

Kant

Opuscules sur l'histoire

Traduction de Stéphane Piobetta

Édition de Philippe Raynaud



Kant

Opuscles sur l'histoire

Tout en dégagant les conditions d'émergence de la liberté, les écrits de Kant sur l'histoire ont aussi un aspect plus classique, puisqu'il s'agit là de découvrir les fins de la nature et de l'aider à les accomplir.

Cette référence à la finalité naturelle permet à Kant d'établir une continuité entre la raison commune et la réflexion critique, en explicitant les conditions auxquelles les exigences de la raison peuvent être réalisées dans le monde sensible : en ce sens, l'histoire *idéale* que décrit Kant est le corrélat *réaliste* de sa philosophie morale.

Ce volume contient :

- Des différentes races humaines
- Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique
- Compte rendu de l'ouvrage de Herder...
- Définition du concept de race humaine
- Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine
- Sur l'emploi des principes téléologiques dans la philosophie
 - Le Conflit des facultés

Traduction de Stéphane Piobetta

Présentation, notes, chronologie et bibliographie
de Philippe Raynaud

Texte intégral

En couverture :

Illustration de Virginie Berthemet

© Flammarion, d'après Giuseppe

Cesari, dit le Cavalier d'Arpin,

Adam et Ève chassés du Paradis

(vers 1597).



Flammarion

OPUSCULES
SUR L'HISTOIRE

Du même auteur
dans la même collection

ANALYTIQUE DU BEAU

ANTHROPOLOGIE DU POINT DE VUE PRAGMATIQUE

CRITIQUE DE LA FACULTÉ DE JUGER

CRITIQUE DE LA RAISON PRATIQUE

CRITIQUE DE LA RAISON PURE

CRITIQUE DE LA RAISON PURE (INTRODUCTION)

ÉCRITS SUR LE CORPS ET L'ESPRIT

ESSAI SUR LES MALADIES DE LA TÊTE. OBSERVATIONS SUR LE SENTIMENT DU BEAU ET DU SUBLIME

MÉTAPHYSIQUE DES MŒURS

I. FONDATION. INTRODUCTION

II. DOCTRINE DU DROIT. DOCTRINE DE LA VERTU

LES PROGRÈS DE LA MÉTAPHYSIQUE

LA RELIGION COMPRISE DANS LES LIMITES DE LA SEULE RAISON

THÉORIE ET PRATIQUE

VERS LA PAIX PERPÉTUELLE. QUE SIGNIFIE S'ORIENTER DANS LA PENSÉE ? QU'EST-CE QUE LES LUMIÈRES ?

KANT

OPUSCULES
SUR L'HISTOIRE

Traduction
de
Stéphane PIOBETTA

Introduction, notes,
bibliographie et chronologie
de
Philippe RAYNAUD

GF Flammarion

© Flammarion, Paris, 1990 pour cette édition ;
mise à jour en 2014 ; rééd. 2021.
ISBN : 978-2-0802-0664-0

INTRODUCTION

Les écrits sur la *Philosophie de l'histoire* (ou plutôt sur la « *théorie de l'histoire*¹ ») occupent une place singulière dans l'œuvre de Kant, qui tient à la fois à leur statut et à leur contenu philosophique.

Une première difficulté naît du caractère quelque peu disparate de ces textes (où on trouve à la fois des polémiques de circonstance et des considérations systématiques), et surtout, du *ton* particulier qui est le leur, qui n'est ni celui des sciences historiques, ni celui des grandes philosophies de l'histoire ultérieures. Tout d'abord, en effet, le but principal de Kant n'est pas de réfléchir sur les données de l'histoire savante (celle qui nous montre, comme le dira Ranke, « ce qui s'est réellement passé »), mais plutôt d'ouvrir « une perspective consolante sur l'avenir » ou encore, s'agissant des débuts de l'histoire humaine, de proposer une « *Histoire conjecturale* » qui est « tout autre chose que l'histoire du progrès de la liberté, histoire qu'on ne peut fonder que sur des documents ». Inversement, l'intérêt de Kant dans sa réflexion sur l'histoire n'est pas d'en exhiber réellement la rationalité immanente (comme cela sera le cas chez Hegel) mais de déterminer le sens que l'histoire *peut* avoir *pour nous*, du point de vue des *fins* de la raison : nous

pouvons *espérer* que l'histoire sera rationnelle, mais nous ne pouvons le *savoir*.

D'un autre côté, si la portée de ces textes sur l'histoire (et d'autres écrits similaires, comme le *Projet de paix perpétuelle*) est assez rigoureusement délimitée, il n'en reste pas moins que leur contenu a souvent paru quelque peu surprenant aux lecteurs de la *Critique de la Raison pratique* ou des *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Dans ses grandes œuvres de philosophie morale, en effet, Kant se place du point de vue de la *liberté*, qui interdit de considérer les hommes comme de simples « moyens » ; dans l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, au contraire, l'accent est mis beaucoup moins sur la liberté² que sur la capacité de la Providence à réaliser ses buts en faisant des passions humaines l'instrument inconscient de la réalisation des fins de la Raison : le « moraliste » Kant semble ici avoir sur l'histoire le même regard que Hegel, dont toute la philosophie suppose pourtant le dépassement de la « vision morale du monde ». La relation de Kant avec ses contemporains n'est d'ailleurs pas moins complexe : ce défenseur des Lumières a scandalisé les esprits éclairés de son temps en admettant l'idée qu'il y a chez l'homme un « *mal radical* », cet admirateur de Rousseau est sans équivoque un ami du progrès des sciences et des arts.

Pour lever ces difficultés, et pour montrer ce qui fait l'unité de la réflexion de Kant sur l'histoire, on peut procéder de deux manières, en partant de la signification du problème de l'histoire dans le système de la philosophie transcendantale, ou, au contraire, en privilégiant le contenu des réflexions de Kant, et sa relation avec les doctrines de son temps. Il m'a semblé préférable de suivre ici la deuxième voie, car mon but est seulement d'aider le lecteur non spécialiste à s'orienter dans la pensée de Kant ; je partirai donc de

la façon dont Kant présente les différentes approches possibles de l'histoire, pour tenter de déterminer sa place au sein du courant des « Lumières », avant de discuter les problèmes systématiques posés par sa doctrine.

Typologie des conceptions de l'histoire

Dans la deuxième section du *Conflit des facultés*, où il discute la question « l'espèce humaine est-elle en constant progrès vers le mieux ? », Kant définit d'abord trois grands types de conceptions de l'histoire, qui se distinguent par leur position sur le problème du progrès :

Les cas qui peuvent renfermer une prédiction sont au nombre de trois : 1. ou bien le genre humain se trouve en perpétuelle *régression* ; 2. ou bien il est en constante *progression* par rapport à sa destination morale ; 3. ou bien il demeure en *stagnation* et reste éternellement au degré actuel de sa valeur morale parmi les divers membres de sa création (stagnation qui se confond avec l'éternelle rotation circulaire autour d'un même point).

On peut appeler la *première* assertion *terrorisme moral*, et *eudémonisme* la seconde (qui, à considérer le progrès sous une vaste perspective, serait appelée aussi *chiliasme*) ; mais la troisième s'appellerait *abdérisme*³, parce que, comme un véritable point d'arrêt n'est pas possible dans le domaine moral, une marche ascendante perpétuellement changeante et des rechutes aussi nombreuses et profondes (en quelque sorte une éternelle oscillation) n'est pas une solution meilleure que si le sujet était demeuré à la même place et en repos⁴.

Ces trois types correspondent assez fidèlement à des doctrines effectivement défendues dans l'histoire de la philosophie : le « terrorisme moral » évoque à la fois les prophéties de l'Apocalypse chrétienne et, par certains aspects, la philosophie de Rousseau, la conception dogmatique du progrès perpétuel est assez

proche de l'optimisme leibnizien, l'« abdérisme » exprime la réaction la plus constante du scepticisme devant l'impuissance apparente de la raison humaine. La faiblesse interne de ces trois conceptions se manifeste par le fait que, développées jusqu'au bout, elles se nient toutes trois elles-mêmes⁵ : le « terrorisme » se convertit en attente du renversement apocalyptique, l'« eudémonisme » s'abolit dans sa défense de la bonté du monde, la thèse de la stagnation, enfin, doit conserver un *minimum* d'historicité, à travers l'idée d'une *oscillation* permanente entre l'« ascension » et la « chute ». Les trois doctrines partagent donc une même structure *dialectique*, qui provient de leur commun *dogmatisme*. Dans les trois cas, en effet, on choisit de raisonner comme si la synthèse de l'histoire passée était déjà opérée et comme si, du passé, on pouvait légitimement inférer des prédictions certaines sur l'avenir. Or, cette démarche présente une difficulté de principe : elle peut toujours être *réfutée* par une *expérience* nouvelle, dont la possibilité permanente provient de la liberté humaine⁶.

La critique des trois formes classiques de l'histoire « prospective » ou « prophétique » dessine elle-même le *programme* auquel doit obéir une conception juste de l'histoire. Celle-ci devra, tout d'abord, sauver ce qui donne malgré tout un sens à chacune des trois doctrines critiquées, en déterminant la légitimité relative des discours pessimistes, optimistes et sceptiques ; pour cela, il faut qu'une place soit faite à la *liberté*, qui est présupposée dans la dénonciation des vices de l'humanité comme dans l'espérance du progrès. Or, comme nous venons de le voir, la présence de la liberté dans l'histoire n'est pensable que si celle-ci est *ouverte* ; c'est pourquoi, même si « on ne peut immédiatement résoudre le problème du progrès par l'expérience », la raison est, elle aussi, incapable de résoudre pleinement le problème de l'histoire. La

faiblesse des conceptions usuelles de l'histoire provient sans doute du *point de vue* qu'elles ont adopté ; on pourrait donc tenter, comme l'avait fait Copernic pour l'astronomie, ou Kant lui-même pour la philosophie transcendante⁷, de résoudre le problème théorique de l'histoire en changeant de perspective, et en se plaçant du point de vue du « Soleil » pour donner aux phénomènes la cohérence dont ils manquaient jusqu'alors :

Mais, — et c'est précisément ce qu'il y a de malheureux — nous ne pouvons nous placer à ce point de vue quand il s'agit de la prévision d'actions libres. Car ce serait le point de vue de la *Providencia*, qui se situe au-delà de toute sagesse humaine, et qui s'étend aussi aux *libres* actions de l'homme que celui-ci peut sans doute voir mais non prévoir avec certitude ; parce que dans ce dernier cas il lui faut l'enchaînement d'après les lois naturelles, mais en ce qui concerne les actions *libres* à venir, il doit se passer de cette direction ou indication⁸.

La compréhension de l'histoire est donc doublement problématique. D'un côté, elle appelle nécessairement l'espérance d'une unité rationnelle et providentielle du devenir humain, tout en nous interdisant de nous placer du point de vue de la Providence au détriment de la liberté. D'un autre côté, si, ultimement⁹, le Progrès n'est réellement pensable que comme effet de la liberté et, donc, comme manifestation du pouvoir qu'ont les hommes de dépasser par la Raison les déterminations naturelles, cette manifestation relève elle-même d'une *expérience* (et non d'une évidence rationnelle). C'est cette double limitation des prétentions de la Raison qui permet de comprendre le rapport complexe de Kant à ses prédécesseurs ou à ses contemporains et qui commande la structure systématique — et les difficultés — de sa théorie de l'histoire.

Tout au long de son œuvre, Kant n'a jamais cessé d'affirmer son appartenance au courant dominant de la philosophie du XVIII^e siècle, celui des Lumières,

dont l'action a soumis l'ensemble de la tradition à l'épreuve de la critique rationnelle : « Notre siècle est le vrai siècle de la critique : rien ne doit y échapper. En vain la *religion* à cause de sa *sainteté*, et la *législation* à cause de sa *majesté*, prétendent-elles s'y soustraire. Elles excitent par là contre elles de justes soupçons, et perdent tout droit à cette sincère estime que la raison n'accorde qu'à ce qui a pu soutenir son libre et sincère examen¹⁰. » De cette fidélité aux Lumières découlent trois principes majeurs, dont Kant a cherché à expliciter les conséquences, jusques et y compris au point où se manifeste l'infidélité à leurs propres idéaux de certains représentants des Lumières ; ces trois principes, qui sous-tendent l'ensemble des écrits sur l'histoire, sont que l'humanité est *une*, qu'elle est capable de *progrès*, et qu'elle doit sa grandeur à la *Raison*.

L'unité de l'humanité et la diversité des races

On sait que, au XVIII^e siècle, le progrès des connaissances anthropologiques, combiné avec la crise de la conception biblique de l'homme¹¹ (et avec l'expansion de la domination européenne) a rendu possible une certaine remise en question de l'idée de l'unité de l'humanité, qui anticipe même parfois sur les doctrines « racistes » du siècle suivant : les Lumières, qui ont affirmé hautement les principes de l'humanisme, ont également radicalisé le sentiment de la diversité humaine¹². Par rapport à ces débats, Kant tend très clairement à refuser tout ce qui, dans l'anthropologie de son temps, risquerait (comme chez Herder) de réduire la spécificité de l'espèce humaine dans l'ordre de la nature ou, inversement (comme chez Buffon), de méconnaître la signification morale de son unité biologique.

La doctrine de Herder est, pour reprendre la

terminologie de la *Critique de la faculté de juger*¹³, celle de la *generatio univoca* : les différentes espèces constituent un tout continu, car elles se transforment les unes dans les autres sous l'effet d'une même « force formatrice », et, de ce fait, l'apparition de l'espèce humaine apparaît simplement comme le couronnement de l'histoire de la Nature. Or, cette conception présente aux yeux de Kant toute une série de difficultés théoriques et pratiques. Tout d'abord, concluant de l'analogie ou de la ressemblance des espèces à leur parenté réelle, elle fait un usage dogmatique (constitutif et non régulateur) du principe de continuité¹⁴, ce qui sans être absurde, n'est nullement autorisé par l'expérience qui ne nous fait connaître que la *generatio homonyma* (où le semblable engendre le semblable¹⁵). En outre, elle est liée, chez Herder, à un argument naturaliste en faveur de l'immortalité de l'âme (comme effet continué du « *règne invisible des forces* ») rigoureusement incompatible avec la doctrine kantienne qui en fait un *postulat de la raison pratique*¹⁶. Enfin, comme le remarque Alexis Philonenko, elle conduit logiquement à une réduction *historiciste* de la Raison et de l'*a priori*, qui met en danger l'ensemble de la problématique transcendantale¹⁷. Contre la doctrine de la *generatio univoca*, Kant défend donc en fait celle de l'*épigénèse*¹⁸, qui combine l'idée de *dispositions* natives communes à tous les êtres d'une même espèce avec celle de l'influence du milieu (et donc du temps) dans leur développement, et qui suppose à la fois l'irréductibilité des espèces et celle des individus ; la signification que cette théorie a dans l'œuvre de Kant apparaît donc pleinement lorsqu'on la compare à celle de Herder :

— elle s'accorde à la fois avec l'expérience et avec l'exigence criticiste d'un usage régulateur du principe de continuité ;

— elle préserve la possibilité d'une perspective pratique, qui n'apparaît pas seulement dans la réflexion sur l'immortalité de l'âme, mais aussi dans l'interprétation de l'histoire comme apprentissage au cours duquel les hommes acquièrent *par leur propre activité* des habiletés nouvelles¹⁹ : que l'espèce humaine ait en elle un certain nombre de *dispositions* naturelles n'exclut nullement sa *perfectibilité* ;

— le problème de l'unité ou de la diversité de l'espèce humaine relève donc moins de la recherche scientifique proprement dite que d'une interrogation de la faculté de juger téléologique, et, au-delà, d'une réflexion éthique.

Nous pouvons maintenant comprendre la portée qu'a chez Kant la réflexion sur le concept de races humaines, auquel il a consacré trois des écrits réunis ici²⁰. Kant s'accorde évidemment avec Buffon pour affirmer l'unité de l'espèce humaine, en même temps que son irréductible différence d'avec les autres espèces animales ; il accepte d'ailleurs le critère énoncé par le naturaliste français pour reconnaître ce qui fait l'unité et la réalité biologique d'une classe d'animaux : « Tous les animaux susceptibles par accouplement de produire des petits à leur tour féconds (quelles que soient leurs différences d'aspect) appartiennent néanmoins à un seul et même genre physique²¹. » Ainsi, alors que l'âne et le cheval appartiennent à des espèces différentes parce que, malgré leur ressemblance, ils ont des rejetons stériles, les diverses « races » humaines, si dissemblables soient-elles, n'en font pas moins partie d'une même espèce, puisque leurs croisements donnent naissance à des êtres eux-mêmes capables de reproduction. La théorie de l'épigenèse donne du problème de la diversité des races une solution compatible avec cette affirmation de l'unité de l'humanité : il y a bien eu une *souche primitive*

unique à l'origine de l'humanité, et si celle-ci s'est différenciée sous l'action du milieu, si même les changements intervenus sont devenus héréditaires, ces modifications sont dues au développement occasionnel d'une disposition inhérente à l'espèce en tant que telle. Du point de vue de la biologie et des sciences sociales d'aujourd'hui, cette théorie, en tant qu'elle traite de l'hérédité, pêche évidemment à la fois par excès et par défaut : elle n'est guère compatible avec la génétique moderne²², mais elle accorde sans doute aussi trop d'importance à la causalité biologique (au détriment de la « culture ») dans la différenciation des aptitudes des divers groupes humains. Elle n'en exprime pas moins, dans le langage du XVIII^e siècle, deux exigences permanentes : l'articulation proposée ici entre l'idée de l'unité naturelle de l'humanité et celle de sa différenciation affirme à la fois la possibilité d'une histoire et l'égalité fondamentale des hommes ; c'est en cela d'ailleurs que Kant va plus loin que Buffon : l'unité biologique doit nous aider à comprendre que, quelles que soient les différences de talents ou de « développement » qui distinguent les groupes humains ou les individus, « il n'existe pas d'*Untermenschen* »²³, car tout homme a droit au respect.

Les conditions d'une théorie du Progrès

Dans ses théories « biologiques », Kant a cherché à fonder l'esprit scientifique des Lumières, tout en refusant ce que l'on a appelé plus tard le « scientisme » : l'intelligence théorique de la nature ne suffit pas à déterminer les fins de l'action. En ce sens, la distinction kantienne entre Nature et Liberté conserve quelque chose de la doctrine de Hume, et de sa critique de la confusion entre le fait et la norme. En même temps, la perspective téléologique nous conduit

à rechercher dans le cours spontané des événements les signes ou les indices qui permettent d'espérer un minimum d'accord entre les fins de la Nature et celles de la Raison. Fondamentalement hostile à la confusion entre Nature et Liberté, la doctrine de Kant comprend donc néanmoins un moment « naturaliste ». C'est de là que proviennent les difficultés de la conception kantienne du progrès ; Kant accepte la thèse fondamentale des Lumières (l'humanité est capable de progrès et l'histoire de la civilisation est une manifestation de cette disposition), mais il reste plus réservé devant la manière dont la plupart de ses contemporains ont cru fonder leur croyance. Cette originalité de Kant parmi les penseurs du « siècle de la critique » se manifeste elle-même de deux manières : par son refus de toutes les conceptions unilatéralement naturalistes, déterministes et « optimistes » du progrès, par sa relative bienveillance à l'égard de la plus radicale critique dont les Lumières aient été l'objet, celle de Rousseau.

Que la question du progrès ait nécessairement un aspect *moral*, c'est ce que montre déjà le refus très net, chez Kant, de toute idée d'un progrès *biologique* de l'humanité : l'histoire peut être l'occasion d'un développement des dispositions inscrites dans la nature humaine, elle ne saurait être le lieu d'une amélioration fondamentale de ses capacités biologiques²⁴. Cela ne signifie pas, cependant, que la « Nature » n'est en aucune manière une *condition* du progrès ; simplement, le rôle de la nature prend ici la figure paradoxale d'une *auto-limitation*, car ce que veut la Nature, *c'est précisément que l'homme ne puisse pas se contenter de ses dispositions naturelles*²⁵ : « La nature a voulu que l'homme tire entièrement de lui-même tout ce qui dépasse l'agencement mécanique de son existence animale, et qu'il ne participe à aucune autre félicité ou perfection que celle qu'il crée lui-même, indé-

pendamment de l'instinct par sa propre raison²⁶. »

Plus profondément, la dimension morale du progrès apparaît nettement dans la critique kantienne de la conception « eudémoniste », qui articule très subtilement deux interprétations possibles de la philosophie de Leibniz. Apparemment, en effet, l'eudémonisme est très proche de l'idée du *progrès à l'infini*, par laquelle, depuis Hegel, on résume souvent le criticisme : le genre humain « “ est en constante *progrès* par rapport à sa destination morale²⁷ ” ; cependant, le développement logique de la “ conception eudémoniste ” de l'histoire de l'Humanité » semble en fait conduire à la négation de sa propre thèse, à travers l'idée « optimiste » d'un équilibre constant entre le bien et le mal :

On peut toujours admettre que la masse de bien et de mal, inhérente à notre nature, reste en son fond constamment la même et ne peut être ni augmentée ni diminuée chez un même individu ; et comment donc cette quantité de bien pourrait-elle augmenter en son fond, puisque cela devrait se produire par la liberté du sujet, et que, dans ce cas, celui-ci aurait à son tour besoin d'un capital de bien plus grand que celui qu'il possède déjà ? — Les effets ne peuvent dépasser le pouvoir de la cause agissante ; par conséquent la quantité de bien mêlé dans l'homme au mal ne saurait aller au-delà d'une certaine mesure de ce bien, au-dessus de laquelle il pourrait s'élever par son effort et ainsi progresser toujours. L'eudémonisme, avec ses espérances imaginaires, paraît donc insoutenable et semble laisser peu d'espoir en faveur d'une histoire prophétique de l'Humanité, au point de vue d'un progrès incessant dans la voie du Bien²⁸.

Ce que vise ici Kant, c'est la théodicée leibnizienne, et, au-delà, l'équivalent historique qu'en avait donné Moses Mendelssohn²⁹ : si on admet que, dans le monde, le *mal* apparent est en fait un élément d'une totalité qui, du point de vue de Dieu, est le meilleur des mondes possibles, le progrès historique apparaît doublement comme une illusion. Tout d'abord,

comme l'avait bien vu Leibniz lui-même, l'idée du *progrès à l'infini* peut être comprise comme une traduction (imparfaite) de l'idée du meilleur des mondes possibles *du point de vue de la conscience finie*, qui se représente *temporellement* ce qui *en droit* (pour Dieu) est éternel ; d'abord prise comme une approximation de la vérité pour cette philosophie qui la pose *dogmatiquement*, la notion de progrès se trouve donc finalement annulée à travers la thèse « optimiste ». En outre, dans la doctrine de Leibniz, tout « développement » d'une monade se fait selon la formule « *praedicatum inest subjecto* », qui implique que rien n'est réellement ajouté ni retranché à ce qui la définit comme substance ; si donc on admet qu'il y a chez l'individu une certaine quantité primitive de bien et de mal, il est clair que celle-ci (même si elle est inégalement répartie selon les moments du développement) reste *en soi* constante : de ce point de vue aussi, le progrès n'est qu'une *illusion* de la conscience finie. Inversement, pour fonder réellement l'idée de progrès, il faut opérer une double rupture avec le dogmatisme leibnizien :

— il faut d'abord, pour donner toute sa force à la perspective historique, reconnaître que la réflexion doit partir du point de vue de la conscience finie (sans faire de celle-ci un double affaibli de l'entendement divin), ce qui suppose que l'on admette le caractère *a priori* pour nous de la forme du *temps* ; c'est cette révolution qu'opère de façon définitive la *Critique de la raison pure*³⁰ ;

— il faut, en outre, rompre avec la conception leibnizienne de la liberté (comme *développement* « *spontané* » de la monade selon sa loi interne) pour affirmer la liberté, c'est-à-dire, ici, la capacité du sujet à « se surpasser et à tirer de sa force plus de bien qu'elle ne contient³¹ » ; cette transformation du

concept de liberté, qui conduit à la thèse de l'*autonomie de la volonté*, nous renvoie évidemment à la *Critique de la raison pratique* et à la dénonciation de la liberté leibnizienne comme liberté du « tourne-broche ³² ».

Une authentique doctrine du progrès doit donc s'appuyer sur une philosophie de la *finitude* et de la perfectibilité humaines, et elle ne peut se contenter du constat réaliste du progrès des sciences, des arts et des manières tel qu'il apparaît dans la civilisation. C'est ce qui explique la sympathie jamais démentie de Kant à l'égard de Rousseau, des *Observations sur le sentiment de beau et du sublime* aux *Réflexions sur l'éducation*.

Il ne saurait être question ici de traiter dans toute son ampleur la question des relations de Kant avec Rousseau, qui est d'autant plus complexe que l'enthousiasme de Kant pour Rousseau apparaît déjà dans la période précritique ³³, ce qui rend extrêmement malaisée la comparaison systématique entre les deux doctrines ³⁴. On peut, en revanche, tenter d'esquisser les raisons de l'*intérêt* de Kant pour un auteur dont l'orientation anti-réformiste et l'hostilité à bien des traits des Lumières auraient pu au contraire l'écarter.

Une première affinité vient sans doute de l'importance, chez Rousseau, de la problématique de l'*authenticité*, et de sa place dans les polémiques qui l'ont opposé à ses contemporains. J'ai connu, dit Rousseau dans les *Rêveries* des hommes qui philosophaient (peut-être) mieux que moi, *mais leur philosophie leur était pour ainsi dire étrangère* : malgré tout ce qui sépare Rousseau d'une authentique réflexion *transcendantale*, c'est bien là, déjà, la claire formulation d'une des exigences majeures du criticisme, qui n'admet de philosophie que celle qui est *compréhensible pour le sujet fini qui l'énonce*.

Plus important pour ce qui nous concerne est la conception rousseauiste de la *perfectibilité* : celle-ci implique que le propre de l'homme, c'est précisément le fait qu'il n'a pas de définition univoque, et qu'il se caractérise par sa capacité à *apprendre* et, au-delà, à avoir une histoire³⁵. Comme nous l'avons vu, la compréhension de l'historicité n'est possible, pour Kant, que si nous reconnaissons dans la perfectibilité un indice de la liberté humaine, en tant que celle-ci correspond à une intention de la nature ; or, c'est précisément à partir de cet énoncé problématique³⁶ que l'on peut comprendre à la fois l'intérêt de Kant pour la critique rousseauiste du progrès de la civilisation et sa récusation du pessimisme de Rousseau.

Relisons de ce point de vue l'explication que donne Kant de la Troisième proposition de l'*Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* :

En effet la nature ne fait rien en vain, et elle n'est pas prodigue dans l'emploi des moyens pour atteindre ses buts. En munissant l'homme de la raison et de la liberté du vouloir qui se fonde sur cette raison, elle indiquait déjà clairement son dessein en ce qui concerne la dotation de l'homme. Il ne devait pas être gouverné par l'instinct, ni secondé et informé par une connaissance innée ; il devait bien plutôt tout tirer de lui-même³⁷.

Ce qu'explique ce texte, c'est d'abord, bien sûr, le paradoxe de la perfectibilité : c'est parce qu'il n'est en lui-même « originairement rien » que l'homme est capable d'apprentissage, et c'est par là que le progrès des arts, des sciences et des manières peut être vu comme un effet de la perfectibilité humaine. Mais il doit aussi être compris à la lumière d'un autre texte, qui s'appuie lui aussi sur la *téléologie naturelle* pour expliciter la destination morale de l'humanité :

Dans la constitution naturelle d'un être organisé, c'est-à-dire d'un être conformé en vue de la vie, nous posons en principe qu'il ne se trouve pas d'organe pour une fin quelconque, qui ne soit du même coup le plus propre et le

plus accommodé à ses fins. Or, si dans un être doué de raison et de volonté la nature avait pour but spécial sa *conservation*, son *bien-être*, en un mot son *bonheur*, elle aurait bien mal pris ses mesures en choisissant la raison de la créature comme exécutrice de son intention. Car toutes les actions que cet être doit accomplir dans cette intention, ainsi que la règle complète de sa conduite lui auraient été indiquées bien plus exactement par l'instinct, et cette fin aurait pu être bien plus sûrement atteinte de la sorte qu'elle ne peut jamais l'être par la raison³⁸...

Les deux textes reposent sur l'idée que la constitution naturelle de l'homme, par la faiblesse de l'instinct combinée avec la capacité d'apprentissage, suggère elle-même la présence en lui de la liberté ou, du moins de la perfectibilité. On remarquera, néanmoins, que, alors que dans l'*Idée*... la raison (dans son usage technique) nous aide bel et bien à découvrir les moyens de veiller à notre conservation et d'augmenter notre bien-être³⁹ les *Fondements de la métaphysique des mœurs* insistent au contraire sur l'inadaptation de la raison, lorsqu'il s'agit de faire le bonheur de l'homme. Les deux arguments ne sont certes pas incompatibles : dans la mesure même où la nature a réduit au minimum la part de l'instinct dans l'homme, il faut bien que celui-ci, bon gré mal gré, s'en remette à la raison pour obtenir ce qui, chez les autres êtres vivants est normalement atteint par les seuls moyens de l'instinct. Mais l'argumentation des *Fondements*... nous fait aussi comprendre que la dette de Kant à l'égard de Rousseau ne se limite pas à la reprise de la catégorie de perfectibilité, mais qu'elle inclut aussi une certaine approbation de sa critique du progrès :

Au fait nous remarquons que plus une raison cultivée s'occupe de poursuivre la jouissance de la vie et du bonheur, plus l'homme s'éloigne du vrai consentement. Voilà pourquoi chez beaucoup, et chez ceux-là mêmes qui ont fait de l'usage de la raison la plus grande expérience, il se produit, pourvu qu'ils soient assez sincères pour l'avouer, un certain degré de *misologie*, c'est-à-dire de

haine de la raison. En effet, après avoir fait le compte de tous les avantages qu'ils retirent, je ne dis pas de la découverte de tous les arts qui constituent le luxe ordinaire, mais même des sciences (qui finissent par leur apparaître aussi comme un luxe de l'entendement) toujours est-il qu'ils trouvent qu'en réalité ils se sont imposé plus de peine qu'ils n'ont recueilli de bonheur ; aussi, à l'égard de cette catégorie plus commune d'hommes qui se laissent conduire de plus près par le simple instinct naturel et qui n'accordent à la raison que peu d'influence sur leur conduite, éprouvent-ils finalement plus d'envie que de dédain ⁴⁰.

Il reste cependant que, chez Kant, les critiques de Rousseau contre la civilisation voient leur portée réduite, du fait de la divergence entre les deux auteurs sur le problème du mal, qui se traduit par une *réinterprétation rationaliste* de la problématique rousseauiste.

Lorsque Rousseau affirme que l'homme est *naturellement bon*, il veut dire que ses tendances naturelles (l'amour de soi, la pitié) sont moralement neutres et que la corruption ne commence qu'avec la *réflexion* et avec la transformation de l'*amour de soi* en *amour-propre* ; le mal naît donc (avec la raison), de l'accroissement des relations inter-humaines, lorsque l'individu se compare à autrui, mais, en elle-même la recherche « égoïste » du bien-être est parfaitement légitime. Pour Kant, au contraire, comme l'indique le recours répété à la métaphore augustinienne et luthérienne de la « courbure ⁴¹ », tout se passe comme si la préférence égoïste du moi pour lui-même était chez l'homme une donnée naturelle ; l'homme ne peut donc pas être vraiment considéré comme « naturellement bon », et à l'inverse de ce qui se produit pour Rousseau, la « société civile » va apparaître comme la *condition* du redressement de la « courbure » primitive ⁴² :

c'est la détresse qui force l'homme, d'ordinaire si épris d'une liberté sans bornes, à entrer dans un tel état de contrainte, et, à vrai dire, c'est la pire des détresses : à savoir, celle que les hommes s'infligent les uns aux autres, leurs inclinations ne leur permettant pas de subsister longtemps les uns à côté des autres dans l'état de liberté sans frein. Mais alors, dans l'enclos que représente une association civile, ces mêmes inclinations produisent par la suite le meilleur effet. Ainsi dans une forêt, les arbres, du fait même que chacun essaie de ravir à l'autre l'air et le soleil, s'efforcent à l'envi de se dépasser les uns les autres, et, par suite, ils poussent beaux et droits. Mais au contraire, ceux qui lancent en liberté leurs branches à leur gré, à l'écart d'autres arbres, poussent rabougris, tordus et courbés⁴³.

La reprise kantienne des thèses de Rousseau les soumet donc à une double transformation : la raison retrouve toute sa valeur (comme raison pratique) puisqu'elle est la condition de la bonne volonté⁴⁴, et, d'autre part, les maux que Rousseau dénonce « très justement » comme le signe d'une « contradiction inévitable entre la civilisation et la nature du genre humain⁴⁵ » apparaissent finalement comme le moyen par lequel la nature accomplit sa *fin dernière*, qui n'est pas la nature mais la liberté⁴⁶. Ce qui, pour Rousseau, marquait l'asservissement de l'homme à l'amour-propre et au système de l'opinion, apparaît donc chez Kant comme le moyen de nous rendre « réceptifs à des fins plus élevées que celles que peut poursuivre la nature même » : « les beaux-arts et les sciences qui, par un plaisir se communiquant universellement et par la politesse et le raffinement de la société, rendent l'homme sinon meilleur moralement du moins plus civilisé, gagnent beaucoup de terrain sur la tyrannie du penchant sensuel et préparent ainsi l'homme à une maîtrise dans laquelle la raison seule doit avoir le pouvoir⁴⁷ ».

Le « dessein de la nature » et les fins de la Raison

L'interprétation kantienne du développement de la « culture » nous conduit à ce qui constitue sans doute la difficulté la plus troublante des écrits sur l'histoire : cette philosophie de la Liberté, qui définit l'humanité par sa capacité à transcender la causalité naturelle, semble par ailleurs fonder son espérance sur l'existence d'un *dessein de la nature* qui s'impose aux hommes à leur insu, alors même que ceux-ci vivent dans l'illusion de la liberté.

L'expression la plus achevée de ce point de vue se trouve dans l'*Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* (1784), dont la Quatrième proposition nous montre comment « l'insociable sociabilité des hommes » est « le moyen dont se sert la nature pour mener à bien le développement de toutes (les) dispositions (de l'homme⁴⁸) ». Là, encore, c'est la polémique contre Rousseau (ou la réinterprétation de sa doctrine) qui sous-tend l'ensemble de l'argumentation : parce que l'homme naturel n'est ni solitaire ni bienveillant, les fins de la nature ne peuvent être accomplies ni dans la solitude ni dans la concorde mais au contraire par la réunion des hommes et par leur rivalité⁴⁹. Mais, alors que dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, la « misologie » rousseauiste sera justifiée comme une propédeutique à la compréhension de la destination pratique de la raison, l'accent est mis ici, de façon encore plus nette que dans la *Critique de la faculté de juger*, sur le fait que, dans la formation de la culture, « un accord *pathologiquement* extorqué en vue de l'établissement d'une société, peut se convertir en un tout *moral* ».

Loin de penser l'histoire à travers la catégorie de liberté, Kant développerait donc en fait une doctrine déjà très proche de la théorie hégélienne de la « ruse

de la raison⁵⁰ » : c'est à travers l'irrationalité apparente des conflits et de l'« insociable sociabilité » que se réalisent les fins de la raison dans le monde sensible (c'est-à-dire selon Kant la réalisation du droit à travers la « constitution républicaine »). A cette première difficulté s'en ajoute une autre, interne à l'*Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, qu'Alexis Philonenko et Luc Ferry⁵¹ ont remarquablement mise en lumière : alors même que la Cinquième proposition semble faire reposer toute la rationalité de l'histoire sur la structure quasi mécanique de l'« insociable sociabilité », la Sixième proposition conclut que, pour établir une constitution républicaine, ce qui est requis, c'est « par-dessus tout une *bonne volonté* disposée à accepter cette constitution⁵² ». Faute de pouvoir discuter ici les réponses subtiles (et partiellement divergentes) que ces deux commentateurs ont apportées à ce problème, je me contenterai donc de rappeler les données qui en déterminent toute sa portée.

On remarquera d'abord que le problème évoqué dans la Sixième proposition n'est plus celui dont la proposition précédente avait fourni la solution. Celle-ci décrit en effet la structure de l'association civile *déjà constituée* qui se présente comme un « enclos » où les mêmes inclinations qui, dans les conditions de la liberté naturelle produisent la « détresse » de l'humanité, deviennent le moyen de son progrès : les arbres « courbés » poussent plus droits et plus beaux dans la forêt qu'ils ne le feraient s'ils étaient isolés des autres arbres. Dans la Sixième proposition, au contraire, ce qui est analysé, ce sont les conditions d'apparition de l'association civile, qui, si conforme soit-elle à l'intérêt bien entendu des hommes, ne se heurte pas moins à la résistance qui naît de leur égoïsme borné : l'homme est un *animal*, et « il lui faut donc un *maître* qui batte en brèche sa volonté particulière et le force à obéir à