

ARTE-FILOSOFIA.

Hubert CARRON

« KANT : ANTHROPOLOGIE ET MORALE »

Séance du jeudi 28 mai 2009.

Lors de notre précédente et sympathique séance du 23 avril dernier, nous étions restés sur une question : celle du rapport entre l'*Anthropologie* et les trois *Critiques*. On a vu en effet que l'*Anthropologie* s'efforce de répondre de manière très concrète à la question : « qu'est-ce que l'homme ? » - très concrète, puisqu'il s'agit de décrire l'homme tel que la nature le produit, et de montrer comment il peut améliorer ses dispositions naturelles en *se civilisant* peu à peu. C'est, on l'a vu, la perspective adoptée par une anthropologie *du point de vue pragmatique*. Mais d'autre part, les trois *Critiques* posent elles aussi à leur manière la question « Qu'est-ce que l'homme ? », puisqu'aux dire même de Kant (dans l'Introduction de son cours de *Logique*), les trois questions que pose chacune des trois *Critiques*, (« Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? ») peuvent se réduire au fond à une seule et unique question : « Qu'est-ce que l'homme ? ». Dans une *Lettre à Stäudlin* du 4 mai 1793, Kant déclare aussi qu'« à la première question répond la métaphysique, à la seconde, la morale, à la troisième la religion, à la quatrième, l'anthropologie », et il ajoute : « Mais, au fond, on pourrait tout ramener à l'anthropologie, puisque les trois premières questions se rapportent à la dernière ». L'*Anthropologie* n'ajoute donc pas tant une quatrième question, qu'elle entretient un rapport particulier aux trois premières. Comment comprendre par conséquent ce dédoublement du questionnement à partir de deux perspectives distinctes : anthropologique *et* critique ? Doit-on maintenir le dédoublement de la perspective (mais en raison de quelle nécessité) ? Ou bien doit-on considérer qu'une des perspectives se résout dans l'autre, en sorte que celle-ci assurerait finalement l'unité véritable du questionnement sur l'être de l'homme ?

Cette deuxième solution est celle qui forme la *thèse* de Michel Foucault servant de commentaire à sa traduction de l'*Anthropologie*. Pour Foucault la philosophie transcendante trouverait finalement son « accomplissement » dans une *Anthropologie*, en ce sens que la perspective

critique (c'est-à-dire critique de la grande tradition métaphysique) conduirait d'elle-même à la perspective anthropologique (à l'invention de la « figure de l'homme » au 18^e siècle), perspective qui serait ensuite elle-même « dépassée » par l'émergence des sciences sociales vers la fin du 19^e siècle et la constitution du « structuralisme » au 20^e. Dans *Les Mots et les Choses*, Foucault s'efforcera ainsi de montrer comment à l'« âge de la représentation » succède ce qu'il appelle l'« âge de l'homme », lequel découvrirait à son tour sa limitation à travers le développement des sciences humaines. Mais on trouve déjà l'amorce de cette analyse dans les dernières lignes de sa « thèse » sur Kant, en particulier quand, dans les dernières lignes du texte, il conclut de manière un peu énigmatique : « c'est dans la mort de l'homme que s'accomplit la mort de Dieu ¹ ». Autrement dit : la fin du rapport traditionnel à la transcendance contient déjà la possibilité d'un émiettement de la figure de l'homme à travers la multiplicité des visées scientifiques sur lui.

La question que je voudrais poser ce soir, s'efforcera (beaucoup plus modestement que Foucault, cela va de soi) de prendre plutôt les choses à rebours, et se demandera simplement : pourquoi, alors même qu'il a toujours mené des « recherches » anthropologiques, Kant, à un moment donné, a-t-il éprouvé la nécessité d'élaborer une philosophie transcendantale – c'est-à-dire pourquoi a-t-il perçu la nécessité de passer des descriptions de l'*Anthropologie* à la rédaction des trois *Critiques* ? Pourquoi ce mouvement de la pensée kantienne, qui va plutôt de l'*Anthropologie* vers les *Critiques*, que des *Critiques* vers l'*Anthropologie* ? Y a-t-il un simple approfondissement d'une analyse, dont les prémisses seraient déjà posées ? Ou bien y a-t-il avec le développement de la perspective « transcendantale » une transformation complète dans l'orientation du questionnement ? Quelle est, autrement dit, la différence radicale qui marque le passage du point de vue *anthropologique* à la philosophie transcendantale ?

1. Transcendantal et a priori.

A cette dernière question, on peut donner une première réponse : la perspective transcendantale (celle qui se déploie tout au long des trois *Critiques*) est cette recherche philosophique qui explicite l'*a priori* de toute pensée – c'est-à-dire qui non seulement s'assure des conditions *a priori* de la connaissance (c'est tout particulièrement le propos de la *Critique de la raison pure*), mais plus largement encore, qui s'assure de ce qui constitue l'*a priori* des formes rigoureuses de la pensée en général. Pourquoi spécialement des formes *rigoureuses* de la pensée ? Parce que, pense Kant, c'est là précisément le travail de la Raison, dans son effort de rationalisation de tout ce qui est, que d'introduire *a priori* (c'est-à-dire en quelque sorte : par avance et de droit) les formes ou les cadres rationnels qui vont lui permettre d'opérer sa rationalisation. Par exemple : si je dis comme Lavoisier : « Rien ne se crée, rien ne se perd, tout se conserve », j'introduis *a priori* une forme rationnelle (en

¹ Michel Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, VRIN, 2008, p.78.

l'occurrence un principe de conservation de la matière) qui va me permettre (à moi comme à tout autre chimiste) de rationaliser les transformations de la matière. (Par exemple : le chimiste postulera ou « anticipera » *a priori* qu'il doit y avoir équivalence stricte entre les deux termes d'une équation chimique, de sorte que $2 (H_2 + O_2)$ égalera strictement $2 H_2O$ – faute de quoi l'explication ne serait plus parfaitement rationnelle). « La raison, dit Kant, est le pouvoir qui nous fournit les principes de la connaissance *a priori*²» - c'est-à-dire les principes d'une connaissance dont l'évidence rationnelle est tout à fait « claire et certaine ». C'est encore cette clarté rationnelle qui règne en mathématiques, science constituant l'exemple même de ce que Kant appelle une connaissance entièrement *a priori*. Le propre de la perspective transcendantale consistera donc à revenir d'un usage encore plus ou moins naïf de la raison, dans lequel celle-ci exerce son pouvoir sans contrôle, afin d'établir une recension systématique des différentes formes d'*a priori* et d'en justifier la possibilité d'un usage légitime. Par conséquent « transcendantal » et « *a priori* » se répondent ; l'analyse transcendantale questionne toujours l'*a priori*. « Transcendantal » veut toujours dire d'après Kant : étude de « ce qui précède *a priori* à cette seule fin de rendre possible ». L'idée de « précéder *a priori* » indique du reste comme un mouvement anticipateur de dépassement dans l'ouverture du possible, lequel est le mouvement même de la transcendance. Il ne faut cependant pas confondre, dit Kant, les termes « transcendant » et « transcendantal » : la transcendance du transcendantal (qui rend possible la connaissance) n'est pas la transcendance de ce qui est purement transcendant (ce qui est au-delà de la connaissance possible). « Dieu » est ainsi la représentation de quelque chose de transcendant, et la *Critique de la raison pure* établit justement qu'il n'est pas un objet de connaissance possible. Donc, pour le dire simplement, une philosophie transcendantale est une philosophie qui s'interroge sur les possibilités de l'exercice de la pensée dans le but de rendre cet exercice plus assuré de lui-même – en resserrant cette possibilité de l'exercice de la pensée sur une stricte rationalité.

Or on a vu, à travers l'exercice effectif de la pensée dans l'*Anthropologie*, combien certains jugements rapportés par Kant, pouvaient justement manquer d'assurance. Dans ses cours d'*Anthropologie*, Kant met au contraire en évidence la grande diversité humaine, c'est-à-dire toute la disparité des goûts et des opinions variant au gré des mœurs et des coutumes, et aussi en fonction des époques et des contrées géographiques. L'*Anthropologie* est marquée par un *relativisme* du jugement, auquel Kant lui-même n'échappe d'ailleurs pas, et il en est tout à fait conscient : il rapporte certains faits, certains propos avec suspicion, mettant son lecteur en garde contre les racontars ; et cela ne l'empêche pas lui-même d'asséner des jugements un peu trop généraux, et qui bien souvent relèvent de l'ordre du simple *préjugé*. L'*Anthropologie*, en fait, est confrontée à l'usage d'un jugement humain essentiellement prudentiel, qui, dans les circonstances compliquées et incertaines du monde, oscille toujours entre le dogmatisme et le scepticisme. Mais la philosophie transcendantale au contraire, sera cette philosophie qui s'inquiète de savoir s'il n'y a pas toutefois, à côté de cet usage naturel mais

² I. Kant, *Critique de la raison pure*, TP. p. 46.

relativement incertain du jugement humain, un exercice beaucoup plus assuré de la pensée et du jugement grâce à un usage contrôlé de la raison.

Cependant, il importe de comprendre ici en quoi la démarche kantienne va plus loin encore. Car opposer l'exercice contrôlé de la raison à l'usage flottant du jugement de l'opinion, c'est en fait le propre de toute philosophie. Or la démarche kantienne va plus loin en ce sens qu'elle conduit la philosophie à retourner en quelque sorte son questionnement contre elle-même, en l'invitant enfin, elle aussi, à se critiquer. Kant repère en effet une oscillation du jugement symétrique à celle de l'opinion, dans les tergiversations de cette « science », ou plutôt de cette prétendue « science », appelée d'après une vieille tradition, la *métaphysique*. Dans la Préface de la première édition de la *Critique de la raison pure* (1781), Kant souligne combien au cours de son histoire cette métaphysique n'a cessé, elle aussi, d'être rejetée du dogmatisme au scepticisme, et du scepticisme au dogmatisme comme de Charybde en Scylla :

« Au début, dit-il, sous le règne des *dogmatiques*, son pouvoir était *despotique*. Mais, comme sa législation portait l'empreinte de l'antique barbarie, cette métaphysique tomba peu à peu, par suite de guerres intérieures, dans une complète *anarchie*, et les sceptiques, espèces de nomades qui ont horreur de s'établir définitivement sur une terre, rompaient de temps en temps le lien social ³»

Cependant, là où l'oscillation dogmatisme/scepticisme peut être comprise dans l'*Anthropologie* comme une marque de *prudence* vis-à-vis des incertitudes de l'expérience du monde, les excès de l'un corrigeant les défauts de l'autre, elle devient dans la *métaphysique* l'indice d'une *témérité* dans sa prétention excessive à se présenter comme une « science ». Une science véritable se reconnaît en effet à ce que Kant nomme « *ein sichere Gang* », une « cours assuré », « une démarche sûre de soi » ; elle n'oscille pas continuellement entre le dogmatisme et le scepticisme. Or la métaphysique, loin de laisser paraître une démarche assurée susceptible de mettre chacun d'accord, ressemble plutôt à un « *Kampfplatz* », un champ de bataille propice à toute sorte d'affrontements. Kant est ainsi le premier à mettre en question la métaphysique elle-même, ou plutôt à poser le *problème* de la métaphysique : la métaphysique peut-elle se constituer en « science » véritable – se présenter en « science rigoureuse » - à quelles conditions et jusqu'où ? Telle est la question fondamentale qui anime le projet kantien, non seulement celui de la *Critique de la raison pure*, mais bien à sa façon, celui de chacune des trois *Critiques* (et de la philosophie transcendantale), à savoir : partir d'un examen de la raison pour savoir comment et jusqu'où celle-ci pourra légitimement exercer son pouvoir de penser *a priori*. Tout repose donc sur « ce tribunal de la raison », dans lequel c'est la raison elle-même qui en vient à comparaître devant elle-même, afin de séparer et de distinguer à l'intérieur d'elle-même entre un usage légitime et un usage illégitime de son propre pouvoir. « *Krinein* », d'où vient le mot « critique », veut justement dire en grec : « séparer », « délimiter »...

³ I. Kant, *Critique de la raison pure*, TP p. 6.

On voit en tout cas se creuser la différence entre *le point de vue pragmatique* propre à l'*Anthropologie* – lequel met l'homme très concrètement aux prises avec l'expérience mouvante du monde dans son incertitude et ses aléas – et *le point de vue transcendantal*, qui face à l'incertitude du monde cherche à l'inverse à assurer la certitude de ces principes que fixe par elle-même la raison, aussi bien pour connaître que pour agir. D'un côté, l'ordre de l'incertain, ou au mieux du probable ; de l'autre l'ordre de la certitude absolue.

2. Les limites de la connaissance.

Je voudrais maintenant, poursuivre cet exposé des linéaments de la pensée kantienne pour essayer de discerner d'abord, en suivant Kant lui-même, les limites de la raison dans son usage *théorique*. Bien entendu, en prenant pour titre général à mon exposé : « Anthropologie et Morale », c'est la question des principes de la raison dans son usage *pratique* qui je souhaiterais retenir. La raison pratique fournit des principes *a priori* pour la bonne conduite de l'action. Toutefois, on ne peut comprendre le sens de cette raison pratique sans faire un bref détour préalable par ce qu'établit la *Critique de la raison pure* au sujet de l'usage théorique de la raison, c'est-à-dire au sujet de son usage pour la connaissance. Car cela a justement une implication considérable pour l'étude de l'homme. Bien entendu, il ne saurait être question de donner un résumé de ce traité de plus de 700 pages, qu'un éditeur de Riga publie en 1781, et qui reste sans aucun doute un des plus beaux livres de l'histoire de la philosophie. Je voudrais seulement donner une idée de l'intention générale du traité.

Dans la célèbre *Lettre à Marcus Hertz* du 21 février 1772, Kant évoque déjà la mise en chantier de l'ouvrage sous un titre qui est encore : *Les limites de la sensibilité et de la raison*. La *Critique de la raison pure* a effectivement pour question centrale celle *des limites* de la connaissance humaine. C'est le sens à donner à la question : « Que puis-je connaître ? ». Et à cette question, la réponse qui s'élabore tout au long de la *Critique*, est : « je ne peux connaître *que* ce qui est objet pour la connaissance scientifique, c'est-à-dire ce qui est élaboré et vérifié à partir d'une *expérience* ». Seul est objet de connaissance ce qui est objet de connaissance *expérimentale* et *scientifique*. Il y a là une réponse qui, pour nous aujourd'hui n'a rien de très surprenant, tant nous est devenu familier de tenir la connaissance scientifique pour la connaissance *vraie* de la réalité. La science est la connaissance *objective* de ce qui est, c'est-à-dire cette connaissance qui explique les mécanismes de la nature en les déterminant d'après des lois. Mais quelle est la valeur de vérité de cette explication objective ? Qu'elle est, si l'on peut dire, la portée de la connaissance scientifique ? Ce que la *Critique* veut établir, c'est que la connaissance objective d'un objet, pour être *vraie*, n'est pas pour autant la connaissance *absolue* de cet objet. Par conséquent, il conviendra de prendre en un double sens cette idée d'une *limite* de la connaissance : il y a d'une part des choses que l'homme ne peut connaître, des choses inconnaissables et qu'il ne connaîtra jamais (puisqu'il y a des choses qu'on ne peut pas connaître au

moyen de l'expérience). Mais en-deçà de cet hors de portée pour la connaissance, il y a aussi, à l'intérieur même de l'objet connaissable une limitation essentielle de sa connaissance possible. La connaissance objective d'un objet n'est pas la connaissance absolue de cet objet.

Qu'est-ce en effet, qu'un objet scientifique ? Un *objet*, tout d'abord, n'est pas seulement une simple *chose*, telle qu'elle se donne dans une perception, c'est-à-dire s'offre aux sens dans le cadre immédiat d'une sensibilité consciente – cette table par exemple, avec ses qualités (sa couleur, sa forme, sa rigidité, etc...). Une table ne deviendra un objet scientifique qu'à partir du moment où un chimiste sera à même de préciser la constitution moléculaire de la matière dont elle est fabriquée, ou quand un physicien pourra fournir l'explication précise de la cause de sa pesanteur en tel lieu précis. Un objet scientifique est donc le produit d'une détermination conceptuelle précise, élaborée dans l'expérience à partir d'une connaissance théorique générale. Cette connaissance est elle-même l'acte d'une pensée rationnelle qui s'efforce de saisir l'objet dans son *objectivité* – c'est-à-dire dans le cadre général des lois de la nature qui en règlent les manifestations. La connaissance scientifique est cette connaissance objective de la réalité : elle est le résultat de l'adéquation de l'objectivité à son objet. C'est un objet d'expérience, connu objectivement.

Mais comment est-il possible que la raison – qui est un acte de la pensée – soit en parfaite adéquation avec la réalité ? Sur quel fondement s'opère cette rationalisation de la réalité que constituent les sciences ? Qu'est-ce qui garantit que la raison a bien le pouvoir d'atteindre la réalité telle qu'elle est en vérité ? La métaphysique classique a une réponse classique à cette question du fondement de la vérité : c'est Dieu qui est le garant de la vérité. Ainsi par exemple pour Descartes : Dieu ne saurait être trompeur, et il y a une confiance métaphysique dans la raison humaine, qui lui fait affirmer que, par exemple, si je conçois distinctement et clairement l'évidence que deux plus cinq égalent sept, j'en sais autant sur ce point que Dieu Lui-même. Cependant, l'auteur de la *Critique de la raison pure* n'est pas aussi métaphysiquement confiant dans le pouvoir qu'aurait la raison d'élaborer la connaissance véritable. Non que la raison soit à mettre, comme chez Pascal l'imagination, au chapitre des « puissances trompeuses », car la connaissance rationnelle est bien une connaissance objective. Mais c'est la métaphysique elle-même qui, par de purs raisonnements où elle se laisse aller à raisonner sur Dieu Lui-même, outrepassa sans doute le pouvoir de connaissance véritable de la raison. La solution que propose Kant à cette question du fondement de la vérité en tant qu'adéquation contient donc une « révolution », qu'il compare du reste lui-même à la révolution effectuée en astronomie par Copernic :

« Que l'on essaie donc enfin de voir si nous ne serons pas plus heureux dans les problèmes de la métaphysique en supposant que les objets doivent se régler sur notre connaissance, ce qui s'accorde déjà mieux avec la possibilité désirée d'une connaissance *a priori* de ces objets qui établisse quelque chose à leur égard avant qu'ils nous soient donnés. Il en est précisément ici comme de la première idée de Copernic ; voyant qu'il ne pouvait pas réussir à expliquer les mouvements du ciel, en admettant que toute l'armée des étoiles évoluait autour du spectateur, il chercha s'il n'aurait pas plus de chance en laissant les étoiles au repos et en faisant tourner le

spectateur sur lui-même (*versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe liesst*)⁴».

Kant propose donc de chercher les conditions de l'objectivité dans le « sujet transcendantal », c'est-à-dire dans un sujet qui élabore une connaissance *a priori* des objets. La possibilité de la connaissance (l'adéquation) est alors constituée par l'acte d'une subjectivité qui « impose » sa rationalité au réel, qui impose à la nature des lois rationnelles, qui, autrement dit, règle l'ordre des phénomènes que la nature lui présente sur la base de l'ordre que son propre pouvoir de connaissance lui permet d'introduire. « Nous ne connaissons *a priori* des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes⁵ ».

Pour autant, si cette pure rationalisation doit pouvoir produire effectivement une connaissance (et non être un raisonnement vide) il faut bien qu'elle se rapporte à *quelque chose*. « Objet », Kant dit pour la première fois en allemand : « *Gegenstand* » ; ce qui signifie à la lettre : « posé en face ». Mais comment un « faire face » de l'objet pourrait-il avoir lieu, si toute la connaissance objective reposait entièrement sur les seules conditions de l'objectivité élaboré par le sujet ? Il faut donc une autre condition impérative : c'est que l'objet soit effectivement *donné* par le moyen de la sensibilité, qu'il puisse apparaître comme *présentement là*. Il y a, par conséquent, une grande différence entre l'idéalisme tout court et l'idéalisme transcendantal : l'idéalisme transcendantal est celui qui met en relation le sujet avec une donation sensible qui le dépasse. La *Critique de la raison pure* commence ainsi, de façon très significative, par un chapitre intitulé « Esthétique transcendantale » dans lequel Kant analyse ce qu'il appelle les formes *a priori* de la sensibilité – ce sont l'espace et le temps. Sans ce rapport intuitif à un *donné* de l'expérience par l'intuition *sensible*, il n'y aurait pas de possibilité de connaissance, c'est-à-dire pas de possibilité de rapporter les conditions *a priori* de l'objectivité à quelque chose de réellement donné. C'est sans doute la leçon principale de la *Critique de la raison pure* : « connaître, c'est premièrement intuitionner⁶ ». Un objet de connaissance est un objet qui doit d'abord être donné dans une intuition sensible, à travers l'espace et le temps. Connaître, c'est toujours unir synthétiquement un concept à une intuition. « Sans intuition, les concepts sont vides, sans concept les intuitions aveugles », dit ainsi Kant dans une formulation célèbre de la *Critique de la raison pure*.

De cette position métaphysique conquise par Kant, on peut tirer deux conséquences déjà indiquées plus haut : d'abord, Kant délimite pour en réduire l'étendue, le champ de la connaissance ouvert à la raison humaine. La raison qui sort du champ de l'expérience possible s'égaré dans des raisonnements vides. C'est une illusion de la raison – une « illusion transcendantale », dit Kant – que de croire atteindre quelque chose de consistant en raisonnant purement, c'est-à-dire en raisonnant sur

⁴ Kant, 2^{ème} préface de la *Critique de la raison pure*.

⁵ Kant, *ibid.*

⁶ Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard, p. 83.

des représentations auxquelles rien de donné ne peut correspondre dans l'intuition sensible. La raison est emportée par un doux délire ; il est grand temps de la réveiller, car cette illusion transcendantale est à l'origine de la métaphysique, qui a déjà produit beaucoup de délires. Dieu n'est pas un objet de connaissance ; pas plus que l'âme ou le monde en général. La *Critique de la raison pure* livre en ce sens une critique de la métaphysique (théologique) traditionnelle.

Mais il y a deuxième conséquence de la fondation kantienne de la connaissance : c'est que l'illusion transcendantale affecte également l'objet de connaissance lui-même, en laissant croire que la connaissance objective de l'objet serait une connaissance absolue. Mais la connaissance objective d'un objet ne peut jamais se confondre avec la connaissance *absolue* de cet objet – parce que cet objet ne peut être connu qu'à travers les *conditions a priori* de la connaissance – celles de la sensibilité et de la raison. C'est la raison la *Critique* opère une « distinction de tous les objets en général en phénomènes et noumènes » laquelle doit être prise en un double sens : d'un côté, il s'agit de faire la distinction entre un objet connaissable (un phénomène), et quelque chose de seulement pensable (d'où le terme de « noumène »). Connaître et penser font deux. – Mais de l'autre, il s'agit de distinguer à l'intérieur de la chose elle-même entre ce qui est en elle objet de connaissance possible, et ce qui reste en elle, comme un résidu inaccessible à la connaissance, que Kant nomme « la chose en-soi », étant entendu que celle-ci est comme la face cachée de celui-là. Je ne résiste pas au plaisir de citer ce passage de la *Critique de la raison pure*, qui n'est pas sans rappeler le style du « géographe » :

« Nous avons maintenant parcouru le pays de l'entendement pur, en en examinant soigneusement chaque partie ; nous l'avons aussi mesuré et nous y avons fixé à chaque chose sa place. Mais ce pays est une île que le navigateur enferme dans des limites immuables. C'est le pays de la vérité, (mot séduisant) entouré d'un océan vaste et orageux, empire de l'illusion, où maints brouillards épais, des bancs de glace sans résistance et sur le point de fondre offrent l'aspect trompeur de terres nouvelles, attirent sans cesse par de vaines espérances le navigateur qui rêve de découvertes en l'engageant dans des aventures auxquelles il ne peut jamais se refuser, et que cependant, il ne peut jamais mener à bonne fin... ».

Essayons maintenant, mais toutefois toujours avec Kant, de poursuivre notre navigation en nous aventurant au-delà des limites posées par les seules conditions de la connaissance, dans le but de penser ce que la raison pose *a priori* comme l'absolument inconditionné : autrement dit les principes de l'action morale.

3. Conditions et inconditionné.

La conséquence la plus importante de cette distinction entre *phénomène* et *noumène* est qu'elle va permettre de penser cette *liberté*, dont Kant affirme, dans la *Critique de la raison pratique* qu' « elle forme la *clef de voûte* de tout l'édifice d'un système de la raison

pure⁷». Sans liberté en effet, il n'y a pas de morale possible ; il n'y a ni choix, ni responsabilité : la liberté est la « condition de la loi morale⁸».

Kant met ce qu'il appelle tout simplement « la loi morale » au centre de tout son « système ». Par loi morale, il faut entendre la loi biblique, la loi messianique du *Deutéronome*, le « Tu ne tueras point ! » qui, selon Emmanuel Levinas résume tous les autres commandements. Mais Kant appréhende la morale à partir de la tradition luthérienne (on répète volontiers que la mère de Kant était piétiste et qu'elle a élevé ses enfants dans un climat d'austérité religieuse) – autrement dit il interprète la Loi à partir de l'idée augustinienne d'*intériorité* : la conscience morale parle en son cœur au plus intime de chacun et elle établit ainsi une relation immédiate à Dieu. Pour autant, là aussi Kant opère un renversement par rapport à la tradition religieuse analogue à celui opéré par rapport à la tradition métaphysique. C'est bien la seule *raison* – la raison pure pratique : c'est-à-dire la raison qui pose *a priori* des principes pour la conduite morale – qui fonde la loi morale. Autrement dit : ce n'est plus Dieu qui commande d'en Haut, c'est l'homme qui, en tant qu'être rationnel, se donne à lui-même la Loi morale. Kant parle ici de l'*autonomie* de la volonté – ce qui doit être pris à la lettre : comme la faculté qu'a l'homme de se donner à lui-même sa propre Loi, autrement dit d'être libre. On pourrait dire que pour Kant, ce n'est plus Dieu qui conduit à la morale par un commandement venu d'en Haut, c'est à l'inverse la conscience intime en chaque homme de la Loi morale, qui permet l'espérance raisonnable d'un Dieu. Ceci dit, l'œuvre de la liberté est d'abord et avant tout une œuvre concrète.

Nous avons déjà perçu cet intérêt pour la morale de la pensée kantienne. L'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, on l'a vu, est traversée d'une intention d'édification morale et politique. Elle montre « ce que l'homme *fait et doit* faire de lui-même. L'expression de Kant, « ce que l'homme fait et doit faire de l'homme », rappelle évidemment la distinction de Rousseau dans le deuxième *Discours* : « l'homme de la nature » et « l'homme de l'homme ». Kant a reconnu combien il avait été marqué par la lecture de Rousseau (qu'il a qualifié d'être « le Newton de la loi morale »). Comme Rousseau, Kant voit dans la *perfectibilité* la « qualité très spécifique » qui distingue l'homme de l'animal. L'homme progresse et se perfectionne ; et ce progrès n'a pas pour Kant, le caractère ambigu et contradictoire qu'il revêt chez Rousseau, pour qui le progrès est en même temps corruption : Kant croit au progrès moral de l'humanité, parce qu'il comprend que ce progrès passe par le progrès culturel et politique. « L'homme, dit Kant, ne peut devenir homme que par l'éducation⁹ » ;

⁷ Kant, *Critique de la raison pratique*, préface.

⁸ Kant, *idem*.

⁹ Kant, *Propos de pédagogie*. AK, IX, p. 443.

l'instruction, mais aussi la discipline - au moyen desquelles la liberté *se forme* - permettent à l'homme de s'élever au dessus de l'animalité : « la discipline change l'animalité en humanité ¹⁰», écrit-il. Il n'imagine cependant pas, à la manière naïve de Rousseau (qu'il critique sur ce point) que l'homme soit *bon* par nature. Et sur ce point, ses études anthropologiques ont contribué à le désillusionner : là « où maints philosophes espéraient trouver surtout la bonté naturelle de la nature humaine, je veux dire l'état appelé *état de nature*, on n'a qu'à comparer les scènes de cruauté non provoquée qu'offrent les drames sanglants de *Tofoa*, de la *Nouvelle-Zélande*, des *Iles des Navigateurs* et ceux qui n'ont jamais de cesse dans les déserts de l'Amérique du Nord-Ouest (que je cite du capitaine Hearne) dont personne ne retire le moindre avantage ¹¹». L'*Anthropologie « du point de vue pragmatique »* a par conséquent pour tâche, d'examiner comment l'homme, par sa liberté, élève sa nature à la culture, émerge dans un monde que produit une *civilisation*. L'homme *devient* de plus en plus libre en cultivant et en améliorant ses dispositions naturelles. Par conséquent, observer l'homme n'est pas simplement connaître ce qui en lui relève de l'ordre de la nature, comme une *chose* relève de l'ordre de la nature, ou comme un animal, qui est toujours agi par ses déterminations naturelles, ses appétits et ses besoins. L'homme transcende son animalité en agissant consciemment. La liberté est même cette transcendance de l'humanité sur son animalité. La conscience de ses actes confère donc à tout homme ce que Kant nomme une « dignité » :

« Posséder le *Je* dans sa représentation : ce pouvoir élève l'homme infiniment au-dessus de tous les êtres vivants sur la terre. Par là, il est une *personne* ; et grâce à l'unité de la conscience dans tous les changements qui peuvent lui survenir, il est une seule et même personne, c'est-à-dire un être entièrement différent, par le rang et la dignité, de *choses* comme le sont les animaux sans raison, dont on peut disposer à sa guise ».

Telles sont les quatre premières lignes de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*. Et l'intention même du *Traité* est bien de montrer que cette transcendance de l'humanité en chaque homme est la marque de l'universalité humaine, en sorte qu'elle doit être reconnue et doit se réaliser dans la destination morale et politique de l'homme.

Il est par conséquent nécessaire de s'assurer avec certitude du fondement même de cette liberté. Il faut partir de ce que Kant nomme : le « fait (*factum*) de la raison ¹²» lequel est constitué par cette conscience de la loi fondamentale. Car, dit Kant, « on ne saurait tirer cette conscience par le raisonnement, des données antérieures de la raison », mais « elle s'impose à nous par elle-même comme une proposition synthétique *a priori* ¹³». La conscience morale est le fait qui *prouve* la liberté

¹⁰ Kant, *ibid.* p.443.

¹¹ Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, Vrin, p. 53. (AK, VI, 33).

¹² I. Kant, *Critique de la raison pratique*, tr. fr. François Picavet, PUF, p. 31

¹³ I. Kant, *idem.*

de l'homme. Et c'est un fait en un sens insigne : « elle n'est pas un fait empirique, mais le fait unique de la raison pure, qui s'annonce par là comme originairement législative ¹⁴».

Par conséquent, il convient de souligner que l'affirmation de la liberté de l'homme n'est aucunement, dans la philosophie kantienne, une pétition de principe. Elle découle au contraire de la position conquise par la philosophie transcendantale dans la *Critique de la raison pure*, laquelle, on vient de le voir, conduit justement à distinguer radicalement le *phénomène* et le *noumène* : d'un côté les choses telles qu'elles sont *connues* par nous (d'après les principes a priori que la raison introduit elle-même dans la nature et les constituer en objets de connaissance) et de l'autre les choses telles qu'elles sont *en soi*, telles qu'on peut les *penser* sans toutefois les *connaître* d'après des déterminations causales naturelles. Or cette distinction entre phénomène et noumène qui, du point de vue de la *Critique de la raison pure*, c'est-à-dire dans l'usage *théorique* de la raison pure, fixe la limitation de la connaissance, acquiert du point de vue de la raison pure *pratique*, un *intérêt* essentiel, puisque, appliquée à l'homme, elle permet rien de moins que de « sauver sa liberté ». Je peux en effet considérer à son tour l'homme comme toutes les choses naturelles : soit comme un *phénomène*, c'est-à-dire comme un être donné dans la nature, et par conséquent comme un objet de connaissances possibles livré aux investigations d'une science de l'homme ; soit comme une *chose en soi*, que je puis penser sans pour autant la connaître. Dès lors je puis soutenir sans contradiction que les actions de l'homme, en tant qu'elles sont des phénomènes, sont soumises aux déterminismes de la nécessité naturelle ; mais que ces mêmes actions rapportées au sujet raisonnable sont libres. En l'homme, nécessité naturelle et liberté peuvent donc être conciliés. Car, je peux concevoir sans contradiction deux types de causalité, le premier obéissant à la nécessité des lois de la nature, le second étant la capacité à se déterminer soi-même d'après des fins raisonnables. L'animal agit d' « après des fins » ; seul l'homme est capable d' « agir d'après la représentation des fins ». Cette capacité d'agir d'après la représentation des fins est tout simplement la *volonté* ou *raison pratique*. Et c'est bien ce sur cette capacité de transcender l'ordre naturel des choses que s'appuie à son tour l'*Anthropologie*, quand elle se dédouble en anthropologie physiologique et en anthropologie pragmatique : la première considère l'homme comme un fragment de la nature, soumis aux mêmes lois de la nature que toute chose naturelle. Mais étant donné que la détermination laisse subsister un résidu irréductible pour la connaissance, la seconde peut partir du fait que l'homme est le seul animal capable de se donner à lui-même ses propres fins et par là d'échapper à la nature, sans qu'il y ait lieu d'y voir là une contradiction. D'un côté la nature, de l'autre la réalisation effective de la liberté.

Reste alors à savoir quels sont les principes a priori, qui règlent cette liberté ? C'est la question de la deuxième *Critique* : « Que dois-je faire ? ». La *Critique de la raison pratique* a pour intention de dégager les principes *a priori* de l'action morale : dans sa *pureté*, le point de vue *pratique* se différencie du tout au tout du point de vue *pragmatique*. Kant a voulu en effet fonder une morale

¹⁴ I. Kant, idem.

entièrement *a priori* - une morale purement rationnelle, c'est-à-dire dont les principes ne dérivent aucunement de l'expérience (une morale aussi universelle et intemporelle que le sont les théorèmes des mathématiques). Cette morale qui *vaut* absolument, ce n'est donc pas la morale kantienne, c'est tout simplement *la* morale. Que la liberté soit l'unique condition de la morale, a donc pour corrélat l'idée que la loi morale (parce qu'elle est absolument *a priori*) doit être reconnue comme valant inconditionnellement.

4. L'impératif catégorique.

Je ne peux ici qu'indiquer la démarche qui conduit Kant à la formulation de « l'impératif catégorique » – le commandement absolu de la morale – et qui, mieux que dans la *Critique de la raison pratique*, est présentée de façon plus simple dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, parus en 1785, soit trois ans avant la seconde *Critique*.

Partons de l'exemple bien connu du marchand : le commerçant qui tient boutique, vend sa marchandise à prix fixe (il ne fait pas un prix à la tête des clients, de sorte que ceux-ci ont le sentiment d'être traités loyalement) ; de même si un enfant lui achète quelques denrées, il lui rendra correctement la monnaie... La question, dit Kant, est de savoir si le commerçant agit ainsi par *intérêt* ou parce que c'est là son *devoir*. Du point de vue du contenu de l'action, si le commerçant ne trompe pas sa clientèle, il n'y a pas de différence : son intérêt coïncide avec son devoir (dans un cas comme dans l'autre, il rend correctement la monnaie). Mais, du point de vue de la conscience morale, c'est-à-dire du point de vue de la forme de l'action, il ne faut pas confondre « *agir conformément au devoir* » et « *agir par devoir* ». Ce qui fait la valeur morale de l'action, c'est l'intention de l'acte qui accompagne le caractère désintéressé de l'action. Kant ne dit ici rien d'autre que ce que dit spontanément le bon sens de tout un chacun : ce qui compte, c'est la valeur de l'*intention* (la « bonne volonté » dont témoigne l'action). L'action qui possède une valeur morale est donc l'action qui est accomplie par le sujet moral avec cette pure conscience intérieure d'avoir agi *par devoir*. L'homme, explique Kant, en transcendant ses besoins et ses intérêts particuliers (par conséquent la nature en lui), en s'obligeant à agir contre ses penchants et même parfois en reconnaissant la nécessité de sacrifier son bonheur égoïste devant le devoir, témoigne de cette conscience aiguë de la valeur morale de son action.

Mais comment déterminer précisément ce qu'est le devoir ? Kant écrit : « *le devoir est la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi* ». Le devoir, c'est donc la conscience de la loi morale en nous, c'est-à-dire la conscience d'une obligation absolue. Le fondement de cette obligation, nous l'avons souligné, Kant le trouve non pas dans un commandement divin, mais dans la raison elle-même : il ne peut venir que de la forme pure de la raison, puisque toute raison qui s'appliquerait à un

contenu particulier (donné dans la sensibilité) perdrait son caractère absolu. Or la forme de la raison tient à ce qu'elle exige l'universalité. Le seul commandement moral que l'on puisse inférer par conséquent de la forme de la raison, est le commandement qui exige l'universalité : ce qui vaut pour moi doit pouvoir valoir pour tous. Kant peut dès lors formuler le commandement de la morale sous la forme d'un *Impératif catégorique* :

« *Agis toujours comme si la maxime de ton action pouvait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature* ».

Autrement dit : peux-tu élever l'*intention* qui anime ton action au rang de principe universel d'action ? Par exemple : le suicide ? On déduit immédiatement de l'Impératif qu'il est une action contraire au devoir. Ou bien emprunter de l'argent en faisant la fausse promesse de le rembourser à une date fixée ? Ou encore, laisser végéter un talent personnel pour le plaisir de vivre dans l'oisiveté et la jouissance ? Ou vivre en laissant les autres dans le besoin et sans assistance ? – ce sont quatre exemples sont analysés en détail par Kant dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, juste après qu'il ait énoncé l'Impératif catégorique.

L'Impératif catégorique est donc le commandement rationnel universel, qui exprime l'obligation morale de respecter l'humanité. Ce respect universel passe par le respect concret de l'individu. Tout homme est digne de respect et mérite d'être traité humainement – et cela même si, coupable individuellement d'une faute, on est en droit de la lui reprocher et de le juger. Mais en tant qu'homme, chacun est porteur de cette universalité. Une fois encore, l'être humain ne saurait donc être considéré comme une simple *chose*, dit Kant, laquelle n'est produite que par la nature, et dont on peut par conséquent disposer comme d'un *moyen*, qui aurait un *prix* (affirmation qui, remarquons le au passage, implique une condamnation de l'esclavage). Parce qu'il porte en lui cette possibilité de transcender la nature par la liberté morale, tout homme acquiert une *valeur absolue et inestimable* ; il est une « *fin en soi* », écrit Kant, et ne doit jamais être moralement traité comme un simple moyen : chacun est donc tenu de respecter en tout individu la dignité de la *personne*. Aussi Kant énonce-t-il également l'Impératif catégorique de la façon suivante :

« *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme moyen* ».

On comprend donc que cet impératif, qui se fonde sur l'universalité de la raison pure pratique (et non sur ce que les jusnaturalistes appelaient à l'époque la *nature* humaine) est au principe même de la *Déclaration universelle des droits de l'homme*. Il contient dans le principe l'ensemble des droits moraux et inaliénables dont chaque individu est le dépositaire, et, qu'à l'époque de Kant, aussi bien le

préambule de Constitution américaine que la Révolution française proclameront solennellement : la conscience de sa responsabilité morale est au fondement du droit de l'homme.

5. Le droit de mentir.

Bien entendu, il n'a pas été nécessaire d'attendre la critique marxiste des droits de l'homme, dénoncés par Marx comme des droits purement *formels*, pour voir adresser à Kant le reproche de *formalisme*. C'est, tout particulièrement, le sens de la petite polémique qui opposa en 1797, Kant et Benjamin Constant. Ce dernier, en effet, avait critiqué dans une *Gazette française* le philosophe allemand, pour avoir soutenu le caractère inconditionnel du devoir de vérité (le devoir de dire toujours la vérité) au point, s'indigne Benjamin Constant, de prétendre « qu'envers les assassins qui vous demanderaient si votre ami qu'ils poursuivent n'est pas réfugié dans votre maison, le mensonge serait un crime ».

Kant évidemment soutient le paradoxe. Et, ce qui est intéressant, c'est de voir qu'il répond à Benjamin Constant en argumentant sur la *forme* du droit : la question, dit-il en substance, est de savoir si celui qui est *contraint* de mentir (pour sauver un ami) est *obligé* de le faire. Autrement dit, soutient Kant, même pour sauver un ami le mensonge dans sa forme n'en reste pas moins un mensonge – de sorte que dans l'hypothèse où le mensonge fait dans l'intention de sauver mon ami, aurait par accident un effet contraire et entraînerait la perte de cet ami, le mensonge me serait bel et bien imputable comme une faute. « Donc, précise Kant, celui qui ment, si généreuse puisse être son intention en mentant, doit répondre des conséquences de son mensonge, même devant les tribunaux civils, si imprévues qu'elles puissent être : c'est que la vérité est un devoir qui doit être considérée comme la base de tous les devoirs à fonder sur un contrat, devoirs dont la loi, si on y tolère la moindre exception, devient chancelante et vaine. C'est donc un commandement de la raison qui est sacré, absolument impératif, qui ne peut être limité par aucune convenance : en toutes déclarations, il faut être véridique (loyal).¹⁵»

Il faut donc bien remarquer le sens de la réflexion de Kant : ce qui fait ici son originalité, c'est sa démarche pour fonder le commandement absolu. Car, par ailleurs, force est de reconnaître que le fait de soutenir qu'« on ne doit pas mentir » ne relève pas d'une morale très « révolutionnaire ». En réalité tous les moralistes le disent, et Kant ne bouscule pas vraiment la tradition sur ce point. La tradition luthérienne, en particulier, s'appuie par exemple sur les deux traités que saint Augustin a lui-même consacré au mensonge : le *De mendacio* et le *Contra mendacium* (ce dernier argumentant même avec une intransigeance rigoureuse, que le pire des mensonges est le mensonge en matière de foi religieuse). Mais saint Augustin, à la différence de Kant, procède au cas par cas. On ment :

¹⁵ I. Kant, *Sur un prétendu droit de mentir par humanité*, tr. fr. L. Guillermit, VRIN, p. 69.

- 1° pour amener quelqu'un à la foi.
- 2° pour nuire à son prochain.
- 3° pour le simple plaisir de tromper.
- 4° pour rendre service à quelqu'un tout en nuisant à un autre.
- 5° pour être utile à quelqu'un sans nuire à personne.
- 6° pour agrémenter la conversation.
- 7° pour sauver la vie à quelqu'un.
- 8° pour éviter à quelqu'un de subir un outrage impur (c'est-à-dire pour lui éviter d'être violé ou sodomisé par un bourreau chargé de faire avouer).

Augustin passe en revue chacun de ces points, et chaque fois il démontre qu'il est tout à fait interdit de mentir (point 8 compris). Et l'argumentation d'Augustin, bien entendu, s'appuie tout particulièrement sur la lecture des Ecritures, où en *Jean* 14, 6, Jésus dit par exemple : « Moi je suis le Chemin, la Vérité et la Vie ». Augustin prend cette parole d'autant plus au sérieux que le Christ est le Verbe, donc le Logos et la Vérité. Celui qui ment se range du côté du diable, lequel régit le domaine du mensonge. Cette Idée fait d'ailleurs partie de l'héritage juif, puisque nous lisons dans le livre de la *Sagesse* 1, 11, cité par Augustin : « Et la bouche qui ment tue l'âme ».

Ce qui différencie donc du tout au tout la démarche de Kant et celle d'Augustin, ce n'est pas la teneur du message, c'est le fondement de sa *métaphysique* des mœurs. Kant ne s'appuie sur aucune référence aux *Ecritures*. De plus : il se méfie de toute espèce de casuistique et fonde rationnellement un commandement qui ne souffre aucune exception. Montrer par conséquent que le devoir de véracité est un « devoir *absolu* », comme il dit, c'est vouloir fonder *métaphysiquement* le droit sur l'Idée morale absolue.

6. Le cosmopolitisme.

Revenons, pour terminer, une fois encore sur *l'Anthropologie du point de vue pragmatique* : la différence entre le point de vue pratique et le point de vue pragmatique prend maintenant tout son sens...

La toute dernière page de son *Cours* montre justement que loin de dire *naïvement* que les hommes ne doivent pas mentir, Kant sait très bien que pragmatiquement le mensonge est inévitable quand bien même il est pratiquement condamnable. Car, après avoir demandé si l'espèce humaine était bonne ou mauvaise, et avoir répondu qu'il faut avouer qu'« il n'y a pas à se vanter », Kant poursuit :

« Il pourrait bien se faire qu'il y eut des êtres raisonnables sur d'autres planètes, qui ne pourraient penser qu'à haute voix ; c'est-à-dire, dans la veille comme dans le rêve, en société ou tout seuls, ils ne pourraient avoir de pensée qu'ils ne la *formulent* aussitôt. Dans ces conditions quelles différences y aurait-il entre la conduite réciproque de ces êtres, et celle de l'espèce humaine ? S'ils n'étaient pas de *purs anges*, on ne voit pas comment ces créatures pourraient s'accorder, avoir seulement quelque considération l'une pour l'autre et s'entendre entre elles. - Il appartient (...) à la composition originaire d'une créature humaine et au concept de son espèce de chercher à savoir les pensées des autres, et de celer les siennes ; cette belle qualité ne manque pas d'aller de la

dissimulation à la *duperie* intentionnelle et finalement au *mensonge*. Voilà qui pourrait donner une image caricaturale de notre espèce ; elle n'autoriserait pas qu'on s'en moque seulement avec bienveillance, mais qu'on la méprise dans ce qui constitue son caractère, et qu'on ne reconnaisse pas une place d'honneur à cette race d'êtres raisonnables parmi les autres qui nous sont inconnus, - si ce jugement moral ne trahissait pas une disposition morale en nous, une exigence innée de la raison à s'opposer à ce penchant, partant à ne pas représenter l'espèce humaine comme mauvaise, mais comme une espèce d'êtres raisonnables qui s'efforce, au milieu des obstacles, à s'acheminer dans un progrès continu du mal vers le bien ; en cela sa volonté en général est bonne, mais l'accomplissement est rendu difficile ; car ce n'est pas du libre accord des individus qu'il faut attendre l'arrivée au but, mais seulement de l'organisation progressive des citoyens de la terre dans et vers l'espèce en tant que système dont le lien est cosmopolitique ».

Les hommes ne sont pas effectivement de « *purs anges* » en sorte que la dissimulation de leurs pensées les uns aux autres est une composition originaire de l'espèce humaine sans la quelle aucune vie sociale ne serait possible. Mais cette dissimulation est le premier moment d'une pente qui, à travers la tromperie et le mensonge, est tout simplement celle du mal. Kant a même nommé l'origine de ce mal : le « mal radical » - ce qui désigne une impuissance humaine à faire passer dans la réalité effective l'universalité de la morale, et dont témoigne l'expérience anthropologique, pédagogique ou historique.

Toutefois, une *Anthropologie du point de vue pragmatique* est là pour mettre en évidence ce que l'homme *peut et doit* faire de l'homme. Elle rejoint ici les nombreux écrits consacrés par Kant à la philosophie de l'histoire, dans lesquels il montre la réalisation effective de la liberté à travers l'histoire. Car l'œuvre de la liberté est encore plus lisible quand on passe de l'individu au tout, quand on passe de l'analyse des intentions et des actes individuels, à l'œuvre de l'histoire, où la liberté se révèle pleinement par le travail collectif de l'humanité. L'histoire permet de réaliser le passage de la liberté *in foro interno* à la liberté *in foro externo*. L'*Anthropologie*, elle aussi, s'inscrit dans cette perspective et pose donc, comme les *Opuscles sur l'histoire*, le problème d'une finalité ultime de l'humanité. L'*anthropologie du point de vue pragmatique*, donc, examine l'homme non pas sous le seul l'angle de l'autonomie qui caractérise la personne morale, mais « en sa qualité de citoyen du monde ». D'un côté donc, elle regarde à la finalité morale inconditionnée ; de l'autre, cette anthropologie pragmatique est attentive au rapport des fins et des moyens que l'homme, être raisonnable mais fini, peut instaurer dans le monde, c'est-à-dire dans l'existence réelle et quotidienne. C'est en ce sens que l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* a une intention qui n'est pas simplement morale ou moralisatrice, mais plus encore politique : elle s'efforce de décrire les moyens que l'homme se donne pour réaliser des fins morales, qui restent par ailleurs idéales. La civilisation est l'œuvre de la politique plus encore que de la culture et de l'éducation.

En quoi la politique peut-elle bien être civilisatrice ? La politique civilise par la médiation du droit, répond Kant : cela signifie que le droit fait entrer l'homme dans une société civile, dont il

devient membre en tant que citoyen. Kant analyse ici le rôle fondateur de la *Constitution politique*, qui doit, pour réaliser la liberté, s'efforcer de maintenir la paix civile par d'autres moyens que la force et la crainte de l'autorité. La *Constitution* en tant que liberté politique originelle doit organiser les libertés individuelles par un système de droits politiques conforme aux droits moraux de l'humanité. C'est le moyen dont la politique dispose pour faire entrer les fins morales dans la réalité concrète des sociétés. Il consiste donc à inscrire progressivement les droits moraux dans la réalité concrète du droit civil et public.

« Le droit de l'homme doit être tenu pour sacré, dût-il en coûter de gros sacrifices à la puissance souveraine. On ne peut user ici d'une côte ma taillée (...) la politique doit plier le genou devant le droit ¹⁶».

A la question : « - Qu'est-ce que la civilisation ? » Kant répond donc très clairement : « - C'est d'abord le progrès du droit politique ». C'est pourquoi, dans les *Conjectures sur les commencements de l'histoire de l'humanité*, Kant déclare que « le but le plus élevé de la culture est une Constitution politique civile parfaite ».

Or cette Idée d'une Constitution civile parfaite implique à son tour, dans la pensée de Kant, l'élargissement du droit jusqu'à l'horizon du cosmopolitisme. Kant retrouve ici, il n'est du reste pas le seul en son siècle, cette idée d'une citoyenneté élargie à la terre entière que les Stoïciens avaient inventée à l'époque de l'effondrement du régime la Cité grecque. Mais les Stoïciens n'avaient pu donner à l'idée d'une citoyenneté du monde qu'un contenu plus sentimental que politique, celui d'une fraternité humaine par delà les systèmes politiques. Le cosmopolitisme stoïcien n'est donc encore, aux yeux de Kant, qu'une philanthropie. L'originalité du cosmopolitisme kantien consiste à le penser comme Idéal juridique pour la politique. Le but ultime visé par l'Idée d'une citoyenneté élargie à l'horizon de la terre entière, est l'Idéal d'une « société civile administrant le droit de façon universelle ¹⁷».

Quelle Constitution et quelle organisation politique pourraient régler une telle citoyenneté ? La pensée de Kant a, là aussi, évolué sur la nature de cette Constitution juridique parfaite réglant le monde. Dans ses *Opuscules* de 1784 et de 1786 (*Idée pour une histoire universelle du point de vue cosmopolitique* et *Conjectures sur les commencements de l'histoire humaine*), Kant parle d'un « Etat mondial », d'une « République mondiale » (*Weltstaat, Weltrepublik*) dans lesquels se réuniraient tous les peuples. Sa pensée toutefois subit une inflexion assez nette, sans doute sous la pression des événements de France, puisqu'en 1793, dans le texte *Théorie et pratique*, s'il emploie encore le terme de *Weltstaat*, il prend soin de préciser qu'il ne peut s'agir que d'une fédération *volontaire*. Deux ans plus tard, dans le *Projet de Paix perpétuelle*, Kant écarte la solution d'un *Etat mondial* et revient à diverses reprises sur les dangers d'une telle organisation : cet Etat mondial serait assurément un

¹⁶ Kant, *Projet de Paix perpétuelle*, Vrin, p. 74.

¹⁷ Kant, *Idée d'une histoire universelle...* sixième proposition.

pourvoyeur de paix, mais aussi une menace pour les libertés. Aussi adopte-t-il finalement la solution associative d'une *fédération d'Etats libres, souverains et égaux*. Dans la *Doctrine du droit* (1796), il parle d'un « système de tous les Etats » qui, par une « fédération d'Etats libres », élargirait le droit public sous une « Constitution cosmopolitique », aux dimensions de la terre entière.

Cela dit, même en l'absence de cette organisation fédérative mondiale, tout homme, affirme Kant, doit être considéré comme un citoyen du monde, ayant droit de possession sur l'ensemble de la surface du globe « sur laquelle, en tant que sphérique, les hommes ne peuvent se disperser à l'infini » (*Recht der Oberfläche*). Qui plus est : le « droit de visite » (*Besuchsrecht*) attaché à cette qualité, entraîne le droit à l'hospitalité et le droit à la libre circulation des hommes sur la planète (qui n'est pas cependant un droit d'accueil, c'est-à-dire un droit pour l'étranger de pouvoir prétendre s'installer durablement) :

« Hospitalité, écrit Kant, signifie donc ici le droit qu'à l'étranger, à son arrivée dans le territoire d'autrui, de ne pas y être traité en ennemi. ¹⁸».

Et il s'indigne à ce propos de la conduite inhospitalière des Etats policés, particulièrement des Etats commerçants de l'Europe de son temps.

Toutefois, l'Idée d'une Constitution cosmopolitique demeure une Idée régulatrice et non un concept explicatif. L'élaboration du droit cosmopolitique, du *Jus cosmopolitanum* dont parle la *Doctrine du droit*, est, à la lettre, une tâche infinie, inachevable. Kant le sait fort bien, qui écrit même que l'Idée d'une Constitution civile parfaite est « la chose en soi elle-même ¹⁹». Elle ouvre cependant la politique à un humanisme juridique et inscrit l'universel dans le monde par une téléologie de l'histoire où l'unité ultime de l'humanité est recherchée et espérée comme une fin dernière. C'est pourquoi, l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, qui est comme le dernier mot de Kant, réaffirme dans ses toutes dernières lignes, en guise de conclusion – et ce sera aussi la nôtre - cette espérance rationnelle d'une unité retrouvée de l'humanité :

« (...) ne pas représenter l'espèce humaine comme mauvaise, mais comme une espèce d'êtres raisonnables qui s'efforce, au milieu d'obstacles, à s'acheminer dans un progrès continu du mal vers le bien ; en cela sa volonté est bonne, mais l'accomplissement est rendu difficile ; car ce n'est pas du libre accord des individus qu'il faut attendre l'arrivée au but, mais seulement de l'organisation progressive des citoyens de la terre dans et vers l'espèce en tant que système dont le lien est cosmopolitique ».

¹⁸ Kant, *Vers la Paix Perpétuelle...*

¹⁹ Kant, *Doctrine du droit*, Appendice, Conclusion.