

Kant

Vers la paix perpétuelle.

Que signifie s'orienter
dans la pensée ?

Qu'est-ce que
les Lumières ?

Présentation
par Françoise Proust

Traduction
par Jean-François Poirier
et Françoise Proust



GF Flammarion



VERS LA PAIX : DÉFENSE

DES DROITS
SOCIÉTÉ DES ÉCRIVAINS

ARTISTES ET LITTÉRAIRES



VERS LA PAIX PERPÉTUELLE

QUE SIGNIFIE
S'ORIENTER DANS LA PENSÉE?

QU'EST-CE QUE LES LUMIÈRES?

*Du même auteur
dans la même collection*

ANTHROPOLOGIE DU POINT DE VUE PRAGMATIQUE.

CRITIQUE DE LA FACULTÉ DE JUGER.

CRITIQUE DE LA RAISON PRATIQUE.

CRITIQUE DE LA RAISON PURE.

ESSAI SUR LES MALADIES DE LA TÊTE. OBSERVATIONS SUR LE SENTIMENT DU
BEAU ET DU SUBLIME.

MÉTAPHYSIQUE DES MŒURS :

I- FONDATION. INTRODUCTION.

II - DOCTRINE DU DROIT. DOCTRINE DE LA VERTU.

OPUSCULES SUR L'HISTOIRE.

THÉORIE ET PRATIQUE.

VERS LA PAIX PERPÉTUELLE. QUE SIGNIFIE S'ORIENTER DANS LA PENSÉE ?

QU'EST-CE QUE LES LUMIÈRES ?

EMMANUEL KANT

VERS LA PAIX PERPÉTUELLE
QUE SIGNIFIE
S'ORIENTER DANS LA PENSÉE?
QU'EST-CE QUE LES LUMIÈRES?

ET AUTRES TEXTES

Introduction, notes, bibliographie et chronologie

par

Françoise PROUST

Traduction

par

Jean-François POIRIER et Françoise PROUST

GF Flammarion

*Publié avec le concours
du Centre National des Lettres*

© 1991, Flammarion, Paris, pour cette édition.

ISBN 2-08-070573-3

INTRODUCTION

En 1784, à la fin de l'apogée des Lumières allemandes, Kant accepte, après Mendelssohn, de répondre, pour la *Berlinische Monatsschrift* de son ami Biester, à la question : Qu'est-ce que les Lumières ? Bien que Kant n'ait pas eu connaissance de l'article de Mendelssohn avant d'écrire le sien, il était au fait de sa teneur. Résumons brièvement la thèse des Lumières, telle que Lessing, puis Mendelssohn ont pu la porter à son point de perfection.

L'homme dispose d'une raison qui lui permet de découvrir par lui-même des vérités. Mais si cette raison n'est pas éduquée, si elle est maintenue dans l'enfance, tant chez l'homme particulier que dans le genre humain, elle restera à jamais grossière et ne pourra pas plus accéder aux vérités spirituelles qu'un enfant qui ne saurait que lire et compter. Tel est le sens d'*éclairer* : éduquer la raison, c'est-à-dire révéler à la raison le pouvoir de compréhension qu'elle possédait sans le savoir à l'état natif, mais qu'elle ne possédera *en vérité* qu'après coup, lorsque éduquée, elle sera devenue adulte. « La révélation avait conduit sa raison, et maintenant la raison illuminait soudainement sa révélation », écrit Lessing au §.36 de *L'Education du genre humain*. Les Lumières sont l'éducation de et à la raison. La raison éclairée est la raison éduquée à la raison, la raison majeure, qui n'a plus besoin d'une révélation extérieure et sensible, mais qui peut se mettre *d'elle-même* en rapport avec les vérités spiri-

tuelles. C'est pourquoi, comme l'indique Mendelssohn dans son article, on distinguera la civilisation (*Kultur*) et les Lumières. Les deux sont nécessaires à un Etat, mais la première ne définit que les raffinements des mœurs et la virtuosité des arts, par suite la destination accidentelle de l'homme ; seules les Lumières concernent la destination essentielle de l'homme, son rapport à la *vérité*. Les Lumières sont « *le penser rationnel* sur les choses de la vie humaine selon leur importance et influence sur la destination de l'homme¹ ».

Que Kant reprenne à son compte et prolonge, d'une certaine manière, un tel mode de pensée est incontestable. Sa *Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?* commence ainsi : « Les Lumières, c'est la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable. L'état de tutelle est l'incapacité à se servir de son entendement sans la conduite d'un autre [...]. *Sapere Aude !* Aie le courage de te servir de ton *propre* entendement. Voilà la devise des Lumières² ». Et six ans plus tard, en 1790, il écrit encore : « La première maxime [penser par soi-même] est celle d'une raison qui n'est jamais *passive*. Le penchant à la passivité, et par conséquent à l'hétéronomie de la raison, s'appelle *préjugé* ; le plus grand de tous consiste à se représenter la nature comme n'étant pas soumise aux règles que l'entendement lui donne pour fondement grâce à sa propre loi essentielle, et c'est la *superstition*. La libération de la superstition s'appelle *les Lumières*³. »

Première maxime du sens commun (de « l'entendement sain » ou de la « saine raison », comme dit Mendelssohn), « penser par soi-même » émancipe de l'hétéronomie (des croyances historiques, des préjugés, des guides en tout genre) et permet à la pensée de se conquérir en propre. La pensée libre, la pensée libérée, la pensée « libre-penseuse » est la pensée autonome,

1. Mendelssohn, « *Sur la question : que signifie éclairer ?* », traduit par D. Bourel, revue XVIII^e siècle, Tome X, Paris, 1978, p. 23.

2. *Les Lumières*, AK.VIII, p. 35, GF, p. 43.

3. *Critique de la faculté de juger*, § 40, AK.V, p. 294, Vrin (trad. Philonenko), p. 128.

celle qui ne s'autorise que de son tribunal (du tribunal de son entendement propre), celle qui se donne à elle-même ses propres lois et ne reconnaît comme légitimes que les lois (naturelles et morales) que donne sa raison. Aux yeux des Lumières, ce sont les vérités d'entendement (ou « de raison », si on utilise son lexique) qui confèrent à l'esprit sa liberté, parce que l'esprit n'est soumis à aucune puissance étrangère et extérieure à lui et qu'il n'obéit ainsi qu'à lui-même. Tel est le sens de ce maître-mot du XVIII^e siècle : la *loi*. La loi qui est l'opposé de l'arbitraire ou du caprice privé puisqu'elle est universelle, permet de résoudre le problème que Rousseau a parfaitement énoncé pour le domaine politique¹ et qu'on peut généraliser ainsi : trouver une forme de lien tel qu'on soit libre tout en étant contraint d'y obéir. Ce lien est la loi à laquelle j'obéis librement, parce qu'elle est la loi de *ma* raison.

Nul doute que l'*Analytique de la Critique de la raison pure* (1781) ne fasse que déployer les attendus d'une telle découverte dans l'ordre du savoir scientifique, c'est-à-dire dans l'ordre du *savoir d'entendement*. C'est l'entendement qui légifère dans la nature, et il n'y a rien d'étonnant à ce que le scientifique parvienne à connaître et à maîtriser, à subsumer sous des lois les phénomènes naturels, puisque ne lui apparaissent précisément que les phénomènes qu'il a d'ores et déjà soumis à son entendement.

Sur ce point donc, Kant ne fait qu'appliquer l'idée des Lumières. Mais son génie lui fait découvrir une tout autre chose, étrangère aux Lumières. Il lui fait entendre, au cœur de l'entendement, au sein même de l'activité du connaître et de l'expliquer, un besoin de l'esprit plus profond, plus radical, plus extravagant sans aucun doute, un besoin de *penser*, un désir

1. « Comment se peut-il faire que [les hommes] obéissent et que personne ne commande, qu'ils servent et n'aient point de maître ; d'autant plus libres en effet que sous une apparente sujétion, nul ne perd de sa liberté que ce qui peut nuire à celle d'un autre ? Ces prodiges sont l'ouvrage de la loi », Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, GF, pp. 65-66.

d'inconditionné que Kant identifiera très rapidement (et d'une manière définitive dans la *Critique de la raison pratique* [1788]), comme penchant à et de la *liberté*. Penser, découvrir en effet Kant, ce n'est pas produire des représentations et s'assurer de leur réalité objective, de leur conformité au réel. Ce n'est pas ramener sous des règles toutes les représentations des choses (tous les « objets de pensée ») et les rassembler dans l'entendement. Penser, ce n'est pas une activité de l'*entendement*, mais de la *raison*, ce n'est pas une activité *théorique*, mais *pratique*, c'est un exercice de la *liberté*. La pensée est une pratique, un exercice, une certaine « manière de penser », un certain usage de soi qui se nomme risque, essai, tentative. L'essence de la pensée n'est pas l'autonomie, le « penser par soi-même », c'est l'expérimentation, le « commencer par soi-même ». Penser ne consiste pas à trouver, à reconnaître par soi-même des vérités puis à les fonder, c'est se risquer dans l'inconnu et dans l'inconnaissable, en ne s'autorisant que du « besoin de penser ». L'essence de la pensée n'est pas la vérité, mais la liberté.

Pensée et liberté.

Cette découverte essentielle, Kant l'avait déjà indiquée dans la *Dialectique* de la *Critique de la raison pure*, mais elle fait l'objet central de ses écrits des années 84-86, soit de l'essai sur les *Lumières* et de celui sur *l'Orientation dans la pensée*¹. Qu'est-ce qu'en effet, pour Kant, « se servir de son propre entendement ? » Qu'est-ce que « penser par soi-même » ? C'est, dit-il, « oser faire un pas sans la roulette d'enfant » qui vous emprisonnait², c'est faire un pas au-delà dans un espace vide, c'est se risquer dans un domaine où plus

1. Delbos (*La Philosophie pratique de Kant*, Paris, P.U.F., 1969, p. 219) note à juste titre que c'est ce concept de liberté des années 84-86 qui rendra possible les textes éthiques ultérieurs (*Fondements de la métaphysique des mœurs* et *Critique de la raison pratique*).

2. *Les Lumières*, AK. VIII, *ibid.*, GF, p. 44.

aucun concept ni règle ne viennent conduire et limiter l'entendement. La pensée ne donne rien à connaître, à concevoir ou à saisir; elle n'a ni objet ni forme déterminée ni règle prescrite. Elle produit son objet en même temps qu'elle invente la manière de le penser. Comment donc opérera-t-elle? Car il lui faut des indications, des indices, des signes pour *s'orienter* dans cet espace vide et indistinct. Comment *s'orienter*, qu'est-ce que *s'orienter* dans la pensée? *S'orienter*, d'une manière générale, c'est déterminer son orient. Nul ne cherche son orient, s'il peut ou doit suivre un chemin déjà dégagé ou balisé. Seul celui qui s'est égaré ou se trouve dans l'obscurité cherche un point donné de l'espace (astre ou même son propre corps) par rapport auquel se situer. Mais si l'orient est donné, le *rapport* à lui ne l'est pas et il faut encore déterminer soi-même, à partir de ce seul point, sa position et la direction à prendre pour parvenir à son but. Or, telle est la situation de la *pensée*. C'est à elle de tracer son propre chemin, à elle d'ouvrir un espace, à elle de dégager un horizon. Ce qui la fait naître et se lever, ce qui la fait chercher son orient, se mettre en route et se lancer, n'est autre qu'elle-même. La pensée est un *besoin de penser*, la force de commencer. Mais quel sera son orient? Ce ne saurait être des principes ou des règles objectives, extérieures ou indépendantes d'elle. Ce ne saurait être qu'un certain *rapport* à elle-même : « *S'orienter* de manière générale dans la pensée signifie, étant donné l'insuffisance des principes objectifs de la raison, déterminer son assentiment d'après un principe subjectif de celle-ci ¹. » Cette manière de se rapporter à soi (cette *subjectivité*) de la pensée a donc des principes. Ces principes subjectifs d'après lesquels la pensée s'oriente donnent un horizon à la pensée. Ils sont à la fois totalement internes à la pensée et tournés vers un dehors. En eux, la pensée se rapporte à elle-même, et à un autre. Ces principes sont donc ceux du *public* ou de

1. *Que signifie s'orienter dans la pensée?*, AK. VIII, p. 136, GF, p. 59.

la publicité. « Quelles seraient l'ampleur et la justesse de notre *pensée*, si nous ne pensions pas en quelque sorte en communauté avec d'autres à qui nous *communiquerions* nos pensées et qui nous communiqueraient les leurs ! » s'exclame Kant¹. La *publicité* est le seul orient de la pensée.

L'article sur *Les Lumières* le disait déjà : il s'agit, disait Kant, de « faire un libre usage public de sa raison sous tous les rapports », c'est-à-dire, semble-t-il, du droit illimité, pour un savant, en tant que savant, de traduire devant le tribunal de sa raison, toute espèce de discours et de pratique. Et Kant ajoute que c'est l'intérêt du chef d'Etat, s'il veut passer à la postérité, de ménager des espaces publics de liberté d'expression aux savants, soustraits à toute tutelle étatique et politique. Un chef d'Etat éclairé, ayant par chance le goût des arts et des sciences, comprend vite que son intérêt consiste à protéger et à favoriser le libre exercice de la communauté intellectuelle et qu'il est judicieux, pour son prestige politique, dès lors qu'il a en main « une armée nombreuse et bien disciplinée », de ne pas intervenir dans tous les lieux (universités, académies, sociétés savantes, fondations...) où se produit spontanément et librement un savoir.

L'exigence de publicité se réduit-elle alors au simple énoncé du despotisme éclairé ? Le fin mot de la liberté kantienne se résout-il dans cette solution du XVIII^e siècle, boiteuse et aussi vite dépassée qu'énoncée : liberté dans les arts et les sciences, pouvoir personnel et autoritaire en politique ? Convenons qu'à ce titre, il n'y aurait plus guère de sens à lire Kant, moins encore à être kantien !

Il nous faut donc revenir à la formule : *faire un usage libre et public de sa raison*. Il y a deux manières de se rapporter à la liberté du savoir. On peut d'abord, et c'est le sens que lui donnent les Lumières en général, *produire librement un savoir*. C'est ce que font les savants (ou la communauté intellectuelle en général)

1. *Ibid.*, AK., p. 144, GF, p. 69.

lorsqu'ils produisent et reproduisent un savoir conformément à des règles immanentes à ce savoir. La condition de la libre production de ce savoir est l'*autonomie* de la communauté intellectuelle, son indépendance par rapport au pouvoir lui donnant la possibilité, au moins négative, de n'obéir, en matière de savoir, qu'à des règles édictées par ce savoir lui-même. Produire librement un savoir, c'est penser par soi-même, et c'est ce qui se passe dans l'esprit de chaque savant, s'il veut être reconnu comme tel.

Mais la liberté du savoir peut s'entendre en un autre sens qui *franchit* le seuil des Lumières et qui est le sens kantien. Un *savoir libre* (et non plus simplement qui se produit librement), c'est un savoir qui se prend lui-même pour fin, qui se pense lui-même, qui exerce sa pratique même du savoir. Et lorsque ce savoir (ou la pensée) se pense ou se réfléchit lui-même, il se découvre non pas faculté de penser, mais pouvoir de liberté. Le libre savoir n'est pas la libre production d'un savoir, c'est un savoir qui produit de la *liberté*.

Quelle est la source de cette liberté ? C'est bien sûr le fait que l'usage libre de la pensée doit être *public*, que l'exercice de la raison doit être ouvert et exposé au public. Mais là encore, on ne doit pas mécomprendre le sens de cette expression. Kant ne veut pas dire que la liberté naît de la communication, de la discussion et du partage d'arguments rationnels entre savants ou avec tout homme faisant usage, dans le débat, de sa raison. Kant n'a jamais pensé que la communication des arguments ou même des goûts et des sentiments était la condition de la liberté de la pensée ! Bien au contraire ! Il y aurait là, écrit Kant notamment à propos du jugement esthétique, contradiction : « Si la possibilité de communiquer à tous [le plaisir éprouvé] devait seule, dans le jugement de goût, être attribuée à la représentation de l'objet, une telle démarche serait en contradiction avec elle-même¹. » C'est la liberté de

1. *Critique de la faculté de juger*, § 9, AK. V, p. 217, Vrin, p. 60.

l'esprit, au contraire, qui permet accessoirement de communiquer avec autrui, et de communiquer non des arguments ou des connaissances, mais l'état de l'esprit lui-même. Et cet état c'est, à propos d'un donné de la nature (un beau paysage), de l'art (une œuvre d'art) ou de l'histoire (un événement de la liberté), celui du flottement libre et sans règles, indéterminé, des facultés de l'esprit entre elles, c'est l'état réflexif ou la réflexion de ce donné dans notre esprit. Or quelle est la règle d'orientation de la réflexion de l'état de l'esprit lorsqu'il réfléchit ? Nous l'avons vu, c'est la publicité, ou, comme l'énonce la deuxième maxime du sens commun : « penser en se mettant à la place de tout autre ». L'esprit réfléchit lorsque, imaginativement, en Idée, il fait flotter ses facultés et fait varier ses pensées en adoptant successivement ou simultanément plusieurs positions fictives possibles. L'esprit convoque et rassemble en quelque sorte un *public* imaginaire, compose une sorte de république en miniature, non pas pour éprouver tour à tour et démocratiquement la solidité et la rationalité des points de vue possibles sur la chose et en tirer un consensus, mais pour tendre ses forces jusqu'à leurs limites, pour les faire sortir de leurs gonds et les expérimenter *librement*. « Se mettre à la place de tout autre » ne veut pas dire adopter la position d'un autrui donné, d'un autrui empirique, cela signifie pousser la pensée jusqu'à un état tout autre, extravagant peut-être, de la pensée. En d'autres termes, l'usage *libre* de la raison désigne l'usage *expérimental* de la pensée et son usage *public* est la diffusion dans le public, et la constitution comme public, de cet usage expérimental.

On voit combien nous sommes éloignés ici de l'idée d'un despotisme éclairé et, d'une manière générale, de l'idéal politique d'un gouvernement *éclairé*. Ce dont parle Kant ici porte un nom : c'est la *république* et, d'ores et déjà, nous pressentons que la république (*res publica*), loin de n'être qu'une forme politique ou constitutionnelle d'un Etat, désigne une certaine manière pour la *chose publique* d'apparaître à ses membres.

La république.

Dans le premier article définitif en vue de la paix perpétuelle, Kant établit une distinction fondamentale entre les *formes d'Etat* et les *formes de gouvernement*. Par formes d'Etat, il faut entendre les différentes manières pour un Etat d'établir son commandement ou sa souveraineté sur ses sujets. La forme d'Etat définit la constitution d'un Etat, et tout Etat possède nécessairement un type déterminé de constitution. A ce titre, on distinguera trois, et trois *seulement*, formes possibles : « Ou bien *un seul*, ou bien *quelques-uns* liés entre eux, ou bien *tous* ceux qui ensemble constituent la société civile, détiennent le pouvoir souverain (*autocratie, aristocratie et démocratie*)¹. » Ou bien donc, un seul commande à tous (autocratie), ou bien plusieurs commandent (aristocratie), ou bien tous commandent à tous (démocratie). Mais quelle que soit la forme de la constitution, l'Etat, c'est-à-dire l'ensemble des trois pouvoirs (législatif, exécutif et judiciaire), est souverain, *absolument* souverain. La souveraineté ne se divise pas et, en ce sens, tout gouvernement modéré à la Montesquieu, qui essaierait de limiter la puissance du pouvoir législatif ou exécutif par celle d'un pouvoir judiciaire indépendant, est aveugle à l'essence de l'Etat. Non pas qu'un Etat puisse faire une politique arbitraire, obéir à son intérêt personnel ou privé : tout Etat, démocratique ou non, représente la volonté unie du peuple. Mais précisément, parce que le souverain est l'incarnation d'une volonté universelle, il est tout-puissant et sa volonté est unique et irrésistible.

Il y a cependant plusieurs manières pour le souverain d'exercer son pouvoir, de faire usage de sa toute-puissance. Il y a plusieurs manières pour le souverain de *gouverner*. Par « manière de gouverner » (ou *forme de gouvernement*), il ne faut pas entendre le pouvoir *exécutif* (qu'on opposerait au pouvoir législatif, repré-

1. *Vers la paix perpétuelle*, AK. VIII, p. 352, GF, p. 86.

senté par la constitution ou la forme d'Etat) : pouvoir exécutif et pouvoir législatif, nous venons de le voir, ne font qu'un et définissent le pouvoir souverain, même démocratique. Il ne faut pas, cependant, entendre non plus, simplement, le style, personnel ou sage, autoritaire ou modéré avec lequel le prince ou l'assemblée gouvernerait : la forme de gouvernement ne serait alors qu'une caractéristique particulière et empirique. Or Kant est très clair là-dessus : la forme de gouvernement est un principe non pas anthropologique, mais *politique*. « Des exemples de bons gouvernements [entendons des gouvernements dirigés par un sage] ne prouvent rien quant à la manière de gouverner¹. » La forme de gouvernement est un principe fondé sur la *constitution*, c'est « la manière fondée sur la constitution [...] dont l'Etat fait usage de sa pleine puissance. Sous ce rapport, elle est soit *républicaine*, soit *despotique*² ». Qu'est-ce que le despotisme ou plutôt la manière despotique de gouverner ?

C'est, enchaîne Kant, « le principe selon lequel l'Etat met à exécution, de son propre chef, les lois qu'il a lui-même faites, par suite, c'est la volonté publique maniée par le gouvernement comme si c'était sa volonté privée³ ». N'entendons pas ici que le despote fait passer son arbitraire et son intérêt particuliers pour un intérêt et une volonté universels et qu'il confisque le bien public à son profit. On oublierait alors que le despotisme ne se dit pas d'un homme, mais d'un Etat, et que la démocratie *elle-même* peut être despotique. « Manier la volonté publique comme si c'était sa volonté privée », signifie que le gouvernement *censure*, pour utiliser le vocabulaire de la *Critique de la raison pure*, la volonté publique, c'est-à-dire rigoureusement, qu'il la maintient et la restreint dans des *bornes* infranchissables, et qu'il l'empêche de se tendre jusqu'à ses limites et de se risquer sur ses limites. Le

1. *Ibid.*, AK., p. 353, note, GF, p. 88.

2. *Ibid.*, AK., p. 352, GF, p. 86.

3. *Ibid.*, p. 87.

despotisme censure : par des mesures à la fois négatives (répressives) et positives (interventions), le despotisme suscite des résistances à la libre manifestation de la *chose publique*, multiplie les obstacles à la libre ouverture de l'espace public. Le despotisme est un principe *politique* de gouvernement, c'est une forme de *gouvernementalité* qui, par le biais d'interventions (règles, règlements, lois) et d'incitations (sollicitations, bienveillance), favorise les forces dogmatiques et défavorise les forces critiques. C'est une pratique gouvernementale qui encourage les forces dociles et tranquilles, ou plus précisément qui incite les forces d'expérimentation publique à se « mettre sous tutelle », et « par paresse et lâcheté », à se retourner en forces dogmatiques et despotiques.

On comprend, comme le dit Kant, qu'il y ait deux et *seulement* deux formes de gouvernement possibles : le despotisme et le républicanisme. Car le despotisme n'est au fond que le républicanisme empêché, inhibé et retourné contre lui-même, comme le dogmatisme n'est que la pensée libre maintenue dans les bornes de l'entendement. Laissées à elles-mêmes, les forces publiques sont républicaines (critiques) : « Qu'un public s'éclaire lui-même est [...] probable ; cela est même presque inévitable pourvu qu'on lui accorde la liberté. Car il se trouvera toujours quelques êtres pensants par eux-mêmes, même parmi les tuteurs en exercice du grand nombre, pour rejeter eux-mêmes le joug de l'état de tutelle et pour propager ensuite autour d'eux l'esprit d'une appréciation raisonnable de la propre valeur et de la vocation de tout homme à penser par soi-même¹. »

Qu'est-ce donc que le républicanisme ou la manière de gouverner républicaine ? C'est, dit Kant, « un système représentatif² ». Là encore, ne nous méprenons pas. La république ne se distingue pas de la

1. *Les Lumières*, AK. VIII, p. 36, GF, p. 44.

2. *Vers la paix perpétuelle*, *ibid.* ; cf. également *Doctrine du droit*, § 52, AK. VI, p. 341, Vrin, p. 224.

démocratie, en ce que l'une serait indirecte (assemblée des représentants du peuple) et l'autre directe (assemblée du peuple). Un système de représentativité peut bien filtrer, contrôler et limiter la volonté privée et l'arbitraire de chaque citoyen, mais pourquoi devrait-il en résulter une constitution républicaine « à la forme aussi sublime¹ » ? La république n'est certes pas la démocratie représentative ! Qu'est-ce donc qu'un système *représentatif* ? C'est, dit Kant, « le principe politique de la séparation du pouvoir exécutif (gouvernement) et du pouvoir législatif² », c'est-à-dire un principe qui reconnaît la distinction entre privé et public. Nulle volonté *privée*, quelle que soit la constitution (autocratique ou démocratique) de son gouvernement, ne saurait parler en lieu et place de la volonté publique (du « pouvoir législatif »). Tout gouvernement doit user de son pouvoir d'une manière telle qu'il favorise la manifestation de la volonté publique, qu'il laisse librement paraître la chose publique. La république est la pratique gouvernementale qui incite à s'affranchir de toute tutelle. C'est le gouvernement de et pour la *chose publique* qui favorise les initiatives publiques et tend à élargir et à multiplier tant en extension qu'en intensité les expériences publiques.

Respublica noumenon, respublica phaenomenon.

On voit plus clairement désormais la différence fondamentale entre la démocratie et la république. La démocratie désigne la forme d'organisation d'une communauté telle que la volonté universelle, dite encore générale ou volonté unie du peuple, *fasse loi*, c'est-à-dire où la loi soit l'expression de la *volonté* universelle et où, inversement, la volonté soit législatrice. La démocratie est la forme politique que doit prendre la volonté, si elle veut être légitime, c'est-à-dire valoir

1. *Vers la paix perpétuelle*, AK., p. 366, GF, p. 104.

2. *Ibid.*, AK., p. 352, GF, p. 86.

pour tous. Et si cette forme politique est la loi, c'est parce que la loi, comme nous l'avons noté plus haut, résout le problème que se pose une démocratie : comment faire en sorte que la volonté particulière puisse ne vouloir qu'elle-même tout en étant assujettie à un pouvoir autre que le sien propre ? La loi résout cette contradiction : la loi n'est autre chose que la volonté devenue universelle, se voulant universelle ; en voulant la loi, la volonté ne veut qu'elle-même. En d'autres termes, la démocratie est l'*autonomie* en politique. Le « vouloir la loi » n'est que la traduction politique de la maxime philosophique des Lumières : « penser par soi-même selon la saine raison ».

On comprend que la démocratie est, comme dit Kant, « une forme d'Etat ». L'Etat unifie le divers des volontés, il organise la rhapsodie chaotique des volontés en un tout uni. Toute volonté, en effet, cherche à manifester son « je veux », son pouvoir, toute volonté cherche à être maîtresse de son action et, justement, dans la démocratie, expression des volontés particulières, « chacun veut être le maître¹ ». Il faut donc à la volonté « un maître qui brise sa propre volonté et qui le force à obéir à une volonté valant universellement grâce à laquelle chacun puisse être libre² ». Le maître (*Herr*), c'est l'Etat souverain (*Beherrscher*) qui n'est souverain que si sa volonté est toute-puissante et irrésistible. C'est pourquoi non seulement, comme nous l'avons déjà noté, tout Etat est absolu, mais même l'Etat le plus absolu est la démocratie : « Des trois formes d'Etat, celle de la *démocratie* est, au sens propre du mot, nécessairement un *despotisme*³. » Car la démocratie est le règne de la volonté souveraine, est la pure volonté dominatrice (*herrschend*) qui n'est réglée par aucun autre principe que celui de sa propre loi.

1. *Ibid.*, AK., p. 353, GF, p. 87.

2. *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, VI^e thèse, AK. VIII, p. 23, GF, p. 77.

3. *Vers la paix perpétuelle*, AK. VIII, p. 352, GF, *ibid.* C'est nous qui soulignons.

La république, forme de gouvernement, n'est pas le gouvernement de la volonté (que celle-ci soit particulière ou universelle). Elle est la forme *publique* des pratiques, elle est l'entrée dans le public des expériences des actions humaines. « Si je fais abstraction de toute la *matière* du droit public (selon les différents rapports donnés empiriquement que les hommes ont à l'intérieur de l'Etat ou bien également que les Etats ont entre eux) [...], il me reste encore la *forme de la publicité* dont toute prétention de droit renferme la possibilité¹. » Peu importe en effet le contenu ou la matière des actions, peu importe leur objet (variable selon les circonstances, mais aussi selon les fins qu'elles se proposent), peu importe également leurs mobiles et leurs motifs (les mobiles peuvent être immoraux, les motifs peuvent également être multiples et aller de la crainte d'un mal à l'espoir d'un bien). En matière *politique*, ne doit être entendue que la *forme* de l'action, c'est-à-dire sa capacité à valoir *publiquement*, à devenir chose publique. La chose publique paraît lorsque les volontés privées se retirent, elle apparaît dans le retrait du privé *et* de la volonté. Est républicaine toute expérience publique *de la chose même*, tout affrontement (public) avec la venue de la chose en soi elle-même. Kant le dit explicitement : « une constitution juridique parfaite entre les hommes, c'est la chose en soi elle-même² ». En vocabulaire kantien, c'est une Idée et c'est bien ainsi que Kant parle de la république : *respublica noumenon*.

Mais qu'est-ce qu'une Idée de la raison ? Une Idée n'est pas une forme intelligible siégeant dans un ciel au-dessus de l'homme ou de l'histoire, ce n'est pas une valeur « objective » (s'imposant à l'esprit) ou « subjective » (création de l'esprit), à laquelle la volonté devrait se conformer ; ce n'est pas un Idéal que la volonté devrait vouloir, tout en sachant qu'elle faillira dans sa tâche : perspective métaphysique et pieuse que préci-

1. *Ibid.*, AK., p. 381, GF, p. 124.

2. *Doctrine du droit*, Appendice, conclusion, AK. VI, p. 371, Vrin, p. 255.

sément la Critique kantienne, en se proposant de déterminer les conditions de possibilité d'une expérience, cherche à éviter. Une Idée est un *maximum*, non pas donc un concept suprasensible, non pas un Idéal ou un archétype à la manière de l'Idée platonicienne, mais un concept de l'entendement maximisé tant en extension (totalité) qu'en intensité (unité). La raison n'a pas d'objets, elle n'a pas un domaine particulier (celui des « valeurs »), elle n'a qu'un usage, un exercice, une pratique et cette pratique consiste à pousser chaque concept à son maximum tant en extension (usage « mathématique » des concepts) qu'en intensité (usage « dynamique »). « La raison pure n'a pas parmi ses idées des objets particuliers situés au-delà du champ de l'expérience, elle n'exige que la complétude de l'usage de l'entendement dans l'enchaînement de l'expérience¹. » L'Idée n'est pas autre chose que le concept, mais poussé jusqu'à ses limites, *sur ses limites*, là où le concept ne rencontre plus des solutions, mais des problèmes, là où il problématise, expérimente des possibles. L'Idée n'est ni une hypothèse (dans le champ de la connaissance), ni une règle ou un Idéal régulateur (dans le champ de la pratique), c'est un problème ou plutôt une problématisation : elle suscite des problèmes, ouvre des directions, essaie de nouveaux montages, déploie des lignes de fuite. Maximiser signifie tenter, essayer, expérimenter des possibles jusque-là impossibles et qui gardent leur force d'impossibilité.

Or, c'est précisément au moment où Kant définit, contre Platon, ce qu'est une Idée qu'il prend l'exemple de la république et il la décrit ainsi : « une constitution consistant dans la plus grande liberté humaine conforme à des lois qui permettraient à la liberté de chacun de coexister avec celle des autres² ». La république n'est donc pas ce modèle (ou cette solution)

1. *Prolégomènes à toute métaphysique future*, § 44, AK. IV, p. 338, Vrin, p. 111.

2. *Critique de la raison pure*, Des idées en général, AK. IV, p. 201, trad. Tremesaygues et Pacaud, P.U.F., p. 264.

idéal que les hommes devraient avoir sous les yeux pour réformer progressivement dans un sens de plus en plus conforme au droit leurs institutions gouvernementales ou leur régime. Elle n'est pas ce que l'histoire nous tendrait depuis son horizon final ou ce qui nous attendrait à la fin de l'histoire. Elle est l'expérience *actuelle*, en acte, à chaque fois qu'elle arrive, d'un maximum de liberté publique, elle est la liberté de chacun s'essayant, se risquant avec celle de l'autre pour découvrir jusqu'où elles peuvent aller, pour éprouver leurs limites.

Qu'il en soit bien ainsi s'atteste dans la distinction, fermement maintenue par Kant, entre communauté *éthique* (église) et communauté *politique* (république). Certes, l'avènement d'un monde éthique, du « royaume des fins », requiert que l'homme quitte « l'état de nature éthique » pour entrer dans une « communauté éthique », tout comme il doit quitter l'état de nature « juridique » pour entrer en communauté politique, s'il veut pouvoir exercer sa liberté. Quel que soit, en effet, explique Kant, le combat solitaire que chacun mène contre le « mauvais principe » en lui (le « penchant au mal »), il ne saurait en triompher qu'en s'unissant à d'autres hommes selon des *lois publiques de vertu*. La révélation chrétienne — et c'est là la raison de son importance historique essentielle — a été *publique* : le Christ, le « Maître de l'Evangile », s'est adressé à une foule d'hommes qui, grâce à son enseignement, a formé le « peuple de Dieu ». C'est parce que chaque homme se sent membre d'une communauté travaillant « à la promotion du souverain bien comme bien commun¹ » qu'il peut espérer parvenir à la perfection morale.

Pourtant, la communauté éthique a « un principe particulier qui lui est propre (la vertu) et, par conséquent, aussi une forme et une constitution qui se distinguent essentiellement de celles » de la commu-

1. *La Religion dans les limites de la simple raison*, AK. VI, p. 97, Vrin, p. 132.

nauté politique¹, en sorte que l'une est totalement indépendante de l'autre : la communauté éthique peut exister au cœur de la communauté politique, et, inversement, la communauté politique peut vivre en « état de nature éthique ». Ces principes particuliers sont les suivants : d'une part, une communauté éthique ne dispose d'aucune force de contrainte à l'égard de ses membres et ni l'Etat ni la communauté elle-même ne peuvent contraindre quiconque à s'associer. Cette communauté est dite précisément « peuple de Dieu », parce que la multitude n'y est pas législatrice, mais c'est Dieu, en tant que les commandements éthiques peuvent être dits commandements divins, qui est présenté comme son législateur. D'autre part, sa « constitution » n'en est pas véritablement une. Elle n'est, en effet, ni monarchique, aristocratique ou démocratique, ni républicaine ou despotique : elle est patriarcale ou domestique. Chacun s'éprouve comme un membre d'une famille, comme le fils d'un unique père (Dieu) — ce qui, dans le domaine politique, est précisément l'indice du despotisme ! Le despotisme consiste non seulement à traiter les sujets comme des enfants, comme des êtres dépourvus d'aptitude à la liberté, mais encore à agir sur leurs intentions et à vouloir en faire des citoyens vertueux. « Malheur au législateur qui voudrait établir par la contrainte une constitution tournée vers des fins éthiques ! Car, non seulement, il établirait ainsi le contraire d'une telle constitution, mais même il minerait sa constitution politique et l'exposerait à l'insécurité². » Là est la distinction essentielle existant entre éthique et politique : la communauté éthique a beau être publique, elle est inintéressée à la *liberté publique*. Elle est l'épreuve en commun d'une loi commune, et non l'expérience publique d'une pratique des libertés.

Cette expérience publique donne lieu à une *constitution*. On a sans doute été frappé par le fait que Kant

1. *Ibid.*, AK., p. 94, Vrin, p. 127.

2. *Ibid.*, AK., p. 96, Vrin, p. 130.

décrit la république comme un type de constitution, indépendant du type de souveraineté, alors que c'est précisément, pour nous, le type de souveraineté qui définit une constitution ! C'est que la constitution kantienne ne désigne pas l'ensemble des lois fondamentales répartissant les lieux institutionnels et les régimes juridiques des différents pouvoirs de l'Etat. Ou plutôt, la législation fondamentale correspond, dirions-nous, à la constitution *phénoménale* ou *dérivée* (*derivativa*) de l'Etat. Mais, plus originaire qu'elle, il y a la constitution *nouménale* de l'Etat, trace, dépôt, sédimentation de toutes les expériences publiques de liberté qui ont rendu possible la constitution phénoménale en même temps que celle-ci les a recouvertes dans une forme de souveraineté déterminée. C'est pourquoi cette constitution est dite *civique*. Le civique (le public) n'est ni le civil (le social) ni le juridique (l'étatique). En distinguant entre « société civile » où les besoins et les actions pragmatiques des hommes joueraient librement au mieux des intérêts bien compris de chacun, et l'Etat, organe de la loi et de la contrainte aménageant et garantissant des lieux protégés pour l'exercice des volontés privées, les libéraux ont effacé l'espace civique, espace ouvert par les expériences républicaines et que seuls le retour et le maintien de sa tradition maintiennent dans son existence et dans son ouverture. Cet espace civique, républicain, est l'espace originaire, l'*origine* du politique. « [La constitution républicaine] est, en elle-même, celle qui est au fondement originaire de toutes les sortes de constitution civique¹. » Elle est, en effet, la condition de possibilité de toute constitution « dérivée » de l'Etat, étant à la fois la condition de son existence, d'un vouloir commun, d'un peuple et, en même temps, son possible, l'ensemble des tentatives expérimentales qui déforment les formes instituées de l'Etat et le contraignent à se transformer ou à se réformer.

La république n'est donc pas un critère, une simple

1. *Vers la paix perpétuelle*, AK. VIII, p. 350, GF, p. 85.

règle destinée à mesurer l'écart entre des formes politiques données et l'Idéal auquel elles devraient tendre. La république nouménale s'inscrit dans le réel politique, *est* un réel politique, lorsque la chose publique paraît, lorsqu'un public se constitue comme public. Alors la république n'est plus en Idée, elle est agie, expérimentée, elle est *phénoménale* (*respublica phaenomenon*). Et cette phénoménalité que, pourtant, bientôt l'histoire emporte et que bientôt recouvrent les formes ordinaires d'une politique gestionnaire et prudente, produit des effets : en subsistent des traces, des signes, des inscriptions (juridiques ou non), une mémoire, qui en promettent le retour et en annoncent la revenue. La république ne trône pas à la fin de l'histoire comme ce qui viendrait la parachever et la clôturer : elle vient par surprise, elle survient, justement, en son temps, comme la pratique en acte, maximale des libertés.

Cette coexistence maximale, républicaine, des libertés, ce rapport des libertés entre elles tel que leur exercice les maximise mutuellement, définit un état : l'état de paix. République et paix ne font qu'une seule et même chose. « La constitution républicaine [...] offre la perspective de la conséquence souhaitée, à savoir la paix perpétuelle¹. » Ce n'est pas la paix qui, comme on le croit communément, est la condition d'établissement d'une république, mais c'est la république qui, en elle-même, produit la paix. Qu'est-ce que la paix ?

Guerre et paix.

Sur la guerre et la paix, Kant semble tenir un discours contradictoire. D'un côté, il affirme que la guerre est le plus grand mal et que, à ce titre, la raison pratique doit la bannir absolument. Toute guerre, en effet, par sa tendance à constituer des armées perma-

1. *Ibid.*, AK., p. 351, GF, p. 85.

nentes, par ses frais en équipements et en armements, incite à d'autres guerres, pire à des guerres offensives, ne serait-ce que pour justifier et rentabiliser les dépenses entreprises. Aucune guerre ne garantit la résolution définitive d'un conflit. Rien n'empêche une montée aux extrêmes, une extermination ou du moins un épuisement mutuel des deux parties. Rien n'interdit que le monde ne devienne une vaste tombe et la paix perpétuelle celle des cimetières. Pire encore, toute guerre « semble impliquer l'utilisation des hommes comme de simples machines et instruments dans les mains d'autrui (de l'Etat) ce qui ne se laisse pas bien accorder avec le droit de l'humanité dans notre propre personne¹ ». C'est pourquoi la raison pratique exige inconditionnellement non un simple armistice ou une simple trêve, mais un traité de paix. Elle « énonce en nous son *veto* irrésistible : *il ne doit y avoir aucune guerre*² ».

D'un autre côté, la guerre est le plus grand bien que la nature ait offert aux hommes. C'est la guerre qui pousse les peuples dans les contrées inhabitées pour les conquérir et les peupler. C'est la guerre qui fait se rencontrer les hommes et les nations, qui leur fait éprouver leurs forces respectives, qui éveille et en même temps limite leur puissance dominatrice et expansive. Toute guerre est l'affirmation pour un peuple de son droit et de sa liberté d'exister. En mettant face à face deux puissances également désireuses de s'affirmer (soit par la conquête, soit par la défense), une guerre permet à un Etat de frotter ses forces contre celles d'un autre, d'éprouver la résistance de celui-ci, et donc à la fois de réveiller son propre droit et de le limiter. C'est pourquoi les guerres sont paradoxalement bénéfiques : « Toutes les guerres sont [...] autant de tentatives (certes pas dans l'intention des hommes, mais dans celle de la nature) de provoquer de nouveaux rapports entre les Etats³. »

1. *Ibid.*, AK., p. 345, GF, p. 78.

2. *Doctrine du droit*, conclusion, AK. VI, p. 354, Vrin, p. 237.

3. *Idée d'une histoire*, VII^e thèse, AK. VIII, p. 24-25, GF, p. 80.

La guerre est l'expression, à l'état sauvage, quand il n'y a pas de loi, de « l'insociable sociabilité » de l'homme. Elle met en rapport les peuples, elle les sort de leur isolement naturel. Et, en même temps, en rappelant à chaque peuple l'existence d'autres peuples, elle équilibre les forces et maintient chaque peuple dans les limites de ses frontières. Preuve de la discorde, elle mènerait à la concorde. Expérience de la finitude politique, elle conduirait au respect de la loi *pratique* de la pluralité humaine.

A ce titre, va même jusqu'à dire Kant, les valeurs de la guerre (sentiment de l'honneur, courage au combat, dépassement de la peur) sont sublimes, et le courage du guerrier suscite davantage d'admiration que la sagesse du politique qui gouverne pacifiquement : « On peut discuter, autant qu'on voudra, en comparant l'homme d'Etat et le chef de guerre pour savoir lequel des deux mérite, plus que l'autre, le respect ; le jugement esthétique décide en faveur du dernier. La guerre elle-même, lorsqu'elle est conduite avec ordre et respect sacré des droits civiques, a quelque chose en elle-même de sublime¹. »

La guerre est donc « esthétiquement » sublime. Devons-nous alors résoudre la contradiction entre une guerre « mauvaise pratiquement » et une guerre « bonne esthétiquement », en distinguant avec H. Arendt le point de vue de l'acteur et celui du spectateur²? Tout acteur politique, explique-t-elle, doit agir pour la paix et pacifiquement. Les principes *pratiques* de l'acteur condamnent la guerre. Mais, sauf à être « idéaliste bêlant » en politique, sauf à voir les principes du bien se retourner, au cours de l'action, en leur contraire, l'acteur doit garder en mémoire son expérience des guerres et de la violence en général et savoir juger de leur opportunité. C'est ce que Kant, d'après H. Arendt, voudrait nous signifier : la guerre

1. *Critique de la faculté de juger*, § 28, AK. V, pp. 262-263, Vrin, p. 100-101.

2. H. Arendt, *Lectures on Kant's political philosophy*, Chicago University Press, 1982.

est mauvaise pour l'acteur, mais sublime pour le spectateur, qui n'agit pas mais réfléchit et juge.

Interprétation suggestive, mais contestable. Car ce n'est ni esthétiquement ni aux yeux du spectateur que le courage à la guerre est sublime. C'est en lui-même ! Quant au spectateur, il doit juger tout autant pratiquement que l'acteur. Pourquoi donc la guerre est-elle sublime, alors qu'elle est dite *en même temps* « absolument mauvaise » ? De quelle guerre s'agit-il ? Quelle est l'essence de la guerre pour Kant ?

Il nous faut revenir à cette « intention de la nature » de faire de la discorde un moyen de la concorde, de la guerre, un instrument de la paix. A prendre la formule à la lettre, il n'y aurait là qu'une pâle anticipation de la dialectique hégélienne. C'est en effet Hegel qui accorde à la guerre le pouvoir de former et de cultiver la conscience de l'humanité. C'est Hegel qui verra dans l'expérience de la mort risquée et donnée la sublimation de la nature et de la nécessité (contingence géographique, hasard historique, intérêt matériel) en liberté et moralité. « Le caractère passager devient quelque chose d'absolu et la négativité qui est à la base devient l'individualité substantielle de l'être moral¹. » Dans la mort voulue et endurée, la vie finie de l'individualité empirique passe dans la vie infinie de l'esprit qui se sait justifié. Dans et par la guerre, l'Etat gagne sa souveraineté et accomplit sa liberté. Il conquiert à la fois son autonomie en-et-pour soi (son existence est reconnue par les autres Etats) et sa « moralité » (il apparaît comme un tout organique aux yeux des individualités contingentes prêtes à lui sacrifier leur liberté abstraite et atomisée). C'est dans la guerre, dans l'exposition de sa vie au service de la vie absolue de l'Etat que l'individualité servile des sujets comme de la société conquiert son être-propre, et c'est pourquoi tout Etat n'assure sa vie spirituelle que s'il s'engage et expose sa vie. Il n'est *souverain* que s'il

1. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 324, trad. A. Kaan, Paris, Idées Gallimard, 1940, p. 354.

entretient une armée *permanente* en vue de guerres de conquête. « Si l'ensemble [de l'Etat] a atteint la puissance [...], la guerre de défense devient une guerre de conquête. La force armée de l'Etat devient une armée permanente¹. » Une guerre défensive n'est pas conforme à l'essence de la guerre hégélienne : on y protège sa vie, on ne l'expose pas. Seule la mort conquérante et militante, seule la mort *de*, la mise-à-mort, produit une liberté, parce que c'est sa volonté souveraine qu'un Etat cherche à faire reconnaître, en déclarant et en faisant la guerre.

Or il y a là un différend entre Hegel et Kant. Toute guerre, chez Hegel comme chez Kant, est bien guerre d'*indépendance*, mais elle n'est pas, pour Kant, guerre de souveraineté entre Etats : elle est guerre défensive, guerre de *résistance*. Ce n'est pas la mort reçue ou donnée, ce n'est pas la vie offerte ou sacrifiée qui confère la liberté, ce n'est pas sur la pointe de l'épée ou dans le face-à-face avec le destin que se joue une liberté. La liberté n'est pas un combat ou une conquête, c'est une *position* à tenir et à retenir. Nulle liberté *par* ou *pour* la mort, nul-être-à-la-mort de la liberté. La guerre n'est pas l'épreuve de la négativité, de la maîtrise comme liberté. L'essence de la guerre n'est pas la souveraineté, mais la liberté. Et elle est sublime, non pas parce que l'esprit se soulèverait au-dessus de l'être-là entêté de la vie mais parce qu'une liberté s'affirme et ne cède pas, « ne prend pas peur et ne plie pas devant le danger² », parce qu'une liberté insiste et *résiste*. Une telle liberté n'est pas mobilisée pour la guerre, elle ne se met pas en mouvement, elle ne (se) rassemble pas en un assaut ultime. Bien plutôt est-elle immobilisée, immobile, mais vigilante, aux aguets, prête pour le cas où. Telle est la liberté ni armée (*rüstet*), ni désarmée (*abrüstet*), mais emportée (*entrüstet*).

1. *Ibid.*, § 326, p. 356.

2. *Critique de la faculté de juger*, § 28, AK. V, p. 262, Vrin, p. 100.

Résistances.

Un emportement n'est pas un soulèvement ni une insurrection. Il n'est pas non plus le pouvoir de se porter contre ou à l'encontre d'un pouvoir, de rassembler et de diriger ses forces contre l'ennemi. Un emportement est un bougé sur place, un soulèvement qui se retient et se maintient indéfectiblement à sa place. C'est une intensité de forces qui cependant ne fait pas intention, qui ne vise pas à conquérir un pouvoir, qui jamais n'accomplit sa fin et ne touche son but. Dépourvu de finalité, un emportement n'est pas militaire ou militant. Il n'est pas armé, disposé et équipé pour l'exercice d'un pouvoir ; inorganisé, il ne peut faire masse ou armée. Mais il ne désarme pas non plus, il ne se démobilise pas, il ne dépose pas les armes, il proteste, il tempête, il réclame. Son obstination, sa ténacité, son courage à ne pas quitter sa place et, en même temps, à réitérer *perpétuellement* ses cris de colère et d'indignation¹ lui donnent une force de résistance irrésistible, une puissance indéfectible. L'emportement est la vertu de *résistance*.

On ne confondra pas rébellion (émeute, soulèvement, révolte, insurrection) et résistance. Kant condamne toujours et partout la rébellion. Toute pratique s'opposant au pouvoir, toute pratique mue par le désir de pouvoir (par la cupidité, l'ambition ou l'amour des richesses), toute pratique cherchant soit à conserver ou à acquérir plus de pouvoir, soit à détruire et à s'approprier le pouvoir existant, est contraire au droit (*unrecht*). Tout pouvoir, en effet, tend à l'absolu, toute puissance tend au maximum (en intensité et en extension, en unité et en totalité) de puissance, à la puissance souveraine et absolue. « La puissance

1. Colère, indignation et désespoir, à condition que ce dernier soit emporté (*entriistet*), sont des vertus sublimes (*Critique de la faculté de juger*, Remarque générale sur l'exposition des jugements esthétiques réfléchissants).

suprême est, selon son concept, illimitée¹. » Deux pouvoirs absolus ne peuvent coexister, ils s'excluent mutuellement et il n'y a pas de tiers pour juger d'un conflit entre deux volontés suprêmes ou deux souverainetés. Toute volonté est souveraine, toute volonté est suprême volonté, toute volonté est position absolue de soi. La constitution, émanation de la volonté souveraine, ne saurait donc inclure « un droit d'insurrection » c'est-à-dire le droit pour une volonté, fût-elle d'une majorité, de *faire loi* contre la loi, le droit d'être souveraine, en lieu et place de la souveraineté. « On voit bien que si on voulait, lors de la fondation d'une certaine constitution politique, faire une condition du recours, dans certains cas, à la violence envers le chef suprême, le peuple devrait s'arroger une puissance conforme au droit sur ce chef. Dès lors, celui-ci ne serait plus le chef suprême, ou bien, si on estimait ces deux conditions nécessaires à l'institution d'un Etat, plus aucune institution ne serait possible [...]. Que la rébellion soit un tort, se révèle en ceci que sa maxime, si elle s'avouait *publiquement*, rendrait impossible son propre dessein² ».

Mais, si la rébellion est contraire au droit, ce n'est certes pas parce que l'Etat serait, lui, conforme au droit. Tout pouvoir s'est établi par un acte arbitraire de prise de pouvoir. « La soumission inconditionnée de la volonté du peuple (qui est, en soi, non unifiée et par conséquent sans loi) sous une *volonté souveraine* (unissant tous les individus par une loi) est un fait qui ne peut avoir commencé qu'en s'emparant du pouvoir suprême³. » Toute « justice » ne fait que justifier l'exercice d'un arbitre arbitraire, et c'est pourquoi il est vain de vouloir « remonter à l'instant du commencement de la société civile » pour « enquêter sur la généalogie historique du mécanisme social ». Tout

1. *Réflexion* n° 8046, AK. XIV, p. 592.

2. *Vers la paix perpétuelle*, AK. VIII, p. 382, GF, p. 126 ; cf. également *Théorie et pratique*, AK. VIII, p. 303, Vrin, p. 46.

3. *Doctrine du droit*, Appendice, conclusion, AK. VI, p. 372, Vrin, p. 255-256.

Etat a « commencé par la violence¹ ». Tout Etat n'est que le résultat d'une machine d'équilibre des pouvoirs, n'est que la résultante d'un rapport de forces. Et c'est bien d'ailleurs cela que Kant reproche aux libéraux anglais : en sublimant le fait en droit, on justifie ensuite le droit par le fait. « Cette présentation de la nature de la chose a ceci de trompeur que la vraie constitution conforme au droit n'est plus du tout recherchée ; parce qu'on s'imagine l'avoir trouvée dans un exemple déjà existant². »

Il doit donc y avoir *résistance*. Mais cette résistance ne doit pas inciter les citoyens aux armes ou à la violence en actes ou même en paroles. Elle ne doit chercher ni à abolir la loi présente, ni à promouvoir une loi nouvelle. Elle ne doit pas viser à ériger de nouveaux principes politiques ou à fonder un nouvel Etat. Ni active ni passive, elle doit plutôt être dite *négative*. Résister, c'est refuser obstinément de consentir, c'est retirer son accord. Mais ce n'est pas dire « non » ou réserver son assentiment à d'autres principes, à d'autres raisons ou pour d'autres occasions. C'est plutôt l'expression d'une *volonté négative*, d'un « ne pas vouloir³ », c'est l'expérience du sentiment que la liberté n'est pas affaire de volonté, mais du pouvoir affirmatif, tenace et insistant, de retirer son assentiment et d'opérer un déplacement minime, insensible, tout en restant sur place. La résistance n'est pas une émeute, c'est une *motion*, un bougé, un tremblé, un tremblement. Elle ne vise pas à l'emporter *sur* un pouvoir plus fort (elle serait elle-même alors condamnée à occuper un jour ce pouvoir). Elle est un simple *emportement* qui lui fait tenir et défendre une position et

1. *Ibid.*, § 52, AK., p. 339, Vrin, p. 223.

2. *Conflit des facultés*, 2^e section, § 8, AK. VII, p. 90, Vrin, p. 107.

3. Nous entendons par « volonté négative », non pas la « volonté de néant » (le « vouloir que ne pas »), mais plutôt le « ne pas vouloir », le « néant de volonté », tel que Deleuze le lit dans le « I should prefer not to » du *Bartleby* de Melville (Deleuze, *Postface* à Melville, *Bartleby*, GF, pp. 173-176).

lui fait résister à tout pouvoir serait-il irrésistible¹. La liberté n'est pas l'exercice d'une volonté, c'est la position, l'affirmation d'une existence. Elle n'est pas un pouvoir de décision, d'action ou de mise en mouvement, mais elle est une position à tenir, à affirmer ou à défendre. En conséquence, l'état de la liberté n'est ni la guerre (de mouvement) ni la paix (désarmée). C'est un « état constamment armé² », une paix armée. Si elle est en guerre, la guerre est une guerre défensive, une guerre de *position*, une guerre de *résistance*. Inversement, si elle est en paix, elle est armée, parce que jamais le pouvoir suprême ne renoncera à son « désir de dominer ».

La paix perpétuelle n'est donc pas l'absence de conflit et la fin des hostilités. Certes la paix s'oppose à la guerre, mais non pas à la dispute et au conflit pour lesquels il faut s'armer. Que ce soit dans le domaine théorique (conflits de mode de pensée) ou que ce soit dans le domaine pratique (conflits de pouvoirs), la paix, dit Kant, est « une disposition combative qui n'est pas encore la guerre, mais qu'elle peut et doit prévenir³ ». Il faut donc s'armer pour désarmer son adversaire, il faut préparer la guerre pour la différer, il faut tenir la guerre en *réserve*. La paix qui n'est pas la condition de la liberté, mais qui ne fait qu'un avec elle, doit être une force défensive, la force affirmative de la liberté. Pour ne pas devenir le cimetière des libertés, la paix perpétuelle doit s'armer, doit armer les libertés.

Pour mieux comprendre la « paix armée » politique, faisons un détour par la paix armée *philosophique*, c'est-à-dire tant la paix entre philosophies que la paix entre le pouvoir philosophique et les pouvoirs politiques et idéologiques.

1. L'*Analytique du sublime* dans la *Critique de la faculté de juger* établit que le sentiment de pouvoir résister à l'irrésistible est le sublime (« dynamique ») même.

2. Sur ce point, voir J.-F. Lyotard, « Judicieux dans le différend », *La Faculté de juger*, Paris, Minuit, 1985, pp. 200-203.

3. *Annnonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie*, AK. VIII, p. 417, GF, p. 140.

On connaît la célèbre formule qui ouvre la préface de la première édition de la *Critique de la raison pure* : « Le terrain de lutte de ces controverses infinies se nomme *métaphysique*¹. » La métaphysique, en effet, qu'elle soit rationaliste (Descartes, Leibniz) ou empiriste (Locke, Hume), est *dogmatique*. Est dogmatique tout mode de pensée qui ne réfléchit pas ses propres règles de pensée, qui ne pose pas la question de savoir à quelles conditions sa propre pensée peut s'exercer. Le dogmatisme peut bien permettre d'élargir nos connaissances, mais non pas de les penser. Il produit un savoir, mais ne pense pas. Or la pensée, nous l'avons vu, exige de dépasser le savoir constitué et de faire un pas au-delà dans l'inconnu et l'inconnaissable. Et si ce pas au-delà n'est pas réfléchi et orienté, nécessairement la pensée divague et extravague, elle s'illusionne et délire. La métaphysique est vouée alors à osciller entre le rationalisme qui soumet tout le champ de la pensée au pouvoir démonstratif de l'entendement et le scepticisme qui ôte tout pouvoir à la raison. En d'autres termes, elle est tantôt *despotique*, affirmant le pouvoir sans limites de l'entendement, tantôt, par suite d'arguties, rébellions et fractions, *anarchiste*, retirant à la raison tout pouvoir de faire loi. La métaphysique est alors vouée aux controverses infinies, aux guerres intestines qui la déconsidèrent aux yeux de tous.

Comment donc établir la paix philosophique, seule condition de la fécondité et de la vie philosophique ? Est-elle possible et, si oui, à quelles conditions ? Il est clair que la paix philosophique n'est pas la fin de la dispute. Si le penchant au pas-au-delà et, par suite, à la chicane et l'argutie, est constitutif de la raison, il n'est pas au pouvoir de celle-ci d'empêcher ses rêves, de déraciner ses illusions et de faire obstacle à leur naissance. Aussi bien est-il « impossible de jamais découvrir de quel côté [du côté du dogmatisme ou du

1. *Critique de la raison pure*, Préface à la première édition, AK. IV, p. 7, P.U.F., p. 5.

scepticisme] est le droit et la dispute durera après comme avant, bien que les parties aient été renvoyées dos à dos par le tribunal de la raison », car cette dispute « ne peut recevoir de jugement définitif¹ ». Il est donc illusoire non seulement d'imaginer une fin de la dispute, mais même d'y mettre fin par des règles ou des sentences de droit : la dispute échappe au droit et toujours renaît, comme l'état de nature gronde sous l'état de droit. La *paix philosophique perpétuelle* n'est donc pas l'établissement d'un état de droit, d'un consensus établi rationnellement sur les règles permettant de discuter librement et de manière policée et paisible. Elle est au contraire la condition pour que les pensées affinent leurs forces, aiguïssent leurs pouvoirs et maximisent leur puissance. Elle est l'armement des pensées en vue d'une libre expérience d'elles-mêmes. En ce sens, dit Kant, on peut dès maintenant « annoncer la proche conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie », car il n'est pas nécessaire de signer un traité de paix : « Une alliance de paix qui stipule qu'il suffit que les parties s'entendent entre elles pour être conclue (sans capitulation) peut être annoncée comme conclue ou du moins comme proche de sa conclusion². » La communauté philosophante ne philosophe pas dans le lieu protégé d'une discussion apaisée. Elle est l'espace ouvert par et pour des libres pensées, armées pour l'expérimentation de la pensée. Le dogmatisme, précisément, confondant la pensée avec son résultat : le savoir, l'impose despotiquement à la communauté philosophante.

Il en est de même de la paix entre la philosophie et le pouvoir politique. Soit ce lieu d'exercice privilégié de la philosophie : l'université. La philosophie, ou faculté dite inférieure parce qu'elle représente l'intérêt désintéressé de la raison, entre en rapport, nécessairement inégal, avec les autres facultés (théologie, droit, médecine) dites supérieures parce qu'elles représentent

1. *Ibid.* Décision critique, AK. III, p. 345, P.U.F., p. 378.

2. *Annnonce de la prochaine conclusion*, AK., p. 419, GF, p. 146.

l'intérêt supérieur de l'Etat¹. Il y a alors deux cas : soit les savoirs « supérieurs » ne se transmettent qu'au titre du pouvoir qu'ils servent, et la philosophie, savoir sans pouvoir, est menacée de capitulation : elle doit donc résister et refuser toute alliance de paix. Soit ces mêmes savoirs acceptent d'entrer dans une communauté de libre savoir, de libre réflexion et de libre discussion, et la philosophie peut passer une alliance de paix, mais elle doit pourtant rester armée : « La faculté de philosophie ne peut jamais déposer ses armes devant le danger dont est menacée la vérité qu'elle doit protéger, parce que les facultés supérieures ne renonceront jamais au désir de dominer². » Dans les deux cas, la paix n'empêche pas la guerre. Toujours la menace gronde que le despotisme revienne et ordonne la capitulation de la libre pensée. Avec ou sans alliance, la philosophie doit résister aux mécanismes de savoirs-pouvoirs et rester armée.

Alliances.

La paix politique (entre les Etats), paix armée comme nous venons de le voir, prend la forme d'une alliance de paix. L'alliance de paix se distingue à la fois du contrat ou traité de paix et de la république mondiale. A la différence, d'abord, du contrat de paix qui cherche « simplement à terminer une guerre », l'alliance de paix « cherche à terminer toutes les guerres³ ». Un contrat engage des volontés qui peuvent toujours se retirer et rompre le contrat : la volonté n'est-elle pas, comme l'a dit Rousseau, souveraine et inaliénable ? En ce sens, une alliance de paix engage

1. Le gouvernement, en effet, par le biais de l'enseignement de la théologie peut s'assurer « le bien éternel » de chacun, par celui du droit, son « bien social », et par celui de la médecine, son « bien corporel » (sa santé).

2. *Conflit des facultés*, première section, AK. VII, p. 33, Vrin, p. 35.

3. *Vers la paix perpétuelle*, AK. VIII, p. 356, GF, p. 91.

davantage qu'un contrat : elle allie, elle apparie des libertés, elle noue une existence (l'existence d'un Etat) à une autre existence (celle d'un autre Etat), comme si l'indépendance de l'un garantissait celle de l'autre. Elle unit sans unifier, elle rapproche et tient en même temps à distance. Elle allie et délie.

Dans cette perspective, bien que ces alliances paraissent n'être qu'un succédané *négatif* d'une Idée *positive* de la république mondiale, ce sont pourtant bien les alliances (ou, si l'on veut parler le langage de la constitution, la confédération) qui protègent aussi bien de la menace d'une guerre effective que du danger d'un *Etat des peuples*, c'est-à-dire d'un Etat disposant d'une volonté souveraine et unique sur les peuples qui le constituent. Un tel Etat supranational, même si son mode de gouvernement est républicain (c'est-à-dire, même si l'Etat est une république mondiale) contredit en effet l'essence même du politique : la liberté. Dans un Etat des peuples, « il y aurait contradiction : comme chaque Etat contient le rapport d'un *supérieur* (qui légifère) à un *inférieur* (qui obéit, en l'occurrence, le peuple), plusieurs peuples en un Etat ne formeraient qu'un seul peuple, ce qui (puisque ici nous avons à examiner le droit réciproque des peuples, dans la mesure où ils forment autant d'Etats différents et ne doivent pas se fondre en un seul Etat) contredit l'hypothèse¹ ». Une alliance de paix est destinée à garantir l'indépendance des Etats et le respect de ses frontières, elle a pour objet de prévenir la guerre et, d'ailleurs, au cas où celle-ci, malgré tout, se produirait, ses traités comportent des articles introduisant des règles de droit dans la guerre. Toute la première partie de *Vers la paix perpétuelle* énonce l'obligation d'observer des procédures juridiques pour limiter le pouvoir destructeur de la guerre : obligations pour le chef d'Etat de consulter ses citoyens avant d'entreprendre une guerre, obligation de déclarer la guerre, de respecter des conventions de guerre, de protéger les popula-

1. *Ibid.*, AK., p. 354, GF, p. 89.

tions civiles, interdiction de piller les biens des vaincus, interdiction de se contenter d'un armistice et obligation de signer une alliance de paix à la fin de la guerre, etc.

Pourtant, parler d'un « droit de la guerre », qu'est-ce d'autre sinon reconnaître l'hypothèse toujours possible de la guerre et l'impossibilité d'une absence de conflits? L'alliance de paix prévient la guerre, la diffère, mais ne l'exclut pas. On ne confondra pas ainsi l'alliance de paix avec une union d'Etats, comme par exemple les Etats-Unis d'Amérique, dont la constitution souveraine vaut pour tous les Etats. Une telle union est, dit Kant, « une liaison fondée sur une constitution politique et est par conséquent indissoluble¹ ». Or, l'indissolubilité ne retire pas seulement à chaque Etat son indépendance politique, elle comporte le risque d'un despotisme de l'Etat, et ce, même si son gouvernement est républicain, et, par suite, elle réintroduit le danger de rébellion, et donc de la guerre.

Au contraire, une alliance de paix est une liaison « qui doit pouvoir être résiliée en tout temps et doit être renouvelée de temps à autre² ». Ainsi, dit Kant, en était-il de l'Assemblée des Etats généraux à La Haye (nous dirions aujourd'hui, de la Cour européenne de justice) où chaque Etat adhérent pouvait porter plainte, s'il estimait avoir été lésé et dont il pouvait demander l'arbitrage. Une telle alliance n'a ni consistance (elle est provisoire, les peuples peuvent y adhérer puis s'en retirer) ni instance (supranationale). Elle est ténue et fragile : elle peut être dissoute, si la majorité de ses membres s'en retire, et sa naissance même est tout à fait hasardeuse et miraculeuse : elle dépend de la chance qu'offre l'histoire de voir des peuples devenir républicains. « Si, par chance, il arrive qu'un peuple puissant et éclairé parvienne à se constituer en république (qui, par nature, doit incliner à la paix perpétuelle), celle-ci servira de centre pour la confédération

1. *Doctrine du droit*, § 61, AK. VI, p. 351, Vrin, p. 234.

2. *Ibid.*, § 54, AK., p. 344, Vrin, p. 227.

d'autres Etats qui s'y rattacheront, et elle assurera ainsi, conformément à l'Idée du droit des gens, un état de liberté entre les Etats, et insensiblement, grâce à plusieurs liaisons de ce genre, elle s'étendra de plus en plus¹. »

On voit bien que ce centre constitué par un peuple républicain (Kant songe évidemment à la jeune république française) ne forme pas la tête pensante et gouvernante d'une communauté. Une alliance n'a ni tête ni membres, elle n'a pas non plus *stricto sensu* de centre, puisque celui-ci peut être débordé, abandonné, excentré et multiplié. Une alliance est un entrelacs, un entrecroisement de multiples liens, de séries qui peuvent n'être convergentes qu'en un lieu et un temps donnés. Une alliance est à la fois *ponctuelle* : ici, maintenant et, en même temps, présente en *tout point* : elle peut se constituer n'importe où sur la surface de la terre, se tisser de manière inattendue et raccorder entre eux des peuples étrangers et inconnus. Les alliances ne prétendent pas établir, comme l'espéraient Bernardin de Saint-Pierre ou Rousseau, la concorde universelle, elles ne cherchent pas à rallier ou mobiliser en vue de l'union. Elles sont la *chance* à saisir, la chance de pouvoir amorcer un réseau, enclencher un lien, nouer une association. Elles offrent la possibilité non pas de fusionner, mais de diffuser de proche en proche pour dessiner une mosaïque d'éclats ou d'îlots de paix.

De telles alliances sont nécessairement cosmopolitiques. La république, écrit Kant, « est une coalition constamment menacée de division qui cependant constitue un progrès universel vers une société cosmopolitique² ». Le cosmopolitisme ne consiste plus, depuis et grâce à Kant, à n'être citoyen d'aucun Etat à la manière stoïcienne sous prétexte que les préjugés et les coutumes de son pays empêcheraient de penser rationnellement et librement. Cela ne signifie plus, non plus,

1. *Vers la paix perpétuelle*, AK. VIII, p. 356, GF, p. 92.

2. *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, AK. VII, p. 331, Vrin, p. 16.

comme le pense encore le XVIII^e siècle, à être habitant du monde et philanthrope, à goûter le commerce des mœurs et des coutumes étrangères et à se sentir chez soi en n'importe quel point du vaste théâtre du monde. « Il s'agit ici non de philanthropie, mais de *droit*¹. » Le cosmopolitisme n'est pas le commerce des idées et des biens : multiplier et intensifier les échanges économiques, politiques et culturels peut bien élargir l'esprit et susciter « une manière libérale de penser », cela ne forme pas cependant une conscience cosmopolite. Le cosmopolitisme exige d'être sensible à tout ce qui arrive *dans* le monde et *au* monde, à l'apparition de la *liberté* du et dans le monde. « L'atteinte au droit en un *seul* lieu de la terre est ressentie en *tous*² », de même qu'une insurrection républicaine suscite l'enthousiasme partout dans le monde. Le cosmopolitisme est un principe *politique* qui détermine l'intérêt pris, voire la participation, au sort de la liberté des peuples et des Etats. Il ne se confond ni avec l'obligation pour les Etats d'entretenir des rapports de droit entre eux, ni avec l'exigence d'entrer dans une confédération d'Etats républicains. Il est un principe latéral et transversal qui noue les citoyens de chaque Etat autour de l'expérience de la liberté et qui en fait les citoyens d'un monde possible, d'un monde virtuellement présent.

Le citoyen du monde n'est pas l'*homme* apatride ou acosmique, le voyageur universel qui se moque des frontières comme de la possession (ou de la privation) de droits garantis par un Etat. Il n'est pas, non plus, le *citoyen* d'un Etat mondial fût-il républicain, le sujet des droits dits de l'homme universel. Il est un être public, attentif aux expériences publiques de liberté dans le monde, et sa conscience cosmopolite s'intensifie et s'élargit lorsqu'elle prend part, voire prend parti, aux expériences républicaines dans le monde.

Françoise PROUST.

1. *Vers la paix perpétuelle*, AK. VIII, p. 357, GF, p. 93.

2. *Ibid.*, AK., p. 356, GF, p. 96.

NOTE SUR LA PRÉSENTE ÉDITION

Ce recueil comprend des textes politiques du début (1783-1786) et de la fin (1795-1798) de la philosophie critique de Kant. Aux textes célèbres, dont nous proposons une traduction nouvelle, nous joignons des textes inédits en français, qu'on trouvera en fin de volume.

L'édition allemande utilisée est celle de l'Académie de Berlin (tome VIII) dont nous indiquons la pagination dans la marge.

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY
ASTOR LENOX TILDEN FOUNDATION
155 WEST 44TH STREET
NEW YORK 36, N. Y.

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY
ASTOR LENOX TILDEN FOUNDATION
155 WEST 44TH STREET
NEW YORK 36, N. Y.

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY
ASTOR LENOX TILDEN FOUNDATION
155 WEST 44TH STREET
NEW YORK 36, N. Y.

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY
ASTOR LENOX TILDEN FOUNDATION
155 WEST 44TH STREET
NEW YORK 36, N. Y.

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY
ASTOR LENOX TILDEN FOUNDATION
155 WEST 44TH STREET
NEW YORK 36, N. Y.

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY
ASTOR LENOX TILDEN FOUNDATION
155 WEST 44TH STREET
NEW YORK 36, N. Y.

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY
ASTOR LENOX TILDEN FOUNDATION
155 WEST 44TH STREET
NEW YORK 36, N. Y.

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY
ASTOR LENOX TILDEN FOUNDATION
155 WEST 44TH STREET
NEW YORK 36, N. Y.

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY
ASTOR LENOX TILDEN FOUNDATION
155 WEST 44TH STREET
NEW YORK 36, N. Y.

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY
ASTOR LENOX TILDEN FOUNDATION
155 WEST 44TH STREET
NEW YORK 36, N. Y.

RÉPONSE À LA QUESTION :
QU'EST-CE QUE LES LUMIÈRES¹?

VIII,33

REPONSE A LA QUESTION :

QUEST-CE QUE LES LUMIERES ?

en 1880 on a vu

la lumière

et

la

lumière

et

la

lumière

et

la

lumière

et

la

lumière

et

la

lumière

et

la

lumière

et

la

Les Lumières, c'est la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable. L'état de tutelle est l'incapacité de se servir de son entendement sans la conduite d'un autre. On est soi-même responsable de cet état de tutelle quand la cause tient non pas à une insuffisance de l'entendement mais à une insuffisance de la résolution et du courage de s'en servir sans la conduite d'un autre. Sapere aude ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Voilà la devise des Lumières. VIII,35

Paresse et lâcheté sont les causes qui font qu'un si grand nombre d'hommes, après que la nature les eut affranchis depuis longtemps d'une conduite étrangère (*naturaliter maiorennnes*), restent cependant volontiers toute leur vie dans un état de tutelle ; et qui font qu'il est si facile à d'autres de se poser comme leurs tuteurs. Il est si commode d'être sous tutelle. Si j'ai un livre qui a de l'entendement à ma place, un directeur de conscience qui a de la conscience à ma place, un médecin qui juge à ma place de mon régime alimentaire, etc., je n'ai alors pas moi-même à fournir d'efforts. Il ne m'est pas nécessaire de penser dès lors que je peux payer ; d'autres assumeront bien à ma place cette fastidieuse besogne. Et si la plus grande partie, et de loin, des hommes (et parmi eux le beau sexe tout entier) tient ce pas qui affranchit de la tutelle pour très dangereux et de surcroît très pénible, c'est que s'y emploient ces tuteurs qui, dans leur extrême

VIII,36 bienveillance, se chargent de les surveiller. Après avoir d'abord abêti leur bétail et avoir empêché avec sollicitude ces créatures paisibles d'oser faire un pas sans la roulette d'enfant où ils les avait emprisonnés, ils leur montrent ensuite le danger qui les menace s'ils essaient de marcher seuls. Or ce danger n'est sans doute pas si grand, car après quelques chutes ils finiraient bien par apprendre à marcher ; un tel exemple rend pourtant timide et dissuade d'ordinaire de toute autre tentative ultérieure.

Il est donc difficile à chaque homme pris individuellement de s'arracher à l'état de tutelle devenu pour ainsi dire une nature. Il y a même pris goût et il est pour le moment vraiment dans l'incapacité de se servir de son propre entendement parce qu'on ne l'a jamais laissé s'y essayer. Les préceptes et les formules, ces instruments mécaniques d'un usage raisonnable ou plutôt d'un mauvais usage de ses dons naturels, sont les entraves d'un état de tutelle permanent. Qui les rejetterait ne sauterait par-dessus le plus étroit fossé qu'avec maladresse parce qu'il n'aurait pas l'habitude de se mouvoir aussi librement. Aussi, peu nombreux sont ceux qui ont réussi à se dépêtrer, par le propre travail de leur esprit, de l'état de tutelle et à marcher malgré tout d'un pas assuré.

Mais qu'un public s'éclaire lui-même est plus probable ; cela est même presque inévitable pourvu qu'on lui accorde la liberté. Car il se trouvera toujours quelques êtres pensant par eux-mêmes, même parmi les tuteurs en exercice du grand nombre, pour rejeter eux-mêmes le joug de l'état de tutelle et pour propager ensuite autour d'eux l'esprit d'une appréciation raisonnable de la propre valeur et de la vocation de tout homme à penser par soi-même. A cet égard, il est singulier que le public, que les tuteurs avaient eux-mêmes mis auparavant sous ce joug, contraigne par la suite ceux-ci à y rester une fois qu'il y est incité par quelques-uns de ses tuteurs, qui sont eux-mêmes incapables de toute lumière ; tant il est pernicieux de cultiver des préjugés, car ils finissent par se venger de ceux-là mêmes qui en furent les auteurs, à moins que ce ne fussent leurs

prédécesseurs. C'est pourquoi un public ne peut accéder que lentement aux Lumières. Par une révolution on peut bien obtenir la chute d'un despotisme personnel ou la fin d'une oppression reposant sur la soif d'argent ou de domination, mais jamais une vraie réforme du mode de penser ; mais au contraire de nouveaux préjugés serviront, au même titre que les anciens, à tenir en lisière ce grand nombre dépourvu de pensée.

Mais pour ces Lumières il n'est rien requis d'autre que la *liberté* ; et la plus inoffensive parmi tout ce qu'on nomme liberté, à savoir celle de faire un *usage public* de sa raison sous tous les rapports. Or j'entends de tous côtés cet appel : *ne raisonnez pas !* L'officier dit : *ne raisonnez pas mais exécutez !* Le conseiller au département du fisc dit : *ne raisonnez pas mais payez !* Le prêtre dit : *ne raisonnez pas mais croyez !* (Un seul maître au monde dit : *raisonnez* autant que vous voulez et sur ce que vous voulez, *mais obéissez !*) Ici il y a partout limitation de la liberté. Mais quelle limitation fait obstacle aux Lumières ? Quelle autre ne le fait pas mais leur est au contraire favorable ? — Je réponds : l'*usage public* de sa raison doit toujours être libre et il est seul à pouvoir apporter les Lumières parmi les hommes ; mais son *usage privé* peut souvent être très étroitement limité sans pour autant entraver notablement le progrès des Lumières. Mais je comprends par usage public de sa propre raison celui qu'en fait quelqu'un, en tant que *savant*, devant l'ensemble du public *qui lit*. J'appelle usage privé celui qu'il lui est permis de faire de sa raison dans une *charge civile* qui lui a été confiée ou dans ses fonctions. Or, pour maintes activités qui touchent à l'intérêt de la communauté, un certain mécanisme est nécessaire au moyen duquel quelques membres de la communauté doivent se comporter de manière purement passive afin d'être dirigés, en vertu d'une unanimité artificielle, par le gouvernement vers des fins publiques ou, du moins, d'être empêchés de détruire ces fins. Sans doute n'est-il alors pas permis de raisonner ; on est obligé d'obéir. Mais dans la mesure où cette partie de la machine se

considère en même temps comme membre de toute une communauté, voire de la société cosmopolite, il peut par suite, en sa qualité de savant qui s'adresse avec des écrits à un public au sens propre du terme, en tout état de cause raisonner sans qu'en pâtissent les activités auxquelles il est préposé en partie comme membre passif. Ainsi, il serait très pernicieux qu'un officier qui reçoit un ordre de ses supérieurs veuille, lorsqu'il est en exercice, ratiociner à voix haute sur le bien-fondé ou l'utilité de cet ordre; il est obligé d'obéir. Mais on ne peut équitablement lui défendre de faire, en tant que savant, des remarques sur les fautes commises dans l'exercice de la guerre et de les soumettre au jugement de son public. Le citoyen ne peut se refuser à payer les impôts dont il est redevable; une critique déplacée de telles charges, quand il doit lui-même les payer, peut même être punie comme scandale (susceptible de provoquer des actes d'insoumission généralisés). Néanmoins celui-là même ne contrevient pas au devoir d'un citoyen s'il exprime publiquement, en tant que savant, ses pensées contre l'incongruité ou l'illégitimité de telles impositions. De même un prêtre est tenu de faire son exposé à ses catéchumènes et à sa paroisse selon le symbole de l'église qu'il sert, car c'est à cette condition qu'il a été engagé. Mais, en tant que savant, il a pleine liberté, et c'est même sa vocation, de communiquer à son public les pensées soigneusement examinées et bien intentionnées qu'il a conçues sur les imperfections de ce symbole ainsi que des propositions en vue d'une meilleure organisation des affaires religieuses et ecclésiastiques. A cet égard il n'y a rien non plus qui puisse être imputé à sa conscience. Car ce qu'il enseigne par suite de ses fonctions, comme mandataire de l'Eglise, il le présente comme quelque chose qu'il n'a pas le pouvoir d'enseigner comme bon lui semble mais qu'il est chargé d'exposer selon des instructions et au nom d'un autre. Il dira : notre Eglise enseigne ceci ou cela; voici les arguments dont elle se sert. Il tire alors pour sa paroisse tout le profit pratique de préceptes auxquels il ne souscrirait pas lui-même en toute conviction mais

qu'il peut toutefois prétendre exposer parce qu'il n'est pas tout à fait impossible qu'une vérité cachée ne s'y trouve, mais qu'en tout cas ne s'y rencontre rien qui contredise la religion intérieure. Car s'il croyait que quelque chose de tel s'y trouve, il ne pourrait en toute conscience assumer ses fonctions; il devrait s'en démettre. Donc, l'usage qu'un professeur en exercice fait de sa raison devant sa paroisse est simplement un *usage privé*, parce que celle-ci n'est jamais qu'un rassemblement familial quelle que soit son importance; et, à cet égard, il n'est pas libre, en tant que prêtre, et il ne lui est pas non plus permis de l'être, parce qu'il s'acquitte d'une mission venant de l'extérieur. En revanche, en tant que savant qui, par des écrits, s'adresse au public proprement dit, c'est-à-dire au monde, le prêtre jouit par suite, dans l'*usage public* de sa raison, d'une liberté illimitée de se servir de sa propre raison et de parler en son propre nom. Car, que les tuteurs du peuple (dans les choses spirituelles) doivent être eux-mêmes en état de tutelle, est une ineptie qui aboutit à perpétuer les inepties.

Mais une société d'ecclésiastiques, par exemple un concile, ou une vénérable classe (comme elle se nomme elle-même chez les Hollandais) ne devrait-elle pas être habilitée à s'obliger à prêter entre eux le serment de respecter un certain symbole immuable, pour exercer ainsi une tutelle incessante sur chacun de ses membres et, par leur truchement, sur le peuple, et de la rendre pour ainsi dire éternelle? Je dis : c'est tout à fait impossible. Un tel contrat qui serait conclu pour tenir à jamais le genre humain à l'écart de toute nouvelle lumière est purement et simplement nul et non avenue; quand bien même il serait entériné par le pouvoir suprême, par les diètes du Reich et par les traités de paix les plus solennels. Une époque ne peut se liguer et jurer de mettre la suivante dans un état où il lui sera nécessairement impossible d'étendre ses connaissances (surtout celles qui lui importent au plus haut point), d'en éliminer les erreurs, et en général de progresser dans les Lumières. Ce serait un crime contre la nature humaine, dont la destination originelle consiste préci-

sément en cette progression ; et les descendants sont donc parfaitement en droit de rejeter ces décisions au motif qu'elles ont été prises de manière illégitime et scélérate. La pierre de touche de tout ce qui peut être adopté en matière de loi pour un peuple tient dans la question suivante : un peuple pourrait-il se donner à lui-même une telle loi ? Certes cela serait possible pour une durée déterminée et brève, comme dans l'attente d'une loi meilleure, afin d'introduire un certain ordre ; tandis qu'on laisserait en même temps toute liberté à chaque citoyen, et particulièrement au prêtre, de faire, en sa qualité de savant, publiquement, c'est-à-dire par ses écrits, des observations sur les défauts de l'institution du moment ; ainsi l'ordre introduit se maintiendrait jusqu'à ce que le discernement de la nature de ces choses soit publiquement suffisamment avancé et assuré pour amener devant le trône, grâce à l'union des voix (même si ce n'est pas toutes), la proposition de protéger ces paroisses qui se seraient entendues, en vertu du concept qu'elles se font d'un meilleur discernement, pour modifier l'institution religieuse, sans contrarier pour autant celles qui voudraient laisser les choses en l'état. Mais s'entendre sur une constitution religieuse ferme, qui ne puisse publiquement être mise en doute par personne, ne fût-ce que pendant la durée d'une vie humaine, et par là même pour ainsi dire empêcher qu'une époque ne voie l'humanité s'améliorer progressivement, et la rendre stérile, et ce faisant tout à fait préjudiciable aux descendants, est absolument interdit. Un homme peut, certes, pour sa personne, et même alors pour quelque temps seulement, ajourner les Lumières quant à ce qui lui incombe de savoir ; mais y renoncer, que ce soit pour sa personne, mais plus encore pour les descendants, c'est attenter aux droits sacrés de l'humanité et les fouler aux pieds. Mais ce que même un peuple n'est pas autorisé à décider pour lui-même, un monarque est encore bien moins autorisé à le décider pour un peuple ; car son prestige de législateur repose sur ceci qu'il réunit toute la volonté du peuple dans la sienne. Pourvu qu'il ait seulement en vue que toute amélioration vraie ou

supposée soit compatible avec l'ordre civil, il ne peut au demeurant que laisser ses sujets faire eux-mêmes ce qu'ils estiment nécessaire au salut de leur âme ; cela n'est aucunement son affaire qui est bien plutôt de prévenir qu'un individu n'empêche, de tout son pouvoir et par la violence, les autres de travailler à définir et à accomplir son salut. Il porte même préjudice à sa majesté s'il s'en mêle, en faisant les honneurs d'une surveillance gouvernementale aux écrits par lesquels ses sujets tentent de clarifier leurs vues, qu'il le fasse à partir de sa propre vue élevée des choses, ce en quoi il s'expose au reproche : *Caesar non est supra grammaticos*, ou, pire encore, qu'il abaisse son pouvoir suprême à soutenir dans son Etat le despotisme spirituel de quelques tyrans contre le reste de ses sujets.

Si on pose à présent la question : vivons-nous maintenant à une époque *éclairée* ? la réponse est : non, mais bien à une époque de *Lumières*. Il s'en faut encore de beaucoup que les hommes dans leur ensemble, en l'état actuel des choses, soient déjà, ou puissent seulement être mis en mesure de se servir dans les choses de la religion de leur entendement avec assurance et justesse sans la conduite d'un autre. Cependant nous avons des indices évidents qu'ils ont le champ libre pour travailler dans cette direction et que les obstacles à la généralisation des Lumières, ou à la sortie de cet état de tutelle dont ils sont eux-mêmes responsables se font de moins en moins nombreux. A cet égard, cette époque est l'époque des Lumières, ou le siècle de *Frédéric*².

Un prince qui ne trouve pas indigne de lui de dire qu'il tient pour un *devoir* de ne rien prescrire aux hommes dans les choses de la religion, mais de leur laisser entière liberté en la matière, qui va jusqu'à récuser le nom hautain de tolérance est lui-même éclairé et mérite d'être glorifié par le monde contemporain et la postérité reconnaissants comme celui qui le premier a délivré le genre humain de l'état de tutelle, du moins pour ce qui est du gouvernement, et à avoir laissé chacun libre de se servir de sa propre raison pour toutes les questions de conscience. Sous son règne, il

VIII, 41

est permis à de vénérables ecclésiastiques, sans préjudice des devoirs de leurs fonctions, de soumettre librement et publiquement à l'examen du monde, en leur qualité de savants, des jugements et des réflexions s'écartant ici ou là du symbole admis ; mais plus encore à tous les autres qui ne sont pas limités par les obligations de leurs fonctions. Cet esprit de liberté s'étend même au-dehors, même là où il doit lutter contre les obstacles extérieurs d'un gouvernement qui se méprend sur son propre compte. Qu'il ne soit nullement besoin de veiller à la paix et à l'unité de la communauté lorsque règne la liberté sert en effet d'exemple à ce gouvernement. Ces hommes travaillent d'eux-mêmes à sortir peu à peu de leur grossièreté dès lors qu'on ne s'ingénie pas à les y maintenir.

J'ai placé le point essentiel des Lumières, la sortie des hommes hors de l'état de tutelle dont ils sont eux-mêmes responsables, surtout dans les *choses de la religion*, parce que, au regard des arts et des sciences, nos souverains n'ont pas intérêt à exercer leur tutelle sur leurs sujets ; au reste, cet état de tutelle est, en même temps que le plus préjudiciable, le plus déshonorant de tous. Mais la manière de penser d'un chef d'Etat qui favorise les Lumières va encore plus loin et discerne que même au regard de sa *législation*, il est sans danger d'autoriser ses sujets à faire *publiquement* usage de leur propre raison et à exposer publiquement au monde leurs idées sur une meilleure rédaction de ladite législation, même si elles sont assorties d'une franche critique de celle qui est en vigueur ; nous en avons un exemple éclatant par lequel aucun monarque n'a encore devancé celui que nous vénérons.

Mais seul celui qui, lui-même éclairé, n'est pas sujet à des peurs chimériques et qui a en même temps à sa disposition une armée nombreuse et bien disciplinée pour maintenir l'ordre public, peut dire ce qu'un Etat libre ne peut oser dire : *raisonnez autant que vous voulez et sur ce que vous voulez ; mais obéissez !* Ainsi les choses humaines prennent ici un cours déconcertant et inattendu ; et d'ailleurs si on observe les choses dans les grands traits, tout y est paradoxal. Un degré supérieur

de liberté civile semble bénéfique à la liberté de l'*esprit* du peuple et lui impose cependant des bornes infranchissables ; un moindre degré de liberté civile ménage en revanche l'espace où il s'épanouira autant qu'il est en son pouvoir. Quand la nature a fait sortir de la dure enveloppe le germe dont elle prend soin le plus tendrement, c'est-à-dire le penchant et la vocation à la libre *pensée*, ce penchant a progressivement des répercussions sur l'état d'esprit du peuple (ce qui le rend peu à peu plus apte à *agir librement*) et finalement même sur les principes du *gouvernement* lequel trouve profitable pour lui-même de traiter l'être humain, qui ^{VIII,42} est désormais *plus qu'une machine*, conformément à sa dignité *.

Königsberg en Prusse, le 30 septembre 1784

* Dans les *Büschingschen wöchentlichen Nachrichten* du 13 septembre je lis aujourd'hui le 30 du même mois l'annonce de la *Berlinische Monatsschrift* de ce mois où est imprimée la réponse de M. Mendelssohn à cette même question. Je ne l'ai pas encore eue entre les mains ; sinon elle m'aurait fait suspendre la présente réponse qui ne saurait désormais se trouver ici que pour vérifier dans quelle mesure le hasard peut réaliser l'accord des pensées.

QUE SIGNIFIE
S'ORIENTER DANS LA PENSÉE¹?

VIII,131

100 100

STATION 2
DANS LA FEMME

Si haut que nous placions nos concepts et à quelque degré que nous fassions ainsi abstraction de la sensibilité, des représentations *imaginées* leur sont toujours attachées dont la détermination proprement dite est de les rendre, elles qui ne sont pas dérivées de l'expérience, propres à l'*usage expérimental*. Car comment devrions-nous conférer sens et signification à nos concepts si ne leur était soumise quelque intuition (qui devra toujours être en fin de compte un exemple tiré de quelque expérience possible)? Si ensuite, d'une manière générale, nous retranchons de cette opération concrète de l'entendement l'image qui s'y mêle et en premier lieu la perception contingente donnée par les sens, puis même la pure intuition sensible, il ne reste que ce pur concept de l'entendement dont l'étendue est alors élargie et qui contient en tout état de cause une règle de la pensée. C'est de cette façon que la logique générale s'est elle-même constituée : et maintes méthodes *heuristiques* de pensée se tiennent peut-être encore dissimulées dans l'usage expérimental de notre entendement et de notre raison et elles pourraient bien enrichir la philosophie de maintes maximes utiles, même dans la pensée abstraite, si nous nous entendions à les extraire avec précaution de cette expérience.

C'est d'un principe de cette espèce que se réclamait expressément feu Mendelssohn, mais, pour autant que je sache, dans ses derniers écrits seulement (les *Mor-*

genstunden p. 165-66, *La Lettre aux amis de Lessing*, p. 33 et 67); il s'agit de la maxime selon laquelle il est nécessaire de s'orienter dans l'usage spéculatif de la raison (auquel il accorde d'ailleurs une très grande confiance et même l'évidence de la démonstration, quant à la connaissance des objets suprasensibles) à l'aide d'un moyen de se diriger qu'il nommait parfois le *sens commun* (*Morgenstunden*), parfois la *saine raison*, parfois le simple *entendement humain* (*La Lettre aux amis de Lessing*). Qui aurait pu penser non seulement que cet aveu serait préjudiciable à l'opinion avantageuse qu'il se faisait de la puissance de l'usage *spéculatif* de la raison dans les choses de la théologie (ce qui était effectivement inévitable); mais encore que même la *saine raison commune*, à cause de l'équivoque où il a laissé l'exercice de ce pouvoir, par rapport à la spéculation, serait menacé de servir de principe à l'exaltation et au détronement complet de la raison? Et c'est pourtant ce qui s'est produit dans la controverse qui a opposé *Mendelssohn* et *Jacobi*, principalement du fait des conclusions non dénuées d'importance du sagace auteur des *Resultate**; je ne veux cependant attribuer à aucun des deux l'intention d'ouvrir la voie à une manière de penser aussi pernicieuse, mais je préfère considérer l'entreprise de ce dernier comme un *argumentum ad hominem* dont on peut se servir à bon droit, pour sa simple défense, en mettant à profit contre l'adversaire le point faible qu'offre celui-ci. D'autre part, je montrerai que c'est en réalité seule la raison, et non un prétendu et mystérieux sens de la vérité, ou une intuition transcendante prenant le nom

* *Jacobi*, « Lettres à Moses Mendelssohn sur Spinoza », trad. franç., de J.-J. Anstett in *Œuvres philosophiques* de F. H. Jacobi, Paris, Aubier-Montaigne, 1946. — *Jacobi*, *Mendelssohn's Beschuldigung, betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza* (Réponse à l'accusation de Mendelssohn concernant les lettres sur la doctrine de Spinoza), Leipzig 1786. — *Die « Resultate » der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie, kritisch untersucht von einem Freiwilligen* (Les « Résultats » de la philosophie de Jacobi et de Mendelssohn examinés librement et critiquement), *Ibid.*²

de croyance sur lesquels tradition et révélation peuvent être greffées sans l'accord de la raison que, comme Mendelssohn l'a constamment affirmé avec une ardeur justifiée, seule la pure raison humaine proprement dite d'après laquelle il a jugé nécessaire et préconisé de s'orienter ; à condition qu'en vérité soient supprimées la haute prétention de la faculté spéculative de la raison, et surtout son autorité (par la démonstration) qui est seule impérative, et qu'il ne doive lui être laissée, dans la mesure où la raison est spéculative, rien d'autre que la fonction de purifier le concept de raison commune de ses contradictions et de défendre contre ses propres attaques sophistiques les maximes d'une saine raison. — Le concept élargi et déterminé plus précisément du *s'orienter* peut nous aider à présenter avec netteté la maxime de la saine raison dans ses applications à la connaissance des objets suprasensibles.

S'orienter signifie au sens propre du mot : à partir d'une région donnée du ciel (nous divisons l'horizon en quatre régions) trouver les autres, notamment le *levant*. Si je vois le soleil dans le ciel et si je sais qu'il est à présent midi, je sais trouver le sud, l'ouest, le nord et l'est. J'ai nécessairement besoin, à cet effet, du sentiment d'une différence *subjective*, à savoir celle de ma droite et de ma gauche. Je l'appelle un *sentiment*, parce que ces deux côtés ne manifestent pas apparemment dans l'intuition, de différence notable. Si, en traçant un cercle, sans qu'il soit besoin d'y faire une différenciation quelconque des objets, je n'avais cette faculté de différencier le mouvement de la gauche vers la droite du mouvement inverse et de déterminer ainsi *a priori* une différenciation dans la situation des objets, je ne saurais pas si je dois situer l'ouest à droite ou à gauche du point sud de l'horizon et achever ainsi le cercle en passant par le nord et l'ouest pour revenir au sud. Je ne m'oriente donc *géographiquement* malgré tous les *data* objectifs du ciel que par un principe de différenciation *subjectif*, et si un jour, toutes les constellations conservaient, par un miracle, la même configuration et la même position relative, à ceci près

qu'elles seraient maintenant orientées vers l'ouest et non plus vers l'est, aucun œil humain ne remarquerait le moindre changement dans la nuit étoilée suivante et même l'astronome, s'il ne prêtait attention qu'à ce qu'il voit et non, en même temps, à ce qu'il sent, serait inévitablement *désorienté*. Mais la faculté de différencier au moyen du sentiment de sa droite et de sa gauche, disposition certes naturelle mais devenue familière par un exercice fréquent, va lui venir tout naturellement en aide ; et il pourra, s'il pose son œil sur l'étoile polaire, non seulement remarquer le changement intervenu mais aussi s'*orienter* en dépit de celui-ci.

Je peux à présent élargir le concept géographique de ce procédé d'orientation et l'entendre comme suit : s'orienter en général dans un espace donné, et par suite de manière simplement *mathématique*. Dans l'obscurité, je m'oriente dans une pièce connue de moi si je puis saisir un seul objet dont j'ai la position en mémoire. Mais rien d'autre ne m'aide alors manifestement que le pouvoir de déterminer les situations selon un principe de différenciation *subjectif*, car je ne vois absolument pas les objets dont je dois trouver la position ; et, si quelqu'un, pour me faire une farce, avait mis à gauche, en conservant leur même disposition relative, tous les objets qui se trouvaient auparavant à droite, je ne me retrouverais plus dans une pièce où tous les murs seraient par ailleurs exactement identiques. Mais je ne tarderais pas à m'orienter par le simple sentiment d'une différence entre mes deux côtés, ma droite et ma gauche. C'est précisément ce qui se produit quand je dois marcher de nuit et bien me diriger dans des rues que je connais par ailleurs mais où je ne distingue à ce moment aucune maison.

VIII, 136 Pour finir, je peux même élargir encore plus ce concept puisqu'il consiste en la faculté de s'orienter non seulement dans l'espace, c'est-à-dire mathématiquement, mais, de manière générale, *dans la pensée, c'est-à-dire logiquement*. On peut facilement deviner par analogie que guider son propre usage sera une fonction de la pure raison, si, partant des objets connus (de

l'expérience), elle entreprend de s'étendre par-delà toutes les limites de l'expérience et ne trouve absolument aucun objet de l'intuition mais seulement un espace pour celle-ci ; dès lors ce n'est absolument plus selon les principes objectifs de la connaissance, mais uniquement selon un principe de différenciation subjectif, qu'elle est en mesure, dans la détermination de sa propre faculté de juger, de soumettre ses jugements à une maxime déterminée *. Ce moyen subjectif, le seul qui lui reste encore, n'est autre que le sentiment du propre *besoin* de la raison. On peut avant tout demeurer à l'abri de toute erreur à condition qu'on ne s'avise pas de juger lorsqu'on n'en sait pas autant que ce que requiert un jugement déterminant. L'ignorance en soi est donc la cause des bornes de notre connaissance mais non de ses erreurs. Mais lorsqu'il ne nous est pas loisible de vouloir ou non juger de manière déterminée de quelque chose, lorsqu'un *besoin* réel, et même un de ceux qui relève de la raison en soi, rend nécessaire le fait de juger ; et que, cependant, le manque de savoir nous restreint quant aux éléments requis par le jugement, il faut une maxime d'après laquelle nous rendions notre jugement ; car la raison veut à un moment ou à un autre être satisfaite. Car s'il a déjà été établi précédemment qu'il n'y a pas en l'occurrence d'intuition de l'objet ni même quelque chose de même nature que celui-ci qui nous permettraient de présenter à nos concepts élargis l'objet qui leur est adéquat et de leur garantir par conséquent leur possibilité réelle, il ne nous reste plus qu'à bien examiner pour commencer si le concept avec lequel nous voulons nous aventurer au-delà de toute expérience possible est exempt de contradictions ; et puis, qu'à soumettre au moins le *rapport* entre cet objet et les objets de l'expérience aux purs concepts de l'entendement ; ce qui ne nous le rend pas encore sensible mais

* S'orienter de manière générale dans la pensée signifie donc, étant donné l'insuffisance des principes objectifs de la raison, déterminer son assentiment d'après un principe subjectif de celle-ci.

nous fait tout de même penser quelque chose de suprasensible, qui vaille pour l'usage expérimental de notre raison ; car sans cette précaution nous ne pourrions absolument pas faire usage d'un tel concept mais nous nous exalterions au lieu de penser.

Toutefois par ce moyen, c'est-à-dire par le seul concept, nous n'avons rien obtenu quant à l'existence de cet objet et de sa véritable connection au monde (somme de tous les objets d'expérience possibles). Mais à présent intervient *le droit du besoin* de la raison considéré comme principe subjectif, de supposer et d'admettre quelque chose qu'elle ne peut prétendre savoir par des principes objectifs ; et, par conséquent, *de s'orienter* par son seul besoin propre dans la pensée, dans l'espace incommensurable et, pour nous, empli d'une nuit épaisse, du suprasensible.

Il est possible de penser maints objets suprasensibles (car les objets des sens ne remplissent pas le champ tout entier de toute possibilité) alors que la raison ne ressent cependant aucun besoin de s'élargir jusque-là et encore moins d'admettre son existence. La raison trouve suffisamment à s'employer avec les causes qui sont dans le monde et se révèlent aux sens (ou qui, du moins, sont de même nature que celles qui se révèlent à eux) pour éprouver de surcroît la nécessité d'une influence des purs esprits de la nature, venant à son secours ; les admettre porterait au contraire préjudice à son usage. Car, puisque nous ne savons rien sur les lois en vertu desquelles ces êtres pourraient agir mais que nous en savons ou du moins pouvons espérer en apprendre encore beaucoup, à savoir sur les objets des sens, l'usage de la raison serait au contraire altéré par une telle supposition. Ce n'est donc pas un besoin, ce serait plutôt une pure présomption qui ne débouche sur rien d'autre que les rêveries de se lancer dans une telle recherche ou de jouer avec des chimères de cette sorte. Il en va tout autrement du concept d'un premier *être originel*, à la fois comme intelligence suprême et souverain bien. Car ne n'est pas assez que notre raison sente déjà un besoin de mettre le *concept* d'un être non-borné au fondement de tout ce qui est borné, et par

suite de toute chose *, ce besoin l'amène aussi à VIII, 138 supposer l'existence de cette absence de bornes sans laquelle elle ne peut avancer aucun principe satisfaisant

* Comme la raison a besoin de supposer la réalité comme donnée pour établir la possibilité de toute chose, et qu'elle considère la diversité des choses seulement comme des bornes du fait des négations qui leur sont inhérentes, elle se voit dans la nécessité de poser comme fondement originel une possibilité unique, celle de l'être sans bornes mais de considérer toutes les autres comme dérivées. Comme la possibilité générale de chaque chose elle aussi doit être absolument trouvée dans l'ensemble de toute existence, et comme au moins le principe de la détermination générale permet à notre raison, de cette façon seulement, de distinguer le possible du réel, nous trouvons un fondement subjectif de la nécessité, c'est-à-dire un besoin de notre raison elle-même de poser comme fondement de toute possibilité l'existence d'un Etre des plus réels (suprême). De là découle donc la preuve *cartésienne* de l'existence de Dieu, les raisons subjectives de supposer quelque chose pour l'usage de la raison (qui reste au fond toujours un usage expérimental), étant tenues pour objectives — et par suite le *besoin étant tenu pour un discernement*. Ainsi en va-t-il de cette preuve et de toutes les preuves du vénérable Mendelssohn dans ses *Morgenstunden*. Elles ne servent à rien pour une démonstration. Mais elles ne sont absolument pas inutiles pour autant. Car sans même évoquer la belle occasion que ces développements extrêmement sagaces sur les conditions subjectives de l'usage de notre raison donnent de connaître complètement cette faculté qui est la nôtre, à titre d'exemples durables pour cet usage, l'assentiment à partir du fondement subjectif de l'usage de la raison, quand les fondements objectifs nous font défaut et que nous sommes cependant dans la nécessité de juger, est toujours d'une grande importance ; seulement nous ne devons pas faire passer ce qui n'est qu'une *supposition* arrachée par la nécessité pour un *libre discernement*, afin de ne pas offrir sans nécessité à l'adversaire avec qui nous nous sommes pris à dogmatiser, des faiblesses qu'il pourrait exploiter à notre détriment. Mendelssohn n'avait sans doute pas pensé que *dogmatiser* avec la raison pure dans le champ du suprasensible menait tout droit à l'exaltation philosophique et que seule la critique de ladite faculté de la raison pouvait fondamentalement remédier à ce mal. Certes, la discipline de la méthode scolastique (celle de Wolff par exemple, qu'il recommande d'ailleurs pour cette raison), puisque tous les concepts doivent être déterminés par des définitions et toutes les démarches être justifiées par des principes, peut faire obstacle un temps à ces désordres, mais en aucune manière les empêcher tout à fait. Car de quel droit veut-on empêcher la raison qui, du propre aveu de Mendelssohn, a autrefois si bien réussi dans ce champ, de s'y avancer plus encore ? Et où se trouve alors la limite où elle doit s'arrêter ?

de la contingence de l'existence des choses dans le monde, et bien moins encore de la finalité et de l'ordre qu'on rencontre partout à un degré si admirable (dans les petites choses, parce qu'elles sont proches de nous, et plus encore dans les grandes). Si on n'admet pas un auteur intelligent, on ne peut en donner le moindre fondement *intelligible* sans tomber dans de pures inepties ; et, bien que nous ne puissions *prouver* l'impossibilité d'une telle finalité sans une cause première intelligente (car nous aurions alors des fondements objectifs suffisants pour cette affirmation et nous n'aurions pas besoin d'invoquer un fondement subjectif), en dépit du défaut de discernement, il reste tout de même un fondement subjectif suffisant pour *admettre* cette cause, à savoir que la raison *a besoin* de supposer quelque chose qui lui est intelligible pour expliquer à partir de là ce phénomène donné, puisque rien de ce à quoi elle peut sinon rattacher, ne serait-ce qu'un concept, ne répond à ce besoin.

Mais on peut considérer le besoin de la raison comme double : *premièrement* dans son usage *théorique*, *deuxièmement* dans son usage *pratique*. Je viens de mentionner le premier besoin ; mais on voit bien qu'il est seulement conditionné, c'est-à-dire que nous devons admettre l'existence de Dieu, si nous *voulons juger* des causes premières de tout ce qui est contingent, principalement dans l'ordre des fins effectivement situées dans le monde. Le besoin de la raison dans son usage pratique est bien plus important parce qu'il est inconditionné et qu'il nous sera nécessaire de supposer l'existence de Dieu non seulement lorsque nous *voulons juger*, mais parce que nous *sommes dans l'obligation de juger*. Car le pur usage pratique de la raison consiste dans la prescription des lois morales. Mais elles conduisent toutes à l'idée du *souverain bien* possible en ce monde, dans la mesure où il est seulement rendu possible par la *liberté* : soit à la *moralité* ; elles conduisent d'autre part à ce qui dépend non seulement de la liberté humaine mais aussi de la nature, c'est-à-dire à la plus haute félicité dans la mesure où elle est dispensée en proportion de la

moralité. Or la raison a *besoin* d'admettre un tel souverain bien qui soit *dépendant* et, en considération de celui-ci, une intelligence suprême comme souverain bien *indépendant* : et cela non pour en dériver le pouvoir d'obligation des lois morales ou les mobiles de leur observance (car ces lois n'auraient aucune valeur morale si leur principe moteur était dérivé de quelque chose d'autre que de la loi seule qui est pour soi apodictiquement certaine) ; mais seulement pour donner une réalité objective au concept du souverain bien, c'est-à-dire pour empêcher que celui-ci ne puisse seulement être tenu, avec la moralité tout entière, pour un simple idéal si n'existait nulle part ce dont l'idée accompagne inséparablement la moralité.

Ce n'est donc pas par une *connaissance* de la raison mais par le *besoin* * ressenti par elle que Mendelssohn (sans le savoir) s'est orienté dans la pensée spéculative. Et comme ce moyen de se diriger n'est pas un principe objectif de la raison, un principe de discernement mais un principe simplement subjectif (c'est-à-dire une maxime) du seul usage permis à la raison par ses bornes, une conséquence du besoin, et qu'il constitue *pour soi seulement* le fondement déterminant tout entier de notre jugement sur l'existence de l'être suprême, dont c'est seulement un usage contingent que de s'orienter dans les tentatives spéculatives faites sur cet objet : Mendelssohn a certes commis ici une erreur en attribuant pourtant à cette spéculation un pouvoir assez grand pour tout exécuter à lui seul par la voie de la démonstration. La nécessité du premier moyen (la spéculation) ne pouvait être acceptée que si l'on faisait l'aveu de l'insuffisance du second (la démonstration), aveu auquel sa sagacité l'aurait finalement conduit s'il

VIII, 140

* La raison ne sent pas, elle discerne son insuffisance, et produit par la *pulsion de connaissance* le sentiment du besoin. Il en va par suite comme du sentiment moral qui n'est cause d'aucune loi morale, car celle-ci découle entièrement de la raison, mais trouve sa cause dans les lois morales, et, par suite, dans la raison, ou est produite par elles tandis que la volonté active, et cependant libre, a besoin de fondements déterminés.

lui avait été accordé une plus longue durée de vie et cette tournure d'esprit plus propre aux années de jeunesse qui permet de transformer facilement une manière de pensée habituelle, en fonction des changements survenus dans l'état des sciences. Cela étant, il lui reste tout de même le mérite d'avoir persisté à chercher l'ultime pierre de touche de la recevabilité d'un jugement, ici comme partout, en nul autre endroit que *dans la seule raison*, que celle-ci soit guidée dans le choix de ses propositions par le discernement ou par le simple besoin et la maxime de son propre intérêt. Il donna à la raison dans son ultime usage le nom de commune raison humaine, car celle-ci a en vue son propre intérêt tandis qu'il faut déjà être sorti du sentier naturel pour oublier celui-ci et avoir le loisir de scruter parmi les concepts avec une attitude objective pour élargir simplement son savoir, que cela soit nécessaire ou non.

Mais comme l'expression, *sentence de la saine raison*, dans la question présente continue d'être équivoque, et qu'elle peut être prise, comme Mendelssohn lui-même le comprenait à tort, pour un jugement provenant d'un *discernement de la raison*, soit, comme l'auteur des *Résultats* semble le prendre, pour un jugement *inspiré par la raison*, il sera nécessaire de donner une autre dénomination à cette source du jugement et aucune n'est plus appropriée que celle d'une *croyance de la raison*. Toute croyance, même historique, doit certes être *rationnelle* (car l'ultime pierre de touche de la vérité est toujours la raison); cependant une croyance de la raison est celle qui ne se fonde sur d'autres *data* que ceux qui sont contenus dans la raison *pure*. Or toute *croyance* est un assentiment subjectivement suffisant, mais objectivement insuffisant *pour la conscience*; on l'oppose par conséquent au *savoir*. Par ailleurs, si on donne son assentiment à quelque chose pour des raisons objectives, bien qu'insuffisantes pour la conscience, et qu'il s'agit par suite d'une simple opinion, cette *opinion* peut cependant, si elle est progressivement complétée par des raisons de même espèce, devenir enfin un *savoir*. En revanche, quand les raisons

de l'assentiment, d'après leur nature, ne sont objectivement absolument pas valables, la croyance ne pourra jamais devenir un savoir par quelque usage de la raison que ce soit. La croyance historique, par exemple à la mort d'un grand homme qu'attestent quelques lettres, *peut devenir un savoir* si les autorités de la localité la font connaître ainsi que sa sépulture, son testament, etc. Que quelque chose puisse ainsi être tenu pour historiquement vrai, c'est-à-dire cru, d'après des témoignages, par exemple qu'il existe une ville nommée Rome dans le monde et que celui qui n'y est jamais allé puisse tout de même dire : *je sais* et pas seulement *je crois* qu'il existe une ville nommée Rome, voilà qui va bel et bien de pair. En revanche, la pure *croyance de la raison* ne pourra jamais être métamorphosée par les *data* naturels de la raison et de l'expérience en un *savoir* parce que le fondement de l'assentiment est simplement subjectif, c'est-à-dire un besoin nécessaire de la raison (et il le restera aussi longtemps que nous serons des hommes) de seulement *supposer* et non de démontrer l'existence d'un être suprême. Ce besoin de la raison, pour un usage *théorique* d'elle-même qui la satisfasse, ne serait rien d'autre qu'une pure *hypothèse de la raison*, c'est-à-dire une opinion qui, pour des raisons subjectives, suffirait à l'assentiment ; parce qu'on ne peut jamais escompter une autre raison que celle-ci pour *expliquer des effets* donnés, et que la raison a cependant besoin d'un principe d'explication. En revanche, la *croyance de la raison* qui repose sur le besoin de son usage dans une intention *pratique*, pourrait s'appeler un *postulat* de la raison : non qu'il s'agisse d'un discernement qui satisferait à toute exigence logique requise par une certitude, mais parce que cet assentiment (pourvu que tout dans l'homme soit moralement bien conformé) ne le cède, du point de vue du degré, à aucun savoir *, bien qu'elle en diffère entièrement par nature.

* La *fermeté* de la croyance requiert la conscience de son *invariabilité*. Ainsi je peux être entièrement certain que personne ne pourra réfuter la proposition : *il y a un Dieu* ; car d'où pourrait-il

VIII, 142

Une pure croyance de la raison est donc le poteau indicateur ou la boussole qui permettent au penseur spéculatif de s'orienter lors de ses incursions rationnelles dans le champ des objets suprasensibles, mais aussi à l'homme doué de raison commune mais (moralement) saine de tracer son chemin, dans une intention, tant pratique que théorique, entièrement appropriée à toute la finalité de sa détermination ; et c'est également cette croyance de la raison qui doit être posée au fondement de toute autre croyance, voire de toute révélation.

Le concept de Dieu, et même la conviction de son *existence*, ne peut se rencontrer que dans la raison, ne peut provenir que d'elle et non venir d'abord en nous par l'intermédiaire d'une inspiration, ni par une information reçue, si grande qu'en soit l'autorité. Si je reçois une intuition immédiate d'un genre tel que la nature, pour autant que je la connaisse, ne pourrait en fournir, il faudra qu'un concept de Dieu me serve de norme pour que je sache si ce phénomène concorde avec tout ce que ce qui est indispensable pour caractériser une divinité. Bien que je ne discerne pas du tout comment il serait possible qu'un phénomène quelconque puisse présenter, ne serait-ce que qualitativement, ce qui ne peut être saisi que par la pensée mais jamais par l'intuition, il n'en est pas moins clair que pour juger seulement si Dieu est le phénomène qui m'apparaît, et agit intérieurement ou extérieurement sur mon sentiment, je dois le confronter avec mon concept de la raison que j'ai de Dieu et puis examiner non pas si ce concept lui est adéquat mais simplement s'il ne le contredit pas. Pareillement, même s'il ne se rencontrait rien qui contredise ce concept dans tout ce par quoi il se découvrirait immédiatement à moi, néanmoins ce phénomène, cette intuition, cette révélation immé-

tirer cette réflexion ? Ainsi n'en va-t-il pas de la croyance de la raison comme de la croyance historique dans laquelle il est toujours possible que des preuves contraires soient découvertes et où on doit toujours se réserver de changer d'opinion si notre connaissance des choses venait à s'étendre.

diatè, quel que soit le nom qu'on veuille encore donner à une telle présentation, ne prouverait jamais l'*existence* d'un être dont le concept (s'il ne doit pas être déterminé de manière incertaine et de ce fait exposé à la possibilité que s'y mêle une illusion quelconque) exige l'*infinité* en grandeur pour se distinguer de toute autre créature : aucune expérience ni aucune intuition ne peut être adéquate à ce concept ni, par suite, jamais prouver sans équivoque l'existence d'un tel être. VIII, 143 Personne ne peut par conséquent être convaincu d'*emblée* de l'existence de l'être suprême par quelque intuition ; la croyance de la raison doit précéder et alors certains phénomènes ou manifestations donneraient, si besoin est, l'occasion d'examiner si nous sommes bien en droit de tenir pour une divinité ce qui nous parle ou se présente à nous et, le cas échéant, de confirmer cette croyance.

Si donc est contesté à la raison le droit qui lui revient de parler *la première* dans les choses qui concernent les objets suprasensibles, comme l'existence de Dieu ou le monde à venir, c'est la porte grande ouverte à toutes les exaltations, les superstitions et même à l'athéisme. Et pourtant tout semble dans la controverse de Jacobi et de Mendelssohn tendre à ce renversement dont je ne sais pas vraiment si c'est simplement celui du *discernement de la raison* et du savoir (au moyen d'une prétendue force dans la spéculation) ou si c'est aussi celui de la croyance de la raison, et, en revanche, tout semble tendre à l'établissement d'une autre croyance que chacun peut fabriquer à son gré. On serait tenté d'adopter cette dernière conclusion quand on voit posé que le concept *spinoziste* de Dieu est le seul concept accordé avec les principes de la raison *, mais qu'il est

* On a peine à comprendre que les savants en question aient pu trouver dans la *Critique de la raison pure* un allié du spinozisme. La Critique coupe entièrement les ailes du dogmatisme eu égard à la connaissance des objets suprasensibles, et le spinozisme est à cet égard tellement dogmatique qu'il rivalise de rigueur avec le mathématicien dans l'administration de la preuve. La Critique prouve que la table des purs concepts de l'entendement doit contenir tous les

VIII, 144 pourtant condamnable. Car bien qu'il soit tout à fait compatible avec la croyance de la raison de concéder que la raison spéculative elle-même n'est même pas en mesure de discerner la *possibilité* d'un être tel que nous devons penser Dieu, il n'est conciliable avec aucune croyance et en tout cas avec aucun assentiment donné à une existence que la raison puisse discerner l'*impossibilité* d'un objet et reconnaître pourtant, à partir d'autres sources, sa réalité.

Hommes qui avez des dons d'esprit et des idées larges ! je vénère vos talents et aime vos sentiments humains. Mais avez-vous bien réfléchi à ce que vous faites et à quoi vont aboutir vos attaques contre la raison ? Sans doute voulez-vous que la *liberté de penser* reste à l'abri des offenses, car sans elle les libres élans de votre génie ne tarderont pas à prendre fin. Voyons

matériaux de la pure pensée ; le spinozisme parle de pensées qui pensent elles-mêmes, et par conséquent d'un accident qui existe en même temps pour soi comme sujet : c'est là un concept qui ne se trouve absolument pas dans l'entendement humain et ne s'y laisse pas non plus introduire. La Critique montre qu'il est loin d'être suffisant, pour affirmer la possibilité d'un être pensé par lui-même, qu'il n'y ait rien de contradictoire dans son concept (encore qu'il soit assurément licite d'admettre, si besoin est, cette possibilité) ; mais le spinozisme prétend discerner l'impossibilité d'un être dont l'idée ne se compose que de purs concepts de l'entendement, d'où l'on a seulement abstrait toutes les conditions de la sensibilité et dans lequel, par conséquent, ne peut jamais se rencontrer une contradiction, et il est pourtant incapable de soutenir cette présomption qui dépasse toutes les limites. C'est précisément au nom de cette présomption que le spinozisme conduit à l'exaltation. Mais en revanche il n'est pas un seul moyen sûr d'extirper jusqu'à la racine toute exaltation si ce n'est la détermination des limites du pouvoir de la raison pure. — De même un autre savant découvre dans *La Critique de la raison pure* une *skepsis*, bien que la Critique tende précisément à poser *a priori* quelque chose de certain et de déterminé quant à l'étendue de notre connaissance. Et pareillement il découvre une *dialectique* dans les recherches critiques, qui visent pourtant à dissoudre et à faire disparaître pour toujours l'inévitable dialectique dans laquelle s'embarrasse et s'empêtre la pure raison quand elle est menée partout dogmatiquement. Les néo-platoniciens, qui se donnaient le nom d'éclectiques parce qu'ils savaient découvrir à tout propos leurs propres lubies chez les auteurs anciens, après qu'ils les y avaient introduites, procédaient précisément ainsi ; il n'y a à cet égard rien de nouveau sous le soleil.

ce qui devra naturellement advenir de cette liberté de pensée si une telle procédure, que vous inaugurez, l'emporte.

A la liberté de penser s'oppose *premièrement* la *contrainte civile*. Certes, on dit : la liberté de *parler*, ou d'écrire peut nous être retirée par un pouvoir supérieur mais absolument pas celle de *penser*. Toutefois, quelles seraient l'ampleur et la justesse de notre *pensée*, si nous ne pensions pas en quelque sorte en communauté avec d'autres à qui nous *communiquerions* nos pensées et qui nous communiqueraient les leurs ! On peut donc dire que ce pouvoir extérieur qui dérobe aux hommes la liberté de *communiquer* en public leurs pensées, leur retire aussi la liberté de *penser* : le seul joyau qui nous reste malgré toutes les charges de la vie civile et grâce auquel on puisse trouver un remède à tous les maux de cet état.

Deuxièmement la liberté de pensée est prise aussi en ce sens que s'y oppose la *contrainte faite à la conscience morale*, lorsque, en dehors de tout pouvoir extérieur, des citoyens s'érigent en tuteurs des autres dans les choses de la religion, et, au lieu d'user d'arguments, s'emploient à proscrire, au moyen de formules de foi dictées et assorties de la crainte angoissée du *danger d'un examen propre*, tout examen de la raison par une empreinte précoce laissée dans les esprits. VIII, 145

Troisièmement la liberté de penser signifie aussi que la raison ne se soumette à aucune autre loi qu'à *celle qu'elle se donne elle-même* ; et son contraire est la maxime d'un *usage sans loi* de la raison (dans l'intention de voir plus loin, comme le génie en a l'illusion, que dans les bornes des lois). La conséquence en est naturellement celle-ci : si la raison ne veut pas être soumise à la loi qu'elle se donne elle-même, elle doit s'incliner sous le joug des lois qu'un autre lui donne ; car, sans une loi quelconque, absolument rien, pas même la plus grande sottise, ne peut se maintenir longtemps. La conséquence inévitable de l'absence *déclarée* de loi dans la pensée (d'un affranchissement des restrictions provenant de la raison) est que la liberté de penser en fait finalement les frais, et que, par

la faute, non du malheur mais d'une véritable présomption, elle est, au sens propre du terme, *gaspillée*.

La marche des choses est à peu près la suivante. D'abord le *génie* se complaît tout à fait dans son élan hardi car il s'est défait du fil par lequel la raison autrement le guidait. Il ne tarde pas non plus à faire tomber d'autres sous le charme par des sentences sans appel et par de grandes espérances, et il semble dès lors s'être lui-même placé sur un trône que la lente et laborieuse raison ornait si mal ; ce faisant il parle toujours la langue de celle-ci. La maxime, alors admise, de l'invalidité d'une raison légiférante suprême, nous l'appelons, nous autres hommes du commun, *exaltation* ; ces favoris de la nature bienveillante, la nomment *illumination*. Etant donné qu'une confusion de langage doit ainsi se produire chez ceux-ci mêmes, du fait que, la raison seule pouvant s'imposer de manière valide à chacun, chacun suit maintenant son inspiration, des inspirations intérieures vont nécessairement finir par découler les *facta* extérieurs attestés par des témoignages, des traditions qui ont été au commencement elles-mêmes choisies vont donner lieu à des sources *qui se sont imposées* avec le temps, en un mot en découle la complète soumission de la raison aux faits, c'est-à-dire la *superstition*, car celle-ci se laisse du moins ramener à une *forme légale* et ainsi à un état d'équilibre.

VIII, 146 Néanmoins, comme la raison humaine ne cesse d'aspirer à la liberté : une fois qu'elle a brisé ses entraves, son premier usage d'une liberté dont elle a depuis longtemps perdu l'habitude dégénérera nécessairement en abus et en une confiance téméraire dans l'indépendance de son pouvoir à l'égard de toute restriction, en une conviction de la toute puissance de la raison spéculative qui n'admet rien d'autre que ce qui peut être justifié par des principes *objectifs* et une conviction dogmatique, et nie hardiment tout le reste. La maxime de l'indépendance de la raison à l'égard de son *propre besoin* (renonciation à la croyance de la raison) signifie dès lors *incroyance* ; mais celle-ci n'est pas de nature historique car on ne peut absolument pas

penser qu'elle est intentionnelle ni, par suite, qu'elle est responsable (chacun devant, qu'il le veuille ou non, nécessairement croire à un fait suffisamment avéré tout autant qu'à une démonstration mathématique); mais il s'agit d'une *incroyance de la raison*, d'un fâcheux état de l'esprit humain qui commence par retirer aux lois morales toute leur force comme mobiles du cœur et même, avec le temps, toute leur autorité et fait naître le mode de penser qu'on nomme *licence de la pensée*, c'est-à-dire le principe selon lequel on n'a plus à reconnaître aucun devoir. L'autorité entre alors en jeu afin que les affaires civiles elles-mêmes n'en arrivent pas au plus grand désordre; et, comme le moyen le plus prompt et pourtant le plus énergique est, pour elle, justement le meilleur, elle supprime même la liberté de penser et soumet cette activité, au même titre que d'autres, aux prescriptions du pays. Et ainsi la liberté dans la pensée finit par se détruire elle-même quand elle va même jusqu'à procéder indépendamment des lois de la raison.

Amis du genre humain et de ce qui lui est le plus sacré! admettez ce qui, après un examen minutieux et sincère, vous paraît le plus digne d'être cru, qu'il s'agisse de *facta* ou de principes de la raison; mais ne déniez pas à la raison ce qui en fait le souverain bien sur la terre, à savoir le privilège d'être l'ultime pierre de touche de la vérité*. Faute de quoi, indignes de

* *Penser par soi-même* signifie chercher la suprême pierre de touche de la vérité en soi-même (c'est-à-dire dans sa propre raison); et la maxime de toujours penser par soi-même, c'est les *Lumières*. Elle ne requiert pas pour cela autant que se l'imaginent ceux qui placent les lumières dans les *connaissances*; car elles sont plutôt un principe négatif dans l'usage de notre faculté de connaître et celui qui est extrêmement riche en connaissances est fréquemment le moins éclairé quant à leur usage. Se servir de sa *propre* raison ne signifie rien d'autre que de se demander soi-même en toute chose ce que l'on doit admettre: est-il opportun de faire du fondement d'après lequel on admet quelque chose, ou de la règle qui découle de ce qu'on admet, un principe universel de son usage de la raison. Chacun peut en faire l'épreuve sur lui-même; et il verra aussitôt disparaître la superstition et l'exaltation lors de cet examen, même s'il est loin d'avoir les

VIII,147 cette liberté, vous la perdrez avec certitude et vous ferez de surcroît porter le fardeau de cette infortune à cette partie innocente qui aurait sinon été disposée à se servir de sa liberté *de manière légale* et par là également de manière finale en vue du bien du monde !

connaissances nécessaires pour les réfuter l'une et l'autre à partir de raisons objectives. Car il se servira simplement de la maxime de la raison *se conservant elle-même*. Instaurer les lumières en *quelques sujets* est donc chose facile ; il suffit de commencer tôt à habituer les jeunes esprits à une telle réflexion. Mais éclairer une *époque* est une tâche de très longue haleine ; car il se trouve beaucoup d'obstacles extérieurs qui interdisent pour une part ce mode d'éducation, pour une autre part le rendent plus difficile.

VERS LA PAIX PERPÉTUELLE¹

VIII, 341

ESQUISSE PHILOSOPHIQUE

On peut laisser en suspens la question de savoir si cette inscription satirique sur l'enseigne de l'aubergiste hollandais où était peint un cimetière vaut pour les *hommes* en général, ou pour les chefs d'Etat en particulier qui ne parviennent jamais à se lasser de la guerre, ou bien seulement pour les philosophes qui s'abandonnent à ce doux rêve². Cependant voilà ce que l'auteur de la présente esquisse stipule : comme le politique pratique considère de haut le politique théorique et le regarde, plein de suffisance, comme un pédant dont les idées creuses ne sauraient mettre en danger l'Etat dont les principes devraient provenir de l'expérience ; comme on peut toujours abattre tout d'un coup ses onze quilles sans que l'homme d'Etat, en *fin connaisseur du monde*, ne s'en préoccupe, en cas de conflit avec le politique théorique, l'homme d'Etat devra se conduire d'une manière conséquente et ne flairer sous des opinions risquées au hasard et manifestées publiquement aucun danger pour l'Etat ; — par cette *clausula salvatoria*, l'auteur veut se savoir expressément garanti, et ce dans les meilleures formes, contre toute interprétation malveillante.

1^{re} SECTION
contenant les articles préliminaires
en vue de la paix perpétuelle entre Etats

1. « Aucune conclusion de paix ne doit valoir comme telle, si une réserve secrète donne matière à une guerre future. »

Il n'y aurait alors en effet qu'un simple cessez-le-feu, un ajournement de toutes les hostilités, mais non la *paix* qui signifie la fin de toutes les hostilités, et y accoler l'adjectif : *perpétuel* est déjà un pléonasme suspect. Les causes présentes de la future guerre, bien qu'elles ne soient peut-être pas encore connues présentement des contractants, sont anéanties dans leur ensemble par la conclusion de paix, même si une investigation, aussi perspicace fût-elle, les découvre dans des documents d'archives. Se réserver (*reservatio mentalis*) d'anciennes prétentions dont aucune partie n'aime faire état présentement, parce qu'elles sont toutes les deux trop épuisées pour poursuivre la guerre, prétentions qu'on se réserve d'imaginer surtout ultérieurement tout en ayant la mauvaise intention d'utiliser aux fins de la guerre la première occasion favorable, appartient à la casuistique des jésuites et est en deçà de la dignité des gouvernants, comme la complaisance de telles déductions est en deçà de la dignité d'un de leurs ministres, si l'on juge la chose en elle-même. —

Mais si suivant les concepts éclairés de la prudence politique, l'Etat place son véritable honneur dans un constant accroissement de sa puissance, quel que soit

le moyen utilisé, alors ce jugement paraîtra sûrement scolaire et pédant.

2. « Aucun Etat indépendant (petit ou grand, cela est indifférent ici) ne doit être acquis par un autre Etat à la faveur d'un échange, d'un achat ou d'un don. »

En effet un Etat n'est pas (comme d'une certaine manière le sol qu'il occupe) un avoir (*patrimonium*). Il est une société d'hommes à laquelle personne d'autre que lui-même ne peut commander et dont personne d'autre que lui ne peut disposer. Un Etat trouve dans sa souche sa propre racine ; l'annexer comme une greffe faite sur un autre Etat, signifie supprimer son existence comme celle d'une personne morale, et en faire une chose, ce qui contredit par conséquent l'idée d'un contrat originel sans laquelle aucun droit sur un peuple n'est pensable*. Le danger auquel, à notre époque et dans les temps les plus récents, le préjugé de cette manière d'acquérir a exposé l'Europe — car les autres parties du monde ne l'ont jamais pratiquée — est connu de tous : même des Etats peuvent s'épouser les uns les autres ; pour partie c'est un nouveau type d'industrie qui permet de se rendre hégémonique sans déployer des forces et par des alliances familiales, pour partie également c'est une manière d'accroître ses possessions territoriales. — Il faut également compter avec l'engagement des troupes d'un Etat envers un autre, contre un ennemi qui n'est pas commun, car on use et on mésuse à cette occasion des sujets comme de choses maniables au gré de chacun.

345 3. « Avec le temps, les armées permanentes (*miles perpetuus*) doivent disparaître totalement. »

En effet, elles menacent de guerre, d'une manière incessante, d'autres Etats, car elles sont prêtes à

* Un royaume héréditaire n'est pas un Etat dont un autre Etat peut hériter ; c'est un Etat dont le droit de gouverner est transmis par héritage à une autre personne physique. L'Etat acquiert ainsi un chef, mais celui-ci n'acquiert pas en tant que tel (c'est-à-dire en tant qu'il possède déjà un autre royaume) un Etat.

paraître toujours équipées à cette fin. En les encourageant à se surpasser par une quantité illimitée d'hommes armés, elles rendent pour finir, en raison des coûts engagés, la paix encore plus pesante qu'une courte guerre, et deviennent elles-mêmes la cause de guerres offensives faites pour se débarrasser de cette charge ; à quoi il faut ajouter qu'être stipendié pour tuer ou être tué semble impliquer l'utilisation des hommes comme de simples machines et instruments aux mains d'autrui (de l'Etat), ce qui ne se laisse pas bien accorder avec le droit de l'humanité dans notre propre personne. Il en va tout autrement de l'exercice en armes pratiqué périodiquement et volontairement par les citoyens en vue d'assurer leur sécurité et celle de leur patrie contre des attaques extérieures. — Il en irait de même avec l'entassement d'un trésor considéré par les autres Etats comme une menace de guerre : il les contraindrait à des attaques préventives (parce que, parmi les trois puissances : puissance des *armées*, puissance des *alliances*, puissance de l'*argent*, cette dernière pourrait bien être l'instrument de guerre le plus sûr), si la difficulté de découvrir l'importance du trésor ne s'y opposait.

4. « On ne doit pas faire de dettes touchant des querelles extérieures de l'Etat. »

Chercher à l'extérieur ou à l'intérieur de l'Etat une aide dans l'intérêt de l'économie du pays (en vue de l'amélioration des routes, de nouvelles colonies, de l'approvisionnement des magasins dans les années particulières de mauvaise récolte) n'est pas une ressource suspecte. Mais comme machine destinée à ce que des puissances se contrecarrent mutuellement, un système de crédit et de dettes croissant à perte de vue mais toujours à l'abri d'un remboursement immédiat (parce que les créanciers ne se présentent pas tous à la fois) — invention judicieuse d'un peuple commerçant de ce siècle — constitue une dangereuse puissance d'argent, à savoir un trésor de guerre qui dépasse les trésors de tous les autres Etats pris ensemble mais qui

I,346 peut s'épuiser si on supprime un jour les taxes (épuisement que l'animation du commerce et ses répercussions sur l'industrie' et les gains peuvent cependant différer encore longtemps). Cette facilité et cette inclination des puissants à faire la guerre qui semblent inhérentes à la nature humaine est donc un grand obstacle à la paix perpétuelle. Un article préliminaire à la paix devrait donc d'autant plus l'interdire que la banqueroute finalement inévitable de l'Etat entraînera de manière imméritée un préjudice pour maints Etats, ce qui léserait publiquement ces derniers. En conséquence, d'autres Etats sont pour le moins en droit de s'allier contre un Etat de ce genre qui élève de telles prétentions.

5. « Aucun Etat ne doit s'immiscer par la violence dans la constitution et le gouvernement d'un autre Etat. »

Qu'est-ce qui peut en effet justifier une telle conduite ? Peut-être le scandale qu'il constitue pour les sujets d'un autre Etat ? Au contraire, l'exemple du grand mal qu'un peuple s'est attiré par son absence de loi peut servir d'avertissement, et, d'une manière générale, le mauvais exemple qu'une personne libre donne à l'autre (comme *scandalum acceptum*) ne lèse pas cette dernière. En fait, il n'y aurait pas à aller jusque-là, dans le cas où un Etat, à la suite d'une désunion intérieure, se séparerait en deux parties dont chacune représente pour soi-même un Etat particulier mais qui a des prétentions sur le tout ; dans ce cas, qu'un Etat extérieur prête assistance à l'une des deux parties ne doit pas être considéré comme une ingérence dans la constitution de l'autre Etat (car il y a alors anarchie). Aussi longtemps cependant que ce conflit intérieur n'est pas incontestable, cette ingérence de puissances extérieures serait une atteinte aux droits d'un peuple se débattant seulement avec son mal interne, mais ne dépendant d'aucun autre Etat, et par suite elle constituerait un scandale et mettrait en péril l'autonomie de tous les Etats.

6. « Aucun Etat en guerre avec d'autres ne doit se permettre des hostilités telles qu'elles rendraient impossible la confiance réciproque dans la paix future, comme le sont le recrutement d'assassins (*percussores*), d'empoisonneurs (*venefici*), la violation de la capitulation, l'instigation à la trahison (*perduellio*) dans l'Etat avec lequel on est en guerre. »

Ce sont des stratagèmes malhonnêtes. Car il faut bien que quelque confiance dans la manière de penser de l'ennemi subsiste au cœur même de la guerre, sinon aucune paix ne pourrait être conclue et l'hostilité tournerait à la guerre d'extermination (*bellum internecinum*); comme la guerre n'est que le triste expédient pour le droit à l'état de nature (où aucun tribunal n'est présent qui jugerait avec la force du droit) de s'affirmer par la violence, comme aucune des deux parties ne peut être déclarée ennemi injuste (puisque cela suppose déjà une sentence juridique), mais que seule la tournure des événements (tout comme dans un jugement dit de Dieu) décide de quel côté est le droit, comme une guerre punitive entre les Etats (*bellum punitivum*) est impensable (parce qu'il n'y a pas entre eux de rapport entre supérieur et subordonné), il résulte qu'une guerre d'extermination qui anéantirait en même temps les deux parties et avec elle également tout droit, n'établirait la paix perpétuelle que dans le grand cimetière du genre humain. Aussi une telle guerre, et par suite également l'usage des moyens qui y conduisent, ne doit absolument pas être permise. Mais que les moyens susnommés y conduisent inévitablement fait apparaître ceci : tous les arts infernaux qui sont par eux-mêmes infâmes, si on en vient à les utiliser, ne se maintiennent pas longtemps dans la limite de la guerre, comme par exemple l'usage d'espions (*uti exploratoribus*) qui profite seulement du déshonneur d'autrui (déshonneur qu'on ne peut désormais plus extirper), mais se poursuivraient également en état de paix et en anéantiraient ainsi complètement le dessein.

*
**

Bien que les lois mentionnées ne soient objectivement, c'est-à-dire dans l'esprit des puissants, que des lois d'*interdiction* (*leges prohibitivae*), quelques-unes d'entre elles exigent, d'une manière stricte et valable indépendamment des circonstances (*leges strictae*), une suppression immédiate (comme les art. 1, 5, 6); d'autres par contre (comme les art. 2, 3, 4), sans être certes des exceptions à la règle de droit, eu égard cependant à leur *exécution* et selon les circonstances, ont une attribution subjectivement plus étendue (*leges latae*) et contiennent les permissions d'en *ajourner* l'application; il ne faut pas cependant perdre de vue la fin qui permet l'ajournement, par exemple de la *restitution* de la liberté à certains Etats qui en étaient privés d'après l'art. 2, elle ne permet pas de la remettre à la fin des temps (comme Auguste avait coutume de faire des promesses, *ad calendas graecas*), par conséquent elle ne permet pas de ne pas la restituer, mais seulement de la reporter, afin que la restitution ne soit pas précipitée et ne se retourne pas contre le dessein lui-même. Car l'interdiction concerne ici seulement le *mode d'acquisition* qui ne doit plus valoir à l'avenir, mais non pas l'*état de possession* qui, même s'il ne dispose pas des titres de droit exigibles, fut tenu en son temps (au temps de l'acquisition supposée), par l'opinion publique d'alors, pour légal par tous les Etats*.

* Ce n'est pas sans raison que, jusqu'à maintenant, on a mis en doute le fait que la raison puisse, en dehors des lois de prescription (*leges praeceptivae*) et des lois d'interdiction (*leges prohibitivae*), édicter des lois de *permission* (*leges permissivae*). Car des lois en général contiennent un principe de nécessité objective pratique, alors que la permission contient un principe de contingence pratique de certaines actions; en conséquence une *loi de permission* contiendrait l'obligation d'une action relativement à ce à quoi on peut ne pas être obligé — ce qui, si l'objet de la loi n'avait, sous les deux rapports, qu'une seule signification, serait une contradiction. — Or ici dans la loi de permission, l'interdiction supposée ne vaut que pour le mode d'acquisition futur d'un droit (par exemple, par héritage); par contre, la libération de cette interdiction, c'est-à-dire la permission,

vaut pour l'état présent de la possession qui, au titre de la possession acquise d'une manière illégale et pourtant *honnête* d'après une loi de permission du droit naturel au cours du passage de l'état de nature à l'état civil, peut se poursuivre encore longtemps : bien qu'une possession supposée, dès qu'elle est reconnue comme telle, soit interdite à l'état de nature, tout comme un mode d'acquisition semblable dans l'état civil postérieur (une fois le passage effectué) ; cette autorisation de la poursuite n'aurait pas lieu si une telle prétendue acquisition s'était produite dans l'état civil, car une telle possession serait une lésion et devrait immédiatement cesser après la découverte de son illégalité.

Par là, j'ai simplement voulu attirer, en passant, l'attention des théoriciens du droit naturel sur le concept d'une *lex permissiva* qui se présente de lui-même à une raison procédant à une division systématique, et cela avant tout parce qu'il en est fait un plus fréquent usage dans la loi civile (statutaire), avec cette seule différence que la loi d'interdiction se présente seule, alors que la loi de permission n'est pas introduite comme condition restrictive (comme elle devrait l'être) de cette loi, mais est rejetée parmi les exceptions. — On dit alors : ceci ou cela est interdit, *exception faite* de l'article 1, de l'art. 2, de l'art. 3, etc. et à perte de vue, puisque les permissions s'ajoutent à la loi seulement d'une manière contingente, non selon un principe, mais par tâtonnement parmi les cas qui se présentent ; sinon en effet les conditions auraient dû être introduites dans la formule de la loi d'interdiction qui serait devenue du même coup une loi de permission. — Il faut par conséquent regretter que le sujet judiciaire mais resté sans solution que l'aussi sage que perspicace comte de Windischgrätz³ avait mis au concours et qui insistait justement sur ce dernier point, ait été aussitôt abandonné. Car la possibilité d'une telle formule (semblable aux formules mathématiques) est la seule pierre de touche authentique d'une législation qui reste conséquente et sans laquelle le droit dit *jus certum* restera toujours un vœu pieux. — Sinon on aura des lois simplement générales (qui valent *en général*), mais non pas des lois universelles (qui valent *universellement*), comme pourtant le concept d'une loi semble l'exiger.

2^e SECTION

contenant les articles définitifs en vue de la paix perpétuelle entre Etats

L'état de paix parmi des hommes vivant les uns à côté des autres n'est pas un état de nature (*status naturalis*) : celui-ci est bien plutôt un état de guerre : même si les hostilités n'éclatent pas, elles constituent pourtant un danger permanent. L'état de paix doit donc être *institué* ; car s'abstenir d'hostilités ce n'est pas encore s'assurer la paix et, sauf si celle-ci est garantie entre voisins (ce qui ne peut se produire que dans un Etat légal), chacun peut traiter en ennemi celui qu'il a exhorté à cette fin *.

* On admet communément que chacun n'a le droit de traiter l'autre en ennemi que dans le cas où il m'a déjà *lésé* de fait et cela est tout à fait exact, si tous les deux sont dans un état *civique-légal*. Car, par le fait même qu'on y est entré, celui-ci doit assurer à chacun (au moyen de l'autorité qui a le pouvoir sur les deux) la sécurité exigée. — Mais l'homme (ou le peuple), dans le simple état de nature, m'ôte cette sécurité et me lèse par ce seul état, dès lors qu'il est à côté de moi ; bien qu'il ne me lèse pas de fait (*facto*), il me lèse par l'absence de lois de son état (*statu injusto*) qui me menace constamment et je peux le contraindre soit à entrer avec moi dans un état communautaire et légal, soit à s'écarter de mon voisinage. — Le postulat, par conséquent qui est au fondement de tous les articles suivants est : tous les hommes qui peuvent agir les uns sur les autres de manière réciproque doivent appartenir à une constitution civique quelconque.

Mais toute constitution de droit est, en ce qui concerne les personnes qui en relèvent, celle qui est conforme

1. au *droit civique* des hommes dans un peuple (*jus civitatis*),
2. au *droit des gens* des Etats (*jus gentium*), dans leurs rapports mutuels,
3. au *droit cosmopolitique*, dans la mesure où hommes et Etats, qui

1^{er} article définitif en vue de la paix perpétuelle.

La constitution civique de chaque Etat
doit être républicaine.

La constitution instituée premièrement d'après les principes de *liberté* des membres d'une société (comme hommes), deuxièmement d'après les principes de *dépendance* de tous envers une unique législation commune (comme sujets) et troisièmement d'après la loi de leur *égalité* (comme citoyens) — seule constitution qui provient de l'idée de contrat originaire sur laquelle doit être fondée toute législation de droit d'un peuple — est la constitution *républicaine* *. Par consé-

sont dans des rapports d'influence extérieure réciproque, doivent être considérés comme des citoyens d'un Etat universel des hommes (*jus cosmopoliticum*). Cette division n'est pas arbitraire, mais elle est nécessaire par rapport à l'idée de paix perpétuelle, car si un seul d'entre eux se trouvait dans un rapport d'influence physique avec l'autre et cependant à l'état de nature, l'état de guerre y serait lié et le dessein est justement ici de s'en délivrer.

* La *liberté de droit* (par suite extérieure) ne peut pas être définie, comme on a coutume de le faire, par l'autorisation de faire tout ce qu'on veut pourvu qu'on ne fasse pas de tort à autrui. Car que signifie *autorisation* ? La possibilité d'agir dans la mesure où l'on ne fait de tort à personne. Ainsi l'explication serait celle-ci : la liberté est la possibilité de l'action qui ne fait pas de tort à autrui. On ne fait de tort à personne (quoi qu'on fasse d'ailleurs) à condition de ne faire de tort à personne. Par suite c'est une tautologie vide. — Il faut au contraire définir ma *liberté* extérieure (de droit) ainsi : elle est l'autorisation de n'obéir à aucune autre loi extérieure que celles auxquelles j'ai pu donner mon assentiment. — De même l'*égalité* extérieure (de droit) dans un Etat est le rapport des citoyens selon lequel personne ne peut obliger l'autre, de droit, sans que, en même temps, il ne se soumette à la loi qui peut l'obliger réciproquement et de la meilleure manière. (Le principe de la dépendance de droit qui se trouve déjà dans le concept d'une constitution d'Etat en général n'a pas besoin d'explications.) — La validité de ces droits innés, nécessairement inhérents à l'humanité et inaliénables, est confirmée et accrue par le principe des rapports de droit de l'homme avec des êtres supérieurs (à supposer qu'il puisse penser de tels êtres) et en tant qu'il se représente, d'après ces mêmes principes, également comme citoyen d'un monde suprasensible. — Car en ce qui concerne ma liberté, je n'ai, même eu égard aux lois divines connues de moi

quent, en ce qui concerne le droit, elle est en elle-même celle qui est au fondement originaire de toutes les sortes de constitution civique et il ne reste plus maintenant que la question de savoir si elle est aussi la seule qui puisse conduire à la paix perpétuelle.

351 Mais la constitution républicaine, outre la limpidité de son origine puisée à la pure source du concept de droit, offre la perspective de la conséquence souhaitée, à savoir la paix perpétuelle, dont le fondement est le suivant. — Quand (et ce ne peut être autrement dans cette constitution), on exige l'assentiment des citoyens pour décider si une guerre doit avoir lieu ou non, il n'y a rien de plus naturel que, étant donné qu'il leur faudrait décider de supporter toutes les horreurs de la guerre (comme combattre soi-même, prendre sur son propre bien pour couvrir les frais de la guerre ; réparer

par la seule raison, d'obligation que dans la mesure où j'ai pu y donner moi-même mon assentiment (car c'est par le biais de la loi de la liberté de ma propre raison que je me représente d'abord un concept de volonté divine). En ce qui concerne le principe d'égalité eu égard à l'être le plus sublime en dehors de Dieu que je pourrais me représenter d'une quelconque façon (un grand Eon⁴) il n'y a aucune raison que, faisant mon devoir à ce poste, comme cet Eon le fait au sien, à moi seul revienne le devoir d'obéir, mais à lui le droit de commander. — La raison du fait que le principe d'égalité ne convient pas (tout comme celui de la liberté) au rapport avec Dieu, est celle-ci : cet être est le seul pour qui le concept de devoir cesse de valoir.

Mais, en ce qui concerne le droit d'égalité de tous les citoyens comme sujets, la réponse à la question d'admettre la *noblesse héréditaire* dépend seulement de ceci : est-ce que le *rang* attribué par l'Etat (à un sujet qui le place avant un autre) doit précéder le *mérite* ou bien le mérite doit-il précéder le rang ? Or il est manifeste que, si le rang est lié à la naissance, il n'est pas certain que le mérite (la compétence et la loyauté dans la charge) en découle ; par suite, c'est comme si le rang (commander) était accordé au favori sans aucun mérite ; ce à quoi la volonté universelle du peuple dans le contrat originaire (qui est pourtant le principe de tous les droits) ne se résoudra jamais. Car un noble n'est pas aussitôt pour cela un homme *noble*. — En ce qui concerne la *noblesse conférée par la charge* (comme on pourrait nommer le rang d'une magistrature supérieure qu'on doit acquérir par son mérite), le rang n'est pas attaché comme propriété à la personne mais au poste, et l'égalité n'en est pas lésée, parce que, quand la personne se démet de sa charge, elle renonce en même temps à son rang et rentre dans le peuple.

péniblement les dévastations qu'elle laisse derrière elle, enfin, comblé de malheur, prendre en charge un endettement qui rend la paix elle-même amère et qui, parce qu'il y aura toujours de nouvelles guerres, ne s'éteindra jamais), ils réfléchissent beaucoup avant de commencer un jeu aussi néfaste ; par contre, dans une constitution où le sujet n'est pas citoyen, qui, par conséquent n'est pas républicaine, c'est la chose la plus aisée du monde, parce que le chef n'est pas un associé dans l'Etat, mais le propriétaire de l'Etat, que la guerre n'inflige pas la moindre perte à ses banquets, chasses, châteaux de plaisance, fêtes de cour, etc., qu'il peut donc décider de la guerre pour des raisons insignifiantes comme une sorte de partie de plaisir et par bienséance abandonner avec indifférence sa justification au corps diplomatique qui y est toujours prêt.

*
**

Pour qu'on ne confonde pas (comme cela arrive communément) la constitution républicaine avec la constitution démocratique, il faut faire la remarque suivante. On peut diviser les formes d'un Etat (*civitas*) vi soit selon la différence des personnes qui détiennent le pouvoir suprême de l'Etat, soit selon la *manière*, quelle qu'elle soit, dont le chef *gouverne* le peuple ; la première s'appelle proprement la forme de souveraineté (*forma imperii*) et il n'y en a que trois qui soient possibles : ou bien en effet *un seul*, ou bien *quelques-uns* liés entre eux ou bien *tous* ceux qui ensemble constituent la société civile, détiennent le pouvoir souverain (*autocratie*, *aristocratie* et *démocratie* ; pouvoir du prince, pouvoir de la noblesse et pouvoir du peuple) ; la deuxième est la forme de gouvernement (*forma regiminis*) et concerne la manière fondée sur la constitution (l'acte de la volonté *universelle* par laquelle la foule devient un peuple) dont l'Etat fait usage de sa pleine puissance. Sous ce rapport elle est soit *républicaine* soit *despotique*. Le *républicanisme* est le principe politique de la séparation du pouvoir exécutif (le gouvernement) et du pouvoir législatif ; le despotisme est le principe

selon lequel l'Etat met à exécution de son propre chef les lois qu'il a lui-même faites, par suite c'est la volonté publique maniée par le chef d'Etat comme si c'était sa volonté privée. — Des trois formes d'Etat, celle de la *démocratie* est, au sens propre du mot, nécessairement un *despotisme* parce qu'elle fonde un pouvoir exécutif où tous décident au sujet d'un seul, et, si besoin est, également contre lui (qui par conséquent n'est pas d'accord), par suite une forme d'Etat où tous, qui ne sont pourtant pas tous, décident — ce qui met la volonté universelle en contradiction avec elle-même et avec la liberté.

En effet, toute forme de gouvernement qui n'est pas *représentative* est proprement une *non-forme*, parce que le législateur ne peut être, en une seule et même personne, en même temps l'exécuteur de sa volonté (pas plus que l'universel de la majeure dans un syllogisme ne peut en même temps subsumer sous elle le particulier dans la mineure); même si les deux autres constitutions de l'Etat sont toujours vicieuses dans la mesure où elles laissent le champ libre à cette manière de gouverner, il est cependant au moins possible avec elles d'admettre une manière de gouverner conforme à l'*esprit* d'un système représentatif, comme par exemple Frédéric II qui au moins disait qu'il était simplement le serviteur suprême de l'Etat*, alors que la forme démocratique rend la chose impossible puisque tous veulent y être le maître. — On peut dire par conséquent que plus le personnel du pouvoir de l'Etat (le nombre des dominants) est petit et plus est grande par

* On a fréquemment blâmé les hautes dénominations souvent données au souverain (celles de oint du Seigneur, de vicaire et de représentant de la volonté divine sur terre) en leur reprochant d'être des flatteries grossières qui tournent la tête; mais sans raison me semble-t-il. Bien loin de devoir rendre orgueilleux le maître du pays, elles doivent au contraire l'humilier en son âme s'il comprend (ce qu'on doit bien supposer) et s'il considère qu'il a accepté une charge qui est trop grande pour un homme, à savoir administrer ce que Dieu a de plus sacré sur terre, le *droit des hommes* et qu'il doit, à chaque instant craindre de porter atteinte, en quelque façon, à cette prunelle des yeux de Dieu.

contre sa représentation, plus la constitution de l'Etat s'accorde avec la possibilité du républicanisme et elle peut espérer s'y élever finalement par des réformes progressives. Pour cette raison il est déjà plus difficile dans une aristocratie que dans une monarchie de parvenir à cette constitution, la seule qui soit parfaitement de droit, mais c'est impossible d'y parvenir dans une démocratie autrement que par une révolution violente. Mais il est incontestable la manière de gouverner importe plus au peuple que la forme de l'Etat (bien que ce soit de cette dernière que dépende surtout sa plus ou moins grande conformité à cette fin *). Mais c'est de la manière de gouverner, si elle doit être conforme au concept de droit, que relève le système représentatif qui rend seul possible une manière de gouverner républicaine ; sans cela (et quelle que soit la constitution), celle-ci est despotique et violente. Aucune des prétendues anciennes républiques n'a connu cela et elles durent par suite également se résoudre tout simplement en un despotisme qui, s'il est le pouvoir suprême d'un seul, est encore le plus supportable de tous.

* Mallet du Pan^s se vante dans sa langue aux accents géniaux mais creuse et vide, d'être enfin parvenu, après une longue expérience, à la conviction que la formule bien connue de *Pope* : « Laisse les sots disputer du meilleur gouvernement ; le mieux dirigé est le meilleur » est vraie. Si cela doit signifier : le gouvernement le mieux dirigé est le mieux dirigé, il a, selon l'expression de *Swift*, croqué une noix qui l'a récompensé avec un vers. Mais si cela doit signifier qu'il doit être également la meilleure manière de gouverner, c'est-à-dire la meilleure constitution politique, alors c'est fondamentalement faux, car des exemples de bon gouvernement ne prouvent rien quant à la manière de gouverner. — Qui a mieux gouverné qu'un *Titus* ou un *Marc Aurèle* ? et cependant le premier eut pour successeur un *Domitien* et l'autre un *Commode* ; ce qui n'aurait pas pu arriver avec une bonne constitution politique, car leur incapacité à ce poste fut connue suffisamment tôt et le pouvoir souverain était également suffisant pour les écarter.

2^e article définitif en vue de la paix perpétuelle.

Le droit des gens doit être fondé
sur un *fédéralisme* d'Etats libres.

354

On peut considérer les peuples en tant qu'Etats comme des particuliers qui, dans leur état de nature (c'est-à-dire dans l'indépendance vis-à-vis de lois extérieures) se lèsent déjà par leur seule coexistence et chacun peut et doit exiger de l'autre pour sa sécurité qu'il entre avec lui dans une constitution semblable à la constitution civique qui assure à chacun son droit. Cela serait une *alliance des peuples*, mais ce ne devrait pas être pour autant un Etat des peuples. Car il y aurait contradiction : comme chaque Etat contient le rapport d'un *supérieur* (qui légifère) à un *inférieur* (qui obéit, en l'occurrence, le peuple), plusieurs peuples en un Etat ne formeraient qu'un seul peuple, ce qui (puisque ici nous avons à examiner le droit réciproque des *peuples*, dans la mesure où ils forment autant d'Etats différents et ne doivent pas se fondre en un Etat) contredit l'hypothèse.

Or, de même que nous regardons avec un profond mépris l'attachement des sauvages à leur liberté sans loi qui leur fait préférer des chamailleries incessantes à la soumission à une contrainte légale instituée par eux-mêmes, par suite qui les fait préférer la folle liberté à la liberté rationnelle, et de même que nous considérons cet attachement comme de la grossièreté, de la brutalité et de la bestialité indigne de l'humanité, de même on pourrait penser que des peuples civilisés (chacun formant un Etat unifié) devraient se hâter de sortir le plus tôt possible d'un état aussi abject. Pourtant, au lieu de cela, chaque *Etat* place précisément sa majesté (car « majesté du peuple » est une expression inepte) dans le fait de n'être soumis à aucune contrainte extérieure légale et la gloire de son chef suprême consiste à voir plusieurs milliers d'hommes sous ses ordres, sans que lui-même s'expose au danger, prêts à

se sacrifier * pour une cause qui ne les concerne en rien ; et la différence entre les sauvages d'Europe et ceux d'Amérique consiste principalement en ceci : alors que maintes tribus américaines ont été entièrement dévorées par leur ennemi, les Européens savent faire un meilleur usage des vaincus que de les consommer et ils savent grâce à eux accroître le nombre de leurs sujets et, par suite également, la quantité d'instruments en vue de guerres de plus en plus étendues.

Malgré la malignité de la nature humaine qui se laisse voir ouvertement dans les libres rapports des peuples (alors qu'elle est très voilée à l'état civique-légal par la contrainte du gouvernement), il faut s'étonner que le mot *droit* n'ait pas été tout à fait écarté pour cause de pédanterie de la politique guerrière et qu'aucun Etat ne se soit enhardi à se déclarer publiquement en faveur de cette dernière ; car on cite encore, toujours ingénument, Hugo Grotius, Pufendorf, Vattel⁷ et d'autres encore (rien que de funestes consolateurs) pour justifier une offensive de guerre, bien que leur code, qu'il soit rédigé philosophiquement ou diplomatiquement, n'ait pas eu ou même ne puisse avoir la moindre force *légale* (parce que les Etats comme tels ne sont pas soumis à une contrainte commune extérieure) et sans qu'on puisse donner un seul exemple qu'un Etat ait jamais été amené, sous l'effet d'arguments étayés sur les témoignages d'hommes d'une telle importance, à retirer son projet. — Cet hommage que chaque Etat rend au concept de droit (au moins en paroles) prouve qu'on doit pouvoir rencontrer chez l'homme une disposition morale encore plus haute, bien qu'elle soit présentement en sommeil, à devenir maître un jour du mauvais principe en lui (principe dont il ne peut nier l'existence) et à l'espérer également

* C'est ainsi qu'un prince bulgare répondit à l'empereur grec qui voulait par bonté régler leur conflit par un duel : « Un forgeron qui dispose de tenailles ne retirera pas de ses mains le fer rouge des charbons ardents⁶. »

des autres ; le mot *droit* ne viendrait sinon jamais à la bouche des Etats qui veulent se combattre, à moins de le tourner en ridicule comme l'expliqua ce prince gaulois⁸ : « C'est le privilège que la nature a accordé au plus fort de se faire obéir du plus faible. »

La manière dont les Etats font valoir leur droit ne peut être que la guerre et jamais le procès comme dans une cour de justice internationale, mais ni la guerre ni son issue favorable, la *victoire*, ne décident du droit ; un *traité de paix* peut bien, il est vrai, mettre fin à la guerre présente, mais non pas à l'état de guerre qui est à la recherche incessante d'un nouveau prétexte (et on ne peut pas déclarer tout uniment l'état de guerre comme n'étant pas de droit, parce que, dans cet état, chacun est juge en sa propre cause) ; néanmoins « l'obligation de sortir de cet état », qui vaut pour les hommes dans l'état sans loi d'après le droit naturel, ne peut valoir également pour les Etats d'après le droit des gens (parce que, en tant qu'Etats, ils possèdent déjà une constitution intérieure légale et par suite ils sont soustraits à la contrainte d'autres Etats qui voudraient les soumettre, d'après leurs concepts de droit, à une constitution légale élargie) ; comme pourtant la raison, du haut du trône du pouvoir moral législatif suprême, condamne absolument la guerre comme voie de droit, et fait, à l'inverse, de l'état de paix, le devoir immédiat, et comme cet état ne peut être institué ni assuré sans un contrat mutuel des peuples, — il faut qu'il y ait une alliance d'une espèce particulière qu'on peut nommer l'*alliance de paix* (*foedus pacificum*) et que l'on distinguerait d'un *contrat de paix* (*pactum pacis*) en ce que ce dernier chercherait à terminer simplement une guerre tandis que la première chercherait à terminer pour toujours toutes les guerres. Cette alliance ne vise pas à acquérir une quelconque puissance politique, mais seulement à conserver et à assurer la *liberté* d'un Etat pour lui-même et en même temps celle des autres Etats alliés, sans que pour autant ces Etats puissent se soumettre (comme des hommes à l'état de nature) à des lois publiques et à leur contrainte. — On peut présenter la possibilité de réaliser (la réalité objective)

cette idée de *fédération* qui doit progressivement s'étendre à tous les Etats et conduire ainsi à la paix perpétuelle. Car si, par chance, il arrive qu'un peuple puissant et éclairé parvienne à se constituer en république (qui, par nature, doit incliner à la paix perpétuelle), alors celle-ci servira de centre pour la confédération d'autres Etats qui s'y rattacheront et elle assurera ainsi, conformément à l'idée du droit des gens, un état de liberté entre les Etats et insensiblement, grâce à plusieurs liaisons de cette espèce, elle s'étendra de plus en plus.

Qu'un peuple dise : « Il ne doit y avoir entre nous aucune guerre, car nous voulons ne former qu'un Etat, c'est-à-dire nous voulons instituer un pouvoir suprême législatif, exécutif et judiciaire qui réglera pacifiquement nos conflits », — cela se comprend. — Mais si cet Etat dit : « Il ne doit y avoir aucune guerre entre moi et d'autres Etats, bien que je ne reconnaisse aucun pouvoir législatif suprême qui m'assure mon droit et moi le sien », on ne comprend plus du tout sur quoi je peux fonder la confiance en mon droit, sauf s'il y a un équivalent de l'alliance sociale civique, à savoir le libre fédéralisme que la raison doit lier d'une manière nécessaire au concept du droit des gens, si l'on veut d'une manière générale continuer à penser quelque chose sous ce terme.

Le concept de droit des gens comme droit à *la* guerre ne veut proprement rien dire (parce qu'il devrait être alors un droit de déterminer le droit non pas d'après des lois extérieures valables universellement et restreignant la liberté de chaque particulier, mais par la violence, d'après des maximes unilatérales). Par un tel droit il faudrait en effet comprendre que c'est justice si des hommes ainsi disposés s'anéantissent les uns les autres et trouvent ainsi la paix perpétuelle dans la vaste tombe qui recouvre toutes les horreurs de la violence ainsi que leurs auteurs. — Aux Etats, dans leurs rapports mutuels, la raison ne peut pas donner d'autre manière de sortir de cet état sans loi ne contenant que la guerre, que celle de s'accommoder, comme des particuliers qui renoncent à leur liberté sauvage (sans

loi), de lois publiques de contrainte et de constituer ainsi un *Etat des peuples* (s'accroissant à vrai dire sans cesse) et qui rassemblera finalement tous les peuples de la terre. Mais comme ces peuples suivant leur idée du droit n'en veulent pas et, par suite, rejettent *in hypothesi* ce qui est juste *in thesi*, seul l'équivalent *négatif* d'une *alliance* permanente, protégeant de la guerre et s'étendant toujours plus loin, peut, à la place de l'idée positive d'une *république mondiale* (si on ne veut pas tout perdre), retenir l'inclination guerrière qui craint le droit, mais qui présente le constant danger d'exploser (*Furor impius intus — fremit horridus ore cruento*⁹. Virgile)*.

3^e article définitif en vue de la paix perpétuelle.

« Le droit cosmopolitique doit se restreindre aux conditions de l'*hospitalité* universelle. »

358 Comme dans les articles précédents, il s'agit ici non de philanthropie, mais de *droit* ; aussi bien l'*hospitalité* (*hospitalitas*) signifie le droit pour l'étranger, à son arrivée sur le territoire d'un autre, de ne pas être traité

* Quand une guerre est terminée et qu'on conclut la paix, il ne messierait pas à un peuple de déclarer, après les actions de grâce, un jour de pénitence où, au nom de l'Etat, on demanderait pardon au ciel pour le grand péché dont le genre humain se rend, encore et toujours, coupable et qui consiste à refuser, dans les rapports avec d'autres peuples, de se plier à une constitution légale et, par fierté de son indépendance, à préférer user du moyen barbare qu'est la guerre (qui cependant ne règle rien de ce qui est recherché, à savoir le droit de chaque Etat). — Les actions de grâce au cours de la guerre, quand une *victoire* vient d'être remportée, les hymnes (en bon hébreu) qui sont chantées en l'honneur du *maître des phalanges*, forment un contraste non moins fort avec l'idée morale du père des hommes : en effet, outre l'indifférence (suffisamment triste) concernant la manière dont les peuples défendent leurs droits réciproques, elles témoignent encore de la joie d'avoir anéanti un grand nombre d'hommes ou leur bonheur.

par lui en ennemi. On peut le renvoyer, si cela n'implique pas sa perte, mais aussi longtemps qu'il se tient paisiblement à sa place, on ne peut pas l'aborder en ennemi. L'étranger ne peut pas prétendre à un *droit de résidence* (cela exigerait un traité particulier de bienfaisance qui ferait de lui, pour un certain temps, un habitant du foyer) mais à un *droit de visite* : ce droit, dû à tous les hommes, est celui de se proposer à la société, en vertu du droit de la commune possession de la surface de la terre, sur laquelle, puisqu'elle est sphérique, ils ne peuvent se disperser à l'infini, mais doivent finalement se supporter les uns à côté des autres et dont personne à l'origine n'a plus qu'un autre le droit d'occuper tel endroit. — Des parties inhabitées de cette surface, la mer et les déserts de sable, séparent cette communauté, d'une manière telle cependant que le *vaisseau* ou le *chameau* (le *vaisseau* du désert) permettent de se rapprocher les uns des autres par delà les contrées sans maître et d'utiliser, en vue d'un commerce possible, le droit de jouir de la *surface* qui appartient en commun au genre humain. L'inhospitalité des côtes maritimes (par exemple celles des barbares) qui permet de pirater les vaisseaux dans les mers voisines ou de réduire en esclavage les marins échoués, ou bien celle des déserts de sable (des bédouins arabes) qui considèrent comme un droit de piller ceux qui s'approchent des tribus nomades, sont contraires par conséquent au droit naturel ; mais ce droit d'hospitalité, c'est-à-dire l'autorisation accordée aux arrivants étrangers, s'arrête à la *recherche* des conditions de possibilité d'un commerce avec les anciens habitants. — De cette manière, des parties du monde éloignées peuvent entrer pacifiquement en relations mutuelles, relations qui peuvent finalement devenir publiques et légales et ainsi enfin rapprocher toujours davantage le genre humain d'une constitution cosmopolitique.

Si on compare à cela la conduite *inhospitalière* des Etats civilisés et particulièrement des Etats commerçants de notre partie du monde, l'injustice, dont ils font preuve, quand ils *visitent* des pays et des peuples étrangers (visite qui pour eux signifie la même chose

que la *conquête*) va jusqu'à l'horreur. L'Amérique, les pays des Nègres, les îles aux épices, le Cap, etc. étaient à leurs yeux, quand ils les découvrirent, des pays qui n'appartenaient à personne; ils ne tenaient aucun compte des habitants. En Inde orientale (en Hindoustan), ils introduisirent, sous le prétexte d'un simple projet de comptoirs commerciaux, des troupes étrangères, ce qui provoqua l'oppression des indigènes, le soulèvement des divers Etats de ce pays et jusqu'aux guerres largement étendues, la famine, la rébellion, la trahison et toute la litanie des maux qui oppriment le genre humain qu'on peut continuer à égrener.

La Chine* et le Japon (Nippon) qui avaient fait

* Pour désigner ce grand empire du nom dont il se qualifie lui-même (en l'occurrence *Chine* et non *Sine* ou un vocable similaire), il suffit de consulter l'*Alphabetum tibetum*¹⁰ de Georgius, pages 651-654, particulièrement la note b en bas de page. — A proprement parler, selon la remarque du professeur Fischer¹¹ de Saint-Petersbourg, il ne porte pas le nom déterminé dont il se qualifie lui-même; le nom le plus courant est encore celui du mot *Kin*, en l'occurrence *Or* (que les Tibétains expriment par le mot *Ser*); c'est pourquoi l'empereur s'appelle roi de l'*Or* (du pays le plus magnifique du monde); l'expression, dans le royaume lui-même, se prononce sans doute *Chin*, mais les missionnaires italiens (à cause des gutturales), l'ont sans doute prononcé : *Kin*. — Il ressort de là que le pays que les Romains avaient appelé le pays des *Seres* était la Chine mais que la soie fut expédiée en Europe via le *Grand-Tibet* (vraisemblablement via le *Petit-Tibet* et la Boukharie, via la Perse, etc.); ce qui conduit, si l'on connaît son rattachement au Petit-Tibet et par là au Japon, à maintes considérations sur l'ancienneté de cet Etat étonnant si on la compare à celle de l'Hindoustan; les considérations sur le nom *Sine* ou *Tchine* que les voisins paraissent donner à ce pays ne conduisent au contraire à rien. — Les très anciens rapports, bien qu'ils n'aient pas été bien connus, de l'Europe et du Tibet, peuvent peut-être également s'expliquer à partir de ce que *Hesychius*¹² nous en a conservé, à savoir par l'appel κοῦξ ομπᾶξ (*Konx Ompax*) du hiérophante dans les mystères d'Eleusis (cf. *Le Voyage du jeune Anarchasis*¹³, 5^e partie, p. 447 sq.). — Car selon l'*Alphabet tibétain* de Georgius, le mot *Concioa* signifie *Dieu* et il présente une ressemblance frappante avec *Konx*. *Pah-ciò* (*ibid.*, p. 520), que les Grecs pouvaient aisément prononcer : *pax*, signifie *promulgator legis*, la divinité présente dans toute la nature (appelé aussi *Cencresi*, p. 177). — Mais *Om*, que *La Croze*¹⁴ traduit par *benedictus*, *béni*, ne peut guère signifier autre chose, quand il est appliqué à Dieu, que le *glorifié* (p. 507). Or les lamas tibétains à qui le P. Franz. Horatius a

l'expérience de tels hôtes, leur ont, en conséquence, sagement permis, en ce qui concerne la Chine, l'accès certes, mais non l'entrée et, en ce qui concerne le Japon, il en a permis l'accès, mais à un seul peuple européen : les Hollandais qu'ils excluent cependant, comme des prisonniers, de toute communauté avec les indigènes. Le pire à ce propos (ce qui, du point de vue du juge moral peut être considéré comme le mieux) est que cette violence ne les satisfait même pas, que toutes ces sociétés commerciales sont près de s'effondrer dans un avenir proche, que les îles à sucre, ce siège de l'esclavage le plus cruel et le plus calculé, ne leur rapportent pas de véritable bénéfice, mais ne servent qu'indirectement à un dessein à vrai dire pas très louable, celui de former des marins pour les flottes de guerre, et de mener ainsi à nouveau des guerres en Europe ; tout cela sert aux puissances qui font grand cas de la piété et qui, alors qu'elles s'abreuvent de l'injustice, veulent se savoir prises pour des élus en matière d'orthodoxie.

Cependant, la communauté (plus ou moins étroite) formée par les peuples de la terre ayant globalement gagné du terrain, on est arrivé au point où toute atteinte au droit en *un* seul lieu de la terre est ressentie en *tous*. Aussi bien l'idée d'un droit cosmopolitique

souvent demandé ce qu'ils entendaient par Dieu (*Concioa*) ont à chaque fois donné la réponse suivante : « *C'est le rassemblement de tous les saints* » (c'est-à-dire des âmes bienheureuses qui sont, grâce à la renaissance lamaïque, revenues finalement dans le sein de la divinité après leurs nombreuses migrations dans toutes sortes de corps et ont été métamorphosés en *Burchane*, c'est-à-dire en êtres dignes d'adoration (p. 223) ; ainsi ce mot mystérieux, *Konx Ompax*, doit pouvoir signifier l'être suprême, *saint* (*Konx*) *bienheureux* (*Om*) et *sage* (*Pax*) qui est présent partout dans le monde (la nature personnifiée), et quand il fut utilisé dans les *mystères* grecs, il a dû probablement être signe pour les Epoptes de *monothéisme* par opposition au *polythéisme* de ce peuple, bien que P. *Horatius* (*loc. cit.*) flairât là-dessous un *athéisme*. — Mais la manière dont ce mot mystérieux est passé du Tibet aux Grecs, s'explique de la manière indiquée ci-dessus, et, inversement, c'est vraisemblablement par là également que le premier commerce entre la Chine et le Tibet (peut-être antérieur à celui avec l'Hindoustan) s'établit.

n'est pas un mode de représentation fantaisiste et extravagant du droit, mais c'est un complément nécessaire du code non écrit, aussi bien du droit civique que du droit des gens en vue du droit public des hommes en général et ainsi de la paix perpétuelle dont on ne peut se flatter de se rapprocher continuellement qu'à cette seule condition.

ANNEXE I

De la garantie de la paix perpétuelle

Ce qui donne cette *assurance* (cette garantie) n'est rien moins que la grande artiste, la *nature* (*natura daedala rerum*), dont le cours mécanique laisse manifestement briller une finalité qui fait s'élever, au travers de la discorde des hommes et même contre leur volonté, la concorde ; c'est pourquoi, de même qu'une cause agissant de manière contraignante et selon des lois inconnues de nous s'appelle *destin*, de même si l'on considère sa finalité dans le cours du monde, elle s'appelle *Providence* *, parce qu'elle manifeste la pro-

* Dans le mécanisme de la nature dont l'homme (comme être sensible) relève, se montre une forme qui se trouve déjà au fondement de son existence et que nous ne pouvons pas comprendre autrement qu'en supposant qu'elle est la fin que s'est proposée un auteur du monde qui l'a prédéterminée ; cette prédétermination nous l'appelons Providence (divine) en général ; pour autant que nous la plaçons au commencement du monde, nous l'appelons *Providence fondatrice* (*providentia conditrix* ; *semel jussit, semper parent*, Augustin) : mais si elle maintient le cours de la nature dans une conformité aux lois universelles de la finalité, nous l'appelons *Providence régnante* (*providentia gubernatrix*), puis Providence *directrice* (*providentia directrix*), pour les fins particulières que l'homme ne peut prévoir mais qu'il ne peut que conjecturer d'après le résultat ; et enfin, non plus Providence, mais *circonstances extraordinaires* (*directio extraordinaria*), si nous considérons des événements particuliers comme des fins divines ; mais vouloir reconnaître la Providence comme telle (puisque en fait elle renvoie à des miracles, bien que les événements ne soient pas appelés ainsi) est de la part des hommes une folle outrecuidance ; il est insensé et totalement présomptueux de conclure d'un événement particulier à un principe spécial de la

362 fonde sagesse d'une cause supérieure, tournée vers la fin ultime objective du genre humain et prédéterminant ce cours du monde ; à vrai dire nous ne reconnaissons pas à proprement parler la Providence dans les

cause efficiente (selon lequel cet événement serait la fin et non pas simplement la conséquence accessoire, conforme au mécanisme de la nature, d'une autre fin totalement inconnue de nous), quelles que soient la piété et l'humilité de la langue utilisée ici. — De même, diviser la Providence (considérée *materialiter*), selon la manière dont elle concerne les *objets* du monde, en Providence *universelle* et en Providence *particulière* (par exemple, elle pourvoierait à la conservation des genres de créatures, mais elle abandonnerait au hasard les individus), est faux et contradictoire ; car, justement, on l'appelle universelle précisément pour qu'on ne pense pas qu'aucune chose particulière puisse s'en excepter. — On s'est probablement proposé ici de diviser la Providence (considérée *formaliter*), selon la manière dont elle exécute son dessein, à savoir en Providence *ordinaire* (par exemple, la mort et la renaissance annuelles de la nature, lors du changement de saison) et en Providence *extraordinaire* (par exemple, le bois que les courants marins amènent près des côtes polaires où il ne peut pas pousser, vers les habitants de ces régions qui ne pourraient pas vivre sans lui) ; et, bien que nous puissions bien nous expliquer la cause physico-mécanique de ces phénomènes (par exemple, par les rives des pays tempérés, couvertes de bois, le long des fleuves où tombent ces arbres et que le Gulfstream entraîne plus loin), nous ne devons pas négliger la cause téléologique qui manifeste la prévoyance d'une sagesse régnant sur la nature. — En ce qui concerne le concept, en usage dans les écoles, de *concours* ou de coopération (*concursus*) divins à un effet dans le monde sensible, il doit être abandonné. Car vouloir accoupler deux éléments hétérogènes (*gryphes jungere equis*¹⁵) et faire compléter celui qui est lui-même la cause complète des changements du monde par sa propre Providence déterminante dans le cours du monde (qui aurait dû par conséquent être déficiente), par exemple dire que, *après Dieu*, le médecin a rétabli le malade, par conséquent était présent comme assistant, est *premièrement* contradictoire en soi. Car *causa solitaria non juvat*. Dieu est l'auteur du médecin comme de tous ses remèdes, et, si l'on veut remonter jusqu'au fondement originaire suprême et incompréhensible théoriquement pour nous, il faut lui attribuer l'effet *en totalité*. Ou bien on peut également l'attribuer *en totalité* au médecin, si nous replaçons cet événement dans la chaîne des causes du monde et l'expliquons d'après l'ordre de la nature. *Deuxièmement*, une telle manière de penser prive également de tous les principes déterminés pour juger un effet. Mais, dans un dessein *moral-pratique* (qui, par conséquent, est entièrement dirigé vers le suprasensible), par exemple, dans la croyance que Dieu viendra combler, également par des moyens incompréhensibles pour nous, le manque de notre

ouvrages artistes de la nature ; nous ne la *déduisons* pas non plus de ceux-ci, mais (comme dans tout ce qui concerne le rapport de la forme des choses à des fins en général), nous pouvons et devons seulement l'*ajouter par la pensée*, afin de nous faire un concept de sa possibilité, par analogie avec les actions de l'art humain ; mais la représentation de leur rapport et de leur concordance avec la fin (la fin morale) que la raison nous prescrit immédiatement est une idée qui est certes transcendante d'un point de vue *théorique*, mais qui, d'un point de vue pratique (par exemple, si l'on considère le concept du devoir de *paix perpétuelle*, pour utiliser à cette fin, ce mécanisme de la nature) est bien fondée dogmatiquement et en réalité. — L'emploi du mot : nature, quand il s'agit simplement, comme ici, de théorie (et non de religion) convient également davantage aux bornes de la raison humaine (qui doit, si l'on considère le rapport des causes et des effets, se tenir à l'intérieur des limites de l'expérience possible) et est plus *modeste* que l'expression : *Providence*, Providence qui est reconnaissable pour nous et qui permet de s'attacher présomptueusement des ailes d'Icare pour se rapprocher du secret de son insondable dessein.

Avant de préciser maintenant cette garantie, il sera nécessaire de faire des recherches préalables sur les dispositions que la nature a prises pour les personnages qui jouent sur son grand théâtre et qui rendent finalement nécessaire la garantie de la paix ; — mais ensuite, il faudra, dans un premier temps, déterminer la manière dont elle fournit cette garantie.

Sa disposition provisoire consiste en ceci : 1° elle a eu soin que les hommes puissent vivre dans toutes les

propre justice, à condition que notre intention ait été pure et que nous ne renoncions à aucun de nos efforts vers le bien, le concept du *concursum* divin convient tout à fait et est même nécessaire ; mais il va de soi que personne ne doit chercher à *expliquer* par là une bonne action (comme événement dans le monde), ce qui implique une prétendue connaissance théorique du suprasensible et est, par conséquent, absurde.

contrées de la terre ; — 2° elle les a menés, par le biais de la *guerre*, partout, même dans les contrées les plus inhospitalières, pour les peupler ; — 3° elle les a contraints, par le biais de cette même guerre, à nouer des rapports plus ou moins légaux. — Que, dans les déserts froids au bord de la mer polaire, pousse encore de la mousse que le *renne* déterre sous la neige pour servir lui-même de nourriture ou encore d'attelage à l'Ostiaque ou au Samoyède ; ou bien que les déserts de sable salés contiennent encore le *chameau*¹⁶ qui semble avoir été créé en quelque sorte pour pouvoir y voyager et ne pas les laisser inutilisés, est déjà admirable. Mais la fin apparaît d'une manière encore plus évidente, si l'on remarque la manière dont, outre les animaux à fourrure, au bord de la mer polaire, les phoques, les morses et les baleines fournissent aux habitants de ces contrées la nourriture grâce à leur chair et le chauffage grâce à leur huile. Mais surtout, ce qui suscite l'admiration, c'est la prévoyance de la nature qui approvisionne en bois flottant (sans qu'on sache exactement d'où il provient) ces contrées sans végétation ; sans ce matériau, les habitants ne pourraient mettre au point leurs véhicules, leurs armes ou leurs cabanes d'habitation, alors qu'ils ont déjà fort à faire dans leur guerre contre les animaux, pour vivre pacifiquement entre eux. — — Mais ce qui les a *poussés dans ces contrées* n'a été probablement rien d'autre que la guerre. Le premier *instrument de guerre* parmi tous les animaux que l'homme, à l'époque du peuplement de la terre, a appris à apprivoiser est le *cheval* — car l'éléphant appartient à une époque plus tardive, à une époque où les Etats déjà institués connaissaient le luxe ; de même l'art de cultiver certaines graminées appelées *céréales* dont nous ne pouvons plus aujourd'hui connaître la propriété originaire, comme également la multiplication et l'amélioration des *espèces* de *fruits* par transplantation et greffe (en Europe peut-être seulement de deux espèces : les pommes et les poires sauvages) ne purent apparaître que dans la situation d'Etats déjà institués, où la propriété foncière se trouvait garantie ; — lorsque les hommes vivant aupa-

ravant dans une liberté sans loi se furent convaincus de passer d'une vie de *chasseur* *, de pêcheur et de berger à une vie d'*agriculteur*, ils découvrirent ensuite le *sel* et le *fer* qui furent peut-être les premiers articles, recherchés à l'entour, d'un commerce entre différents peuples et grâce auxquels ils furent d'abord amenés à établir un *rapport pacifique* entre eux, puis même un rapport d'entente, de communauté et de paix avec les peuples plus éloignés.

Or comme la nature a pris soin que les hommes *pussent* vivre partout sur la terre, elle a voulu en même temps, également despotiquement, qu'ils *dussent* vivre partout, même si ce devait être contre leur gré et même sans que ce devoir supposât en même temps un concept de devoir qui les obligerait au moyen d'une loi morale — mais elle a choisi la guerre pour parvenir à sa fin. — Nous voyons en effet des peuples dont l'unité d'origine se manifeste par l'unité de leur langue, comme les *Samoyèdes* près de la mer polaire, d'une part, et un peuple qui en est éloigné de deux cents lieues, dans les monts *Altai*, qui parlent une langue voisine, d'autre part ; entre eux s'est introduit un autre peuple, le peuple mongol, peuple de cavaliers et donc guerrier, qui a coupé cette partie de la tribu de l'autre et l'a repoussée au loin dans les contrées polaires les plus inhospitalières où elle ne se serait sûrement pas répandue de son propre gré * ; de même les *Finnois*,

* De tous les genres de vie, la *vie de chasseur* est sans aucun doute le plus contraire à la constitution civilisée, parce que les familles qui doivent se disperser pour la chasse, deviennent bientôt *étrangères* les unes aux autres, puis, disséminées dans de vastes forêts, bientôt *hostiles*, car chacune a besoin de beaucoup d'espace pour se procurer sa nourriture et ses vêtements. — L'*interdiction du sang faite à Noé*, (Gen. IX 4-6) (qui, souvent répétée, fut imposée, il est vrai pour d'autres considérations, comme condition par les Juifs chrétiens aux païens récemment entrés dans le christianisme (Act. XV, 20 et XXI, 25)), paraît n'avoir été rien d'autre originellement que l'interdiction de la *vie de chasseur* ; parce que, dans cette vie, se rencontre souvent l'occasion de manger de la viande crue, et si ce dernier point est interdit, le premier l'est également.

* On pourrait se demander la chose suivante : si la nature a voulu que les côtes polaires ne restent pas inhabitées, qu'advierait-il de ses habitants si un jour (comme il faut s'y attendre) elle ne lui

365 dans la contrée la plus septentrionale de l'Europe, appelés *Lapons*, aujourd'hui également très éloignés des *Hongrois* mais apparentés à eux par la langue, en furent séparés par des peuples gothiques et sarmates qui se sont introduits entre eux ; et qu'est-ce qui peut avoir mené les *Esquimaux* (peut-être des aventuriers européens très anciens, une race en tout cas totalement différente de tous les Américains) au nord et les *Peschères* au sud de l'Amérique jusqu'à la Terre de feu, sinon la guerre dont la nature se sert comme d'un moyen pour peupler la terre en tout lieu ? Mais la guerre elle-même n'a pas besoin de motifs particuliers, au contraire elle paraît greffée sur la nature humaine et même passer pour quelque chose de noble auquel l'homme est poussé par la pulsion de l'honneur et non par des mobiles égoïstes. Ainsi le *courage à la guerre* est jugé (par les sauvages américains comme par les sauvages européens à l'époque de la chevalerie) comme ayant immédiatement une grande valeur, non seulement *quand* il y a une guerre (comme de juste), mais aussi *pour* qu'il y ait une guerre, et souvent celle-ci est entreprise à seule fin de manifester ce courage ; ainsi la guerre a en elle-même une *dignité* intérieure, si bien que même des philosophes en font l'éloge comme d'un certain anoblissement de l'humanité, ignorant la parole de ce Grec : « la guerre est fâcheuse en ce qu'elle fait plus de gens méchants qu'elle n'en emporte ». — Voilà pour ce que la nature fait *en vue de sa propre fin*, eu égard au genre humain comme classe animale.

Reste maintenant la question qui concerne l'essentiel du dessein de la paix perpétuelle : que fait la nature dans ce dessein, relativement à la fin que la propre

amenait plus de bois flottant ? Car il faut croire que, avec le progrès de la civilisation, les habitants des contrées tempérées utiliseront mieux le bois qui pousse près des rives de leurs fleuves, et ne le laisseront pas tomber dans les fleuves qui l'emportent dans la mer. Je réponds : les habitants de l'*Obi*, du *Ienisséï*, de la *Lena*, etc., le leur amèneront par le commerce et l'échangeront pour les produits du règne animal dont la mer, près des côtes polaires est très riche, à condition que la nature les ait d'abord contraints à faire la paix entre eux.

raison de l'homme se propose comme devoir ? Que fait-elle par conséquent pour favoriser son *dessein moral* ? Comment garantit-elle que, ce que l'homme *devrait* faire d'après des lois de liberté mais ne fait pas, il le *fera* avec certitude, sans préjudice de cette liberté, par le biais d'une contrainte de la nature, et cela d'après les conditions du droit public, *du droit des Etats, du droit des gens et du droit cosmopolitique* ? — Quand je dis de la nature : elle *veut* que ceci ou cela arrive, cela signifie moins qu'elle nous impose le devoir de le faire (car seule la raison pratique, libre de toute contrainte, le peut) que ceci : elle le fait elle-même, que nous le voulions ou non (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*¹⁷).

1. Même si un peuple n'était pas contraint, sous l'effet d'une dissension intérieure, à se soumettre à la contrainte de lois publiques, la guerre, de l'extérieur, l'y contraindrait pourtant ; en effet, d'après l'ouvrage de la nature mentionné plus haut, chaque peuple, trouvant devant lui un autre peuple voisin qui le refoule, doit, contre lui, se constituer intérieurement en un *Etat* pour constituer une *puissance* armée contre lui. Or la constitution *républicaine* est la seule qui soit parfaitement adéquate au droit des hommes, mais elle est aussi la plus difficile à fonder et encore plus à conserver ; au point que nombreux sont ceux qui affirment que ce devrait être un Etat d'*anges*, parce que les hommes, à cause de leurs inclinations égoïstes, seraient incapables d'une constitution d'une forme aussi sublime. Cependant la nature vient en aide à la volonté universelle, fondée en raison, volonté vénérée mais impuissante en pratique, et cela justement par le biais de ces inclinations égoïstes ; aussi suffit-il d'une bonne organisation de l'Etat (qui est, sans aucun doute, au pouvoir des hommes) pour tourner les unes vers les autres les forces des hommes d'une manière telle que l'une soit entrave l'effet destructeur des autres soit le supprime ; ainsi pour la raison, le résultat est le même que si ces forces opposées n'existaient pas, et ainsi l'homme, même s'il n'est pas un homme moralement bon, est contraint d'être cependant un bon

citoyen. Le problème de l'institution de l'Etat, aussi difficile qu'il paraisse, n'est pas insoluble, même pour un peuple de démons (pourvu qu'ils aient un entendement) et s'énonce ainsi : « organiser une foule d'êtres raisonnables qui tous ensemble exigent, pour leur conservation, des lois universelles, dont cependant chacun incline secrètement à s'excepter, et agencer leur constitution d'une manière telle que, bien que leurs intentions privées s'opposent entre elles, elles soient cependant entravées, et ainsi, dans leur conduite publique, le résultat est le même que s'ils n'avaient pas eu de telles mauvaises intentions ». Il faut qu'un tel problème puisse *être résolu*. Car le problème ne requiert pas l'amélioration morale des hommes, mais seulement de savoir comment on peut faire tourner au profit des hommes le mécanisme de la nature pour diriger au sein d'un peuple l'antagonisme de leurs intentions hostiles, d'une manière telle qu'ils se contraignent mutuellement eux-mêmes à se soumettre à des lois de contrainte, et produisent ainsi l'état de paix où les lois disposent d'une force. Si l'on regarde les Etats effectivement existants et organisés encore très imparfaitement, on voit qu'ils se rapprochent déjà beaucoup pourtant dans leur comportement extérieur de ce que l'idée du droit prescrit, même si la moralité intérieure n'en est évidemment pas la cause (de même qu'il ne faut pas attendre de la moralité, la bonne constitution de l'Etat, mais à l'inverse de cette dernière d'abord, la bonne formation d'un peuple); par conséquent, la raison peut utiliser le mécanisme de la nature, par le biais des inclinations égoïstes qui agissent naturellement les unes sur les autres également extérieurement, comme d'un moyen pour faire place à sa propre fin, à savoir la prescription du droit, et, par conséquent, également, pour autant que cela dépend de l'Etat lui-même, pour promouvoir et assurer la paix intérieure aussi bien que la paix extérieure — il faut donc dire ici : la nature *veut* irrésistiblement que le droit obtienne pour finir le pouvoir suprême. Or ce qu'on néglige de faire maintenant, finit par se faire de soi-même, même si c'est au prix de difficultés. — « Si on

plie le roseau trop fort, il se brise ; et qui veut trop, ne veut rien » *Bouterwek*¹⁸.

2. L'idée du droit des gens suppose la *séparation* de nombreux Etats voisins, indépendants les uns des autres, et bien qu'un tel état soit déjà en soi un état de guerre (si une union fédérative des Etats ne prévient pas l'éclatement des hostilités), celui-ci, d'après l'idée de la raison, vaut encore mieux que la fusion des Etats en une puissance dépassant les autres et se transformant en monarchie universelle ; en effet, les lois, au fur et à mesure que le gouvernement prend de l'extension, perdent de plus en plus de leur vigueur et un despotisme sans âme, après avoir extirpé les germes du bien, tombe finalement quand même dans l'anarchie. C'est cependant le désir de chaque Etat (ou de son chef suprême) de se placer de cette manière dans un état de paix durable et de dominer autant que possible le monde entier. Mais la *nature veut* qu'il en soit tout autrement. — Elle se sert de deux moyens pour empêcher les peuples de se mélanger et pour les séparer : la diversité des *langues* et des *religions** ; certes celle-ci entraîne le penchant à la haine réciproque et des prétextes de guerre, mais elle conduit, avec les progrès de la civilisation et le rapprochement progressif des hommes, d'une plus grande concorde dans les principes à une entente dans la paix qui n'est pas provoquée et assurée comme ce despotisme (sur le cimetière de la liberté) par l'affaiblissement de toutes les forces, mais par leur équilibre et leur émulation la plus vive.

* *Diversité des religions* ; expression singulière ! Aussi singulière que si l'on parlait également de *morales* diverses. Il peut bien y avoir diverses manières de croire relevant non de la religion, mais de l'histoire des moyens utilisés pour la promouvoir et appartenant au champ de l'érudition, et, de même, des *livres de religion* divers (le Zendavesta, les Védas, le Coran, etc.) mais il ne peut y avoir qu'une seule *religion* valant pour tous les hommes et tous les temps. Ces manières de croire ne peuvent donc contenir rien d'autre que le véhicule de la religion, ce qui est contingent et peut varier selon la diversité des temps et des lieux.

,368

3. De même que la nature sépare sagement les peuples, que la volonté de chaque Etat, et ce même d'après les fondements du d^roit des gens, aimerait réunir sous sa domination par la ruse ou la violence, de même elle réunit également, d'autre part, les peuples que le concept de droit cosmopolitique n'aurait pas garantis contre la violence et la guerre, par le biais de leur égoïsme mutuel. C'est *l'esprit de commerce* qui ne peut coexister avec la guerre et qui tôt ou tard s'empare de chaque peuple. Comme en effet, parmi toutes les puissances (moyens) subordonnées à la puissance de l'Etat, la *puissance d'argent* pourrait bien être la plus fiable, les Etats se voient forcés (certainement pas sous l'effet des mobiles de la moralité) de promouvoir la noble paix, et où que la guerre menace d'éclater dans le monde, de protéger la paix par des interventions, exactement comme si les Etats se trouvaient engagés, pour cette raison, dans des alliances durables ; car de grandes unions en vue de la guerre ne peuvent, d'après la nature de la chose, se rencontrer que très rarement et encore plus rarement réussir. — C'est de cette manière que la nature, par le biais des mécanismes des inclinations humaines elles-mêmes, garantit la paix perpétuelle ; cette assurance, il est vrai, n'est pas suffisante pour *prédire* (théoriquement) son avenir, mais elle suffit dans un dessein pratique pour qu'on se fasse un devoir de travailler à cette fin (qui n'est pas simplement chimérique).

ANNEXE II¹⁹

Article secret en vue de la paix perpétuelle

Dans des procédures de droit public, un article secret est, objectivement, c'est-à-dire si l'on considère son contenu, une contradiction ; mais subjectivement, si on le juge d'après la qualité de la personne qui le dicte, il est possible qu'il s'y trouve un secret, parce que cette personne estime délicat pour sa dignité de s'en déclarer publiquement l'auteur.

L'unique article de cette espèce est contenu dans la proposition suivante : *les Etats armés pour la guerre doivent consulter les maximes des philosophes concernant les conditions de possibilité de la paix publique.*

Mais l'autorité législative d'un Etat, auquel il faut naturellement attribuer la plus grande sagesse, semble se discréditer en cherchant à s'instruire auprès de ses *sujets* (les philosophes) des principes de sa conduite envers d'autres Etats ; il semble pourtant très conseillé de le faire. Ainsi l'Etat devra y exhorter *tacitement* (c'est-à-dire, en en faisant un secret) les philosophes, ce qui signifie ceci : il les *laissera parler* librement et publiquement des maximes universelles de la conduite de la guerre et de l'établissement de la paix (car ils le feront déjà bien d'eux-mêmes, si on ne le leur interdit pas) et l'accord mutuel des Etats sur ce point ne nécessite, dans ce dessein, aucune convention particulière entre eux, car il se trouve déjà inclu dans l'obligation provenant de la raison humaine universelle (moralement législatrice). — On ne dit pas pour autant ici que l'Etat doit accorder aux principes du philosophe

la préférence sur les sentences du juriste (le représentant de la puissance de l'Etat), on veut seulement que celui-ci soit *écouté*. Le juriste qui a pris pour symboles la *balance* du droit et, en outre, le glaive de la justice, se sert d'ordinaire du glaive, non pas pour simplement éloigner le droit de toute espèce d'influence étrangère, mais pour placer le glaive sur celui des plateaux qui ne veut pas pencher (*vae victis*); ce pour quoi le juriste, qui n'est pas en même temps (en matière de moralité) philosophe, éprouve la plus grande tentation, parce que sa fonction consiste seulement à appliquer des lois existantes et non pas à faire des recherches pour savoir si ces lois n'ont pas elles-mêmes besoin d'être améliorées, et il met ce rang, en fait l'un des plus bas de sa faculté parce qu'il s'accompagne de puissance (comme c'est le cas également des deux autres facultés), au nombre des plus élevés. — La faculté de philosophie, soumise à ces pouvoirs ligüés, se trouve à un niveau très bas. Ainsi dit-on, par exemple, de la philosophie qu'elle est la *servante* de la théologie (et on dit la même chose des deux autres). — Mais on ne voit pas exactement « si elle précède avec le flambeau sa gracieuse dame ou si elle la suit en portant sa traîne²⁰ ».

Il ne faut pas s'attendre à ce que des rois philosopent ou à ce que des philosophes deviennent rois, mais il ne faut pas non plus le souhaiter, parce que détenir le pouvoir corrompt inévitablement le jugement libre de la raison. Mais que des rois ou des peuples royaux (se dominant eux-mêmes en suivant des lois d'égalité) ne laissent pas la classe des philosophes disparaître ou être privés de parole, mais la laissent parler publiquement, est indispensable pour éclairer les affaires des uns et des autres, et, parce que la classe des philosophes, d'après sa nature, est incapable de se liguer en bandes et en clubs, elle ne peut être suspectée, par médisance, de *propagande*.

APPENDICE I

*De la discordance entre la morale et la politique,
eu égard au dessein de la paix perpétuelle*

VIII

Déjà par elle-même, la morale est une pratique au sens objectif, en tant qu'ensemble des lois commandant inconditionnellement et conformément auxquelles nous *devons* agir et c'est une absurdité manifeste de vouloir, après avoir reconnu une autorité au concept de devoir, ajouter que pourtant on ne *peut* pas agir. Car, dans ces conditions, ce concept disparaît de lui-même de la morale (*ultra posse nemo obligatur*) ; par conséquent, il ne peut y avoir aucun conflit entre la politique, en tant que doctrine du droit pratique, et la morale, en tant que doctrine du droit également mais théorique (par conséquent, aucun conflit entre la pratique et la théorie) : il faudrait sinon entendre par morale une *doctrine* universelle de *prudence*, c'est-à-dire une théorie des maximes permettant de choisir les moyens les plus appropriés aux desseins réputés avantageux, c'est-à-dire nier d'une manière générale l'existence d'une morale.

La politique dit : « *Soyez prudents comme les serpents* » : la morale ajoute (comme condition restrictive) : « *et comme les colombes, soyez sans détour* ». Si l'une et l'autre ne peuvent pas coexister dans un seul commandement, alors il y a effectivement conflit entre la politique et la morale ; mais si l'une et l'autre doivent s'unir absolument, alors le concept du contraire est absurde et la question de savoir comment il faut régler ce conflit ne se présente même pas comme un problème. Bien que la proposition : *l'honnêteté est la*

meilleure politique renferme une théorie que la pratique, malheureusement ! contredit très fréquemment, la proposition, également théorique : *l'honnêteté est meilleure que toute politique* est au-dessus de toute objection, voire est la condition inévitable de la politique. Le dieu-limite de la morale ne cède pas devant Jupiter (le dieu-limite du pouvoir) ; car Jupiter est lui-même soumis au destin : en effet, la raison n'est pas suffisamment éclairée pour embrasser du regard la série des causes prédéterminantes qui permet de pronostiquer avec assurance, d'après le mécanisme de la nature, le résultat heureux ou malheureux des faits et gestes des hommes (bien qu'elle permette de l'espérer conforme à ses vœux). Mais ce qu'on a à faire pour rester sur la voie du devoir (et suivre les règles de la sagesse), la raison nous l'indique en tout lieu et d'une manière suffisamment lumineuse pour nous mener ainsi jusqu'à la fin ultime.

I,371

Or le praticien (pour qui la morale n'est qu'une simple théorie) fonde sa désolante condamnation de notre généreuse espérance (tout en concédant le *devoir* et le *pouvoir*), à proprement parler, sur le point suivant : il prétend prévoir, d'après la nature de l'homme, que celui-ci ne *voudra* jamais ce qui est exigé pour mettre en œuvre la fin conduisant à la paix perpétuelle. — Il est vrai que le vouloir de *tous* les hommes *pris en particulier* de vivre dans une constitution légale d'après des principes de liberté (l'unité *distributive* de la volonté de *tous*) ne suffit pas pour parvenir à cette fin, il faut aussi que *tous ensemble* veuillent cet état (l'unité *collective* de la volonté unifiée) : cette solution d'un problème difficile est encore exigée pour que la société civile forme un tout ; et comme, ainsi, à cette diversité des vouloirs particuliers de tous, il faut encore ajouter une cause qui les unifie, et qui en tire ainsi une volonté commune, ce dont aucune d'elles n'est capable, il ne faut pas compter, *pour mettre à exécution* cette idée (dans la pratique) et commencer un état de droit, sur autre chose que la *violence*, et c'est sur la contrainte de cette dernière que se fondera ensuite le droit public ; il est vrai que

(puisque, par ailleurs, on ne peut guère compter sur l'intention morale du législateur d'abandonner au peuple; après avoir opéré son unification à partir d'une foule sauvage, le soin de réaliser, par une volonté commune, une constitution de droit), il faut s'attendre, déjà d'avance, à un grand écart entre cette idée (théorique) et l'expérience effective.

On dit alors : une fois que quelqu'un a le pouvoir entre ses mains, il ne se laissera pas prescrire des lois par le peuple. Dès qu'un Etat est en situation de ne se soumettre à aucune loi extérieure, il ne se rendra pas, en ce qui concerne la manière d'affirmer son droit face aux autres Etats, dépendant de leur tribunal et même une partie du monde qui se sent supérieure à une autre qui, par ailleurs, ne contrecarre pas ses projets, ne laissera pas de recourir, pour renforcer sa puissance au moyen qu'est la spoliation ou même la domination ; et c'est ainsi que tous les plans théoriques du droit politique, du droit des gens et du droit cosmopolitique, se dissipent en idéaux creux et inapplicables ; au contraire, une pratique qui est fondée sur des principes empiriques de la nature humaine et qui ne dédaigne pas de tirer un enseignement pour ses maximes de la manière dont va le monde, pourrait seule espérer trouver un fondement assuré pour son édifice de prudence politique.

Certes, s'il n'y a pas de liberté et pas de loi morale fondée sur elle, mais si tout ce qui arrive ou peut arriver n'est que simple mécanisme de la nature, alors la politique (en tant qu'art d'utiliser ce mécanisme pour gouverner les hommes) est toute la sagesse pratique et le concept de droit est une idée creuse. Mais si on considère comme nécessité inévitable de lier ce concept avec la politique, voire de l'élever à une condition restrictive de la politique, alors il faut admettre la possibilité de leur réunion. Or je peux bien concevoir un *politique moral*, c'est-à-dire quelqu'un qui considère que les principes de la prudence politique peuvent coexister avec la morale, mais non pas un *moraliste politique* qui se forge une morale qui soit profitable à l'intérêt de l'homme d'Etat.

Le politique moral se donnera le principe suivant : si jamais, dans la constitution de l'Etat ou bien dans les rapports entre Etats, se présente un vice qu'on n'a pas pu prévenir, que ce soit un devoir, et particulièrement pour les chefs suprêmes de l'Etat, d'être attentifs à la manière de le corriger le plus tôt possible suivant le droit naturel, comme l'idée de la raison nous en présente le modèle sous les yeux, leur égoïsme dût-il être sacrifié. Or, comme rompre une alliance d'union civique ou cosmopolitique, avant qu'une meilleure constitution ne soit prête à prendre sa place, est contraire à toute prudence politique et en accord sur ce point avec la morale, il serait de fait absurde d'exiger de corriger ce vice immédiatement et violemment ; mais ce qu'on peut pourtant exiger des puissants, c'est qu'au moins soit présente à leur esprit la maxime de la nécessité d'un tel amendement, afin de se rapprocher constamment de la fin (de la meilleure constitution d'après les lois du droit). Un Etat peut bien déjà *se gouverner* d'une manière républicaine bien que, d'après la constitution présente, il détienne encore une *puissance souveraine* despotique ; jusqu'à ce que progressivement le peuple devienne réceptif à l'influence de la simple idée de l'autorité de la loi (exactement comme si la loi détenait un pouvoir physique) et soit ensuite en mesure d'être l'auteur de sa propre législation (laquelle est originairement fondée sur le droit). Même si une constitution plus conforme à la loi avait été imposée d'une manière non conforme au droit, par la violence d'une *révolution* résultant d'une mauvaise constitution, il ne faudrait cependant pas tenir pour licite de ramener le peuple à l'ancienne constitution, bien que tous ceux qui se seraient mêlés pendant la révolution, par la violence ou par la ruse, à celle-ci, devraient se soumettre, à bon droit, aux sanctions dont sont passibles les rebelles. Mais en ce qui concerne le rapport extérieur des Etats, on ne peut pas exiger d'un Etat qu'il renonce à sa constitution, même si elle est despotique (car elle est pourtant la plus forte qui se puisse opposer aux ennemis extérieurs) aussi longtemps qu'il court le danger d'être aussitôt absorbé par d'autres Etats ; par

conséquent, il faut autoriser le renvoi de l'exécution de ce projet à une occasion plus favorable *.

Il se peut bien que les moralistes despotisants (qui pèchent dans l'application) offensent de multiples manières la prudence politique (à cause des mesures préconisées ou prises de manière précipitée) : toutefois l'expérience doit, quand ils offensent ainsi la nature, les mettre peu à peu sur une meilleure voie ; au contraire les politiques moralisants maquillent les principes politiques contraires au droit, et sous le prétexte que la nature humaine n'est pas *capable* du bien tel que la raison en prescrit l'idée, ils rendent impossible, pour autant que c'est en leur pouvoir, toute amélioration et perpétuent l'atteinte au droit.

Au lieu de se tourner vers la pratique dont ils se vantent, ces prudents hommes politiques préfèrent les recettes pratiques et ne sont préoccupés que d'abonder dans le sens du pouvoir dominant du moment (pour ne pas manquer de satisfaire leurs intérêts privés) et par là ils trahissent ainsi le peuple voire le monde entier, à la manière des authentiques juristes (des juristes de *métier* et non des *juristes-législateurs*), lorsqu'ils se risquent dans la politique. Car comme les juristes n'ont pas à se livrer à des arguties personnelles sur la législation, mais à appliquer ce que commande en l'occurrence le droit commun, chaque constitution juridique actuellement

* Ce sont des lois permissives de la raison qui autorisent à laisser subsister un Etat de droit public entaché d'injustice jusqu'au moment où tout aura mûri de soi-même, ou aura été acheminé vers la maturité par des moyens pacifiques, jusqu'à un complet renversement, tant il est vrai que n'importe quelle constitution *de droit*, même si elle n'est conforme au droit que dans une faible mesure, vaut encore mieux que pas de constitution du tout, car ce destin-là (l'anarchie) provoquerait une réforme *précipitée*. — La sagesse de l'Etat considérera donc comme son devoir, dans l'état actuel des choses, de faire des réponses conformes à l'idéal du droit public ; et quant aux révolutions, dans la mesure où la nature les amène d'elle-même, de les utiliser, non pour maquiller une oppression encore plus grande, mais comme un appel de la nature pour parvenir, par une réforme fondamentale, à une constitution légale, fondée sur des principes de liberté durable.

374 en vigueur, et si celle-ci a été corrigée en haut lieu, celle qui lui succède maintenant, doit, à leurs yeux, être la meilleure et c'est ainsi que tout se présente dans l'ordre mécanique requis. Mais, si l'art qu'ils ont d'être partout à l'aise leur inspire l'illusion de pouvoir juger également des principes d'une *constitution politique* en général, d'après des concepts de droit (par conséquent *a priori* et non pas empiriquement), s'ils se font fort de connaître *les hommes* (ce à quoi, il est vrai, il faut s'attendre, parce qu'ils ont affaire à beaucoup d'entre eux), sans connaître *l'homme* et ce que l'on peut en faire (ce qui requiert un point de vue plus élevé de l'observation anthropologique) et si, munis de ces concepts, ils abordent le droit civique et le droit des gens comme le prescrit la raison, alors ils ne pourront accomplir ce passage que dans un esprit de chicane : en suivant leur procédé habituel (procédé mécanique et conforme à des lois de contrainte données despotiquement), et en l'appliquant même là où les concepts de la raison ne veulent connaître qu'une contrainte légale conforme aux principes de liberté, qui seuls rendent d'abord possible une constitution politique valable en droit ; ce problème, le prétendu praticien croit pouvoir le résoudre en négligeant cette idée, empiriquement, par l'expérience qu'il a de la manière dont sont érigées les meilleures constitutions encore en vigueur jusqu'à aujourd'hui, mais pour la plupart contraires au droit. — Les maximes dont il se sert pour cela (bien qu'il ne veuille pas les énoncer), reviennent à peu près aux maximes sophistiquées suivantes :

1. *Fac et excusa*. Saisis l'occasion favorable pour t'emparer, de ta propre autorité (du droit d'un Etat soit sur son peuple, soit sur un autre peuple voisin) ; la justification se présentera, *une fois le fait accompli*, et permettra de maquiller la violence (particulièrement dans le premier cas où le pouvoir suprême, à l'intérieur, est en même temps l'autorité législative à laquelle il faut obéir sans ratiociner) bien plus facilement et plus élégamment que si l'on voulait réfléchir d'abord aux arguments convaincants, et puis attendre les contre-arguments. Cet aplomb donne même quel-

que apparence que l'on est intérieurement convaincu que l'action est conforme au droit, et le dieu *bonus eventus* est, après cela, le meilleur défenseur du droit.

2. *Si fecisti nega*. Les méfaits que tu as commis, comme par exemple amener ton peuple à désespérer et par suite, à se révolter, nie en être responsable ; au contraire, affirme que la responsabilité en incombe à la désobéissance des sujets, ou bien, si tu t'es emparé d'un peuple voisin, à la nature de l'homme qui, s'il ne devance pas autrui par la violence, peut compter avec certitude qu'autrui le devancera et s'emparera de lui.

3. *Divide et impera*. Soit : si, dans ton peuple, il y a certains chefs privilégiés qui t'ont simplement choisi pour être leur chef suprême (*primus inter pares*), sème la désunion parmi eux et brouille-les avec le peuple : range-toi alors du côté du peuple en lui faisant miroiter une plus grande liberté, et tout alors dépendra de ta volonté inconditionnelle. Ou bien s'il y a des Etats extérieurs, provoquer la dissension parmi eux est un moyen assez sûr de te les soumettre l'un après l'autre, sous couvert d'assistance au plus faible.

Les maximes politiques ne leurrent, il est vrai, personne ; car elles sont, dans leur ensemble, déjà universellement connues ; aussi n'y a-t-il pas lieu d'en rougir, comme si l'injustice sautait trop manifestement aux yeux. Car comme le jugement de la multitude ne fait jamais rougir de honte les grandes puissances qui ne rougissent que les unes devant les autres, mais comme, en ce qui concerne ces principes, seul leur échec, et non leur publicité, les fait rougir (car en ce qui concerne la moralité des maximes, elles sont toutes d'accord entre elles), il leur reste toujours la certitude de pouvoir compter sur l'honneur politique, en l'occurrence sur l'honneur d'étendre leur puissance, quel que soit le moyen par lequel on peut y parvenir *.

* Même si on peut douter de trouver une certaine malignité enracinée dans la nature humaine chez des hommes qui vivent ensemble dans un Etat et même si l'on peut considérer, avec une certaine apparence, que la déficience, et non la malignité, d'une civilisation pas encore assez avancée (la grossièreté) était la cause des

*
**

376 Des méandres de serpent auxquels recourt une doctrine de prudence immorale qui fait naître l'état de paix parmi les hommes à partir de l'état de guerre propre à l'état de nature, il ressort au moins ceci : les hommes, aussi bien dans leurs rapports privés que dans leurs rapports publics ne peuvent se soustraire au concept de droit et n'osent pas publiquement fonder la politique sur les simples artifices de la prudence et par conséquent refuser toute obéissance au concept d'un droit public (ce qui est particulièrement frappant dans le cas du droit des gens) ; au contraire, ils lui rendent tous les honneurs qui lui sont dus, quand bien même ils devraient imaginer des centaines de subterfuges et de déguisements pour s'y dérober dans la pratique et

manifestations de leur manière de penser contraires à la loi, cette malignité saute pourtant aux yeux, manifestement et sans objection possible, dans les rapports extérieurs mutuels des *Etats*. A l'intérieur de chaque Etat, la contrainte des lois civiles la masque, parce que, à l'inclination à la violence réciproque des citoyens, s'oppose puissamment un pouvoir encore plus grand, à savoir celui du gouvernement, qui ne donne pas ainsi seulement au tout un vernis moral (*causae non causae*), mais également, grâce au fait que le déchaînement des inclinations contraire à la loi se voit stoppé, facilite effectivement beaucoup le développement de la disposition morale à respecter immédiatement le droit. — Car chacun croit que lui-même considérerait le concept de droit comme sacré et le suivrait fidèlement à condition de pouvoir s'attendre à ce que chacun en fit autant, ce que le gouvernement lui assure en partie ; on fait ainsi un grand pas vers la moralité (même si ce n'est pas encore un pas moral) en s'attachant au concept de devoir, par égard pour lui, sans attendre une contrepartie. — Cependant comme chacun, malgré la bonne opinion qu'il a de lui-même, suppose que tous les autres ont une mauvaise intention, ils se jugent tous les uns les autres, en ce qui concerne la *réalité*, comme ne valant pas grand-chose (l'origine de tout cela, puisque la nature de l'homme, en tant qu'être libre, ne peut pas en être rendue responsable, peut être passée sous silence). Mais comme également le respect pour le concept de droit dont l'homme ne peut absolument pas se débarrasser, confirme, de la manière la plus solennelle, la théorie selon laquelle on dispose du pouvoir de s'y adapter, chacun peut voir que, de son côté, il doit agir conformément à lui, quelles que soient les manières d'agir des autres.

prêter au pouvoir retors une autorité qui en fait l'origine et le lien de tout droit. — Pour mettre fin à cette sophistique (même s'il n'est pas mis fin au tort qu'elle maquille) et pour faire avouer aux perfides *représentants* des puissants de la terre qu'ils parlent non pas en faveur du droit, mais en faveur du pouvoir dont ils empruntent le ton, comme s'ils avaient eux-mêmes en l'occurrence à donner des ordres, il sera bon de dissiper l'illusion avec laquelle on se dupe soi-même et les autres, de finir par découvrir le principe suprême dont dérive le dessein de la paix perpétuelle et de montrer que tout le mal qui lui fait obstacle provient de ce que le moraliste politique commence là où le politique moral, à bon droit, finit et, subordonnant ainsi les principes à la fin (c'est-à-dire mettant la charrue avant les bœufs), il fait échouer son propre dessein qui était de faire s'entendre entre elles la politique et la morale.

Pour mettre la philosophie pratique en accord avec elle-même, il est nécessaire de trancher tout d'abord la question suivante : dans le domaine des problèmes de la raison pratique, faut-il mettre en premier le *principe matériel* de celle-ci, c'est-à-dire la *fin* (comme objet de l'arbitre) ou bien faut-il que ce soit le *principe formel*, c'est-à-dire le principe (ne reposant, dans les rapports extérieurs, que sur la liberté) qui édicte : agis de telle sorte que tu puisses vouloir que ta maxime devienne une loi universelle (quelle que soit sa fin) ?

Il faut sans aucun doute que le dernier principe vienne en premier ; car en tant que principe de droit, il possède une nécessité inconditionnée, alors que le premier principe n'est nécessaire qu'à supposer les conditions empiriques de la fin proposée, c'est-à-dire à supposer son application, et même si cette fin (par exemple, la paix perpétuelle) était un devoir, il faudrait qu'il ait été lui-même dérivé du principe formel des maximes de l'action extérieure. — Or le premier de ces principes, celui du *moraliste politique* (le problème du droit civique, du droit des gens et du droit cosmopolitique) est un simple *problème technique* (*problemum technicum*) ; par contre, le deuxième principe, en tant que

principe du *politique moral* est, pour celui-ci, un *problème moral* (*problema morale*), et diffère, du tout au tout, de l'autre, pour ce qui est de la conduite qui doit amener la paix perpétuelle que l'on ne souhaite pas seulement au titre d'un bien physique, mais aussi comme un état qui résulte de la reconnaissance du devoir.

Résoudre le premier problème, en l'occurrence celui de la prudence politique, demande une grande connaissance de la nature si on veut utiliser son mécanisme au profit de la fin qu'on s'est proposée, et pourtant toute cette connaissance reste incertaine, si l'on considère son résultat quant à la paix perpétuelle : que l'on prenne d'ailleurs l'une ou l'autre des trois sections du droit public. On ne peut savoir d'une manière certaine si ce qui peut le mieux maintenir un peuple, intérieurement et pour longtemps, dans un état d'obéissance et en même temps de prospérité, est la rigueur ou l'appât de la vanité, la puissance suprême d'un seul ou l'union de plusieurs chefs, peut-être même simplement l'existence d'une noblesse de charge, ou bien le pouvoir du peuple. L'histoire donne des exemples du contraire pour toutes les manières de gouverner (sauf pour la seule manière de gouverner authentiquement républicaine qui cependant ne peut venir qu'à l'esprit du politique moral). — Encore plus incertain est un *droit des gens* prétendument établi sur des statuts suivant des plans ministériels, qui n'est en fait qu'un mot vide et qui repose sur des contrats qui, au moment même de leur conclusion, contenaient en même temps la réserve secrète autorisant leur transgression. — Par contre, la résolution du second problème, à savoir *celui de la sagesse politique*, s'impose pour ainsi dire d'elle-même, est évidente pour chacun, discrédite tout artifice, et conduit directement à la fin ; à condition toutefois d'avoir en mémoire qu'il faut être prudent, ne pas y parvenir d'une manière précipitée et violente, mais qu'il faut s'en approcher sans relâche en fonction des circonstances favorables.

On dira alors ceci : « Tendez d'abord au règne de la raison pure pratique et à sa *justice*, et votre fin (le

bienfait de la paix perpétuelle) vous échoira d'elle-même. » Car la morale a ceci de particulier, si l'on considère, à vrai dire, ses principes de droit public (par conséquent, si l'on se rapporte à une politique connaissable *a priori*), que moins elle fait dépendre la conduite de la fin proposée, de l'avantage, qu'il soit physique ou moral, escompté, plus au contraire elle s'accorde d'une manière générale avec cette fin ; cela provient de ce que justement, c'est la volonté universelle donnée *a priori* (dans un peuple ou dans le rapport mutuel des différents peuples) qui est la seule à déterminer ce qui est de droit parmi les hommes ; mais cette réunion de la volonté de tous, à condition que son exécution soit conduite d'une manière conséquente, peut être en même temps, d'après le mécanisme de la nature, la cause permettant de provoquer l'effet visé et de rendre effectif le concept de droit. — Aussi c'est, par exemple, un principe de la politique morale qu'un peuple doive se réunir en un Etat d'après les seuls concepts de droit, de liberté et d'égalité et ce principe n'est pas fondé sur la prudence, mais sur le devoir. Les moralistes politiques peuvent bien ratiociner là contre et s'appuyer tant qu'ils voudront sur le mécanisme naturel d'une foule d'hommes entrant en société, mécanisme qui affaiblirait ces principes et ferait échouer leur dessein, ou bien ils peuvent chercher à démontrer leur affirmation en prenant des exemples de constitutions mal organisées, des temps anciens et récents (par exemple, des démocraties sans système représentatif), ils ne méritent pas qu'on les écoute, et cela surtout parce qu'une théorie aussi corrompue produit elle-même le mal qu'elle prédit et qu'elle rejette l'homme dans une classe commune aux autres machines vivantes auxquelles il ne manque plus que la conscience de ne pas être des êtres libres pour devenir, selon leur propre jugement, les plus misérables du monde.

La proposition, certes quelque peu fanfaronne et devenue, avec le temps, légendaire : *fiat justitia, pereat mundus*, cette proposition qui signifie : « que règne la justice, fussent tous les fripons de la terre être anéantis à cause d'elle » est une proposition de droit très

courageuse qui permet de couper court à tous les chemins tortueux que la perfidie ou la violence ont tracés ; il suffit de ne pas se méprendre à son propos et de ne pas en tirer l'autorisation d'user de son propre droit avec la plus grande rigueur (ce qui serait contradictoire avec le devoir éthique), mais au contraire de la comprendre comme ce qui oblige les puissants à ne pas dénier ou restreindre le droit de quiconque en raison d'une disgrâce ou d'une compassion envers d'autres ; dans ce but, on exigera surtout que la constitution intérieure de l'Etat soit érigée selon les purs principes du droit, mais aussi qu'une constitution régie l'union d'un Etat avec un autre Etat voisin ou un Etat éloigné, en vue de régler légalement (comme si c'était un Etat universel) leurs différends. — Cette proposition ne veut rien dire d'autre que ceci : il ne faut pas que les maximes politiques procèdent du bien-être et du bonheur que chaque Etat peut attendre de leur observation, c'est-à-dire de la fin que chaque Etat se donne pour objet (de la volonté), comme principe suprême (et pourtant empirique) de la sagesse politique, mais il faut qu'elles procèdent du pur concept de devoir de droit (du devoir dont le principe est donné *a priori* par la raison pure), quelles que soient les conséquences physiques qui puissent, par ailleurs, en résulter. Le monde ne périra nullement parce qu'il y aura moins de méchants. Le mal moral possède la propriété, inséparable de sa nature, d'être contradictoire avec ses propres desseins (particulièrement dans ses rapports avec ceux qui sont animés du même sentiment), de s'auto-détruire, et ainsi de faire de la place au principe (moral) du bien, même si la progression en est lente.

*
**

Il n'y a donc *objectivement* (en théorie) aucun conflit entre la morale et la politique. Par contre, *subjectivement* (dans le penchant égoïste de l'homme qu'il ne faut justement pas encore appeler : pratique, parce qu'il n'est pas fondé sur des maximes de la raison), ce conflit subsiste et subsistera peut-être toujours ; il sert en effet

de pierre de touche à la vertu dont le cœur véritable (selon le principe : *tu ne cede malis, sed contra audentior ito*²¹) ne consiste pas tant, dans le cas présent, à résister, avec une ferme résolution, aux maux et aux sacrifices qu'il faut alors assumer, qu'à regarder au fond des yeux, le mauvais principe en nous, principe bien plus dangereux, menteur, traître, mais ratiocinant et nous berçant de l'illusion que la faiblesse de la nature humaine justifie toutes les transgressions, et à vaincre sa perfidie.

De fait, le moraliste politique peut dire : le chef et le peuple, ou bien le peuple et le peuple ne se font *mutuellement* aucun tort, s'ils se combattent par la violence ou par la ruse, même si, il est vrai, ils commettent un tort d'une manière générale, en ce sens qu'ils refusent tout respect au concept de droit qui seul pourrait fonder la paix à perpétuité. Comme l'un transgresse son devoir à l'égard de l'autre qui, justement, est animé envers le premier du même sentiment contraire au droit, c'est dans l'ordre des choses s'ils *en viennent* à s'entre-tuer de telle sorte cependant qu'il reste toujours assez de cette race pour que ce jeu ne cesse pas avant très longtemps et pour qu'une postérité tardive trouve un jour en eux un exemple de ce qu'il ne faut pas faire. La Providence qui régit le cours du monde s'en trouve ainsi justifiée ; car le principe moral dans l'homme ne s'éteint jamais ; la raison capable pragmatiquement de mettre à exécution l'idée du droit d'après ce principe se développe constamment dans cette direction, grâce aux progrès continuels de la civilisation ; toutefois, avec elle, se développe également la culpabilité de ceux qui le transgressent. Seule la création permettant qu'une telle lignée d'êtres corrompus ait pu exister sur terre, ne semble pouvoir être justifiée par aucune théodicée (si nous admettons que le genre humain ne pourra jamais être amélioré) ; mais ce jugement exige de se placer à un point de vue beaucoup trop élevé pour que nous puissions soumettre nos concepts (de sagesse) à la puissance suprême, insondable pour nous, dans un dessein théorique. — Nous sommes inévitablement amenés à de telles

déductions désespérées, si nous n'admettons pas que les purs principes du droit disposent d'une réalité objective, c'est-à-dire si nous n'admettons pas qu'on peut les mettre à exécution, et que, du côté du peuple dans l'Etat, comme du côté des Etats entre eux, il faille agir selon ces principes, quelles que soient, par ailleurs, les objections que peut faire là-contre la politique empirique. Ainsi la vraie politique ne peut faire un pas sans avoir d'abord rendu hommage à la morale, et bien que la politique soit, en elle-même, un art difficile, l'union de la politique et de la morale n'est pas un art ; car la morale tranche le nœud que la politique n'est pas en mesure de dénouer, sitôt que toutes deux entrent en conflit. — Il faut tenir le droit des hommes pour sacré, quoi qu'il coûte de sacrifices au pouvoir dominant. Il n'y a pas ici de demi-mesure, et on ne peut pas imaginer un droit pragmatiquement conditionné qui serait le milieu (entre le droit et l'intérêt) ; au contraire, il faut que toute politique plie le genou devant le droit, mais elle peut, en revanche, espérer, même si c'est long, parvenir à un niveau où son éclat brillera de manière durable.

APPENDICE II

De la concordance de la politique et de la morale d'après le concept transcendantal du droit public

Si je fais abstraction de toute *matière* du droit public (d'après les différents rapports donnés empiriquement que les hommes ont à l'intérieur de l'Etat ou bien également que les Etats ont entre eux), comme les professeurs de droit l'entendent habituellement, il me reste encore *la forme de la publicité* dont toute prétention de droit renferme la possibilité, parce que, sans elle, il n'y aurait aucune justice (on ne peut penser celle-ci que comme susceptible d'être *rendue publiquement*), par conséquent pas de droit non plus, puisque seule la justice le confère.

Toute prétention de droit est susceptible de publicité, et comme il est très facile de juger si c'est ou non le cas, c'est-à-dire si elle peut ou non se concilier avec les principes de l'agent, elle peut servir de critère se rencontrant *a priori* dans la raison, et elle est d'un usage simple ; dans la négative, elle permet de reconnaître immédiatement la fausseté (la nature contraire au droit) de la prétention en question (*pretentio juris*), par une sorte d'expérimentation de la raison pure.

Après avoir ainsi fait abstraction de tout l'empirique que renferme le concept de droit civique et de droit des gens (comme la malignité de la nature humaine qui rend la contrainte nécessaire), on peut appeler la proposition suivante la *formule transcendantale* du droit public :

« Toute action qui a trait au droit des autres

hommes, ou dont la maxime n'est pas compatible avec la publicité, n'est pas de droit. »

Il ne faut pas considérer ce principe comme simplement *éthique* (comme relevant de la doctrine de la vertu), il faut le considérer également comme *juridique* (comme concernant le droit des hommes). Une maxime, en effet, que je ne peux pas *divulguer* sans faire échouer par là mon propre dessein, une maxime qu'il faut absolument garder *secrète*, pour qu'elle réussisse et que je ne peux pas *avouer publiquement* sans susciter par là, inmanquablement, la résistance de tous à mon propre projet, ne peut devoir cette opposition de tous contre moi, opposition nécessaire, universelle et par conséquent qu'on doit considérer comme *a priori*, qu'au tort dont elle menace chacun. — Ce principe, en outre, est simplement *négatif*, c'est-à-dire qu'il ne sert que de moyen pour reconnaître ce qui n'est *pas de droit* vis-à-vis des autres. — Il est, comme un axiome, sûr et indémontrable, et, en outre, il est facile à appliquer, comme il ressort des exemples suivants tirés du droit public.

1. *En ce qui concerne le droit civique (jus civitatis)*, en l'occurrence le droit intérieur, se pose, pour lui, la question suivante, à laquelle beaucoup considèrent qu'il est difficile de répondre et que le principe transcendantal de la publicité résout très facilement : « la rébellion est-elle, pour le peuple, un moyen conforme au droit de se débarrasser du pouvoir oppressif d'un prétendu tyran (*non titulo, sed exercitio talis*) ? » Les droits du peuple sont outragés et détrôner le tyran, ce n'est pas lui faire tort ; il n'y a sur ce point aucun doute. Il n'en reste pas moins que les sujets ont le plus grand tort de faire valoir leur droit de cette manière, et ils ne pourraient pas davantage se plaindre qu'un tort leur a été fait, s'ils avaient le dessous dans ce conflit et si, par la suite, il leur fallait pour cette raison endurer le châtimement le plus sévère.

On pourra bien ici se livrer à maintes arguties dans un sens ou dans l'autre, si l'on veut décider par déduction dogmatique des principes du droit ; seul le principe transcendantal de la publicité du droit public

peut s'épargner cette prolixité. Avant d'instituer le contrat civique, le peuple, suivant ce principe, se demande s'il oserait rendre publique la maxime d'un projet de rébellion, si l'occasion s'en présentait. On voit bien que si on voulait, lors de la fondation d'une constitution politique, faire une condition du recours, dans certains cas, à la violence envers le chef suprême, le peuple devrait s'arroger une puissance conforme au droit sur ce chef. Dès lors celui-ci ne serait plus le chef suprême, ou bien si on estimait ces deux conditions nécessaires à l'institution de l'Etat, plus aucune institution ne serait possible, ce qui était pourtant le dessein du peuple. Que la rébellion soit un tort, se révèle en ceci que sa maxime, si elle *s'avouait publiquement*, rendrait impossible son propre dessein. Il faudrait alors, nécessairement, la tenir secrète. — Mais ce dernier point ne serait justement pas nécessaire de la part du chef suprême de l'Etat. Il peut dire franchement qu'il châtierait toute rébellion par la mort des meneurs, même si ceux-ci croient que c'est lui qui a le premier transgressé la loi fondamentale; car s'il a conscience de détenir le pouvoir suprême *irrésistible* (ce qu'il faut admettre également pour toute constitution civique, parce que celui qui n'a pas une puissance suffisante pour protéger un membre du peuple contre un autre, n'a pas plus le droit de lui commander), il n'a pas à redouter de faire échouer son propre dessein en faisant connaître sa maxime; il s'ensuit que, lorsque la rébellion du peuple réussit, ce chef suprême devrait reprendre sa place de sujet et ne devrait ni mettre sur pied une rébellion pour retrouver sa place ni craindre de rendre des comptes pour sa conduite antérieure de l'Etat.

2. *En ce qui concerne le droit des gens.* Ce n'est que si on présuppose un état quelconque de droit (c'est-à-dire une condition extérieure permettant d'attribuer effectivement à l'homme un droit) qu'on peut parler d'un droit des gens : son concept renferme déjà, en effet, en tant que droit public, la publication d'une volonté universelle déterminant ce qui revient à chacun et ce *status juridicus* doit provenir de quelque contrat qui

justement n'a pas besoin (comme le contrat dont naît un Etat) d'être fondé sur des lois de contrainte, mais qui peut, tout au plus, être un contrat d'une association *libre et permanente*, comme le contrat mentionné plus haut d'une fédération de différents Etats. Car, sans un quelconque *état de droit* qui lie activement les différentes personnes (physiques ou morales), par conséquent à l'état de nature, il ne peut y avoir rien d'autre qu'un simple droit privé. — Or, c'est ici qu'intervient un conflit entre la politique et la morale (celle-ci étant considérée comme doctrine du droit), où ce critère de la publicité des maximes trouve tout aussi facilement une application, sous réserve cependant que le contrat ne lie les Etats qu'en vue de maintenir la paix entre eux et, dans leur union contre les autres Etats, et d'aucune manière en vue de faire des conquêtes. — C'est alors qu'interviennent les cas suivants d'antinomie entre la politique et la morale, auxquels on joindra en même temps leur solution.

a. « Lorsqu'un de ces Etats a promis quelque chose à un autre : que ce soit une promesse d'assistance ou de cession de certains territoires, ou de subsides, etc., se pose la question de savoir si, dans un cas d'où dépend le salut de l'Etat, il peut ne pas tenir parole, dans la mesure où il prétend vouloir être considéré comme une personne double, d'abord comme *souverain* puisqu'il n'est responsable devant personne de son Etat, mais, d'autre part, simplement comme *fonctionnaire* suprême *de l'Etat*, qui devrait rendre des comptes à l'Etat : on en arrive alors à la conclusion que, ce à quoi il s'est engagé en cette première qualité, il peut s'en dégager en cette dernière. » — Or si un Etat (ou son chef suprême) divulguait cette sienne maxime, il va de soi que tous les autres, soit le fuiraient, soit s'uniraient avec d'autres pour résister à ses prétentions ; ce qui prouve que la politique, avec toute sa subtilité, ferait échouer sa fin de cette manière (la déclaration ouverte) et que, par conséquent, cette maxime devrait être en tort.

b. « Quand une puissance voisine, dont le développement atteint un degré redoutable (*potentia tremenda*),

éveille l'inquiétude, peut-on admettre qu'elle *voudra* opprimer puisqu'elle le *peut*, et cela donne-t-il aux moins puissants le droit de s'unir pour l'attaquer, sans même qu'il y ait eu d'offense préalable ? » Un Etat qui voudrait ici délibérément *divulguer* sa maxime provoquerait le mal encore plus sûrement et plus rapidement. Car la puissance la plus grande prendrait de vitesse les plus petites, et, quant à l'union de ces dernières, elle n'est qu'un faible roseau pour lutter contre celui qui sait utiliser le *divide et impera*. — Aussi bien cette maxime de prudence politique, quand elle est déclarée publiquement, fait échouer nécessairement son propre dessein et, par conséquent, est en tort.

c. « Si un Etat plus petit, de par sa situation, défait l'unité d'un plus grand, unité pourtant nécessaire à sa conservation, ce dernier n'est-il pas justifié à soumettre l'Etat plus petit et à l'annexer au sien ? » — On voit bien que l'Etat plus grand ne devrait pas divulguer à l'avance une telle maxime ; car, soit les petits Etats s'uniraient à temps, soit d'autres puissances se disputeraient cette proie ; par conséquent, cette publication de la maxime la rend elle-même impraticable ; c'est le signe qu'elle est en tort, et qu'elle peut même l'être à un très haut degré ; car l'objet minime du tort n'empêche pas que le tort ainsi établi ne soit très grand.

3. — *En ce qui concerne le droit cosmopolitique*, je le passe ici sous silence ; à cause de son analogie avec le droit des gens, il est facile d'en indiquer et d'en apprécier les maximes.

*
**

Certes, avec le principe de l'incompatibilité des maximes du droit des gens et de la publicité, on a désormais un bon critère du *non-accord* de la politique et de la morale (comme doctrine du droit). Mais reste encore à apprendre à quelle condition ses maximes s'accordent avec le droit des gens. Car on ne peut pas conclure inversement que les maximes qui sont compa-

tibles avec la publicité, sont, pour cette raison, de droit, car celui qui a la puissance suprême décisive, n'a pas besoin de dissimuler ses maximes. — La condition de possibilité d'un droit des gens en général est l'existence préalable d'un *état de droit*. Sans celui-ci, en effet, il n'y a pas de droit public, au contraire, tout droit qu'on peut se représenter en dehors de lui (à l'état de nature) n'est qu'un droit privé. Or, nous avons vu plus haut qu'une fédération des Etats, dont le simple dessein est d'éloigner la guerre, est le seul *état de droit* conciliable avec la *liberté* des Etats. Ainsi la concorde de la politique et de la morale n'est-elle possible que dans une union fédérative (qui, par conséquent, est donnée *a priori* et est nécessaire d'après des principes de droit), et toute prudence politique a pour base de droit l'institution d'une telle union sur une étendue aussi vaste que possible, car, sans cette fin, toute sa subtilité n'est que folie et tort dissimulé. — Or, cette pseudo-politique a sa *casuistique*, en dépit de la meilleure école des Jésuites — la *reservatio mentalis*, qui consiste, lors de la rédaction des traités publics, à utiliser des expressions permettant, à l'occasion, si on le désire, une interprétation à son profit (par exemple, la différence entre *statu quo* de fait¹ et de droit¹), — le *probabilisme* qui consiste à attribuer subtilement à d'autres de mauvaises intentions ou bien encore, à faire de la vraisemblance de leur prépondérance possible une raison de droit pour miner d'autres Etats paisibles; — enfin le *peccatum philosophicum* (*peccatillum, bagatelle*¹), qui consiste à tenir pour une bagatelle vénielle l'absorption d'un *petit* Etat par un Etat beaucoup *plus grand*, dès lors que le bien du monde, censé être plus important, y gagne*.

1. En français dans le texte.

* On peut trouver des preuves à l'appui de telles maximes dans le traité de M. le Conseiller aulique Garve²², *Sur la liaison de la morale et de la politique* (1788). Ce savant émérite avoue, dès le début, ne pas pouvoir donner une réponse satisfaisante à cette question. Cependant qualifier cette liaison de bonne, même si on avoue qu'on ne pourra écarter toutes les objections qu'elle suscite contre elle, c'est,

La duplicité de la politique, eu égard à la morale, permet d'utiliser à son service, l'une ou l'autre branche de la morale. — L'amour des hommes et le respect du *droit* des hommes sont tous deux un devoir ; mais le premier est un devoir qui n'est que *conditionné*, le deuxième, par contre, est un devoir *inconditionné*, un commandement absolu et celui qui veut s'abandonner au doux sentiment de la bienfaisance, doit d'abord s'être totalement assuré de ne pas l'avoir transgressé. La politique s'entend facilement avec la morale au premier sens (comme éthique) pour livrer le droit des hommes à leurs supérieurs ; mais elle trouve judicieux de ne pas s'engager du tout dans un contrat avec la morale au deuxième sens (comme doctrine du droit) devant laquelle il lui faudrait plier le genou ; elle préfère lui contester toute réalité et interpréter tous les devoirs comme une affaire de simple bienveillance ; cependant la philosophie ferait facilement échouer, par la publicité des maximes de la politique, cette ruse ténébreuse, à cette seule condition que la politique ose accorder au philosophe la publicité des siennes propres.

Dans cette intention, je propose un autre principe transcendantal et affirmatif du droit public, dont la formule serait la suivante :

« Toutes les maximes qui *exigent* (pour ne pas manquer leur fin) la publicité s'accordent avec le droit et la politique réunis. »

Car si elles ne peuvent atteindre leur fin que par la publicité, il leur faut être conformes à la fin universelle du public (au bonheur) et s'y accorder (rendre le public satisfait de son état) est le véritable problème de la politique. Mais si cette fin *ne* doit pouvoir être atteinte que par la publicité, c'est-à-dire en écartant toute méfiance à l'égard des maximes de cette dernière, ces maximes doivent également être en harmonie avec le

semble-t-il, témoigner, à l'égard de ceux qui sont enclins à en abuser, d'une conciliation plus grande que ce qu'il pourrait être judicieux de concéder.

droit du public ; car l'union des fins de tous n'est possible qu'en lui. — Il me faut remettre à une autre occasion la suite de l'exposé et de l'élucidation de ce principe ; on se rend compte que ce principe est une formule transcendantale, puisqu'on a écarté toutes les conditions empiriques (la doctrine du bonheur) en tant que matière de la loi, et puisqu'on n'a considéré que la forme de la légalité universelle.

*
**

Si c'est un devoir, s'il existe en même temps une espérance fondée de réaliser l'état d'un droit public, même si on ne peut que s'en approcher par des progrès indéfinis, la *paix perpétuelle*, qui résulte de ce qu'on a nommé jusqu'ici faussement des conclusions de paix (en fait des armistices), n'est pas une Idée creuse, mais un problème qui se résout peu à peu et se rapproche constamment de son but (parce que le temps, au cours duquel se produisent de tels progrès, sera heureusement de plus en plus court).

1870 1871
1872 1873
1874 1875
1876 1877

Le 1er Janvier 1878
Le 1er Mars 1878
Le 1er Mai 1878
Le 1er Juillet 1878
Le 1er Septembre 1878
Le 1er Novembre 1878
Le 1er Janvier 1879
Le 1er Mars 1879
Le 1er Mai 1879
Le 1er Juillet 1879
Le 1er Septembre 1879
Le 1er Novembre 1879

Le 1er Janvier 1880
Le 1er Mars 1880
Le 1er Mai 1880
Le 1er Juillet 1880
Le 1er Septembre 1880
Le 1er Novembre 1880
Le 1er Janvier 1881
Le 1er Mars 1881
Le 1er Mai 1881
Le 1er Juillet 1881
Le 1er Septembre 1881
Le 1er Novembre 1881

Le 1er Janvier 1882
Le 1er Mars 1882
Le 1er Mai 1882
Le 1er Juillet 1882
Le 1er Septembre 1882
Le 1er Novembre 1882
Le 1er Janvier 1883
Le 1er Mars 1883
Le 1er Mai 1883
Le 1er Juillet 1883
Le 1er Septembre 1883
Le 1er Novembre 1883

Le 1er Janvier 1884
Le 1er Mars 1884
Le 1er Mai 1884
Le 1er Juillet 1884
Le 1er Septembre 1884
Le 1er Novembre 1884
Le 1er Janvier 1885
Le 1er Mars 1885
Le 1er Mai 1885
Le 1er Juillet 1885
Le 1er Septembre 1885
Le 1er Novembre 1885

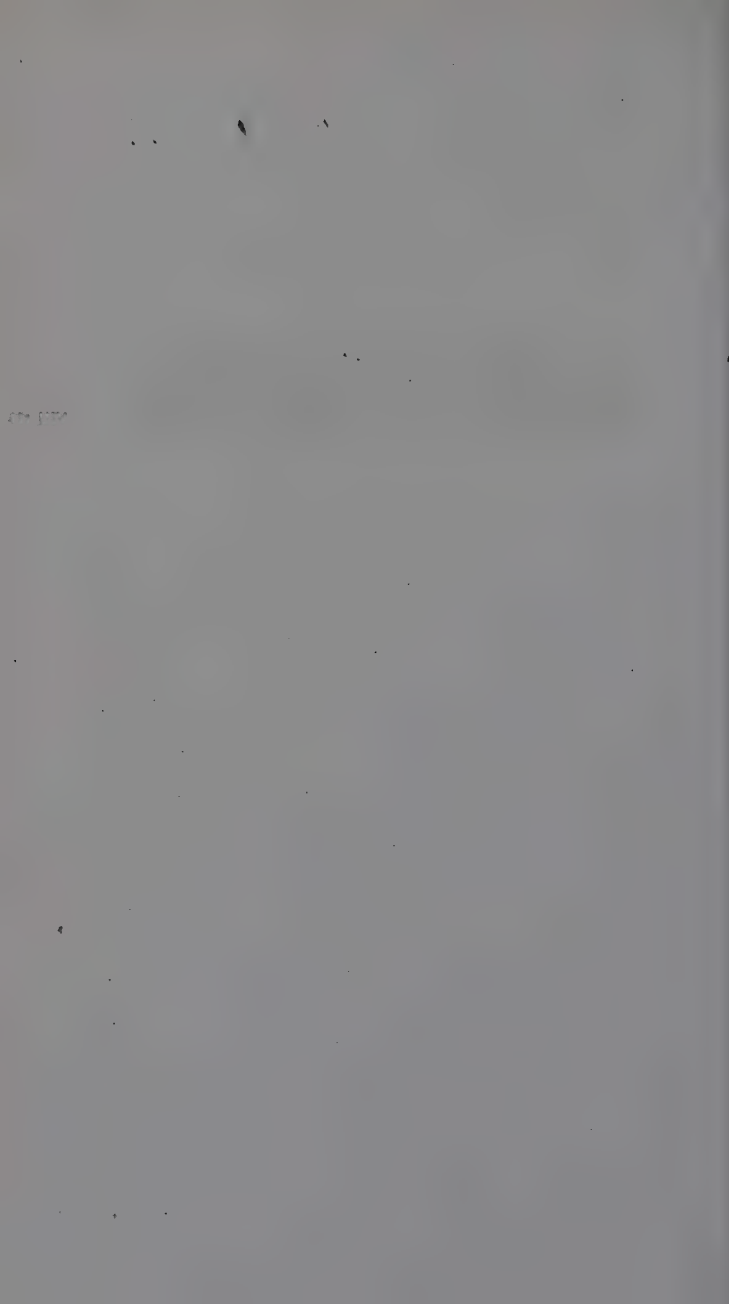
Le 1er Janvier 1886
Le 1er Mars 1886
Le 1er Mai 1886
Le 1er Juillet 1886
Le 1er Septembre 1886
Le 1er Novembre 1886
Le 1er Janvier 1887
Le 1er Mars 1887
Le 1er Mai 1887
Le 1er Juillet 1887
Le 1er Septembre 1887
Le 1er Novembre 1887

Le 1er Janvier 1888
Le 1er Mars 1888
Le 1er Mai 1888
Le 1er Juillet 1888
Le 1er Septembre 1888
Le 1er Novembre 1888
Le 1er Janvier 1889
Le 1er Mars 1889
Le 1er Mai 1889
Le 1er Juillet 1889
Le 1er Septembre 1889
Le 1er Novembre 1889

Le 1er Janvier 1890
Le 1er Mars 1890
Le 1er Mai 1890
Le 1er Juillet 1890
Le 1er Septembre 1890
Le 1er Novembre 1890
Le 1er Janvier 1891
Le 1er Mars 1891
Le 1er Mai 1891
Le 1er Juillet 1891
Le 1er Septembre 1891
Le 1er Novembre 1891

ANNONCE DE LA PROCHAINE
CONCLUSION D'UN TRAITÉ DE PAIX
PERPÉTUELLE EN PHILOSOPHIE¹

VIII,413



PREMIÈRE SECTION

PERSPECTIVE HEUREUSE SUR UNE PROCHAINE PAIX PERPÉTUELLE

*Du degré le plus bas
de la nature vivante
de l'homme
à son degré suprême,
la philosophie*

Chrysippe écrit, dans sa langue forte de stoïcien * :
« La nature a donné au porc une *âme* plutôt que du *sel*,
pour qu'il ne se corrompe pas². » C'est là le degré le
plus bas de la nature de l'homme en l'occurrence le
simple instinct animal, précédant toute culture. —
Mais tout se passe comme si, en cela, le philosophe
avait jeté un regard divinatoire sur les systèmes
physiologiques de notre temps ; à la simple différence
que, à la place du mot *âme*, on a préféré aujourd'hui
utiliser celui de *force vitale* (en quoi l'on fait bien, car
on peut fort bien conclure d'un effet à une *force* qui le
produit, mais pas immédiatement à une *substance*
spécialement appropriée à ce genre d'effet), que l'on
place la *vie* dans l'*action* des forces stimulantes (la
stimulation vitale) et dans le pouvoir de *réagir* aux
forces stimulantes (le pouvoir vital), et que l'on appelle
sain l'homme dans lequel une stimulation proportion-
née ne produit ni un effet démesuré ni un effet trop
minime : dans le cas contraire, l'opération *animale* de

* Cicéron, *De natura deorum*, II, 160.

la nature se transforme en une opération *chimique* dont la conséquence est la corruption, de sorte que ce n'est pas (comme on le croyait autrefois) la corruption qui résulte de la mort et lui succède, mais la mort qui provient de la corruption qui la précède. — Or, la nature dans l'homme est ici représentée avant son humanité, par conséquent dans son universalité, telle qu'elle agit dans l'animal et ce seulement pour développer les forces que, ensuite, l'homme pourra appliquer d'après des lois de liberté; mais cette activité et son éveil ne sont pas pratiques, elles ne sont d'abord que mécaniques.

A

*Des causes physiques
de la philosophie de l'homme*

VIII, 414

Faisons *abstraction* de la *conscience de soi*, propriété qui distingue l'homme de tous les autres animaux, et qui en fait un animal *raisonnable* (conscience à laquelle, à cause de son unité, ne peut s'adjoindre qu'une seule âme); le penchant à se servir de ce pouvoir de *raisonner*, de raisonner peu à peu méthodiquement et ce par simples concepts, c'est-à-dire à *philosopher*, le penchant également à se frotter à autrui d'une manière polémique avec sa philosophie, c'est-à-dire à *disputer*, et comme cela se produit rarement sans émotion, le penchant à provoquer une *querelle* en faveur de sa philosophie et finalement à s'unir en masse les uns contre les autres (école contre école, comme une armée contre une autre armée) et à *mener une guerre* ouverte; — ce penchant, dis-je, ou plutôt cette *impulsion* doit être considérée comme l'une des dispositions bienveillantes et sages de la nature qui la font chercher à détourner des hommes le grand malheur qu'est la corruption de la chair vivante.

*De l'effet physique
de la philosophie*

L'effet de la philosophie est la *santé* (*status salubritatis*) de la *raison*. — Mais, comme la santé de l'homme (d'après ce qui a été dit ci-dessus) est une suite incessante de maladies et de guérisons, on ne peut s'en tenir à un simple *régime* de la raison pratique (quelque chose comme sa gymnastique) pour conserver cet équilibre qui se nomme santé et qui ne tient qu'à un cheveu ; au contraire, la philosophie doit agir (thérapeutiquement) comme un *remède* (*materia medica*) dont l'usage réclame des dispensaires et des médecins (ces derniers sont cependant les seuls autorisés à en *prescrire* l'usage), et, à ce propos, la police doit veiller à ce que ce ne soit pas de simples amateurs, qui bousillent un art dont ils ne connaissent pas le moindre rudiment, mais des médecins qualifiés qui se permettent de *conseiller quelle philosophie on doit étudier*.

Le philosophe stoïcien *Posidonius* a donné un exemple de la force de la philosophie comme remède en faisant une expérience sur sa propre personne en présence du grand Pompée (Cicéron, *Tusculanes*, II, 61³) : en combattant vivement l'école épicurienne, il surmonta une violente attaque de goutte, il la fit descendre aux pieds, l'empêcha d'atteindre le cœur et la tête et, ainsi il donna la preuve d'un *effet physique* immédiat de la philosophie, effet (la santé corporelle) que la nature vise à travers elle, en déclamant sur la thèse selon laquelle *la douleur n'a rien d'un mal* *.

* L'équivocité de l'expression : le mal (*das Übel, malum, et das Böse, pravum*) est plus facile à éviter en latin qu'en grec. — Au regard du bien-être et du mal (*Übel*) (de la douleur), l'homme (comme tous les êtres sensibles) est soumis à la loi de la *nature* et est simplement passif ; au regard du *mal* (*Böse*) (et du bien), il est soumis à la loi de liberté. La première contient ce que l'homme *subit*, la seconde ce qu'il *fait* librement. — Au regard du *destin*, la différence entre la *droite* et la *gauche* (*fato vel dextro vel sinistro*) est simplement une différence concernant le rapport de l'homme à l'extérieur. Mais au regard de la liberté et du rapport de la loi à ses inclinations, c'est

*De l'incompatibilité apparente
de la philosophie avec l'état
durable de paix philosophique*

Le *dogmatisme* (par exemple, celui de l'école wolf-fienne) est un oreiller pour s'endormir et est la fin de toute animation, laquelle est justement le bienfait de la philosophie. — Le *scepticisme*, qui, lorsqu'il se présente sous sa forme achevée, constitue l'exacte contrepartie du dogmatisme, n'a rien qui puisse exercer une influence sur la raison et la stimuler, parce qu'il néglige tout et n'en fait pas usage. — Le *modérantisme*, qui se situe à mi-chemin, qui pense trouver dans la *vraisemblance* subjective la pierre philosophale et s' imagine pallier le manque de raison suffisante en entassant de multiples raisons isolées (dont aucune n'est probante par elle-même) n'a rien d'une philosophie, et il en est de ce remède (la *doxologie*) comme des gouttes contre la peste ou de la thériaque vénitienne : à valoir pour tout ce qu'elles trouvent ici ou là, elles ne valent rien.

*De la compatibilité réelle
de la philosophie critique
avec un état durable de paix
philosophique*

La philosophie critique est cette philosophie qui ne commence pas par *tenter* de construire ou de renverser

une différence intérieure. — Dans le premier cas, le *droit* est opposé à l'*oblique* (*rectum obliquo*), dans le deuxième, le droit est opposé au *courbe*, au *tordu* (*rectum pravo sive varo, obtorto*).

Que le latin associe un événement funeste au côté gauche, provient sans doute de ce qu'on est moins adroit, pour parer une attaque, de la main gauche que de la main droite. Mais le fait que, dans les augures, l'aruspice qui avait tourné son visage vers ce qu'on nommait le temple (vers le sud) considérait comme favorable l'éclair qui se produisait à gauche, semble avoir pour raison que le dieu du tonnerre qui était censé faire face à l'aruspice tenait alors sa foudre dans la main droite.

des systèmes, ou simplement (comme le modérantisme) de poser un toit sans maison sur des supports pour se mettre à l'abri à l'occasion, mais qui commence son enquête à partir de l'examen du *pouvoir* de la raison humaine (quel qu'en soit le dessein) et qui ainsi ne raisonne pas à tort et à travers quand il est question de philosophèmes qu'aucune expérience ne peut attester. — Or, il y a dans la raison humaine quelque chose que nulle expérience ne peut nous faire connaître et dont, cependant, la réalité et la vérité se prouvent par des effets qui se présentent dans l'expérience et qui, par conséquent, peuvent également être commandés absolument (donc d'après un principe *a priori*). C'est le concept de *liberté* et la loi qui en provient est celle de l'impératif catégorique, c'est-à-dire de l'impératif commandant absolument. — Grâce à ce concept, les *Idées*, qui seraient totalement vides pour la raison simplement spéculative, bien que celle-ci nous y amène véritablement comme à des principes de connaissance de notre fin ultime, reçoivent une réalité, bien qu'elle soit seulement morale-pratique : en l'occurrence, il s'agit de nous *conduire* comme si leurs objets (Dieu et l'immortalité) qu'on peut postuler sous ce point de vue (pratique) étaient donnés.

Cette philosophie est un état constamment armé (contre ceux qui confondent à tort les phénomènes avec les choses en soi) état qui, précisément parce qu'il est armé, accompagne l'activité incessante de la raison et qui ouvre une perspective de paix parmi les philosophes, d'une part, à cause de l'impuissance des preuves *théoriques* du contraire et, d'autre part, à cause de la force des raisons *pratiques* qui nous poussent à admettre ses principes ; — paix qui, en outre, a l'avantage de maintenir toujours en éveil les forces du sujet que des attaques exposent à un péril apparent, et ainsi de favoriser, grâce à la philosophie, le dessein de la nature en animant continuellement le sujet et en le préservant du sommeil de la mort.

VIII,417 Si l'on considère les choses de ce point de vue, lorsqu'un homme remarquable non seulement dans sa spécialité (les mathématiques), mais également dans beaucoup d'autres, homme à la vie bien remplie et encore dans la fleur de l'âge, conteste absolument aux philosophes le droit à une paix leur permettant de se reposer commodément sur de prétendus lauriers, sa sentence doit s'interpréter non comme un mauvais présage, mais comme un *bon vœu* * : car sûrement une paix ne ferait qu'endormir et ferait échouer la fin de la nature, qui est de faire de la philosophie un moyen constant d'animation de l'humanité en vue de sa fin ultime ; au contraire, la disposition combative, qui n'est pas encore la guerre, peut et doit empêcher d'autant mieux la guerre, en rétablissant la prépondérance décisive des raisons pratiques sur les raisons contraires et ainsi assurer la paix.

B

*Fondement hyperphysique
de la vie de l'homme à l'usage
d'une philosophie de la vie*

Au moyen de la raison, un *esprit* (*mens*, νοῦς) s'adjoint à l'âme de l'homme, en sorte qu'il mène une vie non seulement appropriée au mécanisme de la nature et à ses lois techniques-pratiques, mais également appropriée à la spontanéité de la *liberté* et à ses lois morales-pratiques. Ce principe de vie ne se fonde pas sur les concepts du *sensible* qui, dans leur ensemble, supposent en premier lieu (avant tout usage pratique de la raison) une *science*, c'est-à-dire une connaissance théorique, mais il provient directement et

* Si la guerre est à jamais évitée, si on fait ce que dit le sage, alors tous les hommes estiment la paix, à l'exception des seuls philosophes. (Kästner⁴.)

immédiatement d'une Idée du *suprasensible*, en l'occurrence de la *liberté* et de l'impératif moral catégorique qui est le premier à nous la faire connaître ; ainsi il fonde une philosophie dont la doctrine n'est pas (comme les mathématiques) en quelque sorte un bon instrument (un outil pour les fins de son choix), donc un simple moyen, mais est *en elle-même un devoir* de se constituer en principe.

*Qu'est-ce que la philosophie,
en tant que doctrine répondant,
au sein de toutes les sciences,
au plus grand besoin de l'homme ?*

Elle est, comme son nom l'indique, la *recherche de la sagesse*. Mais la sagesse est l'accord de la volonté, avec la *fin ultime* (le souverain bien) ; et, comme celui-ci, dans la mesure où il est inaccessible, est également un devoir et comme inversement, s'il est un devoir, il doit être également accessible, et comme également, une telle loi des actions se nomme une loi morale, il en résulte que, pour l'homme, la sagesse n'est rien d'autre que le principe intérieur de la *volonté* de suivre les lois morales, quelle que soit la manière dont se présente leur *objet* ; mais celui-ci devra toujours être *suprasensible*, car une volonté déterminée par un objet empirique peut bien fonder une observation technique-pratique d'une règle, mais non un *devoir* (qui est un rapport non-physique). VIII, 418

*Des objets suprasensibles
de notre connaissance*

Ce sont Dieu, la *liberté* et l'*immortalité*. — 1. Dieu, en tant qu'être qui oblige absolument ; 2. La *liberté*, en tant que pouvoir de l'homme de maintenir, contre la toute puissance de la nature, l'observation de ses devoirs (comme si c'était des commandements divins) ; 3. L'*immortalité*, en tant qu'état dans lequel le bien ou

le mal doivent échoir à l'homme à proportion de sa valeur morale. — On voit que, associés, ces trois objets se trouvent en quelque sorte enchaînés comme trois propositions d'un *syllogisme* attributif, et comme ce sont des Idées du suprasensible qui n'ont pour cette raison aucune réalité objective d'un point de vue théorique, si on doit pourtant leur en donner une, on ne pourra la leur accorder que d'un point de vue pratique, en tant que *postulats* * de la raison morale pratique.

VIII, 419 Ainsi, parmi ces Idées, c'est l'Idée intermédiaire, en l'occurrence celle de la *liberté*, qui a pour conséquence les deux autres, parce que son existence est contenue dans l'impératif catégorique qui ne laisse aucune place au doute ; comme il suppose le principe suprême de la *sagesse*, par suite également la fin ultime de la volonté la plus parfaite (le bonheur suprême s'accordant avec la moralité), il contient simplement les conditions qui seules permettent de satisfaire à cette fin. Car l'être qui est seul capable d'accomplir cette distribution proportionnée est Dieu ; et l'état dans lequel seul cet accomplissement peut s'effectuer d'une manière totalement appropriée à cette fin ultime chez les êtres raisonnables du monde, consiste à admettre la poursuite de la vie, déjà fondée dans leur nature, c'est-à-dire l'*immortalité*. Car si la poursuite de la vie n'était pas fondée dans leur nature, elle ne signifierait alors que l'*espoir* d'une vie future, et non pas une vie future que la raison doit nécessairement supposer (en conséquence de l'impératif moral).

* * Un postulat est un impératif pratique donné *a priori* et dont on ne peut expliquer la possibilité (et qu'on ne peut par conséquent pas plus prouver). Aussi ne postule-t-on pas des choses et, d'une manière générale, l'*existence* d'un objet quelconque, on postule seulement une maxime (une règle) de l'action d'un sujet. — Or, quand c'est un devoir d'agir en vue d'une certaine fin (le souverain bien), je dois également être fondé à admettre qu'existent les conditions qui, seules, permettent cet accomplissement du devoir, bien que celles-ci soient suprasensibles et que (d'un point de vue théorique) nous n'ayons pas le pouvoir de parvenir à leur connaissance.

Résultat

Quand s'élève encore un conflit sur ce que la philosophie dit en tant que doctrine de la sagesse, il n'y a donc là qu'un simple malentendu ou une confusion entre les principes moraux-pratiques de la moralité et les principes théoriques, les premiers étant les seuls à pouvoir procurer une *connaissance* du suprasensible ; et comme on ne peut plus et qu'on ne pourra plus élever contre la philosophie d'objections de quelque importance, c'est à juste raison qu'on peut dès lors

annoncer la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie.

DEUXIÈME SECTION

PERSPECTIVE PRÉOCCUPANTE SUR UNE PROCHAINE PAIX PERPÉTUELLE EN PHILOSOPHIE

Ecrivain de grand talent dont (comme on a raison de le croire) la manière de penser est disposée à favoriser le bien, M. Schlosser⁵, pour se reposer au cours d'un loisir studieux de l'application contraignante et autoritaire de la loi, vient d'entrer d'une manière inattendue dans l'arène de la *métaphysique* où la querelle est beaucoup plus âpre que dans le champ qu'il vient de quitter. — La philosophie critique qu'il croit connaître, bien qu'il n'ait considéré que les résultats les plus récents qui en proviennent et qu'il a nécessairement mécomprise parce qu'il n'a pas parcouru avec soin et zèle les chemins qui y conduisent, l'a révolté ; et c'est ainsi qu'il est devenu immédiatement le professeur « d'un jeune homme qui (dit-il) voulait étudier la philosophie critique », pour la lui déconseiller sans en avoir fait lui-même auparavant l'étude.

VIII, 420 Il se propose seulement d'écarter le plus possible la critique de la raison pure. Son conseil ressemble à l'assurance que ces bons amis donnaient aux moutons : il leur suffirait de supprimer les chiens pour vivre fraternellement avec eux dans une paix constante. — Si l'étudiant écoute ce conseil, il deviendra un jouet dans les mains du maître qui veut « affermir son goût (comme il dit) par l'étude des écrivains de l'Antiquité » (dans l'art de persuader et d'approuver par des raisons subjectives et non pas dans la méthode pour emporter la conviction par des raisons objectives). Ainsi, il est

sûr que l'étudiant se laissera imposer la *vraisemblance* (*verisimilitudo*) en guise de *probabilité* (*probabilitas*) et, dans les jugements qui ne peuvent absolument que procéder *a priori* de la raison, la probabilité en guise de certitude. « La langue grossière, *barbare* de la philosophie critique » ne lui plaira pas ; alors que c'est bien plutôt une expression *esthétisante*, transportée en philosophie des éléments, qu'il faut considérer comme *barbare*. — Il déplore « qu'on doive couper les ailes à tous ces pressentiments, à toutes ces vues sur le suprasensible, à ce génie de la poésie » (si cela regarde la philosophie !).

Dans la partie qui contient la *doctrine du savoir* (dans la partie théorique) et qu'on ne peut absolument pas négliger, même si, dans sa plus grande partie, elle est consacrée à restreindre les prétentions de la connaissance théorique, la philosophie ne s'en voit pas moins contrainte de revenir, dans sa partie pratique, à une *métaphysique* (des mœurs), comme à un ensemble de principes simplement *formels* du concept de liberté, avant même qu'il soit question de la fin des actions (de la matière du vouloir). — Notre philosophe anticritique saute cette étape ou plutôt il la méconnaît si complètement qu'il comprend totalement à contresens ce principe qui peut servir de pierre de touche à toute *autorisation* : *agis d'après une maxime telle que tu puisses vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle* ; il lui donne une signification qui le restreint à des conditions empiriques et ainsi il le rend inapte à devenir un canon de la pure raison morale-pratique (il lui faut pourtant bien un tel canon) ; ainsi se lance-t-il dans un champ tout autre que celui que ce canon lui indique et il en tire des conclusions aventureuses.

Il est pourtant manifeste qu'ici il n'est pas question d'un principe de l'usage de moyens en vue d'une certaine *fin* (car alors ce serait un principe pragmatique et non un principe moral), qu'il n'est pas question de savoir si la maxime de ma volonté, pour pouvoir devenir une loi universelle, contredit la maxime de la volonté d'un *autre*, mais si elle se contredit *elle-même* (ce dont je peux juger d'après le principe de contradic-

tion, à partir du simple concept *a priori*, sans me rapporter aucunement à l'expérience, par exemple : dois-je accepter dans ma maxime l'égalité des biens ou la propriété?), et cela est un signe infaillible de l'impossibilité morale de l'action. — Seule l'ignorance, peut-être aussi quelque mauvais penchant à la chicane pouvaient susciter cette attaque qui, cependant, ne peut causer aucun préjudice à

l'annonce d'une paix perpétuelle en philosophie.

Car une alliance de paix qui stipule qu'il suffit que les parties s'entendent entre elles pour être conclue (sans capitulation) peut être annoncée comme conclue ou du moins comme proche de sa conclusion.

*
**

Même si la philosophie n'est représentée que comme une *doctrine de la sagesse* (ce qui est également son sens propre), on ne peut pour autant négliger qu'elle est également une doctrine du *savoir*, dans la mesure où cette connaissance (théorique) contient les concepts élémentaires dont se sert la raison pure, étant admis que cette connaissance ne vise qu'à exposer ses limites. Or, pour la philosophie au premier sens, à peine peut-il être question de savoir si l'on *doit reconnaître* ouvertement ce que l'on sait réellement en fait de son objet (sensible et suprasensible) et d'où on le tient, ou bien ce qu'il suffit de supposer d'un point de vue pratique (parce que l'admettre est favorable à la fin ultime de la raison).

Il se peut que tout ce qu'un homme tient pour *vrai* ne le soit pas (car il peut *se tromper*) ; mais, en tout ce qu'il dit, il lui faut être *véridique* (il ne doit pas *tromper*), que son aveu soit simplement intérieur (devant Dieu) ou qu'il soit également extérieur. — La transgression de ce devoir de véracité s'appelle le *mensonge* ; c'est pourquoi il y a un mensonge extérieur, mais aussi un mensonge intérieur, de sorte que les deux peuvent exister ensemble ou bien se contredire l'un l'autre.

Mais un mensonge, qu'il soit intérieur ou extérieur, est double : soit 1. — l'on donne pour *vrai* ce qu'on

sait consciemment ne pas être vrai, soit 2. — l'on donne pour *certain* ce qu'on sait consciemment être subjectivement incertain.

Le *mensonge* (du « père des mensonges par lequel tout le mal est entré dans le monde⁶ ») est le véritable lieu de corruption de la nature humaine ; au point que le *ton de la véracité* (à l'exemple de maints épiciers chinois qui apposaient, en lettres d'or au-dessus de leur magasin, l'inscription suivante : « ici on ne trompe pas »), particulièrement en ce qui concerne le suprasensible, est le ton habituel. — Seul le commandement : tu *ne dois pas mentir* (fût-ce dans l'intention la plus pieuse), admis au plus profond de soi-même comme principe de la philosophie en tant que doctrine de la sagesse, pourrait non seulement y amener la paix perpétuelle, mais même l'assurer à jamais.

Le prince de la philosophie ne se laissa pas égarer par ces
propagandes, mais, au contraire, il se mit à réfléchir sur la
question de la philosophie elle-même, et à se demander si elle
n'était pas devenue une simple affaire de mots, et si elle n'était
pas devenue une simple affaire de logique.

Il se demanda si la philosophie n'était pas devenue une
simple affaire de mots, et si elle n'était pas devenue une simple
affaire de logique. Il se demanda si la philosophie n'était pas
devenue une simple affaire de mots, et si elle n'était pas devenue
une simple affaire de logique. Il se demanda si la philosophie
n'était pas devenue une simple affaire de mots, et si elle n'était
pas devenue une simple affaire de logique. Il se demanda si la
philosophie n'était pas devenue une simple affaire de mots, et si
elle n'était pas devenue une simple affaire de logique.

Il se demanda si la philosophie n'était pas devenue une simple
affaire de mots, et si elle n'était pas devenue une simple affaire
de logique. Il se demanda si la philosophie n'était pas devenue
une simple affaire de mots, et si elle n'était pas devenue une
simple affaire de logique. Il se demanda si la philosophie n'était
pas devenue une simple affaire de mots, et si elle n'était pas
devenue une simple affaire de logique. Il se demanda si la
philosophie n'était pas devenue une simple affaire de mots, et si
elle n'était pas devenue une simple affaire de logique.

COMPTE RENDU DE L'ESSAI
D'UNE INTRODUCTION A LA DOCTRINE
DES MŒURS
POUR TOUS LES HOMMES
SANS DISTINCTION DE RELIGION
accompagné d'un appendice sur les peines de mort,
de Schulz, 1^{re} partie, Berlin 1783, Stahlbaum¹.

VIII,9

COUP D'ŒIL SUR L'ÉTAT
D'UNE INTRODUCTION À LA DOCTRINE
DES MÈRES
POUR TOUS
SANS DISTINCTION DE RELIGION
accompagnée d'un appendice sur les peines de sang,
de Scholz, 1^{re} édition 1783, Strasbourg.

En tant qu'introduction à un nouveau système moral, cette première partie ne doit proposer que les principes psychologiques sur lesquels devra se fonder l'édifice ultérieur, principes de la place que l'homme occupe dans l'échelle des êtres, de sa nature d'être sentant, pensant et agissant grâce à sa volonté, principes de la liberté et de la nécessité, de la vie, de la mort et d'une vie future ; un ouvrage qui, par la franchise et, plus encore, par le louable dessein de son auteur² qui pense par lui-même, dessein qui perce à travers des paradoxes nombreux et remarquables, doit susciter chez tous les lecteurs l'attente impatiente quant à la forme que prendra une doctrine des mœurs fondée sur de telles prémisses. VIII, 10

L'auteur du compte rendu commencera par donner un bref aperçu de la démarche de l'auteur et, pour finir, il ajoutera un jugement d'ensemble.

Dès le début, le concept de force vitale prend une telle extension qu'il englobe toutes les créatures sans distinction, en l'occurrence il désigne le simple *ensemble de toutes les forces présentes dans une créature et inhérentes à sa nature*. De là résulte une loi de la *permanence* de tous les êtres, selon laquelle chacun, sur la grande échelle des êtres, trouve un voisin au-dessus et au-dessous de soi, d'une manière telle, cependant, que chaque espèce de créature se tienne dans des limites infranchissables, tant qu'elle reste membre de cette espèce. Par suite, il n'y a pas à proprement parler

d'êtres non vivants, mais seulement des êtres d'une vie inférieure, et les espèces ne se distinguent entre elles que par leur degré de force vitale. L'âme, comme être distinct du corps, n'est qu'une simple création de l'imagination ; le séraphin le plus sublime et l'arbre sont tous deux des mécanismes ingénieux. Voilà pour la nature de l'âme.

Dans toute connaissance se retrouve une organisation similaire, par degrés. L'erreur et la vérité ne se distinguent pas d'après leur différence spécifique, mais seulement à la manière dont le plus petit se distingue du plus grand, il n'y a pas d'erreur absolue, mais chaque connaissance, au moment où elle naît en l'homme, est vraie *pour lui*. Remettre sur la bonne voie ne consiste qu'à faire intervenir des représentations qui faisaient défaut auparavant, et la vérité précédente se transforme par suite en erreur sous le simple effet du progrès de la connaissance. Au regard de la connaissance d'un ange, la nôtre n'est qu'erreur. La raison ne peut se tromper ; la voie de chaque force est tracée d'avance. Ce n'est pas au moment où on juge que la raison se condamne elle-même, mais seulement après-coup, alors qu'on est déjà à un autre endroit et qu'on a acquis davantage de connaissances. Je dois dire non pas qu'un enfant se trompe, mais qu'il ne comprend pas encore aussi bien qu'il comprendra à l'avenir ; son erreur est un jugement inférieur. Sagesse et folie, science et ignorance ne méritent donc ni éloge ni blâme ; il faut les considérer comme de simples progrès graduels de la nature, au regard desquels je ne suis pas libre. — En ce qui concerne la volonté, toutes les inclinations et les impulsions sont contenues dans une seule, en l'occurrence celle de l'*amour de soi* ; au regard de celui-ci, tout homme a une *disposition* particulière qui ne peut cependant jamais s'écarter d'une disposition universelle. L'amour de soi est, dans tous les cas, déterminé conjointement par toutes les sensations, d'une manière telle cependant que ce sont soit les sensations les plus obscures, soit les plus claires qui y ont la plus grande part. Il n'y a donc *aucune volonté libre*, celle-ci, au contraire, est soumise à la loi stricte

de la nécessité; mais, quand l'amour de soi est déterminé non par une représentation claire, mais simplement par la sensation, on appelle cela des actions *non libres*. Tout repentir est vain et absurde, car le coupable ne juge pas son acte d'après sa disposition antérieure, mais d'après sa disposition présente, et celle-ci, certes, aurait bien empêché l'acte, si elle s'était manifestée à ce moment-là, mais on suppose à tort qu'elle aurait dû empêcher un tel acte, puisqu'on ne pouvait pas la trouver effectivement dans l'état antérieur. Le repentir n'est qu'une représentation mal comprise de la manière de *mieux agir à l'avenir* et, de fait, la nature n'a, sur ce point, pas d'autre dessein que de proposer l'amélioration comme fin. Voici maintenant la résolution du problème de savoir comment Dieu peut être l'auteur des péchés. *La vertu et le vice ne se distinguent pas pour l'essentiel* (encore une fois, la différence considérée comme *spécifique* se trouve convertie ici en simple *différence de degré*). La vertu ne peut subsister sans vice, et tous deux ne sont que des occasions de s'améliorer (par conséquent de gravir un autre échelon). Les hommes ne peuvent s'entendre sur ce qu'ils nomment vertu sauf sur celle sans laquelle aucune prospérité ne serait possible parmi les hommes, à savoir la *vertu universelle*; mais il est absolument impossible à l'homme de s'en écarter et celui qui s'en écarte n'est pas vicieux mais déraisonnable. L'homme qui s'adonnerait à un vice universel, agirait contre l'amour de soi, ce qui est impossible. Par suite, la voie de la vertu universelle est tellement et si exactement balisée de part et d'autre que tous les hommes doivent s'y tenir absolument. Seule leur disposition particulière distingue les hommes entre eux; et s'ils échangeaient leurs places, chacun agirait exactement comme l'autre. Bon ou mauvais moralement ne signifient rien de plus qu'un degré supérieur ou inférieur de perfection. Comparés aux anges, les hommes sont vicieux, et les anges le sont comparés à Dieu. En conséquence, puisqu'il n'y a pas de liberté, toutes les peines de vengeance sont injustes, particulièrement les peines de mort et à leur place, c'est la réparation et l'amende-

VIII, 12

ment et, en aucun cas, un simple avertissement, qui devraient constituer le dessein des lois pénales. Faire l'éloge d'une action bénéfique témoigne d'une faible connaissance des hommes ; l'homme y fut déterminé et entraîné, tout comme le meurtrier qui met le feu à une maison. L'éloge n'a pour dessein que d'encourager l'auteur et les autres à faire de bonnes actions semblables.

L'auteur appelle cette doctrine de la nécessité une *doctrine du salut*, et il affirme que, grâce à elle, la doctrine des mœurs prendra, pour la première fois, sa véritable valeur ; incidemment il note que, quand il se produit des crimes, on devrait recourir à certains maîtres qui nous présentent comme si facile *de se réconcilier avec Dieu*. On ne peut nier ici la bonne intention de notre auteur. Il veut voir disparaître le vain repentir, destiné simplement à l'expiation, et qu'on recommande pourtant si souvent pour sa valeur de réconciliation, et il a voulu y substituer les fermes résolutions d'un genre de vie meilleur ; il cherche à justifier la sagesse et la bonté de Dieu par le progrès de toutes ses créatures vers la perfection et la béatitude éternelle, même si elles empruntent des chemins divers, il cherche à ramener la religion du statut de croyance vague à celui de réalité effective, et finalement, également, à rendre les peines civiles plus humaines et plus bénéfiques pour le bien des particuliers comme pour celui de la communauté. La hardiesse de ses affirmations spéculatives n'effraiera pas celui qui connaît ce que *Priestley*³, un théologien anglais hautement estimé tant pour sa piété que pour sa pénétration d'esprit, affirme en accord avec notre auteur, et a même exprimé avec encore plus de hardiesse et que maintenant de nombreux ecclésiastiques de ce pays répètent sans retenue, alors même qu'ils ont beaucoup moins de talent que lui, et que M. le Prof. Ehler⁴ a, encore récemment, présenté comme le concept de la liberté de la volonté, à savoir celui d'un pouvoir de l'être pensant d'agir conformément à l'état actuel des Idées.

Cependant tout lecteur non prévenu et suffisamment

exercé particulièrement dans ce type de spéculation, ne passera pas sous silence le fatalisme universel qui, dans cet ouvrage, est le principe essentiel, puissant et affectant toute la morale, qui transforme tous les faits et gestes des hommes en simple jeu de marionnettes, et supprime totalement le concept d'obligation, et il notera, par contre, que le devoir de l'impératif qui distingue la loi pratique de la loi de la nature nous soustrait, en Idée, totalement à l'enchaînement naturel; le fatalisme qui ne conçoit pas notre volonté comme libre, est impossible et absurde, mieux, il ne nous laisse rien d'autre à faire qu'à attendre et à observer la manière dont Dieu, au moyen des causes naturelles, agira en nous en matière de révolutions, et non pas ce que, en tant qu'auteur, nous pouvons et devons faire *par nous-mêmes*; de cela doit résulter la plus grande exaltation qui supprime toute influence de la saine raison dont l'auteur s'est cependant efforcé de maintenir, à juste raison, les droits. — Le concept pratique de la liberté n'a en fait rien à faire avec son concept spéculatif, qu'on peut totalement abandonner aux métaphysiciens. Car il peut m'être totalement indifférent de connaître l'origine de l'état dans lequel je dois actuellement agir; je me demande seulement ce que j'ai maintenant à faire et, alors, la liberté est une supposition pratique nécessaire et une Idée qui seule me permet de considérer comme valables les commandements de la raison. Même le sceptique le plus obstiné avoue que, lorsque vient le moment d'agir, tous les doutes sophistiques dus à une apparence universellement trompeuse doivent disparaître. De la même manière, celui qui est le fataliste le plus convaincu, tant qu'il se livre à la simple spéculation, doit agir à chaque fois qu'il est question pour lui de sagesse et de devoir, *comme s'il était libre* et cette Idée produit effectivement, et elle est d'ailleurs seule à pouvoir le provoquer dans la réalité, le fait correspondant. Il est difficile de se débarrasser totalement de l'homme. Après avoir justifié l'action de tout homme, quelle que soit son absurdité aux yeux des autres, à partir du principe de sa disposition particulière, l'au-

VIII, 14

teur écrit, p. 137 : « Je veux bien avoir tout perdu, avoir perdu absolument et sans exception tout ce qui peut me rendre heureux ici-bas et éternellement (expression bien téméraire) : tu aurais agi d'une manière aussi absurde qu'un autre, si tu avais été à sa place. » Mais comme, d'après ses propres affirmations, on ne peut pas, à un moment donné, être assuré et totalement convaincu que, à un autre moment, si la connaissance était plus avancée, la vérité antérieure ne deviendrait pas, après coup, une erreur, comment cette protestation très osée pourrait-elle être reçue ? Au fond de son âme pourtant, bien qu'il n'ait pas voulu se l'avouer, il a supposé que l'entendement a le pouvoir de déterminer son jugement d'après des raisons objectives toujours valables et que cet entendement n'est pas soumis au mécanisme des causes déterminantes simplement subjectives et susceptibles de changer par la suite ; en conséquence, il a toujours admis le concept de liberté sans laquelle il n'y a pas de raison. De la même manière, il lui faut supposer également la liberté de la volonté dans l'action, sans laquelle il n'y a pas de morale ; car je ne doute pas qu'il veuille conduire sa vie intègre conformément aux lois éternelles du devoir et qu'il ne veuille pas en faire un jeu de ses instincts et de ses inclinations, même si en même temps il se refuse cette liberté qui permettrait de mettre en accord ses principes pratiques avec les principes spéculatifs ; mais même si personne n'y parvenait, on ne perdrait en fait pas grand-chose.

COMPTE RENDU DE L'ESSAI
SUR LE PRINCIPE DU DROIT NATUREL
de Gottlieb Hufeland, Leipzig, Göschen, 1785¹.

VIII, 125

. . .

Dans les sciences dont l'objet doit être pensé exclusivement par des concepts de la raison, comme le sont ceux qui constituent la sagesse pratique du monde et qui ne remontent pas simplement aux premiers concepts fondamentaux et aux premiers principes mais qui, parce qu'ils pourraient aisément manquer de validité et de réalité objective (même le fait qu'ils suffisent aux cas particuliers qui se présentent ne peut être considéré comme suffisant) recherchent leurs sources dans le pouvoir de la raison même, il y a une louable entreprise à laquelle s'est attelé M. Hufeland dans sa considération du droit naturel. En dix sections, il expose l'objet du droit naturel, le développement du concept de droit, les propriétés nécessaires de son principe, puis les différents systèmes établis à son sujet et leur examen ; il traite le premier point historiquement et en détail, et le second avec exactitude critique ; l'on y rencontre les principes d'un Grotius², Hobbes, Pufendorf², Thomasius³, Heinrich et Sam. von Cocceji⁴, Wolff⁵, Gundling⁶, Beyer⁷, Treuer⁶, Köhler, Claproth, Schmauss, Achenwall⁸, Sulzer⁹, Feder¹⁰, Eberhard¹¹, Platner¹², Mendelssohn¹³, Garve¹⁴, Höpfner, Ulrich¹⁵, Zöllner¹⁶, Hamann¹⁷, Selle¹⁸, Flatt¹⁹, Schlettwein²⁰ et on ne pourra guère regretter l'absence de l'un d'entre eux, ce qui ne sera pas pour déplaire à celui qui aimerait embrasser du regard tout ce qui s'est passé jusqu'à aujourd'hui dans cette matière et en faire un examen d'ensemble. L'auteur

VIII, 127

recherche les causes de cette *diversité de principes*, il établit à partir de là les conditions formelles du droit naturel; dérive de celui-ci une théorie conçue par lui-même, précise ce qu'est l'obligation dans le droit naturel et achève ce travail en en tirant les conséquences; en appendice, il ajoute quelques applications particulières de ces concepts et principes.

VIII, 128 Faire des remarques sur des points particuliers au milieu d'une si grande diversité de matériaux serait aussi long qu'inadéquat. Il suffira donc de relever, à partir de la huitième section, le principe qui fonde le système propre qui caractérise cette œuvre et d'en indiquer la source comme la détermination. L'A. estime en effet que les principes qui déterminent simplement la forme de la volonté libre, indépendamment d'un objet quelconque, ne suffisent pas pour la loi pratique ni par conséquent pour qu'on puisse en dériver l'obligation. C'est pourquoi il cherche pour ces règles formelles une matière, c'est-à-dire un objet qui en tant que fin suprême que la nature des choses prescrit à un être raisonnable, puisse être admis comme postulat et il le trouve dans le perfectionnement *de cet être*. D'où le principe suprême : favorise la perfection de tous les êtres sentants, particulièrement des êtres raisonnables — par conséquent également la tienne propre; d'où alors la thèse : empêche son amoindrissement chez les autres — particulièrement chez toi-même (dans la mesure où d'autres pourraient en être la cause); ce qui inclut manifestement une résistance, par suite une contrainte.

Or la caractéristique du système de notre A. consiste en ce qu'il place le principe de tout droit naturel et de toute autorisation dans une obligation naturelle antérieure et en ce que, pour cette raison, l'homme est autorisé à contraindre les autres parce qu'il y est obligé (d'après la dernière partie des principes); autrement, croit-il, on ne pourrait expliquer l'autorisation de contraindre. Or, bien qu'il fonde toute la science des droits naturels sur des obligations, il avertit pourtant de ne pas entendre par là l'obligation faite aux autres de satisfaire à notre droit (Hobbes observait déjà que là

où la contrainte accompagne nos prétentions, on ne peut plus penser aucune obligation faite aux autres de se soumettre à cette contrainte⁴). D'où il conclut que la doctrine des obligations dans le droit naturel est superflue et peut souvent induire en erreur. L'auteur du compte rendu souscrit ici volontiers aux vues de l'auteur. Car ici la question est seulement de savoir à quelles conditions je peux exercer la contrainte, sans entrer en contradiction avec les principes universels du droit : c'est l'affaire de l'autre de chercher à savoir s'il lui est permis de se conduire passivement ou de réagir conformément à ces principes, aussi longtemps en effet que tout est considéré du point de vue de l'état de nature, car, dans l'état civil, à la sentence du juge qui reconnaît le droit d'une des parties correspond à chaque fois une obligation de l'adversaire. Cette remarque est également d'une grande utilité dans le droit naturel pour ne pas obscurcir le véritable principe du droit en le mêlant à des questions éthiques. Seul le fait que l'autorisation de contraindre doit avoir absolument pour fondement une obligation de contraindre qui nous est imposée par la nature même, ne paraît pas clair à l'auteur du compte rendu, parce que le principe contient plus que cette conséquence ne l'exige. Car il semble en résulter qu'on ne pourrait même pas abandonner aucun de ses droits, là où une contrainte nous est permise, parce que cette permission repose sur une obligation intérieure d'atteindre totalement, et par suite au besoin par la violence, la perfection qui nous est disputée. Il semble également que d'après le critère admis de l'autorisation, le jugement sur ce à quoi j'ai droit, devrait même, dans les circonstances les plus ordinaires de la vie, être rendu d'une manière si artificielle que même l'entendement le plus exercé se trouverait dans un continuel embarras, pour ne pas dire dans l'impossibilité, de décider avec certitude de l'étendue de son droit. — Quant au droit de *dédommagement*, l'A. affirme que, en tant que droit de contrainte, il ne se trouve pas dans le simple état de nature et pourtant il y renonce simplement, parce qu'il ne croit pas pouvoir le démontrer. Dans ce même état,

VIII, 129

il n'admet également aucune *imputation*, parce qu'on n'y rencontre aucun juge. — En appendice, l'auteur donne quelques indications pour une application : il y traite de la première acquisition, de l'acquisition par contrat, du droit des Etats et des peuples et enfin il propose une science nouvelle et nécessaire qui puisse combler le fossé entre le droit naturel et le droit positif. On ne peut pas contester que, dans cet ouvrage, soient contenues beaucoup de choses nouvelles, profondément pensées et en même temps vraies, mais non plus qu'il y ait partout, en chaque point, quelque chose qui prépare et conduit à la découverte des critères de vérité des thèses du droit naturel et de la détermination des limites de son territoire propre. Cependant l'auteur du compte rendu attend encore beaucoup du prolongement, à l'usage de son principe, que l'auteur du livre donnera ultérieurement dans ses livres. Car, dans aucune sorte de connaissance par purs concepts, cette sorte d'expérimentation n'est plus nécessaire et, qui plus est, plus réalisable que dans les questions du droit qui repose sur la simple raison ; mais, dans une telle tentative, personne ne peut s'y prendre avec plus de diversité et plus en détail que celui qui a l'occasion d'examiner le principe admis à l'aune des nombreuses conséquences que lui offre la totalité du système qu'il lui faut maintes fois explorer. Il serait incongru d'élever contre un écrit des objections qui se fondent sur le système particulier que l'auteur du compte rendu a établi à propos du même objet ; ses attributions se bornent à examiner la cohérence des thèses avancées les unes avec les autres ou avec les vérités qu'il peut supposer admises par l'A. C'est pourquoi nous ne pouvons ajouter que ceci : le présent écrit prouve l'esprit vivant et investigateur d'un auteur dont on attend beaucoup par la suite ; dans cette science de la raison comme dans bien d'autres, un tel travail, qui rectifie soigneusement les principes, est conforme au goût et peut-être aussi à la vocation de ce siècle et doit, pour cette raison, être universellement loué.

DE L'ILLÉGITIMITÉ
DE LA CONTREFAÇON DES LIVRES¹

VIII,77

Ceux qui considèrent qu'éditer un livre c'est faire usage de la propriété d'un exemplaire (que le propriétaire ait reçu celui-ci sous forme de manuscrit de l'auteur ou de copie déjà effectuée par un éditeur) et qui veulent alors, en réservant certains droits, que ce soient ceux de l'auteur ou de l'éditeur auquel il a recouru, restreindre l'usage en sorte qu'il ne soit pas permis de contrefaire cet exemplaire, — ne pourront, de cette manière, jamais parvenir à leurs fins. Car l'auteur conserve la propriété de ses pensées (à supposer qu'une telle propriété existe selon des droits externes) en dépit de la contrefaçon ; et comme il ne peut même pas exister en bonne justice de *consentement expressément* donné par l'acquéreur d'un livre à une telle limitation de sa propriété*, le consentement suffira d'autant moins à fonder son caractère obligatoire s'il n'est que *présumé*. VIII,79

Mais je crois avoir un motif de considérer qu'éditer c'est non pas faire le commerce d'une marchandise *en son propre nom* mais *conduire une affaire au nom d'un*

* Un éditeur oserait-il imposer à quiconque achète un ouvrage de sa maison d'édition comme condition de risquer une inculpation pour usage abusif d'un bien étranger qui lui a été confié, au cas où il se servirait intentionnellement ou même par imprudence de l'exemplaire qu'il vend à des fins de contrefaçon ? Il est douteux que quiconque donnerait un tel consentement, parce qu'on s'exposerait ainsi à tous les désagréments que vous réservez enquêtes et responsabilité. L'éditeur serait constamment sur son dos.

autre, en l'occurrence celui de l'auteur et, de cette manière, de présenter aisément et clairement l'illégitimité de la contrefaçon. Mon argument tient dans un syllogisme qui prouve le *droit de l'éditeur* ; il est suivi d'un deuxième qui doit réfuter la *prétention du contrefacteur*.

I

Déduction du droit de l'éditeur contre le contrefacteur.

VIII,80 *Qui conduit l'affaire d'un autre au nom de celui-ci et cependant contre sa volonté est tenu de céder, à lui ou à son mandataire, tous les profits et de réparer tous les dommages qui pourraient en résulter pour le premier ou le second.*

Or le contrefacteur est de ceux qui conduisent l'affaire d'un autre (de l'auteur), etc. Il est donc tenu de céder à celui-ci ou à son mandataire (l'éditeur), etc.

Preuve de la majeure

Puisque celui qui s'immisce dans cette affaire agit sans autorisation au nom d'un autre, il ne peut avoir des prétentions sur les bénéfices qui résultent de cette affaire ; mais celui au nom duquel il conduit l'affaire, ou un autre mandataire à qui celle-ci est confiée, possède le droit de s'approprier ces bénéfices comme fruits de sa propriété. Comme, en outre, ce chargé d'affaires porte préjudice, en s'immisçant sans y être autorisé dans les affaires des autres, au droit du propriétaire, il doit nécessairement réparer tout dommage. Voilà qui se trouve, sans aucun doute, dans les concepts élémentaires du droit naturel.

Preuve de la mineure

Le premier point de la mineure est *que l'éditeur conduit l'affaire d'un autre par l'intermédiaire de la maison d'édition*. — Tout dépend ici du concept de livre ou d'écrit en général, comme travail de l'auteur, et du

concept d'éditeur en général (qu'il soit mandataire ou non); il s'agit en effet de savoir si un livre est une marchandise par laquelle l'auteur entre en relation avec le public, soit indirectement soit par l'intermédiaire d'un autre, qu'il peut donc aliéner en se réservant ou non certains droits; ou bien si c'est au contraire un simple *usage de ses forces (opera)* qu'il peut certes *céder (concedere)* à un autre, mais jamais aliéner (*alienare*); ou bien si en outre l'éditeur conduit son affaire en son nom ou bien conduit l'affaire d'un autre au nom de celui-ci.

Dans un livre en tant qu'écrit, l'auteur *adresse un discours* à son lecteur; et celui qui l'a imprimé *discourt* par le biais de ses exemplaires, non pour son propre compte, mais entièrement au nom de l'auteur. Il le met dans la posture de celui qui discourt publiquement et il sert seulement d'intermédiaire pour la transmission au public de ce discours. L'exemplaire de ce discours, que ce soit sous forme de manuscrit ou d'imprimé, peut bien appartenir à qui on veut; mais, se servir de cet exemplaire pour soi ou faire du commerce avec lui est une affaire que tout propriétaire peut effectuer *en son VII,81 propre nom* et comme il l'entend. Toutefois faire *discourir* quelqu'un *publiquement*, mettre à la portée du public son discours en tant que tel, cela signifie parler au nom de l'auteur et dire en quelque sorte au public : « A travers moi un écrivain me laisse vous rapporter, vous enseigner littéralement ceci ou cela, etc. Je ne répons moi-même de rien, pas même de la liberté qu'il prend de discourir publiquement à travers moi; je suis seulement l'intermédiaire de ce qui vous parvient ». C'est à n'en pas douter une affaire qu'on peut effectuer au nom d'un autre mais jamais en son propre nom (en tant qu'éditeur). Celui-ci crée certes en son propre nom l'*instrument muet de la transmission d'un discours de l'auteur au public**, mais qu'il mette le

* Un livre est l'instrument de la transmission d'un *discours* au public, pas seulement de pensées; comme, par exemple, l'est une peinture qui est la représentation symbolique de quelque idée ou événement. L'essentiel est ici que c'est non pas une *chose* qui est

discours en question à *la portée du public* par le biais de l'imprimé, et qu'il se désigne par suite comme celui *par le biais duquel l'auteur* adresse un discours *au public*, il ne peut le faire qu'au nom de l'auteur.

Le deuxième point de la mineure est que *le contrefacteur* assume l'affaire (de l'auteur) non seulement sans aucune autorisation du propriétaire mais même *contre sa volonté*. Car, comme il n'est *le contrefacteur* que parce qu'il intervient dans l'affaire d'un autre qui est *mandaté* par l'auteur lui-même pour éditer, la question se pose de savoir si l'auteur peut donner cette même autorisation à un autre et y consentir. Mais il est clair que, puisque chacun des deux, le premier éditeur et celui qui par la suite s'arroge l'édition (le contrefacteur), conduirait l'affaire de l'auteur avec un seul et même public, le travail du premier devrait rendre inutile celui du second et serait même nuisible à chacun des deux ; par suite un contrat de l'auteur avec un éditeur qui comporte cette réserve qu'il pourrait permettre, en plus du premier, à un autre l'édition de son œuvre est impossible ; et, par conséquent, l'auteur n'était autorisé à délivrer cette autorisation à personne d'autre (en tant que contrefacteur) et ce dernier n'a donc pas même pu être présumé autorisé ; par conséquent, la contrefaçon est une affaire accomplie entièrement contre *l'autorisation et la volonté* du propriétaire et pourtant en son nom.

VIII,82

*
**

Pour cette raison il s'ensuit également que ce n'est pas l'auteur mais son éditeur mandaté qui est lésé. Car, puisque l'auteur, pour gérer son affaire avec le public, a cédé, entièrement et sans se réserver le droit d'en disposer encore ultérieurement, son droit à l'éditeur,

transmise mais une *opera*, à savoir un *discours* et cela littéralement. En le nommant instrument muet, je le distingue de ce qui transmet le discours par un *son*, comme par exemple un porte-voix, et même la *bouche* d'autrui.

celui-ci est le seul propriétaire habilité à conduire cette affaire et le contrefacteur porte préjudice au droit de l'éditeur et non à l'auteur. . .

*
**

Mais comme ce droit de conduire une affaire qui peut être menée tout aussi scrupuleusement par un autre, — si rien de particulier n'a été convenu à cet égard, ne doit pas être considéré comme *inaliénable* en soi (*jus personalissimum*), l'éditeur est autorisé à céder son droit d'éditer à un autre parce qu'il est le propriétaire du mandat ; et comme de surcroît l'auteur doit donner son consentement, celui qui reprend l'affaire en seconde main n'est pas un contrefacteur mais l'éditeur légalement mandaté, c'est-à-dire quelqu'un en faveur de qui l'éditeur choisi par l'auteur s'est dessaisi de son mandat.

II

Réfutation du droit invoqué par le contrefacteur contre l'éditeur.

Reste encore à répondre à la question de savoir si, du fait que l'éditeur *aliène* l'œuvre de son auteur en la livrant au public, le consentement de l'éditeur qui est propriétaire de l'exemplaire (et par suite de l'auteur qui lui a donné mandat) à n'importe quel usage de cet exemplaire, et par conséquent à sa contrefaçon, n'en découle pas tout naturellement, aussi désagréable que cette contrefaçon puisse être à l'éditeur. Car celui-ci a peut-être été séduit par le bénéfice qu'il y a à assumer l'affaire éditoriale en prenant ce risque sans en exclure l'acquéreur par un contrat explicite, ce qui aurait pu annuler son affaire. — Je prouverai à présent que la viii, 83 propriété de l'exemplaire ne procure pas ce droit dans le syllogisme qui suit :

Un droit personnel affirmatif sur un autre ne peut jamais être déduit de la seule propriété d'une chose.

Or le droit d'éditer est un droit personnel affirmatif.

Par conséquent il ne peut jamais être déduit de la seule propriété d'une chose (de l'exemplaire).

Preuve de la majeure

A la possession d'une chose est certes attaché le droit négatif de résister à quiconque voudrait m'empêcher d'en faire l'usage de mon choix ; mais un *droit affirmatif* d'exiger d'une personne qu'elle accomplisse quelque chose ou qu'elle soit dans cette affaire à mon service ne peut découler de la simple propriété d'une chose. Cette dernière clause pourrait certes être jointe par une convention particulière au contrat par lequel j'acquies de quelqu'un une propriété ; par exemple, si j'achète une marchandise, le vendeur devra l'envoyer à destination franco de port. Mais alors mon droit à ce que cette personne fasse quelque chose pour moi ne résulte pas de la simple propriété de la chose que j'ai achetée, mais d'un contrat particulier.

Preuve de la mineure

Lorsque quelqu'un peut disposer *en son propre nom* et à son gré de quelque chose, il a un droit sur la chose. Mais l'affaire qu'il n'a le droit d'effectuer qu'*au nom d'un autre*, il l'effectue de telle sorte que l'autre soit engagé par elle comme si elle était menée par lui-même. (*Quod quis facit per alium, ipse fecisse putandus est.*) Mon droit de mener une affaire au nom d'un autre est donc un droit personnel affirmatif, à savoir le droit de contraindre l'auteur de l'affaire à fournir une prestation, c'est-à-dire à répondre de tout ce qu'il fait faire à travers moi ou de ce à quoi il s'oblige à travers moi. Or l'édition est un discours au public (par

l'éditeur mène en son nom et à en répondre, — et c'est par suite un droit personnel affirmatif.

*
**

L'exemplaire d'après lequel l'éditeur fait imprimer est un *ouvrage* de l'auteur (*opus*) et appartient entièrement à l'éditeur après que celui-ci l'a acquis sous forme de manuscrit ou d'imprimé pour en faire tout ce qu'il veut et ce qui peut être fait *en son propre nom* ; car c'est chose requise pour un droit complet sur une chose, c'est-à-dire pour la propriété. Mais l'usage qu'il ne peut en faire qu'*au nom d'un autre* (c'est-à-dire de l'auteur) est une *affaire* (*opera*) que cet autre effectue par le biais du propriétaire de l'exemplaire, mais il y faut, outre la propriété, encore un contrat particulier.

Or l'édition de livres est une affaire qui ne peut être conduite qu'au nom d'un autre (c'est-à-dire de l'auteur, que l'éditeur propose comme quelqu'un qui discourt à travers lui publiquement) ; ce droit ne peut donc compter parmi les droits qui sont attachés à la propriété d'un exemplaire, il ne peut devenir légitime que par un contrat particulier passé avec l'auteur. Qui édite sans avoir passé un tel contrat avec l'auteur (ou, si celui-ci a déjà consenti ce droit à un autre considéré comme le véritable éditeur, sans qu'il y ait de contrat passé avec celui-ci), est un contrefacteur, qui lèse le véritable éditeur et doit lui faire réparation de tout de préjudice.

Remarque générale

Que l'éditeur conduise son affaire d'éditeur non pas simplement en son propre nom mais au nom d'un autre* (c'est-à-dire de l'auteur) et qu'il ne puisse VIII,85

* Si l'éditeur est en même temps l'auteur, les deux affaires sont tout de même distinctes ; et il édite en qualité de commerçant ce qu'il a écrit en qualité de savant. Toutefois nous pouvons négliger ce cas et limiter nos explications à celui de l'éditeur qui n'est pas en même temps l'auteur : il sera alors facile d'étendre la déduction au premier cas.

absolument pas la conduire sans son consentement trouve confirmation dans certaines obligations auxquelles il est soumis de l'aveu général. Si l'auteur meurt après qu'il a remis son manuscrit à l'éditeur en vue de l'impression et que celui-ci a pris l'engagement de l'imprimer, ce dernier n'est pas libre de l'imprimer comme sa propriété mais, en l'absence d'héritiers, le public a un droit de le contraindre à éditer ou à se dessaisir du manuscrit en faveur d'un autre qui se propose de l'éditer. Car c'était une affaire que l'auteur voulait mener par son intermédiaire avec le public et qu'il s'offrait de prendre en charge. Le public n'avait pas non plus besoin de connaître cette promesse de l'auteur ni de l'accepter; il acquiert ce droit sur l'éditeur (droit à une quelconque prestation) en vertu de la seule loi. Car l'éditeur ne possède le manuscrit qu'à la condition d'en faire usage pour une affaire entre l'auteur et le public; mais cette obligation envers le public subsiste même si celle qu'il avait envers l'auteur a cessé du fait de la mort de ce dernier. En l'occurrence, on se fonde sur un droit du public non pas sur le manuscrit mais sur l'affaire menée avec l'auteur. Si l'éditeur éditait l'œuvre après la mort de l'auteur dans une version tronquée ou falsifiée ou s'il la privait du nombre d'exemplaires nécessaire pour satisfaire la demande, le public serait alors autorisé à exiger de l'édition qu'elle soit plus rigoureuse ou plus largement diffusée et dans le cas contraire à s'en charger de son côté. Ce qui ne pourrait pas se produire si le droit de l'éditeur n'était pas dérivé d'une affaire qu'il conduit entre l'auteur et le public *au nom du premier*.

A cette obligation de l'éditeur, dont on ne disconvient probablement pas, doit cependant correspondre un droit fondé sur celle-ci, à savoir le droit sur toutes ces choses sans lesquelles cette obligation ne serait pas remplie. Ce droit est le suivant : l'éditeur a l'exclusivité de l'exercice du droit d'édition parce que la concurrence d'un autre lui rendrait pratiquement impossible la conduite de son affaire.

Les œuvres d'art, en tant que choses, peuvent, en revanche, être imitées d'après un exemplaire dont on a

légitimement fait l'acquisition ; on peut en faire des moulages et les copies peuvent circuler publiquement sans qu'il soit besoin du consentement de l'auteur de l'original ou de celui dont il a eu besoin en tant qu'artisan de ses idées. Un dessin dont quelqu'un a fait l'esquisse ou qu'il a fait graver par un autre, ou fait exécuter en pierre, en métal ou en plâtre, peut être reproduit, moulé et être mis publiquement en circulation sous cette forme par celui qui achète ces produits ; de même que tout ce que quelqu'un peut effectuer avec sa chose *en son propre nom* ne requiert pas le consentement d'un autre. La dactyliotheque de Lippert² peut être imitée par tout possesseur qui s'y entend et être exposée pour la vente sans que son inventeur puisse se plaindre qu'on est intervenu dans ses affaires. Car c'est une œuvre (*opus*, et non *opera alterius*) que quiconque la possède peut aliéner sans même citer le nom de l'auteur, et par suite imiter et utiliser sous son propre nom comme sienne pour la faire circuler publiquement. Mais l'écrit d'un autre est le *discours* d'une personne (*opera*) ; et celui qui l'édite ne peut discourir pour le public qu'au nom de cet autre et seulement dire de lui-même que l'auteur a tenu à travers lui (*Impensis Bibliopolae*) le discours suivant au public. Car c'est une contradiction de tenir, *en son nom*, un discours qui doit pourtant être, d'après les propres déclarations de l'auteur et conformément à la demande du public, le *discours d'un autre*. Donc la raison pour laquelle toutes les œuvres d'art peuvent être imitées pour être mises publiquement en circulation, mais qui fait que les livres qui ont déjà trouvé leur éditeur ne peuvent pas faire l'objet d'une contrefaçon, tient à ceci : les premières sont des *œuvres* (*opera*), les seconds sont des *opérations* (*operae*) mais celles-là sont des choses existant pour elles-mêmes tandis que les seconds n'ont d'existence que dans la personne. Par conséquent, ces derniers reviennent exclusivement à la personne de l'auteur* ; et l'auteur a un droit inaliénable (*jus*

VIII, 86

* L'auteur et le propriétaire de l'exemplaire peuvent tous deux également dire à bon droit : c'est mon livre ! mais dans des sens

personalissimum) de parler toujours *lui-même* à travers tous les autres, c'est-à-dire que personne n'a le droit d'adresser ce discours au public autrement qu'en son nom (celui de l'auteur). Mais si on transforme (abrège, augmente au refond) le livre d'un autre de sorte qu'on
 VIII,87 commettrait un tort en le mettant en vente sous le nom de l'auteur de l'original, la refonte entreprise par l'éditeur en son propre nom n'est pas une contrefaçon et, par suite, n'est pas interdite. Car un autre auteur effectue, en l'occurrence, par le biais de son éditeur une affaire différente de celle du premier et il n'intervient donc pas dans l'affaire que l'éditeur fait avec le public ; celui-ci ne présente pas cet auteur en train de discourir par son biais, mais il en présente un autre. La traduction dans une autre langue ne peut pas non plus être considérée comme une contrefaçon ; car ce n'est pas le discours même de l'auteur bien que les pensées soient exactement les mêmes.

Si l'idée qui est en l'occurrence au fondement de l'édition de livres est de manière générale bien formulée et (je me flatte de penser que c'est possible) qu'elle est élaborée avec l'élégance que requiert le droit romain, la plainte élevée contre le contrefacteur pourrait bien être portée devant les tribunaux sans qu'il soit nécessaire pour autant de réclamer au préalable une nouvelle loi.

différents. Le premier considère le livre comme écrit ou comme discours ; le second simplement comme l'instrument muet de la transmission du discours à lui-même ou au public, c'est-à-dire comme exemplaire. Mais ce droit de l'auteur n'est pas un droit sur la chose, à savoir sur l'exemplaire (car le propriétaire peut le brûler sous les yeux de l'auteur), mais un droit inhérent à sa propre personne, le droit d'empêcher qu'un autre ne le laisse pas parler au public sans son consentement, lequel ne peut absolument pas être présumé parce que l'auteur l'a déjà donné en exclusivité à un autre.

SUR LA FABRICATION DES LIVRES .

*DEUX LETTRES A MONSIEUR NICOLAI*¹ VIII,431

Les deux premiers de ces articles ont été publiés dans le
 Journal de la Société de la Santé en France, le 15
 Mars 1848, et le 22 Mars 1848. Le troisième a été
 publié dans le Journal de la Société de la Santé en France,
 le 29 Mars 1848. Le quatrième a été publié dans le
 Journal de la Société de la Santé en France, le 5 Avril
 1848. Le cinquième a été publié dans le Journal de la
 Société de la Santé en France, le 12 Avril 1848. Le
 sixième a été publié dans le Journal de la Société de la
 Santé en France, le 19 Avril 1848. Le septième a été
 publié dans le Journal de la Société de la Santé en France,
 le 26 Avril 1848. Le huitième a été publié dans le
 Journal de la Société de la Santé en France, le 3 Mai
 1848. Le neuvième a été publié dans le Journal de la
 Société de la Santé en France, le 10 Mai 1848. Le
 dixième a été publié dans le Journal de la Société de la
 Santé en France, le 17 Mai 1848. Le onzième a été
 publié dans le Journal de la Société de la Santé en France,
 le 24 Mai 1848. Le douzième a été publié dans le
 Journal de la Société de la Santé en France, le 31 Mai
 1848. Le treizième a été publié dans le Journal de la
 Société de la Santé en France, le 7 Juin 1848. Le
 quatorzième a été publié dans le Journal de la Société de la
 Santé en France, le 14 Juin 1848. Le quinzième a été
 publié dans le Journal de la Société de la Santé en France,
 le 21 Juin 1848. Le seizième a été publié dans le
 Journal de la Société de la Santé en France, le 28 Juin
 1848. Le dix-septième a été publié dans le Journal de la
 Société de la Santé en France, le 5 Juillet 1848. Le
 dix-huitième a été publié dans le Journal de la Société de la
 Santé en France, le 12 Juillet 1848. Le dix-neuvième a
 été publié dans le Journal de la Société de la Santé en France,
 le 19 Juillet 1848. Le vingtième a été publié dans le
 Journal de la Société de la Santé en France, le 26 Juillet
 1848. Le vingt-et-unième a été publié dans le Journal de la
 Société de la Santé en France, le 2 Août 1848. Le
 vingt-deuxième a été publié dans le Journal de la Société de la
 Santé en France, le 9 Août 1848. Le vingt-troisième a
 été publié dans le Journal de la Société de la Santé en France,
 le 16 Août 1848. Le vingt-quatrième a été publié dans le
 Journal de la Société de la Santé en France, le 23 Août
 1848. Le vingt-cinquième a été publié dans le Journal de la
 Société de la Santé en France, le 30 Août 1848. Le
 vingt-sixième a été publié dans le Journal de la Société de la
 Santé en France, le 6 Septembre 1848. Le vingt-septième
 a été publié dans le Journal de la Société de la Santé en France,
 le 13 Septembre 1848. Le vingt-huitième a été publié dans le
 Journal de la Société de la Santé en France, le 20 Septembre
 1848. Le vingt-neuvième a été publié dans le Journal de la
 Société de la Santé en France, le 27 Septembre 1848. Le
 trentième a été publié dans le Journal de la Société de la
 Santé en France, le 4 Octobre 1848. Le trentième et
 dernier a été publié dans le Journal de la Société de la
 Santé en France, le 11 Octobre 1848.

1848 (1848)

1848 (1848)

1848 (1848)

1848 (1848)

1848 (1848)

1848 (1848)

1848 (1848)

1848 (1848)

1848 (1848)

1848 (1848)

1848 (1848)

1^{re} lettre

A Monsieur Nicolai², l'écrivain

VIII, 433

Les écrits théoriques posthumes de l'excellent Möser³ (aux accents d'ailleurs fréquemment comiques et burlesques) furent légués à son ami de longue date, Monsieur Friedrich Nicolai. C'était une partie d'un traité fragmentaire de Möser intitulé : *Sur la théorie et la pratique*, qui a été communiqué à M. Nicolai à l'état de manuscrit, et celui-ci suppose que Möser le lui aurait communiqué lui-même, s'il avait pu le terminer complètement ; on peut noter à cette occasion que Möser n'a pas été seulement un royaliste, mais aussi, si on veut bien utiliser ces termes, un aristocrate ou un défenseur de la noblesse héréditaire, au grand étonnement et au scandale de nombreux politiciens récents en Allemagne. — Entre autres, on a voulu affirmer (cf. Kant, *Premiers principes métaphysiques de la Doctrine du droit*, 1^{re} édition, p. 192) que jamais un peuple, par suite d'une décision libre et réfléchie, n'admettrait un tel statut héréditaire. En guise de réponse, Möser, à la manière divertissante qu'on lui connaît, imagine un récit où des dignitaires apparaissent à première vue comme vice-rois, mais sont en réalité de véritables sujets de l'Etat, et où douze cas sont rapportés : dans

les six premiers, les fils du défunt dignitaire *se succèdent par hérédité*, et la contrepartie en est que le peuple se trouve mal, tandis que dans les six derniers cas, on les *élit*, et le peuple s'en trouve mieux ; — il en résulte clairement que tout un peuple décidera bel et bien de son propre assujettissement héréditaire à un co-sujet supérieur et qu'une *pratique* évidente fera s'envoler, pour le plus grand divertissement du lecteur, cette *théorie* et bien d'autres tout aussi fumeuses.

Il en va toujours ainsi de la maxime qui *visé* l'intérêt du peuple : même s'il croyait être devenu prudent grâce à l'expérience, et quel que soit celui qu'il *veuille se choisir* pour souverain subalterne, il peut *s'abuser*, et il *s'abusera* souvent gravement, parce qu'en adoptant la méthode de l'expérience (le principe pragmatique) on ne peut guère devenir prudent qu'à ses dépens. — Or il est question ici d'une voie sûre, tracée par la *raison* qui veut savoir non pas comment le peuple choisira pour satisfaire dans chaque cas ses desseins, mais comment il *doit* choisir inconditionnellement, que ceux-ci lui soient profitables ou non (le principe moral), autrement dit, la question est de savoir, quand le peuple est invité à choisir, ce qu'il lui faut décider d'après le *principe du droit* et comment décider. Car tout ce problème doit être jugé comme une question relevant de la *doctrine du droit* (cf. les premiers principes de la D.D. p. 192) et qui est de savoir si le souverain est *en droit* de fonder un ordre intermédiaire entre lui et les autres citoyens, et la sentence est alors la suivante : le peuple ne peut décider, et ne décidera pas, raisonnablement, d'un tel pouvoir subordonné ; dans ce cas, en effet, il se soumettrait aux caprices et au bon vouloir d'un sujet qui aurait lui-même besoin d'être gouverné, ce qui se contredit ; — Ici le principe du jugement est un principe non pas empirique, mais *a priori*, comme toutes les propositions dont l'assertion implique en même temps la *nécessité*, que seuls les *jugements de la raison* (à la différence des *jugements de l'entendement*) fournissent. En revanche, une *doctrine empirique du droit*, qui appartient à la philosophie et non au code

statutaire, est une contradiction dans les termes*.

Tout allait *bien*, mais — comme les vieilles femmes des contes de fées ont coutûmé de dire — en même temps pas *trop bien*. La fiction prend maintenant une autre tournure.

En effet, après que le peuple, dans les six premiers gouvernements successifs, eut choisi, à la joie générale, le fils du prédécesseur, les *démagogues* surgirent dans le peuple parce que, comme le récit prophétique le dit plus loin, d'une part les funestes *Lumières* progressaient peu à peu pendant ce temps et, d'autre part, parce que chaque gouvernement comportant des fardeaux pour le peuple, échanger un fardeau nouveau contre un ancien est la promesse d'un allègement provisoire, et alors on prit les décrets suivants : VIII,435

En effet, sous le 7^e gouvernement, le peuple choisit bien le fils du précédent duc. Mais celui-ci, ayant déjà, comme tout son siècle, progressé en civilisation et en luxe, avait peu envie de veiller au bien-être du peuple grâce à une bonne économie, et il avait d'autant plus envie de jouir de la vie. Il laissa le vieux château tomber en ruine, il fit construire des maisons de plaisance et de chasse pour les fêtes, les divertissements et les chasses à courre afin de flatter son propre goût et de réjouir son peuple. Le magnifique théâtre fut transformé en grandes salles de bal et le vieux service de table en argent fut remplacé par une porcelaine du meilleur goût, sous le prétexte que l'argent, en tant que monnaie, est gage d'une améliora-

* D'après le principe de l'eudémonisme (de la doctrine du bonheur), où ne se rencontrent ni nécessité ni validité universelle (puisqu'on abandonne à chaque particulier le soin de déterminer ce qui, selon son inclination, relève de son bonheur), le peuple pourra assurément choisir une telle constitution héréditaire de gouvernement ; — mais d'après le principe éleuthéronomique (dont une partie constitue la doctrine du droit), il n'instituera aucun législateur extérieur *subalterne* ; en effet, à cet égard, il lui faut se considérer comme lui-même législateur et, en même temps, comme assujéti à ces lois, et la pratique doit donc (en matière de raison pure) absolument se régler sur la théorie. — C'est un *tort* de prendre un tel décret, même si cela est courant, voire, dans de nombreux cas, utile à l'Etat, ce qui d'ailleurs n'est jamais sûr.

tion des échanges commerciaux du pays. — Sous le *huitième*, l'héritier maintenant bien ancré et confirmé par le peuple, trouva plus judicieux d'abolir lui-même, avec l'accord du peuple, le droit de primogéniture jusque-là en usage, car le peuple devait évidemment comprendre que l'aîné n'est pas pour autant le plus sage. — Sous le *neuvième*, le peuple se trouva mieux et plus heureux en instituant certains collèges régionaux avec alternance du personnel, qu'en confiant le gouvernement à de vieux conseils permanents, qui finalement jouent d'ordinaire aux despotes ; sans parler du pasteur proposé à une fonction héréditaire, ce qui devrait éterniser la *confrérie* des ecclésiastiques *obscurantistes*. — Sous le *10^e* comme sous le *11^e*, nous dit-on, le discrédit des mésalliances, chimère de la vieille organisation féodale, porte préjudice à la noblesse naturelle et on a plutôt une preuve de l'éclosion dans le peuple de sentiments nobles si — comme les progrès des Lumières le rendent inévitable — celui-ci fait passer le talent et une bonne manière de penser avant le rôle exemplaire joué par le rang héréditaire. — De la même manière, sous le *12^e*, la bonté de la vieille tante envers le jeune enfant mineur, appelé probablement à devenir plus tard duc, et cela avant qu'il comprenne ce que cela veut dire, fera sourire ; mais en faire un principe politique serait une prétention insensée. Ainsi, quand le peuple peut décider de se donner lui-même un gouverneur héréditaire qui doit cependant rester lui-même sujet, les caprices du peuple prennent des formes si monstrueuses qu'elles desservent son dessein ; au point qu'on pourrait dire : *Turpiter atrum desinit in piscem mulier formosa superne*⁴.

On peut ainsi ridiculiser et *parodier* toute constitution fondée sur le principe du bonheur, même si on pouvait déclarer *a priori* avec certitude que le peuple la préférera à tout autre ; et on peut, si on considère l'envers de la médaille, dire du choix d'un peuple qui veut se donner un maître, ce que ce Grec⁵ disait du mariage : « Quoi que tu fasses, tu t'en repentiras. »

Ainsi, en interprétant et défendant les prétendues affaires d'un *autre* (en l'occurrence Möser), M. Frie-

drich Nicolai n'a pas été avisé. — Mais les choses iront déjà mieux, quand nous le verrons occupé à ses propres affaires.

2^e lettre

A Monsieur Friedrich Nicolai, l'éditeur

Faire des livres est un commerce non négligeable dans une communauté fort avancée en matière de civilisation, c'est-à-dire là où la lecture est devenue un besoin quasiment indispensable et universel. — Mais cet aspect de l'*activité* d'un pays gagne énormément à être pratiqué *industriellement* ; ce qui ne peut se produire que si un *éditeur* est capable d'*apprécier* le goût du public et de *payer* le talent du fabricant qu'il a fallu engager. — Mais, pour animer son activité éditoriale, cet éditeur n'a pas besoin de prendre en considération le contenu intrinsèque et la valeur de la marchandise qu'il édite : il suffit d'un marché animé, où l'on fasse circuler, pour satisfaire la mode du jour, les produits d'ailleurs éphémères de l'impression des livres qui, ainsi, à défaut d'être durables, peuvent trouver un écoulement rapide.

En tant qu'éditeur, un connaisseur expérimenté de la fabrication des livres ne s'attendra pas, de prime abord, à ce que des écrivains heureux et prolixes lui proposent de vendre leur propre marchandise ; en tant que directeur d'entreprise, c'est à lui de concevoir tant le matériau que la forme du livre, en sorte que, selon toute probabilité, — que ce soit à cause de leur nouveauté ou de leur esprit bouffon destinés à offrir au public des lecteurs quelque chose de fascinant et de ridicule — en sorte, dis-je, de susciter la demande la plus grande ou, du moins, l'écoulement le plus rapide ; aussi ne se demandera-t-on pas, après cela, qui ou combien de personnes ont pu travailler à un écrit voué au persiflage, mais qui n'a peut-être pas les qualités requises, car le reproche fait à un tel écrit ne doit pas être porté à son compte (au compte de l'éditeur), mais doit concerner celui qui a été engagé pour faire le livre.

Celui qui, en matière de fabrication et de commerce, exerce une activité publique compatible avec la liberté du peuple est toujours un bon citoyen, cela contrarie-t-il qui que ce soit. Car l'intérêt personnel qui n'est pas contradictoire avec la loi de police n'est pas un crime ; et M. Nicolai, en qualité d'éditeur tire au moins sûrement plus de profit qu'en qualité d'auteur : car ce qui est méprisable dans les grimaces de *Sempronius Gaudibert* et consorts jouant les Arlequin, ne concerne pas celui qui dresse la baraque de foire mais celui qui y joue le rôle du bouffon.

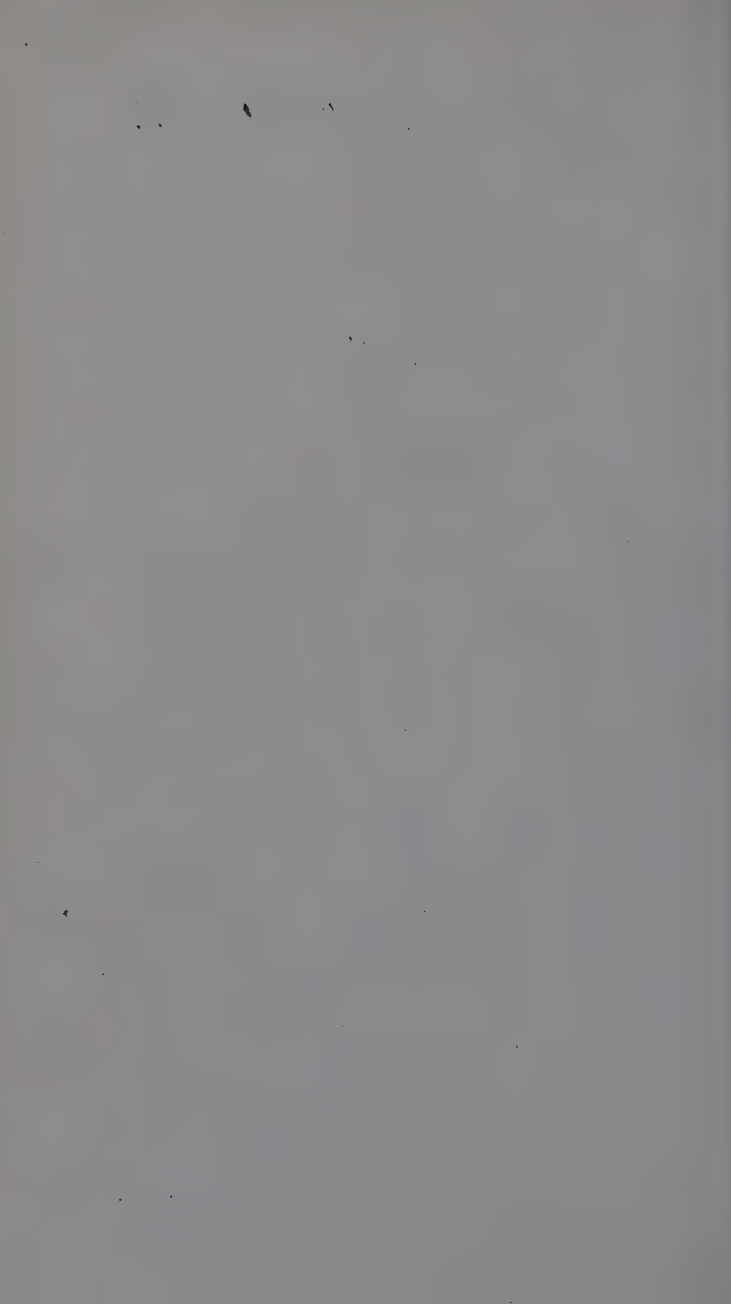
*
**

Mais qu'en est-il à présent de la fâcheuse question concernant *Théorie et pratique*, eu égard à la *paternité littéraire* de M. Friedrich Nicolai ? : car c'est elle qui a provoqué à vrai dire la censure actuelle et qui se trouve également dans une étroite relation avec elle. — On peut trancher la question, qu'on vient d'exposer, de l'opposition entre la *prudence éditoriale* et le *sérieux éditorial* (de la supériorité de l'apparence sur la vérité) selon les mêmes principes que ceux utilisés dans le cas du récit de Möser ; à ceci près que, au lieu du mot *pratique*, qui signifie accomplir franchement et honnêtement une tâche, on emploie le mot de *pratiques* (avec une pénultième longue) et ainsi on cherche à rendre toute théorie ridicule et infantile aux yeux d'un homme d'affaires ; ce qui, à suivre le principe : si le monde veut être trompé, — qu'il soit trompé ! ne manquera pas de parvenir à ses fins.

Mais ce qui montre que ces philosophes qui se livrent à des sarcasmes et à des singeries, sont totalement ignorants et incapables de critiquer des jugements de raison, est ceci : ils ne semblent absolument pas saisir ce que veut dire à proprement parler la connaissance *a priori* (qu'ils nomment ingénieusement la connaissance préalable) par différence d'avec une connaissance empirique. La *Critique de la raison pure* le leur a pourtant souvent dit et suffisamment clairement : il y a des propositions qui sont énoncées avec la

conscience de leur *nécessité* interne et de leur absolue *universalité* (apodictique), et par suite que l'on reconnaît comme ne dépendant pas à leur tour de l'expérience, et qui ne peuvent donc être, en elles-mêmes, *ainsi* ou *autrement* ; car sinon la division des jugements ressemblerait à cet exemple grotesque : « Les vaches du pharaon étaient brunes, mais elles avaient aussi d'autres couleurs. » Mais nul n'est plus aveugle que celui qui ne *veut* pas voir, et ce refus obéit ici à un intérêt, en l'occurrence celui d'attirer maints curieux grâce à l'étrangeté du spectacle où les choses, extraites de leur contexte naturel, sont représentées la tête en bas, d'animer le marché grâce à une foule de spectateurs (au moins pendant un certain temps), et ainsi de ne pas laisser s'assoupir le commerce de l'activité littéraire ; pourtant ce refus a également, même si cela n'était pas précisément son intention, son utilité, en l'occurrence celle de dégoûter finalement de ce jeu grotesque, et donc d'inciter à entreprendre d'autant plus sérieusement une étude approfondie des sciences.

NOTES



RÉPONSE A LA QUESTION : QU'EST-CE QUE LES LUMIÈRES ?

1. Parue dans le numéro de septembre 1984 de la *Berlinische Monatsschrift* dirigée par J. E. Biester, la *Réponse* de Kant fait partie d'une série d'articles sur la question des Lumières. Soulevée par le pasteur J. F. Zöllner et mise au programme de la *Société berlinoise des Lumières*, la question de la définition des Lumières donna lieu à discussion et la revue de Biester, qui comptait parmi ses membres Mendelssohn, Garve, Humboldt, Nicolai, s'en fit l'écho sous la forme d'articles. Kant confia à la revue de nombreuses publications.

2. Frédéric II (1712-1786), dit *Frédéric le Grand*, roi de Prusse, l'un des plus illustres souverains du XVIII^e siècle. Chef de guerre (vainqueur de l'Autriche et de ses alliés), il fut un souverain absolu (Etats provinciaux sans pouvoir, clergé tenu en bride, noblesse enrégimentée dans l'armée, ministres simples exécutants). Législateur, il fit travailler son chancelier, le baron de Cocceji, à un *Corpus juris Fredericanum* resté inachevé. Despote éclairé, « philosophe couronné », il réforma l'Académie de Berlin (1746), et se fit, à un moment, par l'intermédiaire du ministre von Zedlitz (à qui est dédiée la *Critique de la raison pure*), le protecteur de pasteurs éclairés (notamment H. Schulz). Il est lui-même l'auteur de textes philosophico-politiques (un *Antimachiavel*) et littéraires (poésies, livrets d'opéra).

QUE SIGNIFIE S'ORIENTER DANS LA PENSÉE ?

1. Publié en octobre 1786 dans la *Berlinische Monatsschrift*, ce texte tire son origine du *Pantheismusstreit* qui opposa Jacobi et Mendelssohn. Dans ses *Lettres à Mendelssohn sur la doctrine de*

Spinoza (octobre 1785), Jacobi cherchait à faire de Lessing, une des gloires de l'*Aufklärung*, un spinoziste déclaré. A cette époque, cette accusation revenait à jeter l'anathème sur l'*Aufklärung* tout entière. Mendelssohn dans les *Morgenstunden*, puis dans les *Lettres aux amis de Lessing*, montra que le « spinozisme bien compris » se ramenait à la philosophie de Leibniz, et que le conflit que Jacobi avait pointé entre raison et moralité était vain, dès lors qu'on s'appuyait sur le bon sens ou la saine raison.

Au début de 1786, Mendelssohn meurt brusquement et laisse l'*Aufklärung* sans défense. Kant qui avait, au début du conflit, refusé, malgré les appels de ses amis *Aufklärer* (M. Herz et E. Biester) d'intervenir à leurs côtés, se voit contraint, « contre son gré » d'entrer dans le conflit, ne serait-ce que pour répondre à une accusation de spinozisme qui se préparait également contre lui. Sur les conditions de publication de *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*, voir l'introduction de A. Philonenko à ce texte, Paris, Vrin, 1978, p. 15-27.

2. Jacobi, *Lettres sur la doctrine de Spinoza* (1785), Jacobi, *Réponse aux accusations de Mendelssohn concernant les Lettres sur la doctrine de Spinoza* (1786), Wizenmann, *Résultats de la philosophie de Jacobi et de Mendelssohn* (1786).

VERS LA PAIX PERPÉTUELLE

1. Le texte parut à l'automne 1795, à l'occasion de la foire de la Saint-Michel, à Königsberg, chez l'éditeur Nicolovius. Il en fut publié, dès l'année suivante, une traduction française sous le titre : *Projet de paix perpétuelle, essai philosophique*, par Emmanuel Kant, traduit de l'allemand, avec un nouveau supplément de l'auteur (supplément conservé dans la deuxième version allemande du texte parue en 1796 et utilisée ici). La traduction française parut en même temps à Paris et à Königsberg (le faux titre étant simplement changé). Un article du *Moniteur*, qui résumait fidèlement et très favorablement les thèses de l'ouvrage, puis l'annonce de sa traduction dans le *Magasin encyclopédique*, enfin la traduction dès 1796 des *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* assurèrent à Kant une notoriété certaine en France.

Vers la paix perpétuelle reprend le projet que *Théorie et Pratique* (1793) esquissait en conclusion, celui d'une « fédération selon un droit des gens concerté en commun ». Entre-temps, la paix de Bâle avait été signée le 5 avril 1795 entre la République française et la Prusse.

2. Kant reprend ici une formule ironique de Leibniz : « J'ai vu quelque chose dans le projet de Monsieur de Saint-Pierre pour maintenir une paix perpétuelle en Europe. Je me souviens de la devise d'un cimetière avec ces mots : *pax perpetua* ; car les morts ne se battent point ; mais les vivants sont d'une autre humeur, et les plus puissants ne respectent guère les tribunaux » (lettre à Jean-

Léonor le Gallois). C'est d'Alembert qui, dans son *Eloge de l'abbé de Saint-Pierre*, attribue cette idée à un marchand hollandais.

3. L'énoncé du problème était celui-ci : imaginer des formulations contractuelles susceptibles de n'admettre d'une manière générale aucune double interprétation. Joseph Nicolas, comte de Windischgrätz (1740-1802) était un philosophe politique proche des Lumières françaises et l'auteur d'un *Discours sur deux questions : un monarque peut-il changer la constitution, et est-il dans son intérêt de le faire ?* Kant, à qui il avait envoyé son ouvrage, fait l'éloge de « sa manière de penser la plus noble et digne d'un citoyen du monde » (lettre du 30 août 1789 ; voir *Lettres sur la morale et la religion*, éditées par J.-L. Bruch, Aubier-Montaigne, Paris, 1969, p. 119-125).

4. Les Eons, chez les gnostiques, désignent « des puissances éternelles émanées de l'Être suprême et par lesquelles s'exerce son action dans le monde » (Lalande).

5. Violent adversaire de la Révolution française, Jacques Mallet du Pan (1749-1800) est l'auteur des *Considérations sur la nature de la révolution française et sur les causes qui en prolongent la durée* (1793), qui furent traduites en allemand par F. Gentz (1794) et eurent un fort retentissement en Allemagne. Le mot qui suit de Pope est tiré de ses *Essais sur l'homme* III, vers 303-304.

6. Dans la première édition, cette note figurait au troisième article préliminaire de la première section.

7. Hugo Grotius (1583-1645), théoricien du droit naturel, auteur du *Droit de la guerre et de la paix* (1625), Samuel von Pufendorf (1632-1692), auteur du *Droit de la nature et des gens* (1672), Emer de Vattel (1714-1767), auteur du *Droit des gens* (1758) et de *Questions de droit naturel et observations sur le traité du droit de la nature de Mr le baron de Wolf* (1762).

8. Kant pense sans doute ici à Brennus, chef gaulois, auteur de la célèbre formule : *Vae victis*, que Kant cite plus bas.

9. « Dedans la fureur impie, frémissa hérissée, la bouche sanglante », Virgile, *Enéide* I, vers 294-296.

10. Un moine augustinien, Antonius Georgius, publia en 1762, à l'usage des missions apostoliques, un *Alphabetum tibetum*, qui était précédé d'une enquête sur le pays et la population du Tibet, ses origines, ses mœurs, sa religion, etc.

11. J. E. Fischer (1697-1771), professeur d'histoire à Saint-Pétersbourg, prit part à une expédition au Kamtschatka et rédigea des *Questions pétropolitaines* (1770), où Kant puisa sa remarque.

12. Hesychius, grammairien grec d'Alexandrie vers 500 ap. J.-C.

13. L'abbé Barthelémy, archéologue, rapporta la vie des Grecs anciens dans *Le Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*. Kant le cite dans la traduction de Biester (1792).

14. M.-V. de Lacroze (1661-1739), bénédictin et savant français, mort à Berlin.

15. « Accoupler des griffons et des juments », Virgile, *Egloges*, VIII, 27.

16. La phrase, dans le manuscrit, est incompréhensible. Les éditeurs modifient généralement *dem Kamel* (« au chameau ») en *das Kamel* (« le chameau »).

17. « Les destins conduisent une volonté docile, ils entraînent celle qui résiste », Sénèque, Lettre à Lucilius, lettre 107. La formule était déjà citée à la fin de *Théorie et Pratique*.

18. Friedrich Bouterwerk (1766-1828), professeur de philosophie à Göttingen et poète. Kant loue, dans une lettre du 7 mai 1793 qu'il lui adresse, « son humeur joyeuse et pleine d'esprit ».

19. Cette seconde annexe a été ajoutée lors de la deuxième édition.

20. Sur les rapports entre facultés, voir le *Conflit des facultés*, première section.

21. « Pour toi, ne cède pas à l'adversité, va l'affronter avec d'autant plus d'audace », Virgile, *Enéide* VI, vers 95.

22. Christian Garve (1742-1798), professeur à Leipzig, auteur de *Sur la liaison de la politique et de la morale* (1788) et des *Essais sur divers objets de morale et de littérature* (1792) auxquels Kant répond dans la première partie de *Théorie et Pratique*.

ANNONCE DE LA PROCHAINE CONCLUSION D'UN TRAITÉ DE PAIX PERPÉTUELLE EN PHILOSOPHIE

1. L'article parut en décembre 1796 dans la *Berlinische Monatsschrift* en réponse à l'écrit de Schlosser : *A un jeune homme qui voulait étudier la philosophie critique*. Cet article était lui-même une réponse à l'article de Kant, *D'un ton hautain adopté récemment en philosophie* (paru en mai 1796 dans la même *Berlinische Monatsschrift*) qui visait nommément Schlosser et son ouvrage *Lettres de Platon sur la révolution syracusaine*. Par-delà Schlosser, c'était la philosophie de Jacobi qui était visée.

2. « Et le porc, que nous fournit-il en dehors de la chair ? C'est pour qu'elle ne pourrit pas, dit Chrysippe, que l'âme lui a été donnée en guise de sel », Cicéron, *De natura deorum*, II, 160, in *Les Stoïciens*, Bibliothèque de la Pléiade, 1962, p. 466.

3. « Tu es sans importance, douleur ! bien que tu me tourmentes, jamais je ne te reconnaitrai comme un mal. » Cicéron, *Tusculanes* II, 61. Kant avait déjà cité ce passage dans la *Critique de la raison pratique*, I, 2.

4. Poésie de Kästner intitulée *De la paix perpétuelle*.

5. Schlosser (1739-1799), écrivain, ami de jeunesse de Goethe, auteur des *Lettres de Platon sur la révolution syracusaine* et de divers écrits politiques, littéraires et philosophiques.

6. Kant fait ici sans doute allusion à l'*Évangile selon saint Jean*, 8, 44 : « Vous avez pour père le diable et vous voulez accomplir les désirs de votre père. Il a été meurtrier dès le commencement et il ne se tient pas dans la vérité parce qu'il n'y a pas de vérité en lui. Lorsqu'il profère le mensonge, il parle de son propre fonds ; car il est menteur et le père du mensonge. »

COMPTE RENDU DE L'ESSAI
D'UNE INTRODUCTION A LA DOCTRINE
DES MŒURS POUR TOUS LES HOMMES
SANS DISTINCTION DE RELIGION
DE SCHULZ

1. Le compte rendu parut dans le *Räsonnirendes Bücherverzeichnis* n° 7, aux éditions Hartung à Königsberg en 1783.

2. Johann Heinrich Schulz (1739-1823), théologien des Lumières et pasteur à Gielsdorf près de Berlin, surnommé « Schulz à la natte », parce qu'il refusait de porter la traditionnelle perruque et mettait à la place une natte à la mode. Son *Essai d'introduction à la doctrine des mœurs* (1^{re} et 2^e parties, 1783, 3^e et 4^e parties, 1790), où il montrait que les seuls enseignements religieux légitimes étaient ceux qui servaient à l'amélioration morale de l'esprit, lui valut, après la mort de Frédéric II, d'être déposé en 1788 de sa chaire de pasteur par Frédéric-Guillaume II. C'est la première partie de cet essai qui connut un vif succès dont Kant fait un compte rendu et auquel il répond.

3. Joseph Priestley (1733-1804), théologien anglais, auteur de la *Doctrine de la nécessité philosophique* (1777). Kant polémique avec lui dans la *Critique de la raison pure* (Discipline de la raison pure).

4. Martin Ehlers, professeur de philosophie à Kiel, autour de *Sur la doctrine de la liberté humaine et sur les moyens de parvenir à un degré élevé de liberté morale* (1782).

COMPTE RENDU DE L'ESSAI
SUR LE PRINCIPE DU DROIT NATUREL
DE HUFELAND

1. Gottlieb Hufeland (1716-1817) (à ne pas confondre avec son cousin plus connu, le conseiller aulique, médecin, auteur de *Macrobiotique*, auquel Kant répond dans la troisième section du *Conflit des facultés*), était depuis 1788, professeur de droit à Iéna et l'auteur de *Théorèmes du droit naturel* (1795). En 1785, il avait envoyé à Kant son premier ouvrage *Essai sur le principe du droit naturel*. Kant l'apprécia, en fit un compte rendu que Schütz, disciple de Kant et professeur à Iéna, fit paraître dans le numéro 12 de sa revue l'*Allgemeine Literaturzeitung* de Iéna, en avril 1786.

2. Cf. note 7 de *Vers la paix perpétuelle*.

3. Christian Thomasius (1655-1728), juriste et philosophe, professeur à Halle, auteur des *Fondements du droit de la nature et du droit des gens* (1705).

4. Samuel von Cocceji (1679-1755), juriste prussien, professeur à Francfort-sur-l'Oder, réformateur de la justice prussienne. Heinrich von Cocceji, conseiller secret et professeur de droit, père du précédent.

5. Christian von Wolff (1679-1759), philosophe, juriste et mathématicien, professeur à Halle. Au titre de son œuvre de juriste, on retiendra *Le Droit naturel* (8 vol. 1740-1749) et *Le Droit des gens* (1758).

6. Gundling et Treuer, juristes allemands et éditeurs de l'œuvre posthume de Pufendorf, pour le premier du *De statu imperii Germanici* (1667), et, pour le deuxième, du *De officio hominis et civis* (1673).

7. Beyer, conseiller militaire.

8. Gottfried Achenwall (1719-1772), historien et juriste, professeur à Göttingen, auteur de la *Prudence politique d'après ses premiers principes* (1761) et du *Droit de la nature* (1767) dont Kant annotera un exemplaire pour ses cours de droit à Königsberg. Kant polémique avec lui dans *Théorie et Pratique*, et dans sa *Doctrine du droit* (§ 31 et 41).

9. Johann Georg Sulzer (1720-1779), professeur de philosophie à l'Académie de Berlin, auteur de la *Théorie universelle des beaux-arts* (1772), qui eut une grande influence sur toute la pensée esthétique allemande préromantique.

10. Feder, philosophe, adversaire du criticisme kantien.

11. Johann August Eberhard (1739-1809), professeur de philosophie à Halle, créateur en 1789 du *Philosophisches Magazin*, revue dirigée contre la philosophie critique, à laquelle Kant répond dans *Sur une découverte selon laquelle toute nouvelle critique de la raison pure serait rendue superflue par une plus ancienne* (1790), connue sous le nom de *Réponse à Eberhard*.

12. Ernst Platner (1744-1818), professeur à Leipzig, auteur d'aphorismes.

13. Moses Mendelssohn (1729-1786), auteur des *Heures matinales* (1785), des *Lettres aux amis de Lessing* (1786) et de la *Jérusalem* (1783). Est avec Jacobi l'un des partenaires du *Pantheismustreit*. Cf. note 1 de *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*

14. Cf. note 22 de *Vers la paix perpétuelle*.

15. Ulrich (1746-1813), professeur à Iéna, auteur des *Institutiones logicae et metaphysicae* (1785).

16. Johann Friedrich Zöllner (1753-1804), pasteur berlinois et partisan des Lumières, auteur de *Sur la Jérusalem de Moses Mendelssohn* (1804).

17. Johann Georg Hamann (1730-1788), ami et contradicteur de Kant, maître de l'irrationalisme religieux en Allemagne après 1750 et connu sous le nom du « mage du Nord ». Auteur des *Pensées socratiques* (1759).

18. Selle, écrit dans la *Berlinische Monatsschrift*. Auteur de *Essai pour montrer qu'il n'existe aucun concept pur indépendant de l'expérience* (1784).

19. J. F. Flatt, professeur à Tübingen, auteur de différents comptes rendus des œuvres de Kant.

20. Johann August Schlettwein (1731-1802), économiste politique, professeur à Bâle et Göttingen. A diffusé en Allemagne la pensée des physiocrates. Auteur de *Fondements des Etats* et de *L'Economie politique*.

DE L'ILLÉGITIMITÉ DE LA CONTREFAÇON DES LIVRES

1. Cet article parut dans la *Berlinische Monatsschrift* en mai 1785. La question de la contrefaçon était alors agitée à l'époque (cf. M. Ehlers, *De l'irrecevabilité de la contrefaçon des livres*, 1784). Kant reprend cette question dans sa *Doctrine du droit*, § 31.

2. Philippe Daniel Lippert (1702-1785), auteur de *Dactyliotheca universalis*, Leipzig (1755-1762).

SUR LA FABRICATION DES LIVRES

1. Les deux lettres ouvertes sur la fabrication des livres parurent chez l'éditeur Nicolovius à Königsberg en 1798.

2. Friedrich Nicolai (1733-1811), éditeur et homme des Lumières berlinois. Editeur, à partir de 1765, de l'*Allgemeine deutsche Bibliothek*. Les rapports de Kant et de Nicolai furent à la fois amicaux et tendus, le portrait que Nicolai fit de Kant pour la vingtième livraison de sa revue déplut au philosophe et, dans les années 85-86, celui-ci ne se rangea pas au côté de Nicolai, dans le conflit entre Mendelssohn et Jacobi. A partir des années 90-95, Nicolai, se considérant comme le seul gardien attitré du « bon goût » et de la « saine raison », ironisa sur les pensées étrangères à son cercle et chercha à ridiculiser la Critique (cf. particulièrement *Vie et opinions de Sempronius Gundibert* paru en 1798).

3. Justus Möser (1720-1794), écrivain, homme d'Etat et juriste d'Osnabrück, auteur de *Sur la théorie et la pratique*, ouvrage dans lequel il critique l'œuvre du même nom de Kant.

4. « Un beau buste de femme se termine en horrible queue de poisson », Horace, *Art poétique* II, 3.

5. Ce Grec est sans doute Socrate.

ORIENTATION BIBLIOGRAPHIQUE

ORIENTATION BIBLIOGRAPHIQUE

1. Œuvres de Kant.

L'édition utilisée est celle de l'Académie de Berlin, *Kants gesammelte Schriften*, Berlin, de Gruyter, 1923, 28 vol. parus. Nous en indiquons la pagination dans la marge.

Nous citons d'abord dans l'édition de l'Académie, puis, soit dans notre traduction, soit pour les autres textes, dans les traductions disponibles, le plus souvent aux éditions Vrin. Les *œuvres philosophiques* de Kant sont également publiées dans la Bibliothèque de la Pléiade (dir. F. Alquié) en 3 vol.

2. Ouvrages généraux, portant soit partiellement, soit indirectement sur la pensée politique de Kant.

ADORNO Theodor W, « Le progrès », in *Modèles critiques*, trad. franç., Paris, Payot, 1984.

BRUCH Jean-Louis, *La Philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier, 1968.

CARNOIS Bernard, *La Cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Seuil, 1973.

CASSIRER Ernst, *Kants Leben und Werke*, Berlin, 1921.

DELBOS Victor, *La Philosophie pratique de Kant*, Paris, Alcan, 1905, rééd. Paris, P.U.F., 1969.

DELEUZE Gilles, *La Philosophie critique de Kant*, Paris, P.U.F., 1963.

FERRY Luc, *Philosophie politique*, tome 2, Paris, P.U.F., 1984.

GOLDMANN Lucien, *Introduction à la philosophie de Kant*, Paris, Gallimard, 1967.

HEIDEGGER Martin, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. franç., Paris, Gallimard, 1953.

HÖFFE Otfried, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, Albeuve, Castella, 1985.

KRÜGER Gerhard, *Critique et morale chez Kant*, trad. franç., Paris, Beauchesne, 1981.

ROVIELLO Anne-Marie, *L'Institution kantienne de la liberté*, Bruxelles, Ousia, 1984.

VAYSSE Jean-Marie, « En quel sens nous sommes tous kantians », postface à A. Goulyga, *Emmanuel Kant, une vie*, trad. franç., Paris, Aubier, 1985.

3. *Ouvrages et articles portant plus particulièrement sur la pensée politique de Kant.*

ARENDT Hannah, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, trad. franç., Paris, Seuil, 1991.

CRAMPE-CASNABET Michèle, « Le voyageur de Königsberg », préface à la traduction de *Description physique de la terre*, *Philosophie* n° 5, Paris, 1985.

GOYARD-FABRE Simone, *Kant et le problème du droit*, Paris, Vrin, 1975.

HASSNER Pierre, « Les concepts de guerre et de paix chez Kant », *Revue française de science politique*, vol. XI, Paris, 1961.

LEFORT Claude, « L'Idée de paix et l'Idée d'humanité », *Diogenes* n° 135, Paris, 1986.

LYOTARD Jean-François, « Judicieux dans le différend », *La Faculté de juger*, Paris, Minuit, 1985.

LYOTARD Jean-François, *L'Enthousiasme, la critique kantienne de l'histoire*, Paris, Galilée, 1986.

PHILONENKO Alexis, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris, Vrin, 1976.

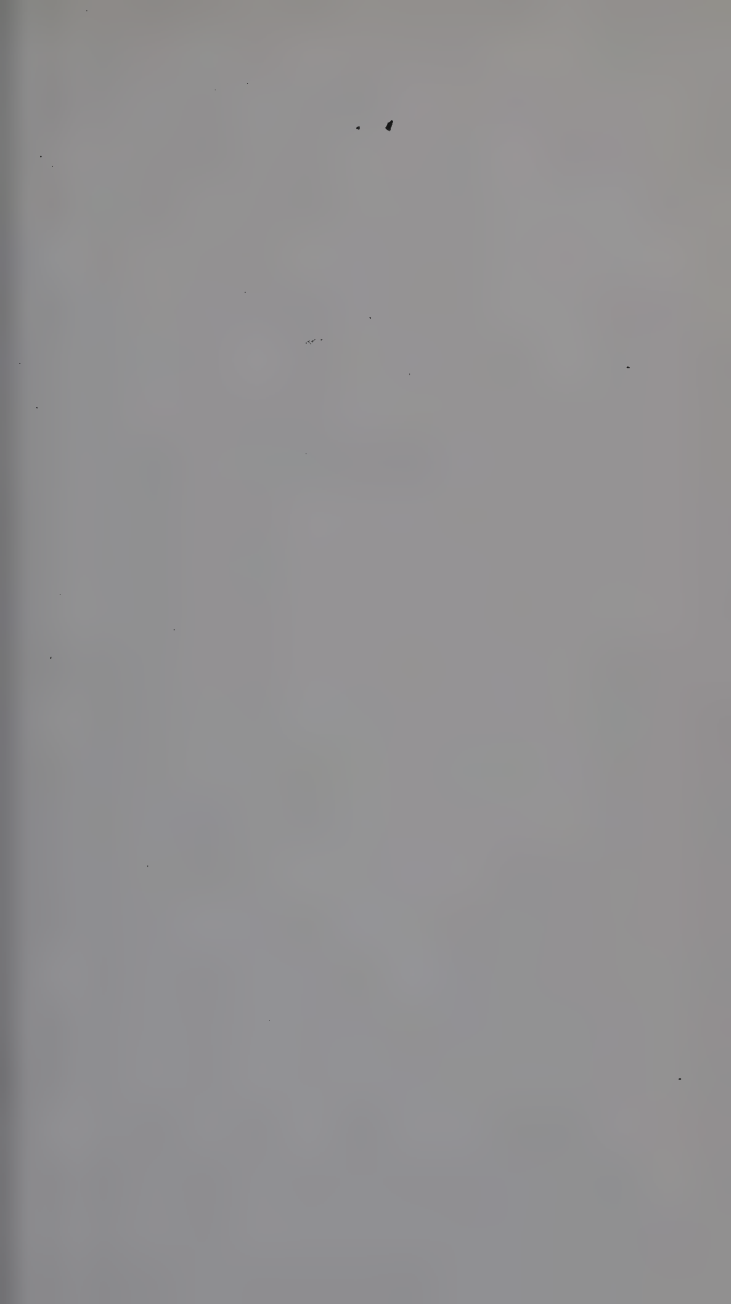
PROUST Françoise, *Kant le ton de l'histoire*, Paris, Payot, coll. Crit. de la pol. 1991.

TOSSEL André, *Kant révolutionnaire, droit et politique*, Paris, P.U.F., 1988.

VLACHOS Georges, *La Pensée politique de Kant*, Paris, P.U.F., 1962.

WEIL Eric, *Problèmes kantians*, Paris, Vrin, 1970.

YOVEL Yirmiah, *Kant and the philosophy of history*, Princeton University Press, 1980.



CHRONOLOGIE



1724 : Naissance à Königsberg d'Emmanuel Kant, quatrième enfant (sur onze) de Johann Georg Kant et d'Anna Regina Reuter qui devaient donner à leur fils une éducation piétiste.

1732-1740 : Etudes au *Collegium Fredericianum*, collège piétiste dirigé par F. A. Schultz.

1740 : Arrivée sur le trône de Frédéric II, « despote éclairé ». Kant commence ses études à l'université de Königsberg.

1747-1754 : Publication à Königsberg, en 1747, de sa première dissertation : *Pensées sur la véritable évaluation des forces vives*. Pour gagner sa vie, Kant quitte Königsberg et devient précepteur.

1755 : Publication de *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*. Son habilitation, *Nouvelles explications des premiers principes métaphysiques*, lui permet de devenir *Privat-Docent* à l'université de Königsberg. Durant sa longue carrière de professeur (il resta à Königsberg jusqu'à sa retraite en 1797), Kant fit des cours sur les matières les plus diverses : mathématique, physique, logique, métaphysique, morale, géographie, anthropologie, pédagogie (voir son *Programme des leçons pour le semestre d'hiver 1765-1766*).

1756 : Kant soutient sa troisième dissertation, *La Monadologie physique*. Candidat sans succès à une chaire de logique et de métaphysique en 1756 et 1758.

1758 : *Nouvelle définition du mouvement et du repos*.

1759 : *Essai de quelques considérations sur l'optimisme*.

1762 : *De la fausse subtilité des quatre figures du syllogisme*.

1763 : La *Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale*, présentée au concours de l'Académie de Berlin, reçoit l'accessit (le prix revenant à Mendels-

sohn). Elle est cependant publiée l'année suivante. *Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu. Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative.*

1764 : *Essai sur les maladies de la tête. Observations sur le sentiment du beau et du sublime.*

1765 : Kant devient sous-bibliothécaire de la bibliothèque royale de Königsberg.

1766 : *Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves métaphysiques.*

1768 : *Du premier fondement de la différence des régions dans l'espace.*

1770 : Kant soutient sa thèse, *De la forme et des principes du monde sensible et du monde intelligible* (connue sous le nom de *Dissertation de 1770*), ce qui lui permet de devenir professeur ordinaire à l'université de Königsberg.

1772 : Kant peut ainsi abandonner sa fonction de sous-bibliothécaire. Il publie sa correspondance avec Marcus Herz entreprise deux ans auparavant, sous la forme d'une *Lettre à Marcus Herz.*

1775 : *Des différentes races humaines.*

1781 : *Critique de la raison pure.*

1783 : *Prolégomènes à toute métaphysique future qui voudra se présenter comme science.* Compte rendu de l'article de Schulz : *Essai d'une introduction à la doctrine des mœurs pour tous les hommes sans distinction de religion.*

1784 : Kant commence à intervenir dans le débat intellectuel de l'époque sous la forme d'articles dans la *Berlinische Monatsschrift* : *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique. Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?*

1785 : *Fondements de la métaphysique des mœurs.* Kant continue de publier des petits articles : Compte rendu de l'ouvrage de Herder, *Idées pour une philosophie de l'histoire universelle* (1^{re} partie), paru l'année précédente. *De l'illégitimité de la contrefaçon des livres. Définition du concept de race humaine.*

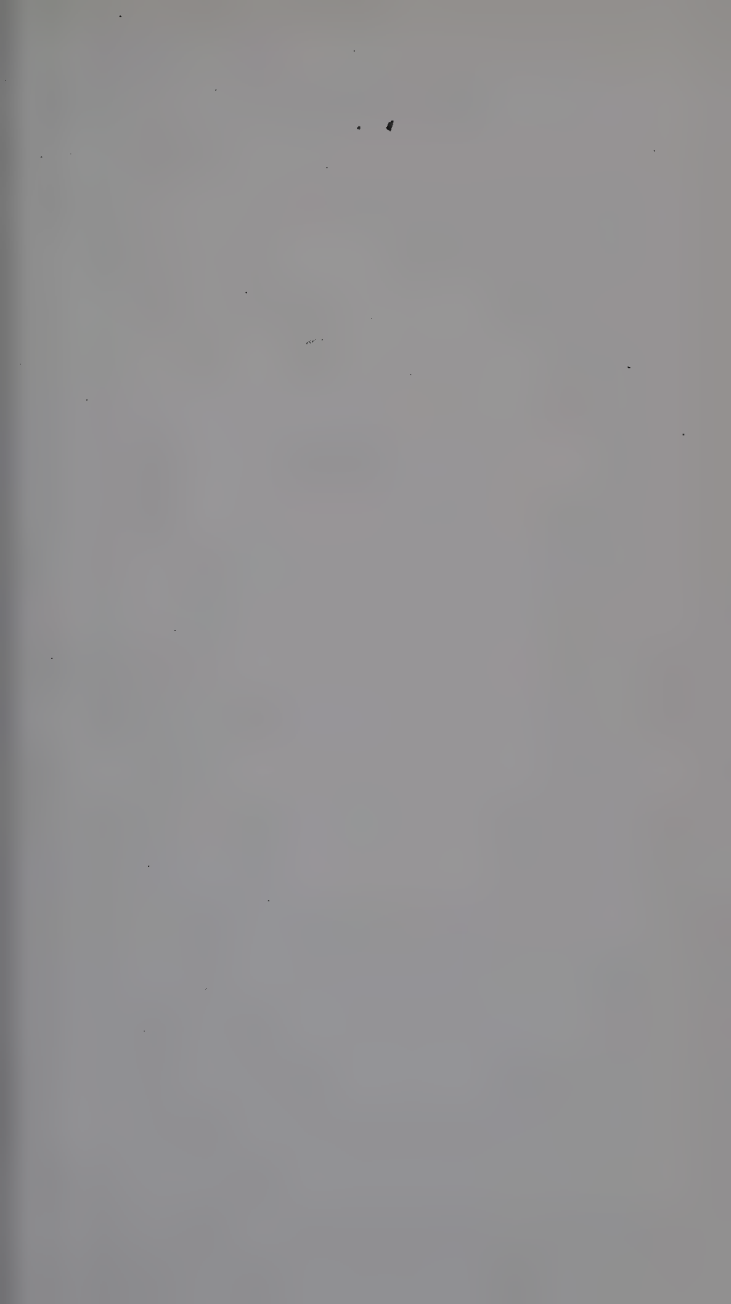
1786 : Kant entre à l'Académie de Berlin avec Herder et Eberhard. Mort de Frédéric II et montée sur le trône de Frédéric-Guillaume II. Publication de *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature. Commencement conjectural de l'histoire humaine.* Compte rendu de l'*Essai du principe du droit naturel* de Hufeland. *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*

1787 : Deuxième édition de la *Critique de la raison pure.*

- 1788** : Le ministre de la Justice et des Cultes J. F. Wöllner succède au baron von Zedlitz, libéral. Il prend la décision d'un édit religieux contre la philosophie des Lumières et rétablit la censure.
- Kant publie *Sur l'usage des principes téléologiques en philosophie*, et, surtout, la *Critique de la raison pratique*.
- 1789** : Révolution française qui suscite « chez les spectateurs (qui ne sont pas engagés dans ce jeu) des vœux de sympathie qui confinent à l'enthousiasme » (*Conflit des facultés*).
- 1790** : *Critique de la faculté de juger*. Sur une découverte selon laquelle toute nouvelle critique de la raison pure serait rendue superflue par une plus ancienne (connue sous le nom de Réponse à Eberhard. Eberhard avait créé une revue, le *Philosophisches Magazin*, organe d'attaques contre la philosophie critique). Sur l'illuminisme et les moyens d'y remédier.
- 1791** : Kant est désormais devenu célèbre malgré le renforcement de la censure (la *Berlinische Monatsschrift* devra se faire imprimer hors de Prusse et s'arrêtera en 1796). Il publie *Sur l'insuccès de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée*.
- 1793** : *La religion dans les limites de la simple raison*. Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique, cela ne vaut point (qui peut être considéré comme une réponse aux ouvrages contre-révolutionnaires de Burke, *Réflexions sur la révolution de France*, 1790, et de Rehberg, *Recherches sur la révolution française*, 1793).
- 1794** : *La Fin de toutes choses*. Kant est nommé membre de l'Académie de Saint-Petersbourg.
- 1795** : *Vers la paix perpétuelle*.
- 1796** : *Sur un ton hautain récemment adopté en philosophie*. Annonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie ; *Doctrine du droit* (première partie de la *Métaphysique des mœurs*). Kant commence à rédiger l'*Opus posthumum* qui ne sera publié qu'après la mort de l'auteur en 1903.
- 1797** : *Doctrine de la vertu* (deuxième partie de la *Métaphysique des mœurs*). Sur un prétendu droit de mentir par humanité (réponse aux critiques de B. Constant parues dans *Des réactions politiques*).
- 1798** : *Le Conflit des facultés*. *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*. Sur la fabrication des livres.
- 1800-1804** : Publication par Jaesche de la *Logique* (1800), par Rink de la *Géographie physique* (1802), de la *Pédagogie* (1803) et des manuscrits de Kant concernant la question

mise au concours par l'Académie de Berlin en 1791, *Les Progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolf* (1804).

1804 : Kant, s'affaiblissant progressivement depuis 1800, s'éteint le 12 février 1804. Depuis 1801, il avait fait de son ancien élève E. A. Ch. Wasianski son exécuteur testamentaire. Celui-ci publiera, en 1804, la biographie de Kant.



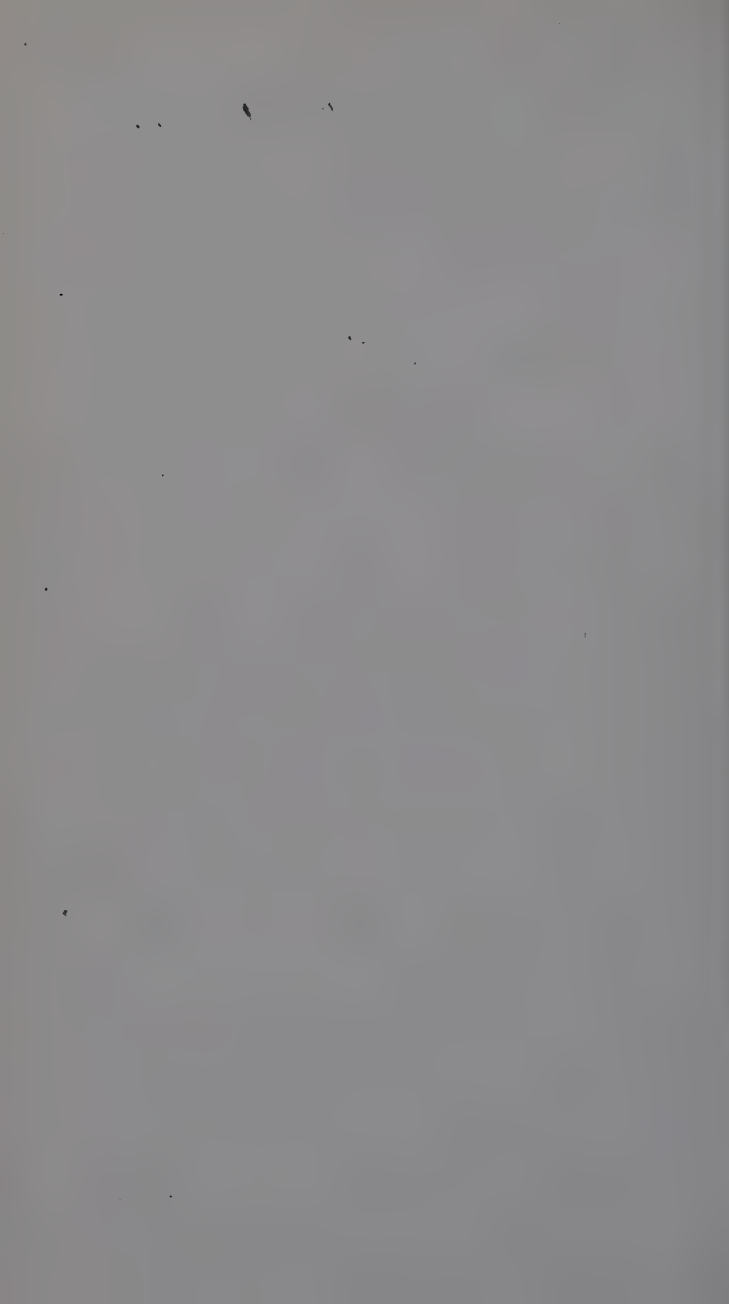


TABLE

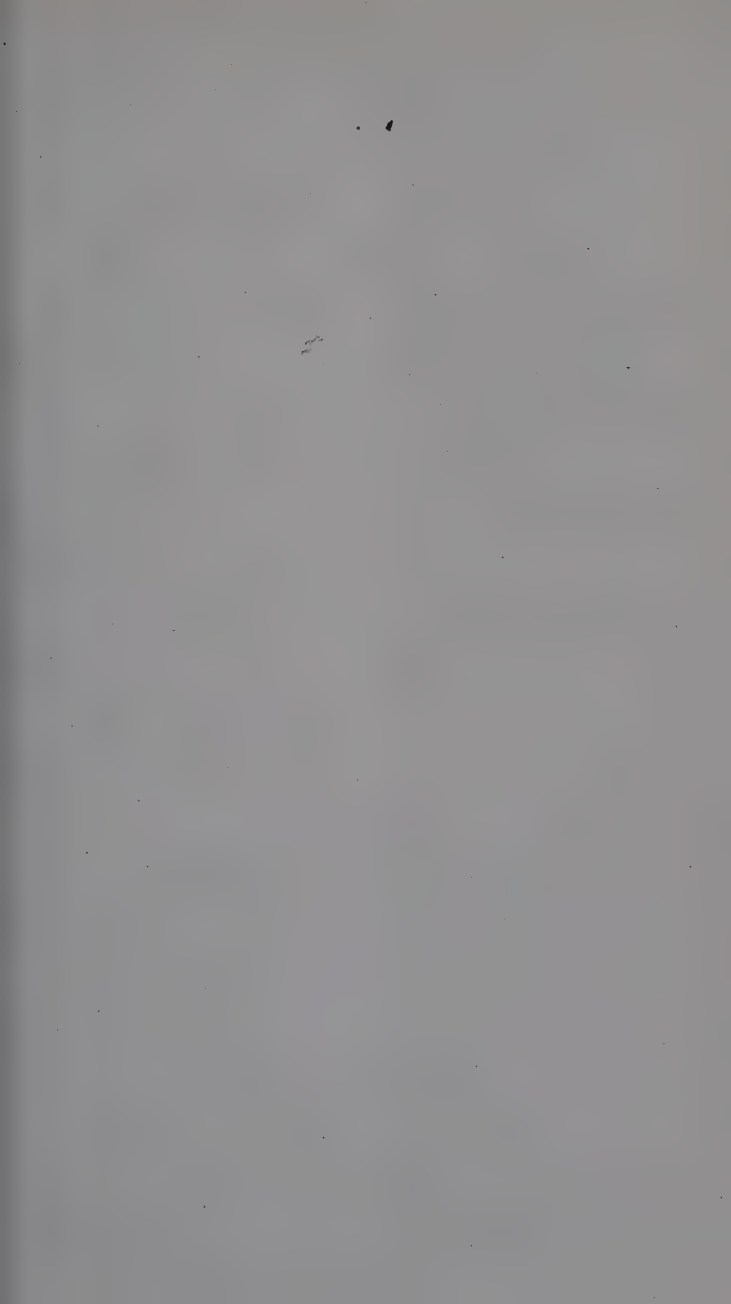
5. Approximate
 6. Approximate
 7. Approximate
 8. Approximate

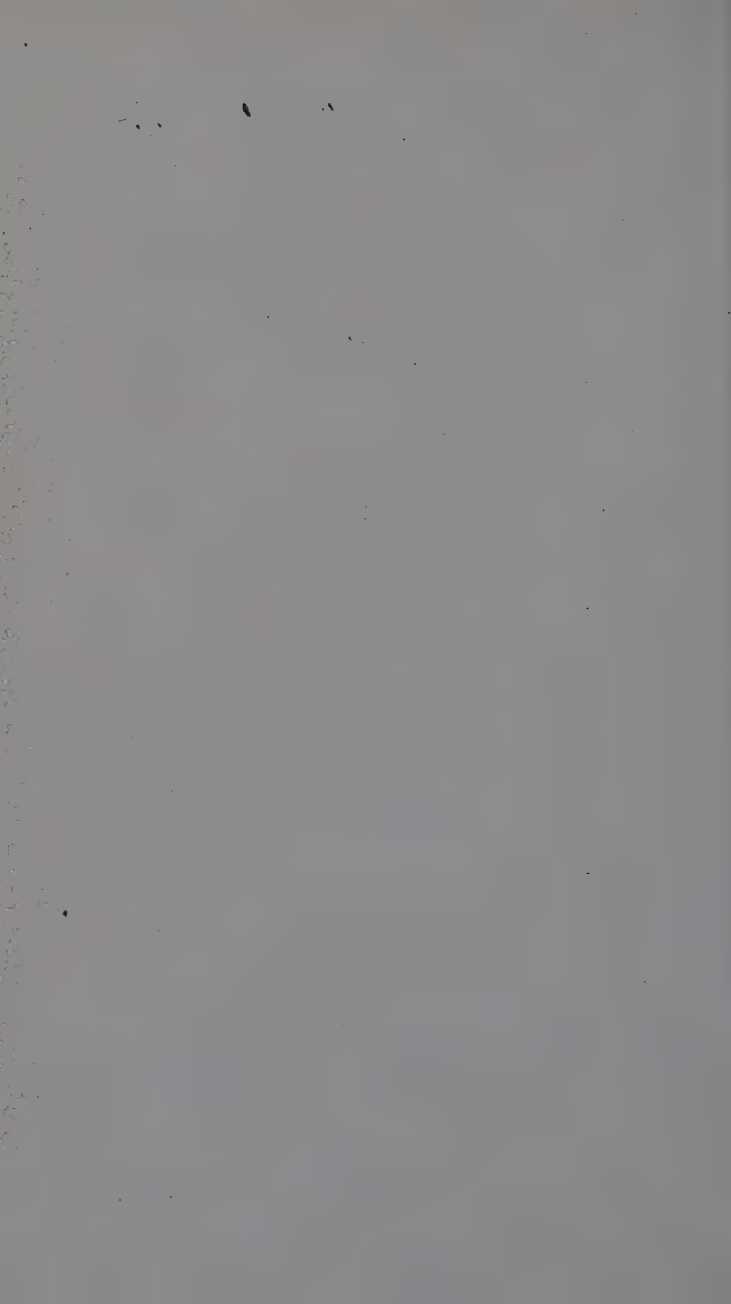
9. Approximate
 10. Approximate

11. Approximate
 12. Approximate
 13. Approximate



<i>Introduction.</i>	5
<i>Note sur la présente édition</i>	39
Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?	41
Que signifie s'orienter dans la pensée ?	53
Vers la paix perpétuelle	73
A la paix perpétuelle	75
1 ^{re} section.	76
2 ^e section	83
Annexe I.	98
Annexe II	108
Appendice I.	110
Appendice II	124
Annonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie	133
Compte rendu de l' <i>Essai d'une introduction à la doctrine des mœurs</i> de Schulz	149
Compte rendu de l' <i>Essai sur le principe du droit naturel</i> de Gottlieb Hufeland	157
De l'illégitimité de la contrefaçon des livres . . .	163
Sur la fabrication des livres	175
<i>Notes</i>	185
<i>Orientation bibliographique</i>	195
<i>Chronologie</i>	201





ANSELME DE CANTORBERY

Proslogion (717)

ARISTOTE

De l'âme (711)

Éthique de Nicomaque (43)

Éthique à Nicomaque (947)

Parties des animaux, livre I (784)

Petits traités d'histoire naturelle (979)

Physique (887)

Les Politiques (490)

Traité du ciel (1036)

AUFKLÄRUNG. LES LUMIÈRES ALLEMANDES

(793)

SAINT AUGUSTIN

Les Confessions (21)

AVERROËS

Discours décisif (bilingue) (871)

L'Intelligence et la pensée (Sur le

De Anima) (974)

BACON

La Nouvelle Atlantide (770)

BECCARIA

Des délits et des peines (633)

BERKELEY

Principes de la connaissance humaine
(637)

Trois dialogues entre Hylas et Philonous
(990)

BICHAT

Recherches physiologiques sur la vie et la
mort (808)

BOËCE

Traité théologiques (bilingue) (876)

LE BOUDDHA

Dhammapada (849)

COMTE

Leçons de sociologie (864)

Discours sur l'ensemble du positivisme
(991)

CONDORCET

Cinq mémoires sur l'instruction
publique (783)

Esquisse d'un tableau historique des
progrès de l'esprit humain (484)

CONFUCIUS

Entretiens avec ses disciples (799)

CONSTANT

De l'esprit de la conquête et de l'usurpation
dans leurs rapports avec la civilisation
européenne (456)

CUVIER

Recherches sur les ossements fossiles de
quadrupèdes (631)

DARWIN

L'origine des espèces (685)

DESCARTES

Correspondance avec Élisabeth et
autres lettres (513)

Discours de la méthode (1091)

Lettre-préface des Principes de
la philosophie (975)

Méditations métaphysiques (328)

Les Passions de l'âme (865)

DIDEROT

Entretien entre d'Alembert et Diderot.

Lettre sur les aveugles. Lettre sur les sourds et
muets (1081)

Le Rêve de d'Alembert. (1134)

Supplément au Voyage de Bougainville.

Pensées philosophiques. Additions aux

Pensées philosophiques. Lettre sur

les aveugles. Additions à la Lettre

sur les aveugles (252)

DIDEROT/D'ALEMBERT

Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné
des Sciences, des Arts et des Métiers
(2 vol., 426 et 448)

DIOGÈNE LAËRCE

Vie, doctrines et sentences des
philosophes illustres (2 vol., 56 et 77)

MAÎTRE ECKHART

Traité et sermons (703)

ÉPICTÈTE

Manuel (797)

ÉRASME

Éloge de la folie (36)

FICHTE

La Destination de l'homme (869)

GALIEN

Traité philosophiques et logiques (880)

GRADUS PHILOSOPHIQUE (773)

HEGEL

Préface de la Phénoménologie
de l'esprit (bilingue) (953)

Principes de la philosophie du droit (664)

HÉRACLITE

Fragments (1097)

HERDER

Histoires et cultures (1056)

HIPPOCRATE

L'Art de la médecine (838)

HOBBS

Le Citoyen (385)

HUME

Enquête sur l'entendement humain (343)

Enquête sur les principes de la morale
(654)

L'Entendement. Traité de la nature humaine, livre I (701)

Essais esthétiques (1096)

Les Passions. Traité de la nature humaine, livre II (557)

La Morale. Traité de la nature humaine, livre III (702)

KANT

Anthropologie (665)

Critique de la faculté de juger (1088)

Critique de la raison pratique (1090)

Critique de la raison pure (1142)

Essai sur les maladies de la tête.

Observations sur le sentiment du Beau et du Sublime (571)

Métaphysique des mœurs (2 vol., 715 et 716)

Opuscules sur l'histoire (522)

Théorie et Pratique (689)

Vers la paix perpétuelle. Qu'est-ce que les lumières ? Que signifie s'orienter dans la pensée ? (573)

KIERKEGAARD

La Reprise (512)

LA BOÉTIE

Discours de la servitude volontaire (394)

LAMARCK

Philosophie zoologique (707)

LA ROCHEFOUCAULD

Maximes et réflexions diverses (288)

LEIBNIZ

Discours de métaphysique (1028)

Essais de Théodicée (209)

Nouveaux essais sur l'entendement humain (582)

Principes de la nature et de la grâce.

Monadologie et autres textes (863)

Système nouveau de la nature et de la communication des substances (774)

LOCKE

Lettre sur la tolérance et autres textes (686)

Traité du gouvernement civil (408)

LONG & SEDLEY

Les Philosophes hellénistiques (641-643, 3 vol. sous coffret 1147)

LUCRÈCE

De la nature (30)

De la nature (bilingue) (993)

MACHIAVEL

L'Art de la guerre (615)

Le Prince (317)

MALEBRANCHE

Traité de morale (837)

MALTHUS

Essai sur le principe de population (2 vol., 708 et 722)

MARC AURÈLE

Pensées pour moi-même suivies du Manuel d'Épictète (16)

MARX

Manuscrits de 1844 (789)

MARX & ENGELS

Manifeste du parti communiste (1002)

MONTAIGNE

Apologie de Raymond Sebond (1054)

Essais (3 vol., 210, 211 et 212)

MONTESQUIEU

Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence (186)

De l'esprit des lois (2 vol., 325 et 326)

Lettres persanes (19)

MORE

L'Utopie (460)

NIETZSCHE

Ainsi parlait Zarathoustra (881)

L'Antéchrist (753)

Le Crépuscule des idoles. Le Cas Wagner (421)

Ecce Homo. Nietzsche contre Wagner (572)

Le Gai Savoir (718)

Généalogie de la morale (754)

Le Livre du philosophe (660)

Par-delà bien et mal (1057)

Seconde considération intempestive (48)

PASCAL

Pensées (266)

De l'esprit géométrique. Écrits sur la grâce et autres textes (436)

PASTEUR

Écrits scientifiques et médicaux (825)

PENSEURS GRECS AVANT SOCRATE (31)

PLATON

Alcibiade (988)

Apologie de Socrate. Criton (848)

Le Banquet. (987)

Charmide. Lysis. (1006)

Cratyle (954)

Euthydème (492)

Gorgias (465)

Ion (529)

Lachès. Euthyphron (652)

Lettres (466)

Ménon (491)

Parménide (688)0

Phédon (489)

Phèdre (488)

Philèbe (705)

Platon par lui-même (785)

Le Politique (1156)

Premiers dialogues : Second Alcibiade.

Hippias mineur. Euthyphron. Lachès.

Charmide. Lysis. Hippias majeur. Ion (12)

Protagoras (761)

Protagoras. Euthydème. Gorgias.

Ménexène. Ménon. Cratyle (146)
La République (653)
Sophiste (687)
Sophiste. Politique. Philèbe. Timée.
Critias (203)
Théétète (493)
Théétète. Parménide (163)
Timée. Critias (618)

LES MYTHES DE PLATON (1185)

PLOTIN

Traité (1155)
Traité 7-21 (1164)
Traité 22-26 (1198)

QUESNAY

Physiocratie (655)

RAZI

La Médecine spirituelle (1136)

RICARDO

Principes de l'économie politique et de l'impôt (663)

ROUSSEAU

Considérations sur le gouvernement de Pologne. L'Économie politique. Projet de constitution pour la Corse (574)
Du contrat social (1058)
Dialogues. Le Léviote d'Éphraïm (1021)
Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Discours sur les sciences et les arts (243)
Émile ou de l'éducation (117)
Essai sur l'origine des langues et autres textes sur la musique (682)
Lettre à M. d'Alembert sur son article Genève (160)
Lettre à D'Alembert (1165)
Profession de foi du vicaire savoyard (883)

SAY

Cours d'économie politique (879)

SCHOPENHAUER

Sur la religion (794)

SÉNÈQUE

De la providence De la constance du sage. De la tranquillité de l'âme. Du loisir (1089)
Lettres à Lucilius (1-29) (599)

SMITH

La Richesse des nations (2 vol., 598 et 626)

SPINOZA

Œuvres : I - Court traité. Traité de la réforme de l'entendement. Principes de la philosophie de Descartes. Pensées métaphysiques (34)
II - Traité théologico-politique (50)
III - Éthique (57)
IV - Traité politique. Lettres (108)
Traité de la réforme de l'entendement (bilingue) (1171)

THOMAS D'AQUIN

Contre Averroès (bilingue) (713)
Somme contre les Gentils (1045-1048, 4 vol. sous coffret 1049)

THOMAS D'AQUIN ET LA CONTROVERSE SUR L'ÉTERNITÉ DU MONDE (1199)

TOCQUEVILLE

De la démocratie en Amérique (2 vol., 353 et 354)
L'Ancien Régime et la Révolution (500)
Sur l'Algérie (1175)

TURGOT

Formation et distribution des richesses (983)

VICO

De l'antique sagesse de l'Italie (742)

VOLTAIRE

Dictionnaire philosophique (28)
Lettres philosophiques (15)
Traité sur la tolérance (552)

WITTGENSTEIN

Remarques mêlées (815)

GF - CORPUS

L'Âme (3001)
L'Amitié (3054)
L'Amour (3010)
Autrui (3051)
Le Citoyen (3044)
Le Corps (3055)
La Démocratie (3007)
Le Désir (3015)
Dieu (3008)
Le Droit (3046)
L'État (3003)
L'Expérience (3049)
L'Histoire (3021)
L'Identité (3030)
L'Illusion (3035)
L'Image (3036)
La Justice (3050)
Le Langage (3027)
Le Libéralisme (3016)
La Liberté (3023)
La Loi (3056)
Le Mal (3057)

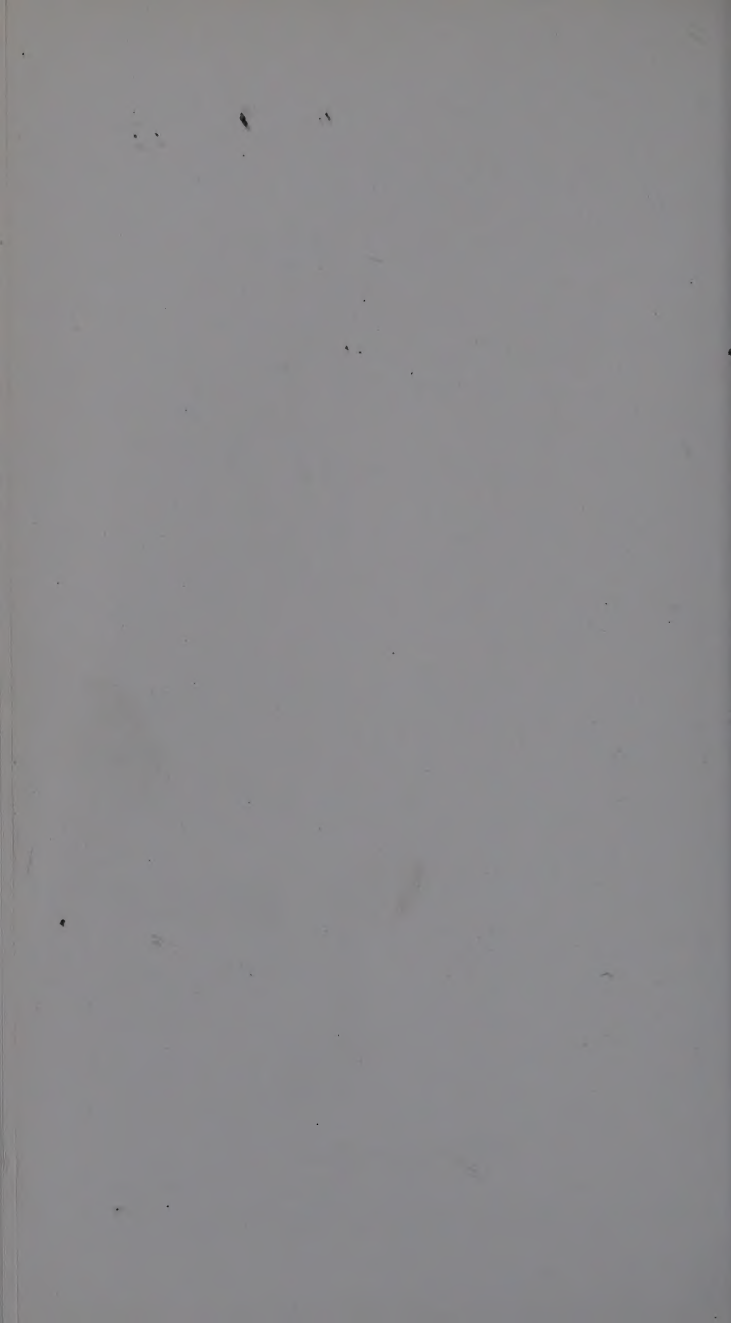
Les Mathématiques (3019)
La Matière (3020)
La Métaphysique (3037)
La Morale (3018)
La Mort (3072)
La Nature (3009)
Le Nihilisme (3011)
L'Œuvre d'art (3024)
La Paix (3026)
Les Passions (3053)
Le Pouvoir (3002)
La Religion (3040)
Le Scepticisme (3014)
La Sensation (3005)
La Société (3041)
Le Temps (3006)
La Tolérance (3004)
Le Travail (3025)
L'Utopie (3029)
La Vie (3045)
La Violence (3042)
La Volonté (3012)

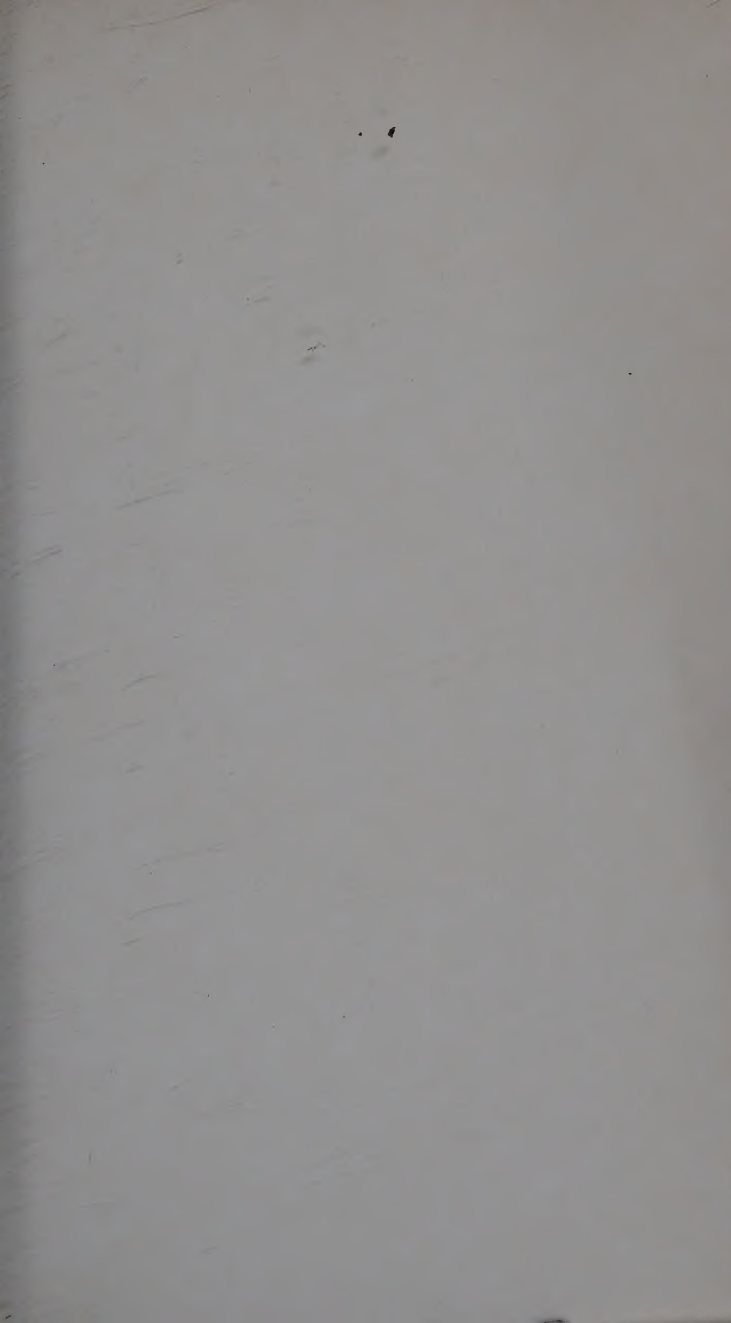
GF Flammarion

05/03/113354-III-2005 – Impr. MAURY Eurolivres, 45300 Manchecourt.
N° d'édition FG057314. – Janvier 1991. – Printed in France.









KANT

Vers la paix perpétuelle.
Que signifie s'orienter dans la pensée ?
Qu'est-ce que les Lumières ?
et autres textes

Ce recueil comprend des textes politiques du début (1783-1786) et de la fin (1795-1798) de la philosophie critique de Kant.

Aux textes célèbres, nouvellement traduits, nous joignons des textes inédits en français (sur le droit naturel, sur l'illégitimité de la contrefaçon des livres, sur la fabrication des livres...).

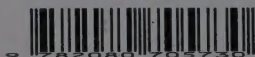
Présentation, notes, bibliographie et chronologie
par Françoise Proust

Traduction par Jean-François Poirier
et Françoise Proust

Texte intégral

Couverture

Illustration de Anne-Marie Ad



Catégorie

GF Flammarion

KP-078-325

