

## RESEARCH OUTPUTS / RÉSULTATS DE RECHERCHE

La conception naturaliste de l'histoire chez Kant

Vuillerod, Jean Baptiste

*Published in:*  
Dix-Huitieme Siecle

*DOI:*  
[10.3917/dhs.056.0453](https://doi.org/10.3917/dhs.056.0453)

*Publication date:*  
2024

*Document Version*  
le PDF de l'éditeur

[Link to publication](#)

*Citation for pulished version (HARVARD):*

Vuillerod, JB 2024, 'La conception naturaliste de l'histoire chez Kant', *Dix-Huitieme Siecle*, vol. 56, numéro 1, pp. 453-472. <https://doi.org/10.3917/dhs.056.0453>

### General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

### Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

## LA CONCEPTION NATURALISTE DE L'HISTOIRE CHEZ KANT

La théorie de l'histoire occupe une place à la fois marginale et centrale dans l'œuvre de Kant. Marginale, parce qu'elle est absente des grands textes kantien. On ne trouve en effet nulle théorie de l'histoire dans la *Critique de la raison pure* ou dans la *Critique de la raison pratique*, et si elle est présente dans la *Critique de la faculté de juger*, c'est à titre secondaire. C'est essentiellement à travers des opuscules et des écrits annexes que Kant livre sa vision de l'histoire : *l'Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, le *Projet de paix perpétuelle*, le *Conflit des facultés*, les *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine*... Pourtant, cette dimension périphérique n'empêche pas la réflexion kantienne sur l'histoire d'être centrale, au sens où la théorie de l'histoire tire les conséquences ultimes de la philosophie pratique sur le plan de la morale et de la politique. Ainsi, paradoxalement, le caractère marginal de la pensée de l'histoire ne l'empêche pas de pouvoir être comprise comme le sommet de la philosophie kantienne. Je voudrais ici reprendre cette question de l'histoire chez Kant à partir de la place qu'elle accorde à la nature, et cela afin de montrer que le motif naturaliste qui s'y déploie trouve ses racines dans la période pré-critique de l'œuvre kantienne.

Le recours au concept de nature dans la théorie kantienne de l'histoire est difficile à interpréter. On sait que *l'Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* fait mention d'un « dessein de la nature<sup>1</sup> » pour expliquer comment les êtres humains, en poursuivant leurs fins égoïstes dans l'histoire, concourent malgré eux à une amélioration morale de l'humanité. La *Critique de la faculté de juger* parle quant à elle d'une « aspiration finale de

---

1. Emmanuel Kant, « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique » (1784), dans *Opuscules sur l'histoire*, tr. fr. S. Piobetta, Paris, Flammarion, 1990, p. 70 (noté IHU).

la nature<sup>2</sup> » à produire la destination morale de l'humanité à partir des mauvais penchants de la nature humaine. Et l'essai *Vers la paix perpétuelle* renvoie aussi à la nature comme « grande artiste<sup>3</sup> » pour fonder l'idée d'un renversement de la discorde en concorde dans l'histoire. Comment faut-il lire cette référence constante à la nature dans la conception kantienne de l'histoire ?

Le fait que Kant associe la nature à la « Providence<sup>4</sup> » a pu conduire à considérer que la nature, dans la théorie kantienne de l'histoire, était un autre nom de Dieu<sup>5</sup>. À cette conception transcendante de la nature, on a pu opposer une conception plus immanente en la restreignant à la nature *humaine*, c'est-à-dire à ce qu'il y a de naturel en l'être humain<sup>6</sup>. Alors que, dans le premier cas, on se représente (à titre d'Idée, non de connaissance objective) un dessein de Dieu qui conduit les êtres humains sur la voie du progrès malgré tous les maux qu'ils produisent dans l'histoire, dans le second cas, c'est la mécanique des passions qui, d'elle-même, sans faire intervenir Dieu, convertit « un accord *pathologiquement* extorqué en vue de l'établissement d'une société » en « un tout *moral* » (IHU, p. 75). Gérard Lebrun résume bien la difficulté dans laquelle nous nous trouvons face au texte kantien lorsqu'il écrit que « la lecture kantienne de l'histoire nous semble ainsi à mi-distance de deux interprétations opposées : ou bien l'histoire-théodicée hégélienne ou bien “l'histoire naturelle de l'homme”<sup>7</sup> ». Lebrun ajoute que « c'est le second côté – le caractère *naturel* indélébile de l'historique – qui, finalement, l'emporte ». Pourtant, contre une telle lecture, il a été remarqué le

2. Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger* (1790), § 83, éd. F. Alquié, Paris, Gallimard, p. 408 (noté CFJ).

3. Emmanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle*, tr. fr. J.-F. Poirier et F. Proust, Paris, Flammarion, 2006, p. 98.

4. IHU, p. 88 ; *Vers la paix perpétuelle*, ouvr. cité, p. 98 ; voir aussi Emmanuel Kant, *Théorie et pratique* (1793), tr. fr. F. Proust, Paris, Flammarion, 1994, p. 90.

5. Alexis Philonenko, *La théorie kantienne de l'histoire*, Paris, Vrin, 1986, p. 52, p. 93.

6. Michaël Foessel, « Kant : l'histoire dans les limites de la simple nature », dans *L'histoire*, dir. Gilles Marmasse, Paris, Vrin, 2010, p. 75-96.

7. Gérard Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique* (1970), Paris, Librairie générale française, 2003, p. 737.

caractère « dérangeant<sup>8</sup> » de l'invocation de la nature chez Kant. La tendance à naturaliser l'histoire humaine semble incompatible avec la philosophie kantienne qui refuse de confondre le règne pratique de la liberté avec le domaine de la nécessité naturelle : faire du mécanisme aveugle des passions le véritable moteur de l'histoire, ce serait nier purement et simplement l'existence morale et libre de l'être humain<sup>9</sup>. C'est uniquement à titre d'analogie, sur le mode du *comme si* propre à l'Idée, que l'on pourrait considérer l'histoire humaine à l'aune d'une histoire de la nature ; sans quoi la liberté humaine elle-même disparaîtrait.

Pour tenter d'apporter un éclairage nouveau sur cette question, je m'appuierai sur l'*Idée d'une histoire universelle* pour montrer que ces deux perspectives s'articulent dans la théorie kantienne de l'histoire, mais qu'on ne comprend véritablement leur articulation que si l'on remonte aux textes précritiques que le jeune Kant a consacrés à l'histoire de la nature. C'est en effet à l'aune de la *Théorie du ciel* ainsi que des divers articles scientifiques des années 1750 que la transcendance divine et la nature immanente trouvent à se concilier. Ma thèse est alors que Kant défend bel et bien une conception *naturaliste* de l'histoire, non pas au sens où il réduirait l'histoire humaine à un processus produit par ce qu'il y a de naturel en l'être humain, mais au sens où il a été chercher sa conception de l'histoire *humaine* dans sa propre conception antérieure de l'histoire *de la nature*.

### **La plurivocité du concept de nature dans l'Idée d'une histoire universelle**

La difficulté ressentie par le commentaire dans l'interprétation de la théorie kantienne de l'histoire trouve son origine dans le texte même de Kant, qui emploie le terme de « nature » dans des sens différents. Je propose ici un commentaire de l'*Idée* qui permettra d'expliquer l'articulation de ses trois significations : la nature

---

8. Karl Ameriks, « The purposive development of human capacities », dans *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*, dir. Amélie Oksenberg Rorty et James Schmidt, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 56.

9. Jean-Michel Muglioni, *La philosophie de l'histoire de Kant*, Paris, Hermann, 2011 ; Jean-François Kervégan, *La raison des normes, essai sur Kant*, Paris, Vrin, 2015, p. 143-175.

humaine finalisée (les dispositions naturelles de l'être humain, en particulier sa faculté rationnelle), la nature humaine mécanique (le mécanisme aveugle des passions), la nature providentielle (Dieu).

1) *La nature humaine finalisée*. La première proposition de l'*Idée* part d'une conception immanente de la nature. La nature renvoie ici à l'ensemble des « dispositions naturelles d'une créature » (IHU, p. 71) qui se développent au cours de son existence. Comme les autres animaux, l'être humain est un être organisé dont les dispositions sont téléologiquement orientées vers une fin qui n'est autre que leur propre développement. En langage aristotélicien, on peut dire que les dispositions naturelles aspirent à s'actualiser, à passer de la puissance à l'acte. Cette aspiration à actualiser ses dispositions, que l'être humain partage avec l'ensemble des êtres de la nature, est le point de départ anthropologique de la réflexion de Kant sur l'histoire, au sens où l'anthropologie désigne chez lui une connaissance universelle de la nature humaine – c'est-à-dire de ce qu'il y a de naturel en l'être humain<sup>10</sup>.

Comme le précise la deuxième proposition, le propre de l'humanité est cependant de ne pouvoir développer ses dispositions naturelles qu'à l'échelle de l'espèce, et non de l'individu : sa disposition spécifique, en effet, n'est autre que la raison qui, pour s'épanouir, « a besoin d'une lignée peut-être interminable de générations où chacune transmet à la suivante ses lumières, pour amener enfin dans notre espèce les germes naturels jusqu'au degré de développement pleinement conforme à ses desseins » (IHU, p. 72). Le développement de la raison en l'humain ne peut se réaliser que sur le temps long de l'histoire, c'est pourquoi l'actualisation de la raison doit se faire sur le plan biologique de l'espèce, de l'humanité en tant qu'espèce qui se reproduit de génération en génération. Mais parce qu'il ne s'agit pas seulement ici de transmettre la faculté rationnelle en tant que telle, mais aussi les productions de la raison (les « lumières »), nous nous situons sur le plan d'une histoire proprement humaine. L'humanité n'est en cela pas réductible au genre humain biologique, mais constitue aussi une entité

---

10. Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1798), tr. fr. A. Renault, Paris, Flammarion, 1993, p. 41 ; Robert Louden, *Kant's Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, p. 12-13.

morale et suprasensible qui se transmet les œuvres de la raison à travers les âges.

La troisième proposition peut ensuite établir quel est le sens de l'histoire humaine. Sa finalité ne peut être uniquement le bonheur – que Kant entend comme la « complète satisfaction<sup>11</sup> » de nos inclinations et besoins. En effet, si la nature avait fait du bonheur la fin de l'existence humaine, elle aurait donné aux êtres humains l'instinct, comme à tous les autres animaux, et non la raison. Sur le plan de la satisfaction des besoins, l'être humain est défavorisé : il doit fabriquer des habits et des habitats pour se protéger du froid ou des intempéries, il doit inventer des armes et des outils pour se défendre, chasser, cultiver la terre ; son existence est un éternel labeur qui semble peu propice à la paisible satisfaction. Si la faculté rationnelle doit avoir quelque finalité dictée par la nature, c'est donc moins dans le bonheur que dans la moralité qu'on devra la trouver. Tout se passe « comme si [la nature] avait attaché plus d'importance chez l'homme à *l'estime raisonnable de soi* qu'au bien-être » (IHU, p. 73). Non pas que l'être humain doive mépriser la recherche du bonheur, mais il devra tenter de la concilier avec la moralité en s'en rendant digne : « Il semble bien que la nature n'ait pas eu du tout en vue de lui accorder une vie facile, mais au contraire de l'obliger par ses efforts à s'élever assez haut pour qu'il se rende digne, par sa conduite, de la vie et du bien-être » (*ibid.*). On comprend ainsi que le sens de l'histoire humaine n'est autre que le perfectionnement moral de l'humanité.

Jusque-là, dans les trois premières propositions, nous n'avons eu affaire qu'à la nature humaine finalisée, c'est-à-dire téléologiquement orientée vers le développement de la raison dans l'histoire. La *Critique de la faculté de juger* fondera le fait que, lorsque nous nous rapportons à la nature, nous ne pouvons l'appréhender uniquement comme un enchaînement aveugle de causes et d'effets, mais nous devons appréhender les êtres organisés de la nature comme des êtres dotés d'une finalité interne (CFJ, § 82). Le mécanisme ne saurait suffire dans l'étude de la nature, il faut lui ajouter un finalisme qui, certes, renvoie à une nécessité subjective

---

11. Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs I. Fondation, introduction* (1785), tr. fr. A. Renaut, Paris, Flammarion, 1994, p. 75.

de la raison et ne prétend nullement à l'objectivité, mais qui n'en est pas moins nécessaire dans la manière dont nous appréhendons les êtres de la nature. C'est un tel finalisme qui sous-tend le propos des trois premières propositions de l'*Idée*. Mais Kant précisera bien, dans la troisième *Critique*, qu'il convient d'articuler le mécanisme au finalisme sous la modalité de l'instrument : « [...] le simple fondement téléologique d'un être est insuffisant pour le considérer et l'apprécier en même temps comme un produit de la nature, si le mécanisme de cette dernière n'est pas associé à ce fondement, pour ainsi dire comme l'instrument d'une cause agissant intentionnellement et aux fins de laquelle la nature est subordonnée dans ses lois mécaniques » (CFJ, § 81, p. 395). Les finalités naturelles se servent ainsi des lois mécaniques de la nature comme de moyens pour se réaliser. C'est précisément cette articulation du mécanisme et du finalisme qu'introduit la quatrième proposition de l'*Idée*.

2) *La nature humaine mécanique*. La quatrième proposition est célèbre pour le thème de l'« insociable sociabilité » qu'elle expose. Les êtres humains ont à la fois « un penchant à s'associer » et « une grande propension à se détacher (s'isoler) » (IHU, p. 74) : ils ont besoin d'autrui pour subvenir à leurs besoins et ils créent ainsi des liens de sociabilité, mais leur égoïsme mutuel les amène à défaire ces mêmes liens par le tort qu'ils se font mutuellement, si bien qu'ils détruisent d'une main ce qu'ils ont construit de l'autre. Il s'agit là véritablement du mécanisme aveugle des passions et des besoins inscrit dans la part la plus naturelle et animale de l'être humain. Ce *mécanisme* doit ici s'entendre au sens fort de la mécanique newtonienne, puisque l'insociable sociabilité semble n'être que l'application à la nature humaine des deux forces de répulsion et d'attraction qui sont propres à toute la matière, comme l'établissent les *Principes métaphysiques de la science de la nature*. De la même manière que, dans la physique dynamique, la force d'attraction est pour la matière « cause du rapprochement d'autres matières vers elle » et la force de répulsion est « cause que d'autres s'éloignent d'elle<sup>12</sup> », de même, dans la nature humaine, le besoin

---

12. Emmanuel Kant, *Principes métaphysique de la science de la nature* (1786), tr. fr. A. Pelletier, Paris, Vrin, 2017 (noté PM), p. 112-113.

mutuel pousse les êtres humains à entrer en communauté et l'égoïsme les amène à dénouer le lien communautaire.

L'*Idee* cherche à articuler ce mécanisme passionnel au finalisme du développement des dispositions rationnelles de l'être humain dans l'histoire : « Remercions donc la nature pour cette humeur peu conciliante, pour la vanité rivalisant dans l'envie, pour l'appétit insatiable de possession ou même de domination. Sans cela, toutes les dispositions excellentes de l'humanité seraient étouffées dans un éternel sommeil. L'homme veut la concorde, mais la nature sait mieux que lui ce qui est bon pour son espèce : elle veut la discorde. » (IHU, p. 75). Par leur besoin même de dominer les autres et par l'ingéniosité qu'ils doivent témoigner pour ne pas être dominés par autrui, les êtres humains en arrivent à développer leur raison et, petit à petit, parviennent à former des principes moraux pour apaiser les relations interhumaines. La mécanique passionnelle rapproche les êtres humains et produit un antagonisme fécond qui les conduit, par égoïsme et souci de conservation, à faire croître le germe de rationalité qu'ils portent en eux et à organiser rationnellement la vie sociale de la communauté. Ainsi « commence à se fonder une forme de pensée qui peut avec le temps transformer la grossière disposition naturelle au discernement moral en principes pratiques déterminés » (*ibid.*). Le développement de la raison *pour de mauvaises raisons* contribue donc malgré tout à l'amélioration morale de l'humanité.

La cinquième proposition montre que l'horizon de cette amélioration morale, à l'échelle de l'histoire, n'est pas tant l'amélioration *éthique* de l'être humain en son for intérieur que l'amélioration du système *juridique* qui règle les relations extérieures entre les êtres humains<sup>13</sup>. L'ordre juridique permet aux êtres humains d'agir *conformément* au devoir de la loi morale, lors même qu'ils n'agiraient pas *par* devoir<sup>14</sup>. C'est notamment grâce au droit que les individus vont pouvoir satisfaire leurs besoins et développer

---

13. La *Métaphysique des mœurs* (1797) fera de la morale le genre dont l'éthique et le juridique sont les espèces (*Métaphysique des mœurs I*, ouvr. cité, p. 169 ; *Métaphysique des mœurs II. Doctrine du droit, doctrine de la vertu*, tr. fr. A. Renaut, Paris, Flammarion, 1994, p. 30, p. 217). Voir Kervégan, *La raison des normes*, ouvr. cité, p. 95.

14. *Métaphysique des mœurs I*, ouvr. cité, p. 55.

leur raison sans pour autant s'entre-détruire. La *Doctrine du droit* établira clairement que le droit a pour enjeu la cohabitation pacifiée des libertés<sup>15</sup>, mais l'*Idée* avait déjà saisi le sens de cette cohabitation : « Ce n'est que dans la société, et plus précisément dans celle où l'on trouve le maximum de liberté, par là même un antagonisme général entre les membres qui la composent, et où pourtant l'on rencontre aussi le maximum de détermination et de garantie pour les limites de cette liberté, afin qu'elle soit compatible avec celle d'autrui ; ce n'est que dans une telle société, disons-nous, que la nature peut réaliser son dessein suprême » (IHU, p. 76). Le droit est ainsi présenté comme le moyen par lequel il devient possible de doser *à sa juste mesure*, pour ainsi dire, l'antagonisme. Les règles juridiques permettent à la liberté de chacun de se déployer et rendent possible l'antagonisme, mais elles *limitent* aussi cette liberté de sorte que l'antagonisme ne va pas jusqu'à détruire l'ordre social.

La sixième proposition nous explique alors que la vie en société réglée par le droit exige un régime d'obéissance et de contrainte : « [...] l'homme est un *animal* qui, du moment où il vit parmi d'autres individus de son espèce, a *besoin d'un maître* » (IHU, p. 77). C'est là un problème insoluble, puisque les êtres humains ne peuvent que chercher parmi eux les maîtres qui vont les diriger ; or rien n'empêchera jamais ces maîtres de retomber dans le mécanisme aveugle de l'égoïsme passionnel et de déchirer à nouveau le lien social. « Cette tâche est par conséquent la plus difficile à remplir de toutes ; à vrai dire sa solution parfaite est impossible. » (IHU, p. 78). La septième proposition ajoute une difficulté supplémentaire en indiquant que la constitution civile ne doit pas uniquement concerner un unique État, mais tous les États à l'échelle mondiale<sup>16</sup>. En effet, les États entre eux

---

15. *Métaphysique des mœurs II*, ouvr. cité, p. 26.

16. Sur l'évolution de Kant du fédéralisme fort et centralisé de l'*Idée* à un fédéralisme faible, qui renvoie davantage à une alliance entre des États libres, voir Pauline Kleingeld, « Kant's changing cosmopolitanism », dans *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*, ouvr. cité, p. 171-198 ; Gérard Raulot, « Kant, histoire et citoyenneté » (1996), dans *La philosophie de Kant*, Paris, PUF, 2003, p. 390-412 ; Jean-François Kervégan, *La raison des normes*, ouvr. cité, p. 132.

entretiennent « la même insociabilité » que les individus (IHU, p. 79), de sorte qu'il faut nécessairement étendre le contrat social au niveau cosmopolitique d'une paix universelle pour éviter que la paix intérieure de l'État ne soit menacée par une guerre venant de l'extérieur. L'entrée dans la « Société des Nations » est ainsi le véritable horizon de l'histoire humaine, mais elle redouble le problème que posait le maître à l'intérieur d'un unique État : de même que rien ne garantit contre l'abus de pouvoir des maîtres, de même rien ne semble garantir qu'un État ne rompra pas la paix internationale. Nous nous trouvons donc apparemment dans une véritable impasse, et c'est pour cette raison que la huitième proposition va amener une troisième compréhension de la nature – qui avait certes déjà été mentionnée dès l'introduction de l'*Idée* –, celle de la nature providentielle. Comme dans la *Critique de la faculté de juger*, la considération de la finalité *interne* à la nature contraint la raison à envisager une finalité *externe* : l'usage adéquat du mécanisme par une fin *de* la nature fait signe vers une fin assignée à la nature par l'Être suprême<sup>17</sup>.

3) *La nature providentielle*. Kant a montré que la nature finalisée de l'être humain aspirait au développement historique de la raison et de la moralité ; il a aussi défendu l'idée selon laquelle la nature mécanique des passions pouvait devenir un moteur de ce développement ; mais il a parfaitement conscience que rien ne garantit pour autant que cela se réalise. Le mécanisme aveugle des passions humaines peut aussi bien donner le meilleur que le pire. À vrai dire, si l'on s'en tient à l'observation empirique de l'histoire, il semble que ce soit le pire qui triomphe le plus souvent. L'introduction de l'*Idée* notait ainsi que, dans l'histoire, « on ne voit en fin de compte dans l'ensemble qu'un tissu de folie, de vanité puérule, souvent aussi de méchanceté puérule et de soif de destruction » (IHU, p. 70). Si l'on s'en tient à la nature humaine, rien n'assure la marche progressiste de l'histoire. L'humanité aspire certes à développer la faculté rationnelle qu'elle a en propre (c'est là sa finalité), mais elle ne peut y parvenir qu'en se servant à titre d'instruments des passions humaines qui *ou bien* favorisent le

---

17. CFJ, § 63 et § 67. Voir Henry E. Allison, « Teleology and history in Kant: the critical foundations of Kant's philosophy of history », dans *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*, ouvr. cité, p. 35-36.

développement de la raison lorsqu'elles sont contraintes par l'ordre juridique, *ou bien* risquent de la détruire lorsqu'elles prennent le pas sur le droit et se muent en force de désintégration de l'ordre social. Entre ces deux *ou bien... ou bien...*, rien ne permet décider de manière certaine.

L'idée selon laquelle le meilleur l'emportera ne peut dès lors être qu'une affaire d'« espérance », comme le dira fort justement Kant dans *Théorie et pratique*<sup>18</sup>. Cette espérance s'enracine certes dans la « nature humaine » qui aspire au développement de la raison, mais elle ne le peut pas sans le recours à la « providence<sup>19</sup> ». Seule la croyance en Dieu peut fonder l'espoir que le mal se transforme en bien, que la poursuite de l'égoïsme aboutisse à une amélioration morale, ou encore que la guerre se renverse dialectiquement en paix entre les peuples. Ainsi, ce que la huitième proposition de l'*Idée* appelle « la réalisation du plan caché de la nature » (IHU, p. 83), ne peut être que la réalisation du plan de Dieu. C'est pourquoi la référence biblique se fait jour ici, Kant expliquant à cet endroit que « la philosophie pourrait bien avoir aussi son millénarisme (*Chiliasmus*) » (*ibid.*). La *Critique de la faculté de juger* fondera la visée cosmopolitique de l'histoire humaine sur « une tentative cachée et profondément intentionnelle de la sagesse suprême » (CFJ, § 83, p. 408). La providence divine est ainsi ce qui permet d'articuler la disposition rationnelle de l'humanité et l'horizon cosmopolitique qu'elle exige avec les « guerres » et les « passions effrénées » des êtres humains. En plus de la finalité inhérente à la nature humaine et du mécanisme des passions, il s'avère nécessaire de penser la finalité *intentionnelle* de l'être suprême pour que les deux se concilient pour le meilleur.

Sans doute une telle croyance n'est-elle pas simplement « une rêverie de visionnaire » et s'appuie-t-elle sur « l'expérience », en particulier celle du raffinement des mœurs dans les États modernes, aussi bien à l'intérieur de leur propre population que du point de vue des relations internationales. On sait aussi que *Le conflit des facultés* fera de la sympathie à l'égard de la Révolution française, éprouvée par les spectateurs de toute l'Europe, un

---

18. *Théorie et pratique*, ouvr. cité, p. 88.

19. *Ibid.*, p. 89-90.

« signe historique<sup>20</sup> » du progrès de l'humanité. Pour autant, l'*Idée* ne se contente pas des signes historiques – toujours insuffisants pour assurer la marche de l'histoire – et fait reposer le progrès sur la croyance en une nature providentielle. La neuvième proposition y voit « une perspective consolante sur l'avenir » : « Une telle justification de la nature ou mieux de la Providence n'est pas un motif négligeable pour choisir un centre particulier de perspective sur le monde. [...] Car nous désespérions alors de jamais rencontrer ici un dessein achevé et raisonnable, et nous ne pourrions plus espérer cette rencontre que dans un autre monde. » (IHU, p. 88) Il s'agit par conséquent d'une exigence de la raison pratique : pour ne pas désespérer de son existence et de son action dans le monde, la raison a besoin de croire que la destination de la nature humaine se réalisera à travers le mécanisme aveugle des passions grâce à l'action de la Providence. Nous avons bel et bien affaire à une *Idée*, au sens kantien du terme : la nature providentielle n'est pas une connaissance objective de la manière dont fonctionne l'histoire, mais un « fil conducteur *a priori* » (non « empirique ») forgé par la raison pour envisager l'histoire sans désespérer de notre action dans le monde. C'est à l'aune de cette *Idée* que le texte de Kant articule les trois conceptions de la nature (finalisée, mécanique, providentielle) pour penser le progrès dans l'histoire.

### L'histoire de la nature dans la période précritique

Je souhaite montrer maintenant que cette articulation des trois sens de la nature dans l'*Idée* trouve son fondement dans la manière dont le jeune Kant, dans sa période précritique des années 1750, concevait l'histoire de la nature. Les liens du finalisme, du mécanisme et du providentialisme ont en effet trouvé à se nouer dans les textes scientifiques sur la nature, à une époque où Kant avait opéré sa « conversion newtonienne<sup>21</sup> » mais était encore plongé dans son sommeil dogmatique. À cette époque, Kant enracine son explication scientifique de la nature dans une métaphysique qui prétend dépasser la simple description des lois de la nature par Newton au

---

20. Emmanuel Kant, « Le conflit des facultés » (1798), dans *Opuscules sur l'histoire*, ouvr. cité, p. 210.

21. Martin Schönfeld, *The Philosophy of the Young Kant. The Precritical Project*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2000, p. 80.

profit d'une recherche des causes premières ; cela le conduit non seulement à réintroduire dans la nature du finalisme en plus du simple mécanisme newtonien, mais aussi à faire de Dieu une pièce centrale dans l'explication du système de l'univers<sup>22</sup>. Au sujet de la *Théorie du ciel*, Lewis W. Beck a pu dire pour cette raison que Kant avait « dénewtonisé Newton<sup>23</sup> ». Cette démarche singulière du jeune Kant a donné lieu à une compréhension de la nature qui constitue la véritable matrice de son élaboration ultérieure de la théorie de l'histoire humaine.

La *Théorie du ciel* exemplifie à merveille la surdétermination métaphysique de la physique scientifique dans la période pré-critique de Kant. Comme le souligne Jean Seidengart dans son introduction à l'édition française de la *Théorie du ciel*, « la cosmologie du jeune Kant réconcilie le mécanisme et la finalité sur le terrain nouveau d'une physico-théologie rénovée où le physique et le théologique se renforcent mutuellement au lieu de se repousser obstinément<sup>24</sup> ». Dans sa préface au *Traité*, Kant oppose le point de vue des « défenseurs de la religion », qui sont partisans de l'intervention constante de Dieu dans la nature, et celui des « naturalistes », lesquels expliquent la nature à partir des seules lois de la mécanique newtonienne (TC, p. 66). Les premiers font droit à la perfection de la Création, mais ils détruisent le concept même de nature réglée selon des lois en la concevant comme une série ininterrompue de miracles. Les seconds font droit à l'idée de nature, mais leur recours au mécanisme aveugle s'avère incapable de rendre raison de l'harmonie et de la beauté de l'univers. Toute la tentative de Kant consiste à concilier ces deux positions en considérant que « si les lois générales d'action de la matière sont pareillement une conséquence du dessein suprême, elles ne peuvent alors vraisemblablement avoir d'autres déterminations que de tendre à accomplir d'elles-mêmes le plan que s'est proposé la Sagesse suprême » (*ibid.*).

---

22. *Ibid.*, p. 90-91.

23. Lewis White Beck, *Early German Philosophy. Kant and His Predecessors*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1969, p. 431.

24. Emmanuel Kant, *Histoire générale de la nature et théorie du ciel* (1755), Paris, Vrin, 1984, p. 30 (noté TC).

La *Théorie du ciel* cherche alors à retracer hypothétiquement l'histoire de l'univers en ne recourant qu'aux forces d'attraction et de répulsion de la mécanique newtonienne, sans pour autant retomber dans un mécanisme aveugle qui serait incapable d'expliquer la perfection de la Création. Il s'agit de « voir sans l'aide d'inventions arbitraires, sous l'action de lois du mouvement bien établies, se produire un tout bien ordonné », lequel est « le témoignage le plus splendide de sa dépendance à l'égard de cet Être originaire qui a en lui la source même des êtres et de leurs premières lois d'action » (TC, p. 69). Ainsi, en naturaliste, Kant se contente d'expliquer la genèse de l'univers à partir des seules lois de Newton qui font passer du « chaos » de la nature « grossière » et « informe » à un monde harmonieux grâce à « une tendance à se former par un développement naturel en une constitution parfaite » (TC, p. 101). Cette « mise en forme du chaos » fait apparaître au sein du mécanisme aveugle une finalité immanente à la nature. À partir de la seule matière informe présente au commencement de l'univers, les lois de répulsion et d'attraction permettent de comprendre la construction dynamique de l'univers : l'organisation de la matière en différents mondes, leur dépérissement et la création de nouveaux mondes dans l'infinité d'un univers harmonieux et ordonné. Cependant, les lois de Newton n'y parviennent que si l'on suppose qu'elles sont irréductibles à un simple mécanisme, mais qu'elles sont en quelque sorte surdéterminées ou doublées par une orientation téléologique présente dès le départ dans la nature. À son tour, cette finalité n'est elle-même explicable que si l'on accorde l'existence d'un Créateur de l'univers qui aurait souhaité ce renversement du chaos en perfection (TC, p. 171-173).

Si Kant a besoin de la finalité immanente à la nature en plus du lien qu'il établit entre le Créateur et la mécanique newtonienne, c'est parce qu'il refuse de penser, d'un côté, un Dieu transcendant doté d'une intentionnalité mais séparé de sa création, et, de l'autre, une nature absolument immanente à elle-même mais aveugle et arbitraire. Les forces de la nature ne sauraient être « un principe indépendant de la divinité et un destin éternel et aveugle » (TC, p. 171). L'observation de l'ordre et de la beauté dans l'univers nous empêche de penser que la nature suit sa route indépendamment

du projet divin que Dieu a conçu pour elle. Par conséquent, si l'on s'imaginait que seul le mécanisme aveugle réglait la nature, il faudrait expliquer son ordre harmonieux par une intervention permanente de Dieu dans le monde : « [...] on sera alors obligé de retourner toute la nature en miracle » (TC, p. 172). Kant refuse cette conséquence qui lui semble aller contre le concept même de nature, ordonnée et réglée par des lois (« en effet, il n'y aura alors plus de nature », *ibid.*). Il faut donc admettre une finalité immanente qui oriente son mécanisme et qui a été implantée par Dieu dès son origine. « Il existe donc un Être de tous les êtres, un entendement infini et une sagesse autonome dont la nature tire son origine, et cela en sa possibilité même et dans le contenu de ses déterminations » (TC, p. 173)<sup>25</sup>.

Comme dans la future *Idée d'une histoire universelle*, nous avons ainsi dès 1755 trois niveaux qui sont articulés les uns aux autres : *le mécanisme* des forces originaires qui gouvernent la matière (les lois de Newton), *la finalité* vers laquelle ces forces meuvent le monde à partir d'une matière chaotique à laquelle elles imposent un ordre et une forme (la perfection du monde créé), *Dieu* qui a créé le monde et qui est le seul garant de la conciliation du mécanisme et du finalisme dans la nature (la perfection du créateur). Ce schéma triparti qui, dans la *Théorie du ciel*, sert à expliquer l'histoire de la nature sera le même qui, en 1784, servira à penser l'histoire humaine.

De ce schéma, il ressort déjà dans la période précritique une conception progressiste de l'histoire, laquelle n'est appliquée à cette époque qu'à la nature et non encore à l'humanité. Par conception « progressiste » de l'histoire de la nature, il faut entendre ici l'idée d'un univers qui se déploie de manière dynamique et qui, ce faisant, vise toujours à réaliser la perfection. La *Théorie du ciel* théorise ainsi un univers en expansion qui se développe sur un temps infini : « [...] la formation de la nature commence d'abord en ce point central et se déploie petit à petit en une progression constante (*mit stetiger Fortschreitung*) dans toutes les étendues les plus lointaines pour emplir de mondes et d'ordres

---

25. On retrouve ici l'argument de la *Critique de la faculté de juger* contre l'occasionalisme, dans lequel « la nature tout entière va à sa perte » (CFJ § 81, p. 396).

l'espace infini dans le cours de l'éternité » (TC, p. 151). Kant parle d'un « accomplissement successif de la création » qui arrache la matière à son chaos originel pour lui faire atteindre la « perfection ». « La création n'est pas l'œuvre d'un instant » (TC, p. 152), bien qu'elle ne cesse, dans toutes ses œuvres, de réaliser la perfection du projet de Dieu. On trouve ici à l'œuvre un optimisme issu de Leibniz ou de Pope – dont *L'essai sur l'homme* est abondamment cité dans la *Théorie du ciel*<sup>26</sup>.

Cela conduit Kant à une vision proprement historique et dynamique de la nature, à l'intérieur de laquelle le mal est un moment du bien, le négatif un moment du positif. En effet, pour thématiquer la perfection dynamique de la nature, il doit affronter l'objection de la disparition des êtres de la nature. Comment une nature parfaite pourrait-elle accepter en son sein la mort et la destruction ? L'idée de Kant est que chaque monde ou chaque être atteint sa perfection puis disparaît : cette disparition locale n'est un mal que pour l'être ou le monde concerné, mais pas pour la nature en général à laquelle il appartient et pour laquelle il ne constitue qu'un fragment d'une harmonie supérieure. « On peut compter le penchant inévitable au dépérissement progressif propre à un monde porté à sa perfection, parmi les raisons pouvant confirmer le fait qu'à l'opposé, cet univers devient dans d'autres régions fécond en mondes pour compenser le manque qu'il a subi en un lieu. [...] D'innombrables animaux et plantes sont détruits quotidiennement et sont victimes de la caducité, mais la nature ne produit pas moins en retour en d'autres lieux, par un pouvoir inépuisable d'engendrement, et comble le vide. » (TC, p. 155). Ce qui paraît un mal pour l'être qui disparaît est un bien à l'échelle de la création, c'est un moment nécessaire du meilleur des mondes, pour parler un langage leibnizien. Les destructions violentes de la nature, à travers les tremblements de terre ou les inondations par exemple, ne doivent pas être perçues comme des « bouleversements effrayants » mais comme les « voies habituelles de la Providence » qui ne progresse qu'en annihilant ce qu'elle a produit (TC,

---

26. Sur le passage de Kant d'un optimisme popien à un optimisme leibnizien autour de l'année 1756, voir Arnaud Pelletier, « Kant et le débat sur le meilleur des mondes (1753-1759) », dans *Kant et les Lumières européennes*, dir. Lorenzo Bianchi, Jean Ferrari et Alberto Postigliola, Paris, Vrin, 2009, p. 91-98.

p. 156-157). C'est là très exactement la même logique que l'on retrouvera dans la thématique de l'insociable sociabilité de l'*Idée*, mais uniquement développée par le jeune Kant dans le champ d'une histoire de la nature.

Il est d'ailleurs remarquable que, dès la *Théorie du ciel*, Kant parle des êtres humains sur Terre et du fait que leur mort s'inscrit, elle aussi, dans la perfection de la nature : « En un autre lieu, cette perte est à nouveau compensée par une surabondance. L'homme lui-même qui semble être le chef-d'œuvre de la création n'est pas excepté de cette loi. [...] Les effets nuisibles de l'air infecté, les tremblements de terre, les inondations exterminent de la surface de la terre des peuples entiers ; mais il ne semble pas que la nature ait subi par là quelque désavantage. » (TC, p. 156). Sans doute est-ce du point de vue d'une histoire *de la nature* et non d'une histoire *humaine* que la mort des êtres humains sert la perfection de l'univers. Mais il est certain que Kant a déjà en vue dès 1755 la possibilité pour le malheur humain de servir un plus grand bien si l'on adopte le point de vue de la Providence sur la nature.

Les articles scientifiques des années 1750 apportent une confirmation importante à cette hypothèse. Kant ne cesse dans ces textes de traiter les phénomènes naturels de dépérissement et de destruction. Dans son texte sur la rotation axiale de la Terre (1754), il défend l'idée d'un ralentissement progressif de la rotation de la Terre en raison du mouvement des marées qui s'oriente en sens contraire. Il en déduit que « la Terre s'approche progressivement de l'arrêt de sa rotation » (PM, p. 286). Dans un autre texte qui date lui aussi de 1754 et qui porte sur le vieillissement de la Terre, il prédit scientifiquement « le déclin progressif de la saine constitution de la Terre » et s'intéresse aux « séquences de transformation que la nature présente depuis son commencement jusqu'à sa fin, afin d'embrasser toute la chaîne des événements jusqu'au dernier, sa ruine » (PM, p. 312). Enfin, en 1756, dans l'un de ses écrits sur le tremblement de Terre de Lisbonne qui avait eu lieu l'année précédente, Kant donne une explication purement naturaliste de ce phénomène : il ne s'agit selon lui que d'une tempête souterraine provoquée par les vapeurs inflammables qui sont stockées dans les cavités de la Terre (PM, p. 353). Sans doute cela provoque-t-il des morts et des destructions, mais il ne s'agit là que du cours normal

de la nature, qui inclut en elle ce moment de négativité dans sa propre progression.

Dans la traduction qu'il propose de ces articles scientifiques des années 1750, Arnaud Pelletier souligne bien que cet attachement de Kant à proposer une explication naturaliste des phénomènes de dépérissement ou de destruction de la nature ne doit pas être interprété comme le refus de tout engagement théologique (PM, p. 346). Au contraire, sa démarche est entièrement inscrite dans un optimisme métaphysique rattaché à Pope ou à Leibniz qui parvient à saisir le sens de tout événement particulier, aussi horrible puisse-t-il paraître, en le rapportant à l'aune de la perfection de la nature dans sa totalité. Le tremblement de terre est certes un mal pour les habitants de Lisbonne, mais ce n'en est pas un à l'échelle de la Terre, de même que la disparition de la Terre est un mal pour tous ses habitants, mais ce n'en est pas un à l'échelle de l'univers : dans chaque cas, nous avons uniquement affaire à un moment nécessaire dans l'ordre général de l'histoire d'une nature qui n'est pas statique, mais qui déploie sa perfection dans le temps.

\*

On comprend ainsi parfaitement comment la matrice de la conception ultérieure de l'histoire humaine chez Kant se trouve dans sa conception précritique d'une histoire de la nature, où apparaît déjà le schéma triparti de la nature (finalisme, mécanisme, Providence) et sa conséquence : la possibilité de transmuter dialectiquement le mal en bien à l'échelle de l'histoire. C'est en ce sens que l'on peut parler d'une conception naturaliste de l'histoire chez Kant : non pas uniquement parce que la référence à la nature joue un rôle central dans ses textes sur l'histoire universelle, mais parce que la conception même que Kant se fait de l'histoire humaine provient de la conception qu'il a de l'histoire de la nature. C'est d'ailleurs uniquement depuis ce point de vue que la référence si importante à la nature dans l'*Idée* prend toute sa signification : l'histoire de la nature humaine est pensée très exactement sur le modèle de l'histoire de la nature non humaine.

On n'en déduira pas que rien n'aurait changé entre les textes précritiques et les textes ultérieurs sur l'histoire. Le criticisme

rompra avec le dogmatisme métaphysique de jeunesse et permettra de penser l'histoire du point de vue de « l'Idée » et non d'une connaissance objective. C'est là une transformation décisive dans le dispositif kantien : ce que le jeune Kant prenait pour la marche *objective* de la nature n'a plus le statut que d'une *Idée de la raison* dans les textes de la maturité. Faire passer une conception métaphysique de la nature du statut de « savoir » au statut de « foi » rationnelle de la raison pratique<sup>27</sup>, selon les termes célèbres de la préface à la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, n'est pas un mince changement ; c'est toute la signification qu'il faut accorder à la compréhension philosophique de l'histoire qui s'en trouve transformée. En particulier, dans ce déplacement se joue la possibilité d'une intervention politique et sociale dans l'histoire pour favoriser l'avènement du progrès. La septième proposition de l'*Idée* fait d'ailleurs d'une politique culturelle de diffusion des Lumières et de « formation des citoyens » (IHU, p. 82-83) un enjeu décisif pour l'avènement, à terme, d'une société cosmopolitique. Il est certain que l'abandon du dogmatisme métaphysique des écrits précritiques est propice à cette possibilité proprement politique : le statut du *comme si* propre à l'Idée (penser l'histoire de l'humanité comme si elle était une histoire de la nature) ouvre le champ à la liberté humaine dans l'histoire. En n'affirmant pas dogmatiquement que l'histoire humaine *est* une histoire de la nature, mais qu'on peut la penser idéellement *comme si* elle en était une, à partir d'un usage régulateur d'une Idée de la raison *pratique* (et non théorique) qui donne sens à la totalité de l'histoire de l'humanité, c'est l'espace même de la liberté qui se trouve préservé<sup>28</sup>.

Mais sous cette transformation considérable, on peut pointer la perdurance d'une conception de la nature qui reste sensiblement la même depuis les textes scientifiques précritiques et qui continue de marquer de son sceau la compréhension kantienne de l'histoire humaine. C'est pourquoi l'argument selon lequel Kant ne soumet

---

27. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, B XXX, éd. F. Alquié, Paris, Gallimard, 2006, p. 54.

28. Le *als ob* est le mode à partir duquel il est possible de penser le caractère heuristique des Idées de la raison dans l'appendice à la « Dialectique transcendantale ». Voir *ibid.*, A 671/B 699, p. 573.

jamais l'être humain à la nature dans sa philosophie de l'histoire et n'adopte en aucun cas une position naturaliste n'est pas entièrement convaincant. Que Kant ne réduise pas la liberté humaine à n'être qu'un jouet entre les mains de la nature ne l'empêche pas d'être naturaliste si, comme on a tenté de le montrer, il pense l'histoire humaine sur le modèle de l'histoire de la nature. Dit autrement, l'acquis du criticisme a changé le mode ou le *statut* qu'il convient de donner à l'histoire naturelle – le statut d'Idée, et non de connaissance objective sur le réel –, mais il n'en a pas changé le *contenu*. L'Idée qui permet de donner du sens à l'histoire est calquée chez Kant sur une histoire naturelle dans laquelle tout mal est justifié à l'aune d'un univers créé par Dieu. Le renversement dialectique du mal en bien dans le cadre d'une théodicée provient d'une considération de la nature *non humaine*, dans laquelle la disparition des êtres et des mondes apparaît comme le moment nécessaire d'un processus plus général.

Jean-Baptiste VUILLEROD  
FNRS (Université de Namur)/Sophiapol (Université Paris Nanterre)

