

L'individu, la société et l'état dans la philosophie de Kant / P.
Choukrallah Choufani. — Extrait de : Annales de philosophie et
des sciences humaines. — N° 6 (1992), pp. 1-70.

Notes au bas des pages.

I. Kant, Immanuel, 1724-1804 — Critique et interprétation. II.
Individu et société.

PER L1044 / FP63325P

L'INDIVIDU, LA SOCIÉTÉ ET L'ÉTAT DANS LA PHILOSOPHIE DE KANT

P. Choukrallah CHOUFANI

«L'Homme trouve en lui-même le caractère d'insociabilité qui le pousse à vouloir tout diriger dans son sens.»⁽¹⁾

Kant est considéré comme l'un des plus grands philosophes du dix-huitième siècle. Il s'est frayé un chemin propre dont l'influence profonde continue à agir dans la pensée philosophique jusqu'à nos jours. «L'histoire de la pensée n'a pas connu de philosophie qui ait dominé les pensées dans un siècle quelconque comme l'a fait la philosophie de Kant au XIX^{ème} siècle.» Les systèmes philosophiques parus au cours du siècle dernier et prônés par Schopenhauer, Spencer et Nietzsche n'ont été que des vagues superficielles au-dessous desquelles déferle un courant puissant et solide, celui de la philosophie kantienne qui ne cesse de s'accroître en profondeur et expansion jusqu'à nos jours... Il convient ici que nous citions la phrase dite par Hegel au sujet de Spinoza et que nous l'appliquions à Kant: «Pour que tu sois philosophe, il est indispensable que tu étudies d'abord ce que Kant a apporté».⁽²⁾ Schopenhauer considère la «Critique de la raison pure»⁽³⁾ comme l'un des livres les plus importants dans la pensée allemande; pour Schopenhauer, l'homme reste enfant, en connaissance, jusqu'à ce qu'il ait compris Kant.

De même que Kant a des idées nouvelles en philosophie, ses opinions extrémistes en politique ont déclenché contre lui l'indignation du gouvernement prussien. Lorsque la Révolution Française éclata après que Frédéric William II (1744-1797) fut monté sur le trône de la Prusse, tous les professeurs des universités se hâtèrent de présenter leur loyauté et leur

(1) E. Kant, Philosophie de l'Histoire, traduction de S. Piobetta, éd. Gonthier, coll. Médiations, N° 33, Paris, 1976, p. 31. Pour désigner ce livre nous emploierons le sigle P.H.

(2) Ahmad Amin et Zaki Nagib Mahmoud, Histoire de la philosophie moderne, T.I, Le Caire, 1876, p. 164 (arabe) cf. aussi Will Durand, in 3^e éd. trad. Fathallah Mohammad Cha'cha', Beyrouth 1975, p. 315.

(3) Kant, Critique de la raison pure.

soutien au roi, par leurs recherches qui appuyaient la monarchie légitime, à l'exception de Kant qui reçut les nouvelles de la Révolution Française avec joie et allégresse, malgré son âge avancé; les larmes aux yeux, il dit à ses amis: «Je peux maintenant dire ce qu'a dit le vieux Syméon à la vue du Christ Sauveur: «O Maître, tu peux laisser ton serviteur s'en aller en paix; car mes yeux ont vu ton salut»⁽⁴⁾. Ainsi demanda-t-il à Dieu de quitter cette vie après avoir vu le salut apporté par la Révolution Française.

Comme il composa de nombreux ouvrages en philosophie, il publia aussi, en 1784 une explication abrégée de sa théorie politique sous le titre: «**Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique**».⁽⁵⁾ Au début de cette œuvre, il étudia le thème du conflit entre l'individu et la société; de là prend naissance cet article qui en traite.

I - L'INDIVIDU ET LA FORMATION DE LA SOCIÉTÉ

Le conflit entre l'individu et la société

Kant expose dans l'œuvre précitée le principe de la finalité naturelle qui se résume ainsi: «Toutes les dispositions naturelles d'une créature sont déterminées de façon à se développer un jour complètement et conformément à un but».⁽⁶⁾ Kant a montré que l'homme a une énergie spirituelle: la raison, qu'il définit ainsi: «La raison, dans une créature, est le pouvoir d'étendre les règles et desseins qui président à l'usage de toutes ses forces bien au-delà de l'instinct naturel, et ses projets ne connaissent pas de limites».⁽⁷⁾ L'homme que l'instinct seul menait est devenu grâce à sa raison capable de le dépasser, partant du choix de sa nourriture, au vêtement, aux relations sexuelles, aux aspirations vers l'avenir, à ce qu'il établit de relations avec les hommes ses semblables. Mais la raison a besoin d'exercice, de pratique et d'apprentissage pour qu'elle s'élançe successivement d'un saut intellectuel à l'autre; de même il est nécessaire que l'homme jouisse d'une vie longue pour parvenir à un usage complet de sa raison et de ses aptitudes. Comme la nature n'a accordé à l'homme qu'une

(4) Lc., 2/29.

(5) Kant, *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*, (article dans la *Philosophie de l'Histoire*, op. cit., pp. 26-45)

(6) Kant, P.H., op. cit., p. 28.

(7) Ibid., p. 28.

vie courte (telle est la situation habituellement), ce que la raison a atteint dans un siècle donné, doit se transmettre au siècle suivant; chaque homme transmet ses expériences à ses successeurs, le processus se poursuivant afin que se réalisent l'évolution et le développement de la raison jusqu'à ses fins et ses buts. La raison de l'homme en tant qu'individu ne réalise pas ces buts. Par conséquent, c'est le genre humain seul qui reste capable de réaliser ces fins et ces buts au cours des siècles. Selon Kant donc, la qualité propre qui distingue la raison de l'instinct est que la première ne procède pas de manière spontanée mécanique, mais suppose l'apprentissage. Ce dernier n'est pas le fait d'un homme isolé de la société, mais le travail de générations dont chacune ajoute son expérience au bilan de l'Expérience Collective.⁽⁸⁾ On dirait que pour Kant, les générations antérieures doivent se consacrer au service des générations postérieures; elles les élèvent de plus en plus jusqu'à leur ériger l'édifice tracé par la nature, de sorte que les générations successives et les dernières seules jouissent du bonheur dans le monument de cet édifice, pour la construction duquel des générations antérieures lointaines ont souffert sans goûter au bonheur recherché.⁽⁹⁾

Kant a insisté sur le principe fondamental pour la finalité du genre humain; il dit: «Chez l'homme (en tant que seule créature raisonnable sur terre), les dispositions naturelles qui visent à l'usage de sa raison n'ont pas dû recevoir leur développement complet dans l'individu mais seulement dans l'espèce».⁽¹⁰⁾ Ce principe est considéré comme la pierre angulaire dans la philosophie sociale de Kant qui s'appuie sur la sagesse de la nature⁽¹¹⁾ La première conséquence de ce principe est que la nature a voulu que l'homme produise de lui-même tout ce qui dépasse l'organisation mécanique de son existence animale, et qu'il ne participe à aucun bonheur ni perfection, sinon grâce à ce qu'invente la force de sa raison loin de tout instinct. Il se dégage

(8) Georges Vlachos, *La pensée politique de Kant*, P.U.F., Paris, 1962, p. 196; Cf. aussi Kant, P.H., op. cit., p. 28.

(9) Kant, P.H. op. cit., p. 30.

(10) Ibid., p. 28.

(11) Selon Kant, la nature ne fait rien sans but; elle sait utiliser les moyens qui mènent à sa fin. La nature a accordé à l'homme la raison et la liberté de la volonté, ce qui le distingue de l'animal. Voilà pourquoi, il ne doit pas se soumettre à l'instinct ni à la connaissance innée; il doit plutôt tout produire de lui-même: inventer les moyens de sauvegarder son existence, son vêtement, sa sécurité, la défense de soi des forces extérieures; voilà pourquoi la nature ne l'a pas doté de cornes comme le taureau, ni de griffes comme le lion, ni de canines comme le chien, mais de mains seulement. La nature lui a imposé que tout ce qui rend sa vie heureuse soit le fruit de son travail et de son effort. Cf. Kant, P.H., op. cit., pp. 29-30.

de cette idée que le but principal de l'existence de l'homme sur la terre n'est pas le bonheur sensible mais plutôt la dignité de l'être humain. C'est ainsi que chaque individu participe à la perfection du genre humain et à l'égalité entre les membres de la société. La fin du genre humain ne consiste pas d'une manière indirecte en la relation des individus les uns avec les autres; mais elle implique aussi et surtout la relation du genre humain avec l'individu. Les sciences, dit Kant, ne se rattachent pas à l'individu mais plutôt au genre humain. L'orientation de l'homme individuel est l'instinct animal, alors que le genre humain s'oriente vers la perfection de la connaissance, et progresse dans ses étapes; cette connaissance est l'apanage du genre humain exclusivement. Kant dit, ailleurs: «L'homme est un animal qui, du moment où il vit parmi d'autres individus de son espèce, a **besoin d'un maître**» (d'un éducateur).⁽¹²⁾ La destination par excellence de l'homme individuel est l'animalité, tandis que celle du genre humain est la perfection du savoir. Kant écrit de même dans l'anthropologie que «seul l'individu humain n'atteint jamais la perfection; celle-ci est la destination de l'espèce, et seule **l'espèce progresse**»⁽¹³⁾. Et dans son œuvre Opus, Kant mentionne l'idée que le progrès collectif incarné dans le genre humain se résume ainsi: «Il est une vie après la mort. Tout ce qui vit, meurt; l'espèce seule survit éternellement. Voilà ce qu'il nous faut aussi admettre pour l'homme... le genre humain progressant toujours de génération en génération, paraît destiné à réaliser la fin du Créateur».⁽¹⁴⁾ Alors que l'individu ne peut parvenir qu'à une perfection très limitée et appuyée originellement sur le progrès de l'espèce. Ainsi voyons-nous que l'espèce a érigé son empire complet comme une essence fondamentale alors que l'individu nous est apparu comme un accident. De là, il apparaît que la contradiction est primordiale entre l'instinct et la raison, entre l'individu limité et l'espèce illimitée. Cette contradiction soutient, pour Kant, la conception biologique selon laquelle le milieu géographique n'influe qu'extérieurement sur l'élément humain sans toucher à son essence ou changer son orientation naturelle. Sous l'éclairage de la lumière de la raison, il nous apparaît que le genre humain demeure essentiellement lui-même au cours des siècles, s'orientant vers le plus parfait, alors que le changement apparaît dans les individus. Le genre humain est la fin et l'individu ne peut atteindre la perfection du genre et son progrès à travers les siècles.

(12) Kant, P.H. op. cit., p. 29.

(13) Kant, Anthropologie, éd. Vrin, Paris 1970, p. 163.

(14) Kant, Opus postumum, textes choisis et traduits par J. Gibelin, éd. Vrin, Paris 1950, pp. 74-75.

Le progrès fondé sur la contradiction entre l'individu et la société montre la marche ascensionnelle de l'humanité vers le progrès, comme il montre l'éloignement immense entre la raison et l'instinct et confirme la destinée de l'individu, en en faisant un moyen auquel recourt le genre humain pour accomplir ses fins qui ne s'arrêtent pas à un terme.

Kant croit que sa philosophie de l'histoire présente une solution au problème de la situation de l'homme dans son premier état naturel (paradis) et sa chute; il montre également la contradiction apparente de la théorie de Jean-Jacques Rousseau sur ce thème; il écrit: «Le départ de l'homme du paradis ne peut être expliqué que par le passage de l'état sauvage où domine l'instinct, au règne de la raison; en d'autres termes, de la tutelle de la nature à la liberté. Ce passage, selon Kant, ne peut être considéré comme une chute pour le genre humain qui admet l'évolution et le progrès vers le plus vertueux et le plus parfait, alors que la situation est complètement opposée en ce qui concerne l'individu. Avant l'éveil de la raison, il n'y avait ni prescriptions ni interdictions, donc aucune infraction encore; mais lorsque la raison entra en jeu et, malgré sa faiblesse, s'en prit à l'animalité dans toute sa force, c'est alors que dut apparaître le mal; et, qui pis est au stade de la raison cultivée, apparut le vice, totalement absent dans l'état d'ignorance, c'est-à-dire d'innocence. Le premier pas, par conséquent, pour sortir de cet état, aboutit à une chute du point de vue moral; du point de vue physique la conséquence de cette chute, ce furent une foule de maux jusque-là inconnus de la vie, donc une punition. L'histoire de la nature commence donc par le Bien, car elle est l'œuvre de Dieu; l'histoire de la liberté commence par le Mal, car elle est l'œuvre de l'homme. En ce qui concerne l'individu qui, faisant usage de sa liberté, ne songe qu'à soi-même, il y eut perte lors de ce changement; en ce qui concerne le genre humain ce fut un gain. L'individu a donc des raisons d'inscrire à son compte comme sa propre faute tous les maux qu'il endure et tout le mal qu'il fait; mais en même temps, comme membre du Tout (d'une espèce), il a raison d'admirer et d'estimer la sagesse et la finalité de l'ordonnance».

«De cette façon, on peut aussi accorder entre elles et avec la raison les affirmations qui furent si souvent dénaturées et en apparence contradictoires du célèbre J.-J. Rousseau. Dans ses ouvrages sur l'Influence des sciences et sur l'Inégalité des hommes, il montre très justement la contradiction inévitable entre la civilisation et la nature du genre humain en tant qu'espèce **physique**, où chaque individu doit réaliser pleinement sa destination; mais dans son **Emile**, dans son **Contrat Social**, et d'autres écrits, il cherche à

résoudre un problème encore plus difficile: celui de savoir comment la civilisation doit progresser pour développer les dispositions de l'humanité en tant qu'espèce morale, conformément à leur destination, de façon que l'une ne s'oppose plus à l'autre conçue comme espèce naturelle. De cette contradiction naissent tous les vrais maux qui pèsent sur l'existence humaine, et tous les vices qui la déshonorent»⁽¹⁵⁾

Sans doute existe-t-il une divergence entre l'attitude de Kant et celle de Rousseau qui perçoit le problème de l'homme et le résout dans la conscience pure, claire et spontanée, loin des chaînes du lien historique qui ne peut être qu'accidentel, alors qu'aux yeux de Kant, c'est le contraire; car la conscience pure, spontanée, n'a pas d'existence sans lien avec l'histoire. En fait la conscience de l'homme individuel est reliée à la fin du genre humain; elle devient d'autant plus forte et ferme que ce genre progresse et évolue; car la raison se confirme elle-même et devient d'autant plus puissante qu'augmentent la relation biologique et la finalité historique. Ce rapprochement étaye l'attitude de Kant contre celle de Rousseau. Il affirme que l'histoire ne pervertit pas l'homme, ni la nature humaine, mais elle dévoile seulement l'essence de la vérité. Voilà pourquoi Kant insiste à ce que nous multiplions la recherche anthropologique pour comprendre l'homme civilisé: «Si l'on veut étudier l'animalité, on doit examiner l'état sauvage; si l'on veut étudier ce qui est entièrement propre à l'humanité, on doit prendre (comme objet d'étude) l'état cultivé, dans lequel tous les germes évoluent... les différences de l'histoire deviennent ainsi plus connaissables»⁽¹⁶⁾. Telle est la différence entre l'attitude de Kant et celle de Jean-Jacques Rousseau.

Le mal et le principe de l'égoïsme

Après avoir étudié quelques aspects qui traitent de la nature du rôle de l'individu, de celle du rôle du genre humain, et de la réaction de l'individu au profit de la société, il nous paraît nécessaire d'analyser la nature du mal et de l'égoïsme dans l'homme, car ce sont deux facteurs efficaces pour la formation de la relation de l'individu avec lui-même et la société.

Kant écrit: «L'homme est mauvais par nature».⁽¹⁷⁾ Que signifie cette

(15) Kant, P.H., op. cit., pp. 119-120.

(16) Kant, *Anthropologie*, p. 555, texte cité par G. Vlachos, op. cit., p. 202.

(17) *Ibid*, «L'homme est mauvais par nature» p. 622, Vlachos, p. 205 et *Anthropologie*. p. 164.

expression? Nous croyons, de prime abord, que ce mot doit provenir d'un jugement résultant de l'expérience, mais nous pouvons avancer plusieurs suppositions concernant cette expression en nous demandant: le mal est-il naturel dans l'homme? ou bien l'homme ressemble-t-il aux autres animaux par la recherche du mal sous la pulsion de l'instinct? ou bien, le mal requiert-il des dispositions naturelles que nous trouvons seulement dans l'homme?

Analysons les textes principaux de Kant à ce sujet. A ses yeux, «les jeunes animaux jouent; alors que les enfants des hommes se querellent entre eux depuis leur enfance».⁽¹⁸⁾ Il dit dans son «**Projet de paix perpétuelle**»⁽¹⁹⁾: «L'homme, par nature et caractère, tend vers la guerre; cette inclination apparaît forte surtout au début de l'humanité plus que dans les états civilisés et évolués; et même en la qualité de civilisé, il faut que l'on regarde l'homme comme «mauvais par nature, il fait le bien non par inclination, mais par instinct et par amour de l'honneur. Eliminez l'honneur; il doit être soumis de force à la justice et ne peut être bien gouverné par lui-même... Si nous considérons l'homme dans ce monde, il est un objet de dérision.. l'homme fait bien de son semblable un esclave et vend sa patrie à celui qui paye le prix le plus fort... tous les maux sur la terre sont causés à l'homme par l'homme».⁽²⁰⁾

Devant ces définitions de la nature de l'homme, est-ce que nous devrions désespérer de la situation de l'humanité et de la société et les regarder avec pessimisme? Si nous revenons à l'histoire, nous nous trouvons obligés de mépriser le genre humain. L'homme ne veut pas suivre les principes moraux; sa vie est pleine de malheur; il ressemble au fou. Par contre, si nous parcourons la «paix perpétuelle», nous nous apercevons que Kant voit que la marche de l'humanité passe progressivement du pire au mieux, et que la nature y contribue avec force, malgré les maux qui entravent sa marche. Et tant que la situation de l'humanité est telle, dans son orientation vers le mieux, l'homme ne doit donc pas s'abandonner au désespoir ni à l'indifférence, mais il doit participer de toutes ses forces au progrès de la société. Ainsi apparaît clairement la théorie optimiste de Kant, bien qu'il soit convaincu que la nature est pervertie et que le mal est naturel à l'homme. Il n'est pas de doute que cette théorie soit grandement influencée par son

(18) Ibid., p. 269, Vlachos, p. 205.

(19) Kant, *Projet de paix perpétuelle*, éd. Vrin, Paris 1975, p. 24

(20) Kant, *Anthropologie*, p. 622; Vlachos, op. cit., p. 206.

éducation religieuse protestante qui enseigne que le mal dans la nature humaine est la conséquence du péché originel, c'est-à-dire du péché d'Adam et d'Eve, et que l'homme est incapable de faire quelque chose de bon de lui-même: c'est plutôt la grâce qui travaille en lui. Au contraire, l'Eglise catholique reconnaît le péché originel et ses conséquences, mais elle confesse que l'homme est capable de faire le bien par sa propre puissance; son action augmente de force et d'enthousiasme sous l'effet de la grâce. En d'autres termes, la nature humaine est capable de faire le bien et d'éviter le mal à condition que l'homme s'y décide résolument. Quant à la grâce, elle complète l'action de la nature sans annuler son rôle, ni le suspendre.

Quant à Jean-Jacques Rousseau, il ne considère pas l'homme méchant dans sa nature; mais ce sont les facteurs étrangers qui le poussent au mal; pour lui, la société où vit l'individu le pousse au mal, telles les institutions injustes. Kant refuse catégoriquement l'opinion de Rousseau; il estime que le mal ne provient pas de facteurs étrangers incarnés dans les institutions sociales tyranniques, il pense plutôt qu'il n'est aucunement besoin de revenir à l'étude de l'homme dans son premier état primitif depuis l'aube de l'humanité, c'est-à-dire lorsque l'homme vivait selon l'instinct, comme le prétend Rousseau, pour que nous voyions que le mal n'est pas nécessairement inhérent à l'état primitif de l'homme; au contraire, cet état primitif est considéré comme l'état d'innocence, car toute chose en l'homme est régie selon l'instinct; l'homme primitif n'a donc pas de responsabilité; par conséquent, il n'y a pas de mal, car la responsabilité requiert la conscience intellectuelle et la liberté. Au commencement de l'humanité c'était l'instinct qui dominait la raison; il a fait perdre à l'homme toute responsabilité et toute action méchante au sens propre.

Il est clair qu'il y a de nombreux maux dont l'existence se rattache au milieu extérieur de l'individu; mais il y a d'autres maux qui résident dans l'essence de notre vie personnelle, comme les déviations de la volonté et ses troubles. Cela n'est pas surprenant, la plupart des maux moraux jaillissent d'abord et avant tout de ce qu'il y a dans la nature humaine de contradictions. «Le mal est l'allié de la répartition, de la dispersion, de la désintégration et de la division; pouvons-nous donc définir le centre du mal dans notre vie personnelle en disant qu'il indique toujours une sorte de «rébellion contre l'unité?» Tous les exemples prouvent qu'il existe dans l'être humain une nostalgie continuelle vers l'unité originelle et le calme absolu, mais l'expérience - malheureusement - ne cesse de nous fournir des causes de dislocation, de déchirement et de brisure, ce qui répand dans notre

vie psychique une sorte de désintégration, de multiplication et de division. Certains méthyphysiciens ont remarqué que cette division qui menace continuellement notre unité psychique n'est pas un accident étranger à notre être métaphysique; elle est plutôt une réalité originelle qu'il est impossible d'éliminer définitivement. Le mystère en est la composition de l'homme même en sa qualité d'âme et de corps: cette composition fait de l'homme un être hybride qui porte en lui-même deux éléments opposés entre lesquels il est loin d'assurer n'importe quel genre d'entente, de correspondance et d'harmonie. Si le fait en restait là, le problème aurait été facile, mais nous sommes aussi des êtres finis qui vivons dans l'espace et le temps. Un pareil «être spatio-temporel» déchire notre unité et morcèle notre activité, ce qui nous mène toujours à nous diviser sur nous-mêmes. Suite à quoi, «le mal» semblerait - au dire de certains philosophes moralistes, dont Kant - en étroite liaison avec la nature de notre composition»⁽²¹⁾. L'homme vit un conflit permanent entre les exigences de l'instinct et l'appel de la raison au sublime et à l'élévation au-dessus des questions sensibles. Ainsi apparaît-il clairement que le mal dans l'homme n'émane pas essentiellement de facteurs étrangers comme le conflit entre l'individu et la société, mais plutôt d'un conflit entre l'instinct et la raison. L'homme, dès le commencement du langage, place avant tout sa personne aimée dans tout acte qu'il fait, de manière à ce que son égoïsme domine tous ses comportements publics et secrets et qu'il heurte ainsi l'égoïsme des autres.

LA SOURCE DU MAL

Après cette analyse, nous pouvons ne pas placer le mal dans la nature de l'homme, si nous désignons par le terme nature l'instinct animal; l'origine du mal est la dualité dont l'homme se compose, c'est-à-dire le fait qu'il soit un animal raisonnable. «C'est parce que l'homme est doté de raison», écrit Kant, «que l'égoïsme en général devient contradictoire à lui-même»⁽²²⁾. Le mal commence en l'homme, à son avis, par l'influence de l'inclination forte. Quelle inclination? Ce n'est pas l'inclination naturelle au sens propre, car cette inclination naturelle existe avant l'éveil de la conscience et son développement. L'inclination forte signifie donc ici l'inclination innée qui commence son travail lorsque la raison commence à essayer de dominer

(21) Zakaria Ibrahim, Problèmes philosophiques (en arabe), T. VI, Le problème moral, Dar Misr Lil-Tiba'a, 1ère éd. 1969, p. 218.

(22) Kant, Anthropologie, pp. 651-652; Vlachos, op. cit., p. 209;

l'instinct. Autant la raison se sépare de l'instinct, autant elle se libère de son cauchemar et fait sa marche ascendante sur le chemin du sublime et de l'élévation. Cette inclination, la seule innée, peut être appelée «l'inclination vers la liberté» (*Freiheitsneigung*). C'est la chose la plus forte dans l'homme, surtout quand il peut refuser d'entreprendre une relation avec les autres pour ne pas leur être soumis. Toute autre inclination que celle vers la liberté est acquise; toutes ont pour origine cependant l'inclination innée et elles y reviennent. «Le bien n'a de sens ni de valeur sinon en considération du choix possible du mal et inversement. Il nous apparaît, en effet, que le mal se rattache à l'exercice de la liberté humaine de son activité propre, sinon l'homme réaliserait le bien d'une manière mécanique. Cela signifie que si nous enlevons à l'homme la possibilité du mal de la faute ou de l'erreur, il devient un être déterminé qui ne possède nullement la moindre part de liberté. C'est la dualité tenant à l'existence de la contradiction entre le bien et le mal, qui pousse l'homme à choisir soit la soumission et l'acceptation, soit la rébellion. Sans cette opposition, l'homme se serait transformé en pure nature au lieu d'être une liberté. La pratique de la liberté pour elle-même suppose cette opposition originelle entre le bien et le mal; cependant pourrions-nous dire que l'existence du mal est ce qui confirme que l'homme n'est pas une pure nature mais une liberté?»⁽²³⁾ Kant écrit: «Là où il n'est pas de liberté, il n'est pas de morale; il n'y a pas de morale sans liberté». Le but de notre philosophe est la libération de l'homme de la domination de la matière et de la tyrannie de l'instinct.

De là il devient évident pour nous que la philosophie morale de Kant tend clairement vers la liberté. «Elle veut que l'acte éthique ne soit moral à moins d'émaner de notre volonté libre».⁽²⁴⁾ L'homme, selon Kant, n'est pas entièrement perverti, car par la force de la bonne volonté (*Der gute Wille*) il peut revenir au bien. Et «ce retour ne peut être que «l'œuvre de l'individu lui-même, accomplie uniquement par un effort de réforme intérieure». L'acte ne s'élève au niveau moral que lorsqu'il est fixé par la partie libre de l'être humain, c'est-à-dire sa partie raisonnable. L'acte moral n'a pas sa source et son essence dans l'aspect instinctif ou biologique de l'homme; il les a dans son aspect spirituel. La moralité, selon Kant, est liée à son émanation de la nature personnelle de l'homme et de son être intérieur; par conséquent l'acte ne peut être considéré comme moral s'il provient de la soumission de notre

(23) Zakaria Ibrahim, op. cit., pp. 219-220.

(24) Othman Amin, *Des pionniers de l'idéalisme dans la philosophie occidentale*, Dar-al-Thaqafa lil-Tiba'a wal-Nachr, le Caire, 2e éd., 1975, p. 122.

volonté à des facteurs étrangers. La condition principale de la morale est la liberté personnelle, jaillissant de l'intimité de l'homme, loin de l'intérêt et de la passion. Là, le système moral de Kant se distingue «de certains systèmes modernes et contemporains qui font jaillir la morale de la partie biologique dans l'être humain à telle enseigne qu'elle coïncide avec ce que Bergson nomme «l'Elan Vital» ou «l'effort producteur de la vie»».⁽²⁵⁾

Si la liberté est une condition fondamentale de la morale, elle est l'engagement à respecter les droits des autres dans la société civilisée; c'est pourquoi Kant trouve que l'homme doit se déterminer lui-même dans ses comportements, par respect des droits des autres, selon la loi morale; telle est la liberté même, car l'obéissance à la loi est un engagement personnel que nous avons pris intérieurement, sans relation avec n'importe quelle volonté extérieure à nous. Kant veut donc que la liberté personnelle soit complète au regard de l'homme vivant en société. La liberté de l'homme requiert aussi l'indépendance de l'individu vis-à-vis de lui-même et de la société. Car l'individu doit être libre, non soumis à l'autorité de quiconque tant qu'il ne fait pas de mal à autrui; de là, la liberté de l'individu paraît indépendante vis-à-vis de la société dont il fait partie. L'indépendance est l'un des droits de l'homme; même si ce dernier fait partie de la société, il ne perd pas sa liberté tant qu'elle est en accord avec la liberté des autres et en harmonie avec la loi de la liberté: «Le droit est donc l'ensemble des conditions sous lesquelles l'arbitre de l'un peut être uni à l'arbitre de l'autre selon une loi universelle de la liberté.»⁽²⁶⁾ Kant appelle au respect de la liberté personnelle; nous verrons cela en détail dans un article postérieur, quand il la considère d'un point de vue politique.

Origine de la société

Nous avons vu que selon Kant, l'individu est en conflit permanent avec la société et qu'il est méchant par nature, ballotté par les vagues de l'égoïsme et poussé à rechercher la liberté et à la demander. Malgré cela, il est une goutte dans l'océan de cette société instable et changeante, qui a besoin que l'on étudie son origine et sa formation.

Par le seul fait que la nature ait doté l'homme de raison, dit Kant, elle l'a

(25) Othman Amin, op. cit., p. 123-124;

(26) Kant, Métaphysique des Mœurs, 1^{ère} partie, Doctrine du droit, Trad. A. Philonenko, éd. Vrin, Paris 1971, p. 104.

rendu en même temps un être social. Cela ne signifie pas que l'homme a vécu dès le commencement dans la société. Kant croit le contraire, c'est-à-dire que l'homme a vécu, au commencement, seul et isolé; plus tard il s'est transformé en être social par une disposition naturelle en lui. Cette transformation fut très lente; on considère que la première société fut composée des deux époux, puis de la famille qui implique les enfants.

Les hommes, selon Kant, sont appelés à vivre en société; pour expliquer l'origine de la société, il refuse avant tout l'avis de certains philosophes, depuis Aristote jusqu'à Hobbes, qui estiment que les hommes se conduisent suivant la raison, et qu'ils se sont mis d'accord, spontanément, à former un groupement véritable, en vertu duquel ils se sont engagés à la cohésion et à la solidarité. Kant considère cet avis comme différent des lois fondamentales de la nature humaine. Nous avons vu que l'évolution de la raison, selon Kant, engendre chez l'individu une inclination vers la liberté illimitée. Une pareille inclination est, forcément, en contradiction avec toute idée d'organisation ou de groupement, et pousse l'homme à être méchant; en conséquence, il n'est pas de place pour un contrat social libre.

Kant refuse donc le contrat libre, il pense qu'il y a, par ailleurs, certaines causes extérieures qui poussent l'homme à former la société; il dit tantôt que la nature a doté l'homme d'un caractère lutteur, dur, obstiné, jaloux qui a entraîné la présomption et la rivalité; la conséquence en a été que les hommes se sont répandus sur les différentes régions de la terre. Comme les hommes étaient obligés de vivre en commun, les familles se sont réunies pour se défendre, et les besoins nécessaires ont rendu leur réunion possible. Puis des ennemis des hommes, les animaux et les insectes, ont beaucoup contribué à la réunion des individus isolés sur eux-mêmes et à la création d'une cellule sociale plus grande que les cellules familiales. Pour Kant, vu que l'individu a un caractère égoïste et dangereux, les gens ont dû se réunir au commencement pour s'oublier eux-mêmes, oublier leur égoïsme et devenir par la suite heureux.

Kant distingue entre les communautés: la famille se forme, à son avis, grâce à l'inclination naturelle, alors que les communautés civilisées se forment par la force du besoin, et l'Etat par l'action de la guerre. Certainement, les dissensions internes sont suffisantes pour créer l'Etat et l'imposer. Si ces causes internes ne suffisent pas pour créer l'Etat, il n'est pas de doute que le danger externe qui menace un peuple quelconque ne soit suffisant pour pousser ce peuple à créer l'Etat afin qu'il le défende extérieurement. Mais en réalité, ces causes externes ne préparent, selon

Kant, que les circonstances assurées par la nature et présentées à l'homme pour qu'il forme l'Etat et la société. La cause véritable pour la formation de la société ne se limite pas à ces causes précitées. Pour comprendre ces raisons, nous devons examiner les idées que Kant expose dans son œuvre «**Commencement conjectural de l'histoire.**»⁽²⁷⁾ Pour Kant, l'humanité, depuis son apparition jusqu'à ce jour, a passé par de nombreuses étapes:

Première étape

La vie de chasse: c'est l'état d'indépendance sauvage.⁽²⁸⁾ Cet état n'a rien de moral. Les hommes coexistent en conflit permanent, comme ils s'adonnent à leurs besoins nécessaires et leur vêtement.

Deuxième étape

La vie pastorale et la vie agricole⁽²⁹⁾ durant lesquelles, le sel et le fer ont été découverts. Les fermiers et les pasteurs, selon Kant, vivaient les uns avec les autres en paix; mais par la suite, ils se sont séparés car l'agriculture exige la stabilité et la possession de la terre, alors que les pasteurs ont besoin de déplacement et de grands espaces; ils se heurtent alors à la propriété des fermiers ce qui provoque le conflit entre eux et entraîne la séparation et l'éloignement. Ce sont les fermiers qui se sont levés contre les pasteurs pour les empêcher d'endommager leurs cultures et pour repousser leurs attaques. Ils ont érigé les villages et s'y sont retranchés pour se défendre. L'abandon de la vie d'errance et la formation des villages ont donc été conditionnés par la production agricole. Dans la société pastorale, il n'y a pas d'institutions publiques. Notre philosophe en donne un exemple, l'existence des bédouins que n'ont pas de chef, car personne parmi eux ne possède de terre pour l'abandonner et se déplacer dans un autre pâturage; pour cela toute famille peut s'éloigner de la tribu et passer à une autre.

La situation chez les fermiers n'est pas différente de celle chez les pasteurs avant la formation des villages. Dans les sociétés agricoles, il s'établit une justice primitive, mais ce n'est qu'une justice privée, limitée à un groupe déterminé. Avec la formation des villages, il se produit au

(27) Kant, *Commencement conjectural de l'histoire*, art. dans la *Philosophie de l'Histoire de Kant*, op. cit., pp. 110-127.

(28) *Ibid.*, p. 120.

(29) *Ibid.*, p. 121.

contraire une variation matérielle qui rend l'évolution économique réciproque possible (la réciprocité s'établit au commencement entre les fermiers et les pasteurs).

Troisième étape

Formation de l'Etat: Il résulte des données précitées que, de même qu'il existe un état naturel avant l'état social, il existe aussi un état social avant l'existence de l'Etat. Suivant l'avis des «théoriciens de l'histoire hypothétique», l'Etat n'est apparu qu'à une étape déterminée de l'évolution surtout au moment de l'appropriation de la terre particulière et la formation des villages. Kant écrit que l'inégalité entre les gens est apparue au même moment que la société; il semble que l'inégalité et la violence aient été parmi les causes de l'institution de l'Etat et de la justice, et que parmi les motifs de la formation de l'Etat en tant qu'institution, il y ait les besoins organiques de la société.⁽³⁰⁾

Si nous regardons l'évolution historique de l'humanité, nous voyons, après l'étape de la séparation entre les fermiers et les pasteurs, l'apparition du développement et du progrès dans les villes des fermiers et l'attraction des pasteurs à abandonner la vie primitive et à s'établir dans les villes. Il y aurait eu intégration et mélange, ce qui provoqua la fin de l'inimitié entre les deux partis. Mais alors, le concept de liberté s'est perdu et on l'a mal pratiquée; la domination des puissants injustes commença; les erreurs de l'Etat primitif sauvage apparurent poussant l'humanité et la société à la perversion.

A ce stade de l'évolution se termine le «**Commencement conjectural de l'histoire**» et débute une étape nouvelle concernant l'Histoire systématique de l'Humanité. Il appert de ce qui précède que Kant visait, à travers toutes ces hypothèses historiques précitées à propos de la formation de la société humaine et de son évolution, à préparer l'étude des questions pratiques dans la société. Il a trouvé nécessaire de les faire précéder par des études théoriques; mais si nous examinons ces hypothèses théoriques concernant aussi l'histoire de l'évolution de l'humanité, nous les voyons illogiques et sans lien parfois: tantôt Kant insiste sur le fait que les causes extérieures basées sur la violence ont contribué à former les premières communautés en dehors du cadre étroit de la famille naturelle, tantôt il voit que ces

(30) Ibid., p. 122; cf. aussi Vlachos, p. 218.

communautés ont pu se former et agir durant un espace de temps long sans l'intervention opprimante de l'Etat. Puis il voit que la société des pasteurs et des fermiers est une société calme apparue spontanément; il affirme que les fermiers étaient soumis à l'autorité d'un chef absolu sans responsabilité avant la guerre destructrice qu'ils ont menée contre la société des pasteurs. En fait, Kant, dans ses œuvres: **Commencement conjectural de l'histoire, Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique** et **Projet de paix perpétuelle**, ne s'est pas beaucoup intéressé aux questions concernant la formation des organisations légales et politiques de la société autant qu'il appliqua son attention à montrer les contradictions naturelles dans la société et dévoiler au préalable le développement et l'évolution définitive sociale, partant du fait que la nature a un plan naturel déterminé, vers lequel elle pousse la société afin de réaliser ses buts et ses fins. Nous avons donc à revenir aux données de la nature telle qu'il les définit pour saisir les racines de la société humaine et sa caractéristique.⁽³¹⁾

Mouvement progressif de l'humanité

Nous avons vu, précédemment, en étudiant la formation de l'histoire générale de l'homme, que le mouvement progressif de l'humanité vers la réalisation de sa fin a une cause principale: le conflit entre la raison et l'instinct. En exposant la conséquence de ce conflit, il nous est apparu que l'individu humain est possédé par une inclination envahissante vers la liberté illimitée et qu'à cause de l'influence intense de ce phénomène, l'homme est devenu «méchant par nature». Mais l'expérience de l'histoire et les remarques psychologiques et anthropologiques montrent clairement que «cet homme est méchant par nature» avant d'entrer en société; c'est ce qui nous permet d'affirmer que le mal est naturel dans l'homme depuis sa formation. Lorsque nous parlons de la modalité de formation de la société humaine et du lien qui groupe les individus, nous devons prendre en considération que la «méchanceté naturelle» dans l'homme constitue une règle principale dans tout événement social. N'oublions pas que l'hypothèse de cette «méchanceté naturelle» n'exprime pas un principe d'équilibre statique mais plutôt un principe dynamique en vue de la réalisation de la fin de la nature et de ses buts. De ce côté, la méchanceté est considérée plus que comme impulsion inconsciente dominée par une inclination égoïste vers la liberté illimitée. C'est une conséquence véritable de la séparation et de la participation, en

(31) G. Vlachos, op. cit., p. 220.

même temps, entre l'individu et le genre humain; bien que l'individu soit «méchant par nature» et condamné à ne pas atteindre la perfection, il est concerné par la contribution au mouvement progressif pour réaliser les buts de ce genre et son progrès afin d'atteindre la perfection; cela consiste à revenir à l'idée de lier l'objectif de l'individu au dynamisme illimité pour atteindre la perfection du genre humain, afin que nous puissions expliquer le mystère de la société humaine.

Kant remarque que les individus qui participent au progrès de l'humanité ne sont pas, en général, conscients de leur participation; car l'individu n'est pas capable de se libérer complètement de la tyrannie de l'instinct comme le suppose notre philosophe; il ne possède pas d'idée claire concernant le progrès de la société au cours des siècles dont les dimensions dépassent la portée de l'individu. La participation entre l'individu et la société n'est pas une intégration libre totale; elle ne se produit que sous l'influence d'un intérêt ou d'une utilité pour l'individu; «à condition toutefois de retenir que c'est la nature qui détermine l'individu à agir ainsi, qu'en s'y conformant celui-ci accomplit en conséquence une finalité qui est aussi en même temps une utilité au profit de la société». Bien que l'origine de la société, du point de vue sensible, revienne à des conditions accidentelles et externes, il appert alors que le fait social ou la formation de la société, ne peut être expliqué sinon par l'hypothèse d'une inclination naturelle vers la société, sans supposer que les gens aient les uns pour les autres une affection naturelle ou un amour particulier et sans changer ni toucher leur caractéristique propre vers le mal. Malgré cela, cette inclination naturelle vers la société les pousse irrévocablement à vivre en commun. Les individus ne recherchent qu'à satisfaire leurs désirs et leurs buts égoïstes; quant à la nature, elle œuvre à l'accomplissement de son plan secret. En fait, lorsque les gens forment une société, elle n'est pas sans but; au contraire, elle est plutôt une société limitée et organisée de telle manière qu'elle sauvegarde l'intérêt de l'individu et celui de la communauté, c'est-à-dire que la nature oriente toute chose à la réalisation de soi suivant ses dispositions naturelles. Kant dit: «Remercions donc la nature pour cette humeur peu conciliante, pour la vanité rivalisant dans l'envie, pour l'appétit de possession ou même de domination. Sans cela toutes les dispositions naturelles excellentes de l'humanité seraient étouffées dans un éternel sommeil. L'homme veut la concorde, mais la nature sait mieux que lui ce qui est bon pour son espèce: elle veut la discorde».⁽³²⁾

(32) Othman Amin, op. cit., p. 126; Kant, P.H., p. 32.

«Ce conflit dont parle Kant est le moyen qu'utilise la nature pour réaliser le développement complet des dispositions naturelles dans les individus dont se compose le genre humain. Ce développement est la condition du progrès social et culturel». ⁽³³⁾ En fait, la société humaine ne devient pas société par hasard, mais suivant une discipline déterminée que la nature édicte; son but est la sauvegarde de l'intérêt de l'individu et de la société et, en d'autres termes, c'est le développement des dons naturels dans l'individu et la société.

«Le moyen dont la nature se sert pour mener à bien le développement de toutes ses dispositions est leur antagonisme au sein de la société, pour autant que celui-ci est cependant en fin de compte la cause d'une ordonnance régulière de cette société». ⁽³⁴⁾

Kant consacre une explication exhaustive à cette loi de la finalité dans la nature, c'est-à-dire à l'antagonisme. Il écrit: «J'entends ici par antagonisme 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. L'homme a un penchant à **s'associer**, car dans un tel état, il se sent plus qu'homme par le développement de ses dispositions naturelles. Mais il manifeste aussi une grande propension à **se détacher** (s'isoler), car il trouve en même temps en lui le caractère d'insociabilité qui le pousse à vouloir tout diriger dans son sens; et, de ce fait, il s'attend à rencontrer des résistances de tous côtés, de même qu'il se sait par lui-même enclin à résister aux autres». ⁽³⁵⁾

Il est étonnant de trouver que le principe de la discipline et du progrès réside dans le conflit entre les penchants incompatibles latents dans l'intérêt et l'égoïsme personnel. Pour Kant «C'est cette résistance qui éveille toutes les forces de l'homme, le porte à surmonter son inclination à la paresse, et, sous l'impulsion de l'ambition, de l'instinct de domination ou de cupidité, à se frayer une place parmi ses compagnons qu'il supporte de mauvais gré, mais dont il ne peut se passer. L'homme a alors parcouru les premiers pas, qui de la grossièreté le mènent à la culture dont le fondement véritable est la valeur sociale de l'homme; c'est alors que se développent peu à peu tous les talents, que se forme le goût, et que même, cette évolution vers la clarté se poursuivant, commence à se fonder une forme de pensée qui peut avec le

(33) Ibid., op. cit., p. 126.

(34) Kant, P.H., op. cit., p. 31.

(35) Ibid., p. 31.

temps transformer la grossière disposition naturelle au discernement moral en principes pratiques déterminés. Par cette voie, un accord **pathologiquement** extorqué en vue de l'établissement d'une société, peut se convertir en un tout **moral**. Sans les qualiés d'insociabilité, peu sympathiques certes, par elles-mêmes, source de la résistance que chacun doit nécessairement rencontrer à ses prétentions égoïstes, tous les talents resteraient à jamais enfouis en germes».⁽³⁶⁾

Tel est le principe fondamental que Kant voit à l'origine de la société et de son fonctionnement à travers les siècles. Sa société résulte de l'antagonisme entre les intérêts et l'égoïsme individuel. Ainsi Kant reconnaît-il dans l'homme une lutte permanente entre ce qui est individuel, c'est-à-dire l'inclination à l'égoïsme, et ce qui est social. C'est la tragédie de la vie humaine dans la société, mais c'est une tragédie naturelle nécessaire au progrès du genre humain, à ses yeux. Si le penchant social avait atteint dans les individus ses limites extrêmes, l'homme se serait fixé, et son activité se serait éteinte; l'égoïsme est indispensable pour créer la rivalité et engendrer le développement et l'évolution chez les hommes. «Si tous les hommes étaient sociables, par caractère, cela aurait entraîné l'attiédissement de l'ardeur de l'homme et la stagnation de son activité. Le mélange entre l'inclination individuelle et la rivalité est indispensable pour contribuer à ce que les gens se rencontrent et évoluent. Et il ajoute: si ce n'était les penchants des gens, leurs caractéristiques individuelles et leur renoncement à la vie collective, ils auraient mené une existence simple pleine de joie, de bonheur, d'harmonie complète, de satisfaction totale et d'amour réciproque. Mais ce mode de vie étouffe les dons et les tue dans le berceau».⁽³⁷⁾ C'est pourquoi, il remercie la nature d'avoir engendré le conflit entre les gens pour que s'accomplissent le développement et le progrès social.

Telles sont les idées principales concernant l'origine de la société et le processus de son évolution suivant la théorie de Kant. Il estime que la société résulte des contradictions et des intérêts individuels, c'est pourquoi elle demeure un ensemble formé d'individus égoïstes. Puis il traite clairement la question de la formation de la mentalité qui transforme, avec le temps, les dons naturels, primitifs et brutaux, en conscience, ou la distinction morale en des principes définis. Nous le trouvons s'accorder avec Jean-Jacques Rousseau qui, dans «Le Contrat Social», décrit le passage de

(36) Ibid., pp. 31-32.

(37) Cf. aussi Will Durand, Histoire de la philosophie, p. 360; Ibid., p.31

l'état naturel à l'état social, avec cette différence que la transformation se fait d'un seul coup chez Rousseau, alors que chez Kant l'illumination progressive est nécessaire; et comme cette dernière résulte des contradictions, nous trouvons une difficulté à concilier entre la discipline sociale comme la définit Kant dans sa «Philosophie de l'histoire» et le système de Jean-Jacques Rousseau qui s'appuie sur un désir fort d'établissement d'une société devant laquelle se brisent l'égoïsme et l'intérêt individuel que Kant considère comme deux facteurs principaux dans l'axe de sa pensée sociale et politique, car sa société se fonde sur les contradictions, et non pas sur la volonté commune en vue de construire la société, comme le pense Rousseau.

SOCIETE NATURELLE ET SOCIETE DISCIPLINEE

Principe de l'intérêt et rôle de l'éducation:

Il nous est apparu que l'individu n'est dans la «société kantienne» qu'un être égoïste et méchant par nature. Toutefois il est rentré dans la société, non de bon gré ou par amour pour ses semblables, mais plutôt par intérêt et utilité personnelle. Le mobile fondamental des comportements de l'individu est l'intérêt personnel. Il importe à présent d'analyser l'avis de Kant dans ce domaine et d'étudier l'influence de l'éducation sur l'individu.

L'homme agit par intérêt et utilité personnelle; mais le devoir lui impose de se comporter par intérêt public communautaire. La distinction entre l'intérêt de l'individu et celui de la société est essentielle chez Kant; mais il faut concilier entre l'intérêt individuel et l'intérêt public. l'individu ne s'élève pas facilement au niveau de la conscience morale; le genre humain ou la société sont indispensables pour lui apprendre à observer un idéalisme moral où l'homme devient social, marqué par l'évolution et le genre humain, c'est-à-dire l'influence de l'éducation sur lui au cours de l'histoire. Mais comme l'individu est, par nature, méchant et que sa déviation principale tient à la liberté anarchique, l'éducation, au fil des temps, prend un sens particulier qui n'est pas l'enseignement libre mais plutôt le fait d'habituer l'homme à l'obéissance et à la soumission.

Kant s'est opposé à «l'homme de la nature» chez Rousseau, et nous a présenté «l'homme de la nature moralement façonné»⁽³⁸⁾; il a montré que la

(38) G. Vlachos, op. cit., p. 244.

nature ne fait jamais de l'homme un citoyen; ce sont ses inclinations plutôt qui le conduisent seulement aux besoins de sa subsistance et de son existence. Il écrit dans son «**Anthropologie**»: «Le sauvage (qui n'est pas accoutumé à la soumission), ne connaît pas de plus grand malheur que de s'y laisser prendre. Il a raison aussi longtemps qu'il n'est pas rassuré par une loi publique, jusqu'à ce que la discipline lui apprenne à la supporter patiemment».⁽³⁹⁾

Ces remarques nous font penser que le passage de l'état sauvage à l'état civilisé ne se produit pas en raison de la seule existence dans la vie sociale; au contraire l'état sauvage demeure plutôt vivant dans sa totalité dans la situation humaine nouvelle, c'est-à-dire la société. Pour que s'anéantisse l'état sauvage, il n'y a qu'une seule voie: «L'homme doit être dressé, pour être domestiqué et devenir plus tard vertueux. La contrainte du gouvernement et de l'éducation le rendent souple, flexible et soumis aux lois; ensuite règne la raison.»⁽⁴⁰⁾

Tout homme est méchant par caractère; il ne devient bon que dans la mesure où il se soumet à l'autorité qui l'oblige à la bonté; lorsque les conditions suffisantes lui sont assurées, il doit devenir bon sans contrainte, à condition que sa bonté se développe progressivement. L'enfant reste méchant si on ne l'éduque pas.

L'admiration de Kant pour l'éducation libre exposée dans l'«Emile» de Jean-Jacques Rousseau, ne l'empêche pas de s'attacher à ses points de vue pédagogiques propres; il écrit: «Par son instinct, un animal est déjà tout ce qu'il peut être; une raison étrangère a déjà pris soin de tout pour lui. Mais l'homme doit user de sa propre raison. Il n'a point d'instinct et doit se fixer lui-même le plan de sa conduite. Or puisqu'il n'est pas immédiatement capable de le faire, mais au contraire tient au monde à l'état brut, il faut que d'autres le fassent pour lui».⁽⁴¹⁾ Il est l'unique être qui a accepté l'éducation. Kant définit les principes de l'enseignement en général; il les divise en deux parties: la discipline et l'éducation. La discipline est purement négative, et se fonde sur le dépouillement de l'homme de tout ce qu'il y a en lui de sauvage; quant à l'éducation, elle réalise une action positive.

Kant affirme aussi que l'inclination vers la liberté n'est pas une

(39) Kant, *Anthropologie*, p. 268, texte cité par G. Vlachos, p. 244.

(40) *Ibid.*, p. 522; Vlachos, pp. 244-245.

(41) Kant, *Réflexions sur l'éducation*, trad. Philonenko, éd. Vrin, Paris, 1974, p. 70.

inclination noble; c'est l'expression d'une sorte de brutalité plutôt que de la bonté naturelle. La discipline a pour but d'arracher cette brutalité avant d'affronter les questions éducatives plus importantes; l'atteinte de ces dernières exige une longue expérience; il nous présente l'exemple suivant: «En considérant les nations non-civilisées on voit bien, si longtemps qu'elles restent au service des Européens, qu'elles ne peuvent s'habituer à leur manière de vivre».⁽⁴²⁾ «Le défaut de discipline est un mal bien plus grand que le défaut de la culture, car celui-ci peut se réparer plus tard; mais la sauvagerie ne peut plus être chassée et une erreur dans la discipline ne peut être comblée.»⁽⁴³⁾ D'où la propriété accordée à la discipline par rapport à l'éducation et la nouvelle formulation de l'éducation: «La culture de la liberté par la contrainte».⁽⁴⁴⁾

Ce principe est, en fait, totalement lié à la politique. Kant écrit: «Avant toutes choses l'obéissance est fondamentale pour le caractère d'un enfant, particulièrement d'un écolier. Elle est double: premièrement c'est une obéissance à la volonté **absolue** du guide et secondement c'est une obéissance à la volonté de celui-ci **reconnue** comme raisonnable et bonne. L'obéissance peut être dérivée de la contrainte et elle est alors **absolue**, ou de la confiance et elle est alors de l'autre forme. Cette obéissance **volontaire** est très importante; mais la première, l'obéissance absolue, est extrêmement nécessaire, puisqu'elle prépare l'enfant à l'accomplissement des lois auxquelles il devra obéir plus tard comme citoyen, même si elles ne lui plaisent pas.»⁽⁴⁵⁾

Kant accorde sans doute une plus grande importance à la discipline qu'à l'éducation libre; il écrit: «Le meilleur état de l'homme selon la règle du droit est la société et le meilleur état de l'homme social en ce qui concerne la sécurité est le pouvoir irrésistible qui le contraint à se comporter conformément à cette règle du droit. Les sciences et les arts contribuent à ce qu'il résiste moins. Il devient par là non pas meilleur mais docile. On peut l'attirer facilement par, quelque petit avantage à son plaisir ou en éveillant son honneur. Il devient proprement plus faible, car chaque besoin est un lien qui l'attache aux lois, même si elles sont arbitraires.»⁽⁴⁶⁾

Même si ces résultats semblent faibles, ils ne sont jamais refusés;

(42) Kant, *Réflexions sur l'éducation*, op. cit., p. 71.

(43) *Ibid.*, p. 74.

(44) *Ibid.*, p. 87.

(45) *Ibid.*, p. 125.

(46) Kant, Texte cité par Vlachos, op. cit., pp. 246-247.

l'homme doit posséder, dès le début, l'élément de bien avant de devenir un être social, sinon il n'a pas d'espoir d'atteindre un état plus parfait et meilleur que ce qu'il a été car il est un animal méchant et isolé. Pour développer cet élément, une éducation sociale est nécessaire, c'est-à-dire une discipline capable de polir le caractère et de le dompter. La morale ne réside pas dans les émotions ni dans la tendance naturelle au bien et à l'amour du prochain; l'agent doit méditer attentivement les mobiles de son action pour que ses actions soient associées au respect de la loi. L'action morale suppose la fermeté du caractère plus que la spontanéité du cœur; pour dompter notre caractère, l'éducateur doit nous apprendre une discipline capable d'arracher la sauvagerie de nous.

Kant écrit: «L'homme est un animal qui a besoin d'éducation».⁽⁴⁷⁾ Cela signifie que l'homme a besoin d'une force extérieure qui l'oblige à se soumettre aux lois sans chaîne ni condition. Dans le langage des savants anthropologues cette idée est exprimée ainsi: «L'homme est un animal qui a besoin d'un maître». Il écrit aussi dans **l'Anthropologie**: «L'homme est une créature qui a besoin d'un maître. Par là, il se trouve être placé plus bas que tous les animaux qui, pour se maintenir en société, n'ont besoin d'aucun maître».⁽⁴⁸⁾

La cause en est que l'homme n'est pas conduit par l'instinct mais plutôt par la liberté: «Cette liberté n'est pas seule, mais il existe un certain penchant à la règle de l'ordre prescrit par la raison et à s'adonner à ses fantaisies et à ses inclinations... Il (l'individu) a par conséquent besoin d'un maître pour le maintenir dans l'ordre et la discipline, quand on le considère non pas en lui-même, mais en tant qu'homme vivant en rapport avec les autres. Il doit être maîtrisé et limité extérieurement. Pour assurer sa propre sécurité, il se soumet, aussi spontanément, selon les apparences, à l'autorité, afin qu'il puisse se trouver ensemble avec d'autres et être assuré de leur protection; mais il est tout aussi bien porté secrètement à se soustraire à cette domination et à vivre en liberté illimitée, tandis qu'il se sert volontiers du pouvoir vis-à-vis des autres, afin de les soumettre à la contrainte légale.»⁽⁴⁹⁾

Ces remarques conduisent Kant aux résultats suivants: «L'homme est appelé, en tant qu'animal à garder l'espèce, et en tant qu'homme à vivre dans la société. Dans la société, il peut vivre en paix sous l'action de la contrainte

(47) Kant, *Anthropologie*, op. cit., pp. 783-786, texte cité par Vlachos, p. 247.

(48) Kant, P.H., op. cit., p. 34.

(49) *Ibid.*, p. 644 et Vlachos, p. 248.

et il a besoin d'un maître.» Il lui soumet la volonté et l'oblige à obéir à une volonté publique pour que chaque individu dans la société sente qu'il est libre. Comme l'homme est méchant par nature, il ne s'intègre à ses semblables que par la force de la loi des contradictions: les contradictions seules n'engendrent pas la société disciplinée et l'efficacité morale. La sociabilité insociable de l'homme a un seul résultat: «la domestication de l'homme»; la société disciplinée a besoin d'un principe moteur qui est la contrainte et non pas le naturel ou la spontanéité. Pour comprendre la société disciplinée conforme à la fin de la nature et à ses buts, nous devons dompter la volonté naturelle.» Comme la loi naturelle de la société est l'antagonisme et que le progrès du genre humain ne s'accomplit que par la rivalité, la formule reste elle-même: «L'homme est un animal qui a besoin d'un maître»; on ne doit pas la comprendre comme un principe contraire aux fins de la nature et à ses buts; mais elle lui ajoute seulement une condition nouvelle pour le développement des dons naturels humains, suivant le «plan originel». Avec cela, s'il est juste que le genre humain progresse indéfiniment, la nature sensible de l'individu ne change pas du tout dans son essence mais plutôt dans son apparence extérieure; le principe disant: «L'homme est un animal qui a besoin d'un maître» a une valeur perpétuelle, et s'applique à l'homme sauvage comme à l'homme civilisé. Kant pense que ce principe «a été démontré par l'histoire dans tous les temps et chez tous les peuples»⁽⁵⁰⁾. L'homme ne devient pas meilleur quand il se civilise mais plus souple. Cette souplesse ne doit pas être prise comme un gain définitivement acquis, ni comme une vérité, sinon dans la mesure qu'existe une autorité permanente capable d'imposer le respect de la loi et de la discipline, et par conséquent d'établir la société disciplinée. Ainsi la discipline nous appelle à trouver un maître véritable dont la présence seule brise la volonté affective faible. La société disciplinée fonctionnant suivant la loi de la raison ne se réalise pas sans l'autorité qui impose sa domination et ses lois. Voilà pourquoi, nous devons avoir recours à un autre facteur qui aide l'autorité à imposer son respect dans la société: c'est le devoir chez l'individu comme facteur d'obligation interne qui le pousse à observer les données morales qui influent profondément sur la relation de l'individu avec la société.

LA MORALE

La morale tient une place propre au cœur de la vie de l'individu et de la

(50) Kant, P.H., op. cit., p. 34.

société, vu son pouvoir, son obligation, son caractère sacré et sa grande influence sur la conduite des gens et leur comportement. Elle est importante à l'individu et à la société à la fois; il n'y a pas de terme qui sépare la conduite propre de l'individu et la conduite publique de la société. Je ne peux dire: «La manière de ma conduite avec ma conscience est une question personnelle pure qui n'intéresse personne d'autre que moi!» La cause en est que ce que l'individu fait, même s'il est complètement isolé de la société, influe profondément sur elle. Les comportements indécents de l'individu sont personnels; leur influence est claire sur le milieu où il vit. Si nous considérons les toxicomanes, nous les trouvons faire du mal à eux-mêmes et à la société. L'individu qui s'abandonne lui-même et ne développe pas ses forces, fait du mal aussi à la société, parce qu'il ne fait pas le bien qu'il peut réaliser.

LA BONNE VOLONTE (Der gute wille)

Pour que l'individu puisse être utile à lui-même et devenir un membre utile dans la société, il doit s'embellir de vertus morales élevées. Selon Kant, l'appui fondamental à la morale est la bonne volonté. «De tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, et même en général hors du monde, il n'est rien qui puisse sans restriction être tenu pour bon, si ce n'est seulement une **Bonne Volonté**».⁽⁵¹⁾

Kant ne signifie pas par la bonne volonté, la volonté faible comme si nous disions l'intention bonne; c'est plutôt la volonté dans son sens fort, la volonté qui exige la liberté complète dans l'acte, la capacité de le saisir et le courage de le réaliser. La bonne volonté est l'unique chose qui peut être considérée comme bonne en elle-même; elle ne puise pas «sa bonté» à ce qu'elle réalise de succès, mais en elle-même, car elle est l'unique condition de toute moralité dans l'acte; la moralité s'annule de tout acte dont s'éloigne la bonne volonté; il devient sans valeur au point de vue moral; ou même si la volonté ne réussit pas à réaliser ce qu'elle vise, elle demeure une pierre précieuse qui a sa valeur en elle-même. Cela signifie que la bonne volonté ne se mesure pas à sa production, à son succès, à la facilité par laquelle elle atteint son but, mais plutôt à sa bonne intention et son adéquation à ce qu'impose le devoir.⁽⁵²⁾ C'est la volonté qui agit par devoir même, en tant

(51) Kant, *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, Trad., V. Debbois, éd. Delagrave, Paris, 1975. p. 87.

(52) *Ibid.* p.89, cf. aussi Zakaria Ibrahim, *Problèmes philosophiques*. Op. cit., pp.185-186.

que devoir seulement, et non conformément au devoir.⁽⁵³⁾ Ainsi Kant distingue entre la moralité et la légalité que l'homme vit selon la loi ou le devoir; il en donne un exemple disant: «Il est conforme au devoir d'un marchand de servir loyalement ses clients sans abuser de leur inexpérience. Mais un marchand avisé peut agir ainsi par intérêt. Son action alors est bien extérieurement **conforme au devoir** (pflichtmässig); elle n'est pas cependant **accomplie par devoir** (aus Pflicht), mais par intérêt.»⁽⁵⁴⁾ L'acte du commerçant n'est pas considéré comme un acte moral, car il a recherché son intérêt propre et non l'accomplissement du devoir; il a voulu plutôt multiplier ses clients en maintenant les prix fixes. Pour que l'homme devienne «une personnalité morale», il ne suffit par qu'il accomplisse son devoir apparemment; il est plutôt indispensable, avant toute chose, que l'accomplissement de ce devoir résulte de son respect total du devoir lui-même. L'intention droite seule suffit pour la réalisation de la morale chez Kant, sans égard aux résultats ni aux buts. La valeur morale tient donc à l'intention conçue par l'agent dans l'accomplissement de son devoir. Cela signifie que «la valeur morale» de tout acte tient seulement à la bonne volonté indépendamment des buts et des fins que l'homme peut réaliser. Tout acte qui provient d'une inclination, d'un amour ou d'une affection perd sa valeur morale à moins que l'agent ne prenne conscience de faire ses actions selon le principe de la bonne volonté qui décide, seule, «la moralité de l'acte» de sorte qu'il provient du respect du devoir en tant que devoir.

Le devoir ne s'appuie pas sur l'affection et la passion; il se fonde plutôt sur le respect de la loi; Kant le définit en disant: «le devoir est la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi».⁽⁵⁵⁾ Ce respect n'est pas un mobile surajouté; il se forme néanmoins en nous spontanément sous l'action de la raison elle-même. Tant que l'acte provenant du devoir n'est pas soumis à l'influence d'une inclination interne quelconque, et ne provient pas d'un sujet extérieur, il ne reste qu'à dire: le respect de la loi est le mobile moral unique; par conséquent, ce qui définit la volonté n'est pas «un contenu expérimental, mais la forme pure de la loi».⁽⁵⁶⁾ Le respect de la loi a un but unique: l'établissement d'une loi morale générale qui embrasse tous les gens

(53) Ibid., p. 94; cf. aussi J. Vialatoux, *La morale de Kant*, Sup. N° 22 (imitation philosophique), P.U.F., Paris, p. 18.

(54) Ibid., p. 95.

(55) Ibid., p. 100.

(56) Zakaria Ibrahim, *Kant et la philosophie criticiste* (en arabe), librairie de l'Égypte, 2e éd., Le Caire 1972, p. 177.

en ma personne; car tous les hommes, dont je suis, sont semblables. L'homme seul comprend la loi et agit en vertu de sa compréhension: il est ainsi utile à lui-même et à la société. De là, le respect de la loi porte utilité à l'individu et à la société. Comme la sainteté de l'individu rayonne et se reflète sur la société où il vit, que ne devrait-on avoir si chaque individu s'engage à respecter la loi intérieurement et apparemment, réalisant la bonne volonté dont Kant fait l'appui unique pour la réalisation de la morale. Mais la bonne volonté n'agit que selon des lois générales et universelles. Comme l'homme est un mélange de sensibilité et de raison, il y a une opposition entre les exigences de la sensibilité et celles de la raison. Celles-là appellent au mal et celles-ci s'appliquent au bien. Cela signifie que la volonté humaine est soumise aux mobiles de la sensibilité qui s'opposent à ceux de la raison. Pour que la volonté soit bonne, elle doit se soumettre «à des impératifs apodictiques» qui l'obligent à exécuter l'acte que la raison considère comme bien. Par là, les comportements de l'homme s'accomplissent selon l'exigence de la loi morale intégrale, universelle. La loi universelle est une loi nécessaire, inconditionnelle, qui touche tous les hommes. Kant donne aux lois de la raison pratique le nom d'impératifs, car il y voit une opposition à nos tendances, à nos passions; d'où la nécessité d'un ton impératif et obligeant pour accomplir notre devoir, ces impératifs provenant de la raison et l'exprimant. Celui qui les contredit se comporte contre la raison qui refuse complètement ce qui n'est pas elle.

Les impératifs sont de deux sortes: assertoriques et catégoriques.

Les impératifs hypothétiques sont ceux qui décident que cet acte est nécessaire en tant que moyen si la volonté définit la fin, suivant cette règle: «celui qui veut la fin, veut également les moyens». Cela signifie que les impératifs hypothétiques nous imposent de suivre les moyens pour atteindre les fins requises, comme nos paroles par exemple: si tu veux être heureux, fais ceci et laisse cela.

Quant à l'impératif catégorique, c'est lui qui décide que cet acte est nécessaire en lui-même, indépendamment des résultats et des fins. Par exemple: ne mens pas. L'interdiction de mentir est un impératif absolu inconditionnel, c'est une loi universelle qui provient des impératifs absolus de la raison. Car la raison ne se contredit pas elle-même; c'est le dévoilement de la vérité et sa proclamation. Le mensonge contredit la raison; il oblige la raison à se diviser sur elle-même.

L'impératif catégorique et ses trois règles.

Pour devenir bonne, la volonté doit prendre en considération les impératifs absolus de la raison; ces impératifs sont universels: ils embrassent tous les gens à travers l'individu. Pour que la conduite de l'individu mène à la perfection de son âme et au bonheur d'autrui, il doit suivre trois règles:

LA PREMIERE REGLE

«Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en Loi Universelle de la Nature».⁽⁵⁷⁾ Kant signifie par nature l'ensemble des choses qui se déroulent suivant des lois générales et nécessaires. «Tout ce qu'il y a dans la nature comme chose agit suivant des lois; l'être qui parle seul jouit de la capacité de se conduire selon sa conception des lois, c'est-à-dire selon certains principes rationnels. Alors que tous les autres êtres obéissent aux lois, nous trouvons que l'homme, seul être qui parle, saisit la loi, et agit en vertu de sa compréhension selon les principes de la raison. La loi morale ne s'impose pas elle-même à la volonté, comme le poids influe sur les corps; plutôt que le caractère de la contrainte, elle revêt celui de l'obligation, et se révèle sous la forme d'un règlement moral; elle n'est pas comme une nécessité naturelle».⁽⁵⁸⁾

Kant estime que la règle première est le principe fondamental pour toutes les règles morales. Tout acte que nous ne pouvons pas ériger en règle générale ou loi générale, ne peut être considéré comme conforme au devoir; par conséquent il ne peut être considéré comme action morale. Kant présente de nombreux exemples pour montrer que cette règle est juste; il mentionne l'acte du suicide, de la fausse promesse, de l'abandon à l'oisiveté et du refus de secourir autrui. Tous ces exemples ne peuvent être transformés en règle générale et universelle car ils concernent l'intérêt de l'individu et ses passions propres sans devenir une loi générale bonne pour tous. Lorsque l'homme manque à l'un de ses devoirs, c'est comme s'il se livrait à ses passions et refusait, dans son for intérieur, que sa conduite ne soit une règle morale générale valable pour tous les gens. Le voleur qui vole un objet sous l'effet de l'attraction et prend complètement conscience que son action ne peut être une règle générale pour tous les hommes, reconnaît l'impératif moral absolu, sous l'influence du facteur de l'intérêt et de l'attraction. Le

(57) Kant, *Fondements*, op. cit., p. 137. Cf. aussi Zakaria Ibrahim, *Problèmes Philosophiques* op. cit., p.199

(58) Zakaria Ibrahim, *Kant et la philosophie criticiste*, p. 177-178.

devoir a donc une valeur absolue, indépendamment des comportements des individus.

LA DEUXIEME REGLE

«Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen».⁽⁵⁹⁾ Cette règle montre la relation de l'individu avec la société et transpose nos idées dans la réalité; plutôt que de pures idées formelles, la morale kantienne devient des règles pour des lois pratiques qui poussent au devoir et au respect de la personne humaine en tant que fin en soi, qu'il n'est aucunement permis de considérer comme moyen; car nous devons regarder les êtres raisonnables comme des fins, non comme nous regardons les choses que nous employons pour réaliser nos objectifs et nos buts. Sans doute la morale kantienne manifeste-t-elle la personne humaine et la déclare-t-elle supérieure à tous les êtres; quand nous regardons l'homme selon cette perspective idéale, nous avançons sans doute vers la création d'une société parfaite qui réalise le bonheur de l'individu et de la communauté. Par cette règle, Kant appelle l'homme à respecter son frère l'homme et à le sanctifier en abdiquant son égoïsme, son orgueil et ses passions. Si chaque homme traite son prochain comme il désire être traité, il suit sans doute la morale kantienne réalisant le caractère sacré du devoir dans «le royaume des fins» qu'il recherche.

LA TROISIEME REGLE

«Agis de telle sorte que ta volonté puisse se considérer comme étant elle-même la législatrice de la loi universelle à laquelle elle se soumet.»⁽⁶⁰⁾ Cette règle montre que l'homme est le véritable législateur de la loi; c'est pourquoi il est nécessaire qu'il y obéisse; et dans ce cas il obéit à sa propre personne et s'y soumet; car c'est la raison qui a institué la législation: c'est donc une raison libre, de volonté autonome, celle d'un être raisonnable et sensible.⁽⁶¹⁾ En tant qu'être sensible, il doit se soumettre aux impératifs de la législation, car sa volonté est influencée par ce qui est sensible; elle doit se maîtriser elle-même et se soumettre à la loi; c'est en effet un être

(59) Kant, *Fondements*, op. cit., p. 150.

(60) *Ibid.*, p. 159;

(61) J. Vialatoux, op. cit., p. 47.

hétéronome. Pour ce qui est de sa qualité d'être raisonnable qui légifère, c'est un être autonome. La volonté libre est une volonté pure, selon Kant, c'est pourquoi elle est l'unique source de la législation morale; Kant pense qu'elle puise sa force dans une autorité interne et non dans une autorité externe, comme l'estimaient certains philosophes moralistes précédents.⁽⁶²⁾ «Kant voit que «l'autonomie de la volonté» est le principe de la dignité de la nature humaine; car sans ce principe, la volonté n'aurait pas été la source de la législation morale, de telle sorte que la loi morale qui provient de la raison, est une chez tous les êtres qui parlent; il pense qu'il existe «un royaume de fins» qui se compose de la réunion des différents étants raisonnables réunis par ces lois communes. Dans ce royaume, il n'est pas de chef et de subordonné; tous les membres participent à ce «monde intelligible» dominé par une législation raisonnable une, où règnent les relations entre les individus à base des principes nécessaires et universels du devoir».⁽⁶³⁾ Ainsi, est-il clair que la société humaine est semblable à une république composée de gens libres qui instituent les lois et les législations provenant de leur volonté libre et de leur raison libre; tout individu dans cette société est comme le législateur, car il doit se comporter comme celui qui a institué la législation et sa législation doit se transformer en législation générale et universelle qui convient à tous les membres de la société.

Sans doute, si la société humaine voulait observer les règles morales de Kant, elle serait une société idéale. Mais il est difficile d'appliquer ces règles, car son système est purement rationaliste, de tendance idéaliste rigoureuse et extrémiste. Kant pose les lois morales pour des gens qui ne sembleraient pas vivre incarnés mais plutôt comme de purs esprits rationalistes, c'est pourquoi, il a sombré dans le rigorisme; il se critique lui-même en disant: «La bonne volonté doit rester l'horizon dont s'inspirent les actions des gens même si personne n'atteint par sa morale cet horizon».

il est indispensable d'indiquer ici que son système moral a subi l'influence du stoïcisme rationaliste surtout dans son ouvrage: «**Fondements de la Métaphysique des Mœurs**» où il appuie, sur les fondements de la bonne volonté et du devoir, son système dont les principes contredisent ceux des morales de l'intérêt ou des émotions et des passions.

(62) Les théologiens fondent la morale sur une autorité extérieure qui est l'Être Suprême; les empiristes fondent la morale sur le plaisir; les rationalistes la fondent sur l'idée de perfection. Cf. Vialatoux, op. cit., pp. 50-51.

(63) Zakaria Ibrahim, Problèmes Philosophiques, op. cit., p. 202; cf. aussi Vialatoux, op. cit., pp. 48-49.

Son système moral est social, car il y regarde l'homme dans ses relations avec les autres membres de la société. De là, il était nécessaire que nous étudions la morale chez Kant pour traiter convenablement notre sujet. Puis on ne peut considérer la morale comme individuelle et n'intéressant que son agent, comme nous l'avons mentionné plus haut; c'est plutôt le contraire: tout ce que l'homme fait peut influencer profondément sur la société où il vit. Celui qui boit le vin en secret peut se pervertir et diminuer son entrain pour le devoir; en renonçant à stimuler ses forces, il se porte préjudice à lui-même et à la communauté à laquelle il appartient. C'est pourquoi, il est indispensable que les toxicomanes ne deviennent pas un jour une lourde charge pour la société. La société vertueuse a besoin de l'homme vertueux qui s'engage à son devoir et le place au-dessus des passions et des intérêts. Il recherche la perfection pour lui-même et le bonheur pour les autres.

Nous avons maintenant élucidé les fondements que Kant a adoptés dans sa philosophie sociale, en définissant la relation entre l'individu et la société depuis la formation de l'humanité. Nous avons montré que l'évolution a accompagné le genre humain aux dépens de l'individu, chacun conservant son rôle malgré la conjoction de la vie de l'individu avec celle de la société. Il nous est apparu que l'individu est en antagonisme permanent avec la société. La cause de cet antagonisme est le mal inhérent à la nature humaine, sans l'antagonisme la société ne se serait pas formée, ni l'Etat ne se serait érigé. L'antagonisme est en effet la source de toute évolution dans la société kantienne. Voilà pourquoi, Kant s'est adonné à remercier la nature pour ce qu'elle a donné aux gens comme conflit et antagonisme, et pour ce qu'elle a produit entre eux de présomption et de jalousie, afin de les inciter au progrès et à l'évolution.

Puis nous avons vu que l'individu kantien a besoin d'un maître et d'un éducateur, contrairement à l'animal; il a également besoin de pratiquer la morale fondée sur la bonne volonté et le devoir pour être bon dans une société bonne. Sans doute l'idéal moral incarné par la bonne volonté et le devoir a-t-il sa fonction et son influence dans la société; les individus essaient, en effet, de le réaliser parce qu'il est la pierre angulaire dans le processus moral; il confère à la société l'unité et la cohésion appuyées sur l'unité de la raison dans sa législation de la loi du devoir. Pour Kant, la loi de la raison et du devoir est inéluctablement comme un obstacle qui limite les passions et les courants, et pousse à l'unité et au sentiment de l'obligation estimés parmi les caractéristiques les plus importantes de la règle morale.

Sans doute, la personnalité morale se reflète sur la formation de la

personne dans la société et engendre chez l'individu un ensemble de qualités et de caractéristiques sociales et rationnelles qui l'aident à développer ses forces et lui donnent son caractère individuel distinctif; elles fortifient sa personnalité progressivement et l'orientent vers les buts auxquels il aspire en interaction avec sa société. S'il est donné à l'individu de se former dans de bonnes communautés, convenables à son développement, il acquiert des caractéristiques et des distinctions qui le transforment en bon citoyen pour la société.

Il est indispensable néanmoins d'indiquer suffisamment qu'en refusant tout ce qui a trait au sentiment et à l'émotion, Kant rend son système moral amputé; il ignore des valeurs humaines véritables qui rivalisent, en importance, avec les valeurs rationnelles. Le monde de la charité, par exemple, contredit bien souvent la raison; malgré cela, c'est le monde véritable: en lui et à son inspiration, la morale se révèle dans ses aspects et ses incarnations les plus belles et les plus nobles.

II - L'INDIVIDU ET LA FORMATION DE L'ETAT DANS LA PHILOSOPHIE DE KANT

«L'Etat est une société humaine et nul autre que lui n'a le droit de lui imposer des ordres et d'en disposer.»⁽¹⁾

Bien que l'homme, selon Kant, soit bon de nature, il est caractérisé aussi par un tempérament antisocial qui le pousse à faire face aux autres dans le but de s'approprier une sorte de domination et de possession. Grâce à cet esprit hostile que l'homme a toujours manifesté vis-à-vis de ses confrères, l'humanité a passé de l'étape primitive à l'étape civilisée. Les tendances antisociales et immorales étaient donc le véritable stimulus du progrès de l'homme vu que c'est le litige mutuel soulevant les hommes les uns contre les autres, qui a abouti à la naissance d'un régime socio-politique, et plus tard à l'instauration d'Etats et de civilisations. L'Humanité fut petit à petit conduite par la violence et l'anarchie à installer un régime basé sur la justice et le Droit protégés par une constitution républicaine. La République qui garde l'autorité du peuple et sépare entre les pouvoirs, prend donc l'aspect d'un Etat qui garantit les droits de l'individu et l'équilibre social. Aussi le litige continuel est-il de rigueur entre les membres de la société, car l'homme est de nature égoïste. Voilà pourquoi Kant remercie la nature du litige social, de la concurrence et de la jalousie. Il la remercie aussi bien de la cupidité dans la possession et de l'aspiration à la domination, car ces tendances aboutissent à l'épanouissement des talents humains et à la croissance des forces de l'homme, ce qui le mène à la découverte du régime étatique.

Kant pense que l'homme est un animal qui, depuis son existence parmi les individus de sa race, a besoin d'un maître car il se revendique la liberté absolue aux dépens de ses semblables; et comme il est un être raisonnable, il souhaiterait une loi qui limiterait sa liberté: «L'homme est un animal qui, du moment où il vit parmi d'autres individus de son espèce, **a besoin d'un maître**. Car il abuse à coup sûr de sa liberté à l'égard de ses semblables; et, quoique, en tant que créature raisonnable, il souhaite une loi qui limite la liberté de tous, son penchant animal à l'égoïsme l'incite toutefois à se réserver dans toute la mesure du possible un régime d'exception pour lui-même. Il lui faut donc un **maître** qui batte en brèche sa volonté

(1) Kant, *Projet de paix perpétuelle*, trad. par J. Gibelin, éd. Vrin 3ème éd. Paris 1975, p. 4.

particulière et le force à obéir à une volonté universellement valable, grâce à laquelle chacun puisse être libre. Mais où va-t-il trouver ce maître? Nulle part ailleurs que dans l'espèce humaine. Or ce maître, à son tour, est tout comme lui un animal qui a besoin d'un maître. De quelque façon qu'il s'y prenne, on ne conçoit vraiment pas comment il pourrait se procurer pour établir la justice publique un chef juste par lui-même: soit qu'il choisisse à cet effet une personne unique, soit qu'il s'adresse à une élite de personnes triées au sein d'une société. Car chacune d'elles abusera toujours de la liberté si elle n'a personne au-dessus d'elle pour imposer vis-à-vis d'elle-même l'autorité des lois. Or le chef suprême (das höchste Oberhaupt) doit être juste pour **lui-même**, et cependant être un **homme**. Cette tâche est par conséquent la plus difficile à remplir de toutes; à vrai dire sa solution parfaite est impossible; **le bois dont l'homme est fait est si noueux qu'on ne peut y travailler des poutres bien droites**. La nature nous oblige à ne pas chercher autre chose qu'à nous approcher de cette idée.»⁽²⁾

Dans ce texte, Kant adopte une image importante que Saint Augustin et Luther⁽³⁾ avaient utilisée bien avant lui, pour définir l'égoïsme de l'homme: «Le bois dont l'homme est fait est tellement courbé». Kant la reprend dans: «La religion dans les limites de la simple raison.»⁽⁴⁾ La question fondamentale serait la suivante: comment pourrait-on tirer de cette courbure essentielle quelque chose de droit? Question qu'on ne saurait trancher car il nous est impossible d'extraire le droit du courbe; mais une réponse approximative pourrait être envisagée; nous remarquons ici que Kant se situe bien loin de Rousseau qui croit que l'homme est «naturellement droit» et que la société l'a corrompu.

Le problème soulevé par Kant pourrait être résolu si l'homme pouvait trouver parmi ses semblables un individu complètement droit, susceptible de rendre droite toute courbure moyennant sa justice pure et sa droiture personnelle. Serait-il donc normal que cet individu soit humain comme nous? Ne serait-il donc pas le Messie ressuscité de la Mort? A partir de là,

(2) Kant, *La Philosophie de l'Histoire*, introd. et trad. par Stéphane Piobetta avec un avertissement de Jean Nabert, éd. Aubier - Montaigne, Paris, 1977, pp. 67-68.

(3) Voulant démontrer la corruption humaine, Luther cite l'opinion de St Augustin: «L'homme est courbé» mais il l'emploie dans un sens différent car, quand St Augustin dit que l'homme est courbé, il veut dire que l'homme penche vers les biens d'ici - bas et ne connaît que les choses temporelles; alors que Luther signifie par là que l'homme est de nature égoïste et ne fait rien droitement d'où la courbure de sa volonté qui s'approprie tout. L'idée de Kant concorde avec celle de Luther.

(4) Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, éd. Vrin, Paris, 1977.

nous constatons que Kant fut contraint à admettre, en 1784, que la nature humaine a réduit l'homme en une situation politique et morale critiques. La République de Kant suppose l'existence d'un être tout à fait droit, elle ne sera pratiquement réalisable qu'après l'instauration d'un «Règne des fins = Reich der Zwecke.» Kant écrit: «par règne j'entends la liaison systématique de divers êtres raisonnables par des lois communes»... Car des êtres raisonnables sont tous sujets de la loi selon laquelle chacun d'eux ne doit **jamais** se traiter soi-même et traiter tous les autres **simplement comme des moyens**, mais toujours **en même temps** comme des fins en soi. Or, de là dérive une liaison systématique d'êtres raisonnables par des lois objectives communes, c'est-à-dire un règne qui (puisque ces lois ont précisément pour but le rapport de ces êtres les uns aux autres, comme fins et moyens) peut être appelé règne des fins (qui n'est à la vérité qu'un idéal).»

«Mais un être raisonnable appartient, **en qualité de membre**, au règne des fins, lorsque, tout en y donnant des lois universelles, il n'en est pas moins lui-même soumis aussi à ces lois. Il y appartient, **en qualité de chef**, lorsque, donnant des lois, il n'est soumis à aucune volonté étrangère.»

«L'être doit toujours se considérer comme législateur dans un règne des fins qui est possible par la liberté de la volonté, qu'il soit membre ou qu'il y soit cher.»⁽⁵⁾

A partir de là, il nous apparaît que le règne des fins ou la République des fins que propose Kant sous forme de mise en place d'une société morale libre, se base essentiellement sur la troisième des normes de l'action qui est la suivante: «Agis de telle sorte que ta volonté puisse se considérer comme étant elle-même la législatrice de la loi universelle à laquelle elle se soumet.» Lorsque Kant dit que «la volonté est la législatrice universelle de la loi», il veut dire qu'elle possède «une autonomie» intérieure et ne se soumet à nulle influence extérieure comme prétendent certains philosophes qui ne partagent pas ce point de vue. Pour Kant «l'autonomie de la volonté» est un principe de la dignité de la nature humaine et de toute nature raisonnable, car sans ce principe, la volonté n'aurait pas été à l'origine de la législation morale et la loi morale qui provient de la raison n'aurait pas été une chez tous les êtres raisonnables. Kant perçoit donc un «règne des fins» composé de la réunion de tous les êtres raisonnables qui se regroupent autour de ces lois communes.

(5) Kant, Fondements de la métaphysique des mœurs, trad. V. Delbos, éd. Delagrave, 1975, pp. 157-158.

Ces dernières ne stipulent ni subordonnant ni subordonné, tous leurs effectifs sont membres de ce monde raisonnable où règne une seule législation rationnelle, où la relation interindividuelle est régie par les principes nécessaires et universels du devoir. Comme l'identité de la législation morale se base sur la totalité ou l'universel, la société humaine ne sera qu'une République raisonnable composée d'hommes libres où chacun se stipule (ou stipule aux autres) des règles sincères et universelles de telle sorte que n'importe quelle autre personne à sa place, aurait agi tout à fait comme lui, sans prendre en considération l'autopréférence ni les tendances personnelles.»⁽⁶⁾

Kant a emprunté à Rousseau l'idée de «Volonté générale» en tant que modèle pour toutes les volontés individuelles qui doivent être en accord avec la volonté générale. C'est l'unique promoteur du bien de la société. la volonté individuelle doit considérer comme sienne la volonté générale; en d'autres termes, si la volonté individuelle était raisonnable et sage, et qu'elle se considérait comme législatrice générale, le cycle de l'individualisme égoïste se détruirait et le bien commun serait alors «mon bien en particulier», car la volonté générale émane de chaque individu pour s'appliquer à chaque individu. Là résident son essence et sa fin. La volonté générale est, pour tout homme, un critère du bien et du mal, elle possède, en elle-même, la droiture et l'infaillibilité continues à condition qu'on lui garde le cachet général en tout, bien loin de l'égoïsme et de l'utilité. Selon Kant, l'homme honnête distingue facilement le bien et le mal, Kant converge avec la thèse de Rousseau au sujet de la volonté générale en considérant qu'elle seule est susceptible de bien diriger l'Etat selon la fin de son institution, qui est le bien commun».⁽⁷⁾

Kant nous peint un excellent tableau de la République utopique, celle des fins, spécimen utopique de l'individu libre semblable à la République platonicienne. Loin d'observer la réalité de la société, d'expliquer que la concorde et la justice peuvent se réaliser par la soumission à la loi, nous voyons que sa République factice, composée rationnellement, est loin de la réalité et difficile à réaliser. C'est ce qui le porta à la séparation entre la politique et la morale, car la difficulté d'appliquer les théories politiques rationnelles à la réalité, l'a déterminé à redéfinir la question politique dans

(6) Dr Zakaria Ibrahim, Kant et la philosophie critique, p. 188 voir du même auteur: Problèmes Philosophiques, op. cit., p. 202.

(7) Pierre Burgelin, La philosophie de l'existence de J.J. Rousseau, éd. Vrin, Paris 1973, p. 542.

son œuvre «Projet de paix» où il cherche à poser une solution: «Le problème de la formation de l'Etat, pour tant que ce soit dur à entendre, n'est pourtant pas insoluble, même s'il s'agissait d'un peuple de démons (pourvu qu'ils aient quelque intelligence); il se formule de la façon suivante: «ordonner une foule d'êtres raisonnables qui réclament tous d'un commun accord des lois générales en vue de leur conservation, chacun d'eux d'ailleurs ayant une tendance secrète à s'en excepter; et organiser leur constitution de telle sorte que, ces gens qui par leurs sentiments particuliers s'opposent les uns aux autres, refrènent réciproquement ces sentiments de façon à parvenir dans leur conduite publique à un résultat identique à celui qu'ils obtiendraient s'ils n'avaient pas ces mauvaises dispositions.» Un pareil problème doit pouvoir **se résoudre**. Car il ne requiert pas l'amélioration morale des hommes, mais il s'agit simplement de savoir comment on peut utiliser par rapport aux hommes le mécanisme de la nature pour diriger l'antagonisme des dispositions hostiles, dans un peuple de telle sorte que les hommes s'obligent mutuellement eux-mêmes à se soumettre à des lois de contrainte, produisant ainsi nécessairement l'état de paix où les lois disposent de la force».⁽⁸⁾

La courbure de l'homme rend néanmoins la réalisation du règne des fins impossible. Elle ne s'oppose pas à la mise en place d'une république politique et elle ne la contredit pas. Le problème de la moralité reste une question difficile alors que l'idée de la dignité politique persiste implicitement dans la définition de l'être raisonnable, qu'il soit diable, ange ou homme.

Cette solution basée sur la séparation entre la République et le règne des fins, plutôt sur la séparation entre le droit et la morale, a incité Kant à transférer le problème politique du niveau de l'«idée» comprise comme modèle suprême, au niveau «concept» pratique et réalisable.

Certains se basent sur la faiblesse de la nature humaine pour montrer la contradiction entre le despotisme qui assure l'ordre et l'anarchie qui assure la liberté. La Révolution Française montre très clairement, comme certains le voient, que la liberté, une fois livrée à elle-même, ne peut pas établir un régime républicain, mais elle conduit à une sérieuse anarchie. Au contraire la propriété puissante assure à ses sujets bonheur et paix, et ce en limitant les activités de la liberté humaine irrégulière. Mais Kant reste fidèle à sa méthodologie générale, il tâche de démontrer que la rencontre de l'ordre et

(8) Kant, *Projet de paix*, op. cit., pp. 44-45

de la liberté est possible quand on prend en considération la faiblesse humaine, et que la contradiction entre l'anarchie et le despotisme peut être résolue même si l'homme arrive au grade de satan. Kant juge la Révolution Française quand il dit: plus elle s'imprègne d'anarchie, plus je la refuse, et plus elle se laisse régir par une constitution solide, plus elle réalise l'idée de la république dans laquelle se rencontrent l'ordre et la liberté.

Ainsi la rencontre des théories et du fait accompli dans les affaires politiques trouve-t-elle sa forme sensible dans la délimitation de l'autorité de l'Etat et dans celle du champ d'imposition de la constitution qui devra comprendre l'autorité de l'Etat et les citoyens qui y obéissent. Nous constatons aussi que Kant tâche de trouver, en délimitant l'autorité de l'Etat, un compromis entre l'anarchie et le despotisme, compromis qui assure la concordance entre l'unité de la discipline et la liberté, concordance entre les théories et les pratiques dans les affaires politiques.

Sans doute Kant ce faisant, se heurte-t-il à beaucoup de difficultés: comment pourrait-on gouverner les démons sans les priver de leur liberté? Il est certain que, quand il a envisagé de traiter du problème de la politique sans se baser sur la morale, Kant s'est trouvé contraint, selon sa propre conviction, d'imposer à la liberté humaine d'importantes limites qui vont jusqu'à l'inhibition de la liberté. Il propose alors une politique probablement inspirée plus de celle de Pufendorf que de celle de Rousseau. Pourtant cette philosophie kantienne s'opposera fermement au despotisme et Kant aurait ainsi pris la défense de la liberté de l'homme et aurait pu écrire contre la politique de Hobbes. C'est ce qu'on détaillera plus tard.

Entre le droit et la morale

On ne pourrait délimiter un Etat sans faire la distinction entre «le droit rationnel» et «le droit positif»; le premier ne se base que sur la morale alors que le second se base sur l'expérience. Mais la loi, selon Kant, doit être considérée comme une unité organique indissociable.

La nécessité de distinguer entre le droit et la morale est considérée comme une base fondamentale à la philosophie juridique et politique de Kant, car il n'y a pas de différence fondamentale, matériellement parlant entre le droit rationnel et le droit moral. Le facteur extrinsèque par rapport à la loi aide à faire respecter apparemment la loi, bien qu'elle conserve toujours ses exigences intrinsèques. Ce facteur-là, nous l'appelons contrainte extérieure. La loi de la nature ne prend en considération que les actions, vu que sa loi

paraît comme imposée, alors que la morale regarde les actions comme étant le produit de l'impulsion morale interne. Ainsi, ce qui réalise la contrainte légale c'est la possibilité de contraindre et non point l'efficacité de la morale. Sont tenues comme légales, ces lois qui imposent à l'homme une correction extrinsèque.⁽⁹⁾

Kant distingue entre le droit et la morale. A cet effet, il écrit: «La législation éthique (quand bien même les devoirs pourraient être extérieurs) **est celle qui ne saurait être extérieure**: la législation juridique est celle qui peut aussi être extérieure. Ainsi c'est un devoir extérieur de tenir la promesse donnée dans un contrat; mais le commandement d'agir ainsi uniquement parce que c'est un devoir sans tenir compte d'un autre mobile n'appartient qu'à la législation **intérieure**».⁽¹⁰⁾ Kant fait cette distinction qui tient le devoir ou l'obligation légale, en tant que chose doublement impliquée par les lois morales et la contrainte extérieure considérée comme totale par rapport à la contrainte morale incomplète parce qu'elle émane seulement d'un principe moral interne.

Kant écrit dans les «Fondements de la métaphysique des mœurs» «qu'il n'y a pas seulement des devoirs parfaits extérieurs mais aussi des devoirs parfaits intérieurs.»⁽¹¹⁾ Mais nous ne tardons pas à remarquer la difficulté lorsque nous nous demandons comment nous pouvons fonder la contrainte sur la liberté transcendante. S'il est vrai que la liberté transcendante est le principe de la législation morale en nous, nous ne voyons pas clairement, comment on pourrait en déduire la contrainte extérieure. Bien au contraire, il faut considérer que l'idée de contrainte doit évoluer pour contribuer à séparer l'Etat de la civilisation⁽¹²⁾; les deux convergent en une seule vision, celle de l'histoire.

Dès le début de sa «Doctrine du droit», Kant avance de nouvelles preuves pour faire une distinction efficace entre le droit et l'éthique afin de démontrer par la suite la nécessité de leur coopération au sein d'une unité plus ample, celle de l'histoire.

Kant analyse ainsi l'idée de droit: «Le concept du droit, dans la mesure

(9) Kant, doctrine du droit, op. cit., p. 106

(10) Ibid., p. 94

(11) Kant, Fondements de la métaphysique des mœurs, op. cit., p. 138

(12) L'Etat représente l'obligation extérieure c.à.d. la contrainte alors que la civilisation représente la liberté personnelle.

où il se rapporte à une obligation qui lui correspond (c'est-à-dire le concept moral de celle-ci), premièrement ne concerne que le rapport extérieur, et à la vérité, pratique, d'une personne à une autre, pour autant que leurs actions peuvent en tant que faits posséder (immédiatement ou médiatement) une influence les unes sur les autres. Mais deuxièmement il ne signifie pas le rapport de l'arbitre au souhait (par conséquent au simple besoin) d'autrui, comme dans les actions bienfaites ou cruelles, mais uniquement à l'arbitre d'autrui. Troisièmement: dans ce rapport réciproque de l'arbitre on ne considère pas la matière de l'arbitre, c'est-à-dire la fin que peut se proposer tout un chacun touchant l'objet qu'il veut - par exemple on ne demande pas si dans la marchandise qu'il m'achète pour son propre commerce quelqu'un trouvera aussi son bénéfice ou au contraire, mais on s'interroge seulement sur la forme du rapport des deux arbitres respectifs, dans la mesure où ils sont considérés comme libres et si, ce faisant, l'action de l'un des deux peut s'accorder avec la liberté de l'autre d'après une loi universelle. Le droit est donc l'ensemble des conditions sous lesquelles l'arbitre de l'un peut être uni à l'arbitre de l'autre selon une loi universelle de la liberté».⁽¹³⁾

Selon ces trois définitions, le droit est bien différent de la morale. Dans la dernière définition, il apparaît que le droit ne se base que sur l'image de la relation extrinsèque, c.à.d. qu'il ne s'intéresse pas à savoir si l'acte a eu lieu par devoir en tant que tel mais conformément au devoir. C'est là une chose importante car elle assure du moins au droit une loi spéciale imposée aux actes des hommes. De là se déduit «la loi universelle du droit: Agis extérieurement de telle sorte, que le libre usage de ton arbitre puisse coexister avec la liberté de tout un chacun suivant une loi universelle».⁽¹⁴⁾ Cette rencontre est le respect de la loi quoiqu'en son absence aucun respect ne soit possible. De là s'affirme l'indépendance de l'individu vis-à-vis de l'éthique, mais Kant n'a pas réussi à définir clairement ces deux sujets car il écrit: «A mon avis, c'est relatif aux exigences de la morale, c'est transformer en règle ce qui est relatif au droit».⁽¹⁵⁾ Il affirme aussi: «Le droit est relatif à la contrainte»⁽¹⁶⁾. Ainsi voyons-nous que le droit est nettement distinct de la morale. L'unique contrainte reliée au droit est celle qui me permet d'obliger autrui à participer avec moi à l'installation de l'Etat ou de l'état civil. «La

(13) Kant, *Doctrine du droit*, op. cit., p. 104

(14) *Ibid.*, p. 105

(15) *Ibid.*, p. 105

(16) *Ibid.*, p. 105

possibilité d'appartenir, ajoute Kant, permet à chacun le passage de l'état de nature à l'état civil qui seul est susceptible de rendre cette appartenance chose obligatoire». Toute obtention de droit naturel est provisoire et ne devient préemptoire qu'à l'état civil. D'où on déduit que la contrainte est une condition pour que l'installation de l'Etat soit possible, la contrainte ne constitue pas seulement une condition pour installer un Etat mais elle est aussi la condition de l'existence de la liberté. Ainsi apparaît donc la distinction entre le droit, la morale et le rôle de la contrainte en tant que force pesante extrinsèque. Il est toutefois nécessaire de contraindre notre personne et celle d'autrui pour pouvoir entrer dans l'état civil ou dans une justice distributive. «Du droit privé dans l'état de nature émerge donc le postulat du droit public: «Tu dois, en raison de ce rapport de coexistence inévitable avec tous les autres hommes, sortir de cet état pour entrer dans un état juridique, c'est-à-dire dans un état de justice distributive»⁽¹⁷⁾. Ainsi voyons-nous que le droit est inhérent à l'Etat et qu'il se sépare très nettement de la morale.

Afin d'évaluer le concept kantien de la relation entre la politique d'une part et le droit et la morale d'autre part, il faut se rappeler que quand il concevait ses idées politiques et législatives, la Révolution française contribuait à établir une contradiction entre l'empirisme et le rationalisme en tant que bases de toute discussion au sujet de la politique, du droit et de la morale. Ainsi la sagesse de l'expérience vécue a-t-elle suppléé au rationalisme du droit de l'homme selon la prétention de l'école de Burke⁽¹⁸⁾ qui se base sur l'histoire et l'expérience. En Allemagne même, ces idées ont été utilisées comme arme principale entre les mains des traditionalistes, ennemis de toute rénovation politique, morale et sociale.

Mais lorsque Fichte établit un lien entre la révolution politico-sociale réalisée en France et la révolution philosophique réalisée sur le territoire allemand par Kant même, il se mobilise pour contredire les preuves de «l'école historiciste». Quant à Kant, il n'a pas pu rester impartial vis-à-vis de cette grande lutte politico-philosophique, car de sa solution, comme il apparaît aux penseurs intellectuels, dépend le destin de l'Europe et du monde entier. Malgré son âge avancé, il se lança dans ce débat intellectuel et se trouva par la suite obligé de définir la relation de la politique d'une part, l'expérience, la morale et le droit d'autre part, dans beaucoup de ses livres

(17) Ibid., pp. 188-189

(18) Burke (1729-1797) écrivain anglais, il fut un opposant acharné à la Révolution Française.

publiés au cours de ce siècle révolutionnaire.

Envisageant la question politique dans les conditions déjà définies, Kant apparaît ému, chose normale, par un point important, celui de la transformation de cette question en machiavélisme au sein des directions publiques, surtout dans les affaires internationales et dans la conduite de la politique intérieure. Il cite maintes règles exprimant cette tendance. **La première règle:** «*Fac et excusa. Saisis l'occasion favorable pour t'emparer de ta propre autorité*⁽¹⁹⁾ (d'un droit de l'Etat soit sur le peuple, soit sur un peuple voisin). La justification s'en fera plus aisément et plus élégamment après l'action, et il en sera de même pour colorer l'emploi de la violence (surtout dans le premier cas, lorsque le pouvoir suprême à l'intérieur se trouve être immédiatement aussi l'autorité législative à laquelle il faut obéir sans raisonner); cela vaut mieux que s'il fallait songer auparavant à des arguments convaincants et qui plus est, attendre que l'on présente des objections. Cette audace même donne quelque apparence que l'on est intérieurement convaincu de la légitimité de l'action et le dieu du bonus eventus est ensuite le meilleur avocat.»

La deuxième règle: «*Si fecisti, nega. Quant à tes méfaits qui ont par exemple mis ton peuple au désespoir et l'ont poussé à la révolte, nie en être la cause; affirme, au contraire, que la faute en est au mauvais esprit de tes sujets, ou bien, si tu t'empares d'une nation voisine, accuse la nature de l'homme qui, s'il ne prévient pas son prochain par la violence peut compter avec certitude que celui-ci le prévient et s'emparera de lui.*»

la troisième règle: «*Divide et impera. Voici: s'il y a parmi ton peuple certains chefs privilégiés qui t'ont simplement choisi comme leur souverain (primus inter pares), sème entre eux la discorde et brouille-les avec le peuple; soutiens ce dernier en lui promettant fallacieusement plus de liberté, et tous dépendront de ta volonté absolue. Mais s'il s'agit d'Etats étrangers, exciter le désaccord entre eux est un moyen assez sûr, pour les soumettre les uns après les autres, en affectant de soutenir en apparence le plus faible.*»

Ces maximes politiques, il est vrai, ne trompent personne; car elles sont toutes déjà universellement connues; on n'a pas non plus à en avoir honte, comme si l'injustice en frappait trop la vue. Le jugement de la foule, en effet, ne rend pas confuses les grandes puissances; elles ne redoutent que celui qu'elles portent les unes sur les autres et ce n'est pas non plus la

(19) S'emparer du pouvoir moyennant un coup d'Etat par exemple.

révélation publique (das Offenbar werden) de ces principes qui peut les rendre honteuses, mais leur insuccès (car pour ce qui est de la moralité des maximes, elles sont toutes du même avis sur ce point); ainsi il leur reste toujours l'honneur politique, sur lequel elles peuvent compter à coup sûr, à savoir l'honneur d'avoir agrandi leur puissance quel que soit le moyen grâce auquel elles ont pu acquérir ce résultat.»⁽²⁰⁾

Les théories politiques et l'expérience:

Selon son caractère et sa conviction, Kant refuse tous ces principes et affirme la forte contradiction entre la morale et les principes machiavéliques. Il énonce le principe selon lequel «la doctrine vaut mieux que toute politique.»⁽²¹⁾

Il cherche à démontrer la vérité de cette opinion quand il écrit qu'il y a deux moyens, le premier est celui de la solution empiriste, le second est celui de la philosophie critique.

Les empiristes affirment que, du fait qu'une chose ne s'est pas produite jusqu'à présent, elle ne se produira jamais; par conséquent, nous ne devons adopter que l'expérience. Kant déclare qu'en politique il y a des raisons particulières qui poussent à penser que les théories ne se basent que sur l'expérience. C'est vrai, car «une constitution légale existant depuis longtemps a habitué peu à peu le peuple à juger régulièrement de son bonheur et de ses droits d'après l'état dans lequel tout a jusqu'à présent tranquillement suivi son cours; loin de l'avoir habitué, à l'inverse, à estimer cet état d'après les concepts du bonheur et des droits que lui procure la raison, elle l'a habitué à préférer encore cet état passif à une périlleuse disposition à en chercher un meilleur.»⁽²²⁾ Si nous prenons en considération que tout se centre sur l'expérience et le fait, serons-nous obligés à croire qu'il n'y a pas strictement de théories politiques? Il s'avère donc qu'une pareille expérience possède impérativement un horizon limité, elle ne peut en aucun cas nous donner la preuve convaincante qu'il n'existe rien en dehors d'elle. L'empirisme a complètement tort quand il déduit des anciennes et des nouvelles constitutions des preuves pour affirmer que toute tentative de prouver les théories politiques est vouée à un échec inévitable.

(20) Kant, *Projet de paix*, op. cit., pp. 63-65

(21) *Ibid.*, p. 56

(22) Kant, *Théorie et pratique*, trad. Guillermit, troisième édition, Vrin, Paris 1977, p. 49

D'après Kant, l'empirisme ne constitue pas strictement une école mais une idéologie erronée incapable de résister longtemps à la critique philosophique correcte.

Cela signifie-t-il qu'il met dès lors les sciences politiques en dehors ou derrière l'expérience? Non; en effet nous ne pouvons étudier la politique en tant que science qu'après avoir défini avec précision ses relations avec les péripéties de l'expérience, mais suivant une méthode qui contredit l'école empiriste qui prétend déduire les principes théoriques et les règles pratiques et politiques de l'expérience sensible; car le criticisme de Kant démontre à son tour que les principes expérimentaux de la politique ne dévoilent pas de véritables lois pratiques, car ils n'expriment que de simples jugements d'expérience dépourvus de toute valeur démonstrative. Il y va de même surtout dans les affaires pratiques relatives à la «sagesse de la politique» et aux «finances publiques» (staatswirtschaft). Dans toutes ces disciplines, les préceptes précités ne constituent pas une partie de la raison pratique mais de la raison théorique. Dans son œuvre «théorie et pratique», Kant insiste avec force sur le caractère apriorique de la science politique. Ce caractère résulte, selon lui, du fait que la politique se rattache directement à la doctrine du droit public.

«Mais s'il existe dans la raison, poursuit Kant, quelque chose qu'on peut exprimer par le mot: droit politique et si, pour des hommes que leur liberté met en situation d'antagonisme, ce concept a une force d'obligation, par conséquent une réalité objective (pratique), sans qu'il soit encore permis de s'inquiéter du bien-être ou du désagrément qui peut en résulter pour eux (ce que seule l'expérience fait connaître) le fondement s'en trouve dans des principes a priori (car ce qu'est le droit, l'expérience ne peut nous l'apprendre), et il y a une théorie du droit politique, avec laquelle la pratique doit s'accorder pour être valable.»⁽²³⁾

Donc comme la politique possède un principe suprême qu'est le droit public», elle doit s'éloigner des résultats restreints de l'empirisme utilitaire. De là, il ne nous intéresse pas, du point de vue théorie, de savoir si ce projet est réalisable comme il se doit. Après avoir jeté la lumière sur cette question, nous pouvons traiter de l'application pratique.

Kant peut affirmer en somme que la politique, bien qu'elle soit extraite a priori du principe de droit public, repose «en même temps sur la nature des

(23) Kant, *Théorie et pratique*, p. 50

choses qui nous contraignent à faire ce que nous ne voulons pas faire volontairement.» La politique est philosophiquement fondée sur la métaphysique du droit et n'est autre que son application dans des cas d'expérience. La politique en tant que science est fortement liée à la raison pratique et reste une doctrine de liberté comme la loi qui exprime son dynamisme créateur.

Kant a explicitement éclairci cette théorie dans son «Projet de paix»: «Pour mettre la philosophie pratique d'accord avec elle-même, il est nécessaire de résoudre tout d'abord la question de savoir si, en ce qui concerne les problèmes de la raison pratique, il faut prendre comme point de départ le principe matériel, la fin (en tant qu'objet du libre arbitre) ou le principe formel (ne visant que la liberté dans les conditions extérieures) qui dit ceci: «Agis de telle sorte que tu puisses vouloir que ta maxime devienne une loi générale (quel que soit d'ailleurs le but de ton action).»

«Il est hors de doute que ce dernier principe doit venir en premier lieu; car en tant que principe du droit, sa nécessité est inconditionnelle tandis que le premier principe n'oblige qu'en supposant certaines conditions empiriques de la fin qu'on se propose, à savoir l'exécution de celle-ci; et même si cette fin (par exemple la paix perpétuelle) constituait un devoir, il faudrait qu'il eût lui-même, été déduit du principe formel des maximes pour l'action extérieure. - Or, le premier de ces principes, celui du moraliste politique (le problème du droit public, du droit des gens et du droit cosmopolite) est un simple problème technique (*problema technicum*); pour le second principe au contraire, celui du politique moral, établir la paix perpétuelle est un problème moral (*problema morale*) et la différence des procédés entre les deux principes est énorme; car la réalisation de la paix perpétuelle n'est plus souhaitée alors simplement comme un bien physique, mais aussi comme une condition dérivée de la reconnaissance (*Anerkennung*) du devoir.»⁽²⁴⁾

«La maxime quelque peu emphatique mais vraie: «*fiat justitia, perat mundus*» c'est-à-dire: «Il faut que la justice règne quand bien même tous les coquins dans le monde devraient en périr», est un excellent principe de droit, barrant tous les chemins de traverse prévus par la perfidie ou la violence; toutefois il ne doit pas être mal compris, et entendu, par exemple, comme autorisant à user de son droit avec la plus grande rigueur (ce qui serait contraire au devoir moral), mais bien comme obligeant les puissants à ne point faire obstacle au droit d'un individu ou à le léser par défaveur

(24) Kant, *Projet de paix*, op. cit., pp. 67-78

(Ungunst) ou par pitié pour autrui; mais pour cela il faut surtout que l'Etat ait une constitution intérieure établie suivant les purs principes du droit, et de plus une entente avec les Etats voisins ou même éloignés (analogue à un Etat universel) en vue d'aplanir juridiquement leurs différends.»⁽²⁵⁾ Kant écrit: «Cette proposition ne signifie pas autre chose que ceci: Les maximes politiques ne doivent pas avoir pour origine le bien-être ou la félicité espérés pour tout Etat, de leur application, donc en aucune façon le but dont chaque Etat fait son objet (le vouloir), en tant que principe suprême (mais empirique) de la sagesse politique, mais, au contraire, provenir de la pure notion du devoir de droit (Rechtspflicht) (du devoir - sollen - dont le principe est fourni a priori par la raison pure), quelles que soient d'ailleurs les conséquences matérielles (physisch) qui en puissent résulter. S'il y a moins de méchants, le monde n'en périta pas pour cela.»⁽²⁶⁾

Ici transparaît l'optimisme historique qui soutient le rigorisme moral. Kant ajoute aussi: «Le mal moral possède ce caractère inséparable de sa nature, que ses desseins lui sont contraires et contribuent à sa ruine (notamment dans les relations des méchants avec des gens animés des mêmes intentions qu'eux), et il fait ainsi place au principe (moral) du Bien quoique ce progrès soit lent.»

«Objectivement donc (c'est-à-dire en théorie) il n'y a pas conflit entre la morale et la politique. Subjectivement, au contraire (dans le penchant égoïste de l'homme, penchant qu'on ne peut nommer pratique, parce qu'il n'est pas fondé sur des maximes de la raison), le conflit demeurera toujours; mais qu'il demeure, car il sert à la vertu de pierre à aiguiser (Wetzstein)»;⁽²⁷⁾ le progrès a toujours lieu malgré l'absence de la justice et l'existence de la violence que les hommes commettent les uns envers les autres. Ce résultat s'impose de lui-même. «La vraie politique donc ne peut faire aucun pas, sans rendre d'abord hommage à la morale; et bien qu'en soi la politique soit un art difficile, ce n'en est pas un cependant de la réunir à la morale, car celle-ci tranche le nœud, que la politique ne peut trancher dès qu'elles sont en conflit.»⁽²⁸⁾

En parlant de la morale, entendons-nous «morale» au sens restreint du mot, ou «l'éthique» au sens large du terme qui comprend deux sortes de lois

(25) Ibid, pp. 70-71

(26) Ibid., p. 71

(27) Ibid., p. 72

(28) Ibid., p. 74

rationnelles: les lois morales et les lois juridiques naturelles? Kant répond: «L'amour de l'humanité et le respect du droit des hommes sont, l'un et l'autre un devoir, mais le premier n'est que conditionnel, l'autre, au contraire, est un devoir absolu, qui ordonne sans condition.»⁽²⁹⁾ «Le droit de l'homme doit être tenu pour sacré, dût-il en coûter de gros sacrifices à la puissance souveraine. On ne peut ici user d'une côte mal taillée et inventer le moyen terme d'un droit pragmatiquement conditionné (qui tiendrait le milieu entre le droit et l'intérêt); bien au contraire la politique doit plier le genou devant le droit; mais elle peut espérer en revanche, parvenir lentement il est vrai, à un degré où elle brillera avec éclat d'une manière constante.»⁽³⁰⁾

Tel est le point de vue de la raison pratique; et malgré cela, Kant constate, non sans regret qu'au cours de la pratique quotidienne, «la politique s'entend aisément avec la morale, au premier sens (en tant qu'éthique) pour livrer le droit des hommes à leurs chefs; mais elle trouve à propos de ne point traiter avec la morale, prise dans le second sens (comme doctrine du droit), alors qu'elle devrait plier le genou devant elle; elle préfère lui disputer toute réalité et interpréter tous les devoirs comme relevant de la bienveillance uniquement.»⁽³¹⁾

«C'est donc la confusion entre le droit et la morale qui rend possible au paternalisme gouvernemental de refuser toute réalité au «droit sacré» de l'homme. L'absolutisme étatique est la contrepartie pratique de l'obscurantisme philosophique qui, sous prétexte de respecter l'expérience et la morale, renie également le droit, la morale et l'expérience. En distinguant au contraire méthodiquement entre la science de la nature et la science de l'action pratique et, au sein de cette dernière, entre la doctrine de la morale et celle du droit, nous apprend l'auteur du **projet de paix**, nous parvenons à établir la politique sur des principes conformes à la véritable hiérarchie des disciplines philosophiques. Le motif idéologique majeur de la distinction libérale entre le droit et la morale que nous avons relevé au début du paragraphe précédent, à savoir la volonté de fixer des limites à l'action du gouvernement et de préparer ainsi le terrain à une séparation systématique des domaines respectifs de l'Etat et de la société privée, se retrouve entier sous la plume de Kant.»⁽³²⁾

Kant a déployé de grands efforts pour ne pas laisser la politique se

(29) Ibid., p. 84

(30) Ibid., p. 74

(31) Ibid., p. 84

confondre avec l'expérience machiavélique, distinguant entre le droit et la morale. Ainsi le droit reste, essentiellement, une branche de cette morale universelle de laquelle émanent les obligations morales. Au niveau de la dispute entre les écoles philosophiques autour des droits de l'homme, ces droits ont remporté une victoire fondamentale sur ceux qui prêchent les droits de l'homme qui résultent de l'expérience et de la pratique.

ETAT DE NATURE ET ETAT CIVILISE

Nous avons déjà montré que Kant distingue entre la nature et l'état civilisé; il cite souvent l'état de nature et son opposé, l'état civilisé, considérant ainsi que l'homme vit dans le premier cas isolé de ses semblables. Jean-Jacques Rousseau écrit que «les philosophes qui ont examiné les fondements de la société ont tous senti la nécessité de remonter jusqu'à l'état de nature»⁽³³⁾. L'idée de l'état de nature est devenue au XVIIIème et au XVIIème siècles un point commun à la majorité des philosophes politiques, notamment à Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke, Pufendorf (1632-1694), Jean-Jacques Rousseau (1612-1778), Emmanuel Kant (1724-1804) et tant d'autres théoriciens du droit naturel.

1 - Le philosophe anglais, Hobbes, montre que l'état de nature ou l'état primitif des gens est «la guerre de tous contre tous»⁽³⁴⁾. «Homo homini lupus est.» L'homme est un être méchant régi par les instincts, l'égoïsme, l'avidité et la cupidité; puissant, il devient impitoyable; faible, il s'adonne à la ruse et à l'escroquerie; voilà pourquoi Hobbes croit que l'indépendance naturelle chez l'homme se transforme nécessairement en une guerre générale qui concerne tout le monde: la guerre de tous contre tous, celle de l'individu contre la communauté.

2 - Mais Locke, contrairement à Hobbes, croit que l'état de nature est l'état de «paix et d'assistance mutuelle» car l'homme, dans l'état de nature, se retrouve dans une période de liberté et d'égalité complètes entre tous les gens, car ils obéissent à l'autorité de la raison et à la loi de la nature.⁽³⁵⁾ Mais Locke admet que l'état de nature n'est pas exempt de défauts, son vice majeur étant que chaque individu y est partie et juge à la fois dans toutes les

(32) G. Vlachos, op. cit., p. 295

(33) J-J. Rousseau: Discours sur l'inégalité, Garnier-Flammarion, Paris 1971, p. 158

(34) Hobbes: Léviathan, introd. et trad. par F. Tricaud, éd. Sirey, Paris 1971, pp. 124 et 126.

(35) John Locke: Le Gouvernement civil, trad. Dr Majed Fakhri, Beyrouth 1959 pp. 139 et 140.

affaires qui le concernent. Au cas où l'homme agresse son frère l'homme, dans l'état de nature et qu'il élimine la loi naturelle qui les oblige ensemble, chacun a le droit de repousser l'agression et d'appliquer cette loi. Locke considère que l'homme a abandonné l'état de nature et s'est mis à instaurer les sociétés car Dieu l'a créé aimable et sociable et lui a imposé des «circonstances» de force majeure du point de vue nécessité. Il s'agit du profit et de l'envie qui l'ont poussé à se réfugier dans la vie sociale. Dieu l'a muni de perception et de parole pour qu'il en jouisse⁽³⁶⁾, sachant qu'il est une créature inapte à la vie de solitude.

3 - Quant à Pufendorf, contrairement aussi à Hobbes, il croit, en accord avec Locke, que l'état de nature est l'état de «paix et d'assistance mutuelle» car ces deux penseurs n'hésitent pas, selon Rousseau, à supposer qu'il y a chez l'homme, dans l'état de nature, «la notion du juste et de l'injuste»⁽³⁷⁾. Il est impossible de considérer l'homme comme ennemi de ses confrères dans l'humanité: L'homme est plutôt sociable de nature et soumis aux lois naturelles. L'état de nature et l'état de guerre selon Locke «diffèrent tout comme l'état de paix, la bonne intention, la coopération, la survie, l'inimitié, l'escroquerie, la violence et les combats.»⁽³⁸⁾

4 - Bien que J-J. Rousseau admette à son tour que l'état de nature est un état de paix, il refuse la théorie de Locke, de Pufendorf et de Hobbes aussi, même si les résultats de leurs théories s'opposent. Rousseau prétend que ces philosophes ont commis la même erreur dans la méthode car ils s'intéressaient plus à justifier ce qui existait, c'est-à-dire qu'ils se sont référés à la réalité de l'homme que Hobbes considère comme loup pour ses confrères sans toutefois examiner ce que l'homme doit être instinctivement et spontanément. Voilà pourquoi nous ne trouvons pas les théoriciens du droit naturel s'appliquer à analyser cette nature parce que la majorité d'entre-eux se réfère à la réalité comme un mauvais régime existant. Selon Rousseau ni l'intérêt, ni la force, ni le fait accompli ne justifient la politique, celle-ci est avant tout une morale qui réalise une volonté et une conscience et non seulement un besoin et une passion. L'homme instinctif est une espèce d'animal tranquille, stable, mû par le besoin immédiat sans contrainte. Il est heureux, s'attache au présent seul mais reste «stupide et borné». Néanmoins, suivant sa nature, il est susceptible d'amélioration; il est par conséquent

(36) John Locke: *Le Gouvernement civil*, op. cit., p. 183

(37) Rousseau: *Discours sur l'inégalité*, op. cit., p. 158.

(38) John Locke: *Ibid*, p. 148.

appelé à évoluer. Aucun des philosophes politiques n'a pris donc en considération ni la possibilité de progresser dans la perfection, ni les modifications essentielles et les transformations fondamentales que la vie assure à la nature de l'homme dans la société. Plutôt que d'étudier l'homme selon la méthode génétique qui leur permet d'expliquer les degrés naturels des affections de l'homme et de ses sensations, ces philosophes ont adopté la méthode analytique. Plutôt que de prendre l'homme tel qu'il sort des «mains de la nature», ils ont observé les hommes qui sont devant eux, sans prendre en considération que ceux-là avaient grandi durant des siècles de civilisation dans la vie de société; cette méthode analytique les a empêchés de revenir à l'état instinctif de nature.

Voilà donc la critique que Rousseau a adressée aux théories antérieures à la sienne. Rousseau, dans la première partie de son «Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes», s'est opposé aux idées de Hobbes en déclarant que l'état de guerre prêché par ce dernier ne peut en aucun cas accompagner la nature de la race humaine, «l'erreur de Hobbes, affirme Rousseau, ne réside pas à l'installation de l'état de guerre entre des hommes indépendants devenus sociaux mais à la supposition de cet état comme inhérent à la race humaine. Bien que l'état de guerre soit loin d'être inhérent à l'homme, il naît de la paix ou du moins des réserves que les hommes adoptent dans le but de rétablir une paix permanente»⁽³⁹⁾.

Le refus de cette théorie de Hobbes par Rousseau est dû à la considération de ce dernier que la nature de l'homme est foncièrement bonne et que c'est la société qui la corrompt; ainsi l'état de nature en lui-même n'est pas un état de guerre ni un état qui pousse l'homme instinctivement à la vie de société, car cette dernière provient de l'assouvissement des besoins matériels de l'homme, et non d'un penchant naturel comme c'est le cas chez Aristote: «L'homme est un animal social.»

5 - Kant traite l'état de nature suivant deux perspectives: empirique et rationnelle.

Du point de vue empirique, il trouve que l'état de nature jouit d'une réalité historique incontestable. Kant démontre dans ses études traitant de la philosophie de l'histoire que l'homme a longtemps vécu sans Etat ni

(39) Rousseau: *The political Writings*, éd. C.E. Vaughan, Cambridge University Press, 1915 (2 vol.), vol. I, p. 305. Admirable instrument de travail, indispensable à quiconque veut étudier la politique de Rousseau.

gouvernement et malgré cela, il considère l'état de nature qui précède l'état de l'Etat comme un développement qui englobe non seulement l'individu isolé ou le couple qui forme la famille naturelle, ou les tribus des chasseurs sauvages, ou la communauté des bergers primitifs, mais aussi les premiers paysans parmi lesquels sont apparus les premiers instituts gouvernementaux.

Kant tâche de ne pas mêler ces différents cas qu'il décrit à l'état de guerre, «tous contre tous» comme prétend Hobbes; bien au contraire, il montre que ces différents cas ou ces différentes communautés sont capables de fonctionner avec un peu d'ordre sans l'intervention d'une autorité sociale qui impose la peur. L'union de ces différentes communautés paraît, selon Kant, assurée grâce à des facteurs d'ordre psychologique (notamment la peur des ennemis étrangers, le bon exemple chez une certaine communauté ou le fait de s'habituer à un état d'ordre, etc.) ou grâce à la justice instinctive et machinale. Pour expliquer l'éventualité d'une guerre totale, Kant revient dans ses études historiques à l'idée de la différence de production dans les sociétés humaines primitives; néanmoins il présente toujours la guerre comme un litige entre des sociétés diverses et non point comme un conflit entre des individus.

Notre philosophe finit par admettre l'éventualité d'un second état provenant de la mise en place de gouverneurs primaires; cet état apparaît à la suite de l'état de luxe et de corruption morale, le conflit interne revêtant alors l'aspect de la guerre de tous contre tous. Ainsi remarquons-nous que Kant, du point de vue historique, refuse systématiquement l'éventualité selon laquelle les états primitifs humains auraient été en effet un état effectif de guerre; il considère plutôt que l'homme primitif est un être méfiant et très peureux qui craint les attaques des autres sans être instinctivement poussé à les attaquer. Kant ajoute à cette hypothèse une autre qu'il formule ainsi: l'homme est dépourvu d'instinct naturel, sa méchanceté naturelle apparaissant à la suite d'une longue évolution bio-sociale à travers laquelle sa conscience laisse place à la division entre l'instinct et la raison.

D'après Kant, l'homme primitif n'est que relativement bon, sans qu'il soit instinctivement poussé à vivre en paix avec les hommes de sa race: il n'est pas mauvais. Kant ajoute que l'homme primitif est «bon» comparé à l'homme «mauvais» qui sera le fruit de l'évolution que va connaître plus tard l'humanité lorsque la raison va pousser l'individu à tenir tête aux hommes de sa race le transformant ainsi, en un être purement égoïste. Cette évolution ne peut passer pour une «chute» comme le prétend Rousseau, mais elle se présente, selon Kant, comme une sorte de croissance et

d'épanouissement voulue définie par la nature humaine dès le commencement. Ainsi, d'après ces affirmations explicites, l'état naturel de l'homme ne commence véritablement qu'avec cette évolution, cette croissance et ce changement.

Mais Kant se rapproche finalement de la lignée de Hobbes contre Rousseau quand il écrit: «L'homme est mauvais par nature, c'est ce qui provoque inévitablement les conflits, mais cette méchanceté ne se développe que progressivement; c'est le résultat des contradictions dans les races humaines. Certains textes de Kant nous poussent à croire qu'il partage totalement l'avis de Hobbes; car il suppose, comme lui que l'état de nature est comme une guerre de tous contre tous. Dans son «Projet de paix», il écrit que «l'état de paix entre des hommes vivants côte à côte n'est pas un état de nature mais un état de guerre; sinon toujours une ouverture d'hostilités, cependant une menace permanente d'hostilités.»⁽⁴⁰⁾

La définition que donne Kant de l'état de nature dans son œuvre «La religion» ne diffère pas foncièrement de ce qu'il mentionne dans son «Projet de paix»; il cite explicitement Hobbes et répète littéralement ce qu'a mentionné ce dernier: «L'état naturel de l'homme est la guerre de tous contre tous» (*Status hominum naturalis est bellum omnium in omnes*), bien que Kant se soit empressé de définir l'état de guerre comme ne signifiant pas l'existence de conflits véritables et permanents, mais plutôt un état «où l'on doit être constamment armé contre l'autre»⁽⁴¹⁾. Il devient plus perceptible que Kant se rapproche de Hobbes lorsqu'il rattache directement la supposition de l'état de guerre à l'idée de la «méchanceté naturelle» de l'homme considérant ainsi que l'état de guerre n'est autre qu'une supposition rationnelle ou plutôt un idéal de Hobbes.» Kant affirme cependant que l'homme est au fond «mauvais par nature», il a par conséquent besoin d'un maître. Mais nous avons montré plus haut que la méchanceté humaine, bien qu'elle soit «naturelle», ne constitue pas une qualité originelle, qu'elle provient d'une faille nécessaire entre la raison et l'instinct, conformément à la loi de finalité de la nature et n'exprime que le moment-même de cette faille dialectique. la méchanceté ou la véritable «guerre» ne réside pas dans l'état primitif antérieur à la faille précitée ni dans les états successifs que poursuit naturellement le genre humain, mais dans l'évolution ultérieure de

(40) Kant: «Projet de paix», p. 13

(41) Kant: *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. J. Gibelin, 5ème éd. Vrin, Paris, 1972, pp. 131-132 note (2) l'influence de Hobbes est bien claire.

l'humanité, c'est-à-dire lorsque la raison de l'homme se manifeste et se met à combattre ses semblables.

Mais la pensée de Hobbes vient à l'encontre de la pensée de Kant car il suppose que l'état de nature est un état absolu de guerre sans aucune notion de justice, car il pense que la justice est le fruit de la force uniquement. Hobbes considère le droit comme le résultat de la négation de toute liberté personnelle, car il est basé sur la force. Cette attitude s'oppose certes à celle de Kant qui écrit: «Hobbes considère que toutes les lois, même les lois morales, comme despotiques, n'impliquent pas du tout notre consentement ni notre liberté; car il pense que la force peut intervenir partout où elle voudrait pour créer le droit. Cette attitude est systématiquement refusée par la logique de l'impératif catégorique de la raison pure pratique qui impose la liberté personnelle et la conscience morale loin de toute contrainte extrinsèque⁽⁴²⁾. Il est certain qu'avant l'établissement d'un Etat ou d'une autorité, les individus, les peuples et les Etats ne jouissent d'aucune garantie de sécurité, l'homme doit alors, s'il tient à ne pas renier l'idée de justice, accepter le principe suivant: «l'homme doit sortir de l'état de nature, en lequel chacun n'en fait qu'à sa tête, et s'unir à tous les autres dans une commune soumission à une contrainte publique, légale et extérieure... c'est-à-dire qu'il faut entrer avant tout dans un état civil.»

«Certes son état de nature ne serait pas pour cette raison un état d'injustice parce que les hommes ne se conduiraient pas les uns envers les autres selon la simple mesure de la violence; mais ce serait néanmoins un état sans loi, où lorsque le droit serait controversé, il ne se trouverait aucun juge compétent, pour rendre une sentence possédant force de loi, selon laquelle chacun pourrait contraindre autrui par la violence à entrer dans un état juridique. En effet, bien que chacun suivant ses concepts du droit puisse acquérir quelque chose d'extérieur par occupation ou par contrat, cette acquisition néanmoins n'est que provisoire, aussi longtemps qu'elle n'a pas pour elle la sanction d'une loi publique, car elle n'est déterminée par aucune justice publique et n'est garantie par aucune puissance exerçant ce droit»⁽⁴³⁾.

Et Kant d'ajouter: «Si avant d'entrer dans l'état civil on ne voulait reconnaître comme légale aucune acquisition, même provisoirement, cet état civil serait lui-même impossible. En effet, au point de vue de la forme les lois sur le mien et le tien dans l'état de nature, contiennent exactement ce

(42) Kant: *Réflexions*: p. 483 cf. Vlachos p. 305

(43) Kant: *Doctrine du droit* pp. 194, 195.

qu'elles prescrivent dans l'état civil, pour autant que celui-ci est conçu simplement d'après des concepts de la raison pure: à ceci près toutefois qu'en l'état civil on indique les conditions sous lesquelles l'exécution des lois du premier peut aboutir. - Donc si dans l'état de nature il n'y avait pas provisoirement un mien et un tien extérieurs, il n'y aurait pas de devoirs de droit à cet égard, et il n'y aurait pas non plus un commandement nous ordonnant de sortir de cet état.⁽⁴⁴⁾

Il ne faut pas toutefois conclure en prétendant que «le droit (public) ne contient rien de plus, ou pas d'autres devoirs des hommes entre eux que ceux que l'on peut concevoir dans le premier (droit privé); la matière du droit privé est la même en l'un et l'autre.»⁽⁴⁵⁾

Le droit privé est le droit de l'homme dans l'état de nature (Naturzustande) c'est-à-dire celui qui s'oppose à l'état civil car il n'existe pas de lois publiques qui garantissent mon droit et le tien. Mais la justice publique ne peut pas émettre de lois ex nihilo, elle suppose plutôt la présence du droit naturel et le respecte. Kant s'oppose à Hobbes en disant que l'individu a des droits dans l'état de nature, que l'Etat n'est autre que la garantie extrinsèque de ces droits et que les lois civiles ne sont pas improvisées, mais plutôt nécessaires; elles visent, selon les principes légaux, à conserver les droits d'autrui. L'état de nature est réellement un état de justice tandis que l'état de civilisation est un état de justice publique. Et comme l'homme est un être imparfait, le droit dans l'état de nature devient suspect: d'aucuns l'attaquent, d'autres le défendent, il en résulte alors un état de guerre qui ne signifie pas du tout la guerre effective, mais le litige à cause des droits, et en termes plus clairs l'état d'insécurité entre les individus de la société primitive qui aspire à l'ordre et à l'autorité de la loi. En effet, la pensée de Kant hésite entre deux principes fondamentaux:

- Le premier consiste à sauvegarder la liberté de l'homme, faisant de la contrainte extrinsèque un facteur étranger à la nature de l'ordre juridique.

- Le second consiste à transformer l'ordre juridique provenant de l'exercice de la liberté personnelle de l'individu, en une nécessité indispensable exprimant l'identité formelle du droit et de la contrainte.

Kant a fait du rapprochement réciproque entre le droit naturel et le droit

(44) Ibid., p. 195

(45) Ibid., p. 188

positif une base pour l'instauration du droit et de l'Etat. Afin de garantir l'efficacité de cette idée, il s'est empressé de définir en premier lieu une liberté fondamentale totalement imperméable à la contrainte extérieure, mais reposant néanmoins elle-même sur le fait de cette contrainte. La définition de cette liberté nous aidera à mieux préciser la conception de l'état de nature chez Kant.

Nous trouvons dans l'œuvre de Kant «La religion...» l'explication de la relation inévitable entre la liberté et le régime civil basé sur la contrainte. Kant écrit à cet effet: «L'état relatif au droit juridico-civil (politique), c'est le rapport des hommes entre eux en tant qu'ils sont régis en commun par des lois de droit d'ordre public (qui sont toutes des lois de contrainte). Un état de choses éthico-civil est un état où ils se trouvent réunis sous des lois non contraignantes c'est-à-dire de simples lois de vertus»⁽⁴⁶⁾. Voilà l'une des caractéristiques communes possibles entre le droit et la morale, c'est un nouvel élément important que nous devons éclaircir.

Bien que la communauté morale vive indépendamment de toute contrainte extrinsèque, en tant que société de tous les gens réunis sous l'égide de la divinité, elle ne peut pour autant, selon les affirmations formelles de notre philosophe, s'organiser sans se baser sur la communauté politique (civile). Cependant, si la contrainte apparaît comme élément propre au droit, l'Etat doit absolument apparaître comme une hypothèse nécessaire à la communauté politique (civile) et à la communauté morale à la fois. Bien que la morale dépende de la communauté politique (ou l'Etat) cette dernière ne peut rien contre elle; à cet effet, Kant stipule que l'état de nature éthique subsiste dans l'Etat politique (civil): «Ce serait une contradiction si cet Etat devait obliger ses citoyens à entrer dans un Etat éthique, puisque ce dernier, déjà du fait de son concept, comporte l'affranchissement de la contrainte. Tout Etat politique peut désirer sans doute que l'on trouve chez lui une domination s'exerçant sur les esprits suivant les lois de la vertu, car dans les cas où ses moyens de coercition ne suffisent pas, parce que le juge humain ne peut pénétrer l'intérieur des autres hommes, les intentions vertueuses produiraient ce que l'on souhaite. Mais, malheur au législateur qui voudrait établir par la contrainte une constitution à fins éthiques, car non seulement il ferait ainsi le contraire de cette constitution, mais de plus il saperait sa constitution politique et lui ôterait toute solidité»⁽⁴⁷⁾. Ainsi, la communauté

(46) Kant: La Religion... p. 129

(47) Ibid., p. 129, 130

éthique doit accepter les restrictions extérieures, mais à condition que ces restrictions ne portent pas atteinte à ses principes et à son organisation intérieure.

Le libéralisme moral, dont nous avons esquissé les limites, quand nous avons traité de la relation entre le droit et le moral, réapparaît comme un point d'appui dans la conception kantienne du droit et de l'Etat; l'hypothèse de l'état de nature «éthico-civil» nous aide à comprendre que l'idée d'un «état de nature juridique» accomplit une autre mission que de tracer des limites toutes négatives à l'action de l'Etat.

Pendant que la communauté éthique impose ses règles et ses principes, sans être indulgente vis-à-vis des contraintes extrinsèques provenant de l'Etat, l'état de nature juridique ne possède point cette perfection-là. La différence établie entre l'état de nature éthique et l'état de nature juridique pousse Kant à méditer plus profondément au sens de l'état de nature juridique. Sans loi, il n'y a pas de droit ni de possession, la loi-même qui empêche de s'emparer des biens d'autrui doit me garantir la conservation de mes biens. Ainsi serais-je moi-même contraint de sauvegarder les biens des autres, et je les oblige aussi à sauvegarder mes biens. Pas de droit sans contrainte.

Kant ajoute: «Tout droit de propriété commence seulement dans la société civile. Celui qui lui est antérieur est le jus necessitatis, c'est-à-dire le droit d'autodéfense ou le droit de la conservation de race que possèdent les animaux»⁽⁴⁸⁾. Ce genre de raisonnement a poussé Kant à affirmer que «les lois positives sont les seules qui obligent extérieurement le sujet, que par rapport aux lois naturelles, il n'existe aucune justice externe. La souveraineté est le principe suprême de la justice publique; tout par conséquent est droit extérieur, sans lequel le premier principe de la justice publique demeure inaccessible. Il en résulte que tout droit privé, du fait qu'il ne peut être appliqué sans lui, n'est possible que dans l'hypothèse de celui-ci et doit être en conformité avec lui, le casus necessitatis n'est point un droit mais une impossibilité physique de procéder selon la règle du droit». La pensée de Kant s'oriente vers le droit positif, mais cela ne signifie nullement que lui seul jouit de valeurs certaines. Il distingue deux genres fondamentaux de droit: les droits innés et les droits acquis. Il prêche la législation naturelle et la législation positive et considère que la seconde est issue de la première. Le

(48) Kant: *Réflexions*, op. cit., pp. 482-483, cf. aussi Vlachos p. 313

droit naturel est le modèle d'instauration des régimes législatifs et juridiques sur lesquels l'Etat se base pour élaborer ses lois positives.

DE L'ETAT DE NATURE AU CONTRAT SOCIAL

Nous avons déjà vu que l'état de nature est celui que l'homme a vécu avant l'instauration de la société civile organisée. Les grecs ont déjà connu l'idée du contrat social chez les sophistes et les épicuriens. Cette idée s'est aussi développée au Moyen Age et est devenue au début des Temps Modernes l'affaire des penseurs en tant que base de la société et du pouvoir. Mais l'idée du contrat social et du contrat politique a connu une évolution importante avec John Locke dans son ouvrage traitant du gouvernement civil, et par Jean-Jacques Rousseau dans «Le Contrat Social». Cette évolution porte premièrement sur la forme du contrat et deuxièmement sur la nature et l'esprit de cette évolution.

1 - Locke considère que la société civile ou politique est une société optionnelle ayant pour but de préserver la vie de l'individu, sa liberté naturelle et ses biens et de le protéger contre les attaques d'autrui. Chaque individu abdique son droit naturel à la communauté qui devient alors le seul arbitre dans les litiges. D'elle seule dépendent l'application de la loi et la punition des agresseurs. Locke écrit à cet effet: «Lorsqu'un nombre de gens se réunissent pour former une communauté unique, que certains d'entre eux abdiquent le pouvoir d'appliquer la loi naturelle qui leur est propre et qu'ils s'y résilient au profit de la société, à ce moment-là seulement s'établit une société politique ou civile. C'est ce qui se passe chaque fois qu'ils constituent un seul peuple et un seul Etat soumis à une seule autorité gouvernementale suprême.⁽⁴⁹⁾

2 - Quant à Hobbes, il croit que dans l'état de nature, les individus sont régis par la peur-crainte, et le litige perpétuel. Il faut donc remédier à cet état de guerre et trouver un remède à une société dominée par des lois qui gouvernent tout le monde et leur assurent sécurité et paix. Cette société ne s'établit que lorsque les individus abdiquent leurs propres droits, leurs tendances et penchants naturels, les soumettant ainsi à un seul individu qui est le gouverneur et qui prend en charge le règlement de leurs affaires de telle sorte qu'il leur assure sécurité et paix alors qu'ils obéissent à ses ordres. Personne n'aura le droit de protester contre l'autorité du gouverneur parce

(49) Locke, *Ibid* p. 189

que le contrat a été conclu entre les individus eux-mêmes et non point entre les individus et le gouverneur.⁽⁵⁰⁾

C'est pourquoi, selon Hobbes, il ne faut jamais désobéir au gouverneur ni contester la justesse des lois qu'il promulgue car son autorité est absolue. Les individus ne lui ont-ils pas abdiqué leurs droits en vue de mettre fin aux guerres qui se déroulent entre eux? S'ils reprenaient leurs droits, les guerres leur retourneraient. L'attitude de Hobbes vis-à-vis du contrat politique sera donc d'attribuer au gouverneur une autorité absolue; C'est cette attitude qui a permis de justifier la tyrannie absolue et la dictature.

D'après Hobbes, le gouverneur est plus fort que tous les individus parce qu'ils lui ont abdiqué leurs droits, et il incarne l'Etat en sa personne: «Par Etat, dit Hobbes, nous entendons une seule personne, dont la volonté, en vertu des pactes d'un grand nombre d'hommes, doit être tenue pour leur volonté à eux tous, en sorte qu'elle puisse user des forces et des ressources des particuliers pour la paix et la défense commune.»⁽⁵¹⁾

Le contrat commun ou l'union des individus formant la société ne se réalise, selon Hobbes, qu'à travers l'obéissance de tous à un seul individu et à un seul comité social capable de faire de toutes leurs volontés une seule. Telles sont les conditions que les individus doivent admettre pour qu'ils puissent constituer une société politico-civile.

3 - Mais Pufendorf, à l'encontre de Hobbes qui prêche un pacte de participation, insiste à démontrer la nécessité d'un pacte de soumission. Sans doute, il ne croit pas que le pacte de soumission suffise à l'explication de l'instauration de la société civile. Il croit que, pour former une société civile, il faut d'abord un pacte ou un accord suivant lequel tous ceux qui voudraient participer à cette société s'engagent à former dorénavant un seul comité et un seul corps et «à organiser par un pacte mutuel tout ce qui regarde leur conservation et leur sûreté naturelle»⁽⁵²⁾.

Personne n'est obligé de conclure ce pacte, ceux qui refusent de l'admettre restent en dehors de la société civile et gardent leur liberté naturelle.

(50) Robert Derathé: *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps* Vrin, Paris, 1974, p. 218

(51) Hobbes: *op. cit.*, p. 178

(52) Pufendorf: *Le droit de la nature et des gens*, livre VII, ch. 11, 7, vol. II, p. 280, cf aussi Robert Derathé, *op. cit.*, p. 209

De ce premier pacte qui implique les voix de scrutin n'émane qu'une société ayant «l'ébauche d'un Etat» et non point un Etat au vrai sens du mot. Il est donc indispensable que ce pacte soit suivi d'un décret où l'on décide à la majorité des voix la forme du gouvernement. «Après avoir choisi une ou plusieurs personnes à qui l'on confère le Pouvoir de gouverner la Société, ceux qui sont revêtus de cette Autorité Suprême s'engagent à veiller avec soin au Bien public, et les autres en même temps, leur promettent une fidèle obéissance. De là, ajoute Pufendorf, résultent pleinement cette union et cette soumission de volontés, qui achève de former l'Etat, et en fait un Corps que l'on regarde comme une seule personne.»⁽⁵³⁾

Ainsi Pufendorf considère que l'Etat naît grâce à deux pactes séparés par un décret relatif à la façon de former un gouvernement. Ces deux accords diffèrent l'un de l'autre.

Dans le premier, chacun s'engage envers tous et tous s'engagent envers chacun: c'est un pacte d'union qui lie les citoyens les uns aux autres et leur impose des obligations mutuelles.

Le second pacte est un accord en vertu duquel les citoyens obéissent à l'autorité des chefs qu'ils ont choisis, ils prennent à charge de leur obéir fidèlement suivant des conditions bien connues: c'est un pacte de soumission.

Cette notion de la société civile a connu un très grand succès en Allemagne et formé la règle dans l'enseignement du droit public jusqu'à ce qu'elle fût supplantée par la théorie kantienne du contrat. Pendant plus d'un siècle Pufendorf fut le professeur incontestable parmi les professeurs du droit naturel (Nurrechtslehrer).

4 - Gottfried Achenwal (1719-1772) a réduit le décret propre à la forme du gouvernement, comme l'a mentionné Pufendorf, à un pacte ordinaire; ainsi aurons-nous trois pactes:

le premier est un pacte d'union ou le contrat d'association (Gesellschaftsvertrag) où chaque personne est tenue de pousser la société vers le bien commun et toutes les personnes sont tenues d'assurer la sécurité et la vie de l'individu;

le second est un pacte d'ordination (Verfassungsvertrag);

le troisième est un pacte de soumission (Unterwerfungsvertrag) qui vise à

(53) Ibid., livre VII, chap. II, p. 286, cf. aussi Robert Derathé, op. cit., 210.

organiser l'Etat et dans lequel les individus s'engagent à obéir au souverain qui s'engage à promouvoir le bien commun.⁽⁵⁴⁾

De là, il paraît donc que le souverain et ses sujets sont liés par une promesse réciproque sans laquelle il n'y a ni autorité légitime, ni engagement véritable. Les citoyens prennent à charge d'obéir et de se soumettre au souverain; à son tour, il s'occupe des affaires de l'Etat qu'il achemine au bien public; car le souverain ne peut émettre d'ordre légitime que conformément à la fin de la société, à son bien et à l'intérêt de l'Etat; s'il contrarie cette fin, il perd son droit sur le peuple.

De là, il apparaît, selon Achenwal que la véritable source de l'autorité est le peuple qui abdique cette autorité au souverain; ce dernier conclut avec le peuple une alliance stipulant qu'il gouverne en son nom. Le peuple reste l'arbitre du comportement de son souverain. Ainsi est exclue l'idée d'une autorité qui provient immédiatement de Dieu. Achenwal rejoint ici les philosophes anglais comme Locke et d'autres, qui énoncent que le peuple possède la véritable autorité et, par suite, il a le droit de s'opposer à tous les abus du souverain.

5 - Arrive Jean-Jacques Rousseau qui contredit la théorie du double pacte prêchée par Pufendorf. Rousseau pense que «l'institution du gouvernement n'est point un contrat»⁽⁵⁵⁾ car il n'existe qu'un seul contrat pour donner naissance à la société civile. «Il n'y a dans l'Etat qu'un seul, le contrat d'association qui exclut tout autre contrat.»⁽⁵⁶⁾ Selon Rousseau, il n'y a pas de contrat de soumission ni de contrat de gouvernement mais seulement un contrat d'association; c'est ici que Rousseau rejoint Hobbes; toutefois l'idée du contrat unique ne cesse de véhiculer des différences fondamentales entre les deux philosophes.

Selon Hobbes, quand une multitude de gens se réunit et veut former solidairement un Etat, chacun d'eux conclut un pacte avec l'autre. L'union se forme «par une convention de chacun avec chacun»⁽⁵⁷⁾: nous trouvons une série de pactes mutuels:

Chez Rousseau, c'est différent: ce ne sont pas les individus qui

(54) Robert Derathé: op. cit., pp. 207-210 cf aussi Dr Abdul Rahman Badawi dans Emmanuel Kant, *La philosophie du droit et de la politique*, liv. III, chap. XVI, éd. du Seuil, Paris 1977, p.268 en arabe. Koweit, 1979, pp. 99-106

(55) Rousseau: *Contrat social*.

(56) *Ibid.*, p.269

(57) Hobbes: *Léviathan*, chap. XVII, p. 177

s'engagent l'un envers l'autre car «l'acte d'association renferme un engagement réciproque entre le peuple et les individus»⁽⁵⁸⁾. Ces derniers contractent une alliance réciproque avec le corps dont ils deviennent membres, chose que Rousseau refuse systématiquement parce qu'il refuse l'idée du peuple comme partie engagée avec les individus, mais il insiste sur l'existence d'une promesse entre le peuple en tant que personne morale et les individus c.à.d l'existence d'un engagement réciproque entre le souverain et les sujets.

Quant à la nature du contrat, l'opinion de Rousseau paraît instable à ce sujet. Dans son «Discours sur l'origine et le fondement de L'inégalité», il affirme que le contrat est un contrat de soumission «entre le peuple et les chefs qu'il a choisis». Puis dans le «Contrat social», il refuse l'idée du contrat de soumission en écrivant: «Ceux qui prétendent que l'acte par lequel un peuple se soumet à des chefs n'est point un contrat ont grande raison. Ce n'est absolument qu'une commission, un emploi dans lequel, simples officiers du souverain, ils exercent en son nom le pouvoir dont il les a faits dépositaires, et qu'il peut limiter, modifier et reprendre quand il lui plait.»⁽⁵⁹⁾

Si Rousseau refuse l'idée du contrat de gouvernement et celle du contrat de soumission, c'est parce qu'elles sont contradictoires avec la souveraineté du peuple. C'est pourquoi certains théoriciens de droit naturel constataient une contradiction dans sa pensée.

Rousseau écrit: «Si l'on cherche en quoi consiste précisément le plus grand bien de tous, qui doit être la fin de tout système de législation, on trouvera qu'il se réduit à deux objets principaux, la liberté, et l'égalité.»⁽⁶⁰⁾

Ce qui garantit la liberté individuelle dans l'état de nature est l'absence des relations sociales et l'isolement de l'homme primitif vis-à-vis des autres, tandis qu'au sein de la société, cette liberté ne peut être garantie que par le biais de l'autorité de l'Etat, l'autorité du souverain absolu sur la totalité de sa société, et la soumission des volontés individuelles à la volonté commune.

Aussi, l'égalité à l'intérieur de la société, et qui est une condition de la liberté, n'est réalisable qu'en octroyant au souverain une autorité absolue sur la totalité des individus de la société et cela n'est réalisable que si l'acte de

(58) Rousseau: Contrat social, op. cit., p. 185

(59) Ibid., p. 225

(60) Ibid., p. 220

se rassembler ou de s'unir contient cette phrase essentielle: «L'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté.»⁽⁶¹⁾

L'homme libre pour Rousseau est celui qui n'obéit qu'à lui-même. L'Etat doit se former de gens libres et la question du contrat social doit être comprise ainsi: «Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant.»⁽⁶²⁾ Il faut considérer la volonté commune qui édicte les lois pour l'Etat, comme celle de l'individu lui-même qui participe à la société. La volonté commune est certes d'un peuple entier, elle est aussi celle de chaque associé, non en tant qu'individu, mais en tant que membre de la société, membre obéissant à l'autorité d'un souverain car «l'autorité du souverain n'étant formée que des particuliers qui le composent n'a, ni peut avoir d'intérêt contraire au leur.»⁽⁶³⁾

Et Rousseau d'ajouter que si nous reprenons du Contrat social ce qui n'est pas de son essence, nous pouvons le ramener à ce qui suit: «Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.»⁽⁶⁴⁾

Ici, la personnalité individuelle se dissout dans la totalité «au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son **moi** commun, sa vie et sa volonté. Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres prenait autrefois le nom de **Cité**, et prend maintenant celui de **république** ou de **corps politique**, lequel est appelé par ses membres **Etat** quand il est passif, souverain quand il est actif, **puissance** en le comparant à ses semblables. A l'égard des associés ils prennent collectivement le nom de **peuple**, et s'appellent en particulier **citoyens** comme participants à l'autorité souveraine, et sujets comme soumis aux lois de l'Etat.»⁽⁶⁵⁾

De la théorie de Rousseau au sujet du Contrat social, nous pouvons déduire que la condition principale est «l'aliénation totale de chaque associé

(61) Ibid., p. 183

(62) Idem.

(63) Ibid., p. 186

(64) Ibid., p. 184

(65) Idem.

avec tous ses droits à toute la communauté.»⁽⁶⁶⁾ Cette attitude permet-elle à Rousseau de prétendre que le contrat social assure la liberté totale à chaque individu contractuel? Une telle aliénation donne sans doute à l'Etat une autorité absolue sur la totalité de ses sujets et par ce fait, affirmerait l'autorité absolue du souverain et aboutirait à la tyrannie et à la dictature. En quoi donc Rousseau diffère-t-il de Hobbes qui appelle, lui aussi, à la dictature de l'Etat ou de l'autorité au pouvoir, que ce soit un individu ou une communauté? Dans le contrat social l'individu se voit écrasé par le joug de la communauté gouvernante car il est bien clair que l'esclavage de tous n'assure aucune liberté à l'individu. C'est d'ailleurs ce qu'ont contesté à Rousseau, Benjamin Constant (1767-1830), Emile Faguet (1847-1916) et d'autres partisans du libéralisme; ils accusent sa théorie du contrat social, de mener au despotisme et à la tyrannie sous le couvert d'un appel à la liberté.

Certains tâchent de défendre Rousseau en disant que «sa doctrine ne mène pas inévitablement à la suppression des droits naturels de l'individu, mais au contraire, elle les transforme en droits civils. Par le contrat social, chaque associé transforme sa liberté naturelle en une liberté civile, son droit illimité mais précaire en un droit de tout posséder, ainsi l'associé devient-il après la signature du contrat social plus libre qu'à l'état de nature parce qu'il vit en société avec ses semblables, il ne risque pas donc de tomber sous la domination d'un autre homme: le contrat social étant devenu pour lui une protection contre l'affiliation personnelle aux autres.»⁽⁶⁷⁾

La liberté naturelle est certes plus vaste que la liberté civile, mais cette dernière est inévitable vu les tendances et les désirs qui poussent l'homme à porter atteinte aux droits des autres. Il nous est impossible de considérer que l'Etat réalise une liberté civile complète. C'est ainsi que Abdul Rahman El Badawi écrit: «Ce qui a poussé Rousseau à établir l'autorité de l'Etat ou du souverain est sa croyance illusoire que l'Etat garantit la liberté aux individus, mais en fait il ne fait que garantir la liberté à lui-même. Dire qu'il garantit la non agression de l'un contre l'autre doit être sujet à un examen précis. Il est bien vrai que l'Etat procède parfois ainsi; mais quand? C'est lorsque ces deux individus lui sont égaux.»

«L'illusion où Rousseau s'est laissé entraîner, et Hobbes avant lui, réside dans sa croyance que le contrat social n'a pour but que de garantir la non agression des citoyens les uns contre les autres. Rousseau imaginait en outre

(66) Ibid., p. 183

(67) Robert Derathé op. cit., pp. 228, 229 cf. aussi Dr Abdul Rahman Badawi, Ibid, pp. 112, 113

que l'autorité allait trancher honnêtement les différends qui auraient lieu entre les individus, ce que démentent les faits à travers l'histoire: Le monarque souverain avait toujours sa cour, ses hommes et ses favoris, il n'est nullement de la nature de l'homme lui-même qu'il soit complètement honnête et objectif.»⁽⁶⁸⁾

Après avoir envisagé le système de Rousseau à propos du contrat social et l'impression qu'il a laissée dans la mentalité des gens et des penseurs, à savoir qu'il aboutit à garantir la liberté de l'homme et sa dignité et à instaurer la justice, nous constatons, en effet, que Kant a été plus clairvoyant et plus profond que Hobbes, Locke, Pufendorf et Rousseau, parce qu'il a considéré que la théorie du contrat social ou politique était une théorie viciée et inadmissible.

Si le contrat social était un contrat de soumission, comme le prétendent certains, il ne laisserait aucun droit au peuple vis-à-vis du souverain. Kant écrit à cet effet: «Par le pacte de soumission, le peuple ne peut se réserver aucun droit, car autrement il devrait se réserver aussi une force de contraindre le souverain.»⁽⁶⁹⁾ Cela mène sans doute à la contradiction: «Si le droit des rois est dérivé d'une action faite par le peuple, alors ce dernier ne saurait conférer une force plus grande que celle qui possède. Il devrait donc avoir possédé la souveraineté pour qu'il puisse la transférer à un autre. Maintenant le peuple ne peut pas se dominer ou se gouverner lui-même, donc il n'a pas pu également transférer cette puissance à l'autre. Les hommes peuvent aliéner leur liberté naturelle en faveur d'un autre, mais alors ils ne peuvent rien en conserver pour eux.»⁽⁷⁰⁾

On constate alors que le contrat conclu entre le peuple et le souverain est un contrat nul car il ne contient pas de désistement réciproque. Kant écrit: «Un pareil contrat qui s'approprie des droits sans aucune autorité d'obliger les autres est un contrat juridiquement nul.»⁽⁷¹⁾ De là Kant arrive à dire: «entre le souverain et les membres de la société il n'existe aucun pacte.»⁽⁷²⁾

Mais, dans son ouvrage «Doctrines du droit», notre philosophe invite à obéir au souverain et à ne pas se révolter contre lui: «contre le législateur suprême de l'Etat il n'y a donc point d'opposition légale du peuple; car un

(68) Abdul Rahman Badawi. *Ibid.*, pp. 113, 114

(69) Kant: *Réflexions*. Manuscrit n° 7420. p. 369; cf aussi Vlachos p. 341 et Badawi p. 1

(70) *Réflexions*: N° 7747 p. 506, Badawi p. 116; Vlachos p. 341

(71) *Réflexions*: N° 7748 p. 506, Badawi p. 116; Vlachos p. 341

(72) *Réflexions*: N° 7759 p. 506, Badawi p. 116; Vlachos p. 341

état juridique n'est possible que par soumission à sa volonté législatrice universelle; il n'y a donc pas non plus un droit de sédition, encore moins un droit de rébellion, et envers lui comme personne singulière (le monarque), sous prétexte d'abus de pouvoir pas le moins du monde un droit d'attenter à sa personne, et même à sa vie. La moindre tentative est ici une **haute trahison** et un traître de cette espèce, qui cherche à tuer son pays, ne peut être puni que de mort. Le principe du devoir du peuple de supporter un abus, même donné comme insupportable, du pouvoir suprême consiste en ce que sa résistance contre la législation souveraine ne peut jamais être considérée que comme illégale et même comme anéantissant toute la constitution légale. Car pour que l'on soit autorisé à la résistance, il faudrait qu'il existe une loi publique permettant cette résistance du peuple c'est-à-dire que la législation suprême comprenne en soi une détermination d'après laquelle elle ne serait pas suprême et le peuple comme sujet, serait constitué dans un seul et même jugement comme le souverain de celui auquel il est soumis: ce qui est contradictoire - et la contradiction saute aux yeux dès que l'on pose la question de savoir qui serait juge dans ce conflit entre le peuple et le souverain? (car ce sont, si on les considère juridiquement, toujours néanmoins deux personnes morales différentes); par où l'on voit que le premier peut être juge en sa propre cause.»⁽⁷³⁾

Le plus important à retenir de ce texte kantien est que l'auteur s'accorde avec Rousseau et Hobbes au sujet de l'autorité absolue du souverain sur le peuple, bien qu'il s'oppose complètement à eux au sujet de la nature du contrat social. Le peuple n'ayant pas le droit de se révolter contre le souverain mais contre les ministres et ce à travers l'opposition des représentants du peuple contre les demandes du ministère comme le pouvoir exécutif, ils lui imposent ainsi de changer son attitude pour qu'elle convienne aux ambitions du peuple.

Si Kant est d'accord avec certains philosophes politiques à ce sujet, il diffère totalement d'eux au sujet de l'origine de la société et de la naissance de l'Etat.

Dès son adoption des principes proches de l'empirisme rationaliste, il a répété maintes fois que l'origine de la société ne peut être envisagée que comme un fait accidentel provenant d'innombrables facteurs inconnus a priori. Mais il croyait toujours que le progrès social obéit, en général, à un

(73) Kant: Doctrine du droit, pp. 202, 203

processus de transformation biologique, rationnelle et politique régie originellement par une force efficace qui est la raison.

Le retour à la raison ne signifie nullement que Kant voulait échanger la conception irrationaliste de la société et de l'Etat contre une conception volontaire de la formation de la société. La volonté de l'individu de vivre au sein d'une société fut une nécessité dictée par sa nature; et sa participation au progrès du genre humain ne signifie pas que son adhésion à la société résulte d'un acte libre; plutôt au contraire, c'est un résultat d'impulsions naturelles.

Envisageant ces différentes affirmations, nous remarquons que l'idée du contrat social ne figure pas du tout chez Kant, à n'importe quel moment, comme une explication de la société et de la naissance de l'Etat. A propos de l'origine de l'Etat, ses œuvres concernant la philosophie de l'histoire, contiennent des mentions du gouvernement naturel qui semble écarter toute éventualité de contrat social. Dans ces recherches, Kant nous montre qu'à travers les étapes successives de l'histoire primitive, l'humanité a d'abord été sous le gouvernement monarchique et ensuite sous le gouvernement libéral démocrate. La vie plus aisée et la régression de la morale ont donné naissance à une nouvelle ère dans l'histoire de l'humanité: l'ère de la tyrannie.

Il est donc facile de réaliser ce développement unique aussi chez Locke qui prêche la sociabilité naturelle et le contrat primitif, considérant que les formes de gouvernement étaient à l'origine générales et républicaines, et que la monarchie et la tyrannie sont apparues plus tard.

Mais cette attitude de Locke a connu en Angleterre des opposants comme Hume qui a eu beaucoup d'influence sur Kant. Hume écrit dans son ouvrage «Essais moraux et politiques»: «Presque tous les gouvernements qui subsistent aujourd'hui ou dont l'histoire nous a conservé le souvenir, sont fondés sur l'usurpation du pouvoir, sur la conquête ou bien sur l'une et l'autre à la fois, sans que l'on puisse le moins du monde prétexter un consentement libre, ou une sujétion volontaire de la part du peuple.»⁽⁷⁴⁾ Mais Kant refuse absolument le contrat social à la base duquel s'instaurent la société et l'Etat: «Il est vain de chercher les **origines historiques** de ce mécanisme, c'est-à-dire qu'on ne peut pas remonter au point de départ de la société civile (car les sauvages ne dressent aucun acte de leur soumission à la

(74) Hume: Essais moraux et politiques, «Œuvres philosophiques», T. VI, p. 264, Texte cité par Vlachos, op., cit., p. 325.

loi, et la nature de ces hommes incultes donne déjà à croire qu'ils y ont été soumis d'abord par la violence).»⁽⁷⁵⁾

En plus de son refus systématique du contrat social, Kant ajoute dans son «Projet de paix»: «La volonté de tous les hommes, pris individuellement, de vivre sous une constitution légale suivant des principes de liberté ne suffit pas pour cette fin, mais il faut que tous ensemble veuillent parvenir à cette condition (il faut l'unité collective des volontés unies); cette solution d'un problème difficile est encore exigée afin que la société civile forme une totalité; et puisqu'il faut qu'à cette diversité de toutes les volontés particulières vienne se surajouter encore une cause qui les unisse pour produire une volonté commune, ce que ne peut effectuer aucun d'entre eux, on ne peut compter pour l'exécution de cette idée (dans la pratique) sur aucun autre commencement de la condition légale qu'un commencement par la **force**, et sur cette contrainte s'établira ensuite le droit public.»⁽⁷⁶⁾

On peut déduire de là que l'idée de l'origine de la société exclut toute possibilité d'association volontaire. Ceci est confirmé par l'opinion de Kant formulée dans sa lettre à Johan Erhard: «On suggère», écrit-il, «que l'état civil est fondé sur un pacte social **volontaire**. Mais il peut être démontré que le status naturalis est un état d'injustice, que par conséquent il est un devoir juridique de passer à l'état civil.»⁽⁷⁷⁾ C'est dans son ouvrage «Théorie et pratique» que Kant cite pour la première fois l'idée du contrat social comme hypothèse rationnelle de l'origine de la société: «C'est le contrat originnaire, sur lequel seule peut être fondée parmi les hommes une constitution civile, donc entièrement légitime, et constituée une République. Mais ce contrat (appelé *contractus originarius* ou *pactum sociale*) en tant que coalition de chaque volonté particulière et privée dans un peuple en une volonté générale et publique (visant à une législation d'ordre uniquement juridique)»⁽⁷⁸⁾. Le contrat originnaire avait donc pour objectif la réunion des gens sous la contrainte des lois publiques qui organisaient les droits de tout homme.

Kant écarte l'idée du contrat social historique. Il écrit: «Il n'est en aucune façon nécessaire de le (contrat) supposer comme un fait... C'est au contraire une **simple Idée** de la raison, mais elle a une réalité (pratique) indubitable, en ce sens qu'elle oblige tout législateur à édicter ses lois comme pouvant

(75) Kant: Kant Doctrine du droit, p. 223

(76) Kant: Projet de paix, p. 57

(77) Texte de Kant cité par G. Vlachos, op., cit., 326

(78) Kant: Théorie et pratique, trad. L. Guillermit, 3e éd., Vrin, 1977 pp. 38, 39.

avoir émané de la volonté collective de tout un peuple, et à considérer tout sujet, en tant qu'il veut être citoyen, comme s'il avait concouru à former par son suffrage une volonté de ce genre. Car telle est la pierre de touche de la légitimité de toute loi publique.»⁽⁷⁹⁾

Dans la «*Doctrine du droit*» Kant donne une longue définition du contrat: «L'acte, par lequel un peuple se constitue lui-même en Etat, à proprement parler l'Idée de celui-là, qui seule permet d'en penser la légalité, est le **contrat originaire**, d'après lequel tous abandonnent dans le peuple leur liberté extérieure, pour la retrouver derechef comme membres d'une république, c'est-à-dire d'un peuple considéré comme Etat et l'on ne peut pas dire que l'homme dans l'Etat ait sacrifié une partie de sa liberté extérieure innée à une fin, mais il a entièrement abandonné la liberté sauvage et sans loi, pour retrouver sa liberté en général dans une dépendance légale, c'est-à-dire dans un état juridique donc entière, car cette dépendance procède de sa propre volonté législatrice»⁽⁸⁰⁾. Ainsi dit Spinoza: tout homme obéit à lui-même, et personne n'obéit à un autre homme que lui-même.

Il paraît clair que Kant, soit dans «*Théorie et pratique*», soit dans sa «*Doctrine du droit*» insiste sur le caractère rationaliste du contrat et refuse systématiquement toute éventualité de contrat social historique, mais la nature de ce contrat reste ambiguë chez lui. Ses recherches politiques publiées avant la révolution française ne contiennent aucune mention directe de l'éventualité d'existence du contrat social. Bien qu'il fût épris de l'idée d'égalité et de liberté personnelle, il prêta beaucoup d'importance à la finalité de l'autorité politique sans toutefois traiter profondément des causes de son existence et de sa légitimité. Nous savons bien qu'impressionné par Rousseau, il reconnut que l'individu jouissait d'un droit naturel incontestable à la liberté. A propos de ce droit, nous trouvons que la «*Critique de la raison pure*» et les publications qui l'ont suivie ont formé l'idée de l'autonomie personnelle pure qu'il considère comme la source de l'idéal et la règle effective de la personnalité humaine. Lors de l'éclatement de la Révolution française, Kant était préparé par son idéalisme critique à affronter le nouveau courant du contrat social.

Dans une lettre adressée à Jung-Stilling en 1789, Kant s'engage dans une longue recherche au sujet du contrat originaire et des droits inaliénables: «La législation civile a comme principe suprême essentiel de réaliser le

(79) Ibid., p. 39

(80) Kant: *Doctrine du droit*, op., cit., p. 198

droit naturel de l'homme qui est une idée pure et simple dans l'état de nature (antérieurement à la constitution civile, c'est-à-dire de le placer sous des prescriptions publiques générales accompagnées de la contrainte appropriée, conformément auxquelles peut être assuré ou accordé à chacun son droit...»⁽⁸¹⁾.

L'idée de l'éventualité du contrat social chez Kant doit uniquement être considérée comme la «règle de jugement», et adopter «le maximum de perfection» dans les affaires politiques sans exiger de renverser tout ce qui est conforme à cette perfection idéale comme le font les penseurs révolutionnaires du contrat social. Kant écrit à cet effet: «Le contrat social est la règle et non pas l'origine de la constitution de l'Etat; le contrat social n'est pas le principe de la fondation de l'Etat mais celui de l'administration de l'Etat et éclaire l'idéal de la législation, du gouvernement et de la justice publique»⁽⁸²⁾. Ce contrat nous apprend comment doit être organisé l'Etat sans tenir compte des données de l'expérience: «Le contrat originaire n'est pas le principe de connaissance de l'origine de l'Etat mais comment il doit être cet Etat»⁽⁸³⁾. Il insiste sur l'idée que le contrat social originaire n'est pas une vérité réaliste mais une pensée idéaliste car la contrainte est antérieure au contrat.

Arrêtons-nous un peu à cette phrase: «La contrainte est antérieure au contrat» et posons-nous la question: Rousseau n'était-il pas capable de trouver une solution à cette affaire? Nous connaissons sa célèbre boutade: s'il faut obéir par la force, on n'a pas besoin d'obéir par devoir, et si l'on n'est plus forcé d'obéir on n'y est plus obligé. On voit donc que ce mot de droit n'ajoute rien à la force; il ne signifie ici rien du tout»⁽⁸⁴⁾. Pourtant, voyons comment Kant peut éviter ce paradoxe. En effet, il n'admet que la loi conforme aux données de la liberté personnelle de l'homme.

Dans le «Projet de paix» il écrit: «La définition de la liberté extérieure ou légale est la faculté de n'obéir à aucune loi extérieure, si ce n'est à celles auxquelles j'ai pu donner mon assentiment»⁽⁸⁵⁾. Et d'une manière décisive il ajoute dans son ouvrage «Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée»: «La liberté de la pensée signifie que la raison ne se soumette à aucune autre loi

(81) Kant: Briefwechsel (correspondance), p. 10, texte cité par G. Vlachos, op. cit., p. 328

(82) J. Vlachos, op. cit., p. 330.

(83) Ibidem.

(84) Rousseau: Contrat social, op. cit., p. 176

(85) Kant: Projet de paix, p. 15

que celle qu'elle se donne à elle-même. Et son contraire est la maxime d'un usage sans loi de la raison - afin, comme le génie en fait le rêve, de voir plus loin qu'en restant dans les limites de ses lois. Il s'ensuit comme naturelle conséquence que, si la raison ne veut point être soumise à la loi qu'elle se donne à elle-même, il faut qu'elle s'incline sous le joug des lois qu'un autre lui donne»⁽⁸⁶⁾.

Kant insiste à expliquer l'idée du contrat social de telle sorte qu'elle s'accorde logiquement avec la liberté de l'individu. C'est là qu'il rejoint Rousseau: «Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant»⁽⁸⁷⁾. L'idée de liberté constitue pour Kant une pierre angulaire pour l'instauration des droits de l'individu et ceux de l'Etat. Liberté et Etat ne sont pas contradictoires, bien au contraire, l'existence de l'un garantit l'existence de l'autre et rend sacrés les droits de l'individu.

(86) Kant: *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* trad. et commentaire par A. Philonenko, Vrin, Paris, 1972, p. 87.

(87) Rousseau: *Contrat social*, op. cit., p. 183.