Quelques remarques sur l'universalisme politique de Dante et de Kant : une relation énigmatique

Autor(en): **Cheneval, Francis**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **42 (1995)**

Heft 3

PDF erstellt am: **28.04.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761423

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

FRANCIS CHENEVAL

Quelques remarques sur l'universalisme politique de Dante et de Kant: une relation énigmatique

I. L'universalisme politique de Dante

«L'univers est la patrie de l'âme excellente!»[1] Ce fameux mot de Démocrite peut nous servir comme ancien témoignage d'une pensée qui a trouvé bien des défenseurs sagaces dans l'histoire de la philosophie occidentale et qui n'est jamais tombée dans l'oubli. C'est l'idée de la *cosmopolis*: l'état et le droit ne trouvent leur perfection que sur le plan d'une communauté universelle de droit et tout particularisme politique et juridique doit être intégré dans une structure politique universelle. L'historiographie de la philosophie appelle cosmopolite toute doctrine philosophique qui consiste en la réduction des systèmes de droit particulier et positif de la *polis* aux lois éternelles du *cosmos*. Cette doctrine a été développée systématiquement dans l'histoire de la philosophie occidentale depuis l'école du Portique. Le stoïcien Chrysippe nous la résume comme suit: «Le monde est la maison et la cité commune des dieux et des hommes»[2]. La pensée cosmopolitique fournissait aux philosophes présocratiques et aux sophistes un ensemble d'idées critiques contre le particularisme juridique des états urbains. Après la dissolution du système des cités, l'idée d'une entité universelle juridique et politique non limitée par des frontières artificielles et non remise en question par des juridictions contradictoires servait comme légitimation des empires helléniques et romains. Au moyen âge latin, une certaine continuité du cosmopolitisme est à chercher dans les revendications de pouvoir universel du pape ou de l'empereur et dans les légitimations philosophiques de leurs intellectuels. Dante

[1] Cf. H. DIELS/W. KRANZ, Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1951–52, vol. 2, N. 68, fragment B 247.

[2] Cf. Stoicorum Veterum Fragmenta collegit J. ARNIM, Leipzig: Teubner, 1903, vol. 2, 328. Cf. CICÉRON, De natura deorum, II, 133.

est le témoin de cet esprit cosmopolitique du moyen âge quand il dit: «Mais moi, dont la patrie est le monde comme aux poissons la mer»[3].

Dans la philosophie politique médiévale, Dante Alighieri conçut la théorie la plus cohérente et profonde d'une communauté de droit universel[4]. Nous trouvons des thématisations et des arguments en faveur de cette doctrine dans le livre IV (c. 4) du *Convivio*, dans la *Monarchie* et dans la *Comédie*, spécialement dans le chant VI du *Paradis*. En analysant la structure de la *Comédie* d'un point de vue politique, nous pouvons déterminer la place de l'idée de l'empire et de l'universalisme dans la pensée politique de Dante. Les chants politiques proprement dit de la *Comédie* sont construits d'une façon hiérarchique. Dans le chant 6 de *l'Enfer,* Ciacco raconte et explique la situation politique de *Florence*. Le chant 6 du *Purgatoire* contient une lamentation sur l'état de *l'Italie* et accuse l'empereur Albert de ne pas avoir assumé ses responsabilités en tant qu'empereur universel. Dans le chant 6 du *Paradis,* l'empereur Justinien, codificateur du droit impérial romain, chante les louanges de *l'Empire romain*, de sa légitimité et de sa mission historique et sotériologique. Ce n'est pas un hasard si la thématisation de la politique de la cité de Florence se trouve dans *l'Enfer*, celle de la nation italienne au *Purgatoire* et celle de l'empire universel au *Paradis*. L'ordre dans lequel Dante a organisé ses discours politiques dans la *Comédie* reflète ce qui est pour lui l'ordre hiérarchique des institutions politiques. Justinien, l'empereur romain, est placé au *Paradis* pour raconter l'histoire de l'empire. Son discours historique de l'empire comporte des similitudes frappantes avec le deuxième livre de la *Monarchie*. Par exemples, le chant commence avec une allusion négative à la donation de Constantin, preuve principale de la primauté de l'église sur l'empire pendant des siècles[5]. Dès le début de ce chant sur l'empire, il est donc clair que Dante n'a pas l'intention de réviser sa doctrine sur

[3] Ve I, vi, 3: DANTE, Œuvres complètes, traduction et commentaire par A. PÉZARD, Paris, 1965, 559.

[4] Pour une interprétation de la pensée politique de Dante cf. R. IMBACH, «Die politische Dimension der menschlichen Vernunft bei Dante», dans: O. HÖFFE (éd.), Der Mensch – ein politisches Tier. Essays zur politischen Anthropologie, Stuttgart: Reclam, 1992, 26–42; V. RUSSO, Impero e stato di diritto: studio su Monarchia ed Epistole politiche di Dante, Naples: Bibliopolis, 1987; C. VASOLI, «Papato e Impero nel tardo Medioevo: Dante, Marsilio, Ockham», dans: L. FIRPO (éd.), Storia delle idee politiche, economiche e sociali, II, Turin: Utet, 1983, 543–584; C. VASOLI, «Filosofia e politica in Dante tra Convivio e Monarchia», dans: Letture Classensi 9–10 (1982) 11–37. Pour une introduction et un commentaire au texte de la *Monarchie* cf. B. NARDI, Monarchia, dans: DANTE ALIGHIERI, Opere Minori, II, a cura di P.V. MENGALDO, B. NARDI et al., Milan/Naples: Ricciardi Editore, 1979, 241–503. Voir aussi B. NARDI, Saggi di filosofia dantesca, Florence: La Nuova Italia, ^{2}1967, 215–275; IDEM, Nel mondo di Dante, Rome: Storia e Letteratura, 1944, 94–205. Une interprétation de la pensée politique de Dante est donnée également par E. GILSON, Dante et la philosophie, Paris: Vrin, 1953, ch. III. Il existe une édition bilingue de l'œuvre politique principale du florentin: Dante, La monarchie, trad. du latin par M. Gally, précédé de «La modernité de Dante» par C. Lefort, Paris: Belin, 1993.

[5] Cf. D. MAFFEI, La Donazione di Costantino nei Giuristi Medievali, Milano: Giuffré, ^{2}1980; H. FUHRMANN, Einladung ins Mittelalter, München: Beck, 1987, 195–221.

l'indépendance de l'empire. La critique de la donation de Constantin figure comme un argument principal pour l'indépendance de l'empire dans le livre III, x de la *Monarchie*. Dans la suite du chant VI du *Paradis,* Justinien raconte plusieurs événements de l'histoire de l'empire qui se trouvent aussi dans le deuxième livre de la *Monarchie*[6]. Justinien y fait allusion à un argument sotériologique pour la légitimation de l'empire, argument présent également dans la *Monarchie*. Il s'agit de la punition d'Adam dans le Christ (*Mon.*, II,xi):

> «Chè la viva giustizia che mi spira / Gli concedette, in mano a quel ch'io dico, Gloria di far vendetta alla sua ira. / Or qui t'ammira in ciò ch'io to replìco: / Poscia con Tito a far vendetta corse / Della vendetta del peccato antico.» (v. 88–93).

L'idée directrice de ce passage se retrouve au chapitre XI du deuxième livre de la *Monarchie*, dans lequel Dante argumente en faveur de la légitimité de l'empire en disant que le péché originel n'aurait pas été puni dans le Christ si le juge du Christ, un fonctionnaire de l'Empire romain, n'avait pas été un juge légitime. Dans le passage cité du *Paradis,* Dante ajoute que l'empire avait aussi la fonction sotériologique de se venger de ceux qui ont tué le Christ. Premièrement, il fallait réparer le péché originel et ensuite il fallait venger la mort du Christ. Cette doctrine peut à première vue nous paraître obscure, mais ce que j'aimerais tirer de ce passage est que Dante répète un élément important de sa doctrine de la légitimité de l'Empire romain. Dans le chant VI du *Paradis*, Dante reprend également l'idée de la mission terrestre de l'empire, la préservation de la paix sur terre, tâche que l'Empire romain avait accomplie au temps d'Auguste:

> «Con costui ‹l'empire› pose il mondo in tanta pace, / Che fu serrato a Jano il suo delubro» (v. 79–80).

Avec sa doctrine de la monarchie universelle, Dante voulait reconstruire cet état de paix et de monarchie universelle parfaite des Romains:

> «Nam si a lapsu primorum parentum, qui diverticulum fuit totius nostre deviationis, dispositiones hominum et tempora recolamus, non inveniemus nisi sub divo Augusto monarcha, existente Monarchia perfecta, mundum undique fuisse quietum» (*Mon* I, xvi, 1).

L'idée de l'universalisme politique ou du cosmopolitisme à réaliser dans le Saint Empire romain forme le noyau de la pensée politique de Dante. Ce que Dante élabore dans le chant VI du Paradis n'est qu'une sublimation poétique de la doctrine qu'il développe dans la *Monarchie.* Ainsi une lecture des doctrines politiques de la *Comédie* à la lumière de la *Monarchie* me semble justifiée par leur contenu. En outre, la datation la plus probable de la *Monarchie* (écrite après le chant V du *Paradis)*, nous indique que *Paradis* VI et la

[6] Cf. vs. 37–39: *Mon.*, II, ix, 15; vs. 43–44: *Mon.*, II, ix, 8; vs. 49–51: *Mon.*, II, ix, 18. L'édition citée: DANTE ALIGHIERI, Monarchia, a cura di P.G. RICCI, Milano: Mondadori, 1965.

Monarchie auraient été rédigés plus ou moins en même temps[7]. De plus, presque tous les commentateurs de la *Comédie* du XIVe et du XVe siècle nous confirment une lecture parallèle du contenu politique de la *Monarchie* et de la *Comédie*. Cristofero Landino est représentatif de l'opinion commune des anciens interprètes de Dante quand il dit, au commencement de son commentaire du chant VI du *Paradis*:

> «Et in somma vole el poeta porre qui sotto brevita quello che distesamente tracta nela sua monarchia. Nela quale singegna provare che tutti di ragione dobbiamo nele cose temporali ubidire alo imperio» (Venecia 1484, per Octaviano Scoto da Monza; Paradiso VI, sans pagination).

Landino nous le dit: l'idée de l'empire a été développée d'une façon systématique et complète dans la *Monarchie*. Dans le chant VI du *Paradis,* Dante en fait un bref discours poétique. Dans la suite de cette étude, j'aimerais placer un argument de la *Monarchie* dans une perspective historique. J'avancerai aussi que la pensée politique de Dante a pu jouer un certain rôle dans le développement de la doctrine cosmopolitique des temps modernes. Pour ce faire, je vais comparer une argumentation tirée du premier livre de la *Monarchie* de Dante avec une argumentation d'une œuvre d'Immanuel Kant: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.* Ainsi je vais d'abord présenter le cosmopolitisme de Kant.

II. La justification philosophique du cosmopolitisme chez Immanuel Kant

1.

Quoiqu'il n'ait guère quitté la ville de Königsberg et semble avoir vécu selon l'idéal intellectuel de la *stabilitas loci*, Kant doit être considéré comme l'un des représentants les plus importants de la pensée cosmopolitique des temps modernes[8]. Sans vouloir trop simplifier sa pensée et son histoire, on peut constater que le cosmopolitisme de Kant se développe essentiellement sur deux voies d'argumentations. D'une part, on trouve dans l'œuvre kantienne un cosmopolitisme fondé sur la philosophie du droit et sur la théorie du contrat. D'autre part, Kant présente un raisonnement qui se base sur la philosophie de l'histoire et sur la philosophie de la nature. Bien que ces deux types d'argumentation s'associent dans la plupart des écrits sur le cosmopolitisme (la

[7] Cf. E. MONGIELLO, «Sulla datazione del *Monarchia* di Dante», *Le parole e le idee* 11 (1969) 290–324; C. DOLCINI, Crisi di poteri e politologia in crisi, Bologna: Patron, 1988, 427ss.

[8] Pour une présentation de la doctrine cosmopolitique de Kant cf. A. PHILONENKO, «Kant et le problème de la paix», dans: IDEM, Essais sur la philosophie de la guerre, Paris: Vrin, 1976, 26–42 (4–20). Cf. également W. KERSTING, «Pax Kantiana», dans: IDEM, Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie. Mit einer Einleitung zur Taschenbuchausgabe «Kant und die politische Philosophie der Gegenwart», Frankfurt: Suhrkamp, 1993, 67–83; IDEM, «Pax Kantiana. Towards a Political Philosophy of International Relations», dans: *Prima philosophia* 6/2 (1993) 153–168.

philosophie du droit devient philosophie de l'histoire par une réflexion sur les possibilités de sa réalisation), il est utile de les distinguer dans l'analyse[9]. Suivons maintenant l'argument juridique et contractualiste. Après avoir touché la question d'une fédération universelle dans l'ouvrage *Über den Gemeinspruch, III. Vom Verhältnis der Theorie zur Praxis im Völkerrecht (Gemeinspruch)* de 1793, Kant a présenté ces idées d'une façon complète deux ans plus tard dans son œuvre *Zum Ewigen Frieden (ZEF)*[10]. Pour justifier une communauté cosmopolitique, Kant a fait également recours à la philosophie du droit et à la théorie du contrat dans les paragraphes 53–62 de la *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*. Dans ces argumentations, Kant part de la présupposition d'états souverains comme unités juridiques et politiques selon le droit international. Les pays souverains, dit Kant, se menacent mutuellement dans leur existence et se trouvent dans un état de nature, comme les individus avant l'existence d'un contrat social. En analogie avec les individus qui, à l'intérieur d'un pays souverain, doivent s'organiser selon un contrat social, les états souverains doivent s'organiser dans une association ou une ligue de nations pour sortir de l'état de nature et pour se garantir mutuellement sécurité et survie:

> «Völker als Staaten können wie einzelne Menschen beurteilt werden, die sich in ihrem Naturzustande (d. i. in der Unabhängigkeit von äußern Gesetzen) schon durch ihr Nebeneinandersein lädieren, und deren jeder um seiner Sicherheit willen von dem andern fordern kann und soll, mit ihm in eine der bürgerlichen ähnliche Verfassung zu treten, wo jedem sein Recht gesichtert werden kann.»[11]

[9] Une excellente analyse de l'aspet juridico-philosophique de l'argumentation dans *Zum Ewigen Frieden* est donnée par G. GEISMANN, «Kants Rechtslehre vom Weltfrieden», dans: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 37 (1983) 363–388.

[10] Sur cette œuvre, il existe une monographie. Cf. G. CAVALLAR, Pax Kantiana. Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs ‹Zum Ewigen Frieden› (1795) von Immanuel Kant (Schriften d. Österreichischen Gesellschaft zur Erforschung des 18. Jahrhunderts, 2), Wien: Böhlau, 1992. Voir aussi O. HÖFFE (éd.), I. Kant, Zum Ewigen Frieden (Klassiker Auslegen, 1), Berlin: Akademie Verlag, 1995.

[11] *ZEF*, 2. Definitivartikel: *AA*, VIII, 354. La conception des relations internationales à l'aide du paradigme de l'état de nature remonte à Th. Hobbes qui utilise le fait de la guerre permanente entre les nations, qui se trouvent selon lui dans un état de nature, pour illustrer sa thèse de la condition belligérante de l'état de nature. Hobbes se réfère à la réalité de l'état de nature entre les souverains pour illustrer la fiction de l'état de nature entre les individus: «But though there had never been any time, wherein particular men were in a condition of war one against another; yet in all times, kings, and persons of sovereign authority, because of their independency, are in continual jealousies, and in the state and posture of gladiators; having their weapons pointing, and their eyes fixed on one another; that is, their forts, garrisons, and guns upon the frontiers of their kingdoms; and continual spies upon their neighbors; which is a posture of war ... To this war of every man, against every man, this also is consequent; that nothing can be unjust. The notions of right and wrong, justice and injustice have there no place. Where there is no common power, there is no law.» (THOMAS HOBBES, Leviathan, ch. 13, dans: IDEM, English Works, III, W. Molesworth, éd., London: John Bohn, 1839, Aalen: Scientia Verlag, 115). Cette application du paradigme hobessien de l'état de nature entre les individus à la relation entre les états se trouve aussi chez B. SPINOZA, Tractatus politicus, III, 11: «Nam quandoquidem jus summae potestatis nihil est praeter ispum naturae jus, sequitur duo imperia

Si le but du contrat originaire consiste en la sécurité et la liberté de ses membres, ce n'est qu'un contrat universel entre toutes les nations qui remplit cette condition, car sans contrat entre les nations, l'état de droit à l'intérieur de la nation est menacé par l'état de nature de l'extérieur. La logique contractualiste est une logique universaliste. C'est l'une des grandes innovations de la philosophie politique de Kant. Mais dans les écrits d'après 1794, c'est-à-dire dans *Über den Gemeinspruch, Zum Ewigen Frieden* et dans la *Metaphysik der Sitten*, Kant ne semble pas mener à terme l'approche contractualiste qui justifie le cosmopolitisme. Il est assez intéressant de noter que Kant, dans *Über den Gemeinspruch* déjà, donne la priorité à un argument tiré de l'expérience historique, à savoir le fait que les empires supranationaux ont toujours été des tyrannies. Il rejette donc la formation d'un état mondial, dont il craint la plus grande perte de liberté:

> «So wie allseitige Gewalttätigkeit und daraus entspringende Not endlich ein Volk zur Entschließung bringen mußte, sich dem Zwange, den ihm die Vernunft selbst als Mittel vorschreibt, nämlich dem öffentlicher Gesetzte zu unterwerfen und in eine staatsbürgerliche Verfassung zu treten: so muß auch die Not aus beständigen Kriegen, in welchen wiederum Staaten einander schmälern oder zu unterjochen suchen, sie zuletzt dahin bringen, selbst wider Willen, entweder in eine weltbürgerliche Verfassung zu treten; oder ist ein solcher Zustand eines allgemeinen Friedens (wie es mit übergroßen Staaten auch mehrmalen ergangen ist) auf einer andern Seite der Freiheit noch gefährlicher, indem er den schrecklichsten Despotismus herbeiführt, so muß diese Not doch zu einem Zustand zwingen, der zwar kein weltbürgerliches gemeines Wesen unter einem Oberhaupt, aber doch ein rechtlicher Zustand der Föderation nach einem gemeinschaftlich verabredeten Völkerrecht ist.»[12]

Dans l'écrit *Zum Ewigen Frieden* Kant a essayé de donner à cette limitation de l'argument contractualiste une justification *a priori*. Kant a cru constater une contradiction entre la formation d'un état supranational et la présupposition que les nations individuelles constituent dans le droit international les partenaires du contrat:

ad invicem sese habere ut duo homines in statu naturali» (ed. W. Bartuschat, Hamburg: Meiner, 1994, 47). Avant Kant, J.J. Rousseau avait déjà mis en évidence les contradictions entre l'état de droit à l'intérieur et l'état de nature à l'extérieur des nations pour en conclure la nécessité d'un gouvernement confédératif des peuples: «Si l'ordre social était, comme on le prétend, l'ouvrage de la raison plutôt que des passions, eût-on tardé si longtemps à voir qu'on en a fait trop ou trop peu pour notre bonheur? que chacun de nous étant dans l'état civil avec ses concitoyens, et dans l'état de nature avec tout le reste du monde, nous n'avons prévenu les guerres particulières que pour en allumer de générales, qui sont mille fois plus terribles? et qu'en nous unissant à quelques hommes nous devenons réellement les ennemis du genre humain. S'il y a quelque moyen de lever ces dangereuses contradictions, ce ne peut être que par une forme de Gouvernement confédérative, qui, unissant les peuples par des liens semblables à ceux qui unissent les individus, soumette également les uns et les autres à l'autorité des lois.» (Extrait du projet de paix perpétuelle de M. L'ABBÉ DE SAINT-PIERRE, dans: J.J. ROUSSEAU, Œuvres politiques, J. Roussel [éd.], Paris: Classiques Garnier, 1989, 160).

[12] *Gemeinspruch*: *AA*, VIII, 310f.

> «Dies wäre ein Völkerbund, der aber gleichwohl kein Völkerstaat sein müßte. Darin aber wäre ein Widerspruch: weil ein jeder Staat das Verhältnis eines Oberen (Gesetzgebenden) zu einem Unteren (Gehorchenden, nämlich dem Volk) enthält, viele Völker aber in einem Staate nur ein Volks ausmachen würden, welches (da wir hier das Recht der Völker gegeneinander zu erwägen haben, sofern sie soviel verschiedene Staaten ausmachen und nicht in einem Staat zusammenschmelzen sollen) der Voraussetzung widerspricht» (*ZEF*, 2. Definitifartikel: *AA*, VIII, 354).

2.

La prise de position de Kant contre l'état mondial a fait surgir dans la littérature la question de savoir si ce n'était pas «le constat d'un demi échec»[13], ou a été considérée comme un confédéralisme volontariste qui pouvait remettre en question tout le projet cosmopolitique[14]. O. Höffe a analysé l'argument de Kant et a constaté que le philosophe de Königsberg n'arrive pas à réfuter la nécessité d'un état mondial de nature subsidiaire, c'est-à-dire d'un état qui ne prenne pas en charge tous les domaines d'un état individuel mais qui garantisse seulement la coexistence des états[15]. Dans son essai *Kant über Krieg und Frieden,* Paul Natorp avait déjà constaté contre Kant que l'existence d'une fédération telle que, par exemple, la Confédération helvétique prouve la possibilité d'un état fédéraliste qui se compose d'états dont la souveraineté est limitée[16]. Natorp et Höffe suggèrent donc que Kant ne semble pas avoir pris en considération la souveraineté échelonnée et partagée. En plus, Höffe voit dans le sacrifice d'un argument moral et catégorique au profit d'un argument empirique et historique «eine folgenschwere *metabasis*»[17].

Dans une perspective d'histoire de la philosophie, il faut noter le fait assez remarquable (et ceci peut être avancé en faveur du philosophe de Königsberg), qu'à un moment donné, Immanuel Kant ait abandonné un raisonnement catégorique à cause d'une considération empirique et historique. Pour une fois, Kant semble avoir préféré l'empirisme à l'*a priori*. Son cosmopolitisme fondé dans le droit international et la théorie du contrat se limitent

[13] S. GOYARD FABRE, «Kant et l'idée de Societé des Nations», dans: *Dialogue* 21 (1982) 710. S. Goyard Fabre défend Kant contre le reproche d'être retombé dans les tristes consolations des jusnaturalistes en mettant l'accent sur le fait que Kant entreprend une réflexion critique et philosophique et non pas juridique dans: IDEM, La construction de la paix ou le travail de Sisyphe, Paris: Vrin, 1994, 207–209.

[14] Pour une analyse profonde qui explique l'option pour un fédéralisme volontariste sur la base du concept de la guerre de Kant cf. A. PHILONENKO, «Kant et le problème de la paix», dans: IDEM, Essais sur la philosophie de la guerre, Paris: Vrin, 1976, 37 (15). Cf. aussi IDEM, La théorie kantienne de l'histoire, Paris: Vrin, 1986, 122f.

[15] Cf. O. HÖFFE, Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne, Frankfurt: Suhrkamp, 1990, 266–279. Voir aussi O. HÖFFE, «Völkerbund oder Weltrepublik», dans: IDEM (éd.), I. Kant, Zum Ewigen Frieden, 109–132 (cf. n. 10).

[16] P. NATORP, Kant über Krieg und Frieden. Ein geschichtsphilosophischer Essay, Erlangen: Verlag der phil. Akademie, 1924, 42f.

[17] IDEM, 274.

donc à l'idée d'un confédéralisme volontariste et au devoir d'hospitalité des étrangers, ce qui est d'ailleurs déjà beaucoup. Même les états les plus démocratiques et les plus modernes de nos jours doivent encore craindre la pointe critique de ce *Weltbürgerrecht* de Kant.

3.

Quelques chercheurs ont défendu l'idée que Kant n'exclut pas et ne critique jamais la fondation volontaire d'un état mondial, et qu'il interdit seulement sa mise en œuvre par un acte de force, par un interventionnisme précipité qui ajoute la guerre à la guerre et détruit ainsi les principes qu'il prétend réaliser[18]. Cette façon de voir les choses ne peut pas être soutenue en regard des textes que nous venons de citer, où Kant se prononce explicitement contre l'état mondial[19].

Pour rendre justice à Kant dans la question soulevée ici, on peut, il me semble, rappeler deux choses.

a) La transposition de l'idée du *contractus originarius* entre les individus à la fédération entre les nations est une analogie d'une analogie, et en tant que telle est incomplète. Seule une partie de la logique contractualiste, ou autrement dit, une certaine variante de la logique contractualiste, est appliquée à la formation d'un état de droit entre les nations. Cela s'explique du fait que la transposition d'une logique contractualiste, qui fonde le droit de contrainte de l'état individuel, dans le système international, implique pour Kant un problème de dimension:

> «Die Idee des Völkerrechts setzt die Absonderung vieler voneinander unabhängiger benachbarter Staaten voraus; und obgleich ein solcher Zustand an sich schon ein Zustand des Krieges ist (wenn nicht eine föderative Vereinigung derselben dem Ausbruch der Feindseligkeiten vorbeugt): so ist doch selbst dieser nach der Vernunftidee besser als die Zusammenschmelzung derselben durch eine die anderen überwachsende und in eine Universalmonarchie übergehende Macht, weil die Gesetze mit dem größeren Umfange der Regierung immer mehr an ihrem Nachdruck einbüßen und ein seelenloser Despotism, nachdem de die Keime des Guten ausgerottet hat, zuletzt doch in Anarchie verfällt» (*ZEF*: *AA*, VIII, 367).

Kant se méfie profondément des grands états au sein desquels le droit ne peut plus être respecté. Si, comme il le dit, le but du contrat social est la garantie de la liberté, l'état mondial, qui selon lui ne peut plus garantir le droit, est en contradiction avec l'idée du contrat. Il faut donc se tourner vers l'autre

[18] Cf. G. CAVALLAR, Pax Kantiana, 210–214.

[19] On pourrait ajouter le texte des *Metaphysik der Sitten*, § 54: «4) daß die Verbindung doch keine souveräne Gewalt (wie in einer bürgerlichen Verfassung), sondern nur eine Genossenschaft (Föderalität) enthalten müsse; eine Verbündung, die zu aller Zeit erneuert werden muß – ein Recht, in subsidium eines andern und ursprünglichen Rechts, den Verfall in den Zustand des wirklichen Krieges derselben untereinander von sich abzuwehren (foedus Amphictyonum).»

possibilité que nous offre l'idée de contrat, à savoir la fédération libre. D'un point de vue historique, on pourrait dire que Kant applique l'idée originaire du contrat (l'idée du contrat privé qui se fonde sur le consensus mutuel) à la politique internationale. On pourrait même affirmer que Kant, dans ses argumentations contractualistes, au niveau de l'état national déjà existant, a transformé le concept du contrat en une idée pratique, grâce à laquelle on peut corriger et améliorer l'état de droit. D'autre part, le Kant internationaliste est un vrai contractualiste dans le sens où il prend à nouveau à la lettre le concept privé de contrat dont le libre consensus des partenaires est un élément essentiel. Dans ce sens, il ne me semble pas correct de reprocher à Kant, comme le fait Höffe, de quitter la logique de l'argument contractualiste pour des considérations empiriques et pragmatiques. Kant, pour des raisons empiriques, donne la préférence au concept originaire de contrat; il applique ainsi la logique contractualiste dans sa forme la plus pure. La fédération libre représente un état de droit puisqu'elle correspond entièrement au concept d'un contrat. Au contraire, l'application du concept de contrat au droit public au niveau de l'état existant, historiquement fondé par des événements qui n'ont rien à faire avec un libre contrat, ne peut pas se faire sans de multiples abstractions et distorsions. C'est pour cela que Kant, au niveau de l'état déjà existant, n'applique pas le concept de contrat dans le sens historique ou réel, mais seulement comme idée pratique, comme idée corrective. Pour la future fédération des nations, Kant pense que, pour de multiples raisons, le contrat dans son sens strict doit être réalisé. C'est-à-dire que l'entrée dans le contrat représente un devoir des états, mais il n'y a pas de contrainte extérieure qui les force à le faire. La fédération doit se constituer librement.

Dans presque tous les textes de Kant sur ce thème, les considérations sur le principe du droit appliqué au système international sont combinées avec une réflexion sur les conditions de possibilité de leurs réalisations historiques. Sans évolution historique, le principe de droit ne peut se réaliser dans le système international qu'avec violence et au prix même de la liberté. C'est pour cela que Kant ne voit de solution pour le système international que dans l'évolution du droit.

b) Pour comprendre l'argument de Kant, il faut aussi considérer le premier article définitif du *Zum Ewigen Frieden*, qui dit que tous les états doivent tout d'abord devenir des républiques. La république est selon Kant un état qui se constitue «aus dem reinen Quell des Rechtsbegriffs»[20] et qui de façon interne rend la guerre hautement improbable. Le premier article définitif représente la condition nécessaire pour que le deuxième puisse être mis en acte et fonctionner. Une fédération volontariste d'états despotiques n'a donc pas de place dans le système kantien. Il est erroné de reprocher à Kant le fait que tous les essais de confédérations volontaristes que l'histoire a connus

[20] *ZEF*: *AA*, VIII, 351.

et connaît encore n'aient pas pu éviter la guerre[21], car toutes les confédérations connues étaient et sont des confédérations mixtes, des mélanges d'états despotiques et républicains, et donc ne correspondent pas à la première condition de Kant. Trop de critiques de Kant se basent sur l'échec de la Ligue des nations et de l'ONU comme exemples d'alliance de nations souveraines qui ne peuvent pas sortir de la logique de la guerre. Mais l'institution d'une fédération mondiale avec droit de contraindre les états, pour la plupart, despotiques, ne peut, selon Kant, qu'ajouter la guerre à la guerre. Avec les deux premiers articles définitifs de l'essai *Zum Ewigen Frieden*, Kant propose un système équilibré de liberté interne et externe et une façon évolutionniste pour l'atteindre. La question qu'il faut poser au niveau systématique est donc: la fédération libre d'état républicains (but de l'évolution cosmopolitique), est-elle une condition suffisante pour garantir la paix entre les états? Il n'y a pas d'argument *a priori* ni de précédent historique pour y répondre de façon définitive. Pour Kant, la solution de la libre alliance d'états libres implique un maximum de sécurité avec un minimum de contrainte.

4.

La philosophie cosmopolitique du vieux Kant, dont le point culminant est la fédération volontaire des états, se distingue du projet que l'on trouve dans l'écrit *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (Idee)* de 1784[22]. Par des réflexions qui se basent principalement sur la philosophie de la nature, Kant parle là de «l'avènement d'un seul grand corps politique futur dont le monde passé ne peut fournir aucun exemple»[23]. Ainsi dans une phase antérieure, un Kant plus catégorique et moins soucieux de l'expérience historique avait encore défendu le projet d'un état mondial. *L'Idee*, cette petite œuvre de Kant trop négligée par la communauté des interprètes de Kant, contient une doctrine d'universalisme politique à la fois succincte et substantielle. Nous ne pouvons pas, dans le cadre de notre modeste contribution, livrer une analyse exhaustive de cette œuvre. En vue d'une comparaison avec le cosmopolitisme de Dante, j'aimerais analyser une partie de l'argumentation que Kant présente dans cette œuvre. *L'Idee* consiste en neuf propositions qui représentent une argumentation systématique en faveur d'un état universel comme fin de l'histoire. De ces neuf propositions, j'aimerais discuter la première, la deuxième et la huitième.

[21] Reproche déjà lancé par FICHTE, *Rechtslehre*: Sämtliche Werke, III, 167.

[22] Pour des explications sur cette œuvre et sur sa place dans la pensée politique de Kant, cf. R. BRANDT, «Zum Streit der Fakultäten: II. Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei? – Die Französiche Revolution in Kants Geschichtsauffassung», dans: R. BRANDT/W. STARK (Hg.), Kant Forschungen 1, Hamburg, 1987, 39–58.

[23] *Idée*, prop. 8: Ed. F. ALQUIÉ II, 202. Texte allemand: «... zu einem künftigen großen Staatskörper anschicken, wovon die Vorwelt kein Beispiel aufzuzeigen hat».

i) La première proposition est la suivante:

> «Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln» (*Idee*, Erster Satz: *AA*, VIII, 18).

Une disposition naturelle qui ne serait pas actualisée et qui ne serait pas déployée complètement, impliquerait une contradiction avec la téléologie de la nature. Si la première proposition n'était pas vraie, nous aurions à faire, selon Kant, à une nature sans finalité dont il n'existerait pas d'investigation raisonnable. Tôt ou tard toutes les dispositions naturelles des animaux et des hommes doivent être utilisées selon leur fin. Il me semble que deux présuppositions sont à la base de ce premier paragraphe. Premièrement, Kant se réfère au principe aristotélicien du *De caelo I, 4* qui dit que Dieu et la nature ne font rien en vain[24]. Cette présupposition se base à son tour sur un principe dont nous ne devons pas sous-estimer l'importance. Jaakko Hintikka, dans son ouvrage *Time and Necessity* présente ce principe comme une des plus importante présupposition de l'histoire de la pensée modale de la philosophie occidentale:

> «There is an assumption concerning the interrelations of time and modality which has undoubtedly played a much more important role in the history of Western thought – in the history of metaphysics, theology, logic, philosophy of nature, and even speculative poetry – than any other assumption concerning their relationships. This is the assumption that *all genuine possibilities*, or at least all possibilities of some central and important kind, *are actualized in time*. Any such possibility thus has been, is, or will be realized; it cannot remain unrealized through an infinite stretch of time; in a sense, everything possible will happen in the long run»[25].

Je pense que ce principe, nommé par Arthur Lovejoy «the principle of plenitude»[26] (P), est appliqué dans la première proposition de l'ouvrage de Kant. Bien que le texte de Kant soit très succinct et ne donne pas de détails, on peut affirmer que Kant applique le principe de plénitude à la philosophie de la nature et arrive à la formule «scolastique» que la nature ne fait rien en vain. Ce que nous présupposons comme faculté naturelle d'une créature doit se réaliser dans le temps, sinon la nature ferait quelque chose en vain et une «indétermination désolante viendrait prendre la place du fil conducteur de la raison»[27].

ii) La deuxième proposition de l'ouvrage de Kant applique la première aux facultés intellectuelles de l'homme et parvient à la conclusion suivante:

> «Am Menschen (als dem einzigen vernünftigen Geschöpf auf Erden) sollten sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft

[24] *De caelo, I, 4*: 271a33.

[25] J. HINTIKKA., Time and Necessity, Oxford: Clarendon Press, 1973, 94.

[26] Cf. A. LOVEJOY, The Great Chain of Being, A Study of the History of an Idea, Cambridge: Harvard Univ. Press, 1953.

[27] Cf. *Idée*, Première Proposition: Ed. F. ALQUIÉ II, 189.

> abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln » (*Idee*, Zweiter Satz: *AA*, VIII, 18).

Parmi les dispositions naturelles de l'homme, il y en a une qui le distingue de toute autre créature: la raison. Selon la conclusion du premier paragraphe, cette disposition naturelle doit se réaliser d'une façon complète dans le cours de l'histoire. Kant utilise le concept de raison discursive. C'est la raison qui «a besoin de tâtonnement, de l'exercice, de l'enseignement afin de progresser peu à peu d'un degré d'intelligence à un autre»[28]. Kant continue avec l'argument selon lequel la raison individuelle, qui est de nature discursive, nécessiterait un temps illimité qui n'est pas à sa disposition pour réaliser et épuiser sa faculté intellectuelle. Puisque selon la proposition 1 toute disposition naturelle doit être actualisée dans le temps, il en déroule que ce n'est pas au niveau de l'individu mais au niveau du genre humain, illimité dans le temps, que la faculté raisonnable de l'homme peut être réalisée. Kant construit son argumentation de telle façon qu'il suivrait quelque chose d'absurde si on supposait le contraire: l'individu devrait bénéficier d'une vie éternelle ou alors la nature fonctionnerait d'une façon arbitraire et indéterminée. Puisque ces deux possibilités sont inacceptables, l'homme en tant qu'être raisonnable se réalise seulement au niveau de l'espèce et non pas au niveau de l'individu.

iii) Dans la huitième proposition, Kant tire la conclusion des deux propositions discutées ci-dessus. Cette conclusion présente l'universalisme politique comme nécessaire du point de vue de la philosophie de l'histoire et de la nature:

> «Man kann die Geschichte der Menschengattung im großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich – und, zu diesem Zwecke, auch äußerlich – vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann. (...) Obgleich dieser Staatskörper für itzt nur noch sehr im rohen Entwurfe dasteht, so fängt sich dennoch gleichsam schon ein Gefühl in allen Gliedern, deren jedem an der Erhaltung des Ganzen gelegen ist, an zu regen; und dieses gibt Hoffnung, dass, nach manchen Revolutionen der Umbildung, endlich das, was die Natur zur höchsten Absicht hat, ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand, als der Schoß, worin alle ursprüngliche Anlagen der Menschengattung entwickelt werden, dereinst einmal zu Stande kommen werde.» (*Idee,* Achter Satz: *AA*, VIII, 27f.).

Kant prouve la nécessité historique d'un grand corps politique par le principe selon lequel la nature ne fait rien en vain et par son application à la raison en tant que disposition naturelle de l'homme, laquelle ne peut être réalisée qu'au niveau de l'espèce humaine. Dans les propositions 3 à 7, Kant montre que la société civile est la condition nécessaire à la réalisation des facultés raisonnables de l'homme, parce qu'elle garantit la liberté et la paix. C'est donc une

[28] Cf. *Idée*, Deuxième proposition: Ed. F. ALQUIÉ II, 190.

structure politique universelle qui est la condition de la possibilité de la réalisation complète de la raison humaine.

III. Un argument universaliste de la Monarchie de Dante

Après un bref survol de différents projets cosmopolitiques avant Kant, R. Brandt arrive à la conclusion que l'approche de Kant représente une innovation dans la théorie sociale[29]. R. Brandt a raison en ce qui concerne l'aspect du conflit dynamique de deux constantes anthropologiques dans la formation de la société, présenté par Kant dans la proposition quatre de *l'Idée*. Mais j'aimerais montrer que l'argumentation des propositions que nous venons d'analyser n'est pas nouvelle dans l'histoire de la philosophie. A la lecture du troisième chapitre du premier livre de la *Monarchie*, l'argumentation de Kant semble s'insérer dans un contexte historique. Ou, inversément, suite à la lecture de l'*Idee*, on peut se poser la question de savoir si la *Monarchie* de Dante n'a pas été négligée par l'historiographie de la philosophie politique. On peut également mettre en doute la vieille thèse de Hans Kelsen (récurrente dans la littérature sur la *Monarchie)* qui propose que l'œuvre de Dante soit restée sans influence sur l'histoire de la pensée[30].

Dans le troisième chapitre du livre premier de sa *Monarchie*, Dante présente l'argument le plus important et le plus original en faveur d'une institution politique universelle. Cet argument présuppose, selon les propres paroles de Dante, que «Dieu et la nature ne font rien en vain»[31]. Partant de cette présupposition, Dante arrive à la conclusion que les facultés de l'homme existent en vue d'une certaine actualisation, sinon la nature les aurait produites en vain.

> «Propter quod sciendum primo quod Deus et natura nil otiosum facit, sed quicquid prodit in esse est ad aliquam operationem (...) Est ergo aliqua propria operatio humane universitatis, ad quam ipsa universitas hominum in tanta multitudine ordinatur» (*Mon.* I, iii, 3–4).

Dante poursuit son argumentation en démontrant que la plus noble faculté qui distingue l'homme de tous les autres êtres est la raison:

> «Patet igitur quod ultimum de potentia ipsius humanitatis est potentia sive virtus intellectiva» (*Mon.* I, iii, 7).

La nature a pourvu l'homme de la faculté de la raison. Puisqu'elle ne fait rien en vain, cette faculté doit s'actualiser d'une façon complète dans une opération correspondante.

Le prochain pas dans l'argumentation de Dante démontre que l'actualisation de la raison humaine ne peut être effectuée par l'individu, ni par un

[29] Cf. R. BRANDT, «Der Streit der Fakultäten, II», 41.
[30] Cf. H. KELSEN, Die Staatslehre des Dante Alighieri. Wien, Leipzig: Denticke, 1905, 147.
[31] *Mon.*, I, iii, 1.

groupe, mais uniquement par le genre humain. Dante arrive à cette conclusion par un raisonnement logique. Si la raison s'actualisait sur un niveau inférieur au genre humain, elle ne serait plus la faculté déterminante et suprême de l'homme en tant que tel. Cela impliquerait une contradiction par rapport à la proposition prouvée antérieurement selon laquelle l'homme en tant que tel se distingue de tous les autres êtres naturels par sa faculté intellectuelle. Dante utilise une notion précise de l'intellect. Il parle de l'intellect possible, qui, selon Aristote, peut tout devenir mais qui doit être actualisé par un acte de connaissance. Puisque cet acte ne peut pas être effectué par un individu ou par un groupe particulier d'hommes, il est nécessaire, selon Dante, que le genre humain forme une seule communauté, une seule unité de communication, car c'est uniquement par elle que la faculté intellectuelle de l'humanité peut s'actualiser:

> «Et quia potentia ista per unum hominem seu per aliquam particularium comunitatum superius distinctarum tota simul in actum reduci non potest, necesse est multitudinem esse in humano genere, per quam quidem tota potentia hec actuetur» (*Mon.* I, iii, 8–9).

Dante réussit à politiser cette argumentation logique et épistémologique par le raisonnement suivant: la condition nécessaire d'une réalisation complète de la faculté intellectuelle de l'homme est l'état de paix. Seul un corps politique universel peut garantir la paix universelle nécessaire à l'homme pour actualiser sa faculté intellectuelle. Tout ce qui suit dans la *Monarchie* n'est que la démonstration que seule la monarchie universelle de l'Empire romain garantit la paix et établit les conditions propices au bonheur humain sur terre.

L'argumentation de Dante était une nouveauté pour son temps. Dante reprend des arguments de la théorie averroïste de l'intellect, mais ce qui chez Averroès et les maîtres de la faculté de théologie et des arts était une théorie métaphysique de l'intellect, acceptée ou rejetée, devient chez Dante une théorie sociale et politique tout à fait originale. L'unité de l'intellect consiste en l'unité communicative de tous les hommes, garantie par un grand corps politique qui est pour Dante l'empire. Dante combine la théorie de l'intellect telle qu'il la trouve dans le grand commentaire d'Averroës au *De anima* d'Aristote[32] avec la conception aristotélicienne de la nature politique de l'homme. Afin de réaliser sa nature politique, l'homme doit actualiser son intellect. Ceci n'est logiquement possible qu'au niveau du genre humain, parce que, selon Dante, la définition de l'homme comme animal politique et animal rationnel est une définition générique. Aucun groupe particulier d'hommes ne peut donc actualiser l'intellect, car c'est l'homme en tant que tel qui est le sujet d'une nature rationnelle. Comme cela a été montré par R. Imbach, Dante ne reprend pas la théorie pure de l'intellect conçue par Averroës, mais il réussit une combinaison originale de deux conditions anthropologiques, à

[32] Averrois Cordubensis Commentarium magnum in Aristotelis de anima libros, F. Stuart Crawford (éd.), Cambridge, Mass.: The Medieval Academy of America, 1953.

savoir la conception de l'homme comme animal politique et la conception de l'homme comme animal rationnel[33].

IV. Une brève comparaison des arguments de Dante et de Kant

Si nous faisons abstraction du fait que toute l'argumentation de Dante vise la légitimation de la monarchie universelle et que Kant se distance explicitement d'une monarchie universelle parce qu'il craignait un despotisme universel[34], bref, si nous faisons abstraction de la mise en fonction des arguments dans leurs contextes, nous devons constater que l'argumentation de Kant et celle de Dante présentent des parallèles frappants:

1. Les deux argumentations invoquent le même principe aristotélicien: «La nature ne fait rien en vain».

2. Les deux argumentations en concluent que toute faculté naturelle doit s'actualiser complètement.

3. Dante autant que Kant appliquent le principe de la nécessité d'actualisation des dispositions naturelles à la raison humaine que les deux penseurs considèrent comme la faculté suprême de l'homme. La raison humaine doit s'actualiser complètement sinon la nature ferait quelque chose en vain, ce qui est impossible.

4. Le quatrième pas de l'argumentation, à nouveau identique chez les deux philosophes, consiste en la preuve que la réalisation de la raison humaine ne peut être accomplie par un individu ou un groupe restreint d'hommes, mais seulement par l'humanité en tant que genre. Dante et Kant se distinguent cependant par les justifications respectives de cette thèse. Kant argumente par la discursivité de la raison humaine et la limitation de la durée de la vie individuelle. Il postule l'actualisation de la raison par le genre humain dans l'horizon de l'histoire et par conséquence arrive à un cosmopolitisme dans la perspective d'une philosophie de l'histoire. Dante utilise une argumentation purement logique. La raison comme élément essentiel de la définition du genre humain doit être actualisée par le genre entier sinon elle ne serait pas essentielle pour l'homme en tant qu'homme mais seulement pour un individu ou pour un groupe d'hommes. Dante ne fait rien d'autre que d'appliquer, avec plus de conséquence, à la philosophie politique la définition aristotélicienne de l'homme comme animal raisonnable. Quoi qu'il en soit, il y a une concordance entre Dante et Kant sur le fait que seul le genre humain dans sa totalité peut actualiser la raison d'une façon parfaite.

5. Le parallèle entre Dante et Kant peut aussi être constaté dans le cinquième pas de l'argumentation qui consiste en la politisation des arguments précédents. Une structure politique englobant la totalité du genre humain est la condition nécessaire pour l'actualisation de la raison humaine, car elle seule

[33] Cf. R. IMBACH, «Die politische Dimension der Vernunft bei Dante».
[34] Cf. *ZEF*, Erster Zusatz: *AA*, VIII, 367.

peut garantir l'état de paix et de libre communication entre les hommes. Chez Kant, l'argumentation s'oriente à la fin vers une philosophie de l'histoire. Puisque la nature ne fait rien en vain, elle travaille dans l'histoire en direction d'une actualisation parfaite de la faculté raisonnable de l'homme dans un seul et grand corps politique. Dans l'*Idée*, le cosmopolitisme est une intention de la nature et par conséquent une nécessité dans l'horizon de l'histoire. Dans l'argumentation du premier livre de la *Monarchie*, le cosmopolitisme est une nécessité tout court qui légitime la restauration de l'Empire romain.

V. Les accusations d'Averroïsme faites à Dante et Kant: Guy Vernani et Johann Gottfried Herder

Il est assez curieux de noter que le parallélisme entre l'argumentation de Dante et de Kant s'étend aussi à sa réception. Les deux penseurs ont été accusés d'averroïsme à cause de l'argumentation que nous venons de mentionner. A cause de ces allusions à la théorie averroïste de l'intellect, le florentin fût, après sa mort, accusé d'hérésie. Le dominicain Gui Vernani lui a reproché d'être averroïste à cause de la théorie de l'actualisation de l'intellect possible indépendamment de l'individu.

> «Sic autem dicendo sequitur manifeste quod in omnibus hominibus est unus solus intellectus, quod quidem dicere et sentire est error pessimus cuius auctor et inventor fuit ille Averroes quem allegat.»[35]

Du temps de Dante, des averroïstes comme Jean de Jandun défendaient une certaine version du principe de plénitude. Dans son commentaire de la *Métaphysique*, Jean de Jandun discute la question: *Utrum aliquid sit possibile in rerum nature quod nunquam erit?*[36] En se basant explicitement sur Averroès, Jandun déclare que quelque chose qui n'est jamais actualisé ne peut être considéré comme possible, car on ne pourrait plus alors distinguer le possible de l'impossible. Il me semble que cette interprétation déterministe de propositions modales est impliquée dans la présupposition de Dante que toute faculté naturelle doit se réaliser. Si Guido Vernani avait basé son attaque contre Dante sur ce fait, son reproche d'averroïsme aurait été plus adéquat, parce que Dante ne défendait pas une théorie de l'intellect unique et séparé.

Dans la deuxième partie de l'écrit *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* qui contient une critique extensive de *l'Idee* de Kant, Johann Gottfried Herder affirme que la philosophie de l'histoire qui ne mène son analyse que sur le niveau du genre humain et qui voit la perfection de l'humanité

[35] Cf. GUIDO VERNANI, De reprobatione monarchie I (Ed. Th. Käppeli, «Der Dantegegner Guido Vernani von Rimini O.P.», dans: *QFIAB* 28 (1937–38) 127. Cf. aussi F. CHENEVAL, Die Rezeption der Monarchia Dantes bis zur Editio princeps im Jahre 1559. Metamorphosen eines philosophischen Werkes, München: Wilhelm Fink, 1995, ch. III.

[36] JOHANNES DE JANDUNO, Quaestiones in XII libros Metaphysicae, Venetiis, 1553, Frankfurt: Minerva, 1966, fol. 114–115.

dans la réalisation complète de l'intellect générique tombe dans l'erreur de l'averroïsme:

> «Freilich wenn jemand sagte, daß nicht der einzelne Mensch sondern das Geschlecht erzogen werde, so spräche er für mich unverständlich, da Geschlecht und Gattung nur allgemeine Begriffe sind, außer sofern sie in einzelnen Wesen existiren. Gäbe ich diesem allgemeinen Begrif nun auch alle Vollkommenheiten der Humanität, Cultur und höchsten Aufklärung, die ein idealischer Begrif gestattet: so hätte ich zur wahren Geschichte unseres Geschlechts eben so viel gesagt, als wenn ich von der Thierheit, der Steinheit, der Metallheit im Allgemeinen spräche und sie mit den herrlichsten, aber in einzelnen Individuen einander widersprechenden Attributen auszierte. Auf diesem Wege der Averroischen Philosophie, nach der das ganze Menschengeschlecht nur Eine und zwar eine sehr niedrige Seele besitzet, die sich dem einzelnen Menschen nur Theilweise mittheilet, auf ihm soll unsre Philosophie der Geschichte nicht wandern.»[37]

Kant qui se trouvait directement touché par ces remarques et leur dédie une réponse très précise dans sa recension de l'œuvre de Herder:

> «Ein zweiter in Schutz zu nehmender Satz wäre dieser. S. 212 heißt es: ‹Wenn jemand sagte: daß nicht der einzelne Mensch, sondern das Geschlecht erzogen werde, so spräche er für mich unverständlich, da Geschlecht und Gattung nur allgemeine Begriffe sind, außer, in so fern sie in einzelnen Wesen existieren. – Als wenn ich von der Tierheit, der Steinheit, der Metallheit im allgemeinen spräche und sie mit den herrlichsten, aber in einzelnen Individuen einander widersprechenden Attributen auszierete. – Auf diesem Wege der Averroischen Philosophie soll unsere Philosophie der Geschichte nicht wandeln.› Freilich, wer da sagte: Kein einziges Pferd hat Hörner, aber die Pferdegattung ist doch gehörnt, der würde eine platte Ungereimtheit sagen. Denn Gattung bedeutet aldenn nichts weiter, als das Merkmal, worin gerade alle Individuen unter einander übereinstimmen müssen. Wenn aber Menschengattung das Ganze einer ins Unendliche (Unbestimmbare) gehenden Reihe von Zeugungen bedeutet (wie dieser Sinn denn ganz gewöhnlich ist), und es wird angenommen, daß diese Reihe der Linie ihrer Bestimmung, die ihr zur Seite läuft, sich unaufhörlich nähere, so ist es kein Widerspruch zu sagen: daß sie in allen ihren Teilen dieser asymptotisch sei, und doch im ganzen mit ihr zusammen komme, mit anderen Worten, daß kein Glied aller Zeugungen des Menschengeschlechts, sondern nur die Gattung ihre Bestimmung völlig erreiche.»[38]

Dante et Kant défendaient la doctrine selon laquelle seul le genre humain atteint la perfection intellectuelle. Vernani et Herder y sentaient l'odeur de

[37] Johann Gottfried HERDER, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Zweiter Teil, Riga und Leipzig: Johann Friedrich Hartknoch 1785, 212).

[38] I. KANT, Rezension zu Johann Gottfried Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Zweiter Teil, dans: I. Kant, Werke in zehn Bänden, W. Weischedel (ed.), vol. 10, 805.

l'hérésie averroïste, l'erreur du monopsychisme, de l'intellect séparé unique. Je ne crois pas que Herder connaissait la *reprobatio* de Vernani, mais son texte est un intéressant témoignage sur le fait que vers la fin du XVIIIe siècle encore, le spectre de l'averroïsme hantait certains discours[39].

VI. Le problème de la relation historique entre les argumentations de Dante et Kant: une relation énigmatique

Je ne veux pas prétendre que Dante et Kant livrent une argumentation identique en faveur de l'universalisme politique. Le contexte systématique et historique des deux auteurs est bien trop différent. Sans systématisation forcée on pourrait quand même dire que Kant reprend l'idée, présente chez Dante, de l'implication cosmopolitique de l'universalité de la raison humaine. Dans la perspective de l'histoire de la philosophie, on peut affirmer que le projet original d'une argumentation philosophique en faveur du cosmopolitisme de Dante a fait école dans l'histoire de la philosophie et, d'une façon jusqu'à présent inconnue, est arrivé jusqu'à Kant. Sur le plan de l'histoire de la philosophie se pose donc la question de la réception de l'argument de Dante ou encore la question des sources de l'argument de Kant. L'exemple de la relation énigmatique entre l'argumentation de Dante et celle de Kant nous montre que les arguments ont une histoire dans le sens où ils sont subtilement remaniés et utilisés en vue de buts pour lesquels ils n'étaient pas developpés. On pourrait parler du recyclage des arguments dans l'histoire de la philosophie.

La recherche sur Kant a négligé le petit ouvrage dont je viens de présenter quelques arguments et elle s'est concentrée sur l'approche juridique et contractualiste d'une ligue de nations souveraines. Dans ce contexte on s'est référé à plusieurs reprises à l'Abbé de St. Pierre et son *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* et à l'*Extrait du projet de paix perpétuelle de M. l'Abbé de St. Pierre* de J.-J. Rousseau[40]. L'argumentation kantienne que je viens d'analyser ne se trouve pas dans ces œuvres. L'approche kantienne dans l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* s'est probablement aussi inspirée d'autres sources. Seule une étude approfondie d'auteurs comme Wolff, Achenwall, Pufendorf et surtout Leibniz pourrait nous rapprocher de la recherche d'une solution du problème des sources de Kant et

[39] On trouve encore beaucoup de traces de l'averroïsme au XVIIIe siècle. Dans son œuvre *La vie et les sentiments de Lucilio Vanini* (Rotterdam 1717, p. 20) par exemple, D. Durand appelait l'illustre italien, brulé par l'inquisition en 1619, un «fameux averroïste». Pour l'histoire de l'averroïsme latin en tant que réalité et en tant que fiction historiographique cf. R. IMBACH, «L'averroïsme latin du XIIIe siècle», dans: R. IMBACH/A. MAIERÙ (eds.), Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento, contributo a un bilancio storiografico (Atti del convegno internazionale, Roma, 21–23 sett. 1989; Storia e Letteratura, 179), Roma: Storia e Letteratura, 1991, 191–208.

[40] Cf. J. FERRARI, Les sources françaises de la philosophie de Kant, Paris: Klincksiek, 1939, 209–224.

de celle de l'influence de Dante. La présentation d'une similitude frappante entre l'argumentation cosmopolitique de Dante et de Kant est donc inachevée, mais au moins identifiée comme telle.