
FINALITÉ ET HISTORICITÉ DE LA RAISON DANS LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE DE KANT

INTRODUCTION

Parmi les recherches récentes consacrées à l'*opus* kantien, on rencontre la position selon laquelle l'expression « *der ganze Kant* » (le Kant entier) ne pourrait pas offrir une caractérisation pertinente. Sous cette expression, on peut subsumer les efforts qui, non seulement visent à saisir la pensée kantienne à partir de la perspective première de l'œuvre principale, c'est-à-dire, avant tout, à partir des trois *Critiques*, mais qui, de plus, prennent en considération les écrits soi-disant « secondaires ». Il s'agit également, dans cette perspective, de rendre plus accessibles, grâce aux écrits secondaires, les conceptions exposées dans les œuvres principales et d'attirer l'attention sur les problématiques et les thèmes philosophiques, qui y demeurent implicites. On éviterait ainsi une compréhension de Kant partielle et déformée. L'attention se porte alors, en effet, sur le « Kant entier », ce qui signifie également sur le « système » kantien ou – comme l'a formulé Dieter Heinrich lors du congrès Kant de Berlin en 2000 – sur les « pensées conclusives » de Kant¹.

En 1781, Kant avait déjà à l'esprit, certes de manière rudimentaire, l'idée théorique d'un système philosophique, idée qu'il déterminera de manière plus précise, méthodiquement, dans la *Critique de la raison pure*, même s'il n'achèvera son système que vingt bonnes années plus tard. Il est donc d'autant plus étonnant que Kant publie seulement trois ans après la parution de la première *Critique*, avec l'*Idée d'une histoire au point de vue cosmopolitique*, un écrit qui contient, et pas seulement de manière implicite, ces idées fondamentales qui concernent précisément le tout de son système, système qu'il ne développera que beaucoup plus tard.

1. Cf. D. Henrich, « Systemform und Abschlussgedanke – Methode und Metaphysik als Problem in Kants Denken », in V. Gerhardt, R.-P. Horstmann et R. Schumacher (dir.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, vol. 1, Berlin/New York, De Gruyter, 2001, p. 94-115.

Même si cela est souvent considéré comme superficiel, il s'agit pour Kant, dans cet écrit de 1784, de la philosophie de l'histoire en tant que « récit », dont « les actions humaines » sont l'objet, récit dans lequel – en parfait accord avec la *Critique de la raison pure* – ces actions doivent être conçues comme des « phénomènes » de la « *liberté du vouloir* »¹. Le problème qui occupe Kant se laisse alors réduire à la question de savoir si l'histoire suit un cours conforme à une fin et si un développement intentionnel et donc un plan, même si c'est uniquement « *globalement* »², se trouvent au fondement de l'histoire.

Celui qui réduit le texte kantien à la question de la signification de l'histoire passe à côté d'un point décisif. L'*Idée d'une histoire universelle* est, en effet, un projet extrêmement ambitieux, dans la mesure où Kant se réfère déjà dans cet écrit au tout de sa philosophie, et ce, avant même d'avoir rédigé ses trois œuvres principales ainsi qu'un certain nombre d'écrits secondaires significatifs. Kant explicite déjà dans l'*Idée* l'objectif de la mise en œuvre conséquente d'une métaphysique de la finitude, c'est-à-dire d'une théorie de la connaissance finie et de ses limites, à savoir : la réalisation de la liberté au sein de structures politiques et sociales internationales sous les conditions du droit. Ce but ne peut être atteint que dans l'histoire au moyen de la formation (*Ausbildung*) des dispositions naturelles, y compris rationnelles, de l'homme grâce à la « culture » comme « *fin dernière de la nature* »³ vers laquelle l'espèce humaine évolue en tant que communauté politique.

Dans cette contribution, nous devrons montrer que même si Kant n'explique, il est vrai, cette conception que dans la *Critique de la faculté de juger*, dans un raisonnement compliqué, il y recourt déjà de manière systématique dans l'*Idée d'une histoire au point de vue cosmopolitique*. Cela ne doit en aucun cas être considéré comme une “petitesse” immanente à l'œuvre qu'il conviendrait de négliger, mais constitue un problème systématique déterminant. Car, selon la « Première proposition » de l'*Idée* :

*Toutes les dispositions naturelles d'une créature sont destinées à se déployer un jour de façon exhaustive et finale*⁴

et selon la « Deuxième proposition » :

*Chez l'homme (en tant que seule créature raisonnable sur terre), les dispositions naturelles qui visent à l'usage de sa raison ne devraient être développées complètement que dans l'espèce, mais non dans l'individu*⁵.

1. *Idée*, AK VIII, 17; OP II, 187.

2. *Ibid.*

3. CFJ, AK V, 431; OP II, 1234.

4. *Idée*, AK VIII, 18; OP II, 189.

5. *Ibid.*

Il semble découler par conséquent de ces deux premières propositions de l'*Idée* que les dispositions naturelles rationnelles de l'homme semblent également connaître, même si c'est uniquement dans l'espèce, un développement historique de leur formation (*Ausbildung*) complète conformément à une fin. Si nous partons du fait que nous avons affaire, dans la *Critique de la raison pure*, à une faculté de connaître complètement formée, même si c'est idéalement, alors la question se pose de savoir si Kant pourrait affirmer dans l'*Idée* que cette faculté est elle-même le produit d'une genèse historique-(naturelle). Si tel était le cas, il y aurait un conflit sérieux entre, d'une part, l'exigence rationnelle ahistorique *a priori* de la philosophie transcendantale et, d'autre part, le devenir historique de la raison, qui réduirait à néant une telle exigence. La question se pose : la doctrine transcendantale kantienne des facultés repose-t-elle sur un récit empirique-descriptif, c'est-à-dire : sur un récit historique-génétique ? De prime abord, c'est du moins ce que suggère l'*Idée*. Cependant, lorsqu'on y regarde de plus près, il apparaît clairement que l'exigence d'apriorité de la doctrine transcendantale des facultés est compatible avec une conception globale de la réalisation historique de la « *fin dernière de la nature* », de la « culture »¹.

Afin d'établir cette compatibilité, nous procéderons en trois temps : dans une première section, nous présenterons l'exigence historiciste de l'*Idée d'une histoire universelle* d'un développement des dispositions naturelles conformément à une fin avec comme but idéal les structures d'un État politique fédéral international. Le conflit que nous venons de mentionner apparaît alors clairement dans l'idée d'un développement génétique conforme à une fin. Dans la deuxième section, il conviendra de considérer rétrospectivement l'*Idée* de 1784 à partir de la *Critique de la faculté de juger*, pour autant que cela permet de reconnaître en quoi l'apriorisme de la raison est compatible avec la téléologie de la fin ultime de l'histoire, précisément dans la mesure où la finalité de l'histoire ne présente aucune connaissance objective, mais demeure une téléologie – même si les événements historiques ou les actions s'accomplissent en tant que phénomènes dans l'espace et le temps. Pour finir, nous synthétiserons dans un bilan les résultats obtenus au fil de cette présentation, et les évaluerons.

1. CfJ, AK V, 431 ; OP II, 1234.

**LE DÉVELOPPEMENT CONFORME À UNE FIN
DES DISPOSITIONS NATURELLES DANS L'HISTOIRE**

Il semble presque superflu de mentionner que la fonction cognitive des deux souches de la connaissance, que sont la sensibilité et l'entendement, ne peut pas, en tant qu'il s'agit de sources de la connaissance *a priori*, être légitimée par un récit génétique-historique. Et, pourtant, c'est comme si Kant avait assoupli, dans l'*Idée d'une histoire au point de vue cosmopolitique*, l'exigence rationnelle stricte d'apriorité de la *Critique de la raison pure*. C'est du moins l'impression qui s'impose au lecteur des deux premières propositions, dans lesquelles Kant affirme le développement complet conforme à une fin de toutes les «dispositions naturelles», aussi bien rationnelles que non rationnelles, de l'homme dans son espèce¹. Si on fait abstraction des passages dans lesquels Kant parle, par exemple, de vouloir «poursuivre» les concepts purs de l'entendement «jusqu'en leurs premiers germes et dispositions dans l'entendement humain»², comme une simple *façon de parler* métaphorique, nous avons un passage, au demeurant très discuté, de la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, qui semble indubitablement autoriser une compréhension, en fin de compte, historique-génétique de la faculté de la raison. Précisément, dans le § 27 de la déduction transcendantale, Kant distingue deux explications de l'«accord nécessaire de l'expérience avec les concepts de ses objets»³: «ou bien l'expérience rend possibles ces concepts, ou ces concepts rendent possible l'expérience»⁴. Concernant les concepts purs de l'entendement, seule la seconde option peut être retenue, dont Kant précise ensuite qu'elle constitue une sorte de «système de l'épigénèse de la raison pure»⁵. Kant rejette alors comme une supposition métaphysique-dogmatique une troisième option, à savoir «une sorte de *système de préformation* de la raison pure», qui comprend les concepts purs comme des «dispositions subjectives à penser (...) par notre créateur»⁶. Selon Kant, on peut donc montrer comment les concepts rendent possible l'expérience *a priori*. Or, si l'on pose, en outre, la question de l'origine de ces concepts, la réponse est de toute évidence qu'il faut l'expliquer par une «épigénèse de la raison pure». Mais ce que cela signifie précisément est loin d'être clair. Dans tous les cas, certains considèrent l'*usage* que Kant fait du concept d'«épigénèse», issu de la biologie de son époque, comme l'indice évident d'une position qui –pour le dire de manière générale– part d'une faculté rationnelle historiquement indéterminée au niveau de l'espèce, qui forme des capacités cognitives spécifiques lors de son évolution historique-génétique. Il n'y a pas lieu ici d'expliciter davantage la conception

1. Cf. *Idée*, AK VIII, 18; OP II, 189.

2. CRP, AK III, 84; OPI, 823-824.

3. CRP, AK III, 128; OPI, 877.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

6. CRP, AK III, 128-129; OPI, 878.

kantienne de l'épigénèse, conception qui, d'ailleurs, est loin d'être incontestée dans la recherche consacrée à la pensée de Kant. Avec la mention explicite du concept d'« épigenèse »¹, l'apriorisme transcendental de la raison semble pourtant perdre son innocence, dans la mesure où Kant est manifestement disposé à en réviser le rigorisme en faveur d'une explication historique-biologique du développement des facultés de la raison humaine².

L'Idée d'une histoire au point de vue cosmopolitique semble, du moins, faire valoir une telle conception épigénétique de la raison pure. L'argumentation de cet écrit s'articule, au fond, en trois moments principaux. Dans les trois premières des neuf propositions, Kant énonce ses thèses principales, à savoir, comme nous l'avons déjà souligné, que « les dispositions naturelles d'une créature » doivent se « déployer complètement et conformément à une fin » en accord avec la « doctrine téléologique de la nature » présupposée³. Il vaut pour les hommes que « les dispositions naturelles qui visent à l'usage de sa raison ne devraient être développées complètement que dans l'espèce, mais non dans l'individu »⁴. Ce développement complet et conforme à une fin des dispositions naturelles est tout autant déterminé dans la nature naturellement que l'effort qu'accomplit l'homme dans la poursuite de ses buts pratiques⁵.

Les propositions quatre à six répondent à la question de savoir comment la nature parvient à faire que les dispositions naturelles dans l'espèce humaine puissent se développer de manière complète et conforme à une fin. Selon Kant, le « moyen », dont se sert la nature pour atteindre ce but, est l' « antagonisme dans la société, pour autant que celui-ci se révèle être cependant en fin de compte la cause d'un ordre légal de celle-ci. »⁶. C'est le passage dans lequel Kant parle de la célèbre « insociable sociabilité des hommes » comme d'une disposition naturelle. L' « inclination » éveillée par les conflits entre les hommes à se sociabiliser est

1. CRP, B 167; OPI, 877.

2. Pour une analyse plus détaillée du rôle du concept d'« épigenèse » dans la philosophie kantienne voir J. Mensch, *Kant's Organicism. Epigenesis and the Development of Critical Philosophy*, London, The University of Chicago Press, 2013, p. 80 sq. Voir aussi *id.*, « Genealogy and Critique in Kant's Organic History of Reason », *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy* 1, 2015, p. 178-196. Pour une discussion critique de l'interprétation de Mensch, voir J. Zammuto, « Bringing Biology Back : The Unresolved Issue of "Epigenesis" in Kant », *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy* 1, 2015, p. 197-216, et G. Zöller, « Metaphor and Method. Jeniffer Mensch's Organicist Kant Interpretation in Context », *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy* 1, 2015, p. 217-234.

3. *Idée*, AK VIII, 18; OP II, 189.

4. *Ibid.*

5. Voir *Idée*, AK VIII, 19. Cf. K. Ameriks, « The purposive development of the capacities », in J. Schmidt et A. Rorty (dir.), *Kant's « Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim »: A Critical Guide*, Cambridge, CUP, 2009, p. 46-67, en part. p. 63 sq., pour une discussion de la relation entre connaissance *a priori* et connaissance historique. Selon Ameriks, la conception kantienne de la raison n'est pas *historique*.

6. *Idée*, AK VIII, 20; OP II, 192.

une qualité naturelle de l'homme, auquel recourt également la nature pour former les « talents »¹ humains. Kant écrit :

Que la nature soit donc remerciée pour ce caractère peu accommodant, pour cette vanité qui rivalise jalousement, pour ce désir insatiable de posséder ou même de dominer. Sans elle, toutes les excellentes dispositions naturelles sommeilleraient éternellement à l'état de germes dans l'humanité. L'homme veut la concorde, mais la nature sait mieux que lui ce qui est bon pour son espèce : elle veut la discorde².

Kant considère l'entrée dans une société civile sous les conditions universelles du droit, ce qui signifie, en particulier, sous la condition de la liberté, comme « *le plus grand problème pour l'espèce humaine* »³. Il voit dans l'institution et la garantie de la constitution civile le fondement véritable du développement des dispositions naturelles, de sorte qu'il va jusqu'à affirmer que la « *constitution civile parfaitement juste* » est « pour l'espèce humaine la tâche suprême de la nature »⁴. À dire vrai, selon la conception kantienne, la société civile ne sera atteinte que tardivement, dans le développement historique de l'espèce humaine, en tant que communauté juridique soumise à la loi de la liberté. Son institution ne signifie donc pas en même temps le terme, par suite, le développement complet et conforme à une fin des dispositions naturelles de l'homme dans l'histoire. Comme l'expose Kant dans les propositions sept à neuf de l'*Idée*,

*l'édification d'une constitution civile parfaite est lié[e] au problème de l'établissement d'une relation extérieure légale entre les États, et ne peut être résolu[e] sans ce dernier*⁵.

Car l'« antagonisme » qui existe au niveau des individus se répète au niveau du rapport des sociétés et des États existants et, par là, au niveau des relations internationales interétatiques. Cet antagonisme est dissout par la Société des Nations, qui, en tant que « force unie »⁶ des États, garantit le droit international. C'est également l'œuvre de la nature :

La nature s'est donc à nouveau servi du caractère peu accommodant des hommes, et même du caractère peu accommodant des grandes sociétés et des corps politiques que forme cette espèce de créature, afin de forger, au sein de leur *antagonisme* inévitable, un état de calme et de sécurité (...), c'est-à-dire à sortir de l'absence de loi propre aux sauvages pour entrer dans une Société des Nations⁷.

1. Cf. *Idée*, AK VIII, 20 *sq.*; OP II, 192 *sq.*

2. *Idée*, AK VIII, 21; OP II, 193.

3. *Ibid.*

4. *Idée*, AK VIII, 22; OP II, 194.

5. *Idée*, AK VIII, 24; OP II, 196 (trad. mod.).

6. *Idée*, AK VIII, 24; OP II, 197.

7. *Idée*, AK VIII, 24; OP II, 196-197.

Les structures fédératives internationales sont donc, pour Kant, les conditions du développement des dispositions naturelles de l'homme. Si ce développement s'accomplit historiquement dans l'histoire de l'espèce humaine, il ne doit pas cependant être restreint au politique, mais comprend de manière tout à fait fondamentale la « culture » de l'homme, c'est dire : le développement de l'« art », de la « science » et de la « moralité »¹. Kant conclut ainsi :

On peut considérer l'histoire de l'espèce humaine dans son ensemble comme l'accomplissement d'un plan caché de la nature pour produire une constitution politique parfaite à l'intérieur et, dans ce but, également parfaite à l'extérieur, une telle constitution réalisant l'unique situation dans laquelle la nature peut développer complètement dans l'humanité toutes ses dispositions².

La situation ainsi atteinte serait en même temps une « *situation cosmopolitique universelle* »³ en tant que résultat de la genèse historique mondiale de l'espèce humaine. La conception génétique kantienne de la raison a donc finalement une issue cosmopolitique et semble par là laisser derrière elle le rigorisme de la raison *a priori* individuelle. Compte tenu de ce but, Kant considère comme possible, du moins théoriquement, de « *traiter l'histoire universelle selon un plan de la nature qui vise à l'unification politique parfaite dans l'espèce humaine* »⁴. La question qui s'ensuit immédiatement consiste à savoir si Kant ne fait pas ainsi de la raison pure une raison politique-sociale. On ne sera en mesure de répondre à cette question qu'à la fin de la section suivante.

LA FINALITÉ DES DISPOSITIONS NATURELLES ET L'HISTORICITÉ DE LA CULTURE DANS LA *CRIQUE DE LA FACULTÉ DE JUGER*

L'ensemble de l'interprétation téléologique de l'histoire que Kant formule dans la « Neuvième proposition » à titre de conclusion, à savoir que l'on peut « considérer l'histoire de l'espèce humaine dans son ensemble comme l'accomplissement d'un plan caché de la nature »⁵, constitue une hypothèse dont le statut théorique reste largement obscur dans l'*Idée d'une histoire au point de vue cosmopolitique*. S'agit-il, dans cette conclusion, d'une connaissance issue de la raison théorique ou d'une compréhension téléologique conforme au principe de la finalité du jugement que la faculté de juger réfléchissante énonce sur la nature ? Bien que l'on ne doive absolument pas attendre des processus historiques qu'ils soient l'objet de la considération réfléchissante de la nature qu'effectue la faculté de juger, c'est pourtant la *Critique de la faculté de juger* qui, seule, apporte la

1. Cf. *Idée*, AK VIII, 24; OP II, 197.

2. *Idée*, AK VIII, 27; OP II, 200.

3. *Idée*, AK VIII, 28; OP II, 202.

4. *Idée*, AK VIII, 29; OP II, 202.

5. *Idée*, AK VIII, 27; OP II, 200.

réponse à cette question. Nous allons montrer, dans cette section, que c'est seulement à partir de la perspective de la troisième *Critique* que le sens entier de la conception téléologique de l'histoire de Kant se révèle et que la question du développement complet conforme à une fin des dispositions naturelles rationnelles peut obtenir une réponse.

Tout d'abord, le concept de fin, central dans le contexte de la philosophie de l'histoire, doit, pour Kant également, être déterminé. La *Critique de la faculté de juger* définit la «fin» comme «le concept d'un objet, dans la mesure où il comprend en même temps le fondement de l'effectivité de cet objet», de sorte que la «finalité» doit être comprise comme «l'accord d'une chose avec cette constitution des choses, seulement possible selon des fins»¹. Le concept de «finalité», plus précisément: la «finalité de la nature dans sa diversité» en tant que «principe de la faculté de juger»² apparaît alors dans une triple signification, à savoir, *premièrement*, comme finalité universelle de la nature, *deuxièmement*, comme finalité subjective dans l'esthétique et, *troisièmement*, comme finalité logique-objective dans la téléologie. Alors que la finalité universelle, en tant que principe de la faculté de juger réfléchissante, prescrit de penser la nature en sa diversité comme une unité structurée conformément aux concepts ou principes les plus universels et particuliers, la finalité esthétique désigne le jeu harmonieux de l'imagination et de l'entendement dans la considération intuitive des formes, tandis que la finalité objective représente les organismes dans l'action réciproque de leurs parties comme des fins réelles de la nature. Dans sa réflexion sur la nature, la faculté de juger part d'abord, de manière tout à fait générale, du fait qu'il y a, sous les lois particulières dominantes dans la nature, un ordre arrangé selon le genre et l'espèce. Nous devons alors présupposer le fait, simplement contingent pour nous, que «l'ordre de la nature selon ses lois particulières, dans toute sa diversité et son hétérogénéité, du moins possibles, dépassant notre faculté de saisir, [est] pourtant effectivement approprié à celle-ci»³. Or, l'entendement s'efforce de découvrir cet «ordre de la nature» dans l'«intention» d'«introduire l'unité des principes en elle», c'est-à-dire: cette «unité» à déterminer conformément à une fin que «la faculté de juger doit attribuer à la nature, parce que l'entendement ne peut à ce sujet lui prescrire aucune loi»⁴. Si cette «intention» ou la «fin» sont atteintes, par exemple, par la découverte de la compatibilité «de deux ou plusieurs lois empiriques de la nature hétérogènes, sous un principe qui les comprend»⁵, alors le sentiment de plaisir se manifeste⁶.

1. CFJ, AK V, 180; OP II, 935.

2. CFJ, «Deuxième introduction», AK V, 180; OP II, 935.

3. CFJ, «Deuxième introduction», AK V, 187; OP II, 942.

4. CFJ, «Deuxième introduction», AK V, 187; OP II, 942-943.

5. CFJ, «Deuxième introduction», AK V, 187; OP II, 943.

6. Cf. nom auteur, «Allgemeine Zweckmäßigkeit der Natur», in T. Schlicht (dir.), *Zweck und Natur: Historische und systematische Untersuchungen zur Teleologie*, München, W. Fink, 2010, p. 91-111.

Ce principe de la finalité universelle de la nature vaut alors pour le cas subjectif comme pour le cas objectif, où la finalité peut être représentée dans une chose empiriquement donnée. Cela est possible soit de manière purement *subjective* en raison de l'« accord » formel, indépendant des concepts, de l'appréhension de l'objet avec notre faculté de connaître, en vue de parvenir ainsi à la connaissance; soit *objectivement* en raison de « l'accord de sa forme avec la possibilité de la chose même, selon un concept de cet objet qui précède et contient le fondement de cette forme »¹. Par conséquent, la finalité universelle de la nature rend tout d'abord possible, pour le jugement réfléchissant, aussi bien la finalité subjective-esthétique que la finalité objective-logique, et ce, dans leurs significations respectives. Dans la mesure où il s'agit, dans la philosophie de l'histoire, du jugement des liaisons causales des actions et, en particulier, de la question de la globalité organique de l'histoire, le principe de la finalité esthétique, principe qui vise l'harmonie de l'imagination et de l'entendement dans la considération intuitive des formes, ne trouve pas ici d'application. Selon la systématique kantienne, le jugement de l'histoire doit seulement avoir lieu conformément au principe de la finalité objective, selon lequel les organismes doivent être représentés dans l'action réciproque de leurs parties comme des fins réelles de la nature. Car on ne peut pas comprendre l'histoire comme le simple agrégat des actions qui la constituent, mais elle doit être comprise *organiquement*, ce qui signifie comme un tout conforme à une fin, qui, en tant que tel, doit d'abord être présupposé avant d'être rempli par ses parties, les actions. Cette conception téléologique de l'histoire se trouve déjà, quant à l'objet, au fondement de l'*Idée d'une histoire au point de vue cosmopolitique*. Mais Kant explicite seulement cette conception dans la « Méthodologie de la faculté de juger téléologique » (CFJ, § 81-83), lorsqu'il argumente, comme il l'a fait auparavant dans l'*Idée*, que la nature se sert de l'antagonisme des hommes pour instaurer, dans le développement historique de l'espèce humaine, la « *société civile* » et, finalement, « un tout *cosmopolite*, c'est-à-dire un système de tous les États »², de sorte que les dispositions naturelles de l'homme puissent se développer de manière complète et conforme à une fin. C'est donc d'abord dans la *Critique de la faculté de juger* que l'hypothèse du développement planifié de l'histoire est fondée théoriquement. L'argumentation de Kant est plus complexe dans la troisième *Critique* que dans l'*Idée*, non seulement parce qu'elle s'inscrit ici dans le contexte de la théorie de la finalité comme telle, mais aussi parce qu'elle fonde l'édification de la société civile et des structures fédératives internationales de manière spécifique en lien avec la doctrine de la fin ultime de la nature et, par là, métaphysiquement.

On peut reconstruire cette argumentation décisive comme suit : après que Kant a thématisé, dans le § 81, le rapport du mécanisme et de l'explication téléologique de la nature, ce qui l'a amené à parler de l'« *épigenèse* »³, il introduit,

1. CFJ, AK V, 192; OP II, 949.

2. CFJ, AK V, 432; OP II, 1235-1236.

3. CFJ, AK V, 424; OP II, 1225.

dans le § 82, un raisonnement, qui conduit du « système téléologique dans les rapports extérieurs des êtres organisés » au système fédératif des États comme fin de l'histoire. La réflexion selon laquelle la finalité externe s'ajoute à la finalité interne d'un être organisé constitue le point de départ. Kant entend par là la finalité en vertu de laquelle « une chose de la nature sert à une autre de moyen en vue d'une fin »¹, de sorte que la question se pose : « Pourquoi est-[elle] là ? »². Il y a, au fond, deux réponses possibles : soit la chose n'existe pas en raison d'une cause qui agit intentionnellement, de sorte qu'elle est le simple produit du mécanisme naturel, soit il y a un « fondement intentionnel de son existence »³ – et c'est le cas des êtres organisés, dont la possibilité interne elle-même repose sur une causalité intentionnelle. Cela signifie que l'existence même d'une chose, à laquelle revient la finalité interne, doit être conçue comme une fin. Ce que l'on peut penser de deux manières : soit « la fin de l'existence » d'un être organisé réside en lui-même, auquel cas il n'est pas simplement une fin, mais en même temps « but final » (*Endzweck*), soit sa fin « est extérieure à lui dans d'autres êtres de la nature »⁴, de sorte que la chose existe certes conformément à une fin, mais pas en tant que « but final »⁵.

Kant élabore ainsi un système des fins naturelles dont le but final est le point culminant. Mais ce but final ne peut pas être découvert *dans* la nature, puisqu'en principe chaque chose dans la nature peut toujours être pensée également comme un moyen en vue d'autres fins. Le but final doit donc se trouver *en dehors* de la nature, de sorte que Kant, avec le but final, met au sommet du système des fins naturelles un point de fuite métaphysique. Certes, dans la nature, il y a bien une « fin ultime » (*letzter Zweck*), qui est « la fin dernière de la création sur terre »⁶ – et cette fin dernière, c'est, selon Kant, l'homme⁷. Kant n'introduit pas ici une réflexion théologique, mais argumente que l'homme est le seul être sur Terre qui a l'« entendement », qui « peut se faire un concept des fins, et qui peut, à partir d'un agrégat de choses formées de façon finale, se faire par sa raison un système des fins »⁸. L'homme est donc la fin ultime de la nature, parce qu'il possède la faculté de se proposer des fins, c'est-à-dire de pouvoir fixer ses fins elles-mêmes et choisir les moyens appropriés.

1. CFJ, § 82, AK V, 425; OP II, 1226.

2. CFJ, § 82, AK V, 425; OP II, 1227.

3. CFJ, § 82, AK V, 426; OP II, 1227.

4. CFJ, § 82, AK V, 426; OP II, 1228.

5. Pour les détails de l'argumentation de Kant, voir K. Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff* (« Kant-Studien Ergänzungsheft » 96), Bonn, Bouvier, 1968, p. 206-237. Voir aussi J. Ferrari, « Le cosmopolitisme de Kant et les fins ultimes de la raison humaine », in S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca et M. Ruffing (dir.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*, vol. 1, Berlin/Boston, De Gruyter, 2013, p. 197-211.

6. CFJ, AK V, 426; OP II, 1229.

7. Cf. CFJ, AK V, 426; OP II, 1229.

8. CFJ, AK V, 427; OP II, 1229.

Le principe de la finalité externe forme déjà, dans ce passage, le pivot argumentatif décisif sur lequel reposent la fondation ultérieure de la société civile et les structures fédératives internationales étatiques. Car la raison applique également ce principe à la relation “fin/moyen” entre les organismes pour penser de nouveau un « système de tous les règnes de la nature selon des causes finales »¹. Or, ce que Kant nomme ici « système de tous les règnes de la nature selon des causes finales », c'est ce qu'il désignera de manière parfaitement analogue, à la fin de son argumentation, dans une perspective à la fois de philosophie de l'histoire et politique : « système de tous les États »².

L'homme n'est donc pas seulement comme tous les autres êtres organisés une fin de la nature, mais en même temps la fin ultime de la nature « par rapport à laquelle toutes les autres choses naturelles constituent un système des fins »³. Certes, comme Kant le souligne explicitement, il ne l'est pas pour la faculté de juger déterminante, mais pour la faculté de juger réfléchissante. Ce qui nous donne déjà un indice décisif relativement au statut de l'hypothèse de la finalité dans l'histoire. Car, nous le verrons, cette dernière doit seulement être pensée selon le principe de la faculté de juger réfléchissante et ne promet donc aucune connaissance théorique de la conformité à un plan de l'histoire. Or, c'est également, dans la *Critique de la faculté de juger*, le passage systématique décisif où Kant fait la transition vers le concept de culture, concept grâce auquel il explique l'historicité de l'espèce humaine et de ses dispositions naturelles. Car, que l'homme doive être considéré comme la fin ultime de la nature signifie que la nature en général doit lui être utile en tant que fin et doit donc être pour lui un moyen. Nous avons, de nouveau, deux options : soit la nature satisfait cette fin, de sorte que la fin existerait lorsque le « *bonheur* » promu par la nature est atteint, soit l'homme, en tant que fin ultime, fait sienne la nature de sorte que la nature lui sert pour « l'aptitude et l'habileté pour toutes sortes de fins »⁴. Dans ce second cas de figure, la fin ultime de la nature réside dans la « culture » de l'homme⁵.

Déjà dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant soutient que le « *bonheur* » ne peut pas être « la fin véritable de la nature »⁶, notamment parce que ce concept est trop indéterminé quant à son contenu. De manière analogue, il considère dans la troisième *Critique* que le « *bonheur* » est un concept inapproprié, car « chancelant »⁷, bonheur que l'homme, de toute façon, ne peut jamais atteindre, « car sa nature n'est pas telle qu'elle puisse s'accomplir et se satisfaire

1. CFJ, AK V, 427; OP II, 1229.

2. CFJ, AK V, 432; OP II, 1236. Dans ce contexte on peut parler d'un fondement téléologique du fédéralisme et du cosmopolitisme de Kant. Cf. [nom-auteur](#), « Letzte Zwecke. Die Grundlegung des Föderalismus in Kants politischer Teleologie », in D. H. Heidemann et K. Stoppenbrink (dir.), *Join or Die. Philosophical Foundation of Federalism*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2016, p. 93-111.

3. CFJ, AK V, 429; OP II, 1232.

4. CFJ, AK V, 430; OP II, 1232.

5. Cf. *ibid.*

6. FMM, AK IV, 395; OP II, 253. Cf. AK IV, 395-399; OP II, 235-258.

7. CFJ, AK V, 430; OP II, 1233.

dans la possession et la jouissance »¹. Puisque le bonheur présente une fin ultime de la nature matériellement déterminée, mais inaccessible, il ne peut pas non plus être ce que l'homme doit, selon Kant, en général se proposer, à savoir : un « but final » en dehors de la nature².

La fin ultime de la nature ne peut donc pas être déterminée matériellement. Mais, parce que, conformément au système des fins, on *doit* admettre une telle fin ultime, elle *peut*, par suite, être déterminée formellement. La signification de la détermination formelle de la fin ultime de la nature est remplie par l'« aptitude » de l'homme à se proposer des fins et à chercher dans la nature les moyens appropriés de les réaliser. Selon Kant, la fin ultime de la nature eu égard à l'espèce humaine³ est, par suite, la « culture » en tant que « production de l'aptitude d'un être raisonnable à des fins quelconques en général »⁴. Par « aptitude », il faut entendre la capacité de l'homme à faire sienne la nature en vue de la réalisation des fins qu'il s'est lui-même proposées. Lorsque l'homme utilise la nature comme moyen, il produit les objets en vue de ses fins – c'est la culture en un sens large, dont la condition formelle réside précisément dans cette « aptitude »⁵.

Or, la capacité à utiliser la nature comme moyen de réaliser ses fins n'est pas présente en l'homme de manière toute prête, mais doit être formée. Ce qui s'accomplit dans l'histoire de l'espèce humaine grâce au développement des dispositions naturelles, qui offre à l'homme la possibilité de se dépasser en se proposant librement des fins et en choisissant les moyens appropriés. L'homme ne se trouve pas ainsi en dehors de la culture, mais est une partie de la culture sous les conditions universelles que la nature lui fixe. Kant différencie, dans cette perspective, « la culture de l'*habileté* » et la culture de la « discipline »⁶. D'un côté, l'homme a, il est vrai, besoin de l'*habileté* pour pouvoir atteindre ses fins, mais, de l'autre côté, l'*habileté* ne suffit pas, à elle seule, à choisir entre les fins possibles. Ce choix requiert, comme le dit Kant, la « culture de la discipline »⁷, grâce à laquelle la volonté est disciplinée dans le choix des fins.

L'*habileté* se révèle ainsi décisive pour déterminer le rapport de la finalité et de l'historicité de la raison, habileté dont Kant explique la possibilité à l'aide de l'analogie structurelle qu'elle présente avec l'édification de la constitution civile, comme dans l'*Idée d'une histoire universelle*, en raison de l'antagonisme des hommes : « L'*habileté* ne peut être bien développée dans l'espèce humaine qu'au moyen de l'inégalité entre les hommes »⁸. Kant estime que la différence entre les capacités individuelles des hommes ainsi que les conflits et les efforts vitaux qui y

1. CFJ, AK V, 430; OP II, 1233.

2. Cf. CFJ, § 83, AK V, 431; OP II, 1234.

3. Voir *ibid.*

4. *Ibid.*

5. Cf. Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, op. cit., p. 212 sq.

6. CFJ, AK V, 431-433; OP II, 1234-1236.

7. CFJ, AK V, 432; OP II, 1235.

8. *Ibid.*

sont liés permettent d'abord le développement des dispositions naturelles en général et entraînent le « progrès » culturel : « la brillante détresse est cependant liée au développement des dispositions naturelles dans l'espèce humaine, et la fin de la nature elle-même, même si elle n'est pas notre fin, est pourtant atteinte ici »¹. Le développement de la culture n'est donc absolument pas pensable sans le développement des dispositions naturelles de l'homme, et est conditionné par celui-ci. Cela signifie que la culture, comme fin ultime de la nature, n'est pas possible sans le développement des dispositions naturelles rationnelles et non rationnelles, développement qui rend d'abord possible l'habileté de l'homme, donc sa capacité à s'approprier la nature comme moyen.

En tant que fin ultime de la nature, la culture fait elle-même partie de la nature et est même produite par la nature. Mais la nature réalise uniquement sa fin ultime sous une condition, qui constitue le point sur lequel l'argumentation de l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* rejoint celle de la *Critique de la faculté de juger*:

La condition formelle sous laquelle la nature seule peut atteindre cette intention finale qui est la sienne est cette disposition dans le rapport des hommes entre eux, (...) qui s'appelle la *société civile*; car c'est seulement en elle que peut se réaliser le plus grand développement des dispositions naturelles. Mais si les hommes étaient assez avisés pour la trouver, et assez sages pour se soumettre à sa contrainte, un tout *cosmopolite*, c'est-à-dire un système de tous les États, qui risquent de se porter préjudice entre eux, seraient encore nécessaire².

Kant est donc manifestement d'avis que les dispositions naturelles ne peuvent être développées dans l'espèce humaine que sous la condition politique formelle d'un ordre juridique garantissant la liberté, c'est-à-dire de la société civile et de la fédération cosmopolite des États. Il convient de se demander pourquoi il a admis cette idée. Kant semble penser que les dispositions naturelles ne se développent pas de manière conforme à une fin dans un état de nature anarchique, parce qu'elles sont alors entravées par la guerre de tous contre tous et qu'elles ne peuvent donc pas se déployer librement dans les individus. Cela ne signifie pas que les dispositions naturelles n'ont pas besoin pour leur genèse d'une certaine résistance pour venir au jour et entraîner, par leur développement, le progrès de la culture. Comme l'explique la « Quatrième proposition » de l'*Idée*, c'est même une exigence explicite : « Le moyen dont se sert la nature pour mener à bien le développement de toutes ses dispositions est leur antagonisme dans la société, pour autant que celui-ci se révèle être cependant en fin de compte la cause d'un ordre légal de celle-ci »³. Alors que, dans l'*Idée*, la question reste finalement ouverte de savoir en quoi est fondé le lien entre le développement des dispositions naturelles et la sociabilisation, et qu'il est simplement présupposé que les

1. *Ibid.*

2. CFJ, AK V, 432; OP II, 1235-1236.

3. *Idée*, AK VIII, 20; OP II, 192.

dispositions naturelles de l'homme doivent se développer complètement et conformément à une fin dans l'espèce¹, la *Critique de la faculté de juger*, avec la théorie de la fin ultime de la nature, procure une fondation téléologique tardive à cette hypothèse.

Nous l'avons vu, la théorie de la fin ultime repose sur le concept de la finalité externe et de la relation moyen/fin qui la constitue. C'est la finalité externe des êtres organisés, coordonnée à la finalité interne, qui conduit à la fin ultime de la nature. Cette fin ultime de la nature est, comme nous l'avons exposé, l'homme en tant qu'être naturel, plus précisément : en tant qu'être culturel. Dans le cadre du système des fins dans lequel l'homme est la fin ultime de la nature, l'hypothèse, que les dispositions naturelles humaines se développent conformément à une fin dans l'espèce, est complètement justifiée, puisque l'homme, en tant qu'être rationnel, ne choisit pas seulement ses fins, mais également les moyens qui sont appropriés, moyens que la nature a fixés. Ainsi, si l'on doit bien comprendre Kant, les actes par lesquels l'homme, en tant qu'être culturel, se propose des fins visent naturellement à assurer son existence et, par suite, à lui éviter les scénarios conflictuels qui le menacent fondamentalement. Cette fin ne peut pas être réalisée autrement que dans le cadre d'une constitution civile et d'une communauté fédérative des États qui y est liée. Comme moyen de réalisation de cette fin, l'homme n'a que ses dispositions naturelles, dont Kant conçoit la formation au sein de l'espèce et le développement dans l'histoire comme culture. Il s'ensuit, selon Kant, que la constitution civile et la communauté fédérative des États ne doivent pas simplement être conçues, dans le cadre d'une téléologie politique, comme les produits d'une détermination fondamentale politico-anthropologique, mais qu'elles sont produites par la nature dans une genèse historique au moyen du développement des dispositions naturelles.

BILAN

Revenons au problème initial que nous avons soulevé et à la question consistant à savoir si l'exigence d'apriorité de la théorie transcendante des facultés est compatible avec l'argument que Kant exprime dans l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, que toutes les dispositions naturelles de l'homme se développent de manière complète et conforme à une fin dans l'histoire de l'espèce humaine. Il est possible de répondre à cette question à partir du point de vue de la *Critique de la faculté de juger*. Le conflit mentionné réside dans le fait que les facultés de la sensibilité et de l'entendement sont les sources de la connaissance pure *a priori* et qu'en tant qu'éléments irréductibles de structures rationnelles, elles ne peuvent pas être les produits d'un développement historique, c'est-à-dire de la formation et de l'affinement dans l'histoire des

1. Cf. *Idée*, AK VIII, 18 *sq.*; OP II, 188 *sq.*

dispositions naturelles originaires. Ce conflit peut être résolu lorsqu'on le considère sous l'angle de la téléologie kantienne. En effet, l'affirmation que toutes nos dispositions naturelles se développent complètement et conformément à une fin dans l'espèce ne constitue aucune connaissance théorique de la raison. Car la connaissance théorique de la raison doit être soumise aux conditions de la possibilité de l'expérience et implique, par suite, la subsomption des objets d'une expérience pour nous possible sous les concepts purs de l'entendement. La téléologie, avec le principe qui lui est propre de la finalité de la faculté de juger réfléchissante, ne revendique pas une telle exigence de connaissance. Le principe de la finalité de la nature est un principe d'orientation pour la faculté de juger réfléchissante, il ne nous offre absolument aucun concept d'objet, qui permettrait la connaissance des êtres organisés comme choses naturelles, mais c'est un principe pour notre faculté de connaître en vue de se repérer dans la diversité de la nature, donc de considérer la nature comme organisée selon des fins et de ne pas supposer en elle un chaos dépourvu de règle. Kant l'énonce également ainsi : « cependant nous attribuons par là à la nature pour ainsi dire un égard pour notre faculté de connaître, par analogie avec une fin »¹. Dans cette mesure, le principe de la finalité prescrit uniquement comment nous devons juger la nature pour pouvoir nous orienter en elle sans pouvoir affirmer, cependant, la structure finale de la nature saisie par la faculté de juger réfléchissante comme une connaissance objective.

Comme le montrent l'*Idée* et, tout particulièrement, la *Critique de la faculté de juger*, l'histoire et la culture qu'elle produit sont l'objet de la considération téléologique de la nature selon le principe de la finalité. Par suite, l'exigence d'apriorité de la raison pure, telle que Kant l'attribue dans la première *Critique* à la raison et à sa faculté, n'est pas concernée par l'hypothèse de la finalité de la philosophie de l'histoire. On ne peut assurément pas ignorer les implications problématiques de la conception téléologique kantienne de l'histoire, par exemple, la fonction de la guerre comme « mobile » « pour développer au maximum tous les talents qui servent à la culture »². Mais, en dépit de cela, nous pouvons juger l'histoire comme si l'on avançait en elle, de manière planifiée, grâce au développement conforme à une fin de toutes les dispositions dans l'espèce humaine, sans devoir renoncer, pour autant, à l'exigence selon laquelle la faculté humaine de connaître est une source de connaissance pure³.

Dietmar H. HEIDEMANN
Université du Luxembourg

1. CFJ, « Introduction, VIII », AK V, 193; OP II, 950.

2. CFJ, AK V, 433; OP II, 1236.

3. Je tiens à adresser mes remerciements à Sophie Grapotte pour la traduction en français du texte original.