

"Introduction à l'anthropologie kantienne"

Monique Castillo

Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1996

Ce texte est distribué librement pour une consultation à titre privé.

Ce texte est protégé par les dispositions du code de la propriété intellectuelle qui en interdit la reproduction totale ou partielle. Un contrôle suivi est opéré

Ce texte peut être cité à condition d'en indiquer les références précise (au minimum: auteur, titre original, date).

Les textes non-publiés disponibles ne sont pas toujours rédigés et mis en forme à l'égal d'un ouvrage publié.

INTRODUCTION

Pour parler d'anthropologie kantienne, il faut commencer par affronter une difficulté, qui concerne à la fois la définition du mot et sa place dans le système de la philosophie critique.

Kant fait publier ses cours sur l'anthropologie sous le titre *Anthropologie d'un point de vue pragmatique* en 1798; c'est son dernier ouvrage publié par ses soins de son vivant; le texte se divise en deux parties : la première, intitulée Didactique anthropologique, considère l'usage individuel des facultés humaines ; la seconde, intitulée Caractéristique anthropologique, considère l'humanité d'un point de vue collectif, générique et historique: elle prend en compte les caractères nationaux, les caractères propres aux sexes et aux races ainsi que les caractères du genre humain tout entier.

I.

SIGNIFICATION DU TERME ANTHROPOLOGIE

1) Quelques problèmes de définitions

Or, on s'aperçoit, en consultant les *Leçons de métaphysique* (publiées en 1821¹ (par Pöhlitz), sur la base des cours dictés aux étudiants et non par Kant lui-même, que le contenu de la première partie correspond à la section du cours de métaphysique intitulé

¹ Prononcés entre 1770 et 1781, vraisemblablement peu avant la CRP de 1781.

"psychologie empirique". C'est un cours que Kant donnait en tant que professeur de philosophie de métier, et il se servait, pour cela, de manuels déjà existants. On peut donc dire que cette dénomination de psychologie empirique correspond elle-même à une appellation classique, que Kant reprend à Baumgarten, disciple de Leibniz et de Wolff. Il s'agit donc d'une subdivision ordinaire des cours de métaphysique de l'époque. Quel est son centre d'intérêt ? Il est essentiellement de se fonder sur l'observation empirique. C'est-à-dire que les trois facultés humaines que sont la faculté de connaître, la faculté de désirer et la faculté d'éprouver le sentiment de plaisir ou de déplaisir se trouvent considérées comme des pouvoirs qui sont donnés dans l'expérience et qui font l'objet d'un usage expérimental et empirique. En un mot, la psychologie empirique traite de l'homme en tant que nature pensante, désirante et évaluante telle qu'elle s'offre à l'observation.

La chose peut paraître surprenante, si l'on se souvient que la faculté de connaître fait l'objet de la première Critique, la faculté de désirer, l'objet de la deuxième, et le sentiment de plaisir, l'objet de la partie esthétique de la troisième Critique.

Comment analyser cette importance accordée à l'approche empirique des facultés humaines ? La première réponse est facile à donner: la psychologie empirique n'adopte pas la méthode de la psychologie rationnelle, autre subdivision des cours traditionnels de métaphysique. Or l'objet de la psychologie rationnelle est l'âme humaine; et la méthode de la psychologie rationnelle est déductive, apriorique et pure; on pourrait dire, pour faire bref, que c'est le principe de la méthode cartésienne appliquée à l'âme: partir des concepts pour en déduire la réalité. Partir du concept d'immortalité, d'unité etc. pour conclure que l'âme a une réalité immatérielle, qu'elle est une substance une etc. La différence saute aux yeux : du point de vue anthropologique, il s'agit de traiter la nature humaine comme un objet donné dans l'expérience et dans l'histoire, et que l'on atteint, soit par l'observation intérieure, soit par l'observation externe. Par conséquent, la place accordée à l'anthropologie signifie clairement la rupture du criticisme avec le rationalisme dogmatique, purement spéculatif et analytique. Le rationalisme pur n'obéit qu'au principe logique d'identité, une logique identitaire abstraite qui ne prend pas en compte, aux yeux de Kant, l'épreuve de l'empiricité. En abordant les facultés du point de vue de l'observation, Kant fait preuve de ce qu'il nomme lui-même le réalisme empirique: les facultés sont des réalités dont on se sert, elles appartiennent à l'humanité en tant qu'elle est un ensemble d'êtres vivants concrets.

Mais, quand on a compris et admis cela, la difficulté demeure; car Kant lui-même, quand il procède à sa propre analyse critique, adopte ce qu'il nomme la méthode métaphysique. Elle signifie une méthode d'enquête apriorique et pure, sans mélange d'empiricité. Ainsi, l'entendement, dans la première critique est regardé comme un ensemble de catégories, c'est de pures fonctions de liaison vides de tout contenu sensible. Même chose pour la seconde Critique: la raison humaine détermine la volonté par une loi purement formelle qui est l'impératif catégorique. Dans le contexte critique pur, l'humanité est regardée comme un ensemble de facultés dont les opérations formelles sont a priori objectives et valides, indépendamment de leur application à l'expérience.

La question se pose donc, comme elle s'est d'ailleurs posée à Kant, de savoir quel rôle pouvait jouer dans le système kantien. En 1781, lors de la publication de la CRP, Kant refuse d'intégrer la psychologie empirique à la philosophie pure; c'est une discipline qui a de l'avenir en vue d'étendre la connaissance de la nature humaine, dit-il alors, comme pendant de la physique empirique; cela pourrait donc faire partie d'une philosophie appliquée (CRP, 567).

En 1785, lorsqu'il aborde le domaine de la morale, c'est pour définir le fondement de l'objectivité morale. Il raisonne alors, pour ce qui concerne l'anthropologie, de la même façon. De la même que la physique admet deux parties, une partie pure qui est la physique mathématique théorique et une partie appliquée qui est la physique empirique, l'éthique admet elle aussi une partie théorique pure et une partie appliquée qu'il nomme anthropologie pratique. A ce niveau, il s'agit de rattacher l'anthropologie à la volonté morale et donc aux possibilités d'actions morales. On retiendra provisoirement, avant d'approfondir la question, que l'anthropologie doit être une étude de l'homme empirique qui doit avoir une finalité morale possible. Mais, à ma connaissance, personne ne sait exactement ce que Kant voulait entendre par une anthropologie qui ne soit pas seulement pragmatique, mais pratique. Delbos dit là-dessus (note Préface aux FMM) que, de "cette dernière sorte d'anthropologie, l'objet ne semble avoir été dans la pensée de Kant ni très rigoureusement ni uniformément déterminé".

Pour ne pas m'attarder dans ces questions un peu techniques de définitions, qui pourraient faire l'objet d'un sujet de thèse, j'aborderai plutôt la question de l'étendue du domaine de l'anthropologie kantienne. Du fait qu'elle ne constitue ni une anthropologie scientifique en un sens positiviste, ni une anthropologie morale en un sens aprioriste, qu'elle se situe entre la physiologie et la métaphysique, on peut en circonscrire

l'étendue de son domaine entre deux repères: le premier est pragmatique, le second, proprement philosophique.

Lorsque l'anthropologie kantienne se définit comme une anthropologie pragmatique, elle se présente comme une connaissance de l'homme en tant que "citoyen du monde", à savoir un habitant de la terre qui est inscrit par sa sensibilité et sa raison dans des relations empiriquement nécessaires avec les êtres du monde. Une connaissance pragmatique signifie également une connaissance de ce que l'homme peut et doit faire de lui-même² et de "ce que l'on peut faire de lui" (209). A quoi l'on peut ajouter aussi, en se référant à la définition qui est donnée de la disposition pragmatique de l'espèce humaine dans la *Caractéristique* (312), la connaissance de ce que l'homme peut faire de ses semblables. Il en ressort que l'anthropologie est pragmatique quand elle examine les facultés humaines du point de vue de leur utilisation empirique intersubjective, à la différence de la méthode métaphysique qui étudie les facultés dans leur pureté apriorique.

La Préface à l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* précise encore que, si l'anthropologie — que Kant refuse d'identifier à une physiologie naturaliste — n'a pas de sources autonomes spécifiques, elle trouve des substituts dans l'histoire universelle. Cette observation attire l'attention sur un enjeu global assez large, tel qu'il est défini aussi bien dans l'*Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* que dans l'enquête consacrée à l'anthropologie par *La religion dans les limites de la simple raison*: quelle représentation devons-nous nous faire de notre espèce? Plus précisément encore: comment découvrir une conception possible de la *nature* humaine en étudiant l'*espèce* humaine en tant que réalité terrestre vivante? Du fait que l'homme ne se trouve étudié ni comme substance hyperphysique, comme dans le rationalisme, ni comme réalité purement physique, comme dans le matérialisme, la question de l'homme se trouve abordée du point de vue du jugement que les hommes portent sur leur propre nature. C'est là un aspect de l'anthropologie qui lui donne une facture clairement moderne: la nature humaine se dévoile à travers les jugements qui sont formés à partir de l'expérience humaine elle-même.

Mais il faut signaler encore l'extension la plus large qui peut être donnée à l'anthropologie, celle qui lui est attribuée par la quatrième question critique: "qu'est-ce que l'homme?". Cette question apparaît dans la *Logique* et dans les *Leçons de*

² *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. A. Renaut, GF, p. 41. Par commodité, les autres références à cet ouvrage sont insérées dans le texte, avec la simple mention de la page.

métaphysique ; dans les deux cas, elle se situe à l'intérieur de la définition du concept de la philosophie en général : la métaphysique s'occupe du savoir, la morale du devoir et la religion de l'espérance. Mais, ajoute Kant, "on pourrait tout ramener à l'anthropologie, puisque les trois premières questions se rapportent à la dernière". En d'autres termes, toute question philosophique a un intérêt anthropologique. Rien de ce qui touche à la philosophie n'est anthropologiquement indifférent. Aussi est-ce sur le terrain de sa dimension philosophique qu'il faut chercher un intérêt encore actuel de l'anthropologie kantienne. En quel sens y a-t-il chez Kant la volonté de fonder une anthropologie proprement philosophique, même quand elle est empirique et pragmatique ?

II.

QUEL EST L'INTERET PRATIQUE D'UNE ANTHROPOLOGIE PRAGMATIQUE ?

1) La différence entre anthropologie et morale

Kant combattait, chez ses contemporains, la tentation de recourir à l'anthropologie, connaissance empirique de l'homme, pour fonder les règles qui doivent gouverner la conduite. Tentation d'autant plus séduisante qu'elle est populaire. Aussi est-il conduit à affronter la question, toujours actuelle, d'une frontière entre l'anthropologie et la morale : la morale ne résulte-t-elle que d'un consensus empirique sur les biens les plus aisément identifiables de l'existence, ou bien a-t-elle des ressources purement normatives et rationnelles ?

La ligne de partage établie par Kant entre le domaine pragmatique et le domaine pratique a une vocation à la fois méthodologique et critique : le recours à l'anthropologie, quand il s'agit d'éthique, ne conduit qu'à un moralisme utilitaire à l'usage du peuple. C'est là une manière de le tromper sur la signification de la moralité, une manière de faire de la morale un instrument pragmatique destiné à influencer les comportements et à intervenir sur les intentions et les convictions. Une légalisation pragmatique des mœurs ne saurait se présenter comme une source rationnelle des devoirs.

De plus, le fait de mettre en cause le caractère empirique d'un individu, quand il s'agit de chercher la cause du mal qu'il commet, peut être doté d'une signification ouvertement amoral. C'est l'une des raisons d'introduire, avec la troisième antinomie, dans la première Critique, une distinction entre le caractère intelligible et le caractère

empirique. On ne peut trouver la cause d'un acte mauvais ni dans le caractère empirique (tempérament, sexe, nationalité...), ni dans l'ascendance d'un individu. Le procédé est non seulement voué à l'échec (on n'exhibera aucun acte libre, mais uniquement des déterminismes), mais moralement illégitime ; il revient à condamner quelqu'un pour ce qu'il est, et non pour ce qu'il choisit.

En revanche, la troisième Critique signale, dans la *Remarque générale sur la téléologie*, que les ambitions de la psychologie rationnelle seraient mieux et plus adéquatement satisfaites par une anthropologie. En ce cas, l'approche anthropologique de l'âme se rapporte à la morale, et donc à la liberté. Il faut préciser qu'"anthropologie" s'oppose ici à "pneumatologie", mot qui évoque les préjugés d'un substantialisme dogmatique. Il s'agit alors de s'opposer à la tentation d'imposer les principes du rationalisme classique en anthropologie, car ils conduiraient inévitablement à traiter l'énergie de l'âme comme si elle était en soi, et à l'ambition d'en donner une connaissance transcendante.

Rapporté au contexte de la *Critique de la faculté de juger*, le terme peut être associé à son projet d'établir un passage entre la nature et la liberté. En ce cas, le dépassement de la nature, qui caractérise la moralité humaine, s'opère à l'intérieur même des facultés de l'esprit, de sorte que l'âme, comme l'y conduit le sublime, s'éprouve comme une force entièrement nourrie de son indépendance morale. Le qualificatif "anthropologique" contribue à désubstantialiser le concept d'âme et à le libérer de tout héritage dogmatique. Contre le logicisme rationaliste, il met l'accent sur l'aspect dynamique de l'esprit qui éprouve une véritable animation de ses facultés.

Quoique l'anthropologie ne fonde pas la morale, elle ne saurait toutefois lui être philosophiquement indifférente ; elle est connaissance de ce que l'homme peut et doit faire de lui-même. Aussi l'approche pragmatique du comportement doit-elle circonscrire la manière proprement humaine dont l'individu fait usage de ses dispositions, penchants et passions. Or la manière dont il use du naturel se révèle et se développe culturellement dans ses relations aux autres. A la différence de l'enquête métaphysique, aprioriste et pure, l'enquête anthropologique transpose la question du bien et de la vertu sur le plan de l'intersubjectivité ; de sorte que la réunion "du bien vivre et de la vertu *dans les relations avec autrui* est l'humanité" (251).

La question du goût est particulièrement révélatrice de la prise en compte de ce concept anthropologique d'humanité en tant que capacité de communication et de

sociabilité. Dans la *Critique de la raison pratique*, déjà, la Méthodologie signale l'importance de la culture et de l'art pour le développement du sentiment d'appartenance à l'humanité. Elle en escompte un renforcement de la volonté du devoir. Dans la *Critique de la faculté de juger*, tout en refusant de faire dépendre le goût de conventions sociales, Kant définit l'humanité comme faculté de communication esthétique. L'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, quant à elle, prend en considération la dimension sociale du sentiment de goût, parce qu'elle favorise une tendance à la promotion extérieure de la moralité. Aussi peut-on dire que l'anthropologie assume bien une fonction didactique originale; elle n'est pas de conduire à la science des devoirs, mais de renforcer la conscience de la destination morale des facultés grâce à la sociabilité. Pour réutiliser ici la manière dont H. Arendt a su actualiser l'analyse kantienne du goût, on peut dire que, dans l'anthropologie, les facultés esquissent les cadres concrets d'un "monde commun", où les valeurs comme le bien et le beau sont objet de partage et de communication.

(la Méthodologie rattachait le rôle de l'expérience esthétique, mais à la perspective d'une *culture* morale (CRPr, 172), dont le sentiment esthétique doit pouvoir révéler par lui-même la possibilité. Aussi le goût est-il présenté comme une aptitude qui peut être *cultivée* parce que le beau "prépare à aimer d'une manière désintéressée, même la nature" (CFJ, 105). Or un tel amour esthétique de la nature ne peut être produit par la nature, qui procède mécaniquement et avec indifférence; il révèle donc la manière dont les hommes se donnent une représentation cultivée, esthétisée, de leur propre appartenance à la vie sensible.)

C'est l'angle sous lequel je regarde, pour ma part, l'intérêt de la partie didactique de l'APP. Il s'agit de connaître l'homme, intérieurement et extérieurement, en tant que sujet doué des facultés de connaître, de désirer et d'apprécier. Etudie la nature humaine en rapport avec ses fins (bonheur, habileté, sagesse) Dynamisation facultés 182 Sortir minorité 186 communicabilité 118 maladie esprit= fermeture sur soi 151; le jugement qu'il porte sur soi; celle qu'il faut forger de l'autre individu (44).didactique= connaissance intérieure et extérieure.

2) L'anthropologie, domaine de la diversité humaine

Du point de vue de l'observation empirique du genre humain, l'anthropologie apparaît d'abord comme le domaine de la diversité réelle des hommes et des peuples.

Même s'il ne connaît la diversité des peuples que par les textes et les récits, l'intérêt de Kant pour les races humaines, pour l'anthropologie et la géographie est mobilisé par le constat de la pluralité et de la variété réelles des hommes. Cet intérêt pour le multiple peut d'ailleurs passer pour une manière épistémologiquement "newtonienne" de combattre la pensée analytique et identitaire du rationalisme classique. Kant encourage, d'une manière que Nietzsche n'aurait pu qu'approuver, puisqu'il fait la même suggestion dans *Par-delà le bien et le mal*, la recherche ethno-linguistique sur les origines de la pensée: "le persan moderne compte une foule de vocables dont la racine est germanique. Si bien que ce serait sans doute une tâche intéressante pour le spécialiste des civilisations anciennes de se servir du fil conducteur de la parenté des *langues* pour remonter jusqu'à la source des conceptions *religieuses* de certains peuples"³.

Les descriptions de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* prennent donc en compte les particularités réelles qui différencient les hommes, soit individuellement, par le tempérament, soit culturellement, par les caractéristiques propres aux comportements nationaux. Ce sont des phénomènes si singuliers qu'ils paraissent obéir à des "lois empiriques" particulières de la nature plutôt qu'aux lois universelles de l'entendement. L'individualité extrême de la singularité des visages, par exemple, constitue une énigme pour l'universalité catégoriale.

Le point de vue de l'observation empirique révèle ainsi une autre approche de la nature, inépuisablement productrice des formations les plus diverses. Il s'agit d'une diversité réelle et non formelle, irréductible à une quelconque homogénéisation spatio-temporelle, une disparité qui résiste à la conceptualité mathématicienne et physicienne. De là la problématique spécifique de l'anthropologie : comment parler de l'unité humaine tout en conservant le réalisme empirique indispensable à ce que l'on nomme, de nos jours, le respect de la différence ou de la diversité.

La question est d'autant plus délicate qu'il s'agit d'interroger la nature elle-même sur la raison d'être des différences raciales, sexuelles ou nationales. On sait que la prodigalité naturelle se révèle, au niveau de la disparité de ses produits, contingente pour l'entendement. Or respecter cette contingence constitue une option théorique essentielle de la démarche anthropologique, qui use d'un principe déjà mis en œuvre par la *Critique*

³ *Ibid.*, p. 311.

de la faculté de juger⁴: la nature "a préféré, dans la même souche et jusque dans la même famille, multiplier à l'infini ces caractères dans le registre physique et spirituel" (308). Autrement dit, la nature se spécifie elle-même dans la diversité.

Cette "préférence" pour la multiplicité sert de guide au jugement humain, qui ne saurait substituer ses propres présupposés à cette règle de l'observation. Si l'on s'en tenait à une position universaliste non critique, il serait tentant de sélectionner empiriquement, par exemple, une race jugée primitive qui pourrait servir de modèle historique à un certain idéal de soi du genre humain. Mais parce que, dans le contexte critique, le savoir doit toujours être distingué d'une technique, le jugement doit se situer au niveau des principes pour s'en remettre à l'idée qu'une organisation originaire de l'espèce humaine est phénoménalement toujours inconnaissable⁵, et qu'il n'est possible de connaître le genre que dans sa diversité phénoménale elle-même. Les races représentent ainsi les modes d'être historiquement multiples du genre humain ; comme la variété des peuples, des caractères nationaux et des tempéraments individuels elles forment la réalité empirique des existants humains.

La question des caractères reçoit un traitement semblable. La tentation de recourir à une sorte d'innéisme positiviste est une tentation dogmatique. A supposer qu'un peuple veuille retrouver la pureté de ses origines dans sa langue, en la dérivant de son caractère absolument primitif, il se trouvera forcé de reconnaître que les documents lui font défaut (297). Cette remarque rend impossible l'application d'un mode de penser catégorial, par subsomption du particulier sous l'universel, à la complexité humaine. Force est de se résoudre à admettre que l'anthropologie ne peut considérer que ce que l'homme peut, à partir de son mode d'être actuel, faire de lui-même et peut attendre des autres. Pour traduire librement ces considérations, on peut reconnaître que racisme et nationalisme ne peuvent s'auto-fonder ; ils ne peuvent affirmer une quelconque coïncidence entre l'origine et le fondement des caractères humains : la première est chose naturelle, inconnaissable ; la seconde est chose jugée, que l'anthropologie examine au point de vue de son usage pragmatique.

3) Anthropologie et histoire

⁴ Il s'agit de la maxime de l'art, qui suppose que la nature agit comme une artiste, tirant d'elle-même les ressources nécessaires à la genèse et à l'organisation des êtres vivants.

⁵ Cf. *Définition du concept de race humaine*, trad. S. Piobetta : "Quel a été l'aspect de la souche humaine primitive (quant à la couleur de sa peau)? Il nous est impossible de la deviner actuellement d'après ce que nous venons de voir; le caractère des Blancs lui-même n'est que le développement d'une des dispositions primitives".

Le souci de rechercher une unité, c'est-à-dire une identité universelle humaine joue, dans le kantisme, un rôle délibérément critique, et qui consiste à empêcher la clôture, la fermeture de la pensée sur des unités incommunicables.

C'est dans l'histoire humaine que peut se dévoiler l'unité d'un même destin pour tous les membres de l'espèce. L'anthropologie aborde la question des caractères généraux du genre humain, fondés sur les mêmes dispositions premières : technique, pragmatique et morale. Pour la *Critique de la raison pure*, l'intérêt pour l'histoire est à la fois théorique et pratique, car la raison pure contient, “dans l’usage moral, des principes de la *possibilité de l’expérience*, à savoir d’actions qui, conformément aux principes moraux, pourraient être trouvées dans l’*histoire* de l’homme”⁶. La deuxième Critique en a précisé les enjeux pratiques: travailler à la réalisation de la morale dans une nature dominée par le déterminisme est dépourvu de sens. Cette fracture entre la nature et la morale pourrait bien paraître caractéristique d’un certain nihilisme, généralement attribué à la coupure moderne entre les faits et les valeurs. Les *Leçons de métaphysique* évoquent d’ailleurs le risque d’une double absurdité, pragmatique (non-sens du bonheur) et pratique (non-sens de la loi), s’il n’est pas possible de résoudre l’interrogation sur la place de l’homme dans la nature. On comprend alors que la question de l’histoire est bien celle de l’homme, mais telle qu’elle doit être posée à la nature elle-même : la nature peut-elle avoir fin la manière humaine d’exister ? Dans le vocabulaire utilisée par l’*Anthropologie* : la fin de la nature coïncide-t-elle avec la destination de l’homme ?

L'intérêt anthropologique pour l'histoire affronte à sa manière les enjeux universalistes de la philosophie critique. La première Critique introduit, en effet, une définition cosmique de la philosophie, opposée à sa définition traditionnelle, scolastique ou érudite. La partie pratique de la philosophie critique, quant à elle, fonde l'unité humaine sur l'universalité de la loi morale. L'anthropologie, pour sa part, fait de tous les hommes des citoyens du monde : il s'agit alors d'une universalité "extensive" plutôt qu'impérative et normative. Dans la morale pure, la raison qui est en chaque individu connaît l'universalité impérative de la loi. Mais avec l'histoire se pose la question de savoir si tous les peuples, sur l'ensemble du globe, participent également à la même promesse de liberté politique et humaine.

⁶ *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, PUF, p. 544.

Pour le dire autrement: Sur le plan de l'enquête anthropologique, la passivité de certains peuples se présente comme un obstacle empirique à la conceptualisation universaliste d'un destin commun à toute l'humanité. L'universalité impérative de la loi est moralement incontestable, encore faut-il qu'elle puisse correspondre à une universalité extensive sur le plan des mœurs. Chacun connaît, parce que ces illustrations font généralement sourire, la difficulté d'admettre le succès d'une conception apriorique et rigoriste du devoir dans les climats extrêmes, chez les Groenlandais et les Tahitiens, par exemple. Il faut donc élaborer une anthropologie, entendue comme connaissance du monde d'un point de vue pragmatique, pour atteindre une "connaissance de l'homme comme *citoyen du monde*"⁷.

D'où l'intérêt philosophiquement anthropologique de l'histoire: Est-il possible d'étendre à l'échelle du monde l'idée d'une identité humaine universellement spécifique ?

Le kantisme distingue entre deux approches de l'histoire : "l'histoire *naturelle* " du genre humain, d'une part, ou son histoire physique, qui est celle des races; "l'histoire *morale*" du genre humain, d'autre part, — selon les formules données par le *Conflit des facultés* —, qui représente ce que l'homme fait de lui-même, la manière dont il doit inventer ses propres conditions d'existence. Dans l'*Anthropologie* également, l'histoire proprement humaine de l'homme est celle qui considère la totalité des individus, unis par une commune appartenance à la terre.

Comment définir anthropologiquement la disposition morale, que Kant ne relie pas au concept de la volonté d'un être raisonnable en général, mais dont il fait une propriété de l'espèce vivante et agissante ?. Au niveau individuel, cette disposition désigne la capacité de faire de la loi morale la maxime de l'intention. Mais on observe que, dans la description anthropologique, la disposition morale se laisse plutôt reconnaître à la disproportion qui existe entre l'être empirique du genre humain et sa potentialité rationnelle. De sorte que la disposition morale définit le critère de l'accomplissement humain de l'homme, son humanisation parfaite. La tâche de l'anthropologie est donc de révéler la manière dont la destination morale de l'humanité est identifiable dans l'histoire empirique des hommes, la manière dont les hommes peuvent faire de cette potentialité (d'"*animal rationabile*") une réalité (d'"*animal rationale*") (309). Ses réponses sont à rapprocher de ce qui caractérise, pour la troisième Critique, le propre de

⁷ *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. A. Renaut, GF, 1993, p. 42.

l'existence humaine : parmi tous les vivants, l'homme est le seul qui doit donner une valeur à sa vie⁸.

III.

DE QUELQUES REACTUALISATIONS DE L'ANTHROPOLOGIE KANTIENNE

Un certain nombre de débats contemporains sur l'éthique et la politique contribuent à donner une nouvelle actualité aux thèses kantienne. On peut suggérer quelques orientations, regroupées par commodité, autour de deux thèmes : la crédibilité de l'idée de progrès, et les enjeux d'une pensée anthropologique cosmopolitique.

1) Progrès technique et histoire humaine

L'anthropologie kantienne ne développe pas une conception instrumentale de la civilisation et du progrès, et elle n'est pas dominée par l'obsession de la technicité. C'est qu'en effet, la civilisation peut signifier autre chose qu'un processus mécanique et cumulatif dans la mesure où ce qui est nommé "progrès" correspond moins à un besoin technique qu'à une demande éthique. Les moyens dont la nature se sert pour contraindre les hommes à forger les instruments, sociaux, politiques et culturels, de leur existence contribuent à détourner d'une vision simplement technique de la pratique. Plus l'histoire force à inventer et à renouveler les moyens de l'adaptation, plus elle provoque de possibles et plus elle développe, en l'homme la faculté de se proposer des fins. Car la nature contrarie toujours les aspirations spontanées des individus et, en rendant illusoire le rêve d'une coïncidence parfaite de la vie et du bonheur, elle provoque toujours plus la perfectibilité humaine : il se développe en l'homme une finalité qui se détache toujours plus de la nature, une sorte de dénaturalisation progressive des manières d'exister. De sorte qu'il faut adopter, pour circonscrire la finalité humaine, une intelligibilité qui soit lui-même finale, et non instrumentale.

Le kantisme retrouve un intérêt particulièrement actuel là où les questions qui se posent sur l'homme tendent à se désolidariser de la question morale. C'est particulièrement le cas dans le domaine d'une éthique de la vie. Pour prendre un exemple dans le domaine de la bioéthique, le professeur Jean Bernard souligne la nécessité, caractéristique, à ses yeux, de l'époque contemporaine, d'adopter une

⁸ *Critique de la faculté de juger*, § 83, note 1.

conception strictement pragmatique de l'éthique, et de renoncer à une conception métaphysique de l'éthique. Cette fracture en suggère une autre : une opposition entre une conception pragmatique du progrès et une conception éthique du progrès.

La première court le risque de déboucher sur une représentation potentiellement cynique de la continuité du progrès de sciences. Maintenir le progrès au stade de la disposition pragmatique, de ses performances utiles, le borne à être une accumulation de moyens. Il n'est que le développement de l'habileté qui ajoute des moyens à d'autres moyens. Il y a là une conception accumulative et possessive du progrès, dans laquelle les individus se servent mutuellement les uns les autres d'instruments. Le "mauvais infini" du progrès tient alors au fait que l'humanité se trouve finalement subordonnée à un simple processus, qu'Arendt désignait comme le cycle de la répétition des mêmes besoins, uniforme et liberticide.

En proposant l'idée que la disposition pragmatique ne définit pas le terme de tout développement possible, mais que la disposition morale donne à penser l'homme comme un être de fins, Kant donne quelques raisons de rallier le progrès à l'éthique. Le progrès technique creuse et accentue la disproportion qui existe entre les facultés, et il n'augmente donc pas simplement le pouvoir des moyens, mais également la capacité et le besoin de se donner des fins. Il crée le besoin de réponses éthiques, un besoin éthique de culture qui assume en termes de finalité les performances pragmatiques. En ce sens, "l'homme est destiné par sa raison à exister en société avec des hommes et à se *cultiver*, se *civiliser*, se *moraliser*" (314). Technique et éthique s'enchevêtrent sans que la dimension éthique puisse être totalement absorbée par la dimension technique. De sorte que le progrès technique intensifie aussi l'image d'un être dont la vocation est symbolique, et qui, en tant qu'être de langage et de communication, réclame une adaptation à son monde qui soit également de nature symbolique et finale, interhumaine.

"La race humaine ne peut œuvrer à atteindre sa destination qu'à la faveur de ses progrès, à travers une série de générations incalculablement nombreuses" (313). Le concept de "citoyen du monde" inclut aussi la totalité de ceux qui ne sont pas encore nés, et il ne se limite pas à l'intérêt ou aux aspirations des générations actuelles. De là une caractéristique déontologique de la mortalité biologiquement individuelle : l'inachèvement des individus signifie que l'humanisation des conditions de vie s'accomplit aussi dans et par l'avenir, qu'elle se fera par les autres, qui nous succèdent.

C'est en ce sens que l'éducation du genre humain, doit être anthropologiquement considérée dans "la totalité de son espèce, c'est-à-dire *collectivement*" (318).

2) Anthropologie et cosmopolitisme

Il existe aussi une approche anthropologique de la guerre et de la paix. Elle force à accepter les observations du réalisme empirique : dans les chemins empruntés par l'histoire, c'est la guerre qui sert de moyen à la réalisation du droit. De là la question jugée la plus difficile par *l'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* : pour atteindre la société civile la plus parfaite, celle qui soumet la politique au droit, il faut que la subordination du pouvoir au droit passe par le pouvoir politique lui-même. C'est par le moyen des Etats, des souverainetés nationales que doit être obtenue une situation cosmopolitique permettant d'espérer la paix mondiale.

Les enjeux d'un universalisme cosmopolitique ont été et sont encore l'objet d'âpres débats. La perspective kantienne provoque deux types d'objections : ne donne-t-elle pas la priorité à l'horizon d'une civilisation mondiale au détriment des particularismes culturels nationaux ? Ne contient-elle pas une "vision morale du monde" qui justifierait, finalement, un bellicisme clandestin, le plus grand bien de l'espèce humaine étant appelé à se réaliser par le sacrifice des générations présentes aux générations futures ?

L'opposition entre la civilisation et la culture est périodiquement réactivée, pour signifier la protestation de la particularité (la culture) contre l'hégémonie d'une vision du monde homogénéisante, intellectualiste et abstraite (la civilisation). La question traverse le romantisme, elle suscite des controverses passionnées dans la littérature de l'entre-deux guerres, elle revient au cœur des interrogations contemporaines. Du vivant de Kant, c'est l'un des élèves, Herder, qui s'attachait à donner à l'idée de nation des ressources culturelles spécifiques, qui ne soient pas abstraitement juridiques, mais ancrées dans la sensibilité et la spiritualité d'un peuple. Jugeant dangereuse la référence à un progrès commun de tous les hommes, parce qu'elle évince la spécificité originale des groupes humains différenciés, il se méfiait de ce que l'idéal d'une Europe unie par la philosophie des Lumières pouvait contenir de destructeur pour les traditions nationales.

Le fondement des thèses en concurrence est resté très actuel. Si Herder estime que l'humanité est faite de différences, c'est parce qu'à ses yeux, aucune "essence" humaine, concept abstraitement philosophique, ne préexiste à la formation réelle des individus dans la culture du pays de leur naissance. L'homme s'humanise par et dans sa propre

culture ; il en reçoit la formation la plus profonde, celle de la sensibilité et de l'imagination, qui sont sources d'inspiration personnelle et d'intégration dans la collectivité. L'opposition du nationalisme au cosmopolitisme n'est donc pas simplement politique, elle se révèle profondément culturelle. Au rationalisme universaliste, jugé euro-centrique, Herder oppose ainsi un historicisme différentialiste et relativiste qui met en échec la tentation de faire valoir un modèle de développement humain univoque pour en faire une norme universelle.

Pour l'anthropologie kantienne, en revanche, les caractères nationaux ne suffisent pas à définir et déterminer les caractères de l'espèce humaine en son ensemble, ne serait-ce que pour cette raison que le caractère de l'espèce est précisément de se créer un caractère, c'est-à-dire "de se perfectionner conformément aux fins qu'il a lui-même choisies" (309). Comprendre l'homme comme citoyen du monde suppose une autre conception de la tolérance que celle du relativisme : une tolérance qui consiste à savoir apprendre d'autrui et à vivre avec lui. Le propre d'un tempérament cosmopolitique est de se transporter aisément en tout lieu, et de pratiquer soi-même le principe d'hospitalité envers les étrangers. Aussi le nationalisme est-il un obstacle à la paix, puisque, dès lors qu'il rend irréductibles des différences fondées sur les habitudes de la sensibilité, des passions et des préjugés, il renonce à la faculté essentielle de l'espèce en tant que collectivité humaine terrestre : celle de communiquer ses pensées.

La vocation naturellement universelle de l'humanité réside donc dans sa perfectibilité, concept qui caractérise la manière dont elle s'arrache à la nature pour se donner une destination qui soit commune à tous ses membres. L'espèce humaine n'est pas déterminée par le poids des origines, car les besoins de l'adaptation ont contraint les peuples à se répandre sur toute la terre, à faire de la terre le lieu de séjour de tous les hommes. C'est pourquoi l'unité humaine ne peut résider que dans la communauté d'un même avenir, qui n'est représentable que comme idéal, un idéal qu'aucun individu ni aucun peuple n'accomplit seul. Une société de *citoyens du monde* est une "idée inaccessible en soi", elle ne réside que dans un idéal exclusivement fourni par la raison (320).

C'est aussi la raison pour laquelle il se révèle difficile de soupçonner l'existence d'un bellicisme caché dans un idéal cosmopolitique dont la fonction, ainsi que le précise Kant, n'est pas constitutive, mais régulatrice. Il semble que les griefs adressés à la thèse d'un progrès vers le mieux, au motif qu'il serait propre à justifier tous les moyens, y compris la guerre, d'atteindre le but, reposent sur une confusion gouvernée par une

conception exclusivement technique du progrès des mœurs. Car l'argument qui accuse l'idée de progrès de servir la priorité de l'histoire au détriment de la liberté, et de sacrifier les individus à l'espèce, les générations actuelles aux générations futures, identifie les progrès des mœurs à la promotion d'une unité de domination, par la subordination de la partie au tout. Mais rien n'est plus opposé à la valeur anthropologique que le kantisme attribue au cosmopolitisme, qu'il est erroné d'identifier à une monarchie mondiale, une domination totale qui abolirait la liberté, et où "la vertu, le goût de la science devraient disparaître"⁹. Un despotisme universel ruinerait la possibilité d'un traitement juridique des conflits interétatiques, il abolirait l'espérance que le droit des gens puisse passer de l'état de nature des Etats à une situation réglée par des lois communes.

La guerre est un phénomène anthropologique, nullement assimilable à un phénomène éthique. "Elle ne produit rien", elle ne fait que disperser et déraciner, détruire des liens et des unités et révéler, paradoxalement, que l'espèce humaine s'y trouve, plus que les souverainetés, concernée dans son ensemble. La guerre est aussi une éducatrice du genre humain — ce qui n'est, certes, guère intelligible d'un point de vue individuel, mais seulement du point de vue de la masse totale de l'ensemble —, non seulement parce qu'elle se révèle être le pire fléau de sa condition historique, mais parce qu'elle enseigne à regarder l'espèce du point des relations qui la constituent. Forcés de vivre ensemble sur la même planète, les peuples sont engagés dans un système de relations d'action et de réactions réciproques qui dévoilent leur essentielle interdépendance. C'est cette interdépendance réelle qui rend crédible la perspective d'une "paix subsistant au milieu des actions et réactions les plus vives" (322).

La remarque terminale de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* précise que la paix ne sera pas obtenue à partir d'un libre accord des individus, autrement dit que la réalisation de la paix ne résultera pas d'un volontarisme moral, mais d'une organisation juridique. C'est qu'en effet, le cosmopolitisme, étant regardé d'un point de vue anthropologique, concerne l'espèce tout entière en fonction des *liens* qui la constituent. Ce critère n'a pas seulement une signification méthodologique, il est pourvu d'un intérêt critique. L'accès au but ne dépend d'aucun moralisme politique qui pourrait prétendre réaliser despotiquement l'unité humaine. Mais la sagesse politique — que Kant distingue de la prudence machiavélienne, assimilée à un moralisme amoral — peut se régler sur une anthropologie cosmopolitique dans la mesure où sa principale vertu

⁹ *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. J. Gibelin, Vrin, p. 55, note.

sera d'entreprendre les réformes que l'histoire rend progressivement nécessaires en vue d'une "organisation progressive des citoyens de cette terre". La même remarque peut s'appliquer au scepticisme empirique que paraît manifester la formule selon laquelle "le problème de l'éducation morale pour notre espèce reste sans solution" (317). Elle impose de renoncer à l'espérance prométhéenne de réaliser techniquement, par force, la moralisation du genre humain. Le but final du progrès ne peut être imposé par la violence et, à la politique, ne revient que la responsabilité des moyens. De sorte que la perspective anthropologique se trouve ainsi pourvue d'une dimension déontologique.

Prof. Dr. Monique Castillo.

<http://www.monique-castillo.net>

castillo@univ-paris12.fr