

Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*

Introduction

Le but de la réflexion est définir un point de vue *rationnel* sur l'histoire humaine. La raison est en l'homme une faculté à la fois spéculative et pratique. Dans sa fonction *spéculative*, elle pose les principes de la connaissance de la nature, qui sont des principes *déterministes*, en particulier le principe de *causalité*, selon lequel tout événement a une cause et se trouve donc déterminé par elle; les actions humaines, en tant qu'elles sont elles-mêmes des événements, relèvent de ce principe, ce qui *exclut a priori* toute liberté. Dans sa fonction *pratique* au contraire, elle pose le principe de la moralité, l'impératif catégorique¹, lequel implique par lui-même, en tant qu'il m'ordonne de lui obéir, que je puisse ne pas suivre mes penchants, ne pas être déterminé par eux dans mes choix, et faire librement le choix de la raison; quand il s'agit d'agir et non de connaître mes actes, je *dois* donc admettre ma liberté et ma responsabilité, selon la formule : « Tu dois donc tu peux ». Cette contradiction trouve dans la *Critique de la raison pure* une solution critique qui consiste à distinguer deux points de vue, celui des choses en soi et celui des phénomènes : la connaissance ne portant que sur les phénomènes, c'est-à-dire sur la façon dont les choses nous apparaissent, ses principes ne valent pas pour les choses en soi; si nous ne pouvons donc *connaître* nos actions que comme déterminées en tant que phénomènes, rien ne nous empêche cependant de les *penser* comme étant libres en elles-mêmes, ce qui suffit pour préserver le *sens* de l'exigence pratique.

Seulement, si la liberté est effectivement possible, elle doit pouvoir se manifester dans l'histoire humaine sous la forme d'un *sens*, c'est-à-dire d'un progrès. Les hommes doivent d'une façon ou d'une autre pouvoir s'y montrer meilleurs qu'ils n'étaient. Or, le spectacle que donne l'histoire humaine est celui d'une folie désespérante, d'une infantilité permanente. Pathologiquement et non moralement déterminée, la volonté des hommes reste foncièrement égoïste et désordonnée : chacun cherchant en permanence son intérêt propre, on n'assiste qu'à un chaos d'actions inéluctablement contradictoires entre elles, ce qui détruit tout espoir de voir l'humanité s'améliorer progressivement. Par conséquent, l'histoire humaine pourrait à son tour fournir une *objection* à rencontre du devoir, le priver de sens en rendant *vaine* l'idée même qu'il peut y avoir une *responsabilité* à exercer dans l'histoire humaine en agissant moralement, c'est-à-dire librement. On retrouve donc sur le plan spécifique de l'histoire et de son (absence de) sens le *problème* précédent.

La solution proposée par Kant se place donc dans le cadre de la solution générale formulée précédemment. Puisque selon cette dernière il suffit de pouvoir *penser* la liberté comme possible, sans avoir à montrer spéculativement sa réalité, qui est en quelque sorte garantie pratiquement par le devoir lui-même, il suffit ici de *neutraliser* l'objection en montrant que ce qu'elle déclare impossible est au contraire *possible* ou concevable. Autrement dit, il s'agit de définir un concept de l'histoire humaine qui lui donne un *sens compatible avec le devoir*, qui permette d'*interpréter* la succession des événements comme allant dans le sens de la liberté et de la moralité. Si un tel concept ne peut pas être exclu, alors en vertu du devoir lui-même il s'imposera contre le concept pessimiste. Ce concept optimiste est le suivant : les actions humaines ne sont pas si chaotiques qu'elles paraissent au premier abord, car elles réalisent un *dessein de la nature*, qui est de *préparer* l'humanité à la moralité.

Ce concept rationnel, qui en tant que tel ne peut correspondre à aucune expérience mais qui est nécessaire pour penser celle-ci, c'est-à-dire plus proprement cette *idée*, est posé par *analogie* avec la science astronomique. De même que Copernic a pris sur les phénomènes astronomiques le point de vue impossible du Soleil pour les rendre enfin réguliers et ordonnés, le philosophe de l'histoire propose ici de prendre sur les phénomènes historiques le point de vue impossible de la *fin* de l'histoire, c'est-à-dire justement de la liberté. Il s'agit donc bien de mettre les événements *en perspective* en prenant sur eux un point de vue unique et unifiant mais empiriquement impossible puisque nous sommes précisément au cœur de l'histoire. Ce point de vue que la raison seule peut donc prendre en forgeant cette idée d'un dessein de la nature repose donc sur une révolution copernicienne en philosophie de l'histoire.

¹ « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu puisses vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle », {*Fondements de la métaphysique des mœurs*, Deuxième section; Ak., IV, 421).

Plus concrètement, puisque l'histoire ne nous présente que des phénomènes, et puisqu'une action libre n'est par définition pas empiriquement constatable mais seulement pensable, c'est le concept de *droit* qui va servir ici de *médiateur* entre la nature et l'histoire. En effet, une distinction s'impose entre l'action faite *par* devoir et celle faite *conformément* au devoir. La première est seule proprement *morale*, puisque l'intention même de celui qui agit est d'obéir au devoir et donc de bien agir; c'est là ce qui définit la bonne volonté. Mais l'intention de chacun est insondable, donc on ne peut *savoir* si une action est effectivement morale. La seconde peut très bien ne pas être morale, car je peux agir conformément au devoir en ayant une mauvaise intention; ainsi, le commerçant qui ne fait pas ses prix à la tête du client agit conformément au devoir, mais s'il le fait pour s'assurer la fidélité de sa clientèle et non par respect pour elle, son action n'est pas morale. Mais s'il est impossible de *savoir* si une action est faite par devoir, il est certain à rebours qu'une action faite par devoir se manifeste *extérieurement* par sa conformité à celui-ci. Par conséquent, s'il est possible de montrer que les actions humaines deviennent de plus en plus conformes au devoir, cela ne prouvera certes en rien qu'elles sont de plus en plus morales, mais cela pourra tout de même être *pensé* comme allant dans le sens d'une plus grande moralité. Et comme la raison n'a ici à prouver que la *possibilité* d'un tel sens contre l'objection pessimiste, le problème pourra être considéré comme résolu.

C'est ce qui va être fait en montrant que l'histoire humaine peut être *pensée* comme un progrès constant du *droit*. En effet, la distinction entre morale et droit recouvre celle entre les actions faites par devoir et les actions faites conformément au devoir. La morale est affaire d'intention et concerne donc le motif, c'est-à-dire la forme *intérieure* de l'action, tandis que le droit est affaire de légalité, c'est-à-dire précisément de conformité à la loi, et concerne donc strictement les actes, c'est-à-dire la forme *extérieure* de l'action. Pour savoir si une action est morale, il faudrait pouvoir sonder les consciences, ce que personne ne peut faire, même celui qui agit. Pour savoir si une action est légale, il suffit de voir si elle enfreint ou non la loi. Alors d'erechef, si l'instauration de rapports légaux entre les hommes ne prouve aucunement un progrès moral, elle peut néanmoins très bien être pensée comme *signifiant* celui-ci, c'est-à-dire comme allant dans le *sens* de la liberté.

Première proposition

La première proposition donne concrètement sens à l'idée de *dessein de la nature*, qui représente bien quelque chose d'impossible puisque la nature est un ensemble de déterminismes, c'est-à-dire de causalités strictement efficaces et non finales, en s'appuyant sur le concept ici intermédiaire de *créature*, c'est-à-dire d'être organique. Le propre des êtres organiques est en effet d'être des *fins naturelles*, c'est-à-dire des êtres qui bien que naturels et donc reposant sur des mécanismes, sont néanmoins *irréductibles* à ceux-ci car leur fonctionnement ne peut être *pensé* que selon une causalité finale. Leur organisation implique en effet que le tout précède et régit les parties, donc leur est irréductible, ce qui est l'inverse d'un mécanisme dans lequel les parties composent proprement le tout par leur agencement, lequel n'est ainsi rien de plus que la somme des parties. Ainsi, ce qui se passe dans un organisme a un *sens*, qui vient de ce rapport au tout. Par conséquent, si nous ne pouvons affirmer qu'un tel sens *explique* ce qui se passe dans cet organisme, car seuls les mécanismes sont proprement explicatifs et une finalité sans dessein, sans représentation ou même conscience de la fin est pour nous incompréhensible, il n'empêche que nous ne pouvons éviter de *penser* le fonctionnement de l'organisme selon une telle finalité. C'est là un jugement *réfléchissant* et non *déterminant*, parce qu'il nous sert à réfléchir sur le fonctionnement de l'organisme mais ne permet pas de définir ce qu'est sa nature.

Or, si l'on considère les êtres organiques dans leur développement et non plus simplement dans leur fonctionnement, donc *historiquement*, on peut poser un tel *principe* de réflexion : « Toutes les dispositions naturelles d'une créature sont destinées à se développer un jour complètement et conformément à une fin ». C'est en effet le propre des créatures, par opposition aux êtres inertes, qu'elles ont des dispositions qui se développent au cours de leur existence. Et cette notion même de disposition implique déjà un sens puisqu'une disposition est relative à un *usage*, lequel est nécessairement *final*. Autrement dit, c'est une faculté dont la créature peut user, mais pas immédiatement, puisqu'il faut d'abord qu'elle la développe. C'est donc la fin ici qui donne sens à la présence de cette disposition dans la créature, en tant qu'elle impose l'usage, et du même coup le développement de la disposition elle-même. Une disposition qui ne serait ordonnée à aucune fin serait donc proprement un *non-sens*, et de même alors une disposition qui ne serait pas destinée à se développer complètement, c'est-à-dire à pour devenir fonctionnelle.

Ce principe vaut donc de toute créature naturelle, et il va pouvoir par conséquent être appliqué à l'homme. Ainsi, c'est proprement la perspective d'une *histoire naturelle* de l'homme que Ton trace ici, puisque c'est un principe de réflexion sur ces êtres naturels que sont les organismes qui sert à penser leur histoire. Mais ce principe est *téléologique*, puisqu'il pose la

nécessité de penser cette histoire selon une *fin (telos)*.

Deuxième proposition

L'homme n'est pas un simple organisme, c'est un être vivant. En effet, « la vie est le pouvoir qu'a un être d'agir d'après les lois de la faculté de désirer. La faculté de désirer est le pouvoir qu'il a d'être par ses représentations cause de la réalité des objets de ces représentations »². Comme généralement les animaux, l'homme possède en effet un pouvoir de représentation et peut donc agir selon une causalité finale : il se représente son action avant de l'effectuer, et agit ainsi selon cette représentation, qui est en ce sens la cause même de l'action. Mais ce pouvoir de représentation possède une particularité : l'homme est doué de raison, et non seulement de sensibilité, de sorte qu'il est capable de raisonnements et non seulement de sensations. Il s'agit donc d'appliquer à cette disposition naturelle qui lui est propre le principe posé dans la Première proposition : étant donné que la raison est nécessairement destinée à se développer complètement en lui, quel peut être le *sens* de ce développement ?

Or, l'application de ce principe à la raison envisagée comme disposition naturelle pose immédiatement *problème*. En effet, à la différence des autres dispositions naturelles, la raison est capable d'un développement *illimité*. Elle ne se présente donc pas immédiatement comme destinée à un usage défini, puisque c'est au contraire elle qui dans son développement invente des usages toujours nouveaux. Elle se distingue ainsi nettement de l'instinct, dont le développement est toujours ordonné à un but précis, et qui impose naturellement sa règle prédéfinie à l'action. Ainsi, par l'instinct la nature impose à la créature à la fois le but et les moyens de l'action, tandis que « la raison est dans une créature le pouvoir d'élargir les règles et les perspectives de l'usage de toutes ses forces loin au-delà de l'instinct naturel et ne connaît aucune limite à ses projets » (1. 3 à 5). Ainsi, la raison est une disposition naturelle destinée à *rompre* avec la nature, c'est-à-dire à entrer dans l'ordre de la *culture*. Et ceci d'autant plus que son développement même n'est pas naturel : il faut précisément la cultiver pour qu'elle se développe. Or, ce développement illimité est évidemment *incompatible* avec la durée de vie limitée dont dispose l'homme. Par conséquent, il y a ici *démésure*, disproportion radicale entre la vie de l'individu et le destin des dispositions qui sont les siennes.

Insoluble sur le plan individuel, ce qui obligerait alors à renoncer au *fil conducteur* adopté dans la Première proposition et nous renverrait par conséquent d'emblée au *chaos* auquel il s'agit d'échapper, ce problème peut au contraire être résolu par un *changement de perspective* : en prenant la perspective du *genre humain* et non plus celle de l'individu, on peut ajuster l'homme à ses dispositions, puisque l'espérance de vie du genre humain est aussi illimitée *a priori* que le sont ses dispositions. « *En l'homme* (en tant qu'unique créature raisonnable sur Terre), *les dispositions naturelles qui ont pour but / 'usage de sa raison devaient se développer complètement seulement dans le genre, et non pas dans l'individu* ». Ainsi est posé le *concept* — très exactement l'idée ou concept rationnel — de l'homme comme être générique, c'est-à-dire comme être pour qui il en va de son genre et non seulement de lui-même, ou encore qui se développe non pour lui-même individuellement mais pour son genre.

Ce concept est d'ordre à la fois spéculatif et pratique, c'est-à-dire précisément qu'il permet d'articuler ces deux ordres l'un sur l'autre, donc la nature sur la liberté. Ainsi, l'exigence que ce moment de complet développement des dispositions naturelles de l'homme dans le genre humain « soit, au moins dans l'idée de l'homme, le but de ses efforts » (1. 14 à 15), peut être lue dans un sens ou dans l'autre selon qu'on lit l'expression "idée de" comme un génitif subjectif ("l'idée que l'homme se fait de lui-même" et qui gouverne donc son action : sens pratique) ou comme un génitif objectif ("l'idée que le philosophe se fait de l'homme" et qui lui permet de le penser : sens spéculatif).

Spéculativement, cette idée permet de jeter sur l'histoire humaine un regard qui donne aux actions humaines un sens *objectif* opposé à leur sens *subjectif*: si l'intention des hommes, en tant que leur volonté est *naturellement* pathologiquement déterminée, est foncièrement *égoïste*, ce qu'ils font les dépasse en réalité, de sorte qu'ils servent sans le savoir ni le vouloir leur genre. Ce qui illustre l'affirmation de l'introduction : « Les individus et même les peuples entiers pensent

² *Critique de la raison pratique*, Préface; Ak., V, 9

peu à ceci que chacun poursuivant selon son gré, et souvent l'un contre les autres, son propre dessein, ils avancent sans le remarquer, comme en suivant un fil conducteur, conformément au dessein de la nature, qui leur est inconnu, et travaillent à l'accomplissement de celui-ci, qui, même s'il leur était connu, leur serait pourtant de peu d'importance » (1. 18 à 22). Ce qui *réfute* donc l'objection pessimiste : contrairement à ce que prétend celle-ci, l'action des hommes en général n'est pas nécessairement insensée. Mais il reste alors à en préciser le sens.

Pratiquement, cette idée est l'expression même du devoir considéré sur le plan de l'histoire, en tant qu'il implique *la prise de conscience* du rôle historique de ses actes par l'individu et la libre décision d'accorder ses intentions et ses actes. Il s'agit précisément ici de vouloir ce qu'il faut qu'on fasse et que l'on fait de toute façon malgré soi. Autrement dit, ce qui se présente dans l'histoire comme le résultat d'un déterminisme historique profond, il faut l'assumer comme but conscient. Prendre son genre, c'est-à-dire l'ensemble des hommes, pour but, c'est là précisément la formulation historique de l'exigence morale & *universalité*. Ainsi est signifiée l'exigence d'une *reprise* pratique par la liberté de chacun d'un but qui est spéculativement pensé comme se réalisant sans notre liberté. Or, d'une part cette reprise constitue précisément ce dont il fallait défendre la possibilité contre l'objection d'impossibilité pessimiste. Le sens d'une action libre en même temps qu'historiquement pertinente est ainsi préservé, et l'exigence d'une telle action réitérée. Et d'autre part, seule cette libre reprise peut en réalité accomplir le sens de l'histoire, car ce qui est pensé comme *extorqué* aux hommes par la nature en tant que sens objectif de leurs actes va peut-être dans le sens de la liberté, mais lui reste néanmoins foncièrement opposé puisque c'est par définition de l'ordre de la *contrainte* et non de la liberté.

On tient ici le principe de fonctionnement de l'œuvre : on *peut* penser la nature comme extorquant à l'homme la culture et plus spécialement le droit, lesquels ne font sens dans leur développement que relativement au genre; on *peut* donc penser en même temps que c'est la liberté qui se réalise ainsi à travers ces phénomènes historiques; mais on *doit* alors assumer cette pensée pour en faire son *objectif*, et non pas attendre de l'histoire qu'elle réalise d'elle-même notre liberté, ce qui serait absurde puisque ce serait prétendre faire d'une pensée une connaissance.

Troisième proposition

C'est précisément le *sens* de la culture comme nécessité historique que la Troisième proposition s'attache à dégager. Si les dispositions naturelles de l'homme sont destinées à se développer complètement et conformément à une fin comme l'a montré la Première proposition, et si elles sont destinées à se développer complètement dans le genre et non dans l'individu comme l'a montré la Seconde proposition, alors conformément à *quelle fin* ce développement générique doit-il s'effectuer ? Autrement dit, qu'a voulu la nature en l'homme en le dotant de la raison ?

La réponse tient dans le concept même de culture. La culture, c'est ce que l'homme se donne *lui-même*, et dans cette mesure même elle est indissociable de *Y autonomie*, c'est-à-dire de la liberté. Ce qu'on fait soi-même, on le fait par définition de manière autonome. Or, la nature a manifestement destiné l'homme à la culture et donc à l'autonomie puisque selon l'observation déjà faite dans le mythe de Prométhée, l'homme est né totalement démuné si on le compare aux autres créatures. Il est seulement doué de raison, c'est-à-dire de la faculté de se doter *lui-même* de ce qui lui est nécessaire et plus généralement de s'imposer lui-même les règles de son action. Ainsi, en le faisant naître dans un état de totale impéritie naturelle, la nature *contraint* l'homme à développer sa raison et à se doter lui-même de ce qui ne lui a pas été donné, mais qui justement n'est du même coup pas prédéterminé. En extorquant la culture à l'homme, la nature en fait donc un être condamné à s'inventer lui-même, c'est-à-dire à se donner lui-même ses moyens comme ses fins (« les règles et les perspectives de l'usage de toutes ses forces », Première proposition, 1. 4), un être destiné à être « son propre ouvrage » (1. 13 à 14) plutôt que celui de la nature. Manifestement, donc, « *la nature a voulu que l'homme tire entièrement de lui-même tout ce qui va au-delà de l'organisation mécanique de son existence animale, et ne participe à aucune autre félicité ou perfection qu'à celle qu'il s'est lui-même procurée, libre de tout instinct, par sa propre raison* ».

Toutes les dimensions de la vie relèvent ainsi de la culture : technique (« l'invention des moyens », 1. 8), pragmatique (« tout divertissement qui peut rendre la vie agréable », 1. 11), théorique (« sa pénétration d'esprit et son intelligence », 1. 11 à 12), et même morale (« et même la bonté de sa volonté », 1. 13), ce qui indique que l'homme n'est pas naturellement bon. Certes il est destiné à le devenir, mais il faut qu'il se fasse lui-même tel, et c'est précisément en ce point que l'extorsion de la culture par la nature trouve sa *limite*. Car le paradoxe ici, qui n'est autre que

le paradoxe de l'éducation en tant que celle-ci prépare l'être éduqué à devenir libre et lui impose en quelque sorte les conditions de la liberté, ce paradoxe est donc que c'est par l'hétéronomie, autrement dit par la contrainte, donc par une causalité naturelle, que l'homme est amené à se rendre libre. Mais la véritable autonomie, c'est-à-dire la volonté qui n'est fondée que sur elle-même, est précisément morale, et ne relève donc pas de la nature. Toute la culture peut donc être pathologiquement extorquée, c'est-à-dire que la volonté par laquelle l'homme se forme peut être fondée sur des mobiles aussi égoïstes qu'intéressés. Mais la bonne volonté ne peut être extorquée que sous forme négative et non positive : l'homme peut être contraint à s'abstenir de vouloir faire le mal par crainte d'en subir les conséquences, mais pas véritablement à vouloir sa bonne volonté pour elle-même comme bien suprême, ce qui seul constitue la moralité.

Or, comme le faisaient déjà remarquer les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, « 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 raison » (*op. cit.*, I; Ak., IV, 395). Par conséquent, il y a là encore une sorte de démesure, de désaccord entre le moyen et la fin. Si, comme l'admet l'individu dont la volonté est pathologiquement déterminée et qui reste donc dans l'ordre des impératifs hypothétiques, la raison n'est comme disposition naturelle que le moyen de définir soi-même et d'atteindre soi-même le bonheur, alors la perte de sens est inéluctable, car dans cette tâche la raison se montre plutôt inadaptée, inefficace, voire nuisible, comme le souligne Kant plus loin en rappelant qu'elle apporte finalement plus de préoccupations que de satisfactions. Et la nature avait un moyen beaucoup plus simple et plus efficace à sa disposition : l'instinct. La sagesse de la nature serait donc encore menacée. Mais si l'on opère là encore un renversement de perspective en pensant non seulement que le bonheur objectivement visé n'est pas celui de l'individu mais du genre humain, mais encore que, puisque de toute façon ce but est repoussé à l'horizon, ce n'est justement pas là le but suprême mais un but secondaire, le but principal n'étant pas autre chose que l'autonomie elle-même, en tant que celle-ci assure la dignité de l'être humain, par opposition aux autres créatures qui ne méritent rien. En effet, en admettant même que les bêtes puissent atteindre le "bonheur" grâce à leur instinct, elles n'y sont proprement pour rien, et du même coup ce bonheur nous apparaît comme sans valeur. En tant qu'êtres de raison, il nous semble essentiel de mériter ce que nous obtenons, car il en va précisément de notre dignité d'êtres humains.

Et ainsi se montre encore la signification morale de l'histoire humaine : à ceux dont la volonté reste pathologiquement déterminée, il paraît foncièrement injuste qu'ayant travaillé pour être heureux et se montrant alors "dignes" du bonheur, ils ne pourront « prendre part eux-mêmes au bonheur qu'ils auront préparé » (1. 28) en réalité pour leurs descendants. Mais c'est que la dignité véritable est morale et non pragmatique. Le mérite lié au travail n'est qu'une image du véritable mérite, qui tient à la bonté de la volonté, c'est-à-dire justement à la volonté de travailler pour tous et pas seulement pour soi. Donc celui dont la volonté est moralement déterminée se satisfait par définition d'être digne du bonheur, car sinon il ferait passer la visée du bonheur avant celle de sa dignité et retomberait donc dans l'immoralité. Ce qui est « énigmatique » (1. 29) sur le plan de la nature prend donc sens sur le plan moral.

Quatrième proposition

Ainsi le dessein de la nature consiste à constituer l'homme comme genre humain à partir d'individus immédiatement préoccupés d'eux-mêmes. Il faut donc une médiation entre les individus et le genre humain, et cette médiation c'est la société. Si la culture implique l'éducation, c'est-à-dire sa propre transmission de génération en génération par des voies elles-mêmes culturelles, ce processus par lequel une génération « transmet ses lumières à l'autre » (Deuxième proposition, 1. 11) requiert en effet une organisation sociale. La Quatrième proposition va ainsi montrer comment la nature extorque la société à l'homme de façon à en faire un milieu favorable à la culture.

Foncièrement, c'est l'impéritie même des hommes et les conditions extrêmes de dénuement dans lesquelles ils se trouvent qui les contraignent à s'assembler. Mais un premier problème apparaît alors. Si les hommes se trouvaient simplement bien ensemble, si la vie sociale leur permettait ainsi de satisfaire leurs besoins, alors « tous les talents resteraient à jamais enfouis dans leur germe, dans une vie de bergers d'Arcadie, dans une concorde, une frugalité et un amour mutuels parfaits » (1. 23 à 25). Autrement dit, ils ne développeraient pas leurs dispositions

naturelles, resteraient dans un état quasi-naturel au lieu de se cultiver, et faute de pouvoir alors se reconnaître aucune dignité, « donneraient à leur existence une valeur à peine plus grande que celle qu'a leur bétail » (1. 26). En ce sens, la recherche égoïste du bonheur pourrait très bien se satisfaire d'une existence culturellement médiocre, de sorte que l'égoïsme n'est pas un ressort suffisant pour extorquer la culture à l'homme. Il faut donc que l'homme soit incapable de se satisfaire d'une telle harmonie pour être amené à se cultiver, il faut qu'il refuse de se soumettre à l'ordre commun et c'est pourquoi la nature l'a disposé à « se singulariser (isoler) » (1. 9), à s'écarter par conséquent de l'ordre commun et à le mettre ainsi en danger.

Mais cette solution pose alors un *problème* symétrique : dans l'état de société, les misères de l'état de nature ne se font plus sentir, donc la propension à s'isoler risque de faire oublier la nécessité de vivre ensemble et par conséquent de faire éclater complètement la société elle-même. Il faut donc qu'une *contrainte intérieure*, une inclination, prenne ici le relais de la contrainte extérieure pour maintenir l'homme en société *malgré* sa propension à s'isoler. Cette inclination vient de ce que l'homme « se sent davantage homme, c'est-à-dire sent le développement de ses dispositions naturelles » (1. 7 à 9) dans l'état de société et en retire une satisfaction naturelle, puisque tout développement d'une disposition naturelle engendre une satisfaction.

C'est donc par l'équilibrage de deux propensions contraires que la nature résout le problème de l'existence sociale : maintenir l'état de société sans le rendre stérilisant. Cet équilibre *dynamique* implique une véritable unité des contraires, ou encore leur synthèse, ce qui s'appelle proprement un *antagonisme*. Et cet antagonisme des individus n'est donc pas destructeur, producteur de chaos, mais finalement favorable au développement de la société elle-même en tant que telle, c'est-à-dire producteur d'ordre social. Ainsi, « *le moyen dont la nature se sert pour mener à bien le développement de toutes ses dispositions est leur antagonisme dans la société, pour autant que celui-ci se présente cependant en fin de compte comme la cause d'un ordre de celle-ci conforme à des lois* ».

Cet antagonisme se définit ainsi comme « *insociable sociabilité* des hommes » (1. 4), c'est-à-dire par une véritable contradiction intérieure quant aux inclinations mêmes qui les animent, « leur propension à entrer en société [étant] pourtant liée à une résistance générale qui menace constamment de diviser cette société » (1. 4 à 6). L'expression est volontairement synthétique, dans la mesure où elle implique que chacune de ces propensions se définit non seulement contrairement à l'autre mais bien *relativement* à elle. Il ne s'agit pas d'une part de sociabilité et d'autre part d'insociabilité, mais bien *synthétiquement* d'insociable sociabilité. Et puisqu'il s'agit d'un principe dynamique, c'est-à-dire proprement des *causes* qui animent les hommes, il est bon de revenir à l'analogie astronomique, car Kant cherche bien ici dans la société « *la cause d'un ordre de celle-ci conforme à des lois* », comme en astronomie Newton, après que Kepler eut « assujéti d'une façon inattendue les orbites excentriques des planètes à des lois déterminées, (...) a expliqué ces lois à partir d'une cause naturelle universelle » (Introduction, î. 39 à 41). Or, Newton fait reposer l'orbite des planètes sur la synthèse de deux mouvements opposés, fondés eux-mêmes sur des causes contraires, à savoir l'inertie d'une part et la gravitation universelle d'autre part : par inertie, les planètes *tendent* à suivre leur chemin *singulièrement*, c'est-à-dire à filer tout droit; mais par l'effet de la gravitation universelle elles *tendent* au contraire à se rapprocher l'une de l'autre, ou en l'occurrence plus précisément du Soleil. Or, ce qui est remarquable c'est que la composition de ces deux forces inertielle et gravitationnelle, de ces deux mouvements rectilignes opposés, produit un mouvement inédit, c'est-à-dire un mouvement elliptique. Au lieu de s'éloigner irrémédiablement du Soleil ou de s'écraser sur lui, les planètes tournent autour de lui et constituent ainsi un système, le système solaire, c'est-à-dire un ordre conforme à des lois.

C'est précisément cette fonction que joue F insociable sociabilité dans les rapports humains. Autrement dit, sociabilité et insociabilité s'y définissent également comme des rapports sociaux, ou plus exactement comme des constituants du rapport social. L'insociabilité n'est donc pas l'anti-sociabilité. Si elle menace toujours l'ordre social, c'est de l'intérieur, de la même façon que la Terre ne tournerait pas autour du Soleil, c'est-à-dire ne contribuerait pas à la constitution du système solaire, si elle ne cherchait pas lui échapper. Ainsi, considérée isolément la sociabilité est cette propension qui nous fait tendre les uns vers les autres, et donc vers *Y unanimité*; de même que s'il n'y avait que la gravitation universelle à jouer les planètes ne feraient plus qu'un avec le Soleil, s'il n'y avait que la sociabilité à jouer les hommes vivraient dans la plus stérile concorde tels les bergers d'Arcadie. De l'autre côté, considérée isolément l'insociabilité serait simplement la propension à ne vivre que selon ses propres règles et perspectives, ce qui mènerait inévitablement à l'éclatement, chacun suivant son chemin sans égard pour les autres. Or, ces deux propensions devant justement *composer*, elles produisent dans leur synthèse une propension inédite, c'est-à-dire un comportement proprement *égoïste*, ou plus précisément encore *égocentrique*. Car à strictement parler l'égocentrisme est un comportement social. Ainsi, la propension en quelque sorte abstraite à « tout diriger seulement selon son gré » (1. 10 à 11),

composée avec la propension à s'allier aux autres pour pouvoir développer ses dispositions naturelles, devient la propension à diriger *les autres* selon son gré, c'est-à-dire à les faire tourner autour de soi comme autant de *moyens* permettant d'atteindre ses fins. Ce développement de l'inclination à *l'ascendant sur autrui* est celui de la *prudence* comme vertu sociale, c'est-à-dire de la *civilisation*, en tant que celle-ci implique « une certaine prudence à utiliser les humains à ses propres fins » (*Propos de pédagogie*, Introduction; Ak., IX, 450). L'insociable sociabilité aboutit donc à ce que les hommes tournent les uns autour des autres à distance respectable, chacun cherchant à imposer ses fins aux autres, donc à être en quelque sorte le Soleil des autres.

De la même façon, les satisfactions en quelque sorte centripètes sur lesquelles repose la sociabilité en tant qu'inclination vont alors prendre un tour proprement centrifuge en visant elles-mêmes l'ascendant sur autrui. Ces satisfactions peuvent être essentiellement ramenées à trois : celle de pouvoir aisément satisfaire ses *besoins*, celle de pouvoir développer ses *dispositions* naturelles, et celle de s'être fait *soi-même* tel qu'on est. La première trouve son moyen social dans l'argent, qui va bientôt être recherché non plus pour se satisfaire mais comme moyen d'exercer son pouvoir sur autrui. La seconde, originellement éprouvée du fait du développement des dispositions simplement en soi-même, change aussi de nature lorsque ce développement n'est plus recherché que pour surpasser autrui, donc le dominer. Et la troisième, qui est originellement le sentiment de sa propre dignité, se mue en recherche des honneurs, qui dépendent tout entiers du regard que les autres jettent sur soi. Or, cela induit un *souci* constant des autres, qui pour être pathologiquement déterminé et tout sauf moral en lui-même, a néanmoins pour *effet* de rendre la conception de soi toujours plus indissociable de celle des autres : penser à soi équivaut toujours plus à penser aux autres, et *l'universel* fait son chemin par là, puisque c'est une *condition* essentielle de la moralité que de ne jamais séparer la considération de soi de la considération des autres.

Ainsi, par la médiation de l'insociabilité, et encore une fois malgré les apparences, puisque considérer autrui seulement comme fin est directement contraire à l'impératif catégorique lui-même, la nature travaille à transformer « une unanimité à faire société *pathologiquement* extorquée en un tout *moral* » (1. 20 à 21). Plutôt que des hommes heureux mais serviles, la nature a voulu des hommes vivant dans la discordance mais travaillant chaque jour à se rendre libres. C'est ainsi que les inclinations qui selon l'objection pessimiste condamnaient l'histoire humaine au chaos prennent, vues sous une autre perspective, une signification morale. Mais il y a un danger, un risque inévitable dans cette stratégie de la nature, c'est que ces inclinations tournent à la passion. Car s'il faut remercier la nature pour ces inclinations qui nous font justement sortir de la nature, elles risquent toujours de devenir en nous exclusives, et cela parce que nous faisons de leur satisfaction un impératif catégorique, alors même qu'elles sont illimitées et donc impossibles à satisfaire. Autrement dit, dans la passion la raison n'est plus seulement mise au service des inclinations mais radicalement pervertie par l'une d'entre elles qu'elle érige au rang d'absolu, ce dont elle seule est capable. Les passions sont donc bien le propre de l'homme, mais elles sont le mal même et ne peuvent être voulues par la nature, car elles interdisent la liberté : « les passions sont des gangrènes pour la raison pratique, et la plupart du temps incurables, parce que le malade refuse la guérison et se soustrait à l'autorité du principe qui, seul, pourrait la produire » (*Anthropologie du point de vue pragmatique*, I, III, § 81; Ak., VII, 266), à savoir le principe moral, dont l'inclination a subrepticement pris la place. Par conséquent, les passions telles que la cupidité (argent), la soif de domination, et l'ambition (honneurs), ne peuvent servir le dessein de la nature tel qu'on le pense ici, puisque celui-ci consiste à *laisser une chance* à la liberté d'apparaître, et que c'est justement cette chance que les passions annihilent.

Cinquième proposition

Une fois la nature du *lien social* élucidée, il s'agit donc de comprendre précisément comment l'ordre social, c'est-à-dire l'existence selon des lois, s'instaure. C'est là le passage de la société naturelle à la société *civile*, où les hommes deviennent des *citoyens*, c'est-à-dire se font eux-mêmes sociaux en *décidant* de s'allier aux autres et en ne se contentant donc plus d'y être poussés par la nature. Le contrat social remplace alors, ou du moins se superpose à, tous les liens naturels, et c'est proprement l'avènement de l'Etat. Chacun reconnaît la nécessité de la liberté de tous et non seulement de la sienne, et cela se fait à travers les lois. C'est donc aussi l'avènement du droit.

En tant que cause universelle des comportements humains sociaux, l'antagonisme lui-même explique cette instauration de l'état de droit. En effet, comme l'a bien montré Rousseau, chacun pense avoir intérêt à voir s'instaurer les lois et en soutient donc l'existence, justement parce qu'il y voit essentiellement un *moyen* de se soumettre les autres au moins en ceci que cela limitera leur domination sur lui. Autrement dit, chacun estime que les lois sont plutôt pour les autres et se promet bien d'y faire *exception* tant qu'il estimera que cela est dans son intérêt. Ainsi, « le méchant tire avantage de la probité du juste et de sa propre injustice; il est bien aise que tout le monde soit juste, excepté lui » (Rousseau, *Emile*, IV; *Œuvres complètes*, IV, Gallimard, Pléiade, 1969, p. 523), et dans cette affaire qu'est la constitution de la société, il n'y a pas de gentils. Mais précisément, comme tous tiennent le même raisonnement et se *neutralisent* donc en quelque sorte mutuellement, il en résulte qu'ils peuvent bien moins faire exception à la règle qu'ils ne le souhaiteraient, et l'état de droit s'impose donc globalement. C'est là le principe même de l'extorsion : tel est pris qui croyait prendre.

Ainsi se réalise de soi-même un équilibre dynamique assurant la perpétuation du jeu de la liberté humaine, et évitant que celle-ci ne s'auto-détruise. C'est que l'inclination antagoniste, finalement saine parce qu'émulatrice, ne doit pas devenir une passion antagoniste, qui serait fatale parce que totalement destructrice, les hommes finissant par oublier toute prudence et par sombrer alors dans la sauvagerie. C'est donc d'abord à cette sauvagerie que l'état de droit permet d'échapper, car sans lui les hommes vivent dans la détresse « la plus grande de toutes, c'est-à-dire celle que les hommes, dont les inclinations font qu'ils ne peuvent coexister longtemps dans un état de liberté sauvage, s'infligent mutuellement » (1. 15 à 17). Il s'agit alors simplement de passer d'une forme de contrainte mutuelle (la violence) à une autre (le droit), en faisant un calcul qui montre la contrainte civile (celle qui sera exercée par la force publique selon des lois) préférable à l'autre (celle exercée par les individus de façon arbitraire). L'établissement du droit relève donc bien de l'impératif hypothétique de prudence, et non de l'impératif catégorique qui impose un droit *inné* : « la *liberté* (l'indépendance par rapport à un autre arbitre contraignant), dans la mesure où elle peut subsister avec la liberté de tout autre suivant une loi universelle, est ce droit originaire unique qui appartient à tout homme en vertu de son humanité » (*Métaphysique des mœurs*, Première partie, Division de la doctrine du droit, B, 2; Ak., VI, 237), et qui implique donc aussi bien l'égalité (innée). Mais il y a en quelque sorte congruence des deux, ce qui *devrait* être fait par devoir se faisant en réalité par le jeu de la contrainte.

Précisément, comme l'homme a à se faire homme, donc à gagner sa raison même, il ne respecte pas naturellement par obligation le droit inné d'autrui, et la nature a dû en quelque sorte prendre les devants et faire en sorte qu'à travers l'antagonisme il le respecte artificiellement, par la contrainte, mais en même temps par une contrainte librement acceptée, ce qui annonce l'autonomie. « Il faut donc qu'une société dans laquelle *la liberté sous des lois extérieures* se trouve liée au plus haut degré possible à une puissance irrésistible, c'est-à-dire une *constitution civile* parfaitement *juste*, soit la tâche suprême de la nature pour le genre humain, parce que la nature ne peut atteindre avec notre genre ses autres desseins que par l'intermédiaire de la solution et de l'accomplissement de cette tâche » (1. 9 à 13). Autrement dit, seul l'état de droit permettra à l'homme de développer complètement toutes ses dispositions naturelles. Mais c'est là le plus grand des problèmes : « *Le plus grand problème pour le genre humain, à la solution duquel la nature le contraint, est l'accession à une société civile administrant le droit de façon universelle* ».

Ce problème n'est autre que celui de la *discipline* du genre humain. Le développement des dispositions naturelles du genre humain, c'est-à-dire leur culture, n'est en effet pas possible sans la discipline, et c'est pourquoi celle-ci est le premier élément de l'éducation. « La discipline garde l'homme de s'écarter, par la faute de ses impulsions animales, de sa destination, l'humanité. Ainsi, elle doit le brider pour l'empêcher de se livrer aux dangers dans le désordre et l'irréflexion. La discipline n'est donc qu'instance négative, l'action par laquelle on défait l'être humain de sa sauvagerie; l'instruction, au contraire, est la part positive de l'éducation » (*Propos de pédagogie*, Introduction; Ak., IX, 442), qui comprend donc la culture. La discipline joue ainsi un rôle stratégique dans le dispositif mis en place par la nature pour préparer l'humanité à la moralité, dans la mesure où c'est seulement par son action que le mal peut conduire au bien. Ainsi, dans la mesure où la société à la fois permet et limite l'antagonisme, « dans une enceinte telle que celle que constitue l'association civile, ces mêmes inclinations », mauvaises par elles-mêmes, qui provoquaient la détresse de l'homme, « produisent par la suite le meilleur effet, à la façon dont les arbres dans une forêt, précisément parce que chacun cherche à ravir à l'autre le soleil et la lumière, se forcent mutuellement à chercher l'un et l'autre au-dessus d'eux, et par là ont une pousse belle et droite, au lieu que ceux qui lancent leurs branches à leur gré, en toute liberté et séparés les uns des autres, poussent rabougris, penchés et tortus » (1. 17 à 22). Concentré dans la société civile, le jeu

de la liberté humaine a donc pour résultat que les hommes se servent en quelque sorte de *tuteurs* les uns aux autres, et au lieu de rester dans leur état de rusticité (rabougris), mus uniquement par les intérêts les plus prosaïques (penchés, on aimerait dire terre-à-terre) et par le plus pur égoïsme (tortus, crochus même, c'est-à-dire revenant toujours vers eux-mêmes), doivent se cultiver, s'élever (au sens le plus noble du terme), et finalement, dans l'idée au moins, se moraliser. Ainsi, « toute culture et tout art qui ornent l'humanité, le plus bel ordre social, sont des fruits de F insociabilité, qui est forcée par elle-même à se discipliner et ainsi à développer complètement, par un art imposé, les germes de la nature » (1. 22 à 25). Et de ce point de vue, le plus décisif de tous les arts est donc bien l'art *politique*.

Sixième proposition

C'est bien d'un art politique qu'il s'agit, en effet, et c'est précisément là que se noue tout le *problème*. La métaphore de la forêt a quelque chose de simplificateur, dans la mesure où les arbres sont enracinés dans le sol et ne peuvent absolument rien faire d'autre que rester à une distance bien déterminée les uns des autres. Or, dans la société un tel "enracinement" des hommes ne pourrait être assuré que si une « puissance irrésistible » pouvait effectivement être instaurée tout en assurant « la liberté sous des lois extérieures » (Cinquième proposition, 1. 9 à 10), c'est-à-dire un "écartement" approprié des hommes les uns par rapport aux autres, ce qui représente une situation idéale. On peut d'ailleurs remarquer que cette forêt est elle-même une forêt idéale. C'est seulement chez l'horticulteur, ou du moins dans les forêts replantées et entretenues par l'homme, que les arbres sont à une distance telle les uns des autres que leur pousse peut effectivement être « belle et droite » (Cinquième proposition, 1. 21); une telle forêt relève donc elle-même de l'art et non de la nature. Pour que cette situation où l'antagonisme porte tous ses fruits se réalise, il faudrait donc que tous soient assez disciplinés pour rester à une distance respectable les uns des autres, c'est-à-dire pour ne pas attenter à la liberté d'autrui. Mais le *cercle* saute ici aux yeux ; la discipline ici *requise* de la part des hommes pour assurer en eux le bon développement de leur humanité est précisément celle que la société tout d'abord, et ce développement lui-même ensuite, doivent leur *apporter*. Autrement dit, on exige ici que l'homme soit suffisamment discipliné pour instaurer une société capable d'assurer sa discipline, ce qui ne peut évidemment être le cas. « En effet, il abuse assurément de sa liberté à l'égard de certains de ses semblables; et même s'il souhaite, en tant que créature raisonnable, une loi qui mette des bornes à la liberté de tous, son égoïste inclination animale le conduit cependant à s'en excepter lorsqu'il le peut » (1. 4 à 7).

Il faut donc conclure que les hommes ne sont pas historiquement à même de mettre en œuvre *collectivement* cet art politique, ce qui implique que « l'homme est un animal qui, lorsqu'il vit parmi d'autres de son genre, a besoin d'un maître (...) maître qui brise en lui sa volonté propre et le force à obéir à une volonté universellement valable en laquelle chacun peut être libre » (1. 3 à 4 & 7 à 9). Mais là encore, le *problème* saute aux yeux, et il n'est pas besoin de faire appel à une quelconque expérience politique pour le voir : « même la simple idée de cette tâche [le] livre déjà au regard » (1. 2 à 3), ce qui signifie que c'est bien une difficulté *de principe*. En effet, « où prend-il ce maître ? Nulle part ailleurs que dans le genre humain. Mais celui-là est aussi bien un animal qui a besoin d'un maître. Il peut alors commencer comme il veut : on ne voit pas comment il pourrait se procurer un chef de la justice publique qui soit lui-même juste, qu'il le cherche dans une personne singulière ou dans une société composée de quantité de personnes sélectionnées à cet effet. Chacune d'elles abusera toujours de sa liberté si elle n'a personne au-dessus d'elle qui exerce sur elle une puissance selon des lois » (1. 9 à 14). Nous sommes à présent engagés dans une *régression à l'infini* qui pose le problème politique, donc aussi bien anthropologique, fondamental : *déléguer* le pouvoir à un ou plusieurs représentants ne fait que *déplacer* le problème rencontré précédemment, puisque cela ne fait que satisfaire chez eux, au détriment des autres, une inclination à l'ascendant sur autrui qui risque bien de tourner à la passion, c'est-à-dire à la soif de domination. Il faudrait donc encore quelqu'un au-dessus d'eux pour les discipliner, et ainsi de suite à l'infini. Le problème est donc aussi simple que redoutable : « le chef suprême doit être juste *en lui-même* et pourtant être un *homme*. Cette tâche est par conséquent la plus difficile de toutes; à vrai dire, sa solution parfaite est impossible : dans un bois aussi tortu que celui dont l'homme est fait, rien de tout à fait droit ne peut être taillé » (1. 14 à 17). Si les hommes ne peuvent, collectivement, se servir mutuellement de tuteurs, parce qu'ils ne peuvent pas se placer eux-mêmes dans des conditions qui leur permettraient de "pousser droit", ils ne peuvent donc pas plus compter sur un seul (ou quelques) tuteur(s), parce que celui-ci devrait être formé ("taillé") au sein de cette société où rien ne peut pousser de tout à fait droit, c'est-à-dire où personne de tout à fait juste ne peut être trouvé.

Mais si la solution parfaite de cette tâche est impossible dans la nature, si la parfaite rectitude ne peut donc être extorquée à l'homme par la nature, cela ne signifie pas pour autant que cette tâche soit vaine. Il faut seulement reconnaître que « la nature nous impose seulement de nous approcher de cette idée. Que celle-ci soit aussi celle qui est mise en oeuvre le plus tardivement découle en outre également de ce fait que sont exigés pour ce faire : de justes concepts de la nature d'une constitution possible, une grande expérience exercée par beaucoup de faits constatés à travers le monde et par-dessus tout cela une bonne volonté préparée à accepter cette constitution; or trois éléments de cette sorte ne peuvent se trouver un jour rassemblés que très difficilement, et si cela se produit, que très tardivement, et après beaucoup de vaines tentatives » (1. 18 à 24). La formulation *hypothétique* est en effet de rigueur, ici, puisque ce qui est requis, c'est donc non seulement une raison très exercée et très instruite, mais encore une *bonne volonté*, c'est-à-dire rien moins que la moralité. Il se vérifie donc que le projet de la nature trouve sa *limite* précisément au niveau de ce qu'elle est censée viser en l'homme, et à quoi elle peut donc seulement le préparer. En définitive, la réalisation du projet politique, à savoir l'avènement d'un "simple" état de droit (néanmoins parfait, c'est-à-dire conforme au droit naturel ou inné), est elle-même *suspendue à la moralité*, ne serait-ce que des gouvernants, c'est-à-dire à une *condition* que la nature ne peut extorquer aux hommes, puisqu'elle ne relève pas de l'ordre de la nature mais de celui de la liberté. Le cercle naturel de la discipline ne peut donc être rompu que par le passage dans l'ordre de la liberté. Ainsi, si du point de vue de la nature on a là affaire à une tâche impossible à réaliser, cela n'empêche aucunement que du point de vue du *devoir* on doit la *penser* comme réalisable, et par conséquent s'efforcer de la réaliser du mieux possible. Comme le précise la note, seule une telle attitude peut conférer à l'homme une véritable *dignité* : ce que la nature ne peut nous *contraindre* à faire, nous devons nous y *obliger*.

Septième proposition

Ainsi l'idée d'une constitution civile parfaite doit pour le moins servir de *principe régulateur* aux hommes, et c'est pourquoi il est nécessaire de prendre conscience du second *problème* qui se pose à cet égard. L'instabilité *intérieure* d'une société ou d'un Etat a en effet des incidences sur les relations *extérieures* entre sociétés ou Etats. Il est évident que si des citoyens ne font pas régner la justice entre eux, à l'intérieur de leur Etat, ils n'auront pas plus tendance à la faire régner à l'égard d'autres Etats, et ce sera la *guerre*. Or, cela signifie à l'inverse qu'il est impossible pour des citoyens donnés de faire de leur Etat un véritable Etat de droit tant qu'il sera menacé par d'autres Etats moins avancés de ce point de vue. La *sauvagerie* qui provoquait la détresse des hommes avant l'édification de la société civile reste donc de règle entre les sociétés, qui sont à cet égard dans leurs rapports mutuels toujours dans l'état de nature. Par conséquent, « *le problème de l'édification d'une constitution civile parfaite* », qui représente la tâche historique *suprême* de l'humanité, « *est dépendant du problème d'une relation extérieure entre les Etats conforme à des lois et ne peut être résolu sans ce dernier* », ce qui fait qu'on passe *nécessairement* du plan politique au plan *cosmopolitique*. On peut ainsi dire que tout véritable problème politique est aussi un problème cosmopolitique, c'est-à-dire englobant l'ensemble des Etats.

Or, comme les ressorts du problème cosmopolitique sont les mêmes que ceux du problème politique proprement dit (l'insociabilité), la nature elle-même a pu se dire : "mêmes causes, mêmes effets", et « s'est ainsi de nouveau servie de l'incompatibilité réciproque des hommes, et même des grandes sociétés et des grands corps étatiques formés par cette sorte de créatures, comme moyen de faire de leur inévitable *antagonisme* un état de calme et de sécurité » (1. 8 à 11). Le même schéma se reproduit donc, mais cette fois à l'échelle des Etats et non plus des individus : « ce que l'état dépourvu de finalité des sauvages a fait, à savoir qu'il a neutralisé toutes les dispositions naturelles dans notre genre, mais l'a forcé finalement, par les maux où il l'a plongé, à sortir de cet état et entrer dans une constitution civile dans laquelle tous ces germes peuvent être développés, la liberté barbare des Etats dès lors fondés le fait aussi » (1. 55 à 59), c'est-à-dire qu'à force de souffrir des maux qu'ils s'infligent mutuellement, que ce soit par la guerre ou par la préparation à la guerre qui pèse sur leurs finances, ils en viennent à trouver pour leur antagonisme « une loi d'équilibre » (1. 65), c'est-à-dire s'efforcent d'« entrer dans une ligue des peuples où chaque Etat, même le plus petit, pourrait attendre sa sécurité et ses droits, non d'une puissance propre ou d'une appréciation juridique propre, mais seulement de cette grande ligue des peuples [*Fædus Amphictyonum*], d'une puissance unifiée et de la décision selon des lois de la volonté unifiée » (1. 17 à 21). L'antagonisme n'est donc pas par là supprimé (on ne supprime pas une cause naturelle universelle), mais seulement régulé dans « un état cosmopolitique de la sécurité publique des Etats, qui ne soit pas sans aucun *danger*, afin que les forces de l'humanité ne s'assoupissent

pas, mais pourtant aussi pas sans un principe *légalité* de leurs *actions* et *réactions* réciproques, afin qu'elles ne se détruisent pas les unes les autres » (l. 66 à 69). C'est ce genre d'équilibre qui devrait produire quelque chose « comme un *automate* » (1. 36) politique ou cosmopolitique. Automate, d'une part parce que produit par *Y art* des hommes, même s'il s'agit d'un « art imposé » (Cinquième proposition, 1. 24) ou extorqué à l'homme par la nature, c'est-à-dire par son antagonisme naturel; et d'autre part parce que le règne du droit devrait ici se produire *mécaniquement*, automatiquement à travers le jeu des différentes libertés, indépendamment de la volonté de chaque citoyen d'un Etat comme du monde, donc en définitive *parce que* ce règne du droit serait extorqué à l'homme.

Là encore, donc on peut *penser* le mal comme contribuant au bien, ce qui implique que *dans l'ordre de la nature* il faut en passer par le mal pour parvenir au bien. Ceci invite à porter un jugement nuancé sur notre époque : si à la considérer en *elle-même* on peut être justifié à lui préférer « l'état des sauvages » (1. 73), dans la perspective philosophico-historique, au contraire, elle est préférable dans la mesure où elle nous rapproche du meilleur état possible, même si nous ne sommes encore qu'à mi-chemin. Mais ceci ne doit pas être pour nous un motif de satisfaction, mais bien plutôt *d'espoir*. La première nous inviterait en effet à la *passivité* sous la forme de *l'eudémonisme* le plus simpliste, c'est-à-dire l'idée que l'humanité progresse *de toute façon*, de sorte qu'il n'y a qu'à se laisser porter par ce progrès, comme si en définitive la moralité pouvait être produite *automatiquement* par le progrès indéniable des sciences et des arts. Or, une telle attitude est évidemment tout à fait néfaste dans la mesure où elle ignore totalement le fait que la moralité ne pourra jamais être produite par l'histoire, donc par le "progrès", mais seulement par la *libre décision* des hommes, et donc par une attitude au contraire tout à fait *active*. C'est la raison pour laquelle Kant reprend la thèse de Rousseau concernant la *civilisation*. Répondant, dans son *Discours sur les sciences et les arts*, à la question, mise au concours par l'Académie de Dijon, de savoir si le progrès des sciences et des arts (depuis la Renaissance) avait profité à la moralité, Rousseau avait répondu, prenant en cela le contre-pied de tout le mouvement des Lumières, que non seulement il n'en était rien, mais qu'il faudrait même plutôt affirmer qu'au contraire la civilisation avait *corrompu* l'homme. S'il ne va peut-être pas aussi loin, Kant n'hésite pas à affirmer que la moralisation ne *dépend* aucunement de la civilisation. « Nous sommes *cultivés* à un haut degré par l'art et la science. Nous sommes *civilisés* jusqu'à en être accablés pour ce qui est des convenances et bienséances sociales de toutes sortes. Mais pour nous tenir pour déjà *moralisés*, il manque encore vraiment beaucoup. En effet, l'idée de la moralité appartient encore à la culture; mais l'usage de cette idée qui se réduit à un semblant de bonnes moeurs dans l'honneur et les convenances extérieures constitue simplement la civilisation » (1. 74 à 79),

La civilisation est donc plus affaire de civilités que de moralité. Et en cela Kant reprend la critique de Rousseau selon laquelle la civilisation ne produit rien de plus que *Y apparence* de la moralité. La culture a ceci de positif qu'elle peut nous amener à *l'idée* de la moralité, à en dégager le concept *théoriquement*, donc, mais son pouvoir s'arrête là; jamais elle ne pourra produire la moralité en nous, c'est-à-dire faire en sorte que nous usions de cette idée de façon à la réaliser effectivement. Et la civilisation vient au contraire nous détourner de ce bon usage par le mouvement centrifuge (qui est en fait un mouvement tournant, puisqu'il revient toujours vers moi après être passé par autrui) analysé dans la Quatrième proposition. Nous vivons dans les autres, comme dirait Rousseau, c'est-à-dire uniquement en fonction de *l'image* que nous pensons qu'ils se font de nous. Ainsi, l'idée de la moralité nous sert seulement à ceci que, sachant que les autres ont de la moralité la même idée que nous, nous savons alors comment agir pour leur donner l'apparence de la moralité. Platon déjà faisait remarquer que pour bien mentir il faut savoir la vérité; or, c'est là tout l'usage que nous faisons de la connaissance que la culture peut nous fournir de la vérité morale. Il y a donc bien et bien, ce qui impose de revenir sur l'affirmation selon laquelle la nature fait en sorte que le mal mène au bien. A strictement parler, le bien produit par le mal, par l'insociabilité, est un bien purement *extérieur*, à l'image du droit, qui se préoccupe uniquement de l'aspect extérieur des actions; or, « tout bien qui n'est pas enté sur une disposition d'esprit moralement bonne n'est rien que pure apparence et clinquante misère » (1. 85 à 86), et n'est donc qu'un faux bien. Il vaut donc mieux affirmer que le mal prépare au bien, ou encore qu'il facilite l'avènement de la moralité. Ainsi, il est *plus facile* d'agir moralement dans une société où règne le droit que dans l'état de sauvagerie. L'apparence de moralité peut elle-même être bénéfique si, confiant dans l'apparence qu'ils me donnent d'eux-mêmes et croyant donc qu'ils sont moraux, je me sens *encouragé* par l'attitude des autres à la moralité. Les apparences ne sont donc pas moralement vaines, et comme l'hommage que rend le vice à la vertu, plaident encore en faveur de celle-ci.

Huitième proposition

Ainsi, comme la religion porteuse elle aussi d'espoir, « la philosophie peut avoir aussi son *millénarisme*, mais tel que l'idée qu'elle s'en fait peut elle-même être favorable, bien que seulement de très loin, à son avènement, et qui n'est ainsi rien moins qu'exalté » (1. 5 à 7). Ce millénarisme n'a en effet rien d'exalté parce qu'il n'est pas un eudémonisme *dogmatique*, comme celui décrit dans la Proposition précédente, mais bien plutôt un eudémonisme *critique*, c'est-à-dire conscient de n'être qu'une *idée*, donc l'expression d'un devoir et non d'une nécessité historique. C'est pourquoi il lui est essentiel de se représenter lui-même, en tant qu'idée, comme favorable à l'avènement de ce qu'il "annonce". Il doit en effet exhorter les hommes à agir, et non à regarder venir, parce que sur le plan moral, tout reste toujours à faire. La leçon qu'il faut en tirer est donc que « la nature humaine implique la chose suivante : ne pas être indifférent même à l'égard de l'époque la plus lointaine de toutes que notre genre doit atteindre, si seulement elle peut être attendue avec assurance. Surtout, cela peut d'autant moins se produire dans notre cas qu'il semble que nous pourrions accélérer la venue de ce moment si réjouissant pour notre postérité par notre préparation rationnelle. Pour cette raison, les indices, même faibles, de son approche, deviennent pour nous très importants » (1. 16 à 22). Mais, s'ils sont importants, c'est plus à titre d'auxiliaires de l'encouragement qu'autre chose. En effet, si cette période lointaine peut être attendue avec assurance, c'est d'abord parce qu'il s'agit de l'assurance *pratique* « Tu dois donc tu peux », et non d'une assurance relevant de la prévision théorique. Mais cela n'empêche aucunement qu'il soit réconfortant de pouvoir lire l'histoire effective dans la *perspective* de ce millénarisme; cela contribue à nous préparer à la moralité.

Pour ce qui est des indices ici énumérés, celui qui se montrera rétrospectivement à Kant comme le plus significatif est que «quelque chose comme un sentiment commence (...) déjà à naître en tous les membres, dont chacun tient au maintien du tout » (1. 54 à 55). Ce sentiment trouvera en effet sa pleine mesure quelques années après que cet texte soit écrit (1784), c'est-à-dire au moment de la Révolution française. Car ce n'est pas la Révolution elle-même qui constituera cet indice, puisque pour Kant une révolution, en tant que rupture du contrat social, est toujours *illégitime*, et ne peut donc aucunement constituer un *indice* de la *destination morale* de l'humanité. C'est donc bien un *sentiment*, à savoir l'enthousiasme soulevé en Europe par la Révolution, qui constituera l'indice privilégié de cette destination, et ceci parce que « le véritable enthousiasme ne porte toujours que sur *Y idéal*, à savoir sur l'élément purement *moral*, par exemple le concept du droit, et ne peut être greffé sur l'intérêt » {*Le conflit des Facultés*, Deuxième section, 6; Ak., VII, 86). Et ce sentiment « donne l'espoir qu'après bien des révolutions dans cette transformation, ce que la nature a pour dessein suprême, un *état cosmopolitique* universel, s'instaure un jour enfin comme la matrice en laquelle seront développées toutes les dispositions originaires du genre humain » (1. 55 à 58).

Neuvième proposition

Cette dernière Proposition insiste sur le caractère *régulateur* de cette idée pour une histoire universelle; il n'y a rien d'absurde à aborder l'histoire au moyen de considérations *a priori* si cela permet de lui donner un *sens* sans lequel justement elle se présente bien plutôt elle-même comme absurde; de la considérer comme *organisée*, systématique, c'est-à-dire comme prenant sens dans chacune de ses parties en fonction du tout; et surtout d'ouvrir sur elle « une perspective consolante » (1. 32). Par conséquent, du point de vue *spéculatif* « cette idée d'une histoire du monde qui possède dans une certaine mesure un fil conducteur *a priori* » (1. 45 à 46) ne vise aucunement à « évincer l'élaboration de l'histoire proprement dite, écrite de façon purement empirique » (1. 46 à 47), mais plutôt à la faciliter en lui donnant des repères pour son investigation. Mais elle prend aussi le point de vue de la postérité, lequel est aussi bien un point de *vue pratique* dans la mesure où il nous rappelle à notre responsabilité à l'égard de celle-ci et nous invite donc à *agir* dans le sens du bien.