicisation; il en fait simultanément un objet d'espérance raisonnable qui n'a nul besoin de garantie théorique puisque ce procès est un devoir de la raison pratique juridique. Ce procès peut même et doit être un progrès. Et Kant précise : « Dans quel ordre peut-on s'attendre au progrès? Non pas selon une marche des choses allant de bas en haut mais de haut en bas » (*CF*, 1798, p. 232). Il ne faudrait pas comprendre cette réponse comme une peur devant l'insubordination des masses plébéiennes, comme un consentement donné à une politique thermidorienne de réformes venues du sommet de l'appareil d'Etat bureaucratique. Kant entend avant tout dénoncer l'impuissance d'une simple réforme des consciences privée de substance historique. Il critique l'insuffisance de ce qu'une certaine tradition lui a reproché, à savoir la prédication abstraite du moralisme, la seule éducation à la moralité par le biais d'une religion morale et civique. Kant n'est pas kantien. Si *La religion dans les limites de la simple raison* en appelle à la conversion, à « la révolution des cœurs » par une religion épurée du fanatisme confessionnel, toute centrée sur la pureté subjective, le *Conflit des Facultés* montre les limites de toute éducation qui ne serait pas

1. Sur cette éthicité, voir en des sens différents, E. Bloch, *Droit naturel et dignité humaine*, Paris, Payot, 1976 et E. Weil, *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1956.

liée à l'objectivité de changements structurels et institutionnels. Ce sont les conservateurs, tel Gentz, qui alors entendaient substituer à la transformation politique les lents changements de la seule conscience morale dans le respect des institutions ecclésiastiques et politiques établies. Kant doute de la seule éducation de base. « S'attendre à ce que par le moyen de la formation de la jeunesse sous la direction de la famille, et ensuite dans les écoles, depuis les plus humbles jusqu'aux plus élevées, par une culture intellectuelle ou morale, renforcée de l'enseignement religieux, on arrive enfin non seulement à élever de bons citoyens, mais encore à former en vue du Bien tout ce qui peut toujours davantage progresser et se conserver, c'est là un plan dont on peut espérer difficilement la réussite désirée » (*CF*, p. 232). Kant combine ainsi les lents changements d'une conscience réformée à la base par un christianisme civique raisonnable et le réformisme révolutionnaire de la transformation politique par le haut. L'éthico-politique a le primat et dirige le procès historique. Face à tous ceux qui reculent horrifiés en 1798 devant la démesure du bouleversement politique et prêchent le repli sur la belle âme morale ou attendent la régénération de la religion ou de l'accomplissement esthétique, Kant maintient le primat de l'éthico-politique comme moteur de l'histoire et condition de la réalisation morale de l'homme. Il demande à l'intelligentsia allemande de ne pas se laisser terroriser par la Terreur, de ne pas perdre de vue l'essentiel, la réalisation de la raison pratique juridique comme destination de l'espèce, de ne pas céder sous couleur de réalisme à une critique des illusions révolutionnaires qui serait liquidation des intérêts supérieurs du droit. Au moment où les intellectuels allemands les plus proches de lui (à l'exception de Fichte) vivent la crise de la politique révolutionnaire, Kant réaffirme que le destin du genre humain ne se joue ni sur le terrain du moralisme pieux, comme l'imaginent des « kantien » de l'époque, ni sur celui d'une révélation esthétique, comme le proclame par exemple Schiller, ex-disciple, qui épouvanté publie en 1795 ses *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*. Ce destin se joue sur le terrain de la vertu éthico-

politique, de cette vertu si chère à Robespierre, et qui est celle du marcher « au droit », de la politique morale, de la publicité. La formule de « l'évolution », du « progrès constant » dans « la réforme de l'Etat par lui-même » (CF, 1798, p. 232) ne saurait être réduite à un réformisme plus ou moins modéré : son contenu est plus dense que ne le laisse entendre la prudence obligée de l'expression. Kant est à sa manière philosophe de la moralité objective, bien au-delà de la platitude intéressée des divers kantismes apologètes d'un Etat de droit qui serait l'ennemi de son propre élargissement. L'Etat kantien est l'Etat national (*vaterlandische*), patriotique, sans fanatisme nationaliste (*patriotisch*), qui traite ses sujets à la fois comme membres de la même famille et comme citoyens, « tel que chacun se possède lui-même et ne dépend point de la volonté absolue d'un autre qui soit son égal ou son supérieur » (DD, § 49, p. 199). En ce sens, il peut s'écrier sans sectarisme : « Allons, enfants de la patrie! »...

C'est cette thèse de l'éthicité forte qui permet de comprendre l'achèvement de la théorie du droit dans les thèses pacifistes du droit international. Une fois encore, philosophie de l'histoire, philosophie et pratique se mêlent pour réfléchir la conjoncture des années 1790-1797 en lesquelles elles interviennent. Le droit a déjà pensé ce que l'histoire accomplit de son côté, à savoir la fin de la première moitié de l'histoire humaine avec la présentation empirique de l'Etat de droit républicain. Il lui reste à penser aussi ce que, selon Kant, désormais après 1789 l'histoire doit finir d'accomplir en sa seconde moitié, la constitution d'une société juridique qui embrasserait toute l'humanité, réunifiant le genre humain dans la paix et la liberté.

Cette réunification est objet d'une espérance raisonnable et d'une obligation juridico-morale s'appuyant sur l'idée que la « République » comme Etat représentatif est le mode de gouvernement intrinsèquement favorable à la fin des guerres d'Ancien Régime, menées par ces Etats inévitablement bellicistes que sont les Etats despotiques/paternalistes. Kant estime en effet que l'Etat de droit implique par sa générali-

sation la paix dans les relations internationales et éliminera tendanciellement les guerres. Il considère même cette élimination comme imminente, puisqu'en 1793 la Constitution française revendique le principe de non-intervention dans les affaires des gouvernements étrangers et renonce à toute guerre de conquête. Dans les années qui suivent, Kant considère comme anti-juridiques, contraires à ce principe d'indépendance nationale, les menées de l'Angleterre et des puissances continentales contre cette forme supérieure d'Etat de droit actualisée dans la France révolutionnaire. Est donc juste la guerre défensive de la France, injuste la guerre de coalition menée contre elle par des puissances qui sont fondamentalement bellicistes en ce qu'elles s'inspirent de la conception patrimoniale de l'Etat. Certes Kant partage ce qui se révélera une illusion, la foi dans l'idée que la République comme mode de gouvernement brise avec la prédisposition à la guerre des Etats despotiques. Mais il reste acquis que la République n'est pas le patrimoine d'un maître. Elle est *regimen civitatis et patriae*, gouvernement national-patriotique. Ses citoyens sont appelés à décider de l'opportunité de toute guerre, ils sont fondés à refuser d'être les moyens du bon plaisir de princes, assoiffés du désir d'accroître par conquête leur patrimoine personnel. Essentiellement enclins à développer leurs activités d'échange, de commerce, voués à supporter les maux de la guerre (sacrifices en vies et biens), « ils réfléchiront mûrement avant d'entreprendre un jeu aussi pernicieux » (PP, p. 17). Ils ne consentiront à la guerre que si celle-ci est patriotique, que si le salut public de la Nation est concerné. En ce cas, le salut ne sera pas confié à de coûteuses et incertaines armées de métier, mais à des citoyens-soldats qui luttent pour leur liberté et le droit, contre des agresseurs sans cause juste. La nation a le droit fondamental de disposer d'elle-même, de ne pas être envahie par des nations étrangères qui jugent criminelle sa nouvelle constitution. Il suit que ce droit à l'indépendance exclut le colonialisme : les raisons le justifiant — « assurer qu'une telle violence tourne à l'avantage du monde, en partie par la culture de ces peuples grossiers, en partie par la

possibilité donnée au peuple colonisateur de se purifier de ses éléments corrompus — ne sont que des prétextes masquant l'injustice » (*DD*, § 62, p. 235).

Mais Kant n'exclut pas le droit d'intervention (révolutionnaire) lorsqu'un pays se divise en deux camps dont l'un se réfère aux mêmes principes que celui de l'allié appelé au secours : en ce cas l'intervention est juste, car il y a anarchie, et l'Etat appelé à l'aide peut contribuer à reconstituer l'état civil (*PP*, 1795, p. 8). Dire cela en 1795, c'est tout en condamnant par avance la politique d'annexion et de pillage menée par la France, devenue la « grande nation », fonder en droit la construction de l'Etat de droit au-delà des frontières françaises par les partisans de la liberté et leurs amis révolutionnaires (comme c'est le cas de la Belgique). Le droit et la philosophie de l'histoire concordent dans une justification limitée de la guerre que l'on ne peut nommer que révolutionnaire. On peut même supposer que celle-ci en raison de la nature pacifique du gouvernement républicain est la dernière des guerres. Une guerre qui n'est ni guerre impérialiste de conquête ni guerre d'extermination peut se justifier en termes de philosophie de l'histoire comme ultime ruse de la nature, comme dernière manifestation de l'insociable sociabilité, non des individus, mais des Etats cette fois, pour produire au plan international un « accord pathologiquement extorqué », une paix générale, base de la construction d'un « tout moral », fin de la lutte des vieux Etats despotiques (*DD*, § 61, texte n° 15).

En attendant, les premières obligations du droit international sont une réglementation du droit de guerre et de paix, une juridicisation des relations internationales, une humanisation. Aucun traité de paix ne peut être considéré comme tel s'il est conclu avec une réserve servant de prétexte pour une guerre future ; aucun Etat indépendant ne peut être acquis par un autre pour des visées patrimoniales, achat, vente, succession; les armées permanentes doivent disparaître en raison de leur coût et de la dégradation morale qu'elles produisent en faisant du soldat un instrument pour des fins

iniques; aucun Etat en cas d'hostilité ne doit prendre des mesures qui rendraient impossible la confiance réciproque à l'avenir (espionnage, torture, terrorisme). Mais ces mesures que le droit prescrit de prendre immédiatement sont de simples préparatifs. La doctrine du droit commande de sortir de l'état de nature qui caractérise les relations entre Etats et de constituer un état civil universel, dans une « union universelle des Etats, par analogie avec celle qui fait qu'un peuple devient un Etat » (*DD*, § 61, texte n° 15). La philosophie de l'histoire permet de l'espérer. En ce point, la raison pratique juridique révèle sa dimension d'utopie. Utopie positive qui n'abuse pas Kant d'un dogmatisme utopiste, mais qui a la fonction d'un idéal régulateur et d'une norme. En effet, Kant juge irréalisable la paix universelle sous la forme d'un « Etat des peuples » : un tel Etat, par son extension démesurée, ne pourrait pas assurer la protection de ses membres. Mais « les principes politiques qui y tendent, qui visent à initier ce genre d'associations, qui aident à s'approcher continuellement de ce but ne sont pas irréalisables ». On peut approcher cet idéal dans le double sens d'une multiplication des Etats républicains pacifistes et d'une réorganisation du droit international selon le schéma d'une fédération des peuples. « Une fédération des peuples (*Völkerbund*) qui ne serait pas néanmoins nécessairement un Etat fédératif (*Völkerstaat*), comme le sont les Etats-Unis d'Amérique, est un objectif assignable » (*PP*, p. 23). L'utopie de la raison pratique refuse toute illusion : nous ne pouvons savoir théoriquement si « la paix perpétuelle est quelque chose ou une absurdité ». Mais la question n'est pas celle d'un jugement théorique de réalité; elle relève d'une obligation morale et juridique. « Nous devons agir comme si la chose qui peut-être n'est pas était » (*DD*, conclusion, texte n° 16)¹.

Apparaît en son ultime achèvement l'extraordinaire foi de Kant dans les capacités de Péthico-politique. Le pacifisme

1. Sur le pacifisme institutionnel et tout le problème de la guerre, voir encore N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bologna, Il Mulino, 1976.

kantien n'est ni religieux, ni moral, il n'attend pas la paix de la réforme des cœurs. Il est institutionnel, il vise à obtenir la paix par les institutions fédératives du droit. Il se distingue de cette autre forme de pacifisme institutionnel qui marquera le siècle suivant, le pacifisme social (la paix par la révolution sociale, la guerre ne dépendant plus de l'existence des Etats, mais de la forme sociale d'Etats qui reposent sur l'exploitation de classes et l'impérialisme économique). Pour Kant la guerre est un moyen de résoudre les conflits entre Etats souverains. Sans attendre une lointaine unification sociale, le pacifisme juridique fait fonds sur la responsabilité politique comme telle. A une certaine phase du conflit international, ce qui rend inévitable le recours étatique à la force est l'absence d'une autorité supérieure aux Etats singuliers capable de disposer de la violence légitime. Si Kant ne va pas jusqu'au super-Etat unique et universel, il indique que la voie est celle d'une démonopolisation de la force légale propre aux Etats et de son attribution à une instance unique de type fédératif. La réforme morale des cœurs, indispensable, est en suspens de l'intervention juridico-politique. C'est dire une dernière fois le primat de l'éthicité qui ne vise pas, comme le pacifisme social, la suppression des Etats, mais une sorte de sublimation de l'Etat, instance éducative, force d'éthicisation, c'est-à-dire de moralisation publique.

Textes

Traduction de la *Métaphysique des mœurs, doctrine du droit*
par Jean-Pierre Lefebvre.

TEXTE N° 1 - QU'EST-CE QUE LE DROIT?

§ B - Introduction à la doctrine du droit

[...] La notion de droit, en ce qu'elle se rapporte à une obligation qui lui correspond (autrement dit, la notion morale de droit), ne concerne en premier lieu que le rapport extérieur, le rapport pratique, d'une personne à une autre personne, dans la mesure où leurs actions peuvent, comme autant de faits, avoir (immédiatement ou médiatement) une influence l'une sur l'autre. Mais, en second lieu, cette notion ne désigne pas le rapport de la *Willkür*, du bon vouloir¹ au désir (ni non plus, par conséquent au simple besoin) de l'autre, comme c'est le cas par exemple dans les actions de bienfaisance ou les comportements cruels, mais uniquement son rapport à la *Willkür*, au bon vouloir de l'autre. En troisième lieu, la matière de la *Willkür*, du bon vouloir, c'est-à-dire le but que poursuit tout un chacun avec l'objet qu'il veut, n'entre pas en ligne de compte dans ce rapport réciproque entre des bons vouloirs. On ne demandera pas, par exemple, si quelqu'un peut ou non trouver son avantage dans la marchandise qu'il m'achète en vue de son propre commerce, mais la question portera seulement sur la forme dans le rapport de *Willkür*, de bon vouloir réciproque, dans la mesure où il est simplement considéré comme libre, et sur le fait de savoir si, ce faisant, l'action de l'un est compatible avec la liberté de l'autre au regard d'une loi universelle.

1. *Willkür*. Ce terme se situe à mi-chemin du concept « neutre » *d'arbitre* ou de *libre-arbitre*, et du concept *d'arbitraire*, qui est connoté négativement. En réalité, Kant l'emploie, conformément à son étymologie, dans le sens de choix. On choisira de maintenir le terme allemand qui est en fait difficilement traduisible.

§ C - *Principe général du droit*

« Est juste toute action qui, ou en fonction de la maxime de qui, la liberté de la *Willkür*, du bon vouloir de tout un chacun, peut être compatible avec la liberté de tous au regard d'une loi universelle. »

TEXTE N° 2 - DROIT ET CONTRAINTE

§ D - *Le droit est lié
à l'autorisation de contraindre*

La résistance que l'on oppose à l'obstacle que peut représenter une action efficace est un facteur qui favorise cette action, et qui est en accord avec elle. Or, tout ce qui est tort, non-droit, est un obstacle à la liberté selon des lois universelles; la contrainte en revanche est un obstacle ou une résistance que rencontre la liberté. D'où il suit que : lorsqu'un certain usage de la liberté constitue lui-même un obstacle à la liberté selon des lois universelles (c'est-à-dire est un tort, est non juste), la contrainte qui lui est opposée, en tant qu'empêchement d'un obstacle à la liberté, est conforme et en accord avec la liberté selon des lois universelles, c'est-à-dire juste, de droit : et, partant, le droit, en fonction du principe de contradiction, est lié en même temps à une autorisation de contraindre celui qui l'enfreint.

Il n'y a qu'un seul et unique droit inné.

La liberté (l'indépendance par rapport à une *Willkür*, à un bon vouloir qui oblige un autre), dans la mesure où elle doit pouvoir coexister avec la liberté de tout un chacun d'autre selon une loi universelle, est ce droit unique, originel qui échoit à tout homme en vertu de son humanité.

TEXTE N° 3 - POSTULAT JURIDIQUE DE LA RAISON PRATIQUE

§ 2

Il est possible d'avoir comme étant mien n'importe quel objet extérieur de ma *Willkür*, de mon choix et bon vouloir; c'est-à-dire qu'une maxime qui, si elle devenait loi, impliquerait qu'un objet de la *Willkür*, du choix et bon vouloir, doit nécessairement devenir en soi (objectivement) une chose sans maître (*res nullius*) est une maxime contraire au droit.

Un objet de ma *Willkür*, de mon choix et bon vouloir, est en effet quelque chose que j'ai le pouvoir physique d'utiliser. Or, si cet objet devait malgré cela ne pas être du tout en mon pouvoir d'un point de vue juridique, c'est-à-dire ne pas pouvoir coexister selon une loi universelle avec la liberté de quelqu'un d'en faire usage (être un non-droit), la liberté se dépouillerait elle-même de l'usage de sa *Willkür*, de son choix et bon vouloir à l'égard d'un objet de celui-ci, en mettant des objets utilisables hors de toute possibilité d'usage : c'est-à-dire anéantirait ces objets d'un point de vue pratique, en ferait une *res nullius*, et ceci en dépit du fait que la *Willkür*, le bon vouloir, d'un point de vue formel, coïnciderait dans l'usage des choses avec la liberté extérieure de chacun selon des lois universelles. Or, comme la raison pratique pure ne met au fondement du bon vouloir de la *Willkür* aucune autre loi que des lois formelles de l'usage, et fait donc abstraction de la matière de la *Willkür*, du choix et bon vouloir, c'est-à-dire du reste de la configuration de l'objet, dès lors que c'est un objet de la *Willkür*, elle ne peut donc contenir, s'agissant d'un objet de ce genre, aucune interdiction absolue d'en faire usage, car cette interdiction serait une contradiction de la liberté extérieure avec elle-même. Or, est un objet de mon choix et bon vouloir ce dont j'ai la capacité physique de faire quelque usage que ce soit, dont l'usage est en mon pouvoir (*potentia*) : ce dont il faut encore distinguer le fait d'avoir ce même objet sous mon autorité (*in potestatem meam redactum*), ce qui ne présuppose pas seulement une capacité, mais aussi un acte de la *Willkür*, du bon vouloir. Mais il suffit pour penser simplement quelque chose comme objet de mon choix et bon vouloir, que je sois conscient de l'avoir en mon pouvoir. C'est donc une présupposition *a priori* de la raison pratique que de présupposer et de traiter le moindre objet de mon choix et bon vouloir comme un mien ou comme un tien objectivement possibles.

TEXTE N° 4 - POSSESSION ET COMMUNAUTÉ ORIGINAIRE DU SOL

§ 13 - *Tout sol peut être acquis à l'origine,
et le fondement de la possibilité de cette acquisition
est la communauté originaire du sol en général*

Pour ce qui concerne le premier point, cette proposition se fonde sur le postulat de la raison pratique (§ 2); quant au second point, il repose sur la démonstration suivante.

Tous les hommes sont de droit dès l'origine (c'est-à-dire avant tout acte juridique de la *Willkür*, du choix et bon vouloir) en possession du sol, c'est-à-dire qu'ils ont un droit d'être là où les a mis la nature ou le hasard (sans qu'ils l'aient voulu). Cette possession (*possessio*), qui est distincte du siège (*sedes*)¹, en tant que celui-ci est une possession ressortissant au choix et bon vouloir, qui donc est acquise et durable, est une possession collective, qui tient à l'unité qui relie tous les lieux situés à la surface de la Terre, comme surface d'un globe unique; si cette surface, en effet, était une plaine infinie, les hommes pourraient s'y éparpiller de telle sorte qu'il n'entreraient jamais en communauté entre eux, et que cette communauté ne serait pas une conséquence nécessaire de leur existence sur la Terre. La possession de la terre par tous les hommes (qui est constituée par la nature elle-même) antérieurement à tout acte juridique de ceux-ci, est une possession globale originaire (*communio possessionis originaria*), dont la notion n'est pas empirique et dépendante de conditions temporelles, comme par exemple la notion inventée et jamais démontrée d'un droit global préinitial (*communio primaeva*), mais une notion de raison pratique qui contient *a priori* le principe selon lequel seuls les hommes peuvent utiliser selon des lois de droit la place qu'il y a sur cette terre.

TEXTE N° 5 - LA PRISE DE, POUVOIR ORIGINAIRE

§ 14 - *L'acte juridique de cette acquisition est une prise de pouvoir*² (occupatio)

La prise de possession (*apprehensio*), comme premier temps de la détention d'une chose corporelle dans l'espace (*possessioisphysicae*), ne coïncide avec la loi de la liberté extérieure de chacun (et donc *a priori*) sous aucune autre condition que celle de la priorité en regard du temps, c'est-à-dire uniquement comme première prise de possession (*prior apprehensio*), laquelle est un acte de la *Willkür*, au choix et bon vouloir. Mais la volonté que la chose (et donc une place sur la terre déterminée et attribuée par partage) soit

1. Kant joue ici sur *Besitz* (possession) et *Sitz* (siège, y compris au sens de chaise) : l'endroit où l'on se pose.

2. *Bemächtigung* : ce terme allemand désigne avant tout l'opération violente par laquelle quelqu'un s'empare de quelque chose, l'*occupatio* au sens militaire actif, par opposition à la *possessio*, qui désigne un état de fait constaté.

mienne, c'est-à-dire l'appropriation (*appropriatio*), ne peut, dans une acquisition originaire, être autre chose qu'unilatérale (*voluntas unilateralis s. propria*). L'acquisition d'un objet extérieur du choix et bon vouloir par une volonté unilatérale est la *Bemächtigung*, le fait qu'on s'empare d'une chose, la met en son pouvoir. Ainsi donc, l'acquisition originaire de cet objet, et, partant, également d'un sol délimité, ne peut se produire que par un acte d'occupation (*occupatio*).

La possibilité d'acquérir de cette manière n'est en aucune manière quelque chose qui se conçoit par l'intelligence, ni ne s'expose par des raisons : elle est la conséquence immédiate du postulat de la raison pratique. Mais cette même volonté ne peut cependant justifier une acquisition extérieure que dans la mesure où elle est contenue elle-même dans une volonté rassemblée *a priori* (c'est-à-dire par une réunion de la *Willkür*, du choix et bon vouloir de tous ceux qui sont susceptibles d'entrer dans un rapport pratique mutuel) et qui commande absolument; la volonté unilatérale (à laquelle ressortit aussi la volonté bilatérale, mais néanmoins particulière) ne peut en effet imposer à chacune une obligation qui en soi est contingente, mais il faut pour cela une volonté multilatérale, rassemblée et unie de façon non point contingente, mais *a priori* et donc nécessaire, et pour cette raison uniquement législatrice; car c'est seulement en fonction de ce principe qui est le sien qu'est possible l'accord du choix et bon vouloir de tout un chacun et de la liberté de tous, donc tout simplement un droit, et aussi par conséquent un mien et un tien extérieurs.

TEXTE N° 6 - LA PROPRIÉTÉ DANS L'ÉTAT DE NATURE
ET DANS L'ÉTAT CIVIL

§ 15 - *L'acquisition péremptoire de quelque chose n'est possible que dans une constitution civile, alors que l'acquisition, dans l'état de nature, est certes possible mais ne l'est que de manière provisoire*

Si la réalité de la constitution civile est subjectivement contingente, celle-ci est néanmoins objectivement, c'est-à-dire en tant que devoir, quelque chose de nécessaire. C'est pourquoi il existe, en ce qui concerne celle-ci et la fondation de celle-ci, une véritable loi juridique de la nature, à laquelle toute acquisition extérieure est assujettie.

Le titre empirique de l'acquisition était la prise de possession physique (*apprehensio physica*) fondée sur la collectivité originelle du

sol, titre auquel, étant donné que ne peut être soumise à la possession selon des concepts rationnels de droit qu'une possession dans la réalité phénoménale¹, doit correspondre une prise de possession intellectuelle où l'on laisse de côté toutes les conditions empiriques de l'espace et du temps, et qui [que?] fonde la proposition : « Ce que je sou mets sous mon pouvoir selon les lois de la liberté extérieure, et dont je veux qu'il soit à moi, devient à moi. »

Mais le titre rationnel de l'acquisition ne peut résider que dans l'idée d'une volonté de tous réunie *a priori* (et qui doit nécessairement être réunie), qui est tacitement présumée ici comme une condition incontournable (*conditio sine qua non*)-, une volonté unilatérale ne peut en effet imposer à d'autres une obligation qu'ils n'auraient pas pour eux-mêmes autrement. Or le statut² d'une volonté générale effectivement réunie en vue de la législation est le statut civil. C'est donc seulement en conformité avec l'idée d'un statut civil, c'est-à-dire dans la perspective de celui-ci et de la mise en œuvre de celui-ci, mais avant l'effectivité de celui-ci (car sinon, l'acquisition serait dérivée), et donc uniquement de manière provisoire, que quelque chose d'extérieur peut être originellement acquis. Il n'y a d'acquisition péremptoire que dans le statut civil.

En outre : le travail du sol (mise en culture, labourage, drainage, etc.) est-il nécessaire pour l'acquisition de celui-ci? Non! Car, étant donné que ces formes (de spécification) ne sont que des accidents, elles ne constituent pas un objet d'une possession immédiate, et ne peuvent appartenir à celui du sujet que dans la mesure où la substance a été antérieurement reconnue comme ce que celui-ci a à soi. Le travail du sol, quand il s'agit de la question de la première acquisition, n'est rien d'autre qu'un signe extérieur de la prise de possession, qu'on peut remplacer par de nombreux autres signes moins coûteux en peine.

TEXTE N° 7 - LE DROIT PERSONNEL SOUS L'ESPÈCE D'UNE CHOSE

§ 22

Ce droit est celui de posséder un objet extérieur en tant que chose de quelqu'un [*als einer Sache*] et d'en faire un usage qui est celui

1. *Besitz in der Erscheinung* : dans le domaine des réalités phénoménales, manifestes.

2. *Stand* : pour éviter toute confusion avec Etat (*Staat*) d'une part, et la notion moderne d'état civil, nous traduisons *Stand* par statut.

d'une personne. Le tien et le mien, selon ce droit, sont le tien et mien domestiques, et le rapport, dans ce statut et cette situation, est celui de la collectivité d'êtres libres qui, par influence réciproque (de la personne d'un être sur l'autre être), constituent selon le principe de liberté extérieure (causalité) une société de membres d'un tout (fait de personnes se trouvant en collectivité) qu'on appelle la maison [*das Hauswesen, l'entité domestique*]. Le mode d'acquisition de ce statut et propre à ce statut, n'est ni celui d'un acte délibéré et autonome (*facto*), ni celui du simple contrat (*pacto*) : l'acquisition s'opère par la loi (*lege*), laquelle, *comme elle n'est pas un droit dans une affaire (chose) non plus qu'un simple droit* contre une personne, mais aussi en même temps une possession de celle-ci, ne peut qu'être un droit qui se situe au-delà du droit personnel et touchant à des affaires, c'est-à-dire le droit de l'humanité dans notre propre personne, lequel a pour conséquence une loi d'autorisation naturelle par la grâce de laquelle nous pouvons faire une acquisition de ce genre.

§ 23

L'acquisition selon cette loi est, en fonction de son objet, de trois sortes : l'homme acquiert une femme, le couple acquiert des enfants, et la famille acquiert des domestiques. Tout ce qui s'acquiert ainsi est en même temps inaliénable et le droit du possesseur [détenteur] de ces objets est le plus personnel des droits personnels.

TEXTE N° 8 - LE DROIT MATRIMONIAL

§ 24

La communauté sexuelle (*commercium sexuelle*) est l'usage mutuel qu'un être humain fait des organes et faculté sexuelles d'un autre (*usus membrorum et facultatum sexualium alterius*), usage qui est, soit un usage naturel (par lequel peut être engendré son semblable), soit un usage non naturel, lequel s'adresse soit à une personne du même sexe, soit à un animal d'une autre espèce que l'humaine. Lesquelles transgressions des lois sont des vices contre nature (*crimina carnis contra naturam*), qu'on appelle aussi innommables, et qui, en ce qu'elles lèsent l'humanité en notre propre personne, ne sauraient être sauvées d'une totale réprobation par aucune restriction ni exception.

La communauté sexuelle naturelle, quant à elle, est, soit le commerce sexuel de nature strictement animale (*vaga libido, venus vulgivaga, fornicatio*), soit celui que régit la loi. Dans ce second cas, il s'agit du mariage (*matrimonium*), c'est-à-dire de la liaison de deux personnes de sexes différents en vue de la possession mutuelle, toute leur vie durant, des attributs sexuels propres de chacun. Il se peut, bien sûr, que le but qu'ils poursuivent, savoir, engendrer et élever des enfants, soit une fin de la nature, en vue de laquelle celle-ci a implanté en chaque sexe l'inclination pour l'autre; mais il n'est pas exigé, pour que l'union qu'il scelle soit légitime, que l'être humain qui se marie se prescrive nécessairement cette fin; car, dans ce cas, quand la procréation cesse, le mariage se dissoudrait en même temps de lui-même.

En effet, même en présupposant le plaisir comme principe de l'usage réciproque des attributs sexuels propres de chacun, le contrat matrimonial n'est pas un quelconque contrat de gré à gré, mais un contrat nécessaire par la loi de l'humanité, c'est-à-dire que, lorsqu'un homme et une femme veulent jouir l'un de l'autre selon leurs attributs sexuels propres, il faut nécessairement qu'ils s'épousent, et ce sont les lois juridiques de la raison pure qui rendent ceci nécessaire.

§ 25

L'usage naturel qu'un sexe fait des organes sexuels de l'autre est en effet une jouissance en vue de laquelle une partie s'abandonne à l'autre. L'être humain, dans cet acte, se fait lui-même chose, ce qui contredit au droit de l'humanité en sa propre personne. La chose n'est possible qu'à la seule et unique condition que, en étant acquise comme une chose, par une autre personne, la personne acquière celle-ci à son tour en contrepartie; car de la sorte, elle se reconquiert et restaure sa personnalité. Or l'acquisition d'un seul membre du corps d'un être humain est en même temps acquisition de la personne tout entière — puisque celle-ci est une unité absolue; il s'ensuit que le don et l'acceptation d'un sexe pour la jouissance de l'autre non seulement ne sont licites qu'à la condition du mariage, mais aussi qu'ils ne sont possibles qu'à cette même condition. Mais si ce droit personnel l'est en même temps sous les espèces et à la manière d'une chose, cela se fonde sur la raison que, lorsque l'un des époux prend la fuite ou s'abandonne à la possession d'un tiers, l'autre est en tous temps et irréfutablement habilité à le faire revenir sous son pouvoir tout comme s'il s'agissait d'une chose.

TEXTE N° 9 - LE DROIT DU MAÎTRE DE MAISON
ET LE RAPPORT SALARIAL

§ 30

[...] La domesticité ressortit à ce que le maître de maison considère comme étant sien, et ceci, quant à la forme (l'état de possession), comme s'il s'agissait d'un droit sur des choses [*Sachenrecht*]; le maître de maison peut en effet, si le domestique lui échappe, le faire revenir sous sa coupe par une décision unilatérale de sa *Willkür*, de son choix et bon vouloir, mais pour ce qui concerne la matière, c'est-à-dire la question de savoir l'usage qu'il peut faire de ces compagnons de maison [*Hausgenossen*] qui sont les siens, il ne pourra jamais se comporter en propriétaire de cette domesticité (*dominus servi*) : le domestique en effet n'a été placé sous sa puissance que par contrat, mais par un contrat dans lequel une partie renonce au bénéfice de l'autre à sa totale liberté, et cesse par là d'être une personne, et par conséquent n'est pas obligée de respecter un contrat, mais se contente de reconnaître la violence¹, en sorte que ce contrat est contradictoire en soi-même, c'est-à-dire nul et non avenu. (Il n'est pas question ici du droit de propriété à l'égard de quelqu'un qui s'est dépossédé de sa personnalité en commettant un crime.)

Ce contrat de la maîtrise de maison avec la domesticité ne peut donc être tel que l'usage qui en est fait devienne mésusage, abus, ce dont est juge, au demeurant, non seulement le maître de maison, mais aussi la domesticité (laquelle ne peut donc jamais être servitude au sens féodal, servage) ; il ne peut donc être conclu à vie, mais au mieux uniquement pour un temps indéterminé, pendant lequel une partie peut dénoncer l'association auprès de l'autre. Quant aux enfants (y compris ceux d'un homme devenu esclave à la suite d'un crime qu'il a commis), ils sont toujours libres. Car tout homme naît libre, puisqu'il n'a encore commis aucun crime et que les frais d'éducation, jusqu'à sa majorité, ne peuvent donc lui être imputés comme une dette dont il devrait s'acquitter. L'esclave devrait aussi

1. L'allemand permet de jouer avec les notions de force, de violence et de pouvoir politique au sein d'un terme unique, *Gewalt* : la violence institutionnalisée dans un rapport de forces, sous les espèces du droit.

en effet élever ses enfants sans leur compter les frais correspondants; c'est donc au possesseur de l'esclave, puisque celui-ci est dépourvu de cette faculté, qu'échoit son obligation¹.

TEXTE N° 10 - PASSAGE DE L'ÉTAT DE NATURE A L'ÉTAT CIVIL

§ 41 - *Passage de ce qui est à moi et de ce qui est à toi
dans l'état de nature
à ce qui est à moi et à toi dans l'état de droit en général*

L'état de non-droit, le statut non juridique, dans lequel il n'y a pas de justice qui fait le partage, de justice distributive, est ce qu'on appelle le droit naturel (*status naturalis*), l'état de nature. A celui-ci s'oppose non pas le statut social (comme le pense Achenwall), qui pourrait s'appeler encore état d'artifice, statut artificiel (*status artificialis*), mais le statut civil d'une société subordonnée à une justice distributive; il peut en effet y avoir aussi dans l'état de nature des sociétés conformes à un droit (par exemple, des sociétés conjugales, paternelles, domestiques en général, et encore des tas d'autres) dont aucune loi disant « tu dois accéder à ce statut » n'ait de valeur *a priori*, à la façon dont il peut être dit assurément du statut juridique que tous les hommes qui peuvent (y compris involontairement) entrer les uns avec les autres dans des rapports de droit doivent y accéder.

On peut donner au premier et au second état le nom de droit privé, tandis qu'on appellera droit *public* le troisième et dernier. Celui-ci ne contient ni plus ni d'autres devoirs des hommes entre eux, qu'on ne peut en penser dans le premier. La matière du droit privé est exactement la même dans les deux. Les lois du second ne concernent donc que la forme juridique de leur cohabitation (constitution), en considération de laquelle ces lois doivent nécessairement être pensées comme publiques.

§42

Du droit privé dans l'état naturel procède donc maintenant le postulat du droit public : tu dois, vivant dans un rapport d'inévi-

1. Il n'est pas impossible que Kant joue ici avec l'expression *Vermögen*, qui signifie à la fois la faculté et la fortune, la richesse personnelle, au sens où l'on dit en français, *avoir les moyens*.

table cohabitation, passer avec tous les autres, en sortant donc de cet état, à un statut juridique, à un état de droit, celui de la justice distributive. La raison s'en développe analytiquement du concept de *droit* dans le rapport extérieur, par opposition à la *force*, à la violence (*violentia*)¹.

TEXTE N° 11 - L'ÉTAT ET LES TROIS POUVOIRS LE DROIT D'ÉTAT [OU DROIT POLITIQUE]

§45

Un Etat (*civitas*) est la réunion d'une masse d'hommes soumis à des lois de droit. Dans la mesure où ces lois sont nécessaires *a priori*, où elles vont tout simplement de soi à partir de concepts du droit extérieur (ne sont pas statutaires), sa forme est celle d'un Etat en général, l'Etat dans l'idée de la façon dont il doit être selon de purs principes de droit, idée qui sert de fil directeur (*norma*) à toute réunion réelle en vue de former une entité commune (donc à l'intérieur).

Tout Etat contient en soi trois pouvoirs, c'est-à-dire contient en une personne triple (*trias politico*) la volonté réunie en instance générale : le pouvoir de domination (souveraineté), en la personne du législateur, le pouvoir exécutant, en la personne de celui qui gouverne (conformément à la loi) et le pouvoir juridictionnel (comme concession à chacun, selon la loi, de ce qui est à lui), en la personne du juge (*potestas legislatoria, rectoria et judiciaria*)², pouvoirs qui sont semblables aux trois propositions d'un syllogisme de la raison pratique : la proposition majeure, qui contient la loi de cette volonté, la proposition mineure, qui contient le commandement de procéder selon la loi, c'est-à-dire le principe de subsomption sous cette volonté, et la conclusion, qui contient l'énoncé du droit (la sentence), savoir ce qui dans le cas considéré est de droit.

1. Kant joue ici sur le terme *Gewalt*, qui désigne à la fois la violence pure, par opposition au droit, et le pouvoir politique.

2. On aurait pu ici anticiper sur le résumé latin des trois pouvoirs et les formuler selon la convention française bien établie (législatif, exécutif, judiciaire...). Mais comme il se joue toujours quelque chose dans le passage du latin (ou du français du xviii^e siècle) à la terminologie politique allemande de son temps, nous avons préféré suivre Kant dans les singularités de son onomastique.

§ 46

Aux membres d'une société ainsi réunis en vue de la législation (*societas civilis*), c'est-à-dire d'un Etat, on donne le nom de citoyens (*cives*), et les attributs juridiques de ceux-ci, indissociables de leur essence (en tant que telle), sont la liberté légale de n'obéir à aucune autre loi que celle à laquelle chacun a donné son assentiment, l'égalité civile, qui consiste à ne connaître dans le peuple aucune personne supérieure, par rapport à soi, qu'il n'ait la faculté morale d'obliger juridiquement tout autant que cette personne peut l'obliger lui; troisièmement, l'attribut de l'autonomie civile, qui consiste à pouvoir devoir son existence et son entretien non à la *Willkür*, au choix et bon vouloir d'un autre parmi le peuple, mais à ses propres droits et à ses propres forces, comme membre de la collectivité [*des gemeinen Wesens*]¹, et conséquemment, la personnalité civile, en vertu de laquelle, dans les affaires relevant du droit, il ne peut être représenté par personne d'autre que lui.

Remarque

Seule l'aptitude à voter qualifie quelqu'un comme citoyen; toutefois, cette qualification présuppose l'autonomie au sein du peuple de quelqu'un qui n'est pas seulement une partie de la collectivité, mais également un membre de celle-ci, c'est-à-dire veut être une partie de celle-ci agissant à partir de sa propre *Willkür*, de son propre libre choix volontaire en communauté avec d'autres. Mais cette dernière qualité rend nécessaire la distinction entre citoyen actif et passif, même si cette dernière notion peut sembler contradictoire avec celle de citoyen tout court. Les exemples suivants peuvent servir à lever cette difficulté ; le compagnon chez un marchand ou un artisan; le domestique (sauf celui qui est au service de l'Etat); le mineur (*naturaliter vel civiliter*)²; toute espèce de gent féminine,

1. *Das gemeine Wesen* est sans doute la traduction allemande de la *res publica* latine. Toutefois, c'est le mot *Republik*, avec ses connotations françaises et américaines contemporaines qui, à l'époque même de Kant, sert à désigner la république.

2. Kant désigne aussi par là l'immaturation mentale.

ainsi que, de manière générale, tous ceux qui sont contraints de tirer leur existence (nourriture et assistance) non de leur propre activité, mais de la disposition d'autrui (autre que celle de l'Etat), sont dépourvus de la personnalité civile, et leur existence n'est pour ainsi dire qu'une simple inhérence.

[...] Cette dépendance à l'égard de la volonté d'autres personnes, et cette inégalité ne vont malgré tout nullement à rencontre de la liberté et de l'égalité de ces hommes en tant qu'hommes constituant tous ensemble un peuple : ce peuple peut au contraire, simplement en conformité avec les conditions de ceux-ci, devenir un Etat et accéder à une constitution civile. Mais tous ne se qualifient pas avec un droit égal à avoir dans cette constitution le droit de vote, c'est-à-dire à être des citoyens politiques [*Staatsbürger*], et pas seulement des compagnons d'Etat [*Staatsgenosse*]. Il ne s'ensuit pas en effet du fait qu'ils peuvent revendiquer d'être traités par tous les autres selon les lois de la liberté et de l'égalité naturelle comme des parties passives de l'Etat, le droit de traiter aussi comme membres actifs l'Etat lui-même, de l'organiser, ou de collaborer à l'introduction de certaines lois : mais seulement que, quelle que soit la nature des lois positives pour lesquelles ils votent, elles ne doivent pas cependant être contraires aux lois naturelles de la liberté et d'égalité, conforme à celle-ci, de tous parmi le peuple, grâce auxquelles ils peuvent par le travail se hisser de ce statut passif au statut actif.

TEXTE N° 13 - LE CONTRAT ORIGINEL

§ 47

L'acte par lequel le peuple lui-même se constitue en Etat, mais qui n'en est à proprement parler que l'idée, selon laquelle seule peut être pensée sa conformité au droit, est le contrat originel par lequel tous au sein du peuple (*omnes et singuli*) abandonnent leur liberté extérieure pour la récupérer immédiatement en tant qu'Etat (*universi*), et l'on ne peut pas dire que l'homme dans l'Etat a sacrifié à une fin une partie de sa liberté extérieure innée : il a au contraire complètement abandonné la sauvage liberté sans lois pour retrouver sa liberté tout court, non diminuée, dans une dépendance légale, c'est-à-dire dans un état juridique, puisque cette dépendance provient de sa propre volonté législatrice.

TEXTE N° 14 - L'OBLIGATION POLITIQUE

ET LA CONDAMNATION JURIDIQUE

DU DROIT DE RÉSISTANCE.

JUSTIFICATION DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE

A - Remarque générale sur les effets juridiques qui résultent de la nature de l'association civile

Pour le peuple qui vit soumis au pouvoir suprême, l'origine de celui-ci demeure non investigable dans une perspective pratique, c'est-à-dire que le sujet ne doit pas ratiociner de manière active et opératoire sur cette origine comme si elle était un droit qu'on pouvait mettre en doute quant à l'obéissance qu'il doit à ce pouvoir (*jus controversum*). En effet, comme le peuple, pour juger avec force de droit le pouvoir politique suprême (*summum imperium*) doit déjà être considéré comme étant réuni sous une volonté universellement législatrice, il ne peut et n'a le droit de juger autrement que le veut la tête actuelle de l'Etat (*summus imperans*). Quant à savoir si, à l'origine, il y a eu précédemment un véritable contrat d'assujettissement à celui-ci qui ait un statut de fait, ou si c'est le pouvoir [la violence] qui a précédé, la loi n'étant venue qu'après, ou encore s'ils doivent s'être succédé dans cet ordre : ce sont là pour le peuple déjà soumis actuellement à la loi civile des ratiocinations totalement vides de finalité qui menacent cependant l'Etat d'un péril; dans l'hypothèse en effet où le sujet qui se serait concocté la chimère d'une origine ultime voudrait s'opposer à cette autorité actuellement régnante, il serait puni, anéanti en vertu même des lois de celle-ci, c'est-à-dire tout à fait à bon droit, ou rejeté (déclaré hors la loi, *exlex*)¹. Quant à la loi qui est si sacrée (intangibile, inviolable) que le simple fait de la mettre en doute, et donc de suspendre un instant son efficience, est, sur le plan *pratique*, déjà un crime, qu'on se la représente comme si elle provenait nécessairement non des hommes, mais bien d'un quelconque législateur suprême exempt de tout reproche, et c'est là le sens de la proposition : « Toute autorité est de Dieu », qui n'énonce pas un fondement par l'histoire de la constitution civile, mais une idée, comme principe pratique de raison, savoir : qu'il faut

1. *Vogelfrei* : le terme allemand désigne un statut de vagabondage plus proche du statut du « sans feu ni lieu, hors la société civile autant que de l'Etat proprement dit, ce qui atteste chez Kant la fusion des deux instances.

obéir au pouvoir législateur actuellement existant, quelle que puisse être son origine.

[...] J'ajouterai même qu'il ne saurait non plus y avoir dans la constitution aucun article qui permettrait à un pouvoir dans l'Etat, au cas où le commandement suprême transgresserait les lois constitutionnelles, de s'opposer à lui, et donc de le limiter. Car celui qui est censé limiter le pouvoir d'Etat doit avoir plus de pouvoir, ou à tout le moins autant de pouvoir que celui qui est limité, et en tant que commandant de droit, qui donnerait aux sujets l'ordre de s'opposer, il faut aussi qu'il puisse les protéger, ainsi que juger avec force de droit dans chaque affaire qui se présente, et par là même pouvoir ordonner publiquement la résistance. Mais, dès lors, ce n'est plus lui, mais l'autre qui est le commandant suprême; ce qui est en soi contradictoire. Car, dans ce cas, le souverain procède en même temps par l'intermédiaire de son ministre en tant que régent, et donc despotiquement, et le miroir aux alouettes qui permet qu'on se représente le peuple, par l'intermédiaire de ses députés, comme étant le pouvoir limitant (alors qu'à proprement parler il n'a que le pouvoir législatif) ne peut cacher suffisamment le despotisme pour empêcher qu'on le voie pointer son nez dans les moyens dont se servent les ministres. Le peuple représenté au Parlement par ses députés dispose, en la personne de ces gardiens de ses libertés et de ses droits, de gens qui sont très intéressés pour eux-mêmes et leurs familles et qui tiennent au bon traitement de celles-ci, lequel dépend du ministre, dans les armées, la marine et les offices civils, et qui donc, plutôt que de résister aux prétentions du gouvernement — ce dont au demeurant l'annonce publique requiert une unanimité déjà élaborée dans le peuple, qui de son côté ne saurait être autorisée en temps de paix —, sont au contraire toujours disposés à se faufiler eux-mêmes dans les bras du gouvernement. En sorte que ce qu'on appelle une constitution d'Etat modérée est, en tant que constitution du droit interne d'un Etat, une absurdité¹, et, plutôt que de ressortir au droit, il s'agit là simplement d'un principe d'intelligence², qui vise, autant que possible, à ne pas rendre difficile pour le puissant transgresseur des droits du peuple l'exercice des influences ressortissant à sa *Willkür*, à son choix et bon vouloir, sur le gouvernement, tout en camouflant cet arbitraire sous l'apparence d'une opposition qui serait permise au peuple.

1. *Ein Unding*.

2. *Ein Klugheitsprinzip* : cette notion suggère aussi une dimension de ruse.

Il n'y a donc pas pour le peuple de droit de résistance au commandement suprême de l'Etat; le statut juridique n'est en effet possible que par la soumission à sa volonté universellement législatrice; pas de droit au soulèvement donc (*seditio*), et encore moins à la révolte (*rebellio*), et le moins qui soit contre celui-ci, en tant que personne singulière¹, sous le prétexte qu'il abuserait de son pouvoir (*tyrannis*), pas de droit de s'en prendre à sa personne, voire à sa vie (*monarchomachismus sub specie tyrannidii*). La moindre tentative en ce sens est une haute trahison (*proditio eminens*), et pour le traître de cette espèce, en tant qu'homme qui tente de tuer sa patrie (*parricida*), il ne saurait y avoir de peine moindre que la mort. — La raison qui assigne au peuple le devoir de supporter un abus, y compris l'abus du pouvoir suprême déclaré insupportable, tient à ceci : c'est que sa résistance contre la législation suprême ne peut jamais être pensée autrement que contraire à la loi, voire comme quelque chose qui détruit complètement la constitution civile. En effet, pour y être autorisé, il faudrait qu'il existe une loi publique qui permette cette résistance du peuple, c'est-à-dire que la législation suprême comporte en soi une disposition déterminant qu'elle n'est pas la législation suprême et qui ferait du peuple, en tant que sujet, dans un seul et même jugement, le souverain de celui auquel il est assujéti ; ce qui est contradictoire, et cette contradiction saute aux yeux dès lors qu'on posera la question : qui donc doit être le juge dans ce conflit entre le peuple et le souverain (car du point de vue juridique ils demeurent l'un et l'autre des personnes morales distinctes); où il appert alors que le premier veut être juge dans la propre cause où il est partie*.

* *Note de Kant.* — Comme on peut aussi concevoir le fait de déchoir un monarque comme une abdication volontaire de la couronne, renoncement à son pouvoir et restitution de celui-ci au peuple, ou encore comme un abandon de celui-ci opéré sans que soit portée atteinte à la personne suprême, abandon au terme duquel celle-ci serait placée dans un statut de personne privée, le crime du peuple qui a obtenu cela par la force peut encore au moins se réclamer du prétexte d'un état d'urgence (*casus necessitatis*), mais il ne peut jamais revendiquer le moindre droit de le punir, lui, le souverain, en raison de son administration antérieure ; car tout ce qu'il a fait auparavant en qualité de souverain doit être considéré comme étant advenu extérieurement

1. *Als einzelne Person* : Kant joue sur l'autre sens de *einzeln*, singulier par opposition à pluriel, un seul et unique. D'où : monarque.

conformément au droit, et lui-même, considéré comme source des lois, ne peut commettre d'injustice. Parmi toutes les atrocités d'un renversement de l'Etat par une révolte, le pire n'est pas encore l'assassinat proprement dit du monarque ; car on pourrait encore imaginer que le peuple y recourt par peur que le monarque, s'il restait en vie, se ressaisisse et lui fasse endurer la peine qu'il mérite, et qu'en conséquence cet assassinat ne soit pas censé être une disposition de justice pénale, mais une mesure de simple sauvegarde. Mais ce qui remplit d'épouvante une âme pleine d'idées du droit de l'homme, c'est l'exécution formelle, et le sentiment de cette épouvante se répète chaque fois et aussi souvent que l'on pense à cette scène, par exemple au destin de Charles I^{er} ou de Louis XVI. Mais comment s'explique-t-on ce sentiment — qui n'est pas ici esthétique (sentiment de sympathie, effet de l'imagination qui se met à la place de celui qui endure la souffrance), mais moral — d'un renversement complet de toutes les notions de droit ? On le considère comme un crime qui durera éternellement, ne pourra jamais être effacé (*crimen immortale, inexpiabile*), et qui semble être identique à celui que les théologiens désignent comme le péché qui ne peut être pardonné ni dans ce monde ni dans l'autre. L'explication de ce phénomène dans le psychisme humain semble procéder des réflexions sur soi-même que nous allons exposer ci-dessous et qui éclairent elles-mêmes les principes du droit politique, du droit d'Etat.

[...] La raison de l'épouvante que provoque la pensée à l'exécution formelle d'un monarque par son peuple tient à ceci que l'assassinat ne doit être pensé que comme exception à la règle dont ce peuple a fait sa maxime, tandis que l'exécution doit être pensée comme un renversement complet des principes du rapport qui existe entre le souverain et le peuple, et qu'ainsi l'acte de violence est impudemment élevé, selon des principes, au-dessus du droit le plus sacré ; gouffre dévorant tout sans rémission, suicide opéré par l'Etat sur lui-même, qui semble être un crime non susceptible d'être racheté. On est donc fondé à admettre que l'approbation donnée à des exécutions de ce genre ne provenait vraiment pas d'un principe prétendument juridique, mais bien plutôt de la peur de la vengeance sur le peuple d'un Etat qui ressusciterait peut-être un de ces jours, et que cette formalité n'a été mise en œuvre que pour peindre cet acte d'une couleur de punition, et partant, de procédure juridique (ce que l'assassinat ne serait pas), camouflage qui a échoué, car une telle prétention du peuple est plus grave encore que l'assassinat, puisqu'elle contient un principe qui devrait rendre impossible le réengendrement d'un Etat renversé.

Si donc on peut ordonnancer un changement de la constitution (défectueuse) de l'Etat, qui peut parfois s'avérer nécessaire, c'est uniquement le souverain qui peut le faire par une réforme, et non le peuple par la voie, *ipso facto*, d'une révolution; et quand ce change-

ment intervient, il ne peut toucher que le pouvoir exécutif, et non le pouvoir législatif. Dans une constitution d'Etat faite de telle manière que le peuple peut légalement résister à ce pouvoir exécutif et au représentant de celui-ci (le ministre) par l'intermédiaire de ses représentants (au Parlement) — constitution qu'on dira alors limitée¹ — il n'y a pas, tout aussi bien, de résistance active (celle d'une association délibérée du peuple en vue de forcer le gouvernement à agir d'une certaine manière, et donc de commettre elle-même un acte de pouvoir exécutif), mais seulement une résistance passive, c'est-à-dire un refus du peuple (au Parlement) qui permet de ne pas toujours accéder aux exigences que ce pouvoir exécutif prétend nécessaires à l'administration de l'Etat; si au contraire ceci se produisait (si le peuple cédait tout le temps), ce serait indéniablement un signe que le peuple est corrompu, que ses représentants sont vénaux et que le souverain exerce une présence despotique dans le gouvernement par l'entremise de son ministre, tandis que ce dernier, pour sa part, serait traître au peuple.

Au reste, une fois qu'une révolution a réussi et qu'une nouvelle constitution a été instaurée, le caractère illégal de son commencement et de la conduite de celle-ci ne peut pas libérer les sujets de l'obligation de se plier, en bons citoyens, au nouvel ordre des choses, et ils ne peuvent refuser d'obéir honnêtement à l'autorité qui a maintenant le pouvoir.

§52

[...] Or toute vraie république est et ne peut être autre chose qu'un système représentatif du peuple destiné à pourvoir aux droits de celui-ci en son nom, comme instance tirant son unité de l'ensemble des citoyens, par l'intermédiaire de leurs députés. Mais dès lors qu'un chef de l'Etat se fait représenter lui aussi en personne (qu'il s'agisse d'un roi, d'une noblesse, ou de tout le recensement populaire, l'union démocratique), le peuple réuni ne représente plus seulement le souverain, il l'est lui-même. Car c'est en lui (le peuple) que se situe à l'origine le pouvoir suprême, à partir duquel doivent être dérivés tous les droits des individus, en tant que simples sujets (en tout cas en tant que fonctionnaires de l'Etat), et la république désormais instaurée n'a plus besoin maintenant de lâcher les rênes du

1. *Eingeschränkt.*

gouvernement et de les rendre à ceux qui les avaient tenues antérieurement et qui pourraient maintenant anéantir de nouveau par un choix absolu de leur bon vouloir toutes les nouvelles dispositions.

Remarque

Ce fut donc une grave bévue et faute de jugement lorsqu'un puissant souverain de notre époque crut se tirer de l'embarras où le mettaient de fortes dettes publiques en confiant au peuple le soin de se charger lui-même de ce fardeau selon son bon vouloir et de se le partager; car, naturellement, ce n'était pas seulement le pouvoir législatif relatif à l'imposition des sujets qui était remis entre ses mains, mais aussi celui afférant au gouvernement; celui effectivement d'empêcher que ce gouvernement fasse par des guerres et du gaspillage de nouvelles dettes, en sorte que le pouvoir souverain du monarque disparut complètement (et ne fut pas uniquement suspendu) et passa au peuple, dont la volonté législative était désormais soumise au tien et au mien de chaque sujet. On ne peut pas dire non plus qu'il fallait admettre en l'espèce une promesse tacite, et néanmoins contractuelle, de l'Assemblée nationale de ne pas se constituer précisément en souveraineté, mais de se contenter d'administrer les affaires de celle-ci, et de restituer les rênes du régime au monarque une fois cet office accompli; ce genre de contrat, en effet, est en lui-même nul et sans effet. Le droit de la législation suprême dans la chose publique [*im gemeinen fVesen*] n'est pas un droit aliénable, mais le plus personnel de tous les droits. Celui qui le détient ne peut disposer du peuple que par la volonté globale du peuple, mais non disposer de cette volonté globale elle-même, qui est le fondement premier de tous les contrats publics. Un contrat qui engagerait le peuple à restituer tout son pouvoir ne lui serait pas imparti comme pouvoir législatif, et ne laisserait pas, dans le même temps, de l'obliger, ce qui, selon la formule qui dit que personne ne peut servir deux maîtres, est une contradiction.

TEXTE N° 15 - LE DROIT DES GENS ET L'UNION DES ÉTATS

§ 61

Comme l'état de nature des peuples, aussi bien que celui des individus, est un état dont il faut sortir pour accéder à un état légal, il s'ensuit qu'avant même cet événement, tout droit des peuples, et

tout tien ou mien extérieurs des Etats qui peuvent s'acquérir ou se conserver par la voie de la guerre, ne sont que provisoires et ne peuvent devenir un véritable état de paix et accéder à une validité péremptoire que dans une union universelle des Etats (par analogie avec celle qui fait qu'un peuple devient un Etat). Mais étant donné qu'une trop grande extension sur de vastes contrées d'un Etat des peuples de ce genre, que le gouvernement de celui-ci et, partant, que la protection de chacun de ses membres finiraient nécessairement par devenir impossibles, et qu'une masse de corporations de ce genre engendre à son tour un état de guerre : il s'ensuit que la paix perpétuelle (le but ultime de tout le droit des peuples) est bel et bien une idée irréalisable [*unausführbar*]. Mais les principes politiques qui y tendent, qui visent à initier ce genre d'associations, qui aident à s'approcher continûment de ce but, ne sont pas, eux, irréalisables. Ils sont au contraire, pour autant que ce rapprochement est une mission fondée sur le devoir, et, partant, sur le droit des hommes et des Etats, à tout le moins réalisables [*ausführbar*]¹.

TEXTE N° 16 - LE DROIT COSMOPOLITIQUE²
ET LE PACIFISME INSTITUTIONNEL

§ 62

Cette idée rationnelle d'une communauté pacifique continue, bien que non encore amicale, de tous les peuples qui entrent dans des rapports d'interaction mutuelle n'est pas une idée philanthropique (éthique) par exemple, mais un principe juridique. La nature les a tous ensemble enclos dans des limites déterminées (par le moyen de la forme sphérique de leur séjour, du *globus terraqueus*), et comme la possession du sol sur lequel l'habitant de la Terre peut vivre peut toujours être conçue comme n'étant la possession que d'une partie d'un tout défini [*bestimmt*], et donc comme possession à laquelle chacun de ceux-ci a originellement un droit, tous les

1. *Ausführbar* : comme bien souvent dans ce genre de contextes, cette expression est une sorte de moyen terme entre l'objectivité de ce qui est réalisé [*verwirklicht*] et la subjectivité de ce qu'on met en œuvre, accompli, fait fonctionner. Le mot français « réalisable » se situe trop du côté du réel objectivement accompli.

2. *Weltbürgerrecht* : le terme pourrait se traduire par droit civil mondial, ce qui poserait un problème de compatibilité avec le droit public, ou plus précisément, par droit du citoyen mondial. Cosmopolitique correspondrait plutôt à l'allemand *Weltstaatsrecht*.

hommes se trouvent donc originellement dans une communauté de sol, mais non dans la communauté juridique de possession (*communio*) et donc d'usage, ou de propriété de ce sol : dans une communauté d'interaction physique virtuelle (*commercium*), c'est-à-dire dans un rapport continu de chacun à tous les autres où tous peuvent se faire offre mutuelle d'entrer en relation d'échange ; et ils ont un droit de tenter cette relation, sans que pour autant l'étranger ait le droit de venir les traiter en ennemi. Et dans la mesure où le droit vise à la possibilité d'une réunion de tous les peuples, en vue de mettre en place certaines lois universelles de leurs relations possibles, il peut prendre le nom de droit politique mondial (*jus cosmopoliticum*).

Conclusion¹

[...] Or la raison morale-pratique énonce en nous son irrésistible veto : il ne doit pas y avoir de guerre; ni guerre entre toi et moi dans l'état de nature; ni guerre entre nous en tant qu'Etats, qui, bien que connaissant intérieurement un statut juridique, sont, extérieurement (dans leur rapport mutuel), dans un statut sans loi ; car ce n'est pas la façon dont chacun doit rechercher son droit. La question n'est donc plus pour nous de savoir si la paix perpétuelle est quelque chose ou une absurdité, ni si nous ne nous abuserions pas nous-mêmes dans notre jugement théorique en admettant la première hypothèse, mais nous devons agir comme si la chose, qui peut-être n'est pas, était, et en nous fondant sur elle, mettre en œuvre la constitution qui nous semble la plus valable (peut-être le républicanisme de tous les Etats à la fois dans leur ensemble, et chacun pour soi en particulier) pour amener cette paix et mettre un terme à cette catastrophique pratique de la guerre, dont tous les Etats sans exceptions ont fait jusqu'à présent leur principal but, et en vue de laquelle ils ont orienté toutes les dispositions qu'ils ont prises sur le plan intérieur. Et quand bien même ce dernier point, pour ce qui est de l'accomplissement de notre intention, ne demeurerait jamais qu'un vœu pieux, il est sûr que nous ne nous tromperions pas en admettant la maxime qui nous enjoint d'y œuvrer sans relâche; car

1. On notera que le terme allemand *Beschluss*, qui désigne ici la conclusion, la fin de l'ouvrage, signifie également en allemand la décision fermement prise au terme d'un raisonnement : la conclusion pratique, active, qu'on tire.

celle-ci est un devoir. Tandis qu'à considérer en nous-mêmes la loi morale comme trompeuse, nous engendrions le repoussant désir de nous passer plutôt de toute raison et de nous considérer, quant à nos principes fondamentaux, conjointement à toutes les autres classes animales, comme des êtres soumis à un même et unique mécanisme de nature.

Bibliographie

TEXTES DE KANT

Sauf les textes traduits par J.-P. Lefebvre, ils sont cités dans les traductions françaises (Paris, Vrin). La *Doctrine du Droit* est tirée de *Kant-Werke. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, Band 7 : Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, 1968.

SUR KANT

a / En français

- Ouvrage collectif, *La philosophie politique de Kant*, Paris, puf, 1962 (avec les contributions de E. Weil, M. Villey, P. Hassner, N. Bobbio, C. Friedrich, R. Polin).
- V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, PUF, 1969 (1^{re} éd. 1905).
- S. Goyard-Fabre, *Kant et le problème du droit*, Paris, Vrin, 1975.
- O. Höffe, *Introduction à la philosophie pratique de Kant* (traduction de l'allemand), Castella (Suisse), 1985.
- A. Philonenko, *Introduction à sa traduction de « La Métaphysique des mœurs. I. Doctrine du Droit »*, Paris, Vrin, 1971, p. 27-77.
- *L'œuvre de Kant*, t. II, Paris, Vrin, 1972.
- *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte*, Paris, Vrin, 1968.
- E. Weil, *Problèmes kantians*, Paris, Vrin, 1969.
- G. Vlachos, *La philosophie politique de Kant*, Paris, puf, 1962.

On y ajoutera l'irremplaçable (et trop oubliée) étude historique de J. Droz, *L'Allemagne et la Révolution française*, Paris, PUF, 1949, et le non moins irremplaçable tableau présenté en 1835 par le poète républicain H. Heine, *De l'Allemagne*, Paris, Livre de Poche, coll. « Pluriel », 1981.

b / En allemand

- E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, t. XI de l'Édition des œuvres de Kant par Cassirer, Berlin, 1918.
- H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, 2^e éd., 1910, Berlin (Berlin, 1877, 1^{re} éd.).
- W. Metzger, *Untersuchungen zum Sitten und Rechtslehre Kants und Fichtes*, Heidelberg, 1912.
- K. Vorländer, *Kant und der Sozialismus*, Wien, 1900. I. *Kant. Der Mann und der Werk*, Hamburg, 1977, 2 vol. (1^{re} éd., Leipzig, 1925).

c / En anglais

- E. Cairns, *Legal philosophers from Plato to Hegel*, London, 1949.
- J. G. Murphy, *Kant : The philosophy of right*, London, 1970.
- M. T. Paton, *The categorical imperative : a study*, in *Kant's moral philosophy*, London, 1946.

d / En italien

- N. Bobbio, *Diritto e stato nel pensiero di Kant*, Turin, 1958.
U. Cerroni, *Kant e la fondazione della categoria giuridica*, Milano, 1962.
D. Losurdo, *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Napoli, 1985.
N. Merker, *Introduzione a Kant. Stato di diritto e società civile*, Roma, 1982.
G. Solari, *La filosofia politica*, II. *Da Kant a Comte*, Bari, 1974.

Notre étude doit beaucoup aux ouvrages cités de N. Bobbio et D. Losurdo. Les autres références sont données dans le cours du texte.

Imprimé en France
Imprimerie des Presses Universitaires de France
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Octobre 1990 — N° 36 044

PHILOSOPHIES

La collection *Philosophies* se propose d'élargir le domaine des questions et des textes habituellement considérés comme philosophiques et d'en ouvrir l'accès à un public qui en a été tenu écarté jusqu'ici. Chaque volume facilitera la lecture d'une œuvre ou la découverte d'un thème par une présentation appropriée : commentaires, documents, textes.

Pourquoi parler de « philosophies » au pluriel ? Parce que la philosophie est partout au travail, et partout elle travaille pour tous. Le discours philosophique passe aussi bien par les traités philosophiques que par les essais polémiques ; il traverse les écrits des savants et des artistes ; il n'est pas indifférent aux œuvres non écrites. La philosophie est une activité théorique, mais ses effets sont directement pratiques. Elle n'est pas un domaine réservé, dont l'étude serait autorisée aux seuls spécialistes. Il faut donc en rendre la compréhension plus directe, en proposant sous une forme simplifiée, sans être schématique, les éléments de connaissance qui permettent d'en identifier et d'en assimiler les enjeux.

VOLUMES PARUS :

1. Galilée, Newton lus par Einstein. Espace et relativité (2^e édition), *par Françoise Balibar*
2. Piaget et l'enfant (2^e édition), *par Liliane Maury*
3. Durkheim et le suicide (2^e édition), *par Christian Baudelot et Roger Establet*
4. Hegel et la société (2^e édition), *par Jean-Pierre Lefebvre et Pierre Macherey*
5. Condorcet, lecteur des Lumières (2^e édition), *par Michèle Crampe-Casnabet*
6. Socrate (2^e édition), *par Francis Wolff*
7. Victor Hugo philosophe, *par Jean Maurel*
8. Spinoza et la politique, *par Etienne Balibar*
9. Rousseau. Economie politique (1755), *par Yves Vargas*
10. Carnot et la machine à vapeur, *par Jean-Pierre Maury*

11. Saussure. Une science de la langue (2^e édition), *par Françoise Gadet*
12. Lacan. Le sujet (2^e édition), *par Bertrand Ogilvie*
13. Karl Marx. Les Thèses sur Feurbach, *par Georges Labica*
14. Freinet et la pédagogie, *par Liliane Maury*
15. Le « Zarathoustra » de Nietzsche, *par Pierre Heber-Suffrin*
16. Kant révolutionnaire. Droit et politique (2^e édition), *par André Tosel*
17. Frankenstein : mythe et philosophie, *par Jean-Jacques Lecercle*
18. Saint Paul, *par Stanislas Breton*
19. Hegel et l'art, *par Gérard Bras*
20. Critiques des droits de l'homme, *par Bertrand Binoche*
21. Machiavélisme et raison d'Etat, *par Michel Senellart*
22. Comte. La philosophie et les sciences, *par Pierre Macherey*
23. Hobbes. Philosophie, science, religion, *par Pierre-François Moreau*
24. Adam Smith. Philosophie et économie, *par Jean Mathiot*
25. Claude Bernard, la révolution physiologique, *par Alain Prochiantz*
26. Heidegger et la question du temps, *par Françoise Dastur*