

L'idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique de Kant

Polycopié de Michèle Cohen-Halimi pour le cours LLPHI 614

Bibliographie :

- J.-M. Muglioni, *La philosophie de l'histoire chez Kant*, PUF, 1993.
- Du même auteur, un lectoguide sur le livre de Kant, 1981.

Ces deux premiers livres sont utiles dans une première lecture. Pour un approfondissement, en revanche :

- G. Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, Armand Colin, 2003.
- F. Proust, *Kant et le ton de l'histoire*, Payot,
- Y. Yovel, *Kant et la philosophie de l'histoire*, Klincksieck, 1989.
- J.-F. Lyotard, *L'enthousiasme, la critique kantienne de l'histoire*, Galilée, 1986.

Ces conseils de lecture ne sont qu'indicatifs.

INTRODUCTION

Qu'en est-il de la place de l'histoire dans le projet philosophique kantien ? Kant a certes consacré quelques opuscules à la question de l'histoire mais il ne lui a pas consacré une Critique. La place de l'histoire doit être pensée par rapport aux trois Critiques. Celles-ci font de la question de l'homme la question dans laquelle se conclut l'investigation critique. C'est dans la *Logique* que la question « Qu'est-ce que l'homme ? » est ajoutée aux trois autres bien connues : « Que puis-je savoir ? », « Que dois-je faire ? » et « Que m'est-il permis d'espérer ? »

L'histoire doit donc être pensée, chez Kant, dans l'articulation avec une thèse critique d'anthropologie philosophique selon laquelle l'homme *est*

l'histoire qu'il produit, l'homme ce qu'il devient par l'histoire qu'il produit : l'historicité est essentielle à l'intelligence de l'humain.

Si on laisse de côté le texte de Kant consacré aux « races » humaines, *l'Idée d'une histoire...* (1784) se présente comme la première réflexion kantienne thématiquement consacrée à l'histoire. La première phrase de ce livre est d'importance : « Quel que soit le concept qu'on se fait, du point de vue métaphysique, de la liberté du vouloir, ses manifestations phénoménales, les actions humaines, n'en sont pas moins déterminées, exactement comme tout événement naturel, selon les lois universelles de la nature. » On comprend ainsi qu'il y a des « manifestations phénoménales » de la liberté et que l'histoire va en tracer le récit : « L'histoire se propose de rapporter ces manifestations, malgré l'obscurité où peuvent être plongées leurs causes » (2^e phrase).

La démarche philosophique de Kant tient ici dans le projet de produire le récit du passage possible de la liberté à la nature, passage par-delà le « gouffre » (*Kluft*), qui sépare le domaine de la liberté (finalité) et celui de la nature (causalité). Cette séparation des domaines correspond strictement à l'hétérogénéité des usages, théorique et pratique, de la raison. La postérité de cette séparation conduira à la distinction que fera Dilthey, et le 19^e siècle avec lui, entre les sciences de l'esprit et les sciences de la nature.

Si donc l'histoire définit, pour Kant, le récit des manifestations phénoménales de la liberté, comment penser que la liberté puisse s'inscrire dans un domaine comme la nature, qui lui est hétérogène ? En un mot, que signifie « phénoménalisation de la liberté » ? Cette définition kantienne de l'histoire n'est-elle pas oxymorique ?

Si en apparaissant dans le monde phénoménale, la liberté se dissout dans le déterminisme naturel, il n'y a plus d'histoire. Si, à l'inverse, la liberté est sans effets dans le monde phénoménal, alors elle se dissout, derechef, pour n'être qu'une intention qui jamais ne se traduit par des actes, qui jamais ne rejoint un vouloir. L'inscription de la liberté dans le monde phénoménal est toutefois moins à chercher du côté de faits ou de traces factuelles que du côté de l'idée d'un procès, peut-être d'un progrès, soumis à une légalité, c'est-à-dire à une nécessité dont il faudra dire la nature. Autrement dit, un des éléments les plus importants à l'intelligence du sens kantien de l'histoire est l'association de ce dernier terme « histoire » à celui d'« idée » : Kant traite moins de l'histoire que de « l'idée d'une histoire », c'est-à-dire de la série, du procès en lequel se lient et s'enchaînent les diverses phénoménalisations de la liberté. Et cette série, ce procès, il s'agit, pour Kant, d'en saisir la raison, c'est-à-dire la logique propre. Mais cette « idée » n'est pas seulement à comprendre en un sens régulateur mais aussi selon une signification incitative ou parénétiq ue : l'idée d'une histoire vise à susciter l'effort de liberté dont elle écrit la possibilité.

Kant provoque (au sens de l'étymologie latine *provocare*) ce dont il dit la possibilité : les hommes se soumettant de plus en plus aux lois (soumission

externe d'une action conforme à la loi) produiraient l'avènement historique d'une société légale de l'humanité. Ils produiraient la réalisation historique de mœurs soumises aux lois, c'est-à-dire la réalisation généralisée du droit. Le devenir légal des volontés humaines définit la condition d'un passage du domaine de la nature à celui de la liberté.

L'histoire se détermine ainsi comme le récit du devenir légal des volontés, récit, par conséquent, de la coexistence des libertés sous la loi. C'est comme sujet de droit que l'homme articule en lui la nature et la liberté. L'histoire consiste dans le récit d'abord juridique et politique de ce procès ou progrès par où advient la légalisation du cours originellement anarchique des volontés. Mais la soumission à la loi prépare la liberté sans s'y identifier.

Aussi l'idée d'une histoire implique-t-elle un second moment du procès : le règne du droit est la première condition (externe) du progrès de l'humanité, il prépare le second moment d'une soumission morale à la loi. Autrement dit, c'est à travers l'avènement d'une constitution politique favorisant la coexistence pacifique des libertés que l'humanité va s'acheminer vers sa destination, qui est morale (action accomplie par devoir et non conformément au devoir). Et cet accomplissement de sa destination morale conduit l'humanité d'un Etat légal (qui pacifie politiquement les libertés) jusque vers un droit cosmopolitique, qui rejoint le *Projet de paix perpétuelle*. En un mot, le récit kantien trace une courbe en laquelle l'homme est appelé (provoqué) à accomplir sa destination morale dans un « Etat cosmopolitique universel » (proposition 8). Cet Etat (sur lequel Kant reviendra pour le redéfinir autrement, dans le *Projet de paix perpétuelle*) permet le dépassement de la citoyenneté nationale vers une communauté cosmopolitique :

« Le genre humain finit par atteindre complètement sa destination » grâce à « la perfection de la constitution civile et par là de la constitution politique », laquelle perfection ne s'atteint que « quand les peuples établissent entre eux une loi et un pouvoir communautaire », c'est-à-dire quand s'instaure une « confédération des peuples » (*Reflexion* 1501).

C'est alors, écrit Kant, que l'homme peut « se penser en droit, à la fois comme citoyen d'une nation et comme membre à part entière de la société des citoyens du monde » (*Reflexion* 8077).

La philosophie de l'histoire kantienne enveloppe une philosophie politique, qui est une philosophie de la paix par le droit.

On comprend également que l'« idée d'une histoire » ne puisse donc se raconter qu'à partir d'un fil conducteur, qui est ici une perspective : le point de vue cosmopolitique.

COMMENTAIRE

PREMIER MOMENT : La fin naturelle de la raison

Dans le premier moment du texte, qui conduit de la proposition 1 à la proposition 4, Kant définit l'intention de la nature ou, plutôt, la fin naturelle de la raison dont la nature a pourvu l'homme. Kant tient qu'à l'échelle de l'espèce, l'histoire de l'homme apparaît comme un continuum fait de transmission, de tradition, de conservation des acquis, et qu'ainsi l'universalité progresse à cette échelle de l'espèce.

La proposition 4 et son fameux concept d'« insociable sociabilité » a un rôle de charnière, qui ouvre jusqu'à la proposition 7 la perspective d'une évolution à la fois libre et nécessaire des hommes. Cette évolution conduit de l'état de nature des hommes (état de sociabilité chaotique, traversé de forces antagoniques) à un état de droit puis à un ordre cosmopolitique de la communauté humaine. Le rôle charnière de la proposition 4 tient au fait qu'elle permet de comprendre la sortie de l'état de nature et qu'elle fait apparaître la société régie par le droit comme seul moyen d'arracher l'individu à la guerre de tous contre tous. La proposition 4 évoque « un accord pathologiquement extorqué [aux hommes] en vue de l'établissement d'une société. »

Proposition 1 :

Il faut se rendre attentif au fait que le principe téléologique qui gouverne le récit kantien est que « la nature ne fait rien en vain » (Aristote) ou, en termes kantien, que l'histoire de l'espèce humaine est l'histoire du développement de ses dispositions.

Il convient également de noter que le concept de nature joue sur deux niveaux :

- comme support des jugements réfléchissants qu'on retrouve dans les énoncés du type : « la nature a voulu... »
- comme référence au déterminisme naturel, c'est-à-dire aux lois universelles de la nature, qui intègre autant les phénomènes physiques que les actions humaines.

Proposition 2 :

La spécificité de l'homme est qu'il est « la seule créature raisonnable sur terre. » Mais, note Kant, le développement complet de la raison ne peut avoir lieu dans l'individu mais seulement dans l'espèce. C'est à l'échelle de l'espèce

que ce développement se produit et rend lisible par sa finalité la fonction propre de la raison.

La raison se comprend, relativement à l'instinct, comme faculté de dépassement infini des instincts et ne se développe que sur un mode expérimental : s'essayer, s'exercer, s'instruire. Elle progresse d'un seuil d'intelligence à l'autre. D'où la nécessité d'observer son progrès à l'échelle de l'espèce : de générations en générations.

La fin de la raison est pratique. Kant ne conçoit pas le progrès de la raison dissocié d'un amendement des mœurs humaines, d'une réforme morale des volontés.

Proposition 3 :

« Quand je vois que dans l'âge de la plus grande activité l'on boucle les jeunes gens à des études purement spéculatives, et qu'après, sans la moindre expérience ils sont tout d'un coup jetés dans le monde et dans les affaires, je trouve qu'on ne choque pas moins la raison que la nature [...]. Par quel bizarre tour d'esprit nous apprend –on tant de choses inutiles, tandis que l'art d'agir est compté pour rien ? »

(Rousseau, *Emile* livre IV, Œuvres complètes t. IV, p. 543)

Pour Kant, la définition de la fin de la raison implique un art d'agir qui excède l'habileté et la prudence pour rejoindre la moralité. La question devient ici : l'histoire s'accorde-t-elle avec les exigences de la moralité qui définissent le devoir ? L'histoire est-elle indifférente à la loi de la liberté qui est morale ? Elle est plutôt le récit de l'accomplissement de cette liberté à l'échelle de l'espèce. Il faut donc supposer que la nature et la liberté conspirent pour que la liberté ne soient pas une pure fiction et que la nature ne rende pas la vie humaine invivable. Autrement dit, il faut supposer que la nature veut la culture : elle veut que l'homme se développe pragmatiquement (habileté, prudence) et moralement dans l'histoire pour qu'il atteigne ce qu'elle a prévu dans ses dispositions.

Proposition 4 :

Kant introduit ici le concept très fameux d'« insociable sociabilité » (*ungesellige Geselligkeit*). Ce concept a un rôle de médiation décisive dans tout le livre puisque c'est là que se joue la différence de destination entre l'espèce humaine et les espèces animales.

La fonction de ce concept n'est pas descriptive mais téléologique : il porte une dynamique de progrès, qui se traduit, dans cette proposition, par l'usage de verbes et de substantifs constitués en polarités :

s'associer / se détacher, s'isoler

domination / solidarité
résistance / égoïsme
concorde / discorde

où la nature et l'homme sont par alternances contradictoires les supports d'actions opposées : « L'homme veut la concorde mais la nature sait mieux que lui ce qui est bon pour son espèce : elle veut la discorde. » (prop. 4)

On observe ainsi la discordance de deux vouloirs de niveau téléologique différent. Dans le syntagme « insociable sociabilité », la compréhension du concept de sociabilité se trouve directement niée par son prédicat. L'expression oxymorique est construite sur la négation de l'attribut, lequel montre que l'insociabilité interindividuelle est le mode singulier dans lequel s'exprime la sociabilité naturelle de l'homme. L'élément individuel de l'incompatibilité des égoïsmes, des inter-résistances d'égoïsmes est l'habitus sous lequel se déploie l'humaine sociabilité. Autrement dit, la sociabilité humaine est sociable à l'échelle de l'espèce compte tenu de l'être insociable des hommes à l'échelle des groupes individués.

On a deux perspectives parallaxes, qui exigent un rétablissement du changement d'échelle : insociabilité humaine à l'échelle des groupes, sociabilité à l'échelle de l'espèce entière et de son équivalent politique et moral : le cosmopolitisme.

Kant s'oppose nettement aux thèses relatives à la sociabilité naturelle des hommes pour se faire l'héritier complexe de Hobbes et de Rousseau, mais aussi de Hume.

Le concept d' « insociable sociabilité », à peine entré en scène, se déploie dans une analytique de toutes les oppositions qu'il explique. Comme on l'a vu, Kant distribue les éléments de l'opposition sur des plans chaque fois distincts (homme / nature). Et cette analytique s'explicite ainsi dans le repérage de deux tendances générales opposées : l'inclination à s'associer et le penchant à s'isoler.

Hume, dans le *Traité de la nature humaine* comme dans sa *Dissertation sur les passions*, prend comme modèle d'intelligibilité la mécanique newtonienne et considère le champ affectif du psychisme humain comme un lieu gravitationnel propre au sein duquel des forces contraires entrent en composition pour engendrer les phénomènes passionnels. La dualité originaire de l'agréable et du désagréable, qui structure toute sensibilité, est ainsi impliquée dans la genèse des passions et est présentée par analogie avec le jeu des forces d'attraction et de répulsion, caractéristique de la physique newtonienne. Le projet d'une physique des passions, qui se substitue, au 18^e siècle, à la détermination spinoziste d'une géométrie des passions (*Ethique* III, préface) s'énonce donc chez Hume :

« Il me suffit d'avoir fait voir que, dans leur production comme dans leur transmission, les passions suivent une sorte de mécanisme régulier susceptible

d'une investigation aussi précise que celle des lois du mouvement, de l'optique ou de tout autre division de la philosophie naturelle. »

(*Dissertation sur les passions*, section VI, 9).

Le concept d'« insociable sociabilité » peut donc être compris par rapport au modèle théorique, qui s'impose au 18^e siècle : celui de la physique newtonienne combinant les forces d'attraction et de répulsion pour expliquer dynamiquement l'état d'équilibre et de mouvement des corps. Mais ce modèle n'épuise pas le sens du concept kantien. Il permet simplement de comprendre par analogie la composition physique de forces adverses. Sans ce modèle on ne comprendrait pas comment des penchants antagonistes s'articulent dans l'unité de la nature humaine. Kant dit en effet que l'homme est, tour à tour, sociable et insociable mais qu'un antagonisme compose sa nature à deux niveaux différents. Le concept subit ainsi une dissociation qui en identifie séparativement tous les éléments contraires en les rapportant à des niveaux référentiels différents : la nature comme vecteur de la visée téléologique et l'être humain dans sa particularité individuelle.

Cette dissociation des niveaux référentiels conduit Kant à opposer le berger d'Arcadie, qui fuit la mort dans l'imaginaire d'une paix séparée de tout réel, et l'homme qui supporte mal ses semblables auxquels l'associe le lien social.

Deux instances philosophiquement identifiables se répartissent en conséquence la charge des contraires dans ce projet de téléologie rationnelle :

- à la nature revient l'élément d'insociabilité puisque c'est bien l'insociabilité qu'elle met en œuvre pour « extorquer pathologiquement » aux hommes leur accord pour le développement d'une société régie par des lois ;
- symétriquement, il revient à l'être humain individuel de désirer la paix ou d'avoir la nostalgie d'une socialité non conflictuelle (selon le modèle de l'Arcadie). Mais le risque du modèle arcadien est celui d'un « éternel sommeil », c'est-à-dire d'une socialité coupée de toute dynamique conflictuelle et donc de tout progrès.

A la question : Pourquoi l'humanité ne stagne-t-elle pas comme la vie des Arcadiens ? Kant répond par la bienfaisance de la contradiction pulsionnelle et passionnelle de « l'insociable sociabilité » qui arrache l'humanité à l'inertie pour la faire entrer dans une culture toujours plus développée et la conduire vers la perspective cosmopolitique d'une société civile administrant le droit de manière universelle.

DEUXIEME MOMENT (propositions 5 à 9) : Les fins de l'homme.

Il y a un double mouvement incessant dans le criticisme kantien : creuser, accuser la séparation de la nature et de la liberté puis combler leur écart ou, plus exactement, produire des passages de l'un à l'autre. La réflexion kantienne sur l'histoire cristallise ce double mouvement : l'histoire montre le concours possible des fins de la nature et du règne des fins moral. D'où la nature idéale (en idée) de cette histoire universelle : Kant ouvre l'horizon d'une possibilité de signification de ce qui arrive à l'humanité à son insu. L'usage régulateur de l'idée d'une histoire n'affirme donc aucune « existence nécessaire en soi ». Le jugement téléologique régulateur permet d'envisager l'histoire universelle de l'ensemble de l'espèce, c'est-à-dire le sens d'une totalité qu'il est impossible de considérer sur un plan empirique et qu'il est impossible de prouver dans la réalité de son existence.

Le « passage » du domaine de la nature (causalité) à celui de la liberté (finalité) enveloppe une thèse implicite, qui est que l'homme – à l'échelle de l'espèce – est agent en tant qu'il assigne des fins à son action et en tant qu'il crée des institutions de droit. L'homme est rationnel sans être pour autant raisonnable. Autrement dit, sa raison ne le protège d'aucune déraison.

Le fil conducteur du récit (*Erzählung*) conduit par Kant est celui du jugement réfléchissant : considérons l'histoire des hommes « comme si » celle-ci devait manifester leur destination d'être doués de raison. Autrement dit : supposons que les hommes doués de raison progressent vers leur devenir fin en soi, fin en laquelle ils dépassent leur condition animale aussi bien que leur condition rationnelle pour accéder à leur condition raisonnable et morale.

Ce qui échappe à la conscience des hommes agents, Kant ne prétend pas le connaître, il en produit simplement l'idée régulatrice, celle-là même qui, en retour, doit soutenir l'effort des agents en leur faisant apparaître la « faisabilité », la possibilité pratique de leur devenir fin en soi.

L'écriture kantienne de l'histoire est narrative sans être fictive ni sotériologique : l'histoire n'est pas une production de l'imagination, pas plus qu'elle n'est le récit de notre Salut. Elle est le récit possible de notre devenir sujet, c'est-à-dire fin en soi, à l'échelle de l'espèce. D'où la refondation par Kant de l'espérance en espérance rationnelle.

Proposition 5 :

Le problème essentiel pour l'espèce humaine, celui que la nature contraint l'homme à résoudre, c'est celui de la réalisation d'une société civile administrant le droit de façon universelle. « C'est la détresse qui force l'homme, d'ordinaire si épris d'une liberté sans bornes, à entrer dans un tel état de contrainte, et, à vrai dire, c'est la pire des détresses. »

L'horizon de l'insociable sociabilité, chez Rousseau (voir le deuxième état de nature dans le *Second discours*) comme chez Hobbes, est un horizon de mort. L'homme devient raisonnable, et non plus seulement rationnel, dans la méditation de sa propre détresse. Le devenir raisonnable de l'homme (toujours compris à l'échelle de l'espèce) se fonde dans un travail de renoncement à une « liberté sans bornes ». Borner sa liberté pour la rendre effective enseigne que l'antinomie de la liberté et de la contrainte se réduit, dès lors que la liberté sans contrainte voisine le mirage destructeur. Voir *Du contrat social* I, 6 : « ... le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être. »

L'insociable sociabilité, comprise comme rapport antagonique d'attraction et de répulsion, prend ici une forme juridique. Voir l'article 4 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 : « la liberté consiste à pouvoir faire ce qui ne nuit pas à autrui. » Kant écrit que la liberté est bornée par « l'enclos que représente l'association civile ». Cette borne renvoie à la force du droit, comprise comme force de contrainte et de limitation. D'où la célèbre parabole des arbres (voir l'*Emile* I de Rousseau) : les arbres abandonnés à eux-mêmes poussent en désordre et de manière tordue mais quand leur puissance de croissance est subordonnée au collectif et est canalisée dans l'enclos du droit, ils se développent plus pleinement et s'épanouissent vraiment.

Sans contrainte, le développement de la raison humaine est anarchique. Sous la contrainte du droit, il s'organise et la liberté devient effective. On voit ainsi comment l'insociable sociabilité se discipline elle-même sous la contrainte du droit que l'espèce humaine s'impose à elle-même pour échapper à la mort. La force de tous retourne en faveur du droit la force insociable de chacun.

Proposition 6 :

Le problème le plus difficile est que l'homme est un animal qui a besoin d'un maître. L'homme tend en effet à s'excepter de la contrainte qui s'impose à tous. En termes rousseauistes : la volonté particulière se vit comme régime d'exception à la volonté générale : « Il lui faut donc un maître qui batte en brèche sa volonté particulière et le force à obéir à une volonté universellement valable, grâce à laquelle chacun puisse être libre. Mais où va-t-il trouver ce maître ? »

Le *regressus ad infinitum* menace l'investigation, dès lors qu'un maître a lui-même besoin d'un maître...

La question ici soulevée par Kant est celle de l'obéissance aux lois. L'obéissance, qui comprend l'acceptation des sanctions, suppose l'exercice d'une contrainte, c'est-à-dire la présence d'une autorité contraignante : un maître. Car l'homme reste un animal égoïste et ne renonce à sa liberté sans entraves que sous la contrainte. Même s'il s'impose cette contrainte par nécessité de survie. Comment penser l'efficacité perdurante de cette contrainte ?

La figure du maître traduit la thèse paradoxale de Kant selon laquelle l'accomplissement de la liberté passe nécessairement par l'épreuve de la discipline et de la contrainte, et que celles-ci pour être imposées supposent un maître. « Où prendra-t-on ce maître ? » L'aporie politique redouble l'aporie fameuse de l'éducateur éduqué... Ce maître ne peut être trouvé que dans l'espèce humaine. Donc rien ne légitime qu'il soit le maître plutôt que ses semblables. Kant écarte d'un même geste toute la tradition théologique de la légitimation du despotisme monarchique et même du despotisme éclairé. L'aporie demeure : il faut des lois pour rendre les hommes justes mais il faut des hommes justes pour promouvoir les lois. Le droit pourtant nécessaire semble impossible à penser dans sa genèse. Et l'enjeu politique de l'aporie est d'échapper à la fatalité du despotisme pour fonder la possibilité d'une république.

La seule issue requiert un changement de perspective et un retour vers le mouvement général de l'humanité comme espèce comparée à la forêt qui tend asymptotiquement vers la ligne droite. Cette forêt sociale, soumise à la dynamique d'un mutuel redressement, laisse espérer la possibilité d'une justice publique. La république n'est pas irréalisable : il faut travailler à la réaliser sans attendre l'impossible maître. Dans cette proposition, on voit bien comment la cohérence du récit supporte, soutient l'espoir qui nourrit l'action politique. Cette mise en créance de la possibilité de la république met l'action politique en mouvement : les hommes deviendront républicains par eux-mêmes en travaillant à produire ce dont Kant les convainc de la possibilité : la république. C'est là une modalité très singulière de propagation des Lumières par l'écriture idéale de l'histoire humaine.

Dire que le législateur est un homme parmi les hommes, qu'il est comme tous les hommes et qu'il est donc « un animal qui a besoin d'un maître », dire que le détenteur de la puissance légale est introuvable, revient à dire que la forme du gouvernement ne change pas l'aporie. Cela suppose que Kant envisage l'aristocratie et la monarchie comme également aporétiques, mais qu'il n'envisage pas la démocratie...

La « constitution civile parfaite » est ainsi une idée qu'on atteint que par lente approximation. Cette lente approximation exige trois conditions :

- 1) des concepts exacts, c'est-à-dire une science politique.
- 2) une grande expérience.
- 3) une bonne volonté, qui livre la définition morale du problème.

L'idée qu'il lui faut une instance au-dessus du souverain lui-même pour lui imposer l'autorité des lois soulève un problème constitutionnel. Dans *Le Projet de paix perpétuelle*, Kant affirmera que la séparation des pouvoirs est la seule solution pour prévenir le penchant du souverain à s'excepter de la loi. Voir *Doctrine du droit* § 48 et § 49. Cette solution par la séparation des pouvoirs et

cette anomalie constitutionnelle prouvent assez clairement que Kant refuse d'envisager la solution démocratique. De ce fait, Kant ne peut être en contradiction avec le despotisme éclairé de Frédéric II, le roi philosophe, qui a renoncé à la légitimation divine de son pouvoir et lui a substitué une légitimité morale, garantie par sa conscience.

Proposition 7 :

Kant reproduit à l'échelle des Etats la même dynamique socialisante de l'insociable sociabilité :

« La nature a donc utilisé une fois de plus l'incompatibilité des hommes et même l'incompatibilité entre grandes sociétés et corps politiques auxquels se prête cette sorte de créatures, comme un moyen pour forger au sein de leur inévitable antagonisme un état de calme et de sécurité. »

A la société civile correspond, à l'échelle interétatique la société des nations (qu'invoquera Wilson, lors de la création de la SDN) :

« Là, chacun, y compris le plus petit Etat, pourrait attendre la garantie de sa sécurité et de ses droits non pas de sa propre puissance ou de la propre appréciation de son droit, mais uniquement de cette grande société des nations, c'est-à-dire d'une force unie et d'une décision prise en vertu des lois fondées sur l'accord des volontés. »

Dans cette proposition, on observe donc un changement d'échelle : on passe au niveau du droit des peuples. Le même problème se reproduit à un niveau supérieur et sa solution conditionne l'effectivité de la solution acquise au niveau inférieur.

Seule une « société des nations » peut faire régner une coexistence pacifique entre les Etats, qui agissent chacun à leur échelle comme les individus à l'échelle inférieure. La socialisation internationale emprunte les mêmes voies que la socialisations des individus : elle leur est « extorquée » par la détresse et la guerre, et elle est le seul moyen de produire la paix. (Voir *Projet de paix perpétuelle*, 2^e article).

Face à l'objection du « roman » auquel on pourrait réduire son récit, Kant répond par trois conceptions possibles du progrès :

- le hasard épicurien, qui compose des corps, n'admet pas de liberté.
- la position de Mendelssohn, qui conçoit l'histoire par fragments de progrès, n'admet aucune téléologie universelle.
- La téléologie kantienne tend la dynamique du devenir vers une fin : l'idéal moral, la moralité comme fin ultime de l'espèce.

TROISIEME MOMENT : Une méditation sur l'histoire. (propositions 8 et 9)

« On peut envisager l'histoire de l'espèce humaine en gros comme la réalisation d'un plan caché de la nature... »

Y a-t-il, chez Kant, un sens philosophiquement acceptable du chiasme ou du millénarisme ? Dans *La religion dans les limites de la simple raison*, Kant réfute tout millénarisme philosophique. Pour Kant, il s'agit de rationaliser l'espérance et non d'en reconduire les structures religieuses anciennes. Cet effort de rationalisation de l'espérance explique l'inscription de l'histoire humaine dans la longue durée de millénaires, qui requiert la patience caractéristique de l'astronomie. Mais l'histoire idéale kantienne, et l'usage du jugement téléologique et réfléchissant qui en régit l'écriture, ne délivrent aucune certitude ni n'en promettent. Kant suppose simplement l'idée que la nature ne cesse de ruser avec les passions égoïstes des individus et des Etats pour conduire, à leur insu, les hommes et les Etats vers leur destination : la moralité et la paix perpétuelle de l'Etat cosmopolitique. Hegel se fera le premier héritier de cette idée kantienne d'une ruse de la nature pour la transformer, à son tour, en ruse de la raison.

Une question ou une objection pourrait être adressée à Kant : pourquoi n'est-il pas envisagé que les progrès accomplis soient réduits à néant ou, pire, qu'il puisse y avoir une réversibilité de la marche historique des hommes et que leur progrès se retourne en régression ?