

# LA PHILOSOPHIE KANTIENNE DE L'HISTOIRE : DE L'IDÉE DE PROGRÈS À LA FONDATION D'UNE ÉTHIQUE DE LA RESPONSABILITÉ INTERGÉNÉRATIONNELLE

GILBERT HIPPOLYTE MBENDA TOUM

**The Kantian Philosophy of History: from the Idea of Progress to the Foundation of an Ethics of Intergenerational Responsibility.** All of Kant's reflections on history, despite some variations, have the same common thread: they all develop a perspective on human history which allows us to affirm that moral progress is at stake there, conceived essentially as a progress of law which is supposed to culminate in the achievement or constant approach of a Cosmopolitical society governed by universalized law. However, Kant's philosophy of history is not a theory of historical necessity. The teleological perspective established in 1784 views progress with reference to the idea of perfectibility, which is why it requires the deliberate action of men and engages their responsibility in the continuation of generations. The aim of this article is to show that the Kantian philosophy of history carries an idea of progress whose originality is to lay the foundations of an ethics of intergenerational responsibility poorly recognized by posterity.

**Keywords:** History, Progress, Intergenerational Responsibility, Nature's design, Unsociable Sociability, Freedom, Law, Cosmopolitical Law.

## INTRODUCTION

La philosophie de l'histoire de Kant est pour l'essentiel un récit du progrès. Étymologiquement, le progrès est un pas en avant. Il ne renvoie pas nécessairement à une amélioration. Cependant, appliquée à l'histoire prise localement ou globalement, le progrès qui est censé lui donner sens est toujours positif. Il possède une dimension quantitative et une dimension qualitative. On parle de progrès lorsque dans un domaine quelconque évoluant dans le temps, l'état qui succède apparaît comme meilleur ou plus avancé dans une direction donnée ; lorsque cet avancement s'opère dans un sens utile ou souhaitable. Pour Georg Henrik Von Wright, l'idée de progrès

Gilbert Hippolyte Mbenda Toum ✉  
Département de Philosophie/FLSH/Université de Douala  
Mbendatoumgilbert@yahoo.fr

enveloppe nécessairement une présupposition axiologique : « Le progrès est clairement et nettement un mot chargé de valeur. Il se distingue en cela de concepts parents comme “changement” et “croissance” - ou encore “évolution” -, qui sont ou peuvent être purement fondés sur des faits »<sup>1</sup>.

Tous les textes que Kant consacre à la philosophie de l'histoire, malgré quelques variations du reste compréhensibles, possèdent un noyau dur commun : ils développent une perspective sur l'histoire humaine qui permet d'affirmer qu'il s'y joue un progrès moral, conçu essentiellement comme un progrès du droit, et présenté comme culminant dans la réalisation ou au moins l'approche constante d'une société cosmopolitique régie par un droit universalisé. Kant part de l'observation de la réalité historique et entend montrer que l'espèce humaine, malgré le chaos apparent du cours de ses événements, est en progrès vers le mieux.

Un fait majeur, contemporain à Kant et qui le conforte dans ses convictions est ce qui a été baptisé les Lumières. Celles-ci marquent « la sortie de l'homme de sa minorité, dont il est lui-même responsable. Minorité, c'est-à-dire incapacité de se servir de son entendement sans la direction d'autrui »<sup>2</sup>. L'avènement des Lumières marque donc l'accès du genre humain à sa majorité, la soumission progressive au mot d'ordre « oser penser par soi-même ». Ce fait constitue aux yeux de Kant un véritable point d'inflexion dans la courbe du devenir de l'histoire universelle et annonce probablement un progrès culturel et moral infini de l'espèce humaine.

Mais pourquoi la philosophie kantienne de l'histoire peut-elle, à juste titre, être considérée comme une théorie majeure du progrès ? En d'autres termes, le progrès est-il ce qui donne sens à l'histoire universelle ? Et si l'histoire de l'humanité est en perpétuel progrès vers le mieux, ce progrès est-il pensé comme une fatalité historique ou alors comme un devoir qui exige l'action délibérée des hommes et engage leur responsabilité dans la suite des générations ? En répondant à ce questionnement, le projet de cette réflexion est de montrer que la philosophie kantienne de l'histoire est porteuse d'une idée de progrès dont l'originalité est de poser les fondements d'une éthique de la responsabilité intergénérationnelle qui sera malheureusement méconnue par la postérité.

## 1. LES CONCEPTS FONDAMENTAUX DE LA PHILOSOPHIE KANTIENNE DE L'HISTOIRE

On entend par philosophie de l'histoire toute conception admettant qu'en dépit des apparences qui font largement place au hasard, il y a au sein du devenir historique, un sens qui explique le passé et gouverne l'avenir de l'humanité. Nous allons montrer qu'une telle définition peut s'appliquer aux réflexions de Kant sur

<sup>1</sup> G.H. Von Wright, *Le Mythe du progrès*, tr. fr. P. Quesne, Paris, L'Arche, 2000, p. 42.

<sup>2</sup> E. Kant, « Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ? », in *La Philosophie de l'histoire*, S. Piobetta (éd.), Paris, Editions Montaigne, 1947, p. 46.

l'histoire en convoquant les concepts fondamentaux mis en œuvre dans l'opuscule de 1784.

### 1.1. DISPOSITIONS ORIGINELLES

Le concept de dispositions originelles est utilisé pour la première fois dans un texte intitulé *Des différentes races humaines*. Le problème examiné dans ce texte est celui de l'unité et de la diversité biologique du genre humain. Kant forge ce concept pour expliquer les causes des différences dans les races malgré l'appartenance des hommes à un même genre :

Les principes d'un développement déterminé qui reposent en la nature d'un corps organique (végétal ou animal) s'appellent germes, si ce développement porte sur certaines parties ; mais s'il ne porte que sur la taille ou les rapports des parties entre elles, je l'appelle dispositions naturelles.<sup>3</sup>

Ces dispositions internes cachées sont responsables de tous les processus d'adaptation et de conservation des organismes biologiques qu'on observe dans la nature. Tous les hommes possèdent les mêmes dispositions, mais leur développement est fonction des exigences de l'adaptation, et une fois développées, elles deviennent des acquisitions irréversibles. Tel serait par exemple le cas de la couleur noire de la peau. Mais ces dispositions sont-elles le produit du hasard ou des lois mécaniques de la nature ?

Kant répond de manière ferme : « Le hasard ou les lois mécaniques universelles ne peuvent pas produire de telles adaptations. Aussi devons-nous considérer de tels événements occasionnels comme le fruit de *prédétermination* »<sup>4</sup>. Cette affirmation démontre que le concept de dispositions originelles est indissociable d'une approche finaliste du phénomène de la vie, de la théorie de la prédétermination et en général d'une conception finalisée de la nature. En appliquant ce concept à la philosophie de l'histoire, Kant indique de manière claire sa dépendance vis-à-vis de la doctrine de la finalité.

Ce qu'il convient par ailleurs de relever c'est l'élargissement du recours au concept de dispositions naturelles. Conçu au départ pour expliquer le développement interne des organismes vivants, Kant va dans le cadre de la philosophie de l'histoire l'utiliser pour expliquer l'adaptation de l'homme à l'univers :

En l'homme, des germes et des dispositions naturelles variées devaient se trouver prêtes à être, selon les circonstances, développées ou entravées, de façon à l'adapter d'abord à la place qu'il occupe dans l'univers ; de façon aussi

<sup>3</sup> E. Kant, « Des différences races humaines », *La philosophie de l'histoire*, ed. cit., p. 14.

<sup>4</sup> *Idem*, souligné par l'auteur.

à le faire apparaître, dans la suite des générations, comme pour ainsi dire adéquat à cette place et crée en fonction de celle-ci.<sup>5</sup>

En élargissant ainsi le concept, Kant semble désormais lui attribuer le sens de faculté, de talent, de telle sorte qu'il devient le fondement de tout le processus de culture. La catégorie de progrès elle-même n'est appliquée à l'histoire que parce que celle-ci est envisagée comme un développement progressif des dispositions naturelles de l'humanité.

## 1.2. LA RAISON

Parmi les dispositions naturelles de l'homme qui sont appelées à se développer complètement, se trouve en particulier la raison. C'est par cette dernière que l'homme se distingue fondamentalement de l'animal dont l'entièreté de la vie est gouvernée par l'instinct, ce programme qui fait que l'animal est d'emblée tout ce qu'il peut être. La raison en l'homme est « le pouvoir d'étendre les règles et les desseins qui président à l'usage de toutes ses forces bien au-delà de l'instinct naturel », ce qui fait que « ses projets ne connaissent pas de limites »<sup>6</sup>. C'est ce caractère illimité des projets de l'homme qui fait de ce dernier un être historique, c'est-à-dire un être pour lequel le temps est facteur de progrès et de perfectionnement. Mais bien que la raison soit innée, Kant pense que sa maturation est un processus qui requiert de l'exercice et un laps de temps qui excèdent de loin l'espérance de vie de l'individu. C'est pourquoi, « chez l'homme, les dispositions naturelles qui visent à l'usage de la raison n'ont pas dû recevoir leur développement complet dans l'individu mais seulement dans l'espèce »<sup>7</sup>, qui quant à elle est immortelle.

De cette analyse, on peut tirer trois conséquences majeures. Premièrement, dans la philosophie de l'histoire de Kant, le sujet de l'histoire n'est pas l'homme mais l'espèce humaine. Deuxièmement, l'historicisation de la raison entraîne une conception cumulative du progrès où chaque génération lègue à la postérité ses acquis. La troisième conséquence enfin est que l'homme, ayant été placé par la nature dans le plus complet dénuement, doit entièrement tirer de lui-même « tout ce qui dépasse l'agencement mécanique de son existence animale, [et ne doit participer] à aucune félicité ou perfection que celle qu'il s'est créée lui-même, indépendamment de l'instinct par sa propre raison »<sup>8</sup>.

Au demeurant, si la raison occupe une place centrale dans la philosophie de l'histoire de Kant, c'est parce que tout ce que l'homme est ou devient, dépend entièrement du développement de la raison. On comprend dès lors pourquoi il considère

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 15

<sup>6</sup> E. Kant, « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique », *La philosophie de l'histoire*, ed. cit., p. 28.

<sup>7</sup> *Idem.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 29.

l'avènement des Lumières comme un véritable point d'inflexion dans le cours du devenir historique de l'humanité. Mais qu'est-ce qui sert de principe dynamique au développement de la raison et par ricochet de toutes les autres dispositions ?

### 1.3. L'INSOCIABLE SOCIABILITE

Le moteur du développement de toutes les dispositions naturelles de l'homme, et donc du progrès historique de l'humanité, c'est l'antagonisme. Cet antagonisme porte un nom chez Kant, il s'appelle « l'insociable sociabilité des hommes, c'est-à-dire leur inclination à entrer en société, inclination qui est cependant doublée d'une répulsion générale à le faire, menaçant constamment de désagréger cette société »<sup>9</sup>. Ainsi, la nature a doté l'homme d'un double penchant : un penchant social et un penchant a-social. Le premier est ce qui le pousse à s'associer aux autres pour constituer une société où il entre par nécessité car, il a besoin de ses semblables pour pouvoir survivre. Nous retrouvons ici la thèse de la sociabilité naturelle d'Aristote<sup>10</sup>.

Mais une fois dans la société, le penchant social de l'homme est aussitôt dédoublé par le second, le penchant asocial, qui le pousse à se dissocier des autres, à vouloir se démarquer de ses pairs, à vouloir l'emporter sur eux et à les dominer. De ces deux tendances antagoniques, résulte la compétition sociale si fructueuse pour le développement des talents, des dispositions originelles. Autrement dit, cet antagonisme crée des tensions et des conflits qui amènent l'homme à surmonter la paresse et à « se frayer une place parmi ses compagnons qu'il supporte de mauvais gré, mais dont il ne peut se passer »<sup>11</sup>.

La formation des sociétés constitue donc une étape cruciale dans le processus de développement des facultés humaines car, c'est au sein de la société que la raison s'exerce et se perfectionne progressivement, ainsi que le sentiment moral. Kant insiste sur le fait que sans cette insociable sociabilité, tous les talents de l'homme « resteraient à jamais enfouis en germes, toutes les dispositions naturelles excellentes de l'humanité seraient étouffées dans un éternel sommeil »<sup>12</sup>. Cependant, pour que l'insociable sociabilité ne dégénère pas en guerre ouverte, elle doit être régulée par le droit.

### 1.4. LE DROIT CIVIL

Si l'antagonisme est le moyen dont se sert la nature pour développer toutes les dispositions originelles de l'homme, ce même antagonisme peut devenir destructeur s'il est abandonné à l'arbitraire des individus et par conséquent, remettre en question

<sup>9</sup> *Ibid.*, p 31.

<sup>10</sup> Aristote, *Les Politiques*, trad. fr. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 1990, p. 9, 1253-a.

<sup>11</sup> E. Kant, *op. cit.*, p. 31.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 32.

le dessein de la nature en ce qui concerne l'espèce humaine. Le concept de *droit* intervient pour répondre à cette préoccupation que Kant qualifie à juste titre de « problème essentiel pour l'espèce humaine » et qui consiste en « la réalisation d'une société civile administrant le droit de façon universelle »<sup>13</sup>. Ce problème est essentiel car, sa solution conditionne la suite du processus de déploiement historique des dispositions qui tendent vers la réalisation de la destination de l'espèce humaine.

En fait, le plein épanouissement de toutes les dispositions dans le cadre de l'humanité ne peut se réaliser qu'au sein d'une société libérale, c'est-à-dire une société qui garantit le maximum de liberté aux citoyens, ce qui veut encore dire une société où règne un antagonisme général entre les membres qui la composent. En l'absence de la liberté, il ne saurait y avoir de progrès. Cependant, la liberté dont il s'agit ici n'est plus une liberté anarchique comme celle qui règne à l'*état de nature*, mais une liberté civile organisée, parce que soumise à des lois extérieures communes à tous et garanties par une « puissance irrésistible »<sup>14</sup>, c'est-à-dire un ordre politique capable de s'imposer aux volontés arbitraires des individus. L'instauration d'une société civile juste garantirait donc les conditions d'un développement complet des potentialités naturelles de l'homme. Kant reconnaît toutefois que la réalisation d'une telle société est une tâche difficile, c'est pourquoi il n'envisage son avènement que trop tard.

La construction d'une société civile juste est une tâche difficile parce que le *maître* dont l'homme a besoin pour contraindre sa volonté individuelle à se soumettre à la volonté universelle est, « tout comme lui un animal qui a besoin d'un maître »<sup>15</sup>. Cela veut dire que ce *maître*, qu'il soit seul ou un groupe de personnes, abusera à coup sûr de la liberté s'il n'a personne au-dessus de lui pour le contraindre. Or, précise Kant, « le chef suprême doit être juste *pour lui-même*, et cependant être un *homme* »<sup>16</sup>. Tel que ce problème est présenté ici, il semble quasiment insoluble pour l'espèce humaine à défaut de postuler l'intervention d'une puissance suprahumaine. Sans sombrer dans le pessimisme, Kant avoue que « cette tâche est la plus difficile à remplir de toutes, à vrai dire sa solution parfaite est impossible »<sup>17</sup>. Toutefois, l'établissement de la relation juridique à l'intérieur de l'État peut-il s'accommoder de la permanence des conflits avec les États voisins ?

### 1.5. LE DROIT COSMOPOLITIQUE

C'est la réflexion sur le problème de l'instauration d'une constitution civile juste qui a conduit Kant au droit cosmopolitique en tant que celui-ci est la condition de la réalisation de celui-là. Pour Kant en effet, la paix et la justice ne peuvent pas être préservées à l'intérieur d'un État tant que celui-ci se trouve dans une situation

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>14</sup> *Idem.*

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 35, souligné par l'auteur.

<sup>17</sup> *Idem.*

de guerre réelle ou potentielle avec son voisinage. L'interdépendance entre le droit civil et le droit cosmopolitique est clairement mise en exergue par la septième proposition de l'*Idée* en ces termes : «Le problème de l'établissement d'une constitution civile parfaite est lié au problème de l'établissement des relations régulières entre les États, et ne peut pas être résolu indépendamment de ce dernier»<sup>18</sup>.

L'universalisation de la relation juridique est la dernière étape du processus qui permettra à l'humanité de réaliser les conditions nécessaires pour le complet développement de ses dispositions. L'humanité est conduite au cosmopolitisme par la même dynamique que celle qui a conduit les hommes de l'état de nature à l'état civil. Le moteur de cette dynamique reste toujours l'insociable sociabilité. C'est elle qui poussera les États qui ont des rapports et qui sont mutuellement victimes de l'usage non régulé qu'ils font de leur liberté, à sortir de :

... l'état archaïque de sauvagerie, pour entrer dans une Société des Nations. Là chacun, y compris le plus petit État, 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.<sup>19</sup>

De ce qui précède, il ressort que la philosophie kantienne de l'histoire est une quête de rationalité fondée sur un fil conducteur *a priori* : le principe de finalité. Ce principe permet à l'esprit de ne pas se confronter à l'expérience brute constituée par le divers chaotique des événements historiques, mais de l'organiser de manière systématique et de l'interpréter comme si elle était orientée vers un but, à savoir, l'instauration d'une société cosmopolitique à vocation universelle. Mais cette philosophie de l'histoire peut-elle être lue comme un récit du progrès ?

## 2. L'IDÉE DE PROGRÈS DANS LA PHILOSOPHIE KANTIENNE DE L'HISTOIRE

Envisager de lire la philosophie kantienne de l'histoire à travers la catégorie de progrès nous conduit irrémédiablement à soulever cette question : qu'est-ce qui progresse dans l'histoire ?

### 2.1. LE PROGRES CULTUREL

La culture est généralement définie comme cette part de la réalité que l'homme, de par son travail et sa pensée, ajoute à la nature. Elle est une conquête de

<sup>18</sup> *Idem.*

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 36.

l'homme sur les forces de la nature : forces intérieures et forces extérieures. Elle signifie la sortie de l'homme de l'animalité et l'avènement de l'ordre social. L'opposition *nature/culture* est apparue en anthropologie comme l'une des plus décisives qui soient et elle recoupe pratiquement l'opposition *animal /être humain*. Mais que faut-il entendre par culture chez Kant ? Dans sa philosophie de l'histoire, ce concept s'oppose-t-il radicalement à celui de nature ?

Si l'*Idée d'une histoire universelle* affirme l'appartenance de l'homme à la nature, elle montre aussi que la spécificité de l'homme au sein de la nature réside dans son aptitude à s'affranchir de l'instinct pour produire un monde humain, synonyme de la raison ou encore de la liberté. Cette perfectibilité de l'homme n'a pas une cause transcendante, mais naturelle, du moins lorsqu'on garde présent à l'esprit que la philosophie de l'histoire de Kant utilise le concept de nature dans son sens finaliste. La culture dans ce sens serait donc le développement et le perfectionnement des dispositions originelles de l'homme ou de l'espèce humaine. D'où l'absurdité de reproduire chez Kant l'opposition traditionnelle entre nature et culture.

Dans le paragraphe 83 de la *Critique de la faculté de juger*, Kant pose même que la culture est la fin dernière de la nature par rapport à l'espèce humaine. Nous devons penser que la nature cherche à produire un être apte aux fins, capable d'utiliser toutes les autres productions de la nature en fonction de ses propres projets : « La production de l'aptitude d'un être raisonnable à des fins quelconques en général (et donc dans sa liberté) est la culture. Donc, seule la culture peut être la fin dernière que nous avons raison d'attribuer à la nature par rapport à l'espèce humaine »<sup>20</sup>.

Kant établit cependant une certaine hiérarchie au sein de la culture. Au niveau inférieur, se trouve la culture de l'habileté qu'il définit comme « la plus noble condition subjective de l'aptitude à réaliser des fins en général »<sup>21</sup>. Au niveau supérieur, nous avons la culture de la discipline qui « consiste dans la libération de la volonté du despotisme des désirs, par lesquels, en nous attachant à certains objets naturels, nous sommes rendus incapables de choisir par nous-mêmes »<sup>22</sup>. Ce dernier niveau de culture vise donc à rendre la volonté autonome à travers la domination par l'homme de ses penchants naturels.

Si le récit des manifestations phénoménales du vouloir humain à partir d'un fil conducteur *a priori* peut également être interprété comme le processus par lequel l'homme s'arrache de l'instinct pour accéder à la culture, en tant que celle-ci est un état de développement et de perfectionnement des dispositions originelles de l'homme, de son habileté, force est de reconnaître que la philosophie de l'histoire de Kant met en scène le progrès de la culture. Mais le progrès culturel n'est-il pas la matrice fondamentale et la condition de possibilité d'autres formes de progrès ?

<sup>20</sup> E. Kant, *Critique de la faculté de juger* (1790), trad. fr. J.-R. Ladmiraal et al., *Œuvres philosophiques II. Des prolégomènes aux écrits de 1791*, Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1985, p. 1234.

<sup>21</sup> *Idem*.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 1235.

## 2.2. LE PROGRES MORAL

La question de savoir si le récit de la succession des actes humains dans le monde sensible, selon un plan défini *a priori*, permet d'affirmer le progrès moral de l'espèce humaine est une préoccupation qui traverse quasiment et de manière implicite toute la philosophie de l'histoire de Kant. En fait le concept de progrès n'est pas neutre, il suppose toujours en filigrane un jugement de valeur sur une évolution perçue comme souhaitable. *Stricto sensu*, le concept de progrès « ne peut être interprété que d'une seule manière, à savoir comme désignant un progrès moral »<sup>23</sup>. Mais peut-on sans contradiction défendre le progrès moral de l'humanité à partir de la philosophie de l'histoire lorsqu'on sait que celle-ci relève de la téléologie empirique ? En termes simples, la raison spéculative ou théorique peut-elle fonder un récit du progrès moral ?

À ce problème théorique posé par la question du progrès moral, c'est-à-dire le problème des rapports entre moralité et expérience, on peut encore ajouter le pessimisme à l'égard de la nature de l'homme : « le bois dont l'homme est fait est si noueux qu'on ne peut y tailler des poutres droites »<sup>24</sup>. Comment peut-on dès lors à partir du spectacle historique qui, dans l'ensemble, ressemble à « un tissu de folie »<sup>25</sup>, affirmer que l'humanité est en constant progrès vers le mieux ?

Cette problématisation montre clairement qu'on ne peut pas, sans précautions, affirmer le progrès moral à partir de la philosophie de l'histoire qui se limite aux manifestations phénoménales du vouloir humain. Kant a parfaitement conscience de ces difficultés et il ne veut surtout pas s'exposer à la raillerie de ses contemporains qui, sur la base de l'expérience, soutiennent sinon la décadence, du moins la thèse de la stagnation morale de l'espèce humaine. *Théorie et pratique* est l'opuscule qui illustre parfaitement toutes les précautions dont Kant s'entoure non seulement pour répondre à ses contradicteurs, mais aussi pour défendre la possibilité du progrès moral.

Dans la troisième et dernière partie de cet opuscule, Kant revient sur la polémique qui l'oppose au « pénétrant et subtil »<sup>26</sup> Moses Mendelssohn et qui porte sur la question : « Existe-t-il dans la nature humaine des dispositions qui autorisent à conclure que l'espèce progressera toujours vers le mieux, et que le mal des temps présents et passés se perdra dans le bien des temps futurs ? »<sup>27</sup> A cette question, Mendelssohn qui ne croit pas en l'avenir de l'espèce humaine, répond par la négative

<sup>23</sup> P.-E. Druet, *La philosophie de l'histoire chez Kant*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 47.

<sup>24</sup> E. Kant, « Idée d'une histoire universelle... », *La philosophie de l'histoire*, ed. cit., p. 35.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>26</sup> A. Philonenko, *L'œuvre de Kant. La philosophie critique*, tome 2, Paris, Editions Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1972, p. 37.

<sup>27</sup> « Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut point », trad. fr. L. Ferry, *Œuvres philosophiques III. Les derniers écrits*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1986, p. 293.

et taxe tous ceux qui – comme Kant – répondent par l’affirmative, de purs théoriciens et de rêveurs qui sont partout démentis par le cours réel de l’histoire de l’humanité. La réalité historique montre que l’humanité se comporte comme le rocher de Sisyphe, « elle oscille constamment entre deux bornes fixes, vers le haut, vers le bas ; mais elle conserve à peu près, si l’on considère l’ensemble, le même niveau de moralité dans tous les temps »<sup>28</sup>. Sur la base de ce constat, il recommande ironiquement à tous ceux qui veulent sonder les desseins de la providence de cesser de « forger des hypothèses », mais de lire le spectacle désolant et triste qui se déroule sous leurs yeux. Contre ce pessimisme affirmé et assumé de Mendelssohn, Kant oppose son optimisme sans faille :

Le genre humain est constamment en progrès en ce qui concerne la culture, en tant qu’elle est sa fin naturelle, on le considère comme progressant également vers le mieux en ce qui concerne la fin morale de son existence, et que cette progression est sans doute *interrompue* parfois, mais jamais *rompue*.<sup>29</sup>

Ces mêmes flottements ou hésitations qui traduisent les difficultés qu’il y a à penser le progrès moral à partir de la philosophie de l’histoire vont se retrouver dans *Le Conflit des facultés*, dernier texte de Kant sur l’histoire où il va se tourner vers l’expérience historique pour chercher des événements susceptibles de fonder sa thèse du progrès moral. Il affirme clairement : « il doit se produire dans l’espèce humaine quelque expérience qui, en tant qu’événement, indique son aptitude et son pouvoir à être cause de son progrès, et à en être l’auteur »<sup>30</sup>.

L’expérience historique à laquelle Kant fait implicitement allusion ici est la Révolution française qu’il considèrerait comme l’évènement politique majeur de son temps. Cette Révolution qui trouvait aux yeux du monde « une sympathie d’aspiration »<sup>31</sup> serait le « signe historique »<sup>32</sup> de la disposition naturelle de l’espèce humaine au progrès moral. Dans ces analyses, la thèse du progrès moral est défendue dans une perspective clairement théorique qui est davantage conforme à l’esprit de la philosophie de l’histoire. C’est pourquoi le gain que le progrès est censé apporter au genre humain sera : « Non pas une quantité toujours croissante de la *moralité* quant à l’intention, mais une augmentation des effets de sa *légalité* dans les actions conformes au devoir, quel que soit le motif qui ait pu les déterminer »<sup>33</sup>. C’est donc tout naturellement que nous sommes conduits à l’autre forme de progrès postulée par la philosophie kantienne de l’histoire, à savoir le progrès juridique et politique.

<sup>28</sup> *Idem*, cité par Kant.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 294, souligné par l’auteur.

<sup>30</sup> E. Kant, « Le Conflit des facultés », *La philosophie de l’histoire*, ed. cit., p. 169.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 177, souligné par l’auteur.

### 2.3. LE PROGRES JURIDIQUE ET POLITIQUE

La philosophie de l'histoire, dans son récit théorique, met clairement en évidence un progrès du droit. Ce progrès peut être interprété comme affecté par un double mouvement. Le premier mouvement est extensif, il est marqué par l'universalisation de la relation juridique. Il s'agit en fait du problème de la réalisation de la paix par la pacification des rapports entre les individus dans l'État et les rapports entre les États à travers l'instauration du droit.

L'universalisation du droit pose cependant plusieurs problèmes, notamment celui de savoir sur quel mode il faut la concevoir. Doit-elle aboutir à un État mondial ou seulement à une fédération d'États libres ? Sur cette question, la pensée de Kant semble avoir connu une évolution au cours du temps. Dans le texte de 1784, *Idée d'une histoire universelle*, il compare encore la sortie de l'état de nature des individus et celle des États. La proposition VII associe d'ailleurs les deux types de problèmes.

Mais dans les textes ultérieurs, notamment dans *Théorie et pratique, Projet de paix perpétuelle, Doctrine du droit*, Kant manifestera ouvertement sa crainte de voir un tel État se transformer en un despotisme universel. Son argument est simple : tout État qui n'a plus de puissances extérieures pour le menacer est amené à supprimer à l'intérieur la liberté des citoyens. Raison pour laquelle, l'idée positive d'une république universelle sera remplacée par l'idée d'une « fédération d'États libres »<sup>34</sup>. Selon Alain Renault, Kant a nettement tranché ce débat, il a opté pour la version de l'idéal cosmopolitiste « qui passe par une coexistence juridiquement réglée entre les divers États souverains ».<sup>35</sup>

En effet, Kant admirateur de Rousseau, pensait comme ce dernier que plus le gouvernement gagne en extension, plus les lois perdent leur vigueur : « Avec l'extension par trop grande, allant jusqu'à de lointaines contrées, d'un tel État constitué de peuples, son gouvernement serait finalement rendu impossible, et aussi par conséquent la protection de chacun de ses membres »<sup>36</sup>. En définitive, l'universalisation, en tant que premier mouvement qui affecte le progrès du droit est censée aboutir à la constitution d'une fédération d'États libres, c'est-à-dire à une alliance dont la seule perspective est de garantir la paix, et où les États particuliers ne renoncent pas à leur souveraineté.

Le second mouvement qui affecte le droit dans la philosophie kantienne de l'histoire est la progressive moralisation des constitutions des États dont l'aboutissement est l'avènement du droit civil incarné par l'État républicain. Chez Kant, le droit civil est fondé sur un contrat ou pacte social qu'il n'hésite pas à

<sup>34</sup> E. Kant, *Projet de paix perpétuelle, Œuvres philosophiques III. Les derniers écrits*, ed. cit., p. 345.

<sup>35</sup> A. Renault, *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1997, p. 474.

<sup>36</sup> E. Kant, *Métaphysique des mœurs, Œuvres philosophiques III. Les derniers écrits*, ed. cit., p. 624.

considérer comme un « devoir inconditionné et premier »<sup>37</sup>, consacrant ainsi sinon la confusion, du moins le rapprochement du droit avec la morale. On comprend dès lors pourquoi dans la philosophie de l'histoire de Kant, le droit semble jouer à la fois le rôle de moyen et de fin. En tant que moyen, il crée un espace social où tous les individus sont libres de poursuivre leurs intérêts pour autant qu'une telle liberté s'accorde avec celle des autres, et de ce point de vue, il est le moyen le plus efficace du développement culturel ; en tant que fin, le droit assure le respect au moins extérieur des lois morales fondamentales avec lesquelles il partage à la fois la forme pratique et l'universalité. Parce qu'il est fondé sur le concept de contrat social défini *a priori*, le droit civil représente donc sur le plan du progrès juridique et politique, une moralisation progressive, ne serait-ce qu'extérieure, de l'humanité. Mais l'idée de progrès telle qu'elle est déductible de la philosophie kantienne de l'histoire est-elle l'œuvre de la nature ou celle de la de la liberté ?

### 3. DU PROGRÈS COMME DEVOIR

La philosophie kantienne de l'histoire pense le progrès non pas comme une nécessité historique, mais en termes de perfectibilité, c'est-à-dire une possibilité dont l'actualisation dépend de l'engagement effectif des hommes ou des peuples.

#### 3.1. LA NECESSITE DE L'ENGAGEMENT DES PEUPLES DANS LA CONSTRUCTION DE LEUR DEVENIR

S'il y a un aspect par lequel l'idée kantienne du progrès garde un intérêt pour les sociétés contemporaines confrontées au redoutable problème du sous-développement et de la misère, et qui aspirent à un mieux-être, c'est incontestablement l'idée qu'elle porte en filigrane selon laquelle le progrès n'est pas une bienheureuse fatalité historique, qu'il est et reste tributaire de l'initiative volontariste des hommes ou des peuples. Il convient de mesurer toutes les conséquences qu'une telle thèse peut avoir sur les consciences collectives et individuelles.

De prime abord, on peut constater pour le déplorer que les pays sous-développés sont paradoxalement ceux dont les citoyens semblent définitivement avoir renoncé à ce que Marcien Towa appelle le « droit à l'initiative historique »<sup>38</sup> pour s'installer dans la résignation qui les contraint à tout accepter, même l'inacceptable. Tout se passe comme si le progrès, le mieux-être auquel personne n'a pourtant renoncé devait advenir par enchantement ou par l'intervention d'une divine providence. L'expression manifeste de ce renoncement est la prolifération exponentielle

<sup>37</sup> E. Kant, « Sur le lieu commun... », *Œuvres Philosophiques III. Les derniers écrits*, ed. cit., p. 269.

<sup>38</sup> M. Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Editions CLÉ, 1971, p. 36.

des Églises où se ruent des citoyens désespérés, à la recherche d'un hypothétique miracle en termes de guérison, d'emploi, de richesse ou de position de pouvoir. Si l'on s'en tient à cette tendance, on pourrait croire que c'est par la religion, la vie intérieure accrue que ces pays parviendront à vaincre l'antique misère et l'aliénation. Ce qui est évidemment une dramatique illusion car, « l'esprit de la religion est en effet un esprit de soumission à l'irrationnel et à l'ordre qu'on croit émaner d'un être qui nous surpasse en toutes choses et cumule les perfections dont nous rêvons »<sup>39</sup>.

On pourrait penser que cette démission et ce renoncement à soi sont l'apanage exclusif des couches populaires analphabètes ou très peu instruites, et que les intellectuels, fort de leur science et de leur savoir disposent des moyens qui leur permettent de résister à la tendance générale, de prendre du recul, de se mettre au-dessus de la mêlée et d'indiquer à la société la direction à suivre. Malheureusement, il n'en est rien. Dans ces pays, les intellectuels ou ce qui en tient lieu, s'ils ne se transforment pas en griots pour louer des systèmes gouvernants dont la longévité aux affaires et le degré d'embourgeoisement rivalisent avec la paupérisation toujours croissante des populations qu'ils prétendent pourtant gouverner, ils se murent dans un silence assourdissant sous le fallacieux prétexte de la neutralité scientifique, devenant ainsi, sinon responsables, tout au moins complices du système. Le jugement de Njoh Mouelle à ce sujet est sans appel : « La complicité de l'intellectuel avec la crise est évidente. La pérennité de celle-ci lui garantit une bonne pêche en eaux troubles (...) Il juge qu'il est plus facile d'entrer dans le système que d'entreprendre, de l'extérieur de secouer le système ».<sup>40</sup>

Dans un tel contexte, la théorie kantienne qui fait dépendre le progrès de la liberté résonne comme une interpellation ou un défi. Elle invite les parties de l'humanité qui stagnent ou régressent à sortir de la résignation pour se réapproprier leur histoire, pour infléchir la courbe de leur évolution vers le progrès. Penser le progrès par référence à l'idée de liberté signifie que l'évolution historique dépend des hommes, qu'elle nécessite leur engagement actif dans des domaines tels que le droit, la justice, la science et la technologie, la paix, le développement économique et social, la préservation de l'environnement en tant que condition *sine qua non* de la pérennité de l'espèce humaine. En clair, le progrès, idée dynamique du devenir de l'humanité, ne s'incarne dans l'histoire qu'à travers l'action et l'engagement effectifs des hommes, c'est pourquoi il engage leur responsabilité non seulement dans l'intervalle de temps dans lequel s'inscrit leurs actions, mais également pour les futures générations.

### 3.2. L'ETHIQUE DE LA RESPONSABILITE INTERGENERATIONNELLE

La philosophie kantienne de l'histoire est fondatrice d'une éthique de la responsabilité intergénérationnelle dont l'originalité n'est pas sans rappeler les éthiques contemporaines de la responsabilité. Cette éthique connaît plusieurs niveaux

<sup>39</sup> E. Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Yaoundé, Éditions CLÉ, 1998, p. 140.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 45.

de conceptualisation dans la philosophie de l'histoire de Kant. Le premier niveau est corrélatif à la définition du sujet de l'histoire. On sait que chez Kant, c'est l'espèce humaine, et non pas l'individu, qui est le sujet de l'histoire. La justification qu'il en donne est que le perfectionnement de la raison dont dépend le complet développement des dispositions de l'espèce humaine requiert un temps qui excède de loin l'espérance de vie individuelle. Il s'en suit dès lors que le progrès doit être pensée comme une œuvre collective dont l'édification nécessite la mise à contribution d'une suite interminable de générations :

Ce qui demeure étrange ici, c'est que les générations antérieures semblent toujours consacrer toute leur peine à l'unique profit des générations ultérieures pour leur ménager une étape nouvelle, à partir de laquelle elles pourront élever plus haut l'édifice dont la nature a formé le dessein, de telle manière que les dernières générations seules auront le bonheur d'habiter l'édifice auquel a travaillé (sans s'en rendre compte à vrai dire) une longue lignée de devanciers, qui n'ont pas pu prendre personnellement part au bonheur préparé par elles.<sup>41</sup>

Certes on peut nous rétorquer que cette éthique de la responsabilité n'en est pas une, et on n'aura pas tort, parce que les générations antérieures qui se sacrifient pour la postérité le font de manière involontaire. Elles sont simplement victimes d'une sorte de *ruse de la nature* qui fait qu'en croyant travailler égoïstement pour elles-mêmes, elles contribuent, sans le savoir, à l'accomplissement d'un dessein qui les dépasse et qui engage le sort de l'humanité tout entière. Or, la responsabilité, *stricto sensu*, suppose toujours la conscience et la liberté du sujet agissant. Même si cette critique est pertinente, nous continuons néanmoins à soutenir que la manière dont Kant détermine le sujet de l'histoire pose les bases d'une éthique qui fait que les générations antérieures se trouvent de *facto* responsables de la postérité. Il reste maintenant à confirmer cette première intuition de lecture.

Le deuxième niveau de conceptualisation de cette éthique précise et approfondit les premiers balbutiements que nous avons relevés ci-dessus. Le signe caractéristique de cette évolution est la rupture avec le principe de finalité sous la forme de la *ruse de la nature* qui était censée amener les générations antérieures à agir sur la postérité sans le savoir ni le vouloir. Ici, Kant fonde désormais ce devoir de responsabilité sur une volonté d'abord hétéronome, et ensuite autonome.

Dans le premier cas, le devoir de responsabilité intergénérationnelle se fonde sur la peur des générations antérieures d'être mal jugées par la postérité. C'est donc par pur orgueil ou par amour-propre qu'elles se sentent obligées de poser des actes qui soient de nature à susciter le respect ou l'admiration de la postérité. C'est de cette façon que Kant aborde cette question à la fin de l'opuscule de 1784 lorsqu'il se pose la question de savoir comment nos descendants liront l'histoire. Il répond : « sans aucun doute, ils apprécieront celle des temps reculés, dont les documents se seront

<sup>41</sup> E. Kant, « Idée d'une histoire universelle... », *La philosophie de l'histoire*, ed. cit., p. 30.

perdus pour eux depuis longtemps, du seul point de vue de la contribution ou du préjudice que les peuples et les régimes ont apporté sur le plan cosmopolitique », et il martèle pour terminer que cette prise de conscience reste « le seul moyen qu'ils ont de transmettre leur glorieux souvenir à la postérité »<sup>42</sup>.

Bien que cette première formulation directe de la responsabilité intergénérationnelle ne réponde pas encore à toutes les exigences morales, notamment à cause qu'elle est fondée sur un principe hétéronome, elle garde quand même un intérêt politique indéniable. Par quoi reconnaît-on principalement un véritable homme d'État ? D'une part, par le souci permanent de défendre et de promouvoir l'intérêt général, et d'autre part, par la volonté ferme et affichée d'inscrire son action dans l'histoire, de laisser des marques indélébiles qui pourront servir de repères à la postérité. Ne serait-il pas souhaitable que les dirigeants des pays sous-développés soient animés par ce type de souci ?

La formulation définitive et la plus aboutie de cette éthique de la responsabilité intergénérationnelle se trouve dans *Théorie et pratique*. Face au pessimisme historique de Moses Mendelssohn qui se fonde sur le cours réel de l'histoire pour démontrer que l'humanité stagne, Kant va faire recours à la raison pratique pour rétorquer que l'humanité est en constant progrès vers le mieux, tant du point de vue culturel que moral. Pour Kant en effet, la croyance au progrès est un devoir moral, mieux un devoir de responsabilité fondé par la raison pratique, c'est pourquoi il s'impose à l'homme de manière inconditionnelle et n'a pas besoin d'être justifié outre mesure :

Je m'appuie en effet sur mon devoir inné d'agir sur la postérité, en tant que membre de la suite des générations de telle sorte qu'elle devienne toujours meilleure et qu'ainsi ce devoir puisse se transmettre régulièrement d'un membre à un autre des générations.<sup>43</sup>

Ainsi, pour la première fois dans l'histoire de la philosophie, Kant pose que notre responsabilité s'étend au-delà du laps de temps dans lequel s'inscrit nos actions, que le souci de la postérité est un principe d'action valable aussi bien du point de vue individuel que collectif. Comment dès lors ne pas considérer cette thèse comme l'ancêtre de toutes les philosophies de la responsabilité intergénérationnelles ? Pourtant Hans Jonas affirme être pionnier en la matière : « Nulle éthique antérieure, n'avait eu à prendre en considération la condition globale de la vie humaine et l'avenir lointain et l'existence de l'espèce elle-même »<sup>44</sup>. Mais nous savons que cette position de Jonas n'est pas juste et tout ce que nous venons de développer s'agissant

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>43</sup> E. Kant, « Sur le lieu commun... », *Œuvres philosophiques III. Les derniers écrits*, ed. cit., p. 294.

<sup>44</sup> H. Jonas, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. fr. J. Greisch, Paris, Flammarion, 1995, pp. 33–34.

de Kant est là pour le démontrer. Alors, que ces thèses aient pu inspirer la postérité et qu'elles continuent encore aujourd'hui à nous fournir des instruments qu'il nous revient, par un dépassement dialectique, de réactualiser pour répondre aux questions qui interpellent l'humanité, est une preuve supplémentaire de la fécondité exceptionnelle de la pensée de Kant.

## CONCLUSION

L'idée de progrès déductible de la philosophie kantienne de l'histoire peut-elle fonder une éthique de la responsabilité intergénérationnelle ? Telle est la question qui nous a servi de fil conducteur dans cette réflexion. La philosophie de l'histoire de Kant dont les premiers textes datent de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle développe une perspective sur l'histoire qui montre que l'humanité est en constant progrès vers le mieux. Ce progrès qui doit culminer avec le perfectionnement moral de l'humanité, est d'abord conçu comme un progrès du droit dont la vocation est de tendre vers la réalisation d'une société cosmopolitique régie par un droit universel.

Toutefois, si Kant postule le progrès comme le sens de l'histoire universelle, il n'en fait pas une loi naturelle déterminante. Ceci est la conséquence directe du fondement téléologique qu'il confère à sa philosophie de l'histoire et qui nous a amené à conclure que tous les jugements sur le progrès historique de l'humanité sont de type réfléchissant et ne peuvent donc pas prétendre constituer une connaissance doctrinale. Mais si l'évolution des sociétés humaines n'est pas gouvernée par une logique immanente qui transcende les volontés humaines, cela signifie que le progrès en tant que sens de l'histoire ne peut avenir que par la liberté incarnée dans l'engagement actif des hommes et des peuples. Kant postule ce progrès comme un devoir qui engage la responsabilité des hommes bien au-delà de l'intervalle de temps dans lequel s'inscrit leur existence. Nous avons démontré que cette façon de penser le progrès a inauguré une éthique de la responsabilité intergénérationnelle mal reconnue par la postérité.