

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 53 (2003)
Heft: 3

Artikel: Kant et l'espérance dans les limites de la simple raison
Autor: Theis, Robert
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381665>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 14.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

KANT ET L'ESPÉRANCE DANS LES LIMITES DE LA SIMPLE RAISON

ROBERT THEIS

Résumé

La question de l'espérance chez Kant est abordée à partir de trois angles complémentaires. Après en avoir situé le lieu dans le cadre même du discours kantien, on s'interroge d'abord sur le contenu de l'espérance, son objet, à savoir la bonté proportionnée à la moralité. En second lieu, on se demande à quelle condition l'espérance est possible pour un être faillible voire mauvais par nature. Enfin, on analyse les «traces» visibles qui permettent d'espérer, cela tant au niveau individuel que collectif.

D'après la leçon du *Cours de Logique*, édité en 1800¹, pour Kant c'est la *religion* qui contient la réponse à la question «que m'est-il permis d'espérer ?»² À première vue, cette remarque n'est guère surprenante, du moins si l'on s'en tient à la religion que Kant a en vue, à savoir le *christianisme*³. On sait que pour saint Paul, notre espérance ne déçoit pas (cf. Rm 5,2) parce qu'elle est le Christ même, le premier des ressuscités et qui fonde l'espérance en la vie éternelle.

Mais si c'est la *religion* qui répond à la «troisième question», que peut dire la philosophie à ce propos ? En assignant le discours sur l'espérance à la religion, la philosophie ne fait-elle pas aveu d'incompétence à discourir à ce propos ? Ou bien alors, la philosophie est-elle capable d'articuler un discours spécifique sur l'espérance ? Mais si tel est le cas, ce discours ne va-t-il pas dévaluer – épistémologiquement parlant – le discours de la religion à ce

¹ Cf. *Logik*, 9,25. Cf. aussi la lettre à C.F. Stäudlin du 4 mai 1793 (11, 429). Nous citerons dans la suite les textes de Kant en indiquant la pagination originale pour la seule *Critique de la raison pure*, les autres textes de Kant étant cités d'après l'édition complète des œuvres de Kant, *Kant's gesammelte Schriften*, éd. par l'Académie de Berlin et successeurs, Berlin, 1900 sq.

² Dans la lettre à Stäudlin du 4 mai 1793, Kant soutient que c'est dans la *Religion dans les limites de la simple raison* qu'il a essayé d'accomplir la troisième partie de son plan, c'est-à-dire d'élaborer la réponse à la troisième question (la première étant : que puis-je savoir ?, la seconde : que dois-je faire ?). La *Religion* serait, d'après cette leçon, à identifier avec l'*écrit kantien* sur la religion.

³ Cf. lettre à Stäudlin du 4 mai 1793 (11, 429).

propos ? Ou alors le discours philosophique sur l'espérance rejouit-il en fin de compte celui de la religion ? Quelles conséquences cela comporte-t-il alors pour le statut même de la religion ?

Si le propre de la philosophie est d'être discours de la raison, discours fondé dans la raison et dans la *seule* raison (du moins quant à son principe), ce discours ne peut être envisagé que selon la stricte nécessité de la raison et selon les critères mêmes de la rationalité. Or, celle-ci semble exclure l'espérance qui relève, de par sa nature, du domaine de la foi : foi en une parole et une promesse venant d'ailleurs, de Dieu même qui a parlé et dont la parole fait irruption dans l'histoire des hommes. Or, pour la raison philosophante, il n'y a pas d'ailleurs. Si, en dépit de cela, il devait se montrer que la philosophie peut prétendre de droit à un discours sur l'espérance, il faut que le discours philosophique, le discours de raison, soit perméable quelque part à la foi. Cette perméabilité ne peut toutefois pas résulter d'une faiblesse théorique, inhérente au discours rationnel même, car une telle faiblesse ruinerait *ex ante* la légitimité même de la prétention à la rationalité, mais doit être rendue possible par la raison même et être fondée en elle. En d'autres termes, la foi doit être pour la raison une possibilité *raisonnable*, sinon rationnelle, dans ce sens qu'elle doit émerger au sein même de cette raison comme une modalité nécessaire. Si tel est le cas, la raison a réussi à établir, en son sein, les conditions de possibilité pour tenter rationnellement un discours sur l'espérance.

Examinons en quel sens nous retrouvons chez Kant l'articulation d'une telle esquisse quant à la question de l'espérance.

1. «*Je devais [...] mettre de côté le savoir pour obtenir de la place pour la foi*»⁴

Dans la *Critique de la raison pure*, Kant se propose d'entreprendre une réforme de la métaphysique dans le but de faire accéder celle-ci au stade d'une science, comparable en cela aux mathématiques et à la physique⁵. À cette fin, Kant enquête sur la faculté même de connaître, à savoir la raison humaine dont il entend étudier la structure, l'étendue et les limites. Il n'est point besoin d'entrer dans le détail des développements y relatifs ; il suffit d'en saisir l'assise anthropologique centrale – son présupposé en quelque sorte – ainsi que les conséquences qui en découlent.

Kant comprend l'homme comme un être raisonnable fini. Or, la finitude fondamentale de l'homme s'articule, au niveau de sa faculté de connaître, dans la thèse d'après laquelle toute notre connaissance dérive de deux sources, la *sensibilité* et l'*entendement* ; dans la sensibilité, les objets nous sont donnés, dans l'*entendement*, ils sont pensés, c'est-à-dire connus en tant qu'objets⁶ :

⁴ *Critique de la raison pure* B XXX.

⁵ Cf. *ibid.* B XIV sq.

⁶ Cf. *ibid.* B 29 ; B 74.

des pensées sans intuitions sont vides ; des intuitions sans concepts sont aveugles⁷. Là donc où une de ces deux instances fait défaut, une connaissance objective est impossible.

Si l'entendement applique ses concepts au-delà des limites de l'expérience, il en fait un usage illégitime ; les catégories signifient à vide et aucune connaissance ne s'obtient alors. Les affirmations ont certes, la *forme* de connaissances (par exemple l'âme est une substance immatérielle), mais aucune réalisation objective de la catégorie n'a lieu. Mais pourquoi envisager cette hypothèse ?

Kant est d'avis que la raison humaine est *inquiétée* par des questions dont elle est elle-même à l'origine. Il existe un *besoin* de la raison à transcender les limites de l'expérience, parce que la raison tend *naturellement* vers l'absolu ou l'inconditionné. C'est lui que la raison recherche dans et à travers toute connaissance. On pourrait dire que la raison *gravite* vers l'inconditionné – Kant parle à propos de l'inconditionné d'une espérance de la raison⁸. L'homme, bien qu'étant un être raisonnable *fini*, est toujours et tout aussi fondamentalement un être qui a le besoin de transcender sa finitude, et, ajoutons-le, qui l'a toujours déjà transcendée. On devrait même dire que la finitude elle-même n'est pensable que devant cet horizon de l'inconditionné.

Or, cet inconditionné a pour nom : liberté, immortalité et Dieu. Ces trois idées constituent l'horizon même à partir duquel s'organise et se structure de façon systématique l'ensemble des démarches que nous franchissons au niveau de la connaissance d'expérience. Mais à ces idées ne correspondent précisément pas des objets ; il n'y en a pas d'instanciation concrète⁹. Il en découle que, malgré la nécessité de les penser¹⁰ à titre de points de fuite idéaux, aucune connaissance objective à leur propos n'est possible¹¹.

La position de Kant à propos de ces conditions inconditionnées n'est cependant pas sans ambiguïté. D'une part, comme nous venons de le dire, il soutient qu'elles sont *nécessaires* en tant qu'elles complètent et achèvent les connaissances¹², d'autre part, il soutient que l'intérêt spéculatif de la raison à leur égard est *minime*¹³. Sans entrer dans le détail de ces affirmations, à première vue difficilement conciliables, et qui semblent être le reflet de différentes phases d'élaboration du projet critique lui-même, nous essayerons plutôt d'en dégager une piste qui nous conduira au problème qui nous intéresse plus particulièrement dans le contexte de la question de l'espérance.

⁷ Cf. *ibid.* B 75.

⁸ Cf. *ibid.* B 754.

⁹ Cf. *ibid.* B 596.

¹⁰ *Ibid.*, B 384.

¹¹ Cf. R. THEIS, *Le sens de la métaphysique dans la Critique de la raison pure* in *Approches de la Critique de la raison pure*, Hildesheim, Olms, 1991, 149 sq.

¹² Cf. *ibid.* B 355.

¹³ Cf. *ibid.* B 826.

Si les conditions inconditionnées ne sont que d'un intérêt minime au niveau de la connaissance *théorique*, si, en dépit de cela, la raison tend imperturbablement vers elles, leur importance et leur utilité doivent relever de la *pratique*¹⁴. Qu'est-ce à dire ? Le domaine de la pratique est celui qui relève de la *liberté*. La liberté au sens pratique (à l'opposé du sens transcendental) est une sorte de causalité qui relève de la volonté¹⁵. Or, cette liberté se découvre et se sait¹⁶ à travers ce que Kant appelle un fait de la raison¹⁷ – le seul d'ailleurs – à savoir la présence dans notre conscience d'une exigence absolue – un «tu dois» inconditionnel : la présence de la loi morale¹⁸. Dans la Préface à la *Critique de la raison pratique*, Kant écrit : «[...] la liberté est [...] la seule de toutes les idées de la raison spéculative dont nous sachions (*wissen*) a priori la possibilité».¹⁹ Or, à travers cette idée et en partant d'elle, la raison a accès aux objets qui sont en relation nécessaire avec l'exercice même de la liberté, à savoir Dieu et l'immortalité de l'âme. Le savoir à propos de ces objets n'est cependant pas du type d'une connaissance objective (obtenue en quelque sorte *a tergo*), mais de ce que Kant appelle *Glaube*. Les objets transcendants sont des *Glaubenssachen*²⁰.

La foi/croyance²¹ ainsi comprise se situe entre le savoir au sens strict, donc la connaissance objective, et la pure opinion. Elle consiste à tenir pour vraies des affirmations sur la base de raisons *subjectivement* mais non *objectivement* suffisantes. Par «raisons subjectivement suffisantes», il ne faut pas comprendre des raisons qui varieraient d'un individu à l'autre (subjectivité empirique), mais des raisons émanant de la subjectivité transcendante même : des raisons fondées dans la raison mais non dans l'objet²².

Dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant définit la croyance de la manière suivante : «La croyance (comme *habitus* et non comme *actus*) est le mode de penser moral dans le fait de tenir pour vrai ce qui est inaccessible à la connaissance théorique»²³. Et dans une note, il ajoute une remarque intéressante qui met la foi/croyance morale en parallèle avec la *foi* religieuse :

¹⁴ Cf. *ibid.* B 828.

¹⁵ Cf. *Fondement*, 4,446 ; *Critique de la raison pratique*, 5, 15.

¹⁶ Malgré ce savoir, la nature profonde de la liberté échappe à toute objectivation. Elle est, certes, une sorte de causalité, mais d'une autre nature que la causalité objective (cf. la troisième antinomie).

¹⁷ Cf. à propos de cette notion difficile l'interprétation de L.W. BECK, *Kants Kritik der praktischen Vernunft*, München, Fink, 1974, 159 sq.

¹⁸ Cf. *Critique de la raison pratique*, 5, 4 : la loi morale y est dite être la *ratio cognoscendi* de la liberté.

¹⁹ *Ibid.* ; cf. *Critique de la faculté de juger* § 91 (5, 468).

²⁰ *Ibid.*, 5, 469.

²¹ Il est devenu usuel de traduire ce terme par «croyance». On peut néanmoins se poser la question si le terme de «foi» ne conviendrait pas mieux parce qu'il nous semble que Kant joue précisément sur deux significations du terme «Glaube» (voir notamment ci-dessous la citation de la *Critique de la faculté de juger* qui se chevauchent).

²² Cf. *Critique de la raison pure* B 851 sq.

²³ *Critique de la faculté de juger* § 91 (5, 470).

«C'est une confiance dans la promesse de la loi morale ; non pas une promesse qui est contenue dans la loi morale, mais que j'ajoute, et cela à partir d'un fondement moral suffisant. Car un but final ne peut être commandé par aucune loi de la raison sans que celle-ci ne promette en même temps, bien que de façon incertaine, que ce but puisse être atteint, et se justifie par là également le fait de tenir pour vraies les seules conditions sous lesquelles notre raison peut le penser. Le mot *fides* exprime déjà cela ; mais il peut sembler délicat d'importer cette expression et cette idée particulière dans la philosophie morale, puisqu'elle est d'abord introduite avec le christianisme, et leur adoption pourrait sembler être une imitation flatteuse de sa langue. Mais ce n'est pas un cas unique, car cette merveilleuse religion, dans la suprême simplicité de son exposé, a enrichi la philosophie avec des concepts de la moralité plus déterminés et plus purs que ceux que celle-ci avait pu fournir jusque-là ; et ces concepts, puisqu'ils sont là maintenant, sont *librement* approuvés par la raison et admis comme des concepts qu'elle aurait pu et dû trouver et introduire d'elle-même.»²⁴

C'est donc cette foi/croyance qui s'inscrit dans le tissu même de la raison comme une modalité nécessaire de son exercice là où il est question de conditions inconditionnées dans la perspective de la pratique. Si Kant dit, dans la Préface à la seconde édition de la *Critique*, qu'il a dû mettre de côté (*aufheben*) le *savoir* pour obtenir de la place pour la *foi/croyance*²⁵, il faut comprendre ce propos, dans le sens non d'une mise hors circuit des prétentions rationnelles en tant que telles, mais dans celui d'une rationalité qui s'articule autrement que dans le seul cadre de la connaissance théorique²⁶. C'est face à une réalité qui excède la pure phénoménalité et face à l'évidence que la réalité ne se réduit pas à celle-ci que s'impose à la raison la nécessité de se concevoir aussi comme foi/croyance.

C'est devant cet arrière-fond qu'il s'agit maintenant d'étudier la question de l'espérance dans la mesure où celle-ci ne revêt de signification que dans le contexte d'une *Aufhebung* du savoir.

2. *Le discours kantien sur l'espérance*

La question de l'espérance va devoir être abordée sur trois trajectoires, d'abord celle de la *Critique de la raison pure* et de la *Critique de la raison pratique*, ensuite celle de la *Religion dans les limites de la simple raison*. Ces deux trajectoires sont, de fait, complémentaires : elles auront à être complétées par une troisième voie, à savoir celle de la philosophie kantienne de l'histoire.

²⁴ *Ibid.*, 5, 470 sq.

²⁵ Cf. *Critique de la raison pure* B XXX.

²⁶ Cf. *Critique de la raison pratique*, 5, 5.

2.1. *Le premier discours sur l'espérance ou : que m'est-il permis d'espérer ?*

Dans la *Critique de la raison pure*, Kant écrit : «Toute espérance tend à la béatitude»²⁷. Essayons de reconstruire cette affirmation en la replaçant dans le cadre de l'éthique kantienne, car c'est là qu'elle a en fait son assise. On sait que la notion centrale de cette éthique est celle de l'autonomie de la raison pratique et corrélativement de l'impératif catégorique qui s'y enracine. Celui-ci est l'expression du «tu dois» inconditionnel dont il a déjà été question plus haut. Il sert à la fois de principe de «dijudication» et «d'exécution» de la volonté. De *principe de dijudication* dans la mesure où c'est à l'aune de cet impératif, formel de par sa nature, que les maximes qui guident mon action seront évaluées et jugées conformes ou non à la moralité. De *principe d'exécution*, dans la mesure où tout ce qu'une maxime, jugée conforme à l'impératif catégorique, exige, doit être fait pour ce seul motif qu'est l'exigence, ce que Kant formule en disant que l'action est faite *par devoir*²⁸. Ainsi, Kant écrit dans la *Critique de la raison pratique* : «La loi morale est l'unique principe déterminant (*Bestimmungsgrund*) de la volonté pure.»²⁹

Or, s'il est vrai que la loi morale et le devoir accompli par respect de cette loi sont le cœur de l'éthique kantienne (dans la mesure où celle-ci porte sur le *fondement* de l'agir moral), il n'en demeure pas moins que cette éthique est traversée par une autre réalité qui s'avère en être le véritable accomplissement, le plérôme, à savoir le *Souverain bien*³⁰. En effet, celui-ci résulte en quelque sorte analytiquement de la raison pratique elle-même dont l'objet est toujours le bien.

On a fait remarquer à juste titre que cette notion a été et est largement refoulée dans les recherches sur l'éthique kantienne³¹. La notion de Souverain bien est hautement complexe. D'une part, en effet, le Souverain bien est l'objet complet³² et inconditionné de la raison pratique et constitue à ce titre la fin poursuivie par une volonté «déterminée moralement»³³. Ses constituants sont la moralité et la béatitude (*Glückseligkeit*)³⁴ qui y est proportionnée. Ces deux éléments – spécifiquement différents³⁵ – cohabitent dans un rapport tel que la moralité est considérée comme étant la *condition* même pour accéder à la béatitude : la vertu est la qualité d'être *digne* du bonheur³⁶. Dans la *Critique de la raison pratique*, Kant dira que le rapport entre la moralité et la béatitude

²⁷ *Critique de la raison pure*, B 833.

²⁸ Cf. *Fondement*, 4, 399 sq.

²⁹ *Critique de la raison pratique*, 5, 109.

³⁰ Cf. *ibid.*, 5, 110 sq.

³¹ Cf. R. WIMMER, *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin/New York, 1990, 27.

³² Objet *complet* par opposition à objet *simplement* : l'objet (simplement) de la raison pratique est le bien.

³³ *Critique de la raison pratique*, 5, 115.

³⁴ On traduit *Glückseligkeit* malencontreusement par «bonheur». Elle n'est précisément pas le bonheur dans la mesure où elle est un *don* proportionné.

³⁵ Cf. *Critique de la raison pratique*, 5, 112.

³⁶ Cf. *Critique de la raison pure* B 834 ; B 841 ; cf. *Critique de la raison pratique*, 5, 110.

est à considérer de manière *synthétique*, c'est-à-dire comme un rapport de cause à effet³⁷. Il est vrai que cette formulation tend à occulter la pointe de la théorie même du Souverain bien, car si ce rapport est synthétique au sens que l'on vient de dire, cela implique que le sujet moral serait lui-même la cause de la bénédiction au sens de sa réalisation.

Or, tel n'est pas l'avis de Kant. La notion de causalité doit donc être entendue ici en un *autre sens*. En effet, la réalisation complète du Souverain bien requiert l'intervention de Dieu. Dieu, en effet, est la réalité même du Souverain bien ; il est le Souverain bien origininaire³⁸ ; en lui, la volonté – sainte par nature – est exactement proportionnée à la bénédiction. En tant que tel, il est l'idéal du Souverain bien et, par conséquent, la cause de toute bénédiction dans le monde, c'est-à-dire de la réalisation du Souverain bien dérivé³⁹. Or, celui-ci ne doit pas être entendu en un sens individuel. Certes, Kant introduit la notion de la bénédiction d'abord dans ce sens : ainsi la *Critique de la raison pure* la définit comme étant «la satisfaction de toutes nos inclinations (aussi bien *extensive*, à l'égard de leur variété, qu'*intensive*, quant à leur degré, et même *protensive*, du point de vue de leur durée)»⁴⁰, mais cette définition ne doit pas cacher la véritable signification de cette notion qui concerne la personne et par conséquent l'être moral. Le véritable lieu où s'inscrivent la bénédiction et le Souverain bien est le *monde moral*⁴¹ appelé aussi «corps mystique des êtres raisonnables»⁴² ou, en termes leibniziens «règne de la grâce»⁴³. Il y a ainsi dans la notion même de Souverain bien dérivé un *dépassement* de l'individualité et de sa satisfaction complète vers le «*Weltbestes*»⁴⁴ – la *Critique de la raison pratique* qualifie le Souverain bien dérivé de «*beste Welt*»⁴⁵ – qui requiert, comme cause, l'existence d'un être parfait.

La perspective du Souverain bien, dans la mesure où la moralité constitue la condition de la bénédiction et dans la mesure où la moralité relève des possibilités de l'être raisonnable fini, fonde dès lors l'*espérance*. Si Kant dit que toute espérance tend à la bénédiction, il faut entendre ce propos dans la ligne de ce qui vient d'être dit, à savoir que, dans la mesure où la bénédiction est le don proportionné qui vient se *surajouter* à la moralité et réaliser ainsi le Souverain bien, l'espérance, tout en portant, sur la bénédiction, *vise*, à travers elle, la réalisation du monde moral.

Mais si l'espérance trouve ainsi son lieu et son insertion au sein même d'un discours *integral* sur la pratique, comment faut-il dès lors comprendre la

³⁷ Cf. *Critique de la raison pratique*, 5,113.

³⁸ Cf. *Critique de la raison pure* B 838.

³⁹ Cf. *ibid.* B 839.

⁴⁰ Cf. *ibid.* B 834.

⁴¹ Cf. *Critique de la raison pure* B 836 ; B 839.

⁴² *Ibid.* B 836.

⁴³ *Ibid.* B 840.

⁴⁴ *Ibid.* B 843.

⁴⁵ *Critique de la raison pratique*, 5,125.

remarque kantienne du *Cours de logique*, d'après laquelle la *religion* donne la réponse à la question «que m'est-il permis d'espérer ?» ? La réponse à cette question se laisse reconstruire en partant d'une réflexion de la *Critique de la raison pratique*⁴⁶ dans laquelle Kant développe ce qu'il interprète comme constituant le noyau de la morale chrétienne : celle-ci repose sur la sainteté de la loi et sur l'impératif de sainteté qui y correspond. L'exigence que contient cette loi (la sainteté des mœurs⁴⁷) s'adresse toutefois à des êtres *faillibles* qui restent nécessairement, en cette vie, en deçà de cette exigence. La perfection morale à laquelle l'homme peut parvenir n'est pas la sainteté, mais seulement «de l'ordre de la vertu».⁴⁸ Or, de cela découle la nécessité d'un progrès qui sera un progrès à l'infini justifiant l'espérance en l'immortalité de l'âme. La loi morale cependant ne *promet* pas la bonté ; il n'y a pas de lien *nécessaire* entre la vertu et la bonté. La doctrine chrétienne affirme que c'est Dieu qui rend possible l'harmonie entre les deux éléments hétérogènes dans ce qu'on appelle théologiquement le «règne de Dieu», un concept dont Kant affirme qu'il satisfait seul aux exigences les plus rigoureuses de la raison pratique⁴⁹.

Cette reconstruction de la morale chrétienne culmine alors dans l'affirmation que le principe même de cette morale *n'est pas fondé* dans une instance divine, mais dans l'autonomie de la raison pratique même, et cela dans la mesure où la loi morale ne présuppose pas la connaissance de l'existence de Dieu, laquelle est seulement requise pour la réalisation du Souverain bien.

Comment faut-il concevoir sur cette base le rapport entre morale et religion ? Dans la *Critique de la raison pratique*, Kant soutient que la morale *conduit* (*führt*) «par le concept du Souverain bien, comme objet et fin finale (*Endzweck*) de la raison pratique, à la religion»⁵⁰. La *Religion dans les limites de la simple raison* est encore plus radicale en affirmant que la morale conduit «immanquablement» (*unumgänglich*)⁵¹, «infailliblement»⁵² à la religion.

Que signifie ici exactement «conduire» ? Le verbe veut dire que le Souverain bien, comme accomplissement de l'action morale, en ouvrant sur les affirmations de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu, révèle au cœur même de la morale, la présence de la religion – d'une religion certes de la raison, mais qui, dans son essence, est susceptible de rejoindre le christianisme⁵³, du moins tel que Kant le comprend. Dire que la morale *conduit* à la religion ne signifie donc point que la religion se *surajoute* à la morale comme son autre, mais qu'elle est *toujours déjà présente* – qu'elle doit être co-pensée – là où la morale est lue en termes d'achèvement, c'est-à-dire en termes d'objet

⁴⁶ *Ibid.*, 5, 127 sq.

⁴⁷ Cf. *ibid.*, 5, 128.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, 5, 127 sq.

⁵⁰ *Ibid.*, 5, 129.

⁵¹ *La Religion dans les limites de la simple raison*, 6, 6.

⁵² *Ibid.*, 6, 8 note.

⁵³ Cf. *Conflit des facultés*, 7, 44.

inconditionné de la raison pratique⁵⁴. C'est exactement ici qu'aurait à prendre appui une réflexion sur une «critique de la raison religieuse» chez Kant.

Le discours sur Dieu qui est développé à partir de ce point et notamment la mise en place des attributs dits «moraux» (sainteté, bonté et justice)⁵⁵ permet alors de mesurer l'ampleur de l'espérance.

C'est dans ce sens que se vérifie l'affirmation d'après laquelle c'est la religion qui contient la réponse à la question «que m'est-il permis d'espérer?».

2. 2. *Le deuxième discours sur l'espérance ou : m'est-il permis d'espérer ?*

Nous avons abordé, dans ce qui précède, la question de l'espérance dans le contexte de ce qu'on pourrait appeler une «description pure», et cela par rapport à son contenu (*que* m'est-il permis d'espérer?).

Il existe, à côté de cette description pure, chez Kant un second discours sur l'espérance centré sur la question : «M'est-il permis d'espérer?». Ce discours est ancré, en son point de départ, dans le constat, en amont de la logique même de la loi morale, que cette loi s'adresse toujours à un être qui a «la conscience d'une tendance continue à la transgresser»⁵⁶, donc à un être dont la liberté est faillible. Dans une *Réflexion* datant probablement des années 1769-70, Kant écrit : «Les lois morales contraignent et sont les raisons d'une contrainte possible chez un être faillible. Elles restreignent sa liberté à faire du mal.»⁵⁷

Ce second discours sur l'espérance trouve son développement le plus conséquent dans la première partie de la *Religion dans les limites de la simple raison*, dans laquelle Kant expose la doctrine du mal radical dans la nature humaine. Ce texte, qui avait d'abord paru en 1792 dans la *Berlinische Monatsschrift*, constitue au fond une longue méditation sur l'abîme insondable de la liberté.

En quel sens cette doctrine offre-t-elle un second discours sur l'espérance, voire un discours qui *précède* même d'un point de vue «fondationnel» le premier ? En vue de répondre à cette question, il nous faut, là encore, reconstruire les thèses essentielles de Kant.

Nous avons déjà rendu attentif au fait que la liberté humaine est faillible ou menacée. Cela ne doit toutefois point se comprendre comme si la menace venait du fait que la liberté humaine est une liberté *incarnée*, donc de l'existence de besoins et de pulsions charnelles ; la menace de la liberté réside bien plutôt au sein de la liberté même.

Aussi Kant soutient-il, à propos de la nature humaine⁵⁸, *deux thèses* qui se complètent. La première consiste à dire qu'il y a dans la nature humaine

⁵⁴ Cf. *ibid.*, 7, 48.

⁵⁵ Cf. *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, 28.2.2, 1071 sq.

⁵⁶ *Critique de la raison pratique*, 5, 128.

⁵⁷ *Réflexion* 6661 (19, 126).

⁵⁸ La notion de «nature de l'homme» signifie «le fondement subjectif de l'usage de la liberté en général» (*Religion*, 6, 21).

une disposition originelle au bien (*ursprüngliche Anlage zum Guten*)⁵⁹. Par disposition, Kant entend la structure constitutive et donc nécessaire d'un étant. Il appartient ainsi de façon nécessaire à la nature humaine d'être disposée au bien : le lien entre la liberté (et la volonté) et le bien est consubstancial. La liberté, en son originalité est orientée vers le bien⁶⁰ et c'est en tant que telle que la disposition au bien est une disposition à la personnalité morale⁶¹.

La seconde thèse que Kant soutient à propos de la nature humaine est de dire qu'il y a, tout aussi originairement que la disposition au bien, dans la nature humaine un «penchant au mal» (*Hang zum Bösen*)⁶². À l'opposé toutefois de la disposition au bien, le penchant est défini comme quelque chose de contingent. Qu'est-ce à dire ? L'insistance sur le caractère contingent se laisse articuler par rapport à deux points complémentaires : (1) si le penchant était inscrit nécessairement dans la nature humaine, on tomberait dans une sorte de fatalisme moral ; le mal serait une nécessité et, par conséquent, il ne serait plus imputable à l'homme. Affirmer la contingence du penchant au mal signifie donc en assurer l'origine libre et responsable. (2) Le penchant est contingent encore en un autre sens que l'on pourrait appeler ontologique. Si la liberté est orientée nécessairement parce que naturellement vers le bien, la présence d'un penchant au mal ne saurait être que *non* substantielle ; c'est-à-dire qu'elle n'affecte pas l'intégrité de la liberté, mais ne fait qu'en diminuer l'exercice.

Quelle est la signification exacte de l'affirmation du penchant au mal dans la nature humaine ? C'est sur ce point que Kant avance d'un pas crucial : affirmer en effet que le penchant est subjectivement nécessaire ne signifie rien d'autre qu'affirmer que l'exercice de la liberté *a nécessairement lieu en tant que diminué*. Mais alors, ne va-t-on pas retomber dans une version modifiée du fatalisme moral ? Pour parer à cette difficulté, Kant va soutenir que c'est dans un *choix original*, donc libre, un acte (intelligible) avant tout acte⁶³, que l'homme a toujours déjà inversé l'ordre moral en adoptant comme maxime suprême de son action une maxime contraire à la loi morale. Pour l'essentiel, cette inversion consiste à subordonner la loi morale à l'amour propre (*Selbstliebe*)⁶⁴. Cette construction s'apparente évidemment à la construction théologique du péché originel, et il n'est pas surprenant que Kant qualifie cet acte original de *peccatum originarium*⁶⁵.

Face à cet acte original dans lequel il y a eu «corruption» de la loi suprême, le philosophe reste sans explication : «Nous ne pouvons pas [...]

⁵⁹ Cf. *Religion*, 6,26.

⁶⁰ Il y a, comme disait le Moyen Âge à ce propos, comme une inclination naturelle de la volonté vers le bien.

⁶¹ Elle n'est pas la personnalité morale, identique à la loi morale (cf. *Religion*, 6, 28). L'homme, dans ce sens, est avant tout *projet*.

⁶² Cf. *Religion*, 6, 28.

⁶³ Cf. *ibid.*, 6, 31 ; 6, 39 note.

⁶⁴ Cf. F. RICKEN, «Kant über Selbstliebe : 'Anlage zum Guten' oder 'Quelle alles Bösen ?'» in *Philosophisches Jahrbuch* 108 (2001), 247 sq.

⁶⁵ Cf. *Religion*, 6, 31.

expliquer pourquoi le mal en nous a précisément corrompu la maxime suprême quoique ce soit notre acte même»⁶⁶.

En dépit de cet échec de la raison face à l'insoudable de la liberté, il est possible, d'après Kant, de repérer des indices qui justifient l'affirmation d'un tel choix originaire : «Ce n'est pas qu'une qualité de ce genre [que l'homme soit mauvais par nature] puisse être déduite de son concept spécifique (celui d'un homme en général) (car alors elle serait nécessaire), mais dans la mesure où on le connaît par expérience, l'homme ne peut pas être jugé autrement, ou bien on peut présumer ce penchant comme subjectivement nécessaire chez tout homme, même le meilleur»⁶⁷ ; «[...] qu'un penchant pervers de ce genre doive être enraciné dans l'homme, c'est là un fait dont nous pouvons nous épargner de donner une preuve formelle, étant donné la foule d'exemples parlants que l'expérience des actions humaines nous présente.»⁶⁸ En un autre endroit, Kant parle même de «preuves d'expérience»⁶⁹.

Ce point nous paraît capital étant donné que la description *pure* de la raison pratique ne permet pas de rendre compte *a priori* d'une *perversion* effective de la volonté. Il est vrai que la *possibilité* de dévier de la loi morale se laisse dégager en quelque sorte analytiquement du fait même de la *loi* en nous : nous sommes considérés comme des êtres qui ne faisons pas immanquablement le bien – une divinité n'a pas besoin de *loi*. Le recours au fait d'expérience – les affirmations de Kant à ce propos ne sont d'ailleurs pas complètement concordantes⁷⁰ – est problématique parce qu'il sert à expliquer une perversion originaire commune à l'humanité entière. Or, une telle perversion concerne l'homme dans sa dimension nouménale ; les méfaits observés en revanche sont toujours de l'ordre phénoménal, donc singuliers et limités à des personnes ou à des groupes de personnes dans le temps et dans l'espace. Même si, sur cette base, il est permis de *supposer* que l'homme est mauvais par nature (cf. : «un penchant *doit* être enraciné dans l'homme»), il n'en reste pas moins que ce passage du phénoménal au nouménal contient une faille.

La pointe paraît néanmoins claire : il importe d'*élargir* la description pure de «l'ordre moral originel» (*ursprüngliche sittliche Ordnung*)⁷¹, c'est-à-dire d'y introduire cet aspect fondamentalement inintelligible qu'est cet acte libre qui se place en dehors de la législation morale. Kant ne peut que constater

⁶⁶ *Ibid.*, 6, 32.

⁶⁷ *Ibid.*, 6, 32. Cette affirmation ne devient compréhensible que si l'on présuppose la thèse qu'en théorie morale, il n'existe «aucun moyen terme moral» du genre : l'homme est partiellement bon et partiellement mauvais (cf. *ibid.*, 6, 22).

⁶⁸ *Ibid.*, 6, 32.

⁶⁹ *Ibid.*, 6, 35.

⁷⁰ «Il est vrai qu'on peut remarquer d'après l'expérience, des actes qui sont contraires à la loi et [...] qu'ils le sont consciemment ; mais on ne peut observer les maximes, même pas toujours en soi ; par suite, on ne peut avec sûreté, établir d'après l'expérience que l'auteur des actes est un mauvais homme [...].» (*Religion*, 6, 20)

⁷¹ *Religion*, 6, 50.

l'aporie même au sein de la liberté : «Quant à l'origine rationnelle de ce désaccord en notre arbitre, c'est-à-dire de notre manière de recueillir des motifs subordonnés en les plaçant au premier rang, donc quant à l'origine rationnelle de ce penchant au mal, elle demeure pour nous insondable [...]. Le mal n'a pu provenir que du mal moral (non des simples bornes de notre nature) et pourtant notre disposition primitive est une disposition au bien.»⁷²

Ces remarques doivent suffire pour servir de point d'appui en ce qui concerne la question directrice de notre propos : si le mal radical est inscrit dans notre nature (l'homme est mauvais par nature⁷³), toute espérance n'est-elle pas détruite de l'intérieur ? L'homme qui, dans un acte avant tout acte, a posé comme maxime suprême des «motifs subordonnés» (l'amour-propre), peut-il jamais revenir de par ses propres forces en deçà de cet acte original, en quelque sorte à un acte pré-original qui annulerait le choix pervers ?

On sait que chacune des quatre parties de la *Religion* se termine par une remarque générale. La première d'entre elles – la seule d'ailleurs – porte un titre qui contient une première indication quant à l'orientation de la réponse que nous recherchons : «Du rétablissement en sa force de la disposition primitive au bien»⁷⁴.

La question centrale est évidemment de savoir si un tel rétablissement est possible *sans* intervention extérieure à la raison pratique elle-même⁷⁵. Les prémisses mêmes de la théorie kantienne le laissent présupposer, et la première phrase de la remarque générale est là pour nous le rappeler : «Ce que l'homme est ou doit devenir moralement, bon ou mauvais, il faut qu'il le fasse ou l'ait fait par lui-même»⁷⁶. En dépit de la formulation quelque peu maladroite, l'intention de Kant est claire : la tâche fondamentale, voire la destination de l'homme est de devenir bon. Or, celle-ci relève de lui-même ; d'où la question – centrale, il est vrai – comment est-il possible qu'un homme, mauvais par nature, se rende bon par lui-même ?⁷⁷ Cette question – Kant le concède – dépasse tous nos concepts parce qu'elle renvoie à l'insondable de la liberté. Mais, si tel est le cas, elle constitue une tâche *impossible* pour la pensée. Toutefois, le fait de la raison qu'est l'impératif catégorique⁷⁸ nous enjoint de devenir bons, ce qui signifie aussi que cela est dans notre pouvoir, c'est-à-dire

⁷² *Ibid.*, 6, 43.

⁷³ *Ibid.*, 6, 32.

⁷⁴ *Ibid.*, 6, 44.

⁷⁵ Cette question revêt sa pertinence si on la met en relation avec le schéma théologique du péché originel et de la grâce rédemptrice dont la théorie du mal radical constitue une version sécularisée (cf. E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, Mohr, 1973³, 182 sq.). Il n'est pas inintéressant d'ailleurs de faire remarquer que Kant lui-même rapproche le thème de cette première partie de la notion théologique des «effets de la grâce» (cf. *Religion*, 6, 52).

⁷⁶ *Religion*, 6, 44.

⁷⁷ Cf. *ibid.*

⁷⁸ Cf. *Critique de la raison pratique*, 5, 31 ; cf. *Critique de la faculté de juger* § 91 (5,468).

relève encore de notre volonté⁷⁹. Or, cela ne signifie rien d'autre sinon que la volonté, bonne par nature, n'a pas été détruite dans sa tendance naturelle quand elle s'est détournée du bien. La grandeur négative qu'est le mal au sein même de la volonté n'annule pas la force même inhérente à la volonté dans son intégrité. Dans ce sens, le rétablissement de la disposition originelle au bien n'est pas identique à «l'acquisition d'un mobile pour le bien, mobile *perdu* par nous, car ce mobile qui consiste dans le respect de la loi morale, nous n'avons jamais pu le perdre»⁸⁰.

Comment faut-il dès lors penser ce rétablissement ou cette restauration de la bonté originelle ? Il y a lieu de distinguer à ce propos entre deux aspects complémentaires : le rétablissement de la disposition originelle doit être pensé – cela va de soi – en termes de personnalité morale, donc en référence à l'homme considéré dans son être nouméenal, non soumis aux conditions de la temporalité. Par conséquent, ce rétablissement doit s'entendre comme un acte *unique*, comme choix radical *du* bien et *pour* le bien, comme *conversion* que Kant qualifie, dans la tradition piétiste, d'«espèce de régénération, en quelque sorte une nouvelle création [...] et un changement de son cœur»⁸¹, une conversion qui est comparable à une «révolution dans l'intention de l'homme»⁸².

De cette conversion du cœur, il faut distinguer le versant phénoménal, en quelque sorte la visibilité de la révolution, c'est-à-dire le changement des mœurs. S'il est vrai qu'un tel changement ne permet pas de conclure avec nécessité à une conversion du cœur (étant donné que des comportements conformes à l'exigence morale ne sont pas encore nécessairement des comportements moraux au sens où l'entend Kant, c'est-à-dire des actions faites par devoir ou par respect de la loi), il est vrai aussi qu'une conversion du cœur n'est pas qu'intérieure, simplement nouméale et sans aucun effet dans le monde phénoménal. Toutefois, elle sera ici soumise aux conditions de la temporalité et ne saurait se manifester que comme *réforme progressive* de nos mœurs⁸³, un «progrès constant du mal au mieux»⁸⁴.

Comment articuler en référence à ce propos le thème de l'espérance ?⁸⁵ La raison de l'espérance réside en définitive dans la présence même de la loi morale et dans l'appel qu'elle contient à devenir un homme bon. Dans la

⁷⁹ Cf. *Religion*, 6, 47.

⁸⁰ *Ibid.*, 6, 46.

⁸¹ *Ibid.*, 6, 47. Dans le *Conflit des facultés*, Kant revient sur ce sujet précisément dans le cadre d'une discussion critique des thèses piétistes (cf. *Conflit des facultés*, 7, 48 sq. ; cf. notre introduction dans : R. B. JACHMANN, *Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beygelegte Ähnlichkeit mit dem reinen Mystizismus*, éd. et intr. par Robert THEIS, Olms, Hildesheim, 1999 [Europaea Memoria II.1], VII-XXIV).

⁸² *Religion*, 6, 47.

⁸³ Il en résulte une tâche pédagogique qui consiste à commencer par la «fondation d'un caractère» (*Religion* [6, 48]).

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ Il est remarquable que le terme même («espérer») n'apparaît dans ces développements de la *Remarque générale* qu'à trois reprises (6, 48 ; 6, 51 ; 6, 52).

mesure où la loi morale nous y enjoint, cela doit être possible, c'est-à-dire résider dans la force même de notre liberté. Cette espérance se situe ainsi en amont de l'espérance de la bonté. Elle n'est pas seulement une espérance *contre* toute espérance («la possibilité pour un homme mauvais par nature de se rendre bon par lui-même, voilà qui dépasse tous nos concepts»⁸⁶), mais aussi et surtout une espérance *avant* toute espérance. Oui, on doit même dire que l'espérance qui repose sur la loi morale *fonde* l'espérance de la bonté dans la mesure où la perspective même d'une révolution du cœur comme possibilité non irréelle est la condition même de l'espérance de la bonté. Or, cette espérance, dans la mesure où elle est justifiée par la loi morale, est ancrée, non plus dans la foi, mais dans le *savoir* en ce qui concerne le fait de la raison même qu'est la loi morale.

Nous aboutissons ainsi à un constat singulier du discours kantien sur l'espérance : en deçà de la *foi* rationnelle qui fonde l'espérance quant à son objet (la bonté pensable sur la base du postulat de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu ; je devais mettre de côté le savoir pour obtenir de la place pour la foi), c'est le *savoir* même qui fonde l'espérance quant à sa possibilité même (la loi morale comme fait de la raison qui se sait). Cette articulation de la question de l'espérance est probablement la seule qui soit possible pour un discours qui fonctionne indépendamment, quant à sa logique, du discours religieux.

2.3. *Le troisième discours sur l'espérance ou : les raisons d'espérer*⁸⁷

Les développements précédents ont fait apparaître l'espérance dans le cadre de structures purement intelligibles. Ainsi la problématique du Souverain bien se situe-t-elle au-delà de l'expérience et concerne l'homme dans son être nouménal ; il en va de même pour la question du mal radical dans la mesure où l'espérance inscrite dans la loi morale est ce qui ouvre sur la «révolution du cœur». Faut-il en conclure au caractère fondamentalement «invisible» de l'espérance ?

Tel n'est pas le cas ! Il existe ce qu'on peut appeler des raisons d'espérer. Celles-ci s'articulent à un niveau individuel et collectif.

Dans la *Critique de la raison pure*, Kant soutient que le Souverain bien est une *conséquence* de notre conduite dans le monde sensible⁸⁸. La *Critique de la raison pratique*⁸⁹ parle de la réalisation (*Bewirkung*) du Souverain bien dans le monde comme étant l'objet nécessaire d'une volonté déterminable par la loi morale. Comment faut-il penser le lien entre ces deux affirmations et en quel sens un signe de l'espérance s'y laisse-t-il repérer ?

⁸⁶ *Religion*, 6, 44.

⁸⁷ *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, 8, 30.

⁸⁸ Cf. *Critique de la raison pure* B 839.

⁸⁹ Cf. *Critique de la raison pratique*, 5, 122.

Nous savons déjà que la loi morale appelle l'homme à agir par respect pour elle. Or, les fins poursuivies par l'action morale et qui sont en même temps des devoirs sont, d'après la leçon de la *Méthaphysique des mœurs*, le perfectionnement de soi-même et le bonheur d'autrui⁹⁰. Ces fins s'inscrivent dans la durée et sont poursuivies progressivement. En ce qui concerne plus particulièrement le perfectionnement de soi-même *hier in der Welt*⁹¹, c'est-à-dire la destination morale de notre nature ou la «formation morale de l'homme»⁹², nous savons déjà qu'il faut l'entendre comme une «réforme», comme un processus dont Kant pense qu'il va à l'infini. Cela veut dire que la démarche qui nous mène des degrés inférieurs aux degrés supérieurs de la perfection morale⁹³ reste, pour l'être fini que nous sommes, inachevable en cette vie.

S'y ajoute encore un autre élément. D'après la leçon de la *Méthaphysique des mœurs*, il n'est pas possible à l'homme de s'assurer *absolument* de l'intégrité morale de ses intentions, ne fût-ce que par rapport à une seule de ses actions⁹⁴. Par conséquent, il lui est impossible de pouvoir affirmer *catégoriquement* avoir *accompli* la révolution du cœur ; cela n'est possible qu'à Dieu qui, seul, peut juger du progrès moral comme émanant *effectivement* d'une telle révolution. En dépit de l'absence de certitude absoiue, la réforme continue de la moralité, le travail inlassable sur soi, avec les revers et les succès qu'il comporte, *justifie* cependant l'espérance qu'au fond de nous-mêmes, nous ayons opéré cette révolution. Dans cette optique, nous pouvons dire alors que le Souverain bien est *bewirkt* dans le monde sans pour autant être *verwirklicht*, sa réalisation complète étant l'œuvre de Dieu.

Le second niveau où se laissent repérer des raisons d'espérer concerne l'*histoire du genre humain*. Le terrain où s'articule cette réflexion sur l'espérance est celui de la philosophie de l'histoire et corrélativement de la philosophie politique. Nous allons en reconstruire les lignes saillantes dans la mesure où elles permettent de préciser notre propos.

La réflexion kantienne sur l'histoire prend son point de départ dans la considération des actions humaines en tant qu'expressions de la liberté dans leur ensemble (le «jeu de la liberté de la volonté humaine»⁹⁵). Kant y voit s'esquisser, sur la longue trajectoire, un plan, «un développement continu, bien que lent, de[s] [...] dispositions originelles de l'espèce»⁹⁶. Dans la mesure où la réalisation de ce plan ne saurait être l'œuvre de l'homme, considéré individuellement, c'est-à-dire qu'elle ne relève pas d'une intention, il est permis de se demander s'il n'existe pas une sorte de *téléologie naturelle*, un plan de la nature qui sous-tend et guide les actions des hommes.

⁹⁰ Cf. *Méthaphysique des mœurs. Doctrine de la vertu*, 6, 385 sq.

⁹¹ *Critique de la raison pure* B 848.

⁹² *Religion*, 6, 48.

⁹³ Cf. *Critique de la raison pratique*, 5, 123 ; *Religion*, 6, 48.

⁹⁴ *Méthaphysique des mœurs. Doctrine de la vertu*, 6, 392.

⁹⁵ *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, 8, 17 (cité : *Idée*).

⁹⁶ *Ibid.*

L'idée d'une téléologie est hautement problématique et doit s'entendre ici en un sens réfléchissant et non déterminant. En d'autres termes, elle relève de la faculté de juger qui *cherche* à unifier les actions humaines telles qu'elles se présentent *comme si* elles étaient soumises à un plan de la nature et à une intention⁹⁷.

Quels sont les principes a priori d'une telle téléologie ? Le premier est énoncé dans la première proposition de l'*Idée* : «Toutes les dispositions naturelles d'une créature sont déterminées de façon à se développer un jour complètement et conformément à une fin.»⁹⁸ Il est clair qu'il s'agit en l'occurrence d'un principe qui permet de *lire*, de comprendre les dispositions naturelles des hommes et des choses. En l'absence d'un tel principe, écrit Kant, «nous n'avons plus une nature conforme à des lois, mais une nature qui joue sans aucun but» (*eine zwecklos spielende Natur*)⁹⁹. S'y ajoute un deuxième principe qui est de dire que, chez l'homme, «les dispositions naturelles qui visent à l'usage de sa raison» n'ont pas reçu «leur développement complet dans l'individu, mais seulement dans l'espèce»¹⁰⁰. Le troisième principe a priori dans la construction kantienne de l'histoire est de dire que le développement des dispositions qui dépassent l'instinctif, «l'agencement mécanique de son existence animale»¹⁰¹, relève de son *autonomie*.

Ces a priori, combinés avec la thèse que nous connaissons déjà à propos de la malignité de la nature humaine¹⁰², permettent d'élaborer une première thèse à propos de l'histoire : celle-ci, comprise comme histoire de la liberté, commence par le mal, «car elle est l'œuvre de l'homme»¹⁰³, mais elle s'achemine précisément, dans un long processus, vers un «tout moral»¹⁰⁴. Comment cela est-il possible ? À l'inverse de ce qui se passe pour l'individu qui, par une révolution du cœur, se met au diapason du bien, le moteur du progrès, au niveau de l'histoire, se trouve dans un antagonisme au sein même de l'homme, à savoir son «insociable sociabilité»¹⁰⁵ conçue en analogie avec l'attraction et la répulsion¹⁰⁶ : les hommes ont tendance à s'isoler mais aussi à s'associer. C'est de cet antagonisme que la nature se servirait (le plan caché de la nature, sa ruse en quelque sorte) pour arriver à ses fins.

Cette construction nous donne une indication quant au *terme* du progrès historique : celui-ci consiste en la construction d'une société reposant sur une

⁹⁷ Cf. *Critique de la faculté de juger*. Introduction IV, 5, 179 sq.

⁹⁸ *Idée*, 8, 17 ; 8, 18 ; 8, 25 ; 8, 29 ; 8, 30..

⁹⁹ *Ibid* 8, 17.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*, 8, 19.

¹⁰² Cf. supra ; cf. *Sur la paix perpétuelle*, 8, 355.

¹⁰³ *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine*, 8, 115.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 8, 21.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 8, .

¹⁰⁶ Cf. *Critique de la faculté de juger*, § 90 (5, 464 sq.).

«*constitution civile parfaite*»¹⁰⁷, donc sur le concept moral du droit, qui crée les cadres et les institutions permettant précisément aux hommes naturellement insociables de réaliser leur destination. Les «*manifestations phénoménales*»¹⁰⁸, telles que la Révolution française, sont à considérer comme des éléments qui justifient l'espérance¹⁰⁹. Or, ce terme de l'histoire, Kant le considère comme une *idée*¹¹⁰, ce qui veut dire, en l'occurrence, un *problème* dont il dit, avec un certain désarroi, qu'une solution *parfaite* en est impossible¹¹¹ : «Le bois dont l'homme est fait est si courbe (*krumm*) qu'on ne peut rien y tailler de bien droit.»¹¹²

Il nous faut – dans ce contexte – avancer maintenant encore d'un pas : Kant est d'avis qu'entre les États existe une insociabilité comparable à celle qui existe entre les individus. Par conséquent, la construction d'une société reposant sur le concept moral du droit requiert en définitive qu'*entre* les États cette insociabilité naturelle soit abolie à son tour. En d'autres termes, la tâche à accomplir, le problème final et crucial à résoudre est celui d'un droit cosmopolitique et de la réalisation d'une fédération des nations (*Völkerbund*)¹¹³, condition nécessaire de l'instauration de la *paix perpétuelle*.

Cette thèse que Kant esquisse dans l'*Idée* fera l'objet du texte de 1795 *Zum ewigen Frieden*, traduit d'ailleurs non sans raison *Vers la paix perpétuelle*. La paix perpétuelle est le problème final de l'humanité, et donc la tâche des hommes et leur devoir¹¹⁴. Si tel est le cas, elle n'est pas une vaine idée, mais l'objet d'une espérance *fondée*. Fondée, cette espérance l'est dans la mesure où des progrès vers un état supérieur se laissent repérer. Certes, il s'agira toujours d'une espérance fragile ; les revers sont légion, l'issue incertaine, pour autant qu'elle dépend des hommes et de leur détermination. Aussi, dans les différents textes où Kant en parle, y a-t-il comme une hésitation : dans l'*Idée* par exemple, il affirme que la solution parfaite de cette tâche est impossible¹¹⁵ ; dans le traité *Sur la paix perpétuelle*, il soutient que ce problème se résout peu à peu¹¹⁶. Cette hésitation nous paraît révélatrice et mérite qu'on l'interprète.

Dans la *Méthaphysique des mœurs*, la paix perpétuelle est qualifiée de souverain bien politique¹¹⁷. Si dans la notion de Souverain bien telle qu'elle est apparue dans le contexte de la problématique éthique, l'un des éléments constitutifs – la moralité – relève de l'homme, l'autre en revanche – la béatitude – de Dieu, n'est-on pas autorisé à penser la paix perpétuelle en tant que Souverain

¹⁰⁷ *Idée*, 8, 24.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 8, 17.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 8, 28.

¹¹⁰ *Ibid.*, 8, 23.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ Cf. *ibid.*, 8, 24 ; cf. *Religion*, 6, 34.

¹¹⁴ Cf. *Sur la paix perpétuelle*, 8, 386.

¹¹⁵ Cf. *Idée*, 8, 23.

¹¹⁶ Cf. *Sur la paix perpétuelle*, 8, 386.

¹¹⁷ Cf. *Méthaphysique des mœurs. Doctrine du droit*, 6, 355.

bien politique de manière analogue, c'est-à-dire que sa réalisation progressive, l'«*allgemeine und fortdauernde Friedensstiftung*»¹¹⁸ est bel et bien la tâche et donc le devoir des hommes (cela même par quoi ils se rendent en quelque sorte dignes de la paix perpétuelle), mais que *l'achèvement*, la «solution parfaite» est, en dernière instance, l'œuvre de Dieu ? La paix perpétuelle serait alors comme l'idée de cette *beste Welt* qu'il conviendrait de penser comme unité systématique de l'ordre juridico-politique et de l'ordre moral¹¹⁹, comme règne de la liberté constituant l'objet ultime de l'espérance de l'homme.

Conclusion

S'il fallait ramener les propos de Kant au sujet de l'espérance à une formule, on pourrait parler d'une espérance dans les limites de la simple raison. Cela veut dire deux choses :

- l'espérance est, chez Kant, une espérance *issue de la raison* et cela aussi bien quant à sa possibilité (la foi morale) que quant à son objet (le souverain Bien). Elle s'inscrit dans la logique de la raison et ne se surajoute pas comme quelque chose qui serait généré à partir de l'extérieur, par exemple d'une parole prophétique comme lieu d'émergence de la Parole de Dieu. Cela vaut également là où le recours à Dieu comme condition de la réalisation ultime de l'objet de l'espérance est affirmé. Dans ce sens, on peut bien se demander dans quelle mesure la construction kantienne du souverain bien (moralité et bénédiction y proportionnée) n'aboutit pas à *subordonner* Dieu aux exigences mêmes de la raison.
- l'espérance est aussi *limitée* par la raison, c'est-à-dire qu'elle n'en excède pas le cadre ni quant à l'attitude subjective – la confiance en une parole et une promesse (en dépit de la remarque de la *Critique de la faculté de juger*¹²⁰) – ni quant à son aspect futur (la réalisation du Souverain bien dont l'attente repose sur un «calcul» de la raison). L'espérance telle que la conçoit Kant est une espérance qui *sait* trop et espère trop peu, elle est une espérance au sein de laquelle il n'y a plus de place pour l'inouï et l'inattendu. On peut s'interroger ici si l'espérance, en tant que telle, ne s'annule pas en dernière instance, non point au moment où l'homme se trouve en présence de la réalisation de son contenu, mais déjà au moment même où ce contenu est esquissé par la raison.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ Jean Ferrari ne nous semble pas aller jusqu'au bout de la question quand il affirme que «d'une certaine manière l'idée de paix perpétuelle s'apparente, dans le domaine juridico-politique, à celle du souverain Bien en morale» («L'Abbé de Saint-Pierre et l'idée de paix perpétuelle dans l'œuvre de Kant» in J. FERRARI, S. GOYARD-FABRE (éds), *L'année 1796. Sur la paix perpétuelle*, Paris, Vrin, 1998, p. 78).

¹²⁰ Cf. supra note 24.