

Le principe téléologique de la philosophie kantienne de l'histoire

Jean-Michel Muglioni



Éditeur
CNRS Éditions

Édition électronique

URL : <http://rgi.revues.org/585>
DOI : 10.4000/rgi.585
ISSN : 1775-3988

Édition imprimée

Date de publication : 10 juillet 1996
Pagination : 113-127
ISSN : 1253-7837

Référence électronique

Jean-Michel Muglioni, « Le principe téléologique de la philosophie kantienne de l'histoire », *Revue germanique internationale* [En ligne], 6 | 1996, mis en ligne le 09 septembre 2011, consulté le 30 septembre 2016. URL : <http://rgi.revues.org/585> ; DOI : 10.4000/rgi.585

Ce document est un fac-similé de l'édition imprimée.

Tous droits réservés

Le principe téléologique de la philosophie kantienne de l'histoire

JEAN-MICHEL MUGLIONI

La philosophie kantienne de l'histoire parle de Providence, d'un plan ou d'un dessein de la nature, de la prévoyance d'une sagesse gouvernant la nature ; partout Kant écrit « la nature veut... », par exemple la discorde..., etc. Cet aspect de la philosophie critique étonne souvent. Ainsi Théodore Ruyssen¹ dit que « Kant a toujours oscillé sans arriver à se fixer dans une position bien nette entre le mécanisme cartésien et le finalisme qui constitue en quelque sorte la foi laïque de sa génération ». De même Georges Vlachos considère, il s'agit dans les deux cas de la paix perpétuelle, que « les spéculations finalistes pèsent lourdement sur la philosophie criticiste »². Je voudrais esquisser aujourd'hui l'idée de la finalité et de la téléologie en général qui seule permet de comprendre la téléologie historique proposée par Kant. La téléologie n'est plus au goût du jour depuis longtemps et les tentatives faites ces dernières années pour relire la *Critique de la faculté de juger* prennent en compte le jugement esthétique plus que le jugement téléologique. Or il y va ici du sens de toute l'entreprise critique. Certes, on ne s'étonnera pas qu'on ne puisse comprendre une partie d'une philosophie sans s'être élevé à l'intelligence systématique du tout, ce qui est vrai chez Kant de sa philosophie de l'histoire. Mais surtout *philosophie*, au sens le plus profond du terme, signifie toujours chez lui *téléologie* : selon le *concept cosmique* de la philosophie « qui a toujours servi de fondement à la dénomination de » philosophe, insiste Kant, la philosophie est la « téléologie de la raison humaine », c'est-à-dire la « science du rapport de toute connaissance aux fins essentielles de la raison humaine »³.

Je vais prendre en compte les indications sur la téléologie morale, à

1. La philosophie de l'histoire selon Kant, p. 48, in *La philosophie politique de Kant*, PUF, 1962.

2. P. 573, n. 66, in *La pensée politique de Kant*, PUF, 1962.

3. CRP, *Architectonique de la raison pure*, A 839, B 867.

laquelle appartient la philosophie de l'histoire, données par l'article « Sur l'emploi des principes téléologiques dans la philosophie »¹, publié au début de 1788. Il pose le problème de la téléologie. L'usage de principes téléologiques dans la philosophie naturelle et dans la philosophie pratique entraîne deux objections contraires. On soupçonne d'un côté Kant de limiter l'usage de la raison dans les sciences de la nature au nom de la religion ; de l'autre, de détruire la religion parce que l'usage qu'il fait des principes téléologiques repose sur la limitation critique du savoir : toute preuve métaphysique scientifique de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme étant déclarée impossible, il ne reste qu'une téléologie morale sans prétention scientifique, dont les lecteurs de Kant ne se contentent pas. Et lui-même, ayant en effet voulu montrer qu'il n'y a de science que de la nature ou du monde sensible, s'attendait à la seconde objection plus qu'à la première. Or Forster a cru que les opuscules sur les races et les *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine* répondraient à une question de physique ou de science naturelle *par le témoignage de la religion* ; l'idée de l'unité de l'espèce humaine, affirmée par Kant (l'hypothèse téléologique selon laquelle toutes les races humaines ont une souche unique pour origine), correspondant en effet, dans les *Conjectures*, au premier couple biblique, n'était-ce pas prendre pour principe l'histoire d'Adam et Ève au lieu de raisonner sur les races humaines comme sur n'importe quelle question de science naturelle ? D'autant qu'en effet Kant s'intéresse à l'unité de l'espèce humaine parce qu'il veut comprendre l'unité du genre humain en tant que règne moral des fins. Au contraire Reinhold, qui publie ses *Lettres sur la philosophie kantienne* à partir de 1786, dans le *Mercure allemand*, a compris, « au-delà de toute attente »², que la limitation critique du savoir permet la mise en œuvre d'une téléologie morale satisfaisant les exigences pratiques et donc religieuses de la raison. Il l'a compris par la lecture de la *Critique de la raison pure* – le *Canon de la raison pure* est déjà le canon de l'usage pratique de la raison³ – et par les *Fondements de la métaphysique des mœurs* parus en 1785⁴. Kant est d'autant plus satisfait d'avoir été compris qu'il passait pour avoir voulu détruire avec la métaphysique à prétention scientifique la religion elle-même, qu'il avait pour dessein explicite de défendre, ainsi que la liberté – et c'est pour lever ce malentendu qu'il avait écrit la *préface de la seconde édition* de la *Critique de la raison pure* en cette année 1787.

1. *RR*, IV, 85-117 ; *AA*, t. VIII, p. 158-593, Pléiade, t. 2, p. 561, trad. Ferry, GF, Opuscules sur l'histoire, p. 165, trad. Piobetta.

2. *RR*, p. 86 ; *AA*, t. VIII, p. 160.

3. A 796-797, B 824-825.

4. A la fin de 1787 Kant le remercie, lui annonce qu'il a achevé son article sur la téléologie et lui adresse la *Critique de la raison pratique* qui ne sortira en librairie qu'en 1788. Lettre à Reinhold du 28 et 31 décembre 1787.

Kant considérait donc que son travail de *Naturforscher* serait compris parce qu'il y restait dans les limites de la connaissance naturelle, sans mélanger théologie et science naturelle. Dès 1755, dans son *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, il rendait compte de l'origine du système solaire et du système du monde à partir des seules lois mécaniques, sans supposer ni finalité, ni Dieu, étant ainsi plus newtonien que Newton lui-même. Le monde doit être l'objet d'une physique purement mécaniste, sans rapport direct avec l'argument physico-théologique, qui prouve l'existence de Dieu à partir de la finalité de la nature, et dont Kant, dès cette période, dit toute la valeur, mais sans le confondre avec une preuve physique. Astrophysicien, il fait en 1755 sa première apologie d'Épicure – le plus rigoureux peut-être des anciens en matière de théorie¹ ; toutefois, contrairement à Épicure, il ne voit pas la matière produire le monde par le hasard mais par la nécessité de ses lois – les lois de Newton – et n'admet pas qu'on conclue de là que Dieu n'existe pas². En outre, il lui paraît manifeste qu'il n'y aura jamais de Newton des êtres organisés, pas même d'un brin d'herbe, écrit-il déjà³ : le mécanisme ne saurait être étendu aux êtres vivants.

La réponse à Forster dit le sens de l'usage inévitable des principes téléologiques dans la connaissance des êtres organisés. L'étude des races et la question de savoir si elles ont ou non une souche commune doit avoir des principes téléologiques, car si en effet l'expérience seule peut nous dire qu'il y a dans la nature des productions téléologiques, il faut là aussi que la raison prenne les devants avec ses principes, comme dans toute connaissance ; « prendre les devants » traduit *vorangehen*, terme utilisé dans la Préface de la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, pour rendre compte de la prééminence des principes qui fondent l'expérience en général et l'expérimentation elle-même⁴. Il faut des principes téléologiques car il s'agit d'êtres vivants et non de matière inerte, l'inertie de la matière, principe de toute la physique, signifiant qu'elle est par sa nature « sans vie », sans « pouvoir de se déterminer en vertu d'un principe interne »⁵. L'organisation et la production naturelles des organismes sont irréductibles au mécanisme, du moins pour l'entendement humain, car l'idée d'organisation est celle d'une chose dont la représentation de la totalité détermine celle de ses parties ; la représentation de l'effet précède

1. A 471, B 500, Dialectique transcendante, Antinomie, 3^e section, *De l'intérêt de la raison dans ce conflit avec elle-même*, en note : C'est cependant encore une question de savoir si Épicure a jamais énoncé ces principes comme des assertions objectives. Si par hasard ils n'avaient été que des maximes de l'usage spéculatif de la raison, il aurait montré en cela un esprit plus véritablement philosophique qu'aucun des philosophes de l'Antiquité, Pléiade, p. 1124-1125.

2. *Théorie du ciel...*, Vrin, p. 69 sq., AA, t. I, p. 226 sq.

3. Vrin, p. 74, AA, t. I, p. 230 ; cf. § 75, AA, t. V, p. 400.

4. Sur l'emploi, R, p. 86 ; AA, t. VIII, p. 159 ; CRP, B. XIII.

5. Cf. *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature, seconde loi de la mécanique et remarque*.

sa production, ce qui renverse l'ordre de la causalité efficiente et ne peut être compris par nous que par analogie avec notre propre pouvoir d'agir en fonction d'idées ou notre pouvoir de fabriquer une chose selon un plan¹.

Ainsi l'idée de finalité signifie qu'aucune explication mécanique ne nous fera découvrir l'origine de la vie ou sa nature – c'est là la fonction critique des principes téléologiques. Mais elle n'interdit pas la recherche de lois mécaniques dans les êtres organisés eux-mêmes. Les principes téléologiques permettent au contraire la mise en œuvre de l'explication mécanique – c'est là leur fonction heuristique et régulatrice. Il en résulte que dans l'explication mécanique des êtres vivants il faut toujours aller au-delà de celle qu'on a trouvée, sachant déjà qu'on pourra toujours repousser plus loin la recherche, et même qu'on le doit ; jamais elle n'aboutira, quels que soient ses progrès, à nous dire ce qu'est la vie. Ainsi Forster n'a pas à craindre des principes téléologiques qu'ils limitent la liberté de la raison. Cette crainte est en effet, selon Kant, la principale cause de son incompréhension². On peut même prévoir que les naturalistes n'auront généralement pas cette conscience critique des limites de l'esprit humain : pour se donner la force de poursuivre leurs travaux, ils continueront de s'imaginer pouvoir un jour pénétrer les secrets de la vie³. Sur la question des races, qui occupe la plus grande partie de l'article de 1788, il suffit de comprendre que l'expérience s'accorde avec la présupposition téléologique de l'unité de l'espèce humaine et qu'ainsi l'hypothèse kantienne demeure dans les limites de la théorie, des sciences naturelles. Elle n'a pas pour fondement le témoignage de la religion, ni la certitude morale de l'unité du genre humain comme espèce d'êtres raisonnables terrestres⁴.

La réponse de Kant peut donc se conclure par un renversement complet : c'est Forster l'*hypermétaphysicien*, ou peut-être « a-t-il seulement voulu ainsi faire plaisir à quelque hypermétaphysicien (car il y a encore des esprits pour ignorer les concepts élémentaires, qui même affectent de les dédaigner, et qui pourtant se lancent héroïquement dans la voie des conquêtes), et donner matière à l'imagination de celui-ci, pour s'en gausser ensuite ». Forster a « sans s'en apercevoir, quitté le sol fructueux de la *Naturforschung* pour se fourvoyer dans le désert de la métaphysique »...

1. Sur l'emploi, *RR*, p. 110 ; *AA*, t. VIII, p. 179.

2. *RR*, p. 85 ; *AA*, t. VIII, p. 159.

3. Tout cela sera repris par la seconde partie de la *Critique du jugement*, qui se contente finalement de montrer que mécanisme et finalité sont compatibles, comme la première *Critique* avait montré que mécanisme et liberté, nécessité naturelle et moralité ne sont pas contradictoires (l'antinomie du jugement téléologique est donc essentielle).

4. C'est là en effet l'idée ou concept pratique d'homme, et ce n'est pas un principe ou une hypothèse scientifique. L'article ne prend qu'une fois en considération ce principe pratique, sur la question laissée finalement en suspens de la diversité des variétés humaines, *RR*, p. 96 ; *AA*, t. VIII, p. 167 sq.

puisque il fait naître les organismes de la matière inorganisée et confond l'échelle logique des espèces, c'est-à-dire des concepts, avec l'ordre naturel selon lequel auraient été engendrées les espèces, c'est-à-dire les êtres vivants constituant une même famille par la reproduction. L'ordre qui va du simple au complexe, par exemple du lichen à l'homme, est la manière dont notre entendement – discursif – se représente le rapport des concepts entre eux ; il ne nous dit rien de l'ordre effectif de production des êtres vivants, que seule l'expérience, c'est-à-dire la paléontologie et l'anatomie comparée, permettent de déterminer, sans que nous puissions avoir l'espoir de combler un jour tous les blancs d'une telle histoire de la nature. C'en est fini de la prudence critique, c'est-à-dire de la distinction des ordres, quand on confond non seulement mécanisme et organisation, mais aussi logique et nature, ordre des raisons et ordre dans les choses. Cette illusion, qu'on pourrait dire transcendante, consiste chaque fois à confondre la pensée que nous avons des choses et les choses. Telle est bien l'hyper métaphysique.

Kant traite beaucoup plus brièvement de la finalité pratique, puisque, Reinhold l'ayant compris, il n'a pas à lui répondre¹. Et il s'agit cette fois de la seconde *Critique*, sur un point que la première avait esquissé ou annoncé, celui-là même que Reinhold a eu le mérite de comprendre. La téléologie pratique a en effet pour principe une fin fondée sur l'impératif catégorique, c'est-à-dire sur le devoir présent dans la conscience de l'homme en tant qu'homme : « ... une fin donnée *a priori* d'une manière déterminée par la raison pure pratique (dans l'idée du bien suprême) »². Nul besoin de consulter l'expérience pour la déterminer, et la téléologie morale ne sera donc pas empirique : « L'usage du principe téléologique pour ce qui regarde la nature est toujours empiriquement conditionné. Et il en irait exactement de même avec les fins de la liberté s'il fallait qu'avant elles les objets du vouloir soient donnés par la nature (sous forme de besoins et d'inclinations), comme principes de détermination, la raison déterminant ce que nous nous donnons comme fin simplement par la comparaison de ces objets entre eux et avec leur somme. »³ Ces lignes sont essentielles. L'eudémonisme est voué au relatif et se trouve dans l'impossibilité de déterminer une fin certaine. L'indétermination de l'idéal de l'imagination qu'est le bonheur signifie qu'une morale du bonheur est sans principe et, ne pouvant jamais savoir ce qu'elle veut, doit dégénérer en vaine prudence : qui croit pouvoir compter sur sa raison pour apprendre comment être heureux ira de déception en déception jusqu'à la misologie⁴. Prendre le bonheur pour principe, c'est non seulement

1. Bilan dressé au premier alinéa de la conclusion, *RR*, p. 114 sq. ; *AA*, t. VIII, p. 183.

2. *RR*, p. 85 ; *AA*, t. VIII, p. 183.

3. *RR*, p. 114 ; *AA*, t. VIII, p. 183.

4. Toute la philosophie pratique développe cette idée. Cf. *FMM*, 5^e et 6^e alinéa de la 1^{re} section, *CR prat. passim*, *CJ*, § 82-84.

oublier la moralité et avec elle, précisément, tout principe, c'est aussi s'interdire toute efficacité. C'est au fond renoncer à l'action et s'abandonner au hasard. *Bonheur*, c'est *chance*, en français comme en allemand. Le rigorisme, je ne dis pas seulement philosophique mais même moral, est un réalisme¹. Ainsi, je cite toujours l'article de 1788, « la critique de la raison pratique montre qu'il y a des principes purs pratiques par lesquels la raison est déterminée *a priori*, et qui donc lui donnent *a priori* sa fin », et toute la téléologie, l'empirique comprise, trouve dans l'idée de bien suprême un fondement². Elle est ainsi fondée sur la morale et consiste à penser l'accord de la nature et de la liberté. Relisons Kant : « Si donc l'usage du principe téléologique pour l'explication de la nature, parce qu'il est limité à des conditions empiriques, ne peut jamais fournir complètement ni d'une façon suffisamment déterminée pour toutes les fins, le fondement dernier de la liaison finale, il faut attendre cela d'une pure doctrine des fins (et ce ne peut être que celle de la liberté), dont le principe *a priori* contient le rapport d'une raison en général au tout que forment toutes les fins et ne peut être que pratique. »

Le formalisme, en apparence, exclut toute téléologie : il est le refus de définir les principes pratiques à partir des fins que la volonté se propose. La moralité réside en effet dans l'intention ; elle est tout intérieure. Mieux, elle est l'intériorité même. On ne saurait donc la comprendre selon son essence si l'on considère d'abord l'action en tant qu'elle se déroule dans le monde, les objectifs que l'action permet d'atteindre, ou les objets que nous pouvons désirer. Kant a la réputation d'ignorer et l'action et le monde où elle a lieu, parce qu'il a commencé par définir la moralité comme intériorité ; mais c'était dire qu'elle est l'esprit de l'action, son âme, bref ce qui en fait une action, un acte dont nous sommes les auteurs, et non un effet naturel. Et c'est paradoxalement par ce formalisme, c'est précisément parce que la philosophie commence par faire abstraction de toute fin matérielle qu'elle échappe chez Kant à la relativité des fins empiriques et peut, sur l'inconditionnalité du devoir, fonder l'idée d'une fin suprême. Le texte de 1788 donne ainsi une sorte de preuve par l'absurde de la vérité du formalisme critique et du principe qu'est la moralité comme intériorité : prendre pour principe des fins que se propose la volonté, fins matérielles, et non pas la volonté elle-même ou la disposition intime par laquelle elle est volonté, enfermerait dans la relativité ou l'indétermination ; et faute de fin absolue et inconditionnée

1. Tel est le sens de la différence des impératifs catégoriques (de la moralité) et hypothétiques, avec, parmi les hypothétiques, de l'assertorique (le bonheur) et le problématique (les impératifs techniques), *FMM*, AK, 414 sq.

2. L'appendice de la *Critique de la faculté de juger téléologique* élucidera complètement cette subordination de toute téléologie à l'idée ou concept pratique de fin ultime, c'est-à-dire au concept de l'homme comme fin en soi, et telle est la subordination de la nature à la liberté, dont la philosophie de l'histoire est un moment essentiel.

la théologie serait impossible. Le formalisme, parce qu'il commence par faire abstraction de toute fin, permet de fonder une doctrine des fins ! A partir de la bonté de la volonté et d'elle seule peut être défini le bien comme fin suprême, objet de la raison pratique. Oublier comme trop de lecteurs que rigorisme et formalisme fondent un *réalisme téléologique et moral*, c'est oublier, avec la théologie, la philosophie !

Cette théologie pratique est une philosophie de l'action. L'action n'a pas l'expérience pour fondement, mais pour scène. Elle ne tire pas son principe de l'expérience dans laquelle elle se déroule ou du monde où elle doit mettre en œuvre ce que la raison exige. Une action qui tirerait ainsi ses principes des exemples et non de l'idée, ne serait pas une action mais un conformisme. Le devoir, tel qu'il parle à la conscience de chacun, une fois convenablement compris, on a une théologie morale qui prescrit la réalisation de fins dans le monde – ce sont là les mots de Kant¹. La morale elle-même nous conduit à réfléchir sur la nature en tant qu'elle est la scène de notre destination, ou sur le monde où nous avons à mettre en œuvre ce que la raison nous commande. D'où ces lignes de 1788 : « Or parce qu'une théologie pure pratique, c'est-à-dire une morale, est destinée à réaliser ses fins dans le monde, il ne lui sera pas permis de négliger la possibilité de ces fins dans le monde. »²

Si le devoir parle dans son cœur, un homme en vient inévitablement à se demander comment la nature est compatible avec la réalisation de sa tâche. Il cherche comment la théologie empirique et naturelle s'accorde avec la théologie pratique, c'est-à-dire comment l'idée du bien et la nature s'accordent, ou, en d'autres termes, comment la nature peut être pensée comme l'œuvre non pas seulement d'une intelligence (ce serait le déisme) mais d'un Dieu (c'est le théisme). Ainsi l'intérêt pratique de la raison anime la philosophie transcendantale tout entière, et telle est la conclusion de l'article de 1788 sur la théologie morale, « il ne lui (à la théologie morale) sera pas permis de négliger la possibilité de ces fins dans le monde aussi bien en ce qui concerne les causes finales qui y sont données que la convenance de la cause suprême du monde et d'un tout formé de toutes les fins qui est son effet, par suite elle ne pourra pas plus négliger la théologie naturelle que la possibilité d'une nature en général, c'est-à-dire la philosophie transcendantale, pour assurer à la pure doctrine pratique des fins une réalité objective, en vue de la possibilité des objets dans l'exécution, à savoir celle des fins qu'elle prescrit de réaliser dans le monde »³. En 1790, l'introduction de la *Critique de la faculté de juger* reprend les mêmes termes : « ... le concept de la liberté doit rendre réel dans le monde sensible la fin dont ses lois font une tâche ; et par suite il faut que la nature puisse aussi être pensée de telle manière que la légalité

1. *RR*, p. 114 ; *AA*, t. VIII, p. 182 sq.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

de sa forme s'accorde au moins avec la possibilité des fins à réaliser en elle d'après les lois de la liberté... »¹ Et ces lignes de 1788 et 1790 reprennent ce qu'avait déjà dit en 1781 le *Canon*² de la première *Critique*.

Toute la philosophie critique consiste dans ce mouvement qui va de l'intériorité pure au monde; et par ce mouvement même elle comprend que chaque fois que les hommes ont cru trouver le sens dans le monde, c'est d'eux-mêmes que venait la lumière qui le leur a montré; Auguste Comte est donc un digne successeur de Kant. Mais précisons: les philosophes croyaient voir l'éclat dont brille la nature venir d'elle qui ne faisait pourtant que réfléchir la lumière morale venue de leur cœur. Ainsi la preuve physico-théologique remonte de la nature à son auteur divin, mais jamais l'harmonie ou la finalité de la nature n'élèverait jusqu'à l'idée d'un Dieu unique et bon un spectateur dont l'exigence pratique ne serait pas constitutive de la raison. Que l'expérience nous montre des êtres organisés et une nature ordonnée irréductibles au mécanisme, c'est une condition nécessaire de l'exercice de la raison³ qui sans cela ne découvrira pas en elle-même ses principes téléologiques. Mais le principe téléologique suprême n'est pas conditionné empiriquement, il est la raison même. La nature empirique, telle qu'elle est donnée, est une école sans laquelle la raison, faculté des fins, ne se découvrirait pas elle-même: la finalité naturelle révélée par l'expérience est notre point de départ obligé. Mais la découverte de la finalité est dès ce *commencement* commandée par un *principe* téléologique et pratique *a priori*, c'est-à-dire par la liberté. Tout cela est dit dès 1781, et ceci encore que l'obligation de la loi morale demeure même si nous ignorons la manière dont la nature des choses s'accorde ou non avec elle⁴. La certitude morale ne découle pas de considérations téléologiques sur le monde et son cours, au contraire ces considérations procèdent de notre conviction pratique qui s'y prolonge pour ainsi dire elle-même, s'y renforce et trouve ainsi en se réfléchissant dans la nature et même dans l'histoire, sa propre confirmation.

Kant veut avoir découvert que la pensée est la source de ce qu'elle a cru d'abord trouver dans le monde, et cette découverte est la *révolution copernicienne*. Elle sauve du même coup les philosophies passées que les écoles ne comprennent pas, comme les wolffiens tel Eberhard en donnent l'exemple, qui ne savent pas ce que Leibniz veut dire lorsqu'il subordonne le règne de la nature au règne de la grâce⁵, ce qu'au contraire le *Canon*⁶ de 1781 permet déjà de comprendre: l'unité morale du *corpus mystique*.

1. Cf AA, t. V, p. 175 sq.

2. A 807 sq., B 835 sq.

3. *Canon*, PL. 1374, A 817, B 845...

4. A 810, B 838.

5. Réponse à Eberhard, fin, AA, t. VIII, p. 249 sq. Cf. Delbos, Les harmonies de la pensée kantienne, *Revue de métaphysique et de morale*, 1904, conclusion.

6. A 808, B 836.

ticum – c'est le Règne des fins de 1785 – est le principe de l'unité téléologique de la nature enfin comprise comme le lieu où nous pouvons espérer réaliser notre destination d'être raisonnable et libre. Répétons-le, le formalisme fonde une téléologie pratique qui comprend le monde même à partir de l'idée de règne des fins. Croire que le formalisme est une ignorance du monde et de la réalité empirique de l'action, que Kant est « irréaliste », c'est ne pas comprendre la révolution copernicienne en philosophie, c'est ignorer que le sens même du monde procède de la conscience et non des choses, de l'intériorité et non de l'extériorité. Révolution copernicienne téléologique fondée sur l'idée d'autonomie, c'est-à-dire pratique d'abord. Cette ignorance rend incompréhensible la *Critique* tout entière et l'idée *d'a priori* ou de *transcendantal*. De cette révolution copernicienne morale et téléologique découle la nécessité d'une philosophie de l'histoire, selon laquelle il faut penser l'histoire au point de vue du droit politique et cosmopolitique pour comprendre le sens du monde, ce que la métaphysique appelait la fin ultime de la création.

Les principes de la téléologie morale sont posés dès 1781 – ce qui signifie qu'il ne faut surtout pas se fonder sur la chronologie des trois *Critiques* pour les comprendre. Pour la même raison, il n'y a aucune incompatibilité entre l'*Idée d'une histoire universelle*, qui date de 1784, et la philosophie pratique des années 1785-1788, ou la téléologie de 1790. Le premier ouvrage publié sur l'histoire est déjà pleinement « critique ». J'y insiste, car on a trop souvent considéré cette philosophie de l'histoire comme une sorte d'aberration dans le kantisme. Or le texte de 1784 veut explicitement comprendre comment la réalisation de l'humanité en tant qu'espèce d'êtres raisonnables donne sens par sa longue histoire à la création, sans cela « vide quant à sa finalité » (prop. 4). Seule la réalisation par l'humanité de sa vocation morale donne à « l'ensemble de l'univers » sa finalité (prop. 9), et tout ce qui ne repose pas sur une *volonté bonne* n'est que « pure apparence et brillante misère » (prop. 8). Il s'agit bien de penser le monde selon l'idée, comme le voulait le *Canon*. La pensée de la réalisation de la liberté dans la nature, c'est-à-dire la téléologie pratique, permet de comprendre la finalité de la création elle-même.

Certes, elle paraît étrange puisqu'elle pense ce qui *est* en fonction de l'idée de ce qu'il *doit être*. Il est vrai que cela s'appelle tout simplement, comme le dit encore le texte de 1781, l'*espoir*¹. La téléologie ne peut remplacer la théorie, car, quand bien même nous serions assurés des fins dont elle parle, nous demeurerions ignorants des causes efficientes. On a donc raison de se plaindre qu'elle n'accroît pas notre savoir. Je cite l'article de 1788 : « Cette plainte semble surtout être fondée là où (comme dans ce

1. A 805 sq., B 834 sq. « L'espoir aboutit en définitive à cette conclusion, que quelque chose *est* (qui détermine le dernier but possible), *parce que quelque chose doit arriver*; et le savoir à celle-ci, que quelque chose *est* (qui agit comme cause suprême), *parce que quelque chose arrive* » (trad. Pléiade, p. 1366).

cas métaphysique) il faut même que des lois pratiques prennent les devants pour indiquer en premier la fin en vue de laquelle je me propose de déterminer le concept d'une cause, ce concept semblant de cette façon ne concerner absolument en rien la nature de l'objet mais seulement répondre à nos propres desseins et à nos propres besoins.»¹ Ou bien la dernière proposition de l'*Idée d'une histoire universelle* dit : « C'est un projet étrange et apparemment absurde de vouloir rédiger l'histoire d'après l'idée du cours qu'il faudrait que le monde suive s'il devait se conformer à des fins raisonnables certaines. Il semble qu'une telle intention ne puisse donner lieu qu'à un roman. » L'idée d'une paix universelle selon le droit entre des Républiques où libérés de l'obsession de la guerre les hommes, peu à peu éclairés, accèdent à la vraie moralité et réalisent ainsi leur humanité, qu'une telle idée *a priori* serve de fil directeur à la philosophie de l'histoire, nous ne pouvons le comprendre que si nous savons qu'il s'agit non pas de théorie mais de pratique, non pas de savoir mais de croyance, non pas de détermination de la nature des choses mais de réflexion et de point de vue pratique, c'est-à-dire de téléologie morale et non de science.

La révolution copernicienne pratique signifie, nous l'avons vu, que la téléologie refléchit pour ainsi dire dans le monde notre conviction morale qui se confirme ainsi elle-même. Ce n'est pourtant pas prendre ses désirs pour la réalité. Mettre l'accent sur la source de ce mouvement n'est pas oublier qu'il faut aussi que la nature et l'histoire, telles qu'elles nous sont données et non telles que les raconterait une fausse piété, se prêtent à la réflexion. Tout l'élan part de l'intériorité, il est l'intériorité même, mais il faut aussi que le dehors soit tel qu'il le renvoie ou réponde. La nature nous parle, et l'histoire elle-même ne fait pas que démentir notre exigence de droit. Toute la téléologie historique consiste à chercher dans l'histoire ce qui s'accorde avec cette exigence pour nous confirmer dans notre devoir de citoyen du monde. C'est de ce point de vue qu'il faut comprendre l'insociable sociabilité, les progrès de la culture, la guerre ou même l'enthousiasme des spectateurs de la révolution française. Ainsi la réflexion téléologique fait parler l'histoire dans le sens de l'intérêt de la raison, de telle sorte que paraît l'accord de la nature et de la liberté. Cet accord signifie que la nature des choses est telle que l'homme peut remplir sa destination morale. Mais ainsi confirmé par l'expérience il ne devient pas pour autant objet d'une théorie : nous ne pouvons qu'espérer et non savoir. Le mouvement réflexif de la pensée qui, par l'anthropologie empirique, la lecture des historiens et des journaux, découvre la réalisation de l'humanité dans l'expérience et l'histoire, est un acte de foi en l'homme et non une science de l'homme ou du devenir de l'humanité. C'est pourquoi nous disions qu'il ne fait que prolonger et confirmer la

conviction pratique. Aussi les analyses que Kant propose de l'histoire n'apportent-elles pas des preuves logiques mais des signes, et c'est en ce sens que Kant, comme il ne cesse de le rappeler, ne dépasse pas le point de vue pratique. D'une part la connaissance scientifique ne peut sortir des limites de la nature et jamais elle ne connaîtra autre chose que la liaison nécessaire des phénomènes entre eux. Elle ne saurait en aucune façon rendre compte d'une liaison entre la nature et la liberté, c'est-à-dire entre le fondement suprasensible de la nature – la chose en soi – et la liberté. L'accord de la nature et de la liberté que considère la téléologie historique ne peut être l'objet de science. La notion de symbole permet de penser le rapport du sensible au suprasensible : l'histoire, d'abord histoire du droit, étant l'histoire de la liberté, on y cherchera donc des signes. D'autre part le devoir de citoyen du monde, qui préside à la téléologie historique, cesserait d'être un devoir s'il était possible de connaître la nécessité théorique, physique, de la réalisation du droit. Il ne saurait être question pour l'homme, être raisonnable fini, qui pour cette raison est à lui-même sa propre tâche, de connaître la courbe de l'histoire humaine comme on peut déterminer la trajectoire d'un astre ou d'un projectile quelconque, qui en effet ne suivent pas leur route en vertu d'une nécessité morale. L'espérance en l'avenir de l'humanité n'est pas du même ordre que la certitude de l'astrophysicien qui prévoit une éclipse.

Pour mieux comprendre l'idée cosmopolitique, revenons à la cosmologie finaliste des Anciens, dont le développement fait, selon Kant, « la dignité de la philosophie »¹. Le *Timée*, qui raconte que le monde a le bien pour principe, n'a pas été par hasard le plus lu de tous les dialogues de Platon. L'expression stoïcienne de l'idée cosmopolitique montre comment la cosmologie a permis la découverte de l'unité du genre humain. Le monde, gouverné par les dieux « est (je suis le *De finibus*) comme la ville ou cité commune aux hommes et aux dieux ». L'unité rationnelle du monde signifie que la partie préfère l'intérêt du tout à son intérêt propre, comme le citoyen qui place l'intérêt général avant le sien. L'unité cosmique fonde l'unité des espèces, l'amour des bêtes pour leurs petits, et la sociabilité. Ainsi, dit Cicéron, « il est vrai que même les générations futures doivent être l'objet de nos soins »²... Ou plus loin : « Puisqu'il n'y a rien de meilleur que la raison, et qu'elle se trouve et en l'homme et en dieu, il y a une première société de l'homme avec dieu. » Leibniz et Kant comprendront. Ainsi, selon le *De legibus*, l'homme est citoyen du monde, en un sens non pas politique mais cosmologique : « Les hommes obéissant à l'ordre qui règne dans les cieux, au souffle divin qui anime le monde (*menti divinae*) et au dieu tout-puissant, on peut considérer le monde tout entier comme une unique cité commune aux dieux et aux hommes... »³

1. CRP, *Dialectique transcendante. Des idées en général*, A 317, B 374.

2. *De finibus*, III, XIX, 64, 65.

3. *De legibus*, I, 7, trad. Charles Appuhn revue.

Un homme qui connaît l'univers, la cosmologie, dirions-nous, et le principe divin qui gouverne toute chose, « lorsqu'il aura reconnu qu'il n'était pas enfermé dans les murailles d'une ville, mais que, citoyen du monde (*civem totius mundi*) , il l'avait tout entier pour patrie, alors, devant cette magnificence, à cette vue, dans cette connaissance de la nature, dieux immortels! comme il se connaîtra aussi lui-même, selon le précepte d'Apollon Pythien ! Quel mépris, quel dédain il aura pour les grandeurs prétendues qu'estime le vulgaire! »¹ Ces lignes permettent de comprendre pourquoi Kant a le sentiment non pas de rompre avec les Anciens, mais de comprendre ce qu'ils voulaient dire dans leurs cosmologies finalistes. L'intériorité a commencé par se découvrir dans le monde qu'elle éclairait : la sagesse du monde que leur cosmologie révélait aux philosophes antiques, c'était la leur. Mais l'ignoraient-ils vraiment ? Ils échappent en effet à l'objectivisme du sens ou au dogmatisme qui hyposatasie les idées, parce qu'ils considèrent que la philosophie est premièrement sagesse. Le philosophe se jugeait alors à sa vie plus qu'à ses écrits. Que serait une théorie philosophique qui ne serait pas d'abord sagesse ? Ne croyez pas que je veuille mépriser l'université, mais la philosophie antique, il faut bien le dire, n'est pas d'abord universitaire. Et c'est son inspiration que le professeur Kant a toute sa vie cherché à ranimer et à sauver des habitudes scolastiques.

Revenons à l'un des textes anciens dont la fréquentation faisait autrefois l'unité réelle de l'Europe. Un siècle et demi après Cicéron, Plutarque², platonicien, rappelle ceci (dans la langue d'Amyot) : Socrate disait... « qu'il pensait être ni d'Athènes, ni de la Grèce, mais du monde, comme qui dirait rhodien ou corinthien, d'autant qu'il ne se serait enfermé dedans les limites des promontoires de Sounion ou de Tenarus ou des montagnes céraunianennes ». Le sage, mesurant l'étroitesse de l'Attique³ et de ce que les hommes croient être leur patrie ou leurs racines se sait « du monde », κόσμιος, ou « citoyen du monde », κοσμοπολίτης⁴, et découvre ainsi ce que Platon appelle ses racines célestes. Il comprend qu'il est le seul être au monde dont le monde n'est pas réduit à l'environnement. Son univers, comme on dit en français, n'est ni son milieu d'être vivant, ni sa famille, ni sa cité, ni même l'empire romain, c'est l'univers, avec le ciel étoilé ; sa patrie, c'est le tout et non la partie où il est né ou son corps. Et les hommes, accédant donc à l'universel par la compréhension de l'univers, se reconnaissent les uns les autres comme des sembla-

1. *Ibid.*, I, 23, trad. C. Appuhn.

2. *De l'exil*, trad. Amyot.

3. Aristophane, au début des *Nuées*, se moque de Socrate qui mesure géométriquement la terre non pour la partager en lots mais pour montrer la petitesse de l'Attique par rapport à l'univers.

4. κοσμοπολίτης se trouve chez Diogène Laerce, VI, 63, attribué à Diogène le cynique. Le terme est repris par Favorinus d'Arles.

bles. Vivant sous le même ciel, sous la même loi, et se sachant ainsi sous le même sage gouvernement, ils se savent *concitoyens*. J'arrête ici cette paraphrase de Plutarque. C'est bien à partir de la cosmologie finaliste que les Anciens compriront l'unité du genre humain, irréductible aux différences et aux particularités géographiques et historiques. La pensée a accédé à partir de l'universalité de l'univers à l'universalité de l'humanité, elle est allée de la loi du monde à la loi des hommes. Du *cosmos* qui est raison à l'humanité qui est raison, telle fut notre première façon de comprendre l'idée cosmopolitique.

La démarche kantienne ne part pas d'un univers finalisé, mais du monde mécanique de Newton. Chez Descartes la découverte du *cogito* est inséparable de la position de l'inertie et du mécanisme, de même chez Kant la position de l'intériorité morale va de pair avec celle du mécanisme de la physique moderne. Comme si l'impossibilité de trouver immédiatement un sens au monde par la théorie physique appelait une réflexion plus pure sur l'intériorité. Comme si le désert de la physique moderne avait forcé l'homme à se découvrir plus intimement, à retrouver dans son cœur l'humanité dont il avait dépouillé la nature. Le monde ayant perdu son âme pour le *cosmotheoros*¹, n'étant plus qu'extériorité, dehors, l'intériorité se découvre dans sa solitude. Alors la téléologie, pratique et non théorique, morale et non physique, pense le monde comme ayant lui-même pour loi la loi que je me donne à moi-même en tant qu'être raisonnable moral : le philosophe retrouve le *cosmos* perdu². Le mouvement va de l'autonomie à l'univers. La loi du règne moral des fins est aussi la loi du règne de la nature ; l'unité de la nature et de la liberté est ainsi comprise par la subordination de la nature à l'homme en tant que fin ultime de la création. Si donc l'universalité de l'humanité a d'abord été découverte à partir de l'universalité de l'univers, dans la cosmologie finaliste, celle-ci, reprise réflexivement par Kant, se voit fondée maintenant sur la loi morale : l'universalité ou l'unité téléologique de l'univers, par laquelle seule il est un univers, c'est-à-dire un monde sensé, notre univers, découle chez Kant de l'universalité pratique. Le Socrate du *Phédon*, il est vrai, retrouve l'intelligence qui gouverne le monde à partir de la conscience qu'il a du bien dont il a fait la norme de sa vie, et cela contre le mécanisme d'Anaxagore, et la téléologie platonicienne n'est pas par accident une fable. Il est vrai aussi, inversement, que chez Kant la loi morale a besoin d'avoir, dans la loi que l'entendement donne à la nature, un « type ». Peut-être ces remarques suffiront-elles à faire comprendre en quoi la philosophie critique sauve la tradition philosophique tout entière.

1. Christian Huygens, *Kosmotheoros, sive de terris coelestibus earumque ornatu conjecturae*, La Haye, 1698, auquel Kant rend hommage en 1755 dans sa *Théorie du ciel*, Vrin, 88, *AA*, t. I, 249 ; cf. aussi *Opus post.*, *AA*, t. XXI, p. 31 (21-25), trad. Marty, PUF, 219.

2. Cf. E. Weil, *Problèmes kantiens*, Vrin, 1970, p. 107.

Alors qu'avant la révolution copernicienne on pouvait croire que le monde apportait en quelque sorte le sens, nous sommes maintenant assurés que nous sommes seuls à pouvoir en répondre, et la philosophie est, selon l'expression d'E. Weil, le « discours de l'homme agissant », discours vide pour qui cesse de vivre en citoyen du monde. Kant en ce sens nous laisse seuls. Selon la dernière *Critique*, la téléologie pense l'unité du sensible (la nature) et du suprasensible (la liberté), parce que le suprasensible doit (*soll*) avoir une influence sur le sensible¹, la liberté doit se réaliser dans la nature. La téléologie est la pensée de l'accord de la nature et des fins de la liberté. Ainsi la philosophie est essentiellement réflexion sur la possibilité pour l'homme de vivre en être raisonnable et libre dans le monde comme il en a le devoir. C'est la pensée du monde comme conforme aux exigences de la raison pratique. La philosophie de l'histoire découle de ce projet de comprendre comment est possible la réalisation dans la nature de ce que la raison pratique exige, par la voix de l'impératif catégorique. La téléologie n'est plus premièrement une cosmologie, mais une « cosmopolitique ». On sait en outre que la solution critique des antinomies exclut qu'une quelconque théorie du monde s'élève à Dieu ou à la liberté, et supprimant ainsi le savoir fait place nette pour la foi pratique.

Il faut donc une philosophie de l'histoire qui retrouve le *cosmos* au point de vue cosmopolitique – et non théorique –, et qui repose donc sur une foi héroïque², sans prétendre jamais que la connaissance historique pourrait par elle-même nous rassurer sur notre sort ou qu'un philosophe pourrait apporter aux autres hommes un espoir qu'ils n'auraient pas eux-mêmes conquis. Nous ne pouvons maintenant nous imaginer que le sens nous advient de l'extérieur, et l'insociable sociabilité elle-même, ou l'enthousiasme des spectateurs de la Révolution française ne signifieraient rien sans la certitude pratique. Cette certitude se confirme elle-même par l'anthropologie empirique et les signes qu'elle découvre ; elle ne saurait venir de l'expérience ou même des signes. Aucun événement ne dispenserait jamais de courage et de foi pour comprendre l'histoire. On sait d'avance qu'une histoire « scientifique » ne comprendra pas le sens que Michelet donnait à la Révolution française. Si donc Kant contribue à nous faire espérer, il nous montre aussi clairement ce que nous ne pouvons pas attendre de l'histoire. Il n'y a de nature sensée, de *cosmos*, de monde téléologiquement compris, que pour l'homme qui y réalise sa liberté, remplissant autant qu'il est en son pouvoir au poste où le hasard l'a placé sa tâche de citoyen du monde³. Que cette citoyenneté fasse le

1. *CJ*, introduction, *AA*, t. V, 175 sq.

2. *La fin de toutes choses*, *RR*, p. 172 ; *AA*, t. VIII, p. 332, *heroische Glaube an die Tugend*.

3. Ne nous méprenons pas. Que le monde ne soit un *cosmos* que par l'action des hommes, cela ne veut pas dire qu'il prend sens parce qu'ils le transforment, puisque au contraire le *seigneur de la nature* n'est que vanité s'il n'est premièrement fin ultime.

cosmos, l'idée de *point de vue* ou de *dessein cosmopolitique* l'exprime. *Absicht* ne veut-il pas dire en allemand *dessein* plus que *point de vue* (*Hinsicht*) ? Je pose cette question aux germanistes et aux lecteurs allemands de Kant¹. Quoiqu'il en soit, c'est pour l'homme qui a reconnu son devoir cosmopolitique que l'histoire peut être considérée du point de vue de cette fin dont il fait sa tâche.

La comparaison de l'orientation éclaire la téléologie. Nous pouvons nous orienter dans l'espace parce que nous distinguons naturellement la gauche et la droite, distinction sensible et non intellectuelle, comme le prouve le paradoxe des objets symétriques, identiques quant à la mesure, c'est-à-dire pour l'entendement, mais différents quant à leur situation spatiale. Un tel paradoxe signifie l'hétérogénéité du sensible et de l'intellectuel, et donc l'impossibilité pour l'entendement de réduire jamais à l'unité la diversité sensible. Les concepts de l'entendement, les catégories, et les calculs algébriques les plus sophistiqués ont besoin d'un principe d'orientation sensible originaire : sans la distinction intuitive et non conceptuelle de la gauche et de la droite, nous ne pourrions retrouver l'orient sous le ciel étoilé et nous serions perdus dans un repère de coordonnées. De la même façon les catégories et les plus hautes spéculations métaphysiques ne peuvent nous orienter dans la pensée. Quand il n'est plus question de voyager dans l'espace mais de comprendre notre destination – selon la comparaison du voyage – la conscience est notre boussole : pour comprendre l'homme, il faut, outre les catégories, le principe d'orientation qu'est la loi morale. C'est dire que la philosophie est plus fondamentalement téléologie qu'ontologie, et tel est le principe téléologique et pratique de la philosophie kantienne de l'histoire.

1. La réponse a été que c'était « dessein cosmopolitique » et non « point de vue », sans le moindre doute.